



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Repensar las prácticas sociales en el mundo rural

Sonia Comboni Salinas
Nicolás Cárdenas García
(coordinadores)



**mundos
rurales**



REPENSAR LAS PRÁCTICAS
SOCIALES EN EL MUNDO RURAL

Primera edición, 2019

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades. Edificio A, 3er piso. Teléfono 5483.7060
pubesh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

ISBN: 978-607-28-1486-8
Edición digital

REPENSAR LAS PRÁCTICAS SOCIALES EN EL MUNDO RURAL

Sonia Comboni Salinas
Nicolás Cárdenas García
(coordinadores)





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González

Secretario de Unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez

Secretario académico, Alfonso León Pérez

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous

Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas

José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: Luciano Concheiro Bórquez

Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

Blanca Olivia Acuña Rodarte (presidenta)

Alejandro Cerda García / Sonia Comboni Salinas / Roberto Diego Quintana

Elsa Guzmán Gómez / Rosa Aurora Espinosa García

Gisela Espinosa Damián / Miguel Meza Castillo / Violeta Núñez Rodríguez

Lorena Paz Paredes / Héctor Robles Berlanga

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Esta edición de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

de la UAM-Xochimilco fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema.

Índice

Presentación	9
<i>Sonia Comboni Salinas y Nicolás Cárdenas García</i>	
1. Memoria, identidad y fronteras: representaciones de la juventud en un pueblo migrante	15
<i>Karina Aidé Arriaga Chiapa</i>	
2. El arte de la re-existencia. Prácticas narrativas y horizontes juveniles: formas otras de subvertir los espacios sociales en Eloxochitlán, Oaxaca	39
<i>José Alberto Rosete Cabanzo</i>	
3. Ser y quehacer de promotoras y promotores comunitarios de salud indígena: rostros y voces desde el Norte del Cauca, Colombia y la Costa Chica de Guerrero, México	69
<i>Adriana Patricia Lozano Daza</i>	
4. Ja ko'pk wejkajtäjk. Enseñanzas de la montaña. Apuestas desde la Universidad Comunal	99
<i>María Elena Martínez Torres</i>	
5. Comunidad y comunalidad reinventadas en la gran urbe	131
<i>Yeimi Esperanza López López</i>	

Presentación

SONIA COMBONI SALINAS
NICOLÁS CÁRDENAS GARCÍA

LOS TRABAJOS QUE integran esta obra, perteneciente a la colección *Mundos Rurales*, dan cuenta de la ampliación del campo de estudio de lo rural. Dicha ampliación no sólo es temática, sino conceptual, incluso metodológica, lo que sugiere que este ámbito de conocimiento se encuentra en una fase de maduración, es decir, que las discusiones, los debates y los cursos de posgrado abren interrogantes que sólo pueden ser trabajados sobre el terreno, en un nivel micro. Si bien eso obliga a echar mano de referentes teóricos ya establecidos, al ponerlos en contacto con la realidad no siempre se llega a una concordancia plena, sino que de forma inevitable quedan dudas, incluso, de su pertinencia. En todo caso, en un campo tan interdisciplinario como éste, es saludable la posibilidad de debatir con esas posturas teóricas y, al mismo tiempo, hacer un esfuerzo por elaborar reflexiones más apegadas a los actores rurales.

Un elemento que resalta en este número de la colección y recupera la esencia del enfoque del posgrado en Desarrollo Rural es la vinculación y el involucramiento de los autores que expresan un proceso de construcción del conocimiento desde los actores y sus realidades específicas, en un intento de reconstrucción conjunta (investigadores y actores) de sus realidades y experiencias específicas; en muchos casos se trató de construir comunidades de aprendizaje entre los dos universos que se conjugan e interrelacionan, comunidades desde las cuales se organiza y define el problema a estudiar. En esa medida, el objeto de estudio no surge, simple y llanamente, de un escritorio, sino de la interrelación de sujetos que conjugan sus intereses y realidades, y buscan comprender en conjunto sus procesos vivenciales para actuar en ellos; unos para comprenderlos y otros para sistematizarlos.

Este proceso también llevó a constatar que la práctica surgida desde el trabajo comprometido con los actores sociales en el campo permite a los investigadores-autores, consecuentes con esta línea de pensamiento y acción, ser sujetos y objetos al mismo tiempo de sus propias investigaciones y experimentar directamente el efecto de sus trabajos, clarificando uno y otro su papel dentro de sus procesos específicos, en una secuencia de ritmos en el tiempo y el espacio que incluyen acercarse y distanciarse de las bases, la acción y la reflexión. En este sentido, al buscar la realidad en el terreno, los autores no se vuelven ajenos a los procesos sociales que estudian, es decir, mantienen su compromiso con los actores, las organizaciones sociales y su propia práctica. En este proceso, los sujetos y las organizaciones activas no sólo justifican la presencia de los investigadores y definen su contribución en las tareas concretas, sino que legitiman su estar con ellos y su ser uno más entre ellos. En este proceso la devolución sistematizada de las experiencias que aquí se presentan es indispensable, ya que se convierten en el compromiso cumplido, es decir, una especie de cierre de un proceso que interpela y redefine las formas de comprender el mundo de unos u otros. Este cierre interrelaciona de nueva cuenta a los sujetos-objetos o actores que formaron parte de cada uno de los estudios que se presentan en este número.

Los procesos de investigación que fundamentan los artículos de este número denotan la búsqueda de un camino metodológico distinto, que permite utilizar formas diferentes de construir el conocimiento no jerarquizado y cambiar la relación entre sujeto y objeto tradicional para crear espacios y planos equivalentes de diálogo entre las comunidades y cada uno de los autores(as). En este diálogo elaborado en interrelación se reconstruyen los lenguajes que se convierten, en algunos casos, en el lenguaje del otro y que luego se constituye en el de los autores mismos. En varios artículos se reconocen las dificultades de estos procesos, ya que en los contextos de la práctica están de por medio las asimetrías de poder, explotación y discriminación; en estos contextos, muchas veces el diálogo tiene pocas posibilidades o se torna muy difícil. Sin embargo, se reconoce que el proceso dialógico es en cierta forma dialéctico; la apertura al otro, y el deseo de conocerlo, también implicará, de acuerdo con algunos de los autores, un proceso de reconocerse, como lo expresan entre líneas Elena Martínez y Patricia Lozano. En este sentido, destaca que estos procesos chocan y se entrelazan para construir nuevas miradas de lo propio y

lo ajeno, en oportunidades diferentes, que enriquecen la construcción de nuevas formas del conocimiento.

Sobre los temas que se abordan en este número tenemos un trabajo que indaga en la memoria de los jóvenes de un pueblo migrante en Hidalgo; otro sobre la experiencia de un taller artístico en Eloxochitlán, Oaxaca; uno más sobre promotores comunitarios de la salud en Guerrero y el Cauca, Colombia; otro sobre los dilemas que enfrenta la universidad intercultural de Tlahuiloteppec, y, finalmente, uno que trata la forma en que un grupo de migrantes mixtecos ha logrado mantener vivo su sentido de pertenencia a la comunidad en la Ciudad de México. La mera enunciación de estos trabajos nos sugiere que su constitución como problemas de investigación proviene tanto de la realidad contemporánea de un mundo rural, cambiante y dinámico, como de la acumulación de investigación en problemas ya muy establecidos en la literatura correspondiente. Por ejemplo, en el caso de los jóvenes migrantes de Hidalgo, no se pregunta sobre la experiencia migratoria en sí misma, sino por el juego de representaciones a que da lugar cuando se elabora como experiencia y se busca conectarlo con las demandas de la vida o con la necesidad de pensarse en el futuro.

En cualquier caso, nos parece que todos los artículos pueden pensarse alrededor de un eje común: las prácticas sociales implicadas en esos problemas. Se trata de bordar, recordar, enseñar, pintar, hacer fiestas, ocupar cargos, sí, pero ante todo de reflexionar sobre esas prácticas, pensar en sus significados e incluso en la posibilidad de (re)construir sus significados. En esa medida, todos los trabajos se encuentran y trabajan con sujetos inconformes con la justificación (o falta de) y racionalización de esas prácticas, a la vez que tratan de poner de relieve que el sistema del que forman parte puede ser pensado de otro modo. Sin embargo, a pesar de la insistencia de varios autores en las posibilidades que ello abre para otras formas de vida, ejercicio de la autoridad y relación con los otros, parecería necesario pensar en las resistencias que ofrecen dichas prácticas en cuanto *habitus*, más la fuerza que expresamente le otorgan la autoridad y las instituciones. Los ejemplos más claros los tenemos en el caso de los promotores comunitarios de salud, que explícitamente se encuentran encajados en un papel de intermediación entre la medicina occidental y la indígena. No les resulta posible renunciar a alguna, sino más bien parecen construir, a partir de ambas, una salida que probablemente no satisfaga a todos los implicados ni a todos los estudiosos. Lo

mismo pasa con la universidad intercultural, pues se mueve en la tensión de verse como una universidad y, por tanto, en una tradición occidental, pero a la que quieren imprimirle un sello propio, volverla parte de otro proyecto social, enraizado en la comunidad.

En relación con las formas de pensar estos problemas, es importante señalar que se recurre a teorías y discusiones que se originaron en campos muy distintos. Por ejemplo, el de la memoria social o colectiva, como una forma de narrativa distinta de la historia, pero que a la vez tiene sus formas y modos de constitución. Aunque en este caso no es claro que las narrativas recuperadas por medio del bordado o de la pintura de niños y niñas configuren una subversión completa de las narrativas dominantes, no deja de ser importante el planteamiento de que muchas de esas formas de configurar la experiencia de las comunidades sean contradictorias con algunos elementos simbólicos o discursivos de las mismas. Esas aperturas reflexivas por supuesto no son sencillas e incluso, dentro de la misma comunidad, pueden generar tensiones y luchas, pues las diferencias situacionales, posicionales y de poder atraviesan de forma permanente esas prácticas y su reflexión. En el trabajo sobre los migrantes mixtecos en la Ciudad de México, por ejemplo, es claro que la autorrepresentación de algunas mujeres de ese grupo ha roto con la imagen proveniente de la comunidad, aunque se conciban como parte de ella. Esta tensión no está resuelta, pero lo importante es haber identificado que está dentro del proceso de reconstitución comunitario estudiado.

En cuanto a las novedades metodológicas, habría que señalar el trabajo con los dibujos y la pintura como formas narrativas que no se pueden agotar en las nociones de artesanía o arte, puesto que están fuertemente conectadas con una realidad comunitaria ajena a esos términos, pero lo relevante es su impacto en la construcción de la resiliencia entre los jóvenes analizados. Asimismo, la discusión sobre la condición de los promotores comunitarios o los profesionistas formados en la universidad intercultural es trabajada no a partir de su calidad de intermediarios, sino de su pertenencia a la comunidad, lo que obliga a recuperar en su discusión el problema entre historicidad e identidad. En el texto de Martínez Torres más bien subyace el planteamiento del pueblo Ajüüjk de construir su autonomía por medio de su soberanía epistemológica. Dicha soberanía, entendida como posibilidad de crear y recrear un pensamiento autónomo, se expresa y se pone en práctica en su propia reflexión histórica de lo que son y, sobre todo, de la ontología de su saber en tanto

que mixes. De ese modo, aunque muchos instrumentos de indagación son convencionales (por ejemplo, la entrevista, la historia oral o el taller) la forma en que se les inserta en estas investigaciones permite que nos adentremos de otro modo en las comunidades estudiadas. Por supuesto, vale la pena insistir en que si ello no conduce a formulaciones claramente alternativas ni completas, sí propone nuevas discusiones y desplazamientos que alcanzan el lugar desde donde se estudian estas prácticas.

Es importante resaltar que los autores de este número hacen un esfuerzo muy importante por profundizar en las realidades abordadas, sin ser necesariamente “extractivos”. Como en la mayoría de las investigaciones de corte social o antropológico, el involucramiento de cada uno de los autores en las realidades estudiadas, la incorporación de los actores como participantes de la investigación, en búsqueda siempre de su palabra y, sobre todo, la participación activa de los actores en el proceso de construcción del conocimiento facilita, en la medida de lo posible, que los actores se conviertan en sujetos que buscan la transformación de sus propias realidades. De esta manera, con este enfoque se pretende construir conocimiento a partir de la relación experiencia-práctica, por lo cual no es posible distanciarse de la realidad a estudiar y mucho menos de las personas involucradas en la investigación, rasgo común a las investigaciones que llevaron a cabo las y los autores de este número.

1. Memoria, identidad y fronteras: representaciones de la juventud en un pueblo migrante

KARINA AIDÉ ARRIAGA CHIAPA*

Yo diría que la propia migración es nuestro pueblo, somos un pueblo migrante, nuestros antepasados llegaron aquí buyendo de los españoles, somos de naturaleza migrante Yo digo que a uno lo van empujando a ser migrante [...]

Suerte es que uno se vaya porque eso significa que otro más puede tenerla más fácil.

Jorge, joven migrante de San Nicolás

Introducción

EN ESTE CAPÍTULO habla el pueblo de San Nicolás, perteneciente al municipio de Tenango de Doria, Hidalgo, México; donde las experiencias migratorias han construido buena parte de su camino. Aquí, por medio de la memoria, se retrata la historia de éste que se ha autodenominado un “pueblo migrante”.

La investigación es el resultado de los siguientes ejercicios: *historizar* el curso de San Nicolás por medio de las experiencias migratorias, una historia en la que la fuente principal de información fueron testimonios, experiencias y memorias de la localidad; la *visibilización* y el reconocimiento del papel de uno de los actores centrales en su historia, esto es, la juventud migrante; por último, un ejercicio de *desmantelamiento* de las visiones y los estigmas que hay en torno a la migración, las expectativas

* Socióloga y maestra en Desarrollo Rural. Docente en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y colaboradora de la Secretaría de Cultura de Hidalgo.

que en ella se han sembrado (el sueño americano), las visiones de desarrollo y, desde luego, la posición del Estado. Dicho desmantelamiento es revisado desde la juventud migrante.

Debido a que San Nicolás es conocido como la cuna del tenango (arte textil que como parte de su proceso creativo implica la elaboración de un dibujo sobre manta cruda natural) se decidió que el dibujo jugara un papel explicativo dentro de este trabajo, con la intención de que esta manifestación cultural y artística de la localidad también quedara retratada. Así es como sus propios dibujos, un reflejo de su cosmovisión, respaldan lo que la letra escribe.

Fotografía 1.1. San Nicolás desde la memoria



Fuente: Fernando Ibarra Molina, artista local, archivo personal.

Memoria: San Nicolás

Nzes'ni, “lugar de sembrado de sabinos”, es el nombre otomí que recibe la comunidad, paisaje rodeado de verdes murallas que dotan de particu-

lares sonidos de aves alrededor. Nos encontramos en un territorio que desde sus orígenes se ha caracterizado por su resistencia cotidiana, un pueblo y su gente que huía hacia las montañas para resistir a la conquista española; el empeño de estas personas que tiempo después resistieron y lucharon contra una familia cacique, hoy les permite ser de las pocas localidades de la región con territorio ejidal y comunal; un pueblo que gracias a sus lazos ha resistido embates de la naturaleza y en la actualidad se cuestiona y busca en su pasado las herramientas necesarias para resistir a los problemas del presente.

El dibujo con el que abre este tema busca ser un reflejo de la historia de la localidad: su naturaleza y los rituales en ofrenda a ésta; la organización comunitaria y de defensa de su territorio; sus prácticas de arraigo como el uso del temazcal y los bordados; la migración; los nuevos servicios como resultado de la gestión comunitaria; la presencia del Instituto Lingüístico de Verano; el cambio en las formas de las viviendas, entre otros elementos que las y los informantes decidieron mostrar como ámbitos de representatividad al momento de hablar de su propia historia, pero siempre subrayando el poder de organización y la cohesión de sus habitantes.

Fotografía 1.2. Perspectiva de cambio desde la juventud de San Nicolás



Fuente: Margarita Patricio Dolores, Rebeca y Violeta López Patricio, archivo personal.

Juventudes rurales y los cambios sobre la localidad a raíz de sus experiencias migratorias

Realizar un estudio de la juventud rural como concepto tiene un reto considerable, ya que incluso por separado estas palabras cuentan con su propia complejidad. Para comenzar, este concepto ha sido construido por visiones hegemónicas y occidentales que no consideran a las juventudes como sujetos históricos capaces de hablar sobre su propia condición.

Como señala Jorge Daniel Vásquez, la condición específica de los jóvenes rurales no cuenta con una desarrollada reflexión en el plano conceptual. Para el autor, conceptos como *culturas juveniles*, *identidades juveniles* surgen y captan un presente en que el capitalismo cultural ha operado por medio de la desvinculación entre cultura y necesidad, razón por la cual se evidencian anclajes que permiten argumentar el porqué de la resistencia ante determinadas producciones culturales (Vásquez, 2013: 71).

Vásquez destaca que el capitalismo se articula con la producción/circulación/consumo de un estilo de vida juvenil y no remite a una construcción humana de significado, sino a representaciones fetichizantes y fetichizadas de las personas jóvenes que, en última instancia, pueden ser rastreadas originariamente en proyectos hegemónicos.

Ahora bien, en el caso de los estudios socioculturales, Urteaga (2008) muestra que son cuatro las transformaciones que han posibilitado la emergencia de este sujeto joven: 1) el peso demográfico actual de los jóvenes en la sociedad mexicana; 2) los flujos migratorios de finales del siglo XX a nivel local, nacional e internacional, en los que la significación de los y las jóvenes mestizas e indígenas en la construcción de la denominada cultura migrante es fundamental; 3) la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria en zonas y pueblos indios, y 4) las estrechas relaciones entre la televisión y la radio con las diversas poblaciones étnicas en zonas rurales y urbanas.

En su reflexión sobre el papel de la educación, Cariño (2009) señala que ésta tiene un papel central ya que da lugar a la emergencia de una nueva etapa del ciclo de vida. Con la llegada de las escuelas secundarias se postergan las relaciones matrimoniales y la juventud se resignifica.

Al pasar revista de estos elementos en la localidad, se reconoce que sus dinámicas de socialización permiten ubicar que el discurso sobre la juventud implica un entrecruzamiento de elementos como el género, la mi-

gración, la importancia de los medios de comunicación, la educación y el componente demográfico.

La observación de este proceso dinámico en el que se encuentra inserta la juventud permitió resaltar que su papel no es pasivo, sino más bien se identifican como sujetos que interpretan, significan, diseñan sus propias estrategias de desarrollo en relación con los otros actores sociales. Sostiene Long:

Las sendas precisas del cambio y su importancia para los implicados no pueden imponerse desde fuera. Todas las formas de intervención externa se introducen necesariamente en los modos de vida de los individuos y grupos sociales afectados, de esta manera son mediadas y transformadas por estos mismos actores y sus estructuras (Long, 2007: 42).

Con base en lo anterior, se entiende que ningún sujeto social se construye por sí solo; por el contrario, podemos decir que los sujetos sociales se construyen desde su grupo y desde las visiones que “el otro” tiene de él.

Así, los individuos construyen a diario la historia de un lugar y su propia historia, lo mismo con la política, la economía o su trabajo que con sus recuerdos, el imaginario que tienen de su colectivo, que con sueños. En ese sentido, la construcción social de la juventud está determinada por el espacio social y las maneras en que las sociedades perciben y valoran su mundo produciendo la diversidad de actores (Bourdieu, 2000: 170).

La migración y el efecto sobre las transformaciones en el territorio según las juventudes migrantes

El dibujo que se presenta al inicio de este apartado permite observar cómo las juventudes migrantes reconocen las transformaciones sobre su comunidad. El trabajo implicó un constante remontar al pasado que muchas veces llevaba a conversaciones más largas porque se ligaba con experiencias y recuerdos más añejos aún, mientras se acordaba lo que se incluiría en el lienzo. Este ejercicio condujo a una reflexión necesaria en torno al papel de la memoria.

La memoria es un elemento esencial sin el que no se podría construir una visión de la realidad comunitaria ni se podría hablar de un anclaje a un tiempo y territorio específico para reconocer las perspectivas de cambio de la localidad; lo que en otras palabras Giménez puntualiza: “todo grupo es siempre y simultáneamente un grupo ‘territorializado’ e inmerso en una temporalidad propia” (Giménez, 2009: 69).

En el dibujo se reconoce que las modificaciones a las que ha sido sujeta la localidad también obedecen a las formas en que los habitantes han visualizado e imaginado su territorio y su perspectiva de futuro; esa imagen construida en parte como resultado de los contactos culturales que han sostenido sus habitantes, muchos de ellos derivados de los procesos migratorios.

De esta forma, San Nicolás se coconstruye y reconstruye simbólicamente, desde su quehacer cotidiano y desde la participación de múltiples actores (de ahí la propuesta de coconstrucción) los cuales interaccionan y reconfiguran las relaciones de su localidad desde una perspectiva transterritorial. Se habla de un San Nicolás (y sus habitantes) que ha construido redes que rebasan las fronteras geográficas. Sus experiencias migratorias los conduce a la generación de lo que las y los informantes reconocen como el pequeño San Nicolás en el estado de Virginia, Estados Unidos, lugar que además de funcionar como una red de solidaridad en el país vecino, también representa y funciona como un elemento de anclaje y arraigo a su localidad en México.

El pequeño San Nicolás (como lo han nombrado sus habitantes) brinda dos ventajas: por un lado, sirve para un mejor acoplamiento al contexto estadounidense; por otro, permite un mantenimiento y reproducción de sus prácticas y representaciones culturales que conforman su identidad. Ese carácter transterritorial de la comunidad se entiende a la luz de lo que Giménez propone: “Se puede abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia” (Giménez, 2009: 249).

El dibujo permite entrever los cambios en al menos los siguientes componentes de la localidad:

- Las prácticas cotidianas: desde las más elementales como la comida, el uso del tiempo libre de los diferentes grupos de edad, la vestimen-

ta, la forma de organizar el trabajo y cómo intervienen los diferentes integrantes de la familia.

- Servicios: es ampliamente visible que la introducción de algunos servicios como el transporte público, la carretera, las unidades de atención a la salud, la escuela, las tiendas, entre otros, se reconocen como elementos centrales de cambio en la localidad.
- Modificación al entorno a las prácticas que se desarrollan en él: por ejemplo, la proximidad de las viviendas, el cambio en los materiales de construcción así como la forma en que mantienen a sus animales.
- Continuidades: las informantes destacan ciertas resistencias simbólicas que la comunidad ha mantenido a pesar de los constantes contactos culturales con grupos sociales distintos a la localidad. Ejemplo de ello es la conservación de algunas técnicas medicinales basadas en los elementos que la naturaleza del lugar les provee, así como hablar otomí, e incluso la artesanía, que se ancla a un proceso histórico que les sigue representando en un contexto mundializado.

Fotografía 1.3



Fuente: Relato de Miguel López Patricio (entrevista, 15 de marzo de 2015). Dibujo de Fernando Ibarra Molina, artista local, archivo personal.

Migración como ritual

En términos generales, lo planteado hasta el momento ha permitido mostrar que en San Nicolás la migración ha facilitado la transformación de su paisaje cultural, pero al mismo tiempo se ha generado una dinámica comunitaria que no sólo se restringe a los límites geográficos de la localidad, de ahí que resulte válido presentar un ejercicio reflexivo con base en otra escala de la problemática.

Esta escala de análisis no se concentra únicamente en la importancia de los cambios que han facilitado la migración dentro de la comunidad; además, problematiza los papeles de quienes se van, ya que es definitivo que cada migrante ocupe una posición determinada dentro de su hogar y su círculo social.

Goffman, al inicio de su obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, sostiene que:

Cuando un individuo llega a la presencia de otros, éstos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya poseen de él [...] La información acerca del individuo ayuda a definir su situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él (Goffman, 1997: 13).

Con base en lo anterior, cabe preguntarse sobre las visiones o perspectivas que tienen los otros al momento de la interacción (la presentación, en el sentido de Goffman) entre el residente y el que, en ese momento, tiene el papel de migrante.

Quien se va a Estados Unidos representa, consciente o inconscientemente, dos posturas diferentes en un mismo momento: en su localidad de origen, la mayoría de las ocasiones, migrar representa un medio para mejorar los ingresos económicos de la familia, lo que al mismo tiempo abre más oportunidades de ingreso a otro tipo de capitales socioculturales. Se trata de que la experiencia migratoria permita construir un mejor nosotros (identidad). Sin embargo, esa misma persona es también un extranjero, es decir, en Estados Unidos su condición y papel es de “el otro” (alteridad) en torno al cual suele existir un estigma.

El migrante, el extranjero, para Simmel, representa una circunstancia de vinculación y no vinculación a un espacio en el mismo tiempo: “la dis-

tancia, dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo” (Simmel, 1986: 716-717, citado en Penchaszadeh, 2018: 56).

Esa diferenciación simbólica, entendida en este trabajo como alteridad, será abordada desde la postura de Krotz:

La alteridad emerge del contacto cultural y es, en cierta forma, uno de sus elementos constitutivos, pero sin que sea idéntica a él ni tampoco su consecuencia inevitable [...] es la categoría multidimensional con la que se intenta comprender, abarcar y explicar el sentido de la diversidad resultante del contacto cultural, en el que se conserva el asombro y lo ajeno no es rechazado ni tampoco apropiado como tal (Krotz, 2002: 378 y ss.).

Bajo el mismo tenor, Simmel sostiene que “para conducirnos, prácticamente nos captamos a nosotros mismos y a los demás en función de ciertos ‘tipos’. La mirada del otro completa nuestro carácter fragmentario convirtiéndonos a cada uno, en función de ciertos tipos sociales, en algo que no somos, ni seremos nunca pura y enteramente” (citado en Penchaszadeh, 2018: 53). Esta concepción que se construye históricamente funge en el entorno social como determinante en las relaciones sociales entre el migrante (el otro, el extranjero) y el residente.

La socialización es otro elemento que integra Simmel en su análisis sobre el extranjero, reconoce que un individuo nunca termina por integrarse a una sociedad y destaca que una parte de él queda excluida. Por su parte, Penchaszadeh afirma que para comprender la socialización que se presenta dentro de un espacio determinado se debe estudiar la figura del extranjero, la cual resulta un modelo ejemplar que encarna la alteridad y la exterioridad. En palabras de Simmel, esta figura es la “simultaneidad de la unión hacia el interior y del cierre hacia el exterior” (Simmel citado en Penchaszadeh, 2018: 54). Los lazos que se establecen al interior responden a la serie de preferencias, necesidades y capitales de la persona en completa coherencia con su historia de vida.

Hasta aquí parecería que se ha asimilado que la forma de integración del extranjero, del migrante, es por medio de la exclusión. Sin embargo, no es menester de esta investigación llegar a dicha conclusión; en atención a ello se volvió necesario cuestionarse sobre los tipos de relaciones que se establecen con el otro.

Todorov (2003) subraya tres tipologías de relación con el otro: la axiológica, que se refiere a los valores, esto es, el otro es bueno o malo, es igual o inferior; la praxiológica, que señala la existencia o la falta de un acercamiento frente al otro, en esta tipología se suele asimilar al otro a la imagen propia; la neutralidad, que puede resumirse en “lo conozco o no sé nada de él”. Esta tipología sostiene que no necesariamente la exclusión es un elemento generalizador para entender la interacción entre los migrantes en un territorio ajeno a su lugar de origen. A pesar de esta advertencia, no debemos olvidar que el fenómeno migratorio se produce en el seno de una serie de relaciones de poder que el individuo reproduce. Tener que cuidarse de la *migra*, exponerse lo menos posible, se convierte en parte de su cotidianidad y es a partir de ésta que, de manera histórica y hasta intergeneracional, el extranjero y el migrante construyen sus procesos de apropiación.

Al repensar el doble papel que juega el migrante es necesario aclarar que este trabajo no se propone analizarlo desde ambas perspectivas (cuando está en Estados Unidos y cuando retorna a San Nicolás); sin embargo, se volvió un ejercicio necesario para comprender y dimensionar de una manera más amplia y completa el papel que juega la juventud migrante, la cual no se restringe a un solo lugar.

Migración desde el sujeto

La migración de México hacia Estados Unidos es un proceso de carácter polisémico. Intentar comprenderla desde su construcción histórica facilita introducirnos a las características que componen su particularidad. Jacobo Albarrán y Manero Brito (2010) reconocen al menos dos perspectivas desde las cuales ha sido estudiada la migración internacional: la macrosocial y la microsocia.

La primera refiere a la identificación de las variables económicas que operan como fuerzas de atracción y expulsión de amplios sectores de población de un país a otro. Los autores señalan que desde esta perspectiva la migración es vista como un intento desesperado para acceder a mayores ofertas de trabajo y mejores niveles de consumo. La segunda refiere a una migración que se estudia desde la vida cotidiana, características de las familias, transformaciones en las redes sociales, la unidad doméstica, entre otros aspectos.

Sin embargo, en medio de estas perspectivas macro y microsociales se genera una relación dialéctica entre los sujetos que viven, padecen y construyen la migración y lo político, económico, sociocultural, territorial, incluso lo dicho por la academia, lo que aporta a su constante resignificación. Esta relación dialéctica permite señalar que la migración es uno de los procesos que más ha contribuido al cambio sociocultural de lugares y sociedades como San Nicolás.

¿Qué es la migración para la juventud migrante de San Nicolás?

Me preguntas qué es la migración... yo diría que la propia migración es nuestro pueblo, somos un pueblo migrante, nuestros antepasados llegaron aquí huyendo de los españoles, somos de naturaleza migrante. Yo digo que a uno lo van empujando a ser migrante. Luego, cuando algunos vieron la oportunidad fueron dejando este mismo pueblo para buscar otros caminos, otros senderos que ayudaran porque la situación en este pueblo, en el país, verdad, es complicada, siempre lo ha sido. Suerte es que uno se vaya porque eso significa que otro más puede tenerla más fácil, al menos para el principio, que a veces ahí es lo difícil (Jorge, joven migrante, conversación diciembre de 2014).

El testimonio anterior respalda el carácter histórico y polisémico de la migración, la cual va desde el establecimiento de redes hasta el compartir su experiencia dentro de éstas. Igualmente, el testimonio deja leer que las condiciones estructurales del momento condicionan la necesidad de migrar, comentarios como “Yo digo que aquí a uno lo van empujando a migrar” o “la situación en este pueblo, en el país, es complicada” son reflejo de relaciones que posicionan a determinado grupo de personas en una condición para migrar.

El testimonio de Jorge y la relevancia del carácter histórico de la migración mexicana hacia Estados Unidos brindan una perspectiva para comprenderla: la de su institucionalización.

En este sentido, Albarrán y Manero, apoyados en el concepto de *institución* de Castoriadis, consideran que la migración “forma parte de circuitos institucionales que convergen en la configuración general de la sociedad” (2010: 161). Los autores comprenden la institución no sólo en un plano material, sino que invitan hacia su comprensión a partir de lo

simbólico. En este sentido, la institución puede entenderse como: “una red simbólica socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variable, un componente funcional y un componente imaginario” (Castoriadis, 1983, citado en Albarrán y Manero, 2010). Con base en lo anterior, los autores sostienen que es posible entender la migración a la luz del término *institución*, en tanto que es una manifestación de lo histórico-social en la que tienen lugar elementos funcionales y económicos, así como simbólicos e imaginarios.

Durand (2013) reconoce que la variación de los flujos migratorios hacia Estados Unidos depende de un camino que marcan sus reformas legislativas a las leyes migratorias o a las coyunturas económicas. Pero ¿cómo encarnan estas circunstancias, digamos estructurales, entre la juventud migrante de San Nicolás? Más profundo aún, ¿cómo estas experiencias migratorias han modificado sus procesos de participación social en su localidad?

El primer aspecto a conocer son las motivaciones personales que reconocen las y los jóvenes migrantes. Éstas se presentan bajo un escenario que Andrea Cornwall resume como “contexto de la globalización de las economías y de la gobernancia, de las identificaciones translocales y de los flujos transnacionales de ideas, gentes y recursos, los discursos de participación y los espacios que generan implican configuraciones cada vez más complejas de actores y espacios políticos” (2002: 1).

Bajo este contexto, podemos reconocer un carácter dinámico y complejo tanto en los espacios, dimensiones y formas de participación de la juventud migrante. Esto es porque al hablar de la participación dentro de la comunidad, muchas veces ha representado la reducción de los sujetos a un carácter de beneficiario, por ejemplo, de programas o proyectos gubernamentales. Sin embargo, justo la dinámica de la sociedad también demanda nuevas formas de leer los niveles y formas de participación. Por lo tanto, caben las preguntas: participación ¿para qué?, ¿desde dónde? ¿bajo qué contexto histórico?, ¿en respuesta a qué?, ¿hacia dónde?

La migración como ritual

Martha García (2008) reconoce que la migración se sostiene en prácticas rituales que se han incorporado al bagaje simbólico de la colectividad y que permite el reconocimiento de ciertos atributos y valores en quienes

participan del tránsito “no autorizado” de la frontera México-Estados Unidos.

Migrar significa pasar de un estado o condición a otro; estados que desde luego involucran el ámbito individual, pero que no dejan de responder a cambios dentro de la comunidad, como García lo resume, los ritos de paso “responden a los cambios sociales o situacionales de los individuos [...] articulados y estructurados socialmente” (2008: 82). La autora divide este rito de paso en tres etapas: la despedida (fase de la separación), el viaje (fase liminar) y la recepción (fase de agregación). Para García, esto permite conocer el papel de todos los actores involucrados en relación con el alcance del poder de cada uno de ellos dentro del ritual.

Sin embargo, con base en lo observado en el trabajo de campo y con la información obtenida en los testimonios, merece la pena reconocer que el ritual se agota en estas tres etapas, al menos no para quienes también imaginan el regreso (que en algunas ocasiones se cumple y en otras tantas no) a la comunidad de origen.

Quedarnos únicamente con el alcance de estas etapas no permite dinamizar el fenómeno migratorio, ya que aun en la ausencia (es decir, cuando la persona se encuentra en Estados Unidos) la comunidad se reconfigura; lo mismo sucede al retorno, la comunidad y la persona migrante deben readaptarse a una nueva realidad que se ha modificado justo por la experiencia migratoria.

Sobre la decisión

Por medio de la voz de las y los informantes, podemos reconocer una dimensión de la participación social de los jóvenes migrantes, esto es, en la satisfacción de las necesidades que se presentan en el ámbito familiar o lo que podríamos reconocer como el espacio privado.

Es una decisión que debes tomar de arranque, se necesita valor para dejarlo todo, en mi caso pues yo en aquel entonces no tenía mi propia familia, no tenía hijos, no estaba casada, entonces creo que así es más fácil. Claro que como mujer te ven distinto a que si fueras hombre, pero mi ventaja es que no iba sola, me fui con otros familiares, salimos varios (Rebeca, migrante, febrero de 2015).

Gran parte de los discursos que se han normalizado asumen como una de las principales razones de la migración el que salen en busca de mejorar los ingresos económicos o de abatir el desempleo al que se enfrentan en sus localidades de origen. Así es como históricamente se le atribuye a la migración una visión asociada, principalmente, a un motivo meramente económico. Sin embargo, no podemos dejar a un lado el hecho de que la juventud es productora de significado; hablamos de creadores de historias. Si bien por una parte las causas para decidir migrar hacia Estados Unidos responden a un carácter estructural (por ejemplo, el desempleo), por la otra, en el ámbito de lo simbólico, se busca responder a las motivaciones que conforman su existencia y construyen su ideal de vida en el que la familia forma parte fundamental.

¿Por qué decidí irme? A lo mejor fueron mis ganas de ver que mi mamá podía tener una mejor casa, a lo mejor fueron mis ganas de ver que mi hermana menor podría ir a la escuela, o sea que fueron las dos cosas, ves. Entonces recuerdo que cuando le dije a mi mamá ella como que se llevó la mirada para allá [señala al cielo] pero ella también sabía que a lo mejor sólo así la hacíamos (Jesús Ángel, joven migrante, febrero de 2015).

Ya vimos que para la juventud migrante de San Nicolás el componente económico es un elemento importante al momento de tomar la decisión de migrar hacia Estados Unidos, pero no es el único. Los sujetos significan esa motivación que corresponde a lo que un informante señala como costumbre o lo que García (2008) reconoce como rito de paso.

En el recorrido

Más de 3 000 kilómetros de longitud, eso es la frontera en números, pero en vivencias representa mucho más. Durante los testimonios de los informantes se reconoce que justo este límite es el que marcó su experiencia de manera importante al cruzar hacia el país vecino.

Según Durand (2013), de 1993 a 2013, la frontera se ha convertido en un espacio progresivamente controlado y vigilado. El autor reconoce que el control fronterizo no sólo responde a una política migratoria, es una pieza clave de un proyecto de seguridad nacional diseñado a partir del 11 de septiembre de 2001.

Me fui con amigos mayores que yo, sólo uno de nosotros se había ido ya, tardamos como 15 días o más para pasar, 15 días en la frontera, tuve miedo ya estando ahí, pero irme con amigos me dio valor (Marco, joven migrante, febrero de 2015).

Haz de cuenta que mientras vas pasando lo que más recuerdas es a la familia, es difícil dejar tu familia, tu comunidad, llegar a un lado donde ni te conocen, piensas en ellos, durante todo tu paso vas pensando (Rebeca, migrante, febrero de 2015).

El silencio en el autobús, podrías ir hablando, pero en realidad no todos lo hacemos, hay quienes vamos pensando en la familia, en lo que dejamos, pero conoces otra parte de ti, además de que conoces gente, también te conoces a ti... Ya que estás cruzando el desierto, pues no vas en bola, medio te separas, pero al final hay que estar atentos, vas pensando en que cada vez estás más cerca de llegar, hay que seguir caminando, cuidándose. Sí platicas, pero yo creo que mejor te quedas callado cada quien con su pensamiento (Jesús Ángel, joven migrante, febrero de 2015).

Dicen los coyotes, “le vamos a dar otras dos horas”, sale ahí vamos dos horas en fila india, donde paran todos ahí nos paramos... uno tras de otro, uno tras de otro, todo silencio más que ruido de las víboras, a una señora le pasó entre las piernas, pero no puedes gritar. Lo principal es llevar ropa oscura, una chamarra negra, verde algo oscuro y listo, te persignas y avanzas (Honorato, migrante, marzo de 2015).

Ellos se van, pero nosotros no descansamos; cuando sabemos que ya llegaron uno puede sentirse mejor, pero tener un hijo lejos no es fácil; si vieras, se llora, se reza, yo siento que luego cuando ellos pasan hambre tú también. Un día dejan todo por la necesidad, por no tener trabajo. Cada que suena el teléfono tu cuerpo se estremece, luego sólo es la familia para preguntar si ya llegó y tú les dices “todavía no”. Ya hasta que te hablan, entonces te tranquilizas (madre de un migrante, diciembre de 2014).

Continuando con la posición de García (2008) —la migración como un rito de paso— el momento del cruce por la frontera resulta muy significativo no sólo para la persona que emprendió su experiencia migratoria, sino también para los familiares que se quedan en sus lugares de origen.

Éste es, probablemente, uno de los momentos en el que el ritual representa mayor riesgo, la mayoría de los informantes declaran el protagonismo del silencio durante la travesía, pero es en el momento del cruce por la frontera donde se acentúa más.

Durante todo el ritual los lazos y las redes son importantes. Normalmente, para el resto de las fases que lo componen, la mayoría de los lazos se ubican entre conocidos; pero para este momento también se establecen entre quienes realizan el recorrido aunque resulten desconocidos, apoyo que se traduce no sólo en ayudar a cargar las mochilas, o el estar atentos uno del otro; como veremos más adelante, en algunas ocasiones se entablan relaciones amorosas que sólo duran el recorrido.

Cuando estoy allá, ¿quién soy?

La experiencia migratoria posibilita una dinámica que para Giménez “[la identidad] emerge y se reafirma en la medida en que se confronta con otras identidades, en el proceso de interacción social” (1996: 11).

No ves basura como aquí, si las tiras te multan por eso. Sus carreteras son lo que más me impresionó, están numeradas, más organizadas, señaladas y todas parecen autopistas, hasta las salidas están organizadas. Me compré un carro, no te voy a decir que nuevo, de uso ahí en la subasta y de las veces que fui traje carro. El otomí, nunca dejas de hablarlo. Por ejemplo, los que establecen una familia allá pues ellos se quedan pues con ellos pueden platicar, siempre hay alguien con quien te puedas encontrar. Todavía lo práctico, el inglés, de pronto nos hablamos por teléfono con los de allá. Otra forma es que te encuentras a tu familia en la tienda y entonces te pones a platicar (Honorato, migrante, marzo de 2015).

Creo que el reto cuando estás afuera es no olvidar tu lengua... en el trabajo pues hablas con muchos ¿no? Pero no sientes lo mismo, cuan-

do llegas a la que es tu casa pues ahí de nuevo puedes hablarlo, pero con los que les guste porque no a todos les gusta (Jesús Ángel, joven migrante, febrero de 2015).

Hay cosas que puedes seguir haciendo, yo, por ejemplo, también jugaba fútbol allá, eso te permitía hacer más amigos, olvidarte por un momento del trabajo, porque trabajas mucho, entonces al final también haces tus grupos, te organizas (Miguel 2, joven migrante, diciembre de 2014).

En el caso de las personas migrantes de San Nicolás, además de procurar organizar actividades para afianzar un vínculo durante su estancia en Estados Unidos, su relación con la comunidad continúa a través de las llamadas telefónicas y, más recientemente, con apoyo en algunas redes sociales.

Los testimonios incitan la reflexión en torno a sus experiencias migratorias y su conexión con el territorio. Reconocer que quienes migran no dejan de sostener un vínculo con sus lugares de origen deja entrever un complejo de conexiones que superan los límites geográficos y que dan espacio a las subjetividades de los sujetos. La reflexión de Haesbaert brinda una luz interesante:

Territorio [...] se define ante todo con referencia a las relaciones sociales (o culturales, en el sentido amplio) y al contexto histórico en el que está inserto [...] la propuesta es la posibilidad de construir territorios en él y por el movimiento, territorios-red discontinuos y superpuestos, que trascienden incluso la lógica político-territorial zonal más exclusivista del mundo moderno (2011: 294).

De regreso, ¿qué pasó con San Nicolás?, ¿qué pasó conmigo?

Dalia Cortés (2011) presenta una suerte de relevo generacional en la migración, sostiene que “hace 15 años migraban los jefes de familia, hoy lo hacen sus hijos”. Con este panorama, es importante reconocer que las condiciones bajo las que migra la nueva generación no son las mismas:

Yo me acuerdo de que me fui porque allá estaban solicitando trabajo, nos llegó la noticia y vámonos, dije. Pero la cosa ha venido cambiando mucho, mi hijo, por ejemplo, él ya se fue de ilegal y pues le batalló más para la pasada, pero yo creo que fue valiente, pues se fue así varias veces. Ahora, para los nuevos muchachos, ya es más complicado todavía. Ya no se escucha aquí en la comunidad que cuenten que sea fácil (Señor Juan, migrante y con hijo migrante, diciembre de 2014).

Continuando con Cortés, “la migración internacional no sólo implica a los y las jóvenes que se van, sino también a los que se quedan en sus comunidades de origen”. A raíz de la migración, dentro de la localidad se han reconfigurado las formas de participación, lo que ha representado en muchos casos la apertura de espacios de participación anteriormente cerrados. Una de las principales transformaciones de la unidad doméstica es que quienes se quedan asumen responsabilidades (la casa, la milpa, los animales); mientras que en las relaciones comunitarias se ocupan de labores como faenas, cargo comunitario, reuniones y asambleas.

Cuando regresé vi varios cambios, calles pavimentadas, la carretera ya estaba terminada, la forma de vestir y de hablar lo ves diferente. Noté muchos cambios, que la carretera, escuela, clínica son cosas que han marcado nuestro desarrollo, ahora lo que nos hace falta es algo que pueda ayudar a los más jóvenes, yo creo que sería mejorar la educación. Ahora tenemos otro problema, la relación con la tierra, los lazos se rompieron cuando empezamos a migrar. De chiquita me acuerdo de que iba con mi abuelita a abonar la tierra, a dejar el lunch, a cortar café... cómo tengo ganas de ir a cortar café, pero mi esposo ya no me deja, ellos (los abuelos) nos enseñaban a todo eso, acomodar las vacas, darles agua, a mí me gusta porque ahí tengo buenos recuerdos. Nosotros al migrar terminamos el lazo, desde ahí, desde que se migra yo en mi caso ya no he ido a cortar café (Rebeca, migrante, febrero de 2015).

Retomando a García (2008) y su propuesta de migración como ritual de paso, en el momento del retorno aún se tejen y reconfiguran las relaciones sociales entre la comunidad. De nuevo se pueden ubicar los componentes materiales y simbólicos que caracterizan a la migración como una institución (basándonos en Albarrán y Manero, 2010). Si la migra-

ción únicamente estuviera basada en una motivación económica, al satisfacer necesidades de carácter material, quedarían fuera las motivaciones que impulsan que los sujetos regresen a su comunidad de origen.

Relación migración-Estado: ¿sensación de desplazamiento o expulsión impulsada por el Estado?

En la actualidad, en la comunidad existe la idea casi generalizada de que, por no encontrar oportunidades en su lugar de origen, la juventud de San Nicolás encuentra como alternativa migrar hacia Estados Unidos. Esta situación es un reflejo, resultado de la relación con el Estado y sus políticas de intervención en el campo mexicano.

El testimonio: “Yo digo que aquí a uno lo van empujando a migrar” nos obliga a no perder el enfoque multidimensional de la migración en San Nicolás. Si bien representa un ritual de paso dentro de la localidad, la mayoría de las veces esta práctica es el resultado de un cúmulo de condiciones en las que entran en juego las relaciones con los gobiernos que, hasta este momento, no han generado alguna alternativa que reduzca el nivel de migración hacia Estados Unidos.

Así las cosas, hablamos de un proceso de naturalización de la práctica migratoria; pero también de que los y las protagonistas de este proceso forman parte de un complejo de relaciones de carácter económico, político y social con los agentes del Estado que no brindan los medios ni las condiciones para que la población cuente con las suficientes oportunidades dentro de la comunidad.

En gran medida, lo que motiva a los y las informantes a migrar es la posibilidad de obtener un empleo que genere las oportunidades para acceder a ciertos servicios no sólo personales, también colectivos, a nivel familiar o comunitario. Se trata de servicios que no pudieron obtener sin la necesidad de migrar.

Para comprender los flujos migratorios habría que comenzar no sólo por estudiarlos desde las cifras e índices proporcionados en informes; antes bien, es una invitación para no omitir que el fenómeno migratorio tiene una configuración sociohistórica que es, en gran medida, resultado de las relaciones de poder y de tensión establecidas con un Estado en crisis, que no brinda las condiciones suficientes para contar con empleos y formación dentro del territorio nacional y que, al mismo tiempo, promueve

reformas que afectan de manera directa a los primeros segmentos de la sociedad, en especial, a la población que habita los territorios rurales.

Estas dinámicas históricas han producido condiciones económicas, socioculturales, políticas y hasta territoriales que podría permitir al Estado mexicano reconocer como uno de los principales protagonistas de la migración, expulsión o desplazamiento de grupos sociales que dentro de la arena social se encuentran en una condición de vulnerabilidad.

Bajo este contexto, la migración (comprendida no sólo como una institución o como un ritual de paso) es un reflejo de una crisis de Estado que contribuye a la generación de condiciones sociales que orillan, expulsan, a la población a migrar hacia Estados Unidos.

En este punto, merece la pena apuntar como tarea pendiente la revisión sobre la posible violación a los derechos humanos fundamentales, ya que la migración también ha representado la generación de múltiples problemas sociales basados en la discriminación.

Reflexiones

En este trabajo el territorio ocupa un lugar central. Apoyados en la memoria como categoría de análisis, se presentó una revisión de la historia de San Nicolás, la cual se encuentra en estrecho vínculo con las experiencias migratorias.

Justamente este carácter histórico de la migración ha generado una dinámica comunitaria que no sólo se construye en los límites geográficos de la localidad, sino que su territorio es una red compleja que permite reconocer su construcción por medio de las relaciones establecidas con la población que se encuentra en Estados Unidos. Por esta razón, San Nicolás debe ser entendido a partir de una realidad y sociedad transterritorial.

Las relaciones transterritoriales no sólo hablan de un elemento espacial, sino también cultural, lingüístico, económico, político y un largo etcétera; por lo tanto, merece reconocer la polisemia de las fronteras: por un lado, son las construcciones sociales que pretenden blindar a un territorio y a su gente de la *otredad*. Por otro, esas mismas fronteras parecen ser también un actor central para la comprensión de la dinámica e historia de San Nicolás.

Como se sostiene líneas arriba, la memoria fue una categoría que permitió reconocer desde el presente un pasado aún latente. Se identificaron

códigos, marcos sociales y relaciones de poder que las y los habitantes reconocieron como elementos fundantes de su propia historia comunitaria y que sirvieron de radiografía para el resto del documento.

Habrà que sumar a los retos que debe enfrentar la comunidad de San Nicolás no sólo los que provienen de fuera, sino también desde el contexto nacional y local. En este sentido, su territorio está amenazado tras las intenciones de permitir el paso del gasoducto Tula-Tuxpan, las y los habitantes no fueron consultados, por lo que se violaron categóricamente sus derechos. Este atentado se está discutiendo de forma amplia dentro de las diferentes organizaciones de la localidad.

Sumado a lo anterior, se encuentra el papel de las juventudes de la localidad. Es una realidad que existen debilidades conceptuales y teóricas, al momento de estudiar las juventudes que se desenvuelven en territorios y sociedades rurales. Este contexto obligó a que las reflexiones se realizaran no únicamente desde el escenario teórico, sino también desde el situacional. Este ejercicio facilitó la visibilización y el reconocimiento del papel de uno de los actores centrales de la historia de la comunidad: la juventud migrante.

Resultó evidente que no es posible reconocer una única forma o condición de lo juvenil en la localidad: las posibilidades que abrió la migración de ubicar sus acciones con una perspectiva de carácter transterritorial, la delincuencia e inestabilidad en la que se encuentra el país entero, la precariedad de los empleos, el ataque institucional sobre sus territorios, los roles asignados a un componente de género, las transformaciones sobre instituciones como las educativas, religiosas o la familia son apenas una parte de lo que complejiza la cuestión de la juventud de la localidad.

Sin embargo, son estas mismas condiciones las que han posicionado a este grupo como protagonistas de las transformaciones culturales; son ellas y ellos quienes encarnan una intersección de saberes y portan con seguridad y orgullo su lengua así como su patrimonio cultural para enfrentar este contexto de silencio institucional, son ellas y ellos quienes frente a un panorama de horizontes cerrados, saqueos y ausencia de oportunidades se están encargando de construir alternativas desde su margen de acción.

Las y los jóvenes evidencian que sus experiencias migratorias han tenido y tienen repercusiones en la localidad, la cual ha adquirido nuevas características pues actualmente podemos decir que, a raíz de la migración, San Nicolás es un territorio red que no sólo se configura en territo-

rio mexicano, sino que también en ese pequeño San Nicolás ubicado en Estados Unidos.

En resumen, este trabajo ayuda a evidenciar la relación compleja de la migración en tiempos globales: por un lado, tenemos la significación que las y los habitantes realizan a su territorio, cómo lo habitan y construyen con *los suyos*, quienes no siempre se encuentran en la localidad; es decir, el migrante siempre está presente.

En la actualidad el panorama para la juventud migrante se presenta en condiciones de violencia acrecentada, de un Estado mexicano que induce o expulsa hacia este camino y con localidades que cada vez se ven más afectadas como resultado de reformas que tienen efectos sustantivos sobre la vida de la población. Es necesario apuntar que a este contexto neoliberal se suman las deportaciones masivas como un rostro más de esta nueva fase migratoria.

Las y los habitantes reconocen abusos en el ámbito económico, político, social y más recientemente en el medioambiental, que ponen en riesgo la salud y seguridad alimentaria a causa del proyecto de muerte previamente mencionado. En sustancia es un contexto donde se violentan los derechos humanos.

La comunidad se está organizando para impedir este proyecto de muerte y su primera conclusión es que la frontera física que existe entre Estados Unidos y México (la cual deben cruzar para intentar construir una historia personal y colectiva con mejores medios, oportunidades y condiciones) es sólo un símbolo de las fronteras (limitaciones) de carácter histórico que se han instaurado en el país propio.

Existe un discurso que apuntala a la juventud como el grupo de quien depende el futuro de una localidad. Sin embargo, también ya se han señalado algunas características del contexto y el adoptar esta idea nubla el panorama actual en el que no se ha garantizado un presente digno.

Ahora bien, para el caso de la juventud rural, el camino es aún más estrecho para el goce de estas garantías. Estamos hablando de un grupo que en el contexto rural es relativamente reciente su reconocimiento como actor social. Los desafíos son mayores para quienes pasan al mismo tiempo por una o más experiencias migratorias hacia Estados Unidos pues ante la profunda crisis, la gran crisis civilizatoria en palabras de Bartra (2009), que rebasa los límites económicos, se construye una relación dialéctica entre sus sueños y aspiraciones, las demandas de un mundo moderno, la aceptación, asimilación, pero en ocasiones también

la confrontación con los usos y las costumbres de su localidad. Mientras tanto, en medio de esta relación dialéctica compleja, se suma la defensa a su misma localidad y lo que la juventud reconoce como sus rasgos identitarios que los representan a una escala multiterritorial, en lo local y en un contexto globalizado.

Se debe prestar atención en el desarrollo de esta relación, y en el nivel y las formas de involucramiento de un Estado mexicano al que los propios testimonios le han atribuido ser el principal constructor de las fronteras.

Fuentes

- Albarrán, J. y Manero Brito, R. (2010), “La migración: una institución”, *Enseñanza e investigación en psicología*, vol. 15, núm. 1, enero-abril, pp. 159-181.
- Bartra, A. (2009), “La gran crisis”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, vol. 15, núm. 2, pp. 191-202.
- Bourdieu, P. (2000), “La ‘juventud’ no es más que una palabra”, en P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo / Conaculta, México.
- Cariño Trujillo, C. (2009), *Juventud triqui, radio comunitaria y autónoma, la voz que rompe el silencio*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.
- Cornwall, A. (2002), *Creando espacios, cambiando lugares: posicionando la participación en el desarrollo*, IDS, Sussex.
- Cortés Rivera, D. (2011), “Las juventudes *hñahñu* en contextos de migración: los que se quedan”, *La jornada del campo*, recuperado de [<https://www.jornada.com.mx/2011/06/18/juventud.html>].
- Durand, J. (2013), “Nueva fase migratoria”, *Papeles de Población*, vol. 19, núm. 77, julio-septiembre, pp. 83-113.
- García, M. (2008), “Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero”, *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, UAGro, México.
- Goffman, E. (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Argentina.
- Giménez, G. (2009), *Identidades sociales*, Colección Intersecciones, Conaculta / Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Giménez, G. (1996), *Territorio y cultura. Estudios sobre las culturas contemporáneas*, UCOL, México.

- Haesbaert da Costa, R. (2011), *El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, Siglo XXI, México.
- Krotz, E. (2002), *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, FCE, México.
- Long, N. (2007), *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, Ciesas / Colsan, México.
- Penchaszadeh, A. P. (2008), “La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel”, *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 312008, pp. 51-67.
- Todorov, T. (2003), *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
- Urteaga Castro Pozo, M. (2008), “Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana”, *Ponto-e-virgula*, núm. 4, pp. 261-275.
- Vásquez, J. D. (2013), “El saber sobre los planteamientos conceptuales para la investigación con jóvenes indígenas”, *Última Década*, núm. 31, Centro de Estudios Sociales, Chile, pp. 67-88.

Entrevistas

- Jorge, joven migrante, conversación diciembre de 2009.
- Rebeca, migrante, febrero de 2015.
- Jesús Ángel, joven migrante, febrero de 2015.
- Marco, joven migrante, febrero de 2015.
- Honorato, migrante, marzo de 2015.
- Madre de un migrante, diciembre de 2014.
- Miguel 2, joven migrante, diciembre de 2014.
- Señor Juan, migrante y con hijo migrante, diciembre de 2014.

2. El arte de la re-existencia. Prácticas narrativas y horizontes juveniles: formas otras de subvertir los espacios sociales en Eloxochitlán, Oaxaca

JOSÉ ALBERTO ROSETE CABANZO*

*No son los Rebeldes los que crean los problemas del mundo,
son los problemas del mundo los que crean a los rebeldes.*

Ricardo Flores Magón

Introducción

Desde que la humanidad existe, el fenómeno de la violencia ha estado en menor o mayor grado presente en los actos físicos, psicológicos, emocionales, simbólicos, lingüísticos. La violencia, entendida como un acto social, no es una excepción, sino que confirma una regla. En este sentido, lo que caracteriza a este contexto neoliberal es su vínculo con la celeridad, es decir, una violencia más sutil y lacerante, que se naturaliza en el vivir diario de la sociedad.

Durante los últimos años en América Latina, hemos vivido profundas reconfiguraciones e impactos en poblaciones “rurales” y “no rurales”. El silencio impuesto por los representantes de la “democracia”, líderes locales, la indiferencia de la sociedad, el desencanto hacia las instituciones y la vigencia de los conflictos de diversa índole han generado un escenario único, en donde la resignificación de la *memoria colectiva* tiene una gran capacidad de expresar la inevitable relación que una sociedad tiene

* Licenciado en Antropología Social por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH), y maestro en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X), Ciudad de México.

con su pasado, ya que hace énfasis en la violencia y subordinación colonial e histórica que el proceso neoliberal ha establecido.

Esta densa y compleja realidad antecedida por la modernidad ha puesto en crisis la relación antropocéntrica humanidad-naturaleza, lo cual genera un intersticio impredecible que trastoca los elementos sensibles de la vida, pues actualmente la muerte no es inerte, los cuerpos hablan, murmullan y gritan después de ser cesados, se reconstruyen en el rostro del silencio, buscando emanciparse desde un horizonte lleno de esperanza, anhelos y utopías.

Por ello, desde la clandestinidad de la vida cotidiana, un grupo de jóvenes inmersos en un contexto de crisis social empezamos a indagar por espacios filosóficos, para reconstruir fragmentos de nuestras vidas que dan sentido de comunidad. De esta forma, invitamos a las y los compañeros estudiantes, campesinos, maestros, niños y sociedad civil para conversar y saber cuál es la visión acerca de esta condición juvenil.

Desde las diversas *prácticas narrativas*, entendiéndolas como la reinterpretación de los acontecimientos, las experiencias y acciones, generando marcos de enunciación propios, capaces de poner a debate los estudios de las infancias y *juventudes* que lleguen a considerarlos como sujetos políticos activos, tensionando las ideas y los conceptos.

Cabe mencionar que en el presente estudio no se hace alusión al uso estricto de la narrativa, sino que la concebimos como una forma propia de indagar, reflexionar los acontecimientos y subvertir los espacios sociales, de manera que la voz de los actores subalternos, en el caso de las juventudes inmersas en el olvido por las diversas coyunturas sociales, cuestionan y ponen en entredicho los supuestos órdenes establecidos por una densa y compleja realidad, que refleja la situación actual de corte neoliberal y capitalista, que hemos denominado *violencia estructural acelerada*.

La juventud inmersa en la barriga del monstruo

La situación de incertidumbre que vive la juventud en nuestro país, y algunos acontecimientos trágicos, nos permitieron dar un giro para repensarnos en términos de humanidad, y reconocer nuestra vulnerabilidad frente a los sismos suscitados en el mes de septiembre de 2017, antecedido por una crisis social y una administración de la vida y de la muerte, en términos de Achielle Mbembe (2006), *Necropolítica*, que ha marcado

la historia de nuestro país, con una situación de violencia dirigida a la sociedad en general.

Sin embargo, en esta época neoliberal la violencia directa se ha incrementado con una velocidad impresionante desde factores como la guerra, el narcotráfico, el conflicto magisterial, la migración, la desigualdad económica y política, la injusticia ambiental y territorial, como parte de un entramado donde en los últimos años se ha dificultado distinguir los grupos militares de los policiales, los paramilitares, las autodefensas y los sicarios, de los grupos de la economía criminal y los representantes de la “democracia”, generando así un espacio propicio para legitimar lo que es conocido como “Estado de excepción” (Agamben, 2005).

Las y los jóvenes inmersos en un contexto de violencia directa permeado de un “Estado de excepción” han vivido en carne propia los efectos de un fenómeno social que hemos denominado violencia estructural acelerada que, parafraseando a Giorgio Agamben (2005), concebimos como los aparatos del Estado que se han encargado de generar las condiciones de sometimiento social, desigualdad económica, explotación e injusticia ambiental, vulnerabilidad y precariedad política, educativa, laboral, migratoria,

La violencia estructural acelerada se caracteriza por varios matices: *a)* la celeridad sutil con la que se han aprobado las reformas estructurales; *b)* una correlación de fuerzas desiguales, entre políticos, empresarios y líderes locales, quienes mediante la represión, han impedido organizarnos y anticipar un proyecto de vida, defendiendo los espacios sociales; *c)* legalización y presencia en los territorios de la fuerza policiaca, militar y marina (Ley de seguridad interior) disfrazada de una guerra contra el narco, y *d)* la generación de un ambiente de miedo que se naturaliza con las desapariciones forzadas, criminalización de la protesta social, ambiental, educativa, cultural, territorial, aprendiendo a convivir con ella en la vida cotidiana.

Lo anterior nos hizo reflexionar que el capitalismo de corte neoliberal ha generado las condiciones de polarización social, donde unos cuantos son beneficiados frente a las grandes mayorías que resultan empobrecidas y precarizadas. Por un lado, de 2006 a 2012 en México, fallecieron a causa del crimen organizado niños y niñas menores y otros jóvenes están desaparecidos.¹ La guerra asimétrica contra el crimen organizado

¹ Tan sólo en 2010, cuatro de cada diez personas asesinadas fueron jóvenes de 25 a 29 años, y tres de cada diez jóvenes de 20 a 24 años. A esta estadística del horror, hay que agre-

que declaró el expresidente de México Felipe Calderón Hinojosa, representante del Partido de Acción Nacional (PAN), durante su sexenio, tuvo como consecuencia una ola de actos violentos, terror y fragmentación del tejido social comunitario.

El gobierno de Felipe Calderón incrementó en 13 000 000 la cantidad de pobreza patrimonial y no logró satisfacer las necesidades básicas de alimentación, salud, vivienda, educación, vestido y transporte público. Mientras que 21.2 millones de personas viven en pobreza alimentaria, por lo que no tienen acceso a canasta básica, 30 000 000 no cuentan con niveles adecuados de alimentación, salud y educación (Enciso, 2011: 2).

Acontecimientos como la matanza de los estudiantes de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994, y la más actual desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, municipio de Tixtla en el estado de Guerrero, el 26 de septiembre de 2014, durante el sexenio del expresidente Enrique Peña Nieto (2012-2018), representante del Partido Revolucionario Institucional (PRI), anunció una vez más a la sociedad civil la catástrofe de la historia. Estos sucesos violentos evocaron de nuevo esa imagen alegórica representativa del ángel de la historia, un ángel rebelde, que de acuerdo con Walter Benjamin (Echeverría, 2005: 23-34) la historia está representada por la figura de un ángel, un intermediario entre dios y los humanos.

Dos meses y diecinueve días después, el 14 de diciembre de 2014, en el municipio de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, ubicado en la región Cañada, se presentó la mayor confrontación violenta por la disputa de la representación municipal. Dos grupos antagónicos se enfrentaron en el centro del municipio, lo cual dejó como saldo una gran cantidad de heridos, muertos, perseguidos, encarcelados, criminalizados; la mayoría de ellos jóvenes. Esto conllevó a que un grupo de jóvenes estudiantes, profesores, campesinos, sociedad civil posconflicto nos reuniéramos, de manera clandestina, para reflexionar ¿qué fenómeno ha generado las condiciones de crisis social del municipio, del estado de Oaxaca y del país?

gar el indefinible número de desaparecidas y desaparecidos, los 47 000 migrantes que han perdido la vida en manos del crimen organizado en su paso por México durante los últimos 6 años, según documenta la International Organization for Migration (OIM, 2014).

Fue importante retomar estos acontecimientos en el proceso de indagación, porque en ellos se presentaron tensiones, contradicciones, prácticas sociales y culturales, para hacer visible el estado crítico de una sociedad desgastada, descompuesta y expresada en la naturalización de la violencia en los diversos ámbitos de nuestra vida cotidiana.

La política no opone un grupo a otro, un discurso a otro, sino un mundo a otro. El neoliberalismo juega en ese nivel y de ahí su fuerza. Es decir, no sólo es la imposición de ciertas políticas macro, sino también “el hecho de que se admita en lo sucesivo como natural una relación con el mundo basada en la idea según la cual tiene uno su vida”. El neoliberalismo no es principalmente ideológico sino “existencial” y sus catástrofes están ya implícitas en esa idea de la vida, materializada en los gestos más cotidianos (Fernández, 2015, citado en Valenzuela, 2015: 65).

He aquí la importancia de indagar en los instantes subversivos del arte, recurriendo a la *memoria colectiva* (Ricoeur, 2010), que nos permitieron poner en duda desde nuestros propios marcos de enunciación juvenil al orden establecido y no aceptar absolutos; que nos han creado la idea de que “no existe otra alternativa más que aceptar el triunfo del neoliberalismo”, de ahí que nos preguntemos: ¿cómo se expresa la *violencia estructural acelerada* en nuestra cotidianidad?, y ¿qué hacemos las *juventudes* para no naturalizarla, hacerla visible y contrarrestarla?

Aquí ya casi no se respeta eso de usos y costumbres

Desde que llegaron con sus proyectos con la presa Miguel Alemán, las comunidades no fueron las mismas, vendieron nuestras tierras sin que nos avisaran, eso es lo que me cuenta mi abuelo, desde entonces somos enemigos entre hermanos, paisanos y vecinos, el gobierno siempre busca como hacernos pelear en nuestra misma tierra (Carrera, 2017).

Fotografía 2.1. Juvenicidio



Fuente: Archivo personal, Toribio, Cauca, Colombia, 2017.

Al igual que otros pueblos de América Latina, los mazatecos hemos encarnado una lucha territorial y simbólica contra las violentas determinaciones de Occidente, las cuales comenzaron hace 500 años, con la conquista (Galeano, 2004), la colonia y con toda la expansión e imposición capitalista, que ha permeado los diversos espacios sociales, generando una correlación de fuerzas desiguales y una represión interna a los pueblos.

La represión siempre ha sido un factor activo en el campo mexicano. Su magnitud y grado de violencia se transforma, desde la simple amenaza, la persecución individual y la cárcel, hasta la matanza y la destrucción de asentamientos. También varían los agentes de su ejercicio: pistoleros a destajo, guardias blancas, policías locales o especiales e instituciones federales (Warman 1979: 9). Por medio de la represión se trata de suprimir lo que el sistema no puede absorber o a la gente que no puede incorporar. En términos generales, y a diferencia de la que afecta a otros grupos de la sociedad, la represión no es excepcional en el campo. Es una constante rodeada por un muro de silencio e indiferencia, de encubrimiento y bajo un término ambiguo y degradante: delito común. Pese a su generalidad y frecuencia, la represión constituye un complemento de la negociación, la

absorción y la concesión. La represión delimita las fronteras de control político, pero por sí misma no puede explicar la naturaleza del conjunto ni su estabilidad (Warman, 1979).

Desde que empezamos a juntarnos, a pedir cuentas al gobierno, y le exigimos no entrar en nuestros “usos y costumbres”, siempre nos persiguen o nos meten a las cárceles, defender nuestra tierra, es no dejar que decidan por nosotros [...] Pero ahora todo ha cambiado, ahora aquí ya casi no respetan eso que llaman “usos y costumbres” y todo por los malos gobiernos (Gallardo, 2017).

Estos acontecimientos represivos e históricos de despojo, como la construcción de la presa Miguel Alemán,² son uno de los elementos fundamentales de la violencia estructural acelerada, que ha permeado desde entonces a las familias campesinas mazatecas y eloxochitecas, mostrando una guerra en condiciones hostiles y conformando un contexto violento. Esta correlación de fuerzas desiguales ha generado una tensión interna entre los municipios de la serranía de la región Cañada del estado de Oaxaca.

Eloxochitlán es un municipio indígena mazateco, cuna de Ricardo, uno de los tres hermanos anarquistas Flores Magón. Para los habitantes, es conocido en la lengua mazateca como *N'guixo* que significa: “Entre nubes o bajo lo espumoso, bajo la neblina”. Los hermanos Enrique, Ricardo y Jesús fueron hijos de Teodoro Flores y Margarita Magón, quienes recibieron por parte de su padre, un militar con mucha experiencia en el campo de batalla, una educación política basada en el principio comunal de los pueblos de la sierra mazateca del estado de Oaxaca y de otras zonas del país.³

² Desde la década de 1950, el Estado mexicano tuvo un papel preponderante en la reorganización espacial y social de la región, desplegando una política de desarrollo de instituciones e infraestructura, entre las que destacaron la construcción de la presa Miguel Alemán en la zona baja —que inundó 500 km², despojó las mejores tierras y desplazó a más de 20 000 personas— y el despliegue del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) que intervino en el mercado y la producción de café en la zona alta (Neiburg, 1988).

³ El magonismo fue la corriente política más radical de la Revolución mexicana. Mezcla del liberalismo juarista del siglo XIX (es decir, anticlerical) y del anarquismo europeo que arribó a nuestro país en las últimas décadas del mismo siglo, también se nutrió de la filosofía comunitaria de los pueblos indígenas de México, que a finales del siglo XIX y principios del XX representaban la mayoría de la población mexicana. Comenzó a tomar fuerza “hasta que

La crisis social en Eloxochitlán de Flores Magón

Frente a la crisis ambiental, social, política, económica, cultural y educativa que atravesamos en estos momentos, existe una preocupación por el devenir histórico de “libertad” de nuestros pueblos. Por ello, buscamos desde nuestros propios marcos de enunciación juvenil otras formas de revitalizar la organización social en peligro, apropiada y sacudida por agentes externos que no cesan hasta lograr sus objetivos particulares, como la explotación de los recursos naturales.

Fotografía 2.2. Re-generación Libertaria



Fuente: Carrizo Trueno (2017), Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, archivo personal.

Tal es la inercia de los procesos y las resistencias, los conflictos no cesan al interior de los espacios locales. La apropiación de los recursos naturales como el agua de los ríos, los bosques, los minerales, así como la desigualdad económica y la lucha cultural en cuanto a la forma de organización social y política, de la memoria intangible y el acaparamiento

se conjugan tres elementos: un periódico de combate, que fue *Regeneración*; una ideología, el liberalismo magonista y una organización, el Partido Liberal Mexicano” (Bartra, 1977).

de los espacios de decisión han sido utilizadas por agentes externos que se hacen llamar “representantes locales”.

En este contexto local de apropiación, despojo y penetración de agentes externos, la forma de comunicarnos es vital para la lucha, por ello la palabra y la memoria colectiva de los actores, son un elemento histórico que nos identifica, y que tomaremos en cuenta de aquí en adelante, para indagar cómo los habitantes describen desde sus propios marcos de enunciación y experiencias cotidianas actos de violencia, donde sutilmente percibimos los vínculos con los efectos acelerados de las llamadas reformas estructurales.

El 14 de diciembre de 2014 fue el día más negro de nuestra comunidad. Así se conoce ahora, ya casi nadie de los pueblos cercanos quiere visitar y llegar a Eloxochitlán, pues dicen: “ahí se pelean por el poder”. Pero no sabemos por qué se llegó hasta tanto, antes sí había problemas, hasta golpes, pero no como pasó ahora, mucha violencia y gente que dejó a su familia, unos bajo tierra, otros encerrados, nuestros “usos y costumbres” ya se han olvidado por unos cuantos que quieren estar controlando al pueblo (Nieto, 2017).

El conflicto social en el municipio de Eloxochitlán de Flores Magón manifestó una crisis violenta y un impacto del capital, de la avaricia de poder, de la disputa por la representación “democrática”, del nepotismo, que confrontó a un grupo de personas, por lo que nos preguntamos ¿qué posibilitó esta confrontación?

En los últimos años se ha puesto más difícil la situación política de nuestra comunidad, antes la gente respetaba la asamblea comunitaria, ahora ya nadie respeta nuestras costumbres. El problema es la manera en cómo unos quieren tener los recursos económicos de manera fácil, vender nuestras tierras, cerrar el paso del río para una sola familia que tiene el dinero, y usa la policía para encerrarnos, corretarnos cuando nos organizamos y hasta nos inventan cargos (Pacheco, 2017).

Fotografía 2.3. Horizontes



Fuente: Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca 2017, archivo personal.

Los conflictos sociopolíticos, ambientales y económicos en las comunidades rurales se han acrecentado en los últimos años. Un dato a destacar es que, a partir de una reforma de administración de recursos económicos, que era manejado desde los distintos órdenes de gobierno, pasó a manos directas de los diversos municipios en el país, pero, ¿por qué sucedió esto?

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994 marcó un acontecimiento que daría la vuelta al mundo, dejando en una situación crítica al sexenio de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), representante del Partido Revolucionario Institucional (PRI). De ahí que el gobierno tomara la decisión de que los municipios administraran directamente los recursos económicos de sus municipios, en aspectos de infraestructura, y golpear de manera sigilosa la organización interna de los pueblos.

Así pues, los Acuerdos de San Andrés Larráinzar fueron violados, ya que la exigencia de los compañeros zapatistas fue: “somos autónomos, porque tenemos capacidad de decidir sobre nuestros propios recursos”,⁴ pero el Estado estaba condenado a perder la capacidad de privatizar to-

⁴ Véase [<https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2010/02/21/proyecto-mexico-2030-la-venta-de-un-pais/>].

dos los bosques del sureste de Chiapas, todos los recursos de uranio, agua, minerales que generan la energía eléctrica de nuestro país (Aguirre, 2006).

El neoliberalismo y todos sus cómplices (Han, 2014) no aceptarían un levantamiento más como el del EZLN, por ello, ante el conocimiento de que los pueblos tienen sus propias formas de organización interna, fue necesario golpear el aspecto económico, ya que es sabido que los pueblos padecen de condiciones de pobreza, rezago educativo, de salud, vivienda, migración y no son administradores de recursos económicos; así empieza una disputa por la representación social, política, cultural y las formas de incorporarlos de manera sutil a las prácticas políticas del capital: “divide, da y vencerás”.

Frente a la situación de la crisis económica global, comenzó una lucha encarnizada por la administración de los recursos económicos en una gran mayoría de municipios en el país, y la violencia física entre represión, criminalización a la protesta y desaparición forzada principalmente a líderes sociales se incrementó, lo que nos condujo a replantear otras formas de hacerle frente y denunciar las condiciones de sometimiento, explotación y vejación a los derechos humanos, que actualmente se aplican bajo el “estado de excepción”.

Por ello, se volvió necesario reconstruir, como jóvenes de Eloxochitlán de Flores Magón, un espacio de diálogo posconflicto, donde indagáramos en la reconfiguración social, cultural, política, económica, ambiental; así como documentar una nueva generación de historia de lucha y resistencia frente a la violencia estructural acelerada.

Sin embargo, los procesos sociales que derivan en la posibilidad de que las juventudes sean asesinadas, criminalizadas y desaparecidas implicaron colocarnos en escenarios más amplios que incluyeran procesos de precarización económica, social e histórica. Mientras más crea el sistema que ha ganado la batalla y que el ritmo caótico del conflicto ha logrado su propósito, queda la incertidumbre, una situación impredecible generada por el mismo proceso de cambio, que tiene en esa disyuntiva a los mensajeros de la vida. Las y los ancianos se encuentran en una situación de nostalgia, de pérdida humana que en ocasiones ya no apuesta al futuro por los constantes enfrentamientos entre la misma humanidad, capaces de perder el sentido de vida por la avaricia, el nepotismo, el rencor y naturalizar la violencia en nuestras vidas.

Al cuestionarnos la realidad, no podemos obviar los tiempos de crisis social por los que atravesamos, he aquí la oportuna mediación de quienes, en este devenir de la historia, vemos los nuevos desafíos que enfrentamos las infancias, las juventudes, las mujeres y los ancianos en los movimientos sociales, como protagonistas y constructores de nuestra propia historia.

El saber de la tierra: espacio artístico subversivo

En medio de un contexto de crisis en diversos ámbitos de la sociedad, fue necesario detenernos y pensar un instante la situación precaria en la que nos encontramos las juventudes. Sin bien la violencia es un acto social generalizado, lo cierto es que no toda violencia nos toca por igual. Algunos compañeros representantes de municipios han sido encarcelados, perseguidos y criminalizados por defender nuestro derecho al agua, la naturaleza, los bosques, el territorio o la vida misma.

Este clima hostil y de persecución por parte de “representantes del municipio”, que pactaron con partidos políticos y empresarios, sembró el miedo y la represión como una constante; al respecto la estrategia fue escapar por lo menos un momento para poder repensarnos y encontrar una forma de denunciar la condición juvenil.

Desde nuestras experiencias como actores directos en la cotidianidad, indagamos en los impactos y las posibilidades de enfrentar a un sistema que nos violenta cada vez más y, por ende, la necesidad de recrear otras formas de vida en común (Mignolo, 2003). Así emergió el espacio artístico Saber de la Tierra en Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, como una expresión del *desacuerdo* (Rancière, 1996) con las instituciones por parte de los gobiernos, con la finalidad de resignificar la *memoria colectiva* en los espacios sociales y la posibilidad de ser nosotros mismos frente a una crisis social.

El “Saber de la Tierra” tiene un trasfondo, primero porque como mazatecos venimos de los saberes de la naturaleza, por nuestra relación con el territorio, que tiene que ver con el venado temazate, *mazatecalt*, pero también porque en nuestra lengua mazateca nos conocen los pueblos vecinos como: “*Nguixó*” que significa “entre la niebla o bajo las nubes, lo espeso o esponjoso” porque es un lugar muy húmedo y montañoso (Joel, 2017).

En este sentido, concebimos al territorio como una entidad conformada por la cultura y la historia, lugar “donde arraiga una identidad en la que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico” (Leff, en Porto-Gonçalves, 2001: 9); la cultura se apropia de la tierra, significándola, y coevoluciona con la naturaleza, definiendo la identidad colectiva e individual de quienes habitan el territorio.

En el Saber de la Tierra, como espacio artístico juvenil conformado por actores sociales activos, más que emergentes, hemos estado luchando al interior del municipio de Eloxochitlán de Flores Magón por ser reconocidos como tal, al haber estado en el anonimato, en el menosprecio y la desvalorización social. El contexto posconflicto fue un momento coyuntural en el que nos presentamos en torno de perspectivas ecologistas, culturales, políticas, económicas, estéticas y filosóficas.

La situación hostil de represión y criminalización a la protesta se ha vuelto una constante que se naturaliza día con día en nuestro país. Como espacio juvenil emprendimos una disputa por la reconfiguración de las relaciones de poder, para dar paso a la lucha de nuestro reconocimiento, cuestionando la democracia de los espacios de participación, decisión e incidencia sociopolítica y promoviendo la concientización de los recursos naturales, culturales, simbólicos, lingüísticos, tangibles e intangibles, de nuestros espacios locales.

Lo que a nosotros creo nos toca es no negar que somos parte de ese problema global de cambios, aquí en nuestra comunidad siempre se ha vivido relaciones de poder, y creo que nos toca decirlo, también para poder ser parte, porque no es que estemos fuera de eso, sino, que tal vez no hemos querido verlo en nuestro pueblo, como jóvenes nos toca tiempos más difíciles que creo debemos enfrentar pues (Wicho, 2017).

La condición histórica de las *juventudes* generó la idea de ir más allá de un análisis estadístico, etario y biológico, es decir, más crítico y holístico, lo que significó cuestionar en qué momentos se puede definir la existencia de una temporalidad. Aquí el tiempo social como un absoluto ha permitido no sólo el encasillamiento de las *juventudes* a cierto orden establecido, pues se nos considera a partir de concepciones que han sido superadas.

Esto nos hizo reflexionar que el ámbito de lo “rural” y lo “urbano” en tiempos del neoliberalismo parece tener un nuevo escenario de análisis, en el sentido de que lo “rural” actual no es el mismo que el de hace

algunos años. “El mismo proceso moderno/colonial constituyó no sólo la era de una crisis social, sino epistemológica”, dice Silvia Rivera Cusicanqui (1990) en la forma cómo se ha definido a las *juventudes* en los espacios sociales.

En los últimos años hemos visto más violencia en nuestros pueblos, la gente le parece que es normal que se peleen por una despensa, se dividen las familias y hasta se roban entre ellos sus tierras. Esta situación es necesaria hablarla, y somos nosotros como jóvenes quienes tenemos que hacer algo, porque somos quienes van a caminar por estas tierras (Toño, 2017).

De esta manera, como jóvenes campesinos, indígenas, estudiantes, habitantes del municipio de Eloxochitlán de Flores Magón consideramos que la relación permanente con el Estado (como muchos otros pueblos), donde los avances del neoliberalismo con todas sus implicaciones, luchas y disputas en una era de avances tecnológicos, científicos, telecomunicaciones y una creciente, lacerante, incorporación, migración, pobreza extrema, despoblamiento, desigualdad, contradicciones y conflictos internos, son las nuevas formas de sometimiento y control que se naturalizan sutilmente día con día en la violencia estructural acelerada.

No obstante, la situación se agudiza cuando se naturalizan mecanismos de violencia hacia los comportamientos de vida, actuando bajo la lógica acelerada del capital, que no hace más que dañar, penetrar y dominar las mentes, los espacios sociales, las organizaciones, las instituciones comunitarias, a los mismos habitantes que reproducen sutil y fugazmente en lo local, las ambiciones desmedidas del neoliberalismo hasta casi pulverizar las formas de vida y principios comunitarios, la historia en común, la relación con la naturaleza, el diálogo, los saberes, la cultura, la identidad y memoria de los pueblos, que han significado la resistencia.

Por ello, nuestras expresiones fueron un ejemplo de esa *convivencialidad* (Illich, 2006), esa interacción cotidiana, pero a la vez en desacuerdo, donde la aceleración de los cambios guarda una situación lacerante que no alcanzamos a ver. La interacción entre las *juventudes* nos permitió cuestionar la inercia de esa convivencialidad como la construcción de vida cotidiana a partir del diálogo entre un grupo de personas, acciones, prácticas locales que develaron una realidad aparente (Kosik, 2012).

Con esto nos referimos a un hecho histórico que evocó la memoria colectiva de la lucha y la resistencia, “el despertar de la lucha magisterial” y el hartazgo de la sociedad en la plena toma de un espacio social como las calles del centro de Oaxaca, de junio de 2006 a octubre de 2007, que fue para la sociedad un año políticamente coyuntural. Instantes de una juventud que subjetivamente construyó una postura política.

Juventud, arte y re-existencia

La situación crítica que vivió México durante el sexenio de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) con respecto a la aprobación social de su triunfo en las elecciones de 2005 trajo una ola de violencia que desató uno de los mayores conflictos en el estado de Oaxaca. En mayo de 2006, los maestros de Oaxaca que forman la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), exigieron atención a sus quejas educativas, sociales y políticas. Cuando las negociaciones con el gobierno se rompieron, 70 000 maestros hicieron huelga y ocuparon 50 cuadras del centro de la ciudad capital, también llamada Oaxaca, en un campamento-huelga masivo.

Durante todo el movimiento magisterial de la Sección 22, hubo diversos actores que se fueron sumando por las injusticias, desapariciones, violaciones a derechos humanos y por la represión masiva al pueblo oaxaqueño. Estos acontecimientos pusieron de nuevo al gobierno de Oaxaca, representado por Ulises Ruiz Ortiz del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en una situación crítica, lo cual hablaba de la descomposición política en el país.

El “presidente electo” y panista Felipe Calderón Hinojosa tomó una de las mayores decisiones represivas en el país y dio la orden de mandar a la fuerza militar al estado de Oaxaca para combatir a los maestros de la Sección 22. Este acontecimiento marcó la mayor violencia ejercida desde un acto de gobierno federal, lo cual generó así el hartazgo social y se conformó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

Parafraseando a Gramsci (1977), los Estados se apoyan en dos cosas para gobernar, por un lado en los elementos de la fuerza, las policías y el ejército; por el otro, en los elementos de consenso, es decir, en la credibilidad que pueden crear en la población de que lo que hacen es necesario, legítimo, válido y, por lo tanto, brinda cierto apoyo social. Al gobierno

de Felipe Calderón le antecedía la apatía, la negación y, por ende, el descontento social. No hubo más que utilizar la fuerza y dar a conocer a la sociedad civil lo que nos esperaba: la militarización del país sutilmente disfrazado de una guerra contra el narcotráfico.

A pesar de estos hechos históricos y coyunturales en los últimos años, el sistema estatal se ha encargado de borrar en las mentes de los habitantes el dilema de la veracidad, de los argumentos, de las historias. Sin embargo, una generación de jóvenes maestros, estudiantes, campesinos, obreros y artistas pusieron de nuevo en un escenario el despertar de las voces calladas y la fuerza de los pueblos hartos de la impunidad, el nepotismo, el terror, de la violencia de un gobierno neoliberal e históricamente hegemónico, corrupto y represor en el país.

Estas experiencias han sido parte de nuestras reflexiones y preocupaciones en un contexto crítico en los últimos años; como resultado de estas problemáticas, jóvenes, estudiantes, campesinos, artistas y maestros realizamos reuniones y talleres con niños, jóvenes, mujeres, sociedad civil para dialogar acerca de la situación social por las que hemos atravesado, como otra forma de subvertir y expresar las formas en cómo se expresa y naturaliza la violencia estructural acelerada.

Al recurrir y tensar la memoria colectiva en la cotidianidad frente al contexto de crisis social, surgieron los diálogos, encuentros, reuniones y talleres entre quienes, sin darnos cuenta, habíamos generado *a priori* y a partir de diversas *prácticas narrativas*, sociales y culturales un espacio artístico de reflexión, desde nuestras voces que nombramos el Saber de la Tierra.

En Eloxochitlán la resistencia está viva, la vida cotidiana reproduce la cultura mazateca y la juventud no confía sólo en los libros, sino en las experiencias de los ancianos. Podemos decir entonces que el ámbito de la cotidianidad no es esa penumbra prerreflexiva en la que todo ha sido domesticado y, por ello, es previsible y controlable. Bajo ciertas condiciones, la vida cotidiana puede pensarse como un espacio clandestino en el que las prácticas narrativas y los usos perturban las reglas de los poderes. En este instante es cuando las juventudes entramos a la historia, al no vernos representados en un orden establecido, entonces generamos *alter-activas* (Khatibi, 2001).

Fotografía 2.4. El Saber de la Tierra



Fuente: Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, 2017, archivo personal.

Las *alter-activas*, para Abdelkebir Khatibi, pensador marroquí, precisa al pensamiento otro como “el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser” y que se constituye en un “diálogo con las transformaciones planetarias”, de esta manera lo otro no es un agregado al proyecto hegemónico sino una interpelación o disrupción desde *locus* de enunciación diferentes al proyecto hegemónico. Lo otro en este caso no es un proyecto alternativo, sino una *alter-activa frente a la modernidad*.

Con base en lo anterior, y a partir de nuestras indagaciones y reflexiones de lo otro, se generó un acontecimiento de subversión del orden social, es decir, una *re-existencia* social, histórica y cultural, ya que nos pareció que al entrar en nuestros propios espacios de enunciación juvenil, como formas otras de vida en común, es cuando nos acercamos a hablar de la *cronopolítica*, es decir, un desdoblamiento con el tiempo, para cuestionar desde nuestras prácticas y experiencias al orden excepcionalmente establecido (Agamben, 2005).

Para nosotros es muy importante la memoria, porque, un pueblo sin memoria es un pueblo muerto, y condenado a que otros puedan venir e inventarnos una historia de cómo tenemos que vivir. Por ejemplo, el saludo, es una característica de nuestros pueblos, es la forma como convivimos y hablamos con nuestras semejantes. Pero la gente ha olvidado este acto y nosotros creemos que es la entrada al respeto y la amistad (Joel, 2017).

Fotografía 2.5. Visitarte



Fuente: Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, 2017, archivo personal.

El Saber de la Tierra, lo constituimos jóvenes, campesinos, estudiantes, maestros, sociedad civil del Municipio de Eloxochitlán de Flores Magón, incluso personas de comunidades circunvecinas, con quienes mantenemos diálogos y conversatorios respecto a la forma en que las políticas neoliberales han reprimido, explotado y reconfigurado a nuestros pueblos.

De ello derivó un espacio subversivo, donde el acontecer del instante juvenil se fundó como un horizonte por venir. Como espacio artístico construido a partir de la clandestinidad (Certeau, 1986) de los saberes locales, diálogos intercomunitarios, hemos compartido la experiencia de trabajos como pintura, danza, dibujo, poesía, composiciones musicales, cine documental, convivencialidad en distintos momentos, para denunciar las formas en las que se ha expresado la violencia estructural acele-

rada, y creemos que la memoria colectiva es un elemento fundamental de subversión política comunitaria.

Los talleres son prácticas que se han fomentado en el espacio con las que buscamos expresar nuestros saberes. La temática es abierta y quienes nos han visitado muchas veces ofrecen sus habilidades para compartir. Cuando platicamos nuestras intenciones en el espacio se crea una empatía, pero también muchos cuestionamientos, ya que la mayoría de los municipios circunvecinos hemos pasado por cuestiones muy similares, conflictos sociopolíticos, económicos, educativos, culturales, ambientales, un clima de violencia y represión, apropiación y venta de la identidad, de nuestros recursos naturales y de nuestra cultura como mazatecos.

Hoy se vuelve necesario rescatar los saberes locales de los pueblos, para que no sean saqueados por los extranjeritos, que luego vienen de fuera y nos traen puras cosas de otros lados, y mientras ellos se llevan nuestros saberes [...] pero igual tenemos que estar precavidos con la moda de los pueblos mágicos, porque eso es para que intervengan purus empresarios (Big-Cheng, 2017).

De acuerdo con la narrativa de Big-Cheng, joven estudiante y cantante de hip-hop, originario de Eloxochitlán de Flores Magón, consideramos que los proyectos de modernidad y venta de nuestros conocimientos ancestrales, lugares sagrados y formas de vida comunitaria dan apertura a los espacios turísticos, folclóricos de inversión y administración extranjera, conocidos actualmente en el país como los “pueblos mágicos”.

Este tipo de programas y nombramientos desarrollados por la Secretaría de Turismo (Sectur) de México, en conjunto con diversas instancias gubernamentales, locales y federales, dan un reconocimiento a las ciudades o municipios para “proteger y guardar su riqueza cultural”. En los últimos años se ha nombrado a una gran cantidad de municipios rurales en todo el país, que guardan no sólo una relación cultural e histórica, sino que, estratégicamente son nombrados espacios donde abunda una gran cantidad de recursos naturales, agua, bosques y minerales.

Aquí ya nos pasó que se llevaron el carnaval a otros pueblos, también cuando se hace el chitate, una especie de recipiente hecho de una raíz llamada bejuco [...] La gente sólo viene a los pueblos a saquear nuestra cultura, así luego están presentando en otros lados lo que es de

aquí [...] Pero también tenemos como dicen, que estar al pendiente de la gente que sólo viene con la forma de explotar la cultura, la lengua, los recursos naturales y nuestra costumbre (Liliana, 2017).

Fotografía 2.6. Talleres



Fuente: Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, 2017, archivo personal.

Fotografía 2.7. Dualidad



Fuente: Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, 2017, archivo personal.

Ante este clima de intervención, creemos que las nuevas generaciones podemos generar una revitalización con la naturaleza. Consideramos que las escuelas no pueden hacer todo, puesto que la mayoría de ellas laboran bajo una lógica de Estado; por ello creamos talleres para niños, donde se les enseña la importancia de defender los cuerpos-territorios de vida por medio de la poesía, pintura, dibujo y la música, con la finalidad de acercarnos con una relación de respeto, resignificando los espacios sociales plasmados en la memoria colectiva.

Los niños y las niñas, metáfora de la *alter-activa*

Los niños y las niñas son un ejemplo de alteridad y de una compleja construcción de significados. Colaborar con ellos es dejarse tocar por lo que logran ver, pues son más perceptibles a cosas que hemos normalizado en el proceso. La alteridad de los niños posee un potencial emancipador porque sus imágenes alcanzan a ver esas realidades profundas, por lo tanto, es otra forma de aprendizaje-enseñanza a considerar.

Durante los acontecimientos de crisis social y la vida de represión en las comunidades, las niñas y los niños pueden ofrecernos lenguajes más allá de la comunicación verbal. En sus dibujos se encuentra un filtro sensible, que habla y hace alusión a un sentir, una forma de verse y proyectarse. La imagen de una pistola, un machete, un zapato tirado y roto, un corral de pollos abandonado, una tierra árida con animales flacos que se les notan hasta los huesos, una casa quemada, un mural con consignas de lucha, un puente roto y debajo un río que conduce basura, e incluso cuerpos, una imagen triste de la abuela, un señor pidiendo monedas, un abundante terreno lleno de maíz y, en medio, un señor contemplando esa abundancia.

Los niños y las niñas no tienen miedo de dibujar esas realidades por más lacerantes y caóticas que sean, pues les causa incertidumbre, mientras que los adultos buscamos certezas y bellezas en la imagen, nos volvemos cómplices de nuestras frustraciones, callamos las emociones, “domesticamos los sentires” en una velocidad imperceptible, nos perdemos bajo patrones conceptuales sin escuchar, dejar hablar y cuestionar la cotidianidad.

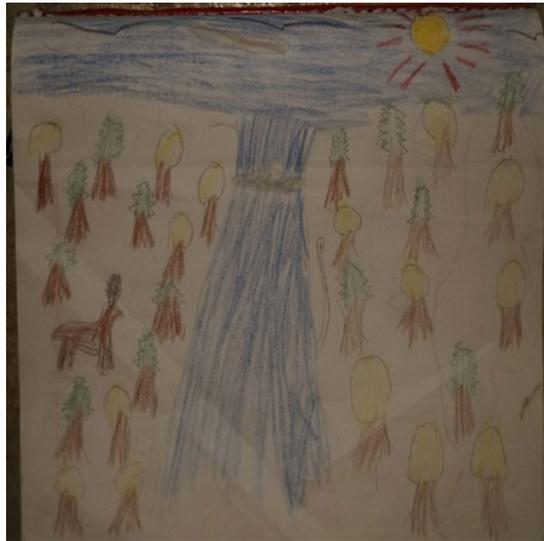
Con esto nos referimos a que no podemos interpretar los mensajes completos de las cosmovisiones proporcionadas en la oleada de símbolos

presentes en el dibujo, sin embargo, los significados de los dibujos y las narraciones infantiles y juveniles se conectan con la vida y las experiencias observadas en cada uno de ellos.

Los niños y niñas cuestionan el porqué de las cosas, mientras nosotros respondemos: “porque siempre ha sido así”; nos hacen reflexionar en nuestras respuestas. Ellos no están buscando claridad, indagan demasiadas respuestas y nos enseñan la indiferencia de la vida, pues no existe verdad absoluta.

De esta manera, los dibujos pueden ser ambivalentes, son resultado de la experiencia social, dentro de un mundo tradicionalmente no alfabetizado, pero también funcionan como forma de autoexpresión de los niños, las niñas y los jóvenes. Los dibujos en conjunto con sus narraciones son más poderosos porque incluyen la tradición oral.

Fotografía 2.8. La cascada



Fuente: Dibujo de Joshua, taller Pintando un ambiente de paz. Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, 2016, archivo personal.

¿Por qué pintaste ese dibujo?: “Porque me recuerda un paisaje, porque siento que fuera mi comunidad y porque aquí aparecen muchos árboles, ríos, aves”. ¿Por qué es importante el río?: “Porque eso es

algo que hace vivir al ser humano, ahí vivimos y porque es bonito cuando hay un río”. ¿Por qué dibujaste el río en el centro de tu dibujo?: “Porque es como si fuera el rey de la vida”. ¿Cómo te imaginas a tu comunidad cuando crezcas?: “Con nuestros ríos limpios y nuestra naturaleza limpia, con las aves y con todo lo que vemos ahorita” (Joshua, 2017).

Esta narrativa nos muestra la vida social humana y la vida del ambiente biológico que de inmediato están presentes en el dibujo. La vida en el mundo es expresada mediante la significación del paisaje y el río es el centro y el interés fundamental. El río está conectado con la tierra y expresa vida en su propio movimiento y en la acción que posee sobre las plantas. Además, es un componente vital de las relaciones al interior de la comunidad de Eloxochitlán de Flores Magón, que se caracteriza porque el río atraviesa el pueblo.

La corriente del agua es el símbolo de una continuidad de la vida, una noción del tiempo que no es la que se conoce en occidente, para nosotros el cauce del río es nuestra forma de medir el tiempo de lluvias, sequías y malos hábitos de la gente que contamina. Cuando no llueve y el río está sucio, quiere decir que alguien en las partes altas está sacando arena o devastando una parte de la naturaleza, el color nos avisa sobre el maltrato de la naturaleza (Nieto, 2017).

La destrucción desatada por el proceso neoliberal afecta a elementos humanos, ecológicos y territoriales fundamentales de la vida cotidiana y del patrimonio biocultural de los pueblos originarios de México. El neoliberalismo desprecia, degrada, destruye, explota, saquea, despoja, privatiza cualquier otra forma de entender la relación con la naturaleza que pueda generar un potencial subversivo a su modelo.

Los bienes naturales comunes, nacionales y públicos han sido privatizados, explotados y degradados bajo la legalidad y ejecución de reformas estructurales, aprobadas de manera sutil y fugaz en nuestro país, mediante proyectos y concesiones como resultado de una guerra de conquista ecológica, multiplicando los conflictos políticos, económicos, culturales, territoriales y ambientales de los pueblos originarios.

Fotografías 2.9 y 2.10. Des-dibujando



Fuente: Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, 2016, archivo personal.

La lucha por defender nuestros recursos naturales se vuelve cada vez más difícil, porque nuestros compañeros son desaparecidos o encarcelados. Aquí en nuestra población hay muchos mantos acuíferos, zonas de reserva ecológica y hasta unas grutas, que estamos seguros ya habrán vendido a algún empresario que le haya interesado, la verdad

es que no estamos tan lejos de lo que pasa en otros pueblos. Aquí no hay una mina, pero hay agua y no tardan en quitarnos los servicios de la misma, para vendernos nuestro propio vital líquido (Ríos, 2017).

A partir de las reformas estructurales que dejó cocinadas el gobierno panista de Felipe Calderón Hinojosa durante su sexenio, y aplicadas en los primeros años de gobierno por la administración de Enrique Peña Nieto, se ha dado una destrucción masiva y acelerada de la naturaleza, que tiene consecuencias e impactos en la vida de los municipios en distintos ámbitos.

En este contexto de crisis y aceleración de los cambios, según el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi), en 20 años posteriores al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), México ha perdido 34.68% de sus bosques y selvas.⁵ Las denuncias ante este tribunal por problemas ambientales que benefician a empresas nacionales y transnacionales suman 211, y afectan a 433 municipios de estados. Algunas de estas denuncias, como las de Michoacán o Guerrero, afectan la ruta de tráfico o lugares de explotación de recursos naturales y del crimen organizado. Las agresiones más frecuentemente señaladas incluyen la destrucción de fuentes de agua, bosques y vida campesina, la sobreexplotación de acuíferos y contaminación ambiental con agrotóxicos o la contaminación transgénica, que generó una demanda de medidas cautelares ante el sistema judicial mexicano y constituye una de las pocas excepciones en la tutela judicial de la protección de la vida en relación con el medio ambiente. Todas esas luchas han conllevado frecuentes formas de persecución a las y los defensores ambientales con detenciones arbitrarias e incluso asesinatos (Tribunal Permanente de los Pueblos, 2014: 21-22).

Ésta es la situación actual del pueblo de Eloxochitlán de Flores Magón y de diversos pueblos circunvecinos. Nadie escapa a las demandas cuando te organizas, los más poderosos de dinero son los que ahora mandan y se juntan con otras empresas para sus campañas políticas. Nuestro pueblo se volvió miedoso, nadie quiere defender sus tierras, nadie quiere luchar por mejorar su casa, volver a sembrar y mejor venden sus tierras o terminan en las ciudades. Nos hemos quedado solos, nuestros hijos han preferido hacer otras cosas que es-

5 [<http://www.radioelhatillo.com/?p=21429>].

tudiar o trabajar el campo, no sabemos a dónde vamos a parar (Hernández, 2017).

Más allá de tener conclusiones, nos pareció que esta indagación abre más interrogantes. En primer lugar, los modos de vida de nuestros pueblos basados en las condiciones ecológicas están en peligro. En segundo, nuestros territorios han sido permeados de prácticas neoliberales, generadas a partir de un Estado que ha permitido la venta de nuestros espacios sociales. Finalmente, la violencia se ha naturalizado mediante la represión y lo más preocupante es que existe una parte de la población que está convenciéndose de que no hay alternativa al modelo neoliberal.

De esta manera, la relación entre las juventudes y las infancias vinculó diversos momentos, en un espacio de reconfiguraciones permanentes que se expresa en lo documentado por medio de la historia de vida, la importancia de los dibujos, las narraciones y el arte de pintar el panorama precario de nuestros pueblos. Consideramos que la pintura, el dibujo y la música son una de tantas formas que pueden mostrar elementos abigarrados de la existencia del mundo. El arte es una expresión mucho más allá, una imaginación plasmada, sentida, pero también puede llegar a significar una subjetivación política de re-existencia.

Algunas consideraciones finales

Prácticas narrativas y horizontes juveniles

A lo largo de la indagación empleé el término *prácticas narrativas* como herramienta metodológica de análisis y ejercicio epistémico, derivadas de procesos sociales y prácticas socioculturales, desde la perspectiva de la decolonialidad como aquellos espacios que “encuentran sus esfuerzos de confrontarse desde lo propio y desde las lógicas — otras y pensamientos— otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos otros del saber” (Walsh, 2005: 24).

Las *prácticas narrativas* son una expresión y un relato de acontecimientos que no hacen alusión al uso estricto del concepto de *narrativa*, el cual desde nuestro propio marco de enunciación lo concebimos como

una forma de interpretar la *memoria colectiva*, retomando las frases estético-poéticas (Noguera, 2000) de los actores directos en las experiencias, de ahí su importancia como propuesta metodológica para los estudios de la infancias y juventudes.

El valor del enfoque que proponemos por medio de las prácticas narrativas tuvo que ver con el contenido, el diálogo y la reflexión teórica, una tríada desde el valor de los marcos de enunciación de la juventudes inmersas en la “barriga del monstruo”, que buscó articular una serie de elementos epistemológicos de las ciencias sociales para indagar en las voces y la memoria colectiva. Éstas coadyuvaron al debate de las formas en cómo se construyeron social, histórica y culturalmente (Levi y Schmitt, 1996), mediante la revitalización de la naturaleza y las nuevas luchas por la resignificación de los espacios sociales.

Las prácticas narrativas, vistas como una expresión de la memoria colectiva y el arte así como un espacio de sublevación, se convirtieron en las formas otras de re-existencia sociocultural, que en el contexto de un nuevo conflicto por la vida fue retomada por la población más violentada y vulnerable, las y los jóvenes, quienes la hemos resignificado para enfrentar un nuevo reparto del orden político y cultural, tensionando la temporalidad, el arte de interpretar las acciones sociales y acontecimientos, en sus diversas manifestaciones intrínsecas en el vivir diario, reconstruyendo así los *horizontes juveniles*.

Bajo esta lógica, la mirada se centró en las formas de aparición del ser joven en sus prácticas narrativas de re-existencia cotidiana, que va desde el cuestionamiento de las reglas de convivencia establecidas hasta la creación de lenguajes y significados propios, en términos de Foucault (2010) *contraconductas* como algo que no se deja someter a los regímenes de participación y de la democracia desde las matrices del liberalismo, donde el deseo de existir irrumpe las tramas y lógicas del poder a manera de acontecimiento en lo cotidiano y desde los mundos de vida de las y los jóvenes.

De esta manera, concebimos a las juventudes no como una categoría atemporal o psicológica, sino como una subversión creativa permanente, sociocultural e histórica, que pone en tensión a la modernidad y sus procesos de colonialismo interno, reflejados hoy en el neoliberalismo y las nuevas formas de *gubernamentalidad* (Foucault, 2010).

Así, desde la clandestinidad y la vida práctica emergió el espacio artístico el Saber de la Tierra, como un lugar de diálogo y reflexión conforma-

do por un grupo de jóvenes estudiantes, campesinos, maestros, mujeres y hombres originarios del municipio de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, desde donde, metodológicamente, enfocamos los saberes situados, citando dos metáforas de Donna Haraway (1991, 1992): “estar en la barriga del monstruo” y “adoptar una conexión parcial”, que nos permitió narrar una crítica desde un espacio de gobierno dentro de un campo difuso, para indagar sobre cómo sanarnos al interior e interpretar las diversas características en que se expresa la violencia estructural acelerada, más allá de la crisis de los conflictos sociopolíticos internos.

Lo anterior significó que la tarea activa del arte y de las juventudes desde nuestros marcos de enunciación, fue generar un cúmulo de ideas, y no simplemente reflexionar en “cambiar el mundo”, sino también y sobre todo “cambiar de tiempo”. Por eso la política por venir, aquella que va al fondo de las cosas y resulta efectiva, debería de ser una *cronopolítica*: una política que transforme la relación con el tiempo existente y practique una diferente.

El objetivo último es instituir y revitalizar una nueva concepción del tiempo y los espacios sociales, que desencadene otras formas subversivas de estar en el mundo, otras maneras de relacionarse y re-tejer vínculos con los otros —naturaleza, objetos o individuos— que nos permitan, para decirlo contundentemente, un proceso de re-existencia.

Fuentes

- Agamben, G. (2005), *Estado de excepción. Homo sacer*, 2 tomos, Adriana Hidalgo Editores, Buenos Aires.
- Aguirre Rojas, C. A. (2006), *América Latina en la encrucijada*, Editorial Contrahistorias, México.
- Bartra, A. (1977), *Regeneración 1910-1918*, Era, México.
- Certeau, M. de (1986), *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.
- Echeverría, B. (2005), “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en B. Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM / Era, México, pp. 23-34.
- Enciso, L. A. (2011), “Padecen escasez alimentaria casi 50 millones de mexicanos: Coneval”, *La Jornada*, 8 de agosto, recuperado de: [http://www.jornada.unam.mx/2011/08/08_sociedad/040n1soc].

- Fernández Savater, A. (2015), “Reabrir la cuestión revolucionaria (lectura del comité Invisible)”, *El Diario*, 23 de enero, recuperado de: [https://www.eldiario.es/interferencias/comite_invisible-revolucion_6_348975119.html].
- Foucault, M. (2010), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- Galeano, E. (2004), *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México.
- Gramsci, A. (1977), *Cuadernos de la Cárcel*, Juan Pablo, México.
- Han, B.-C. (2014), *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona.
- Haraway, D. (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Haraway, D. (1992), “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, *Política y sociedad*, núm. 30, pp. 121-163.
- Illich, I. (2006), *La convivencialidad. Obras reunidas I*, FCE, México.
- Khatibi, A. (2001), “Maghreb plural”, en W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Signo, Buenos Aires, pp. 71-92.
- Kosik, K. (2012), “Todo poder proviene de la imaginación”, en F. de Valenzuela (ed. y trad.), *Reflexiones antediluvianas*, Ítaca, México, pp. 21-32.
- Levi, G. y Schmitt, J.-C. (coords.) (1996), *Historia de los jóvenes. I De la antigüedad a la edad moderna*, Taurus, Madrid.
- Mbembe, A. (2006), *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Editorial Melusina, Tenerife.
- Mignolo, W. D. (2003), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Colección Cuestiones de Antagonismo, Akal, Madrid.
- Neiburg, F. (1998), *Identidad y conflicto en la sierra mazateca. El caso del Consejo de Ancianos en San José Tenango*, INAH, México.
- Noguera, A. P. (2000), *Educación estética y educación ambiental*, UNAL, Manizales.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2014), *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost During Migration*, IOM, Ginebra.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2001), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México.

- Ricoeur, P.(2010), *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, Buenos Aires.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S. (1990), “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Temas sociales*, núm. 11, pp. 49-75.
- Tribunal Permanente de los Pueblos (2014), *Libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos en México (2011-2014). Audiencia Final: Sentencia*, Fondazione Basso, México.
- Valenzuela Arce, J. M. (coord.) (2015), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, Ned Ediciones, Barcelona.
- Walsh, C. (ed.) (2005), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial reflexiones latinoamericanas*, UASB / Ediciones Abya Yala, Quito.
- Warman, A. (1979), “Andamos arando. El problema agrario y campesino”, *Nexos*, núm. 13, p. 9.

Entrevistas a narradoras y narradores

- Joel, 7 de enero de 2017.
- Liliana, 20 de marzo de 2017.
- Big-Cheng, 25 de marzo de 2017.
- Joshua, 4 de mayo de 2017.
- Ríos, 12 de junio de 2017.
- Carrera, 18 de junio de 2017.
- Pacheco, 26 de julio de 2017.
- Gallardo, 28 de octubre de 2017.
- Nieto, 30 de octubre de 2017.
- Wicho, 1° de noviembre de 2017.
- Hernández, 4 de noviembre de 2017.

3. Ser y quehacer de promotoras y promotores comunitarios de salud indígena: rostros y voces desde el Norte del Cauca, Colombia y la Costa Chica de Guerrero, México

ADRIANA PATRICIA LOZANO DAZA*

Introducción

EN ESTE TEXTO se presentan algunos resultados del proceso de investigación colaborativa realizado con promotores y promotoras de salud de organizaciones indígenas de Colombia y México de 2013 a 2017;¹ en el primer caso, se incluyó la experiencia de promotores(as) del pueblo Nasa, pertenecientes al Tejido de Salud² de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)-Cxhab Wala Kiwe;³ y en el segundo caso, el trabajo de promotoras Na Savi, Me'phaa y Nanncue Nomndaá de la organización Kinal Antzetik Guerrero y de la Casa de la Mujer Indígena (en adelante CAMI) Nellys Palomo Sánchez, en la región Costa Chica.

* Enfermera comunitaria, maestra en Medicina Social y doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X) [adrianalozano1979@gmail.com].

¹ El documento completo se titula: “Propuestas para la Acción Alternativa en Salud: saberes y prácticas de promotoras y promotores comunitarios indígenas en el campo de la salud en la Costa Chica de Guerrero, México, y en el Norte del Cauca, Colombia.

² También reconocidos como personal de salud comunitario (PSC) de la Institución Prestadora de Servicios de Salud Indígena de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (IPSI-ACIN).

³ En lengua nasa yuwe: territorio del Gran Pueblo.

A continuación, se hace referencia específicamente a los resultados y debates sobre el ser y quehacer del Promotor Comunitario de Salud (PCS). El punto de partida es reconocer en estas experiencias a sujetos que trabajan, caminan, conocen y hacen parte del territorio y de la organización indígena; además de identificar que en su praxis en salud, se topan ante retos y contradicciones relacionados con los diferentes modos de concebir la salud y la vida. Es clave mencionar que su labor de promoción comunitaria de la salud se da en un contexto de modelos de atención hegemónicos⁴ y de sistemas que transitaron o transitan hacia la mercantilización y privatización de los servicios de salud.

En cuanto a la perspectiva de análisis sobre quiénes son y qué hacen los promotores en los territorios, se propone un abordaje desde lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) define como *ecología de los saberes*, esto es, el reconocimiento de la multiplicidad de conocimientos, prácticas y agentes invisibilizados desde modelos de pensamiento, específicamente del que designa como “racionalidad indolente”.

Además de colocar en el centro a sujetos y a procesos organizativos indígenas no convencionales dentro del campo de la investigación de las políticas y prácticas de salud, en esta investigación se tiene la certeza de que estos agentes no visibles, al menos en el ámbito académico, tienen un abanico de saberes y un sin número de experiencias por contar, por reconocer, por dialogar y es desde estos ecos que se vislumbran nuevas rutas y cuestionamientos en un horizonte más amplio: el de las prácticas alternativas en salud.

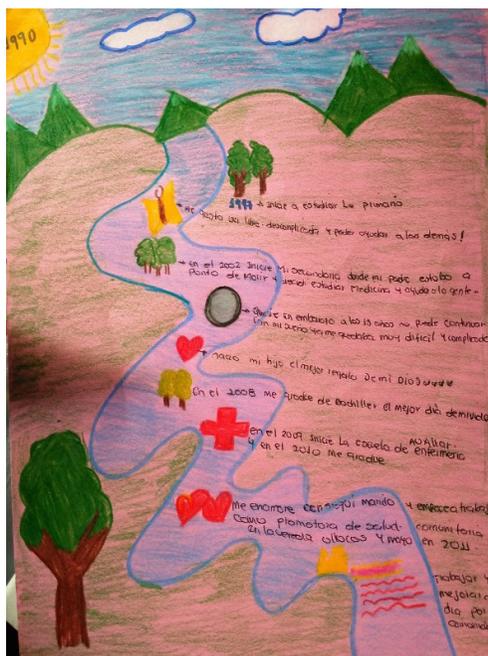
Nota metodológica

El trabajo de reflexión sobre el ser promotor(a) comunitario(a) de salud indígena se realizó a partir de dos insumos; por un lado, un formato de autobiografía (FA), diligenciado de manera personal, voluntaria y confidencial por 155 promotores(as) de salud (137 en el Cauca y 18 en Guerrero). Por otro lado, promotores y promotoras elaboraron sus ríos de

⁴ Modelo médico hegemónico en el sentido de lo que Menéndez caracteriza como: “el conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica [...] El rasgo estructural dominante es el biologismo, el cual constituye el factor que garantiza no sólo la cientificidad del modelo, sino la jerarquización respecto de otros factores explicativos” (1988: 451-452).

vida (RV),⁵ ejercicio que tuvo como objetivo reconocer sus pasos como promotores de salud y contar con insumos para reconstruir la historia del proceso y compartirla con las nuevas generaciones (véase imagen 3.1). Se protegió la identidad de quienes participaron en este ejercicio, aunque en el caso de Guerrero algunos videos fueron publicados con el consentimiento de las participantes.⁶

Imagen 3.1



Fuente: Río de vida de PCS, Cauca, Colombia, junio de 2015.

En cuanto a la discusión sobre el quehacer de los promotores(as), esto es, sobre el accionar y las estrategias de promoción de la salud en los te-

⁵ Iniciaron con su origen o fecha de nacimiento a partir de un ojo de agua, continuaron su curso con dibujos e imágenes que representaran obstáculos, momentos de avances, retrocesos y personas relacionadas con su decisión de trabajar en salud (p.e. quiénes caminaron al lado, quiénes se fueron, quiénes se quedaron).

⁶ Hermelinda Tiburcio Cayetano, disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=1T-0b9WavHB0>], [subido: 09/09/2016]. Paulina Baltazar Santiago, disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=m5MsSM6LbBo>], [subido: 09/09/2016].

rritorios, tanto en Cauca como en Guerrero, se realizaron entrevistas⁷ y talleres⁸ que permitieron compartir experiencias, metodologías de trabajo y materiales didácticos (fotografías 3.2 y 3.3).

Fotografía 3.1. Paulina Baltazar y Hermelinda Tiburcio (de pie)



Fuente: Taller con parteras tradicionales, Ometepec, Guerrero, octubre de 2017.

El cierre de la reflexión sobre el ser y quehacer se realizó a partir de visitas de intercambio; por un lado, con la visita al Norte del Cauca por parte de la promotora de Kinal Antzetik Guerrero: Paulina Baltazar Santiago, indígena *nanncuc nomndaá* (amuzga) (fotografía 3.4). Por otro lado, por parte del tejido de salud de la ACIN: William Camayo y Gloria Yonda, coordinadores de los componentes político-organizativo y de cui-

⁷ En el Cauca, diez entrevistas a coordinadores de sede de la IPSI-ACIN y coordinadores de programas a nivel zonal. En Guerrero, nueve entrevistas a coordinadoras y promotoras de Kinal Antzetik Guerrero y de la CAMI Nellys Palomo Sánchez.

⁸ El taller 1 se denominó “El ser y el quehacer del promotor comunitario en salud” en total participaron 115 PS; luego se propuso un espacio donde se pudiesen presentar otras experiencias y de esta manera reflexionar sobre el propio quehacer, esto fue el taller 2: “Experiencias de promoción comunitaria de la salud sexual y reproductiva, México/Colombia”, asistieron en total 110 PS. Para profundizar en la discusión sobre el trabajo comunitario en salud, se realizó un tercer taller llamado “Interculturalidad en salud, retos y desafíos para la promoción de la SSR” que contó con PSC del Cauca, en total 117.

dado en salud intercultural (respectivamente), compartieron su experiencia organizativa en su visita a la Costa Chica de Guerrero (fotografía 3.5).

Fotografías 3.2 y 3.3



Fotografía superior: Leonel Cuetia, coordinador de PSC en Miranda con Juego del Promotor de Kinal Antzetik DF, Miranda, Cauca, Colombia, junio de 2015, archivo propio.

Fotografía inferior: Entrega de materiales del Cauca a promotora Cándida Nájera de Kinal Antzetik Guerrero, Ometepe, Guerrero, México, diciembre de 2016, archivo propio.

Fotografía 3.4. Visita de Paulina Baltazar de Kinal Guerrero a parteras, PSC, mayores y coordinadores nasas



Fuente: Vereda el Uvo, Jambaló, Cauca, Colombia, 8 de junio de 2016, archivo propio.

Fotografía 3.5. Visita de Gloria Yonda y William Camayo a Petra, partera tradicional *na savi*



Fuente: Apolonia Plácido Valerio (coordinadora de la CAMI Nellys Palomo Sánchez) y Raquel Ramírez, docente, licenciada en Enfermería por la UAM-Xochimilco. Comunidad Río Iguapa, San Luis Acatlán, Guerrero, México, 19 de abril de 2017, archivo propio.

Los sujetos

En este apartado se describe quiénes son los promotores y las promotoras tanto del Norte del Cauca como de la Costa Chica de Guerrero, lo anterior en cuanto a pertenencia étnica, áreas y municipios de acción, tiempo de vinculación, así como funciones y responsabilidades dentro de la estructura de la organización indígena. También se incluye su palabra en torno a las motivaciones y el origen de su caminar en el campo de la salud comunitaria indígena.

Promotores(as) nasa del Tejido de Salud de la ACIN- Cxhab Wala Kiwe⁹

Se sistematizaron datos de 136 promotores y promotoras¹⁰ que en su mayoría forman parte del pueblo indígena nasa (97%) y una pequeña proporción son misak (3%).

El área de cobertura de sus actividades corresponde a resguardos¹¹ ubicados en el norte del departamento del Cauca, específicamente en los municipios de Santander de Quilichao,¹² Caloto, Toribío, Miranda, Corinto y Jambaló.

⁹ Agrupa en su mayoría a pueblos indígenas nasa y una pequeña proporción de indígenas misak en resguardos ubicados en municipios del Norte del Cauca: Toribío, Jambaló, Caloto, Santander de Quilichao, Miranda, Corinto, Buenos Aires, Suárez y Mondomo. Adicionalmente está el cabildo Kite Kiwe, ubicado en el municipio de Timbío. Más información sobre la ACIN disponible en: [<https://nasaacin.org>] (Fecha de consulta: 17 de marzo de 2018).

¹⁰ El 93% del total diligenciaron su formato de autobiografía (FA). Para 2016, había 137 promotores de salud más 10 coordinadores de PSC (ACIN-TS, 2016).

¹¹ Es una institución legal y sociopolítica conformada por una comunidad o parcialidad indígena con título de propiedad colectiva de las tierras, está amparado en el artículo 329 de la Constitución Política Nacional de Colombia (1991), que a su vez define que los resguardos son imprescriptibles, inembargables e inalienables (artículo 63).

¹² Aquí se incluyeron promotores(as) de resguardos pertenecientes a los municipios de Buenos Aires, Suárez y Mondomo que coincidieron en las reuniones con el personal de salud comunitaria de Santander de Quilichao.

Fotografía 3.6. Personal de Salud Comunitario, 3er. Congreso ACIN. Resguardo Toéz, Caloto, Cauca, Colombia, junio, 2017



Fuente: Archivo propio.

Mapa 3.1. Detalle del Norte del Cauca, Colombia y PSC por municipio



Fuente: Elaboración propia con base en mapa de IGAC, 2012.

La mayor parte son mujeres (79%). La edad promedio fue de 33 años, con una máxima de 58 años y mínima de 19, aproximadamente la mitad está en la franja de edad de 21 a 30 años. En cuanto a tiempo de vinculación como promotores, 46% llevaba entre 1 y 5 años (véase cuadro 3.1).

Cuadro 3.1. Años de vinculación del PSC de la IPSI-ACIN, Cauca, Colombia

<i>Años de vinculación</i>	<i># PSC</i>	<i>%</i>
Menos de 1 año	34	25
Entre 1 y 5 años	62	46
Entre 6 y 10 años	12	9
Más de 10 años	20	15
No responde	8	6
Total	136	100

Fuente: Elaboración propia. Formato de Autobiografía (FA).

Dentro de la ACIN los promotores son también conocidos como personal de salud comunitario (PSC) y responden a los lineamientos del Tejido de Salud. El PSC tiene dentro de sus funciones: “orientar, capacitar, gestionar y dinamizar el modelo de cuidado en salud propio e intercultural siendo resolutivo en las desarmonías de la familia y comunidad de Cxhab Wala Kiwe...” (ACIN-TS, 2013: 102); asimismo, forma parte de los dinamizadores locales que junto con Thé Wala’s,¹³ parteras, sobanderos, pulseadores, investigadores de la sabiduría ancestral, dinamizadores agroambientales y auxiliares de higiene oral (imagen 3.2), conforman lo que en la ACIN se denomina como unidad básica de cuidado (ACIN-Mensa, 2016).

¹³ “Thé Wala se le denomina en lengua nasa yuwe al médico tradicional nasa, es expresión de un alto respeto. *Thé* denota mayor madurez, el anciano, un personaje que se aplica a personas, personajes míticos, puede funcionar como sufijo en la categoría del nominal formando el aumentativo, en los verbos nominales lo nominaliza. En el sintagma nominal *Thé* se realiza independiente. *Wala*, “grande”, cuantificador (dato suministrado por Abelardo Ramos, etnolingüista Nasa)” (Sisco, 2001: 4).

conocimiento occidental y cultural, o sea propio porque como hay enfermedades occidentales también hay culturales” (Taller 1a, 2014).

Como motivo inicial de vinculación, la mayor parte de los promotores(as) manifestó su preocupación por la ausencia o mala calidad de la atención por parte de los servicios de salud occidentales. Asimismo, describen su gusto por orientar, atender, educar, apoyar, servir o colaborar con las labores de la salud en la comunidad. En sus palabras, el objetivo de ser promotores es: “brindarle a la comunidad y servir más. Recordar por qué estamos aquí, para qué servimos y para qué ejercemos esta profesión en calidad de ayudar a la comunidad en los diferentes problemas que hay tanto desde la medicina tradicional como occidental” (Taller 3, 2016).

Para ser promotores se mencionan diversas razones: laborales, sociales, políticas, personales o familiares (p.e. enfermedades, pérdidas de hijos o padres). Quienes llevan más años en el proceso hicieron énfasis en el aspecto político y las necesidades de salud en el territorio:

La motivación que me llevó a ser promotor de salud fue por ver cómo a nuestros hermanos indígenas a veces eran atropellados en hospitales y hasta a veces ignorados. La experiencia nace cuando comencé a trabajar como cabildante en el resguardo, fue aquí cuando se presentaban problemas de salud como son heridos y otros eventos, ayudaba a la gente, sacándola para evitar que murieran, en ese entonces no había estudiado, ya cuando después fue que tuve la iniciativa de estudiar y adquirir más conocimiento para así poder contribuir a la comunidad (Taller 1b, 2014).

Inicié en el año 1981 con la misión del padre Álvaro Ulcué como delegados de la palabra en Toribío, caminábamos orientando a la gente porque había mucha represión hacia nuestros hermanos indígenas, sobre la injusticia, recuperación de la tierra, lengua y costumbres [...] en la recuperación de la madre tierra con los líderes del resguardo, se veía muchas necesidades en las familias, unos enfermos otro heridos, entonces pensaba que si yo fuera estudiada ayudaría a la gente (Taller 1c, 2015).

Promotoras Na Savi, Me'phaa y Nanncue Nomndaá de Kinal Antzetik Guerrero¹⁶ y de la CAMI Nellys Palomo Sánchez¹⁷

Del trabajo realizado en la Costa Chica de Guerrero se analizó la información de 10 promotoras de Kinal Antzetik Guerrero¹⁸ y de 8 de la CAMI Nellys Palomo Sánchez

Fotografía 3.7. Taller Red promotoras y parteras Kinal Antzetik Guerrero



Fuente: Ometepec, Guerrero, México, julio de 2014, archivo propio.

¹⁶ Creada en Guerrero en 2009 y promovida por la Asociación Civil Kinal Antzetik DF, la cual tiene sus antecedentes en Chiapas, con la conformación a mediados de 1990 de K'inal Antsetik A.C., que significa "tierra de mujeres" en lengua tzeltal.

¹⁷ Nace a partir de la iniciativa de Kinal Antzetik Guerrero y Kinal Antzetik DF, para 2011 una parte del grupo de promotoras que trabajaban dentro de Kinal Guerrero se hace cargo del proyecto de la CAMI en el municipio de San Luis Acatlán. Actualmente las dos organizaciones cuentan con redes de promotoras y parteras tradicionales indígenas.

¹⁸ "Kinal Antzetik Guerrero A.C. está integrada por mujeres de diferentes pueblos indígenas de la región de la Costa Chica del Estado de Guerrero, básicamente de los Municipios de Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca, Ometepec, Igualapa, San Luis Acatlán, Malinaltepec, entre otros; muchas de las compañeras indígenas tienen como antecedentes referenciales las experiencias de lucha en diferentes procesos sociales, como la del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, así como de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, (Conami)" (KAG, 2010: s/p).

Imagen 3.3. Diseño de Manta equipo de promotoras y parteras CAMI



Fuente: APM-D.G., 2016, archivo propio.

Un poco más de la mitad pertenece al pueblo Na Savi, seguidas de las promotoras Me'Phaá, y una pequeña parte son Nomndaá, Nahua y mestizas. Sus áreas de acción para Kinal Guerrero son las comunidades de los municipios de Igualapa, Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec. En cuanto a la CAMI, son las comunidades del municipio de San Luis Acatlán, Marquelia y otros contiguos pero pertenecientes a la región Montaña, como Malinaltepec e Iliatenco (mapa 3.2).

Todas las promotoras de salud son mujeres cuya edad promedio es de 32 años, con una máxima de 50 años y una mínima de 22 años. La mayoría lleva vinculada como promotora de la organización entre uno y cinco años (cuadro 3.2).

Cuando Kinal Antzetik Guerrero surge en 2009, había un grupo de mujeres indígenas mixtecas y amuzgas que se agrupaba en la red de parteras y promotoras de la Costa Chica. Sus antecedentes organizativos se encuentran en el trabajo realizado por parte de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami) y Kinal Antzetik DF, quienes impulsaron la realización de un diagnóstico de los factores que incidían en el alto número de fallecimientos de mujeres indígenas durante el embarazo, el parto o el puerperio; gracias al apoyo de investigado-

ras y académicas se concretó el estudio “Doscientas trece voces contra la muerte materna”.¹⁹ De manera que una de las condiciones que detonaron la participación de mujeres y hombres indígenas en procesos de formación y defensa de su derecho a la salud fue la alta incidencia de muertes maternas de mujeres indígenas en esta región de Guerrero. Así lo comenta Apolonia Plácido Valerio, coordinadora de la CAMI Nellys Palomo Sánchez:

teníamos que informar a las mujeres que cuando una mujer está hinchada, sufre del sentido del oído, le da mareo, sale lucécitas en los ojos, siente zumbido en los oídos, está hinchada pues no es normal, sino que es un síntoma que avisaba su cuerpo que su parto no va a estar normal, entonces todo eso tomábamos en ese curso, regresábamos en las comunidades y promovíamos con las mujeres de la comunidad que cuando tenía esos síntomas que estuviera más constante llevar el control prenatal cada mes junto con los doctores, y que todo fuera muy pendiente y que todo saliera bien para que ni una más muerte materna hubiera, era un foco rojo, había mucha muerte materna de las mujeres indígenas y nadie decía nada (Entrevista a Apolonia Plácido Valerio, abril de 2014).

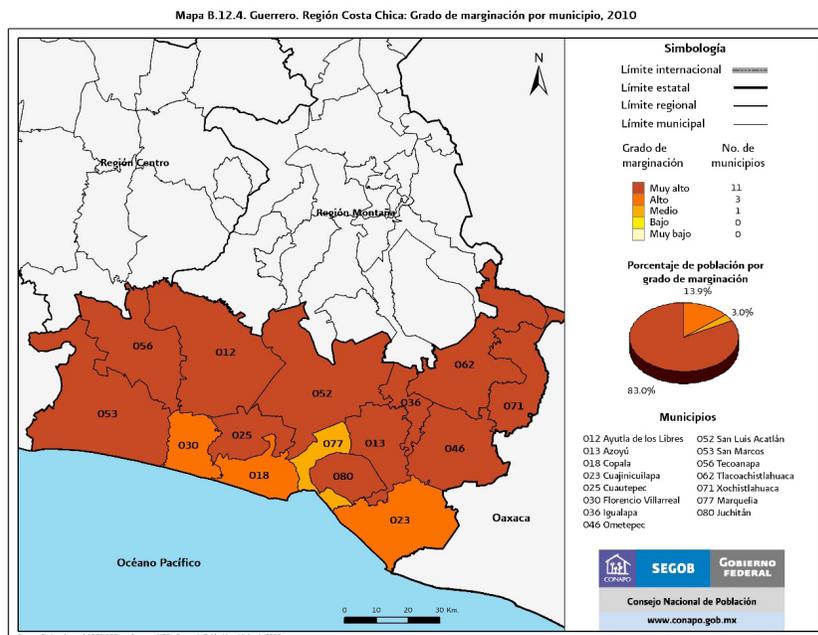
Cuadro 3.2. Años de vinculación organizaciones Costa Chica, Guerrero, México

<i>Años de vinculación</i>	<i># PSC</i>	<i>%</i>
Menos de 1 año	1	6
Entre 1 y 5 años	14	78
Entre 6 y 10 años	3	17
Más de 10 años	0	0
Total	18	100

Fuente: Elaboración propia. Formato de Autobiografía (FA).

¹⁹ De mujeres reunidas durante 2002 en talleres estatales en Guerrero, Chiapas, Michoacán, Oaxaca y Veracruz, y en un taller nacional con participación de mujeres indígenas de al menos doce estados (Espinosa, 2004: 165).

Mapa 3.2. Región Costa Chica de Guerrero, México, de acuerdo con grado de marginación por municipio



Fuente: Conapo, 2010.

Dentro de las actividades y responsabilidades a cargo de las redes de promotoras y parteras, Hermelinda Tiburcio Cayetano, presidenta de Kinal Antzetik Guerrero, comenta:

uno es disminuir la mortalidad materna en zonas indígenas, y segundo que las mujeres indígenas conozcan sobre los derechos como en la salud, la educación, que ellas pueden tomar las decisiones [...] hay muchas mujeres que sufren violencias, que el marido la maltrata y que no sabe dónde acudir, es un poco difundir que las mujeres tienen derecho a decidir sobre su cuerpo, cuántos hijos quieren tener, con quién casarse sin que decidan por ellas, y entonces hemos buscado una manera de que los médicos puedan como dar información que las mujeres indígenas entiendan, pero también sobre que las mujeres conozcan, tengan la información (Entrevista a Hermelinda Tiburcio Cayetano, julio de 2015).

En relación con el perfil, dentro de los procesos de capacitación de las redes de promotoras comunitarias y parteras, se impulsó una visión de la salud integral en la que confluyeron varios enfoques conceptuales (Kinal DF, 2010: 15). Asimismo, se difundió la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos, no sin tensiones respecto a sus implicaciones en los contextos indígenas, reconociendo —después de varias experiencias y discusiones— que sólo a partir de la participación y los liderazgos de las mujeres indígenas podrían redimensionarse los discursos y las prácticas relacionadas con su cuerpo, su sexualidad y su salud.

Al preguntar sobre las razones para optar por la labor como promotoras de salud, es común en sus relatos mencionar el haber vivido en carne propia situaciones de maltrato en sus familias o con sus parejas:

Antes de que yo terminara pues desde quinto que yo iba en la escuela me apartaron, me pidieron, me pidieron así pero de ojo sin que yo fuera novio, sin que yo platicara porque la costumbre de antes era diferente [...] a mí me apartaron cuando iba en quinto año de primaria a los 12 años, porque a los 13 acabé mi sexto de primaria, y me apartaron y ese año yo le decía a mi mamá mis ganas era de salir adelante en la vida (Río de vida 10, Guerrero, México, marzo de 2015).

Algunas de ellas se vincularon a partir de talleres para conocer sus derechos como mujeres:

me dijeron vamos a una reunión, pero era un taller, sobre los derechos y así, cómo vamos a tratar el hombre y la mujer, tiene derecho tanto el hombre como la mujer, y después me dicen va a ser un taller de pareja, tienes que traer tu marido. Él se opuso: “¿qué voy a hacer en medio de esas viejas?” Le dije: “¡vamos, estás grande, ya no eres niño, vamos para que veas!” Lo convencí y lo llevé, hablaron de cómo tratar a una mujer, lo miré a él y le escurrió lágrima, reaccionó, fue cambiando, ya no era enojón, en todo fue haciendo su vida diferente (Formato de Autobiografía 154, Guerrero, México, 2015).

Tras la convicción de no tolerar nunca más una violación al derecho de las mujeres, un abuso sexual, una muerte materna, un embarazo a temprana edad o un matrimonio arreglado las promotoras decidieron participar y alzar la voz como sociedad. En sus historias de vida manifes-

taron su inconformidad e indignación ante situaciones de injusticia y dolor (maltrato, abandono, violaciones, desplazamiento, falta de recursos, machismos, entre otros), lo cual ha llevado a que el trabajo y su caminar se expanda a otros ámbitos de la vida de las mujeres (familiar, económico, político, artístico, educativo, entre otros).

Fotografía 3.8. Promotoras de Kinal Guerrero en visita a comunidad San José de Buenavista, Igualapa, Guerrero, México



Fuente: Marzo de 2014, archivo propio.

La praxis: el quehacer del promotor comunitario de salud indígena

La riqueza del saber y la práctica cotidiana de promotores y promotoras radica en la manera como recrean sus conocimientos para ponerlos en juego en sus realidades comunitarias, las más de las veces contradictorias puesto que mucho de su trabajo toca fibras sensibles, como es el caso del trabajo de sensibilización y prevención de la violencia de género o las acciones concernientes a los derechos y la salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas.

También hay que resaltar las orientaciones y debates al interior de las organizaciones, donde después de décadas de movilización han emergido orientaciones, proyectos, programas y sistemas propios, pese a los obstáculos para su implementación territorial pues, tanto en Colombia como en México, no existe una política pública de salud indígena que

respete los sistemas autónomos de cuidado y promoción de la vida de los pueblos originarios; por el contrario, los sistemas de salud de estos países están guiados bajo el concepto de protección social en salud y las dimensiones de “riesgo, paciente y finanzas” (Knaul *et al.*, 2013: 209).

En Colombia, por ejemplo, aunque la movilización indígena ha promovido la legislación sobre un régimen especial para la administración de un Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI),²⁰ su implementación se ha visto limitada por las lógicas que pauta el Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS).²¹ A decir verdad, se necesitaría una ruptura frente al SGSSS para que pudiera pensarse en un horizonte de autonomía en salud desde los territorios, donde las políticas de atención diferenciada son urgentes no sólo para pueblos indígenas, sino para comunidades afrodescendientes, sectores campesinos, entre otros.

En cuanto al sistema de salud mexicano²² existen diferentes subsistemas. La población indígena entra en su mayoría como “población abierta”, esto es, dentro de la caracterización de población pobre que, al no contar con derecho a la seguridad social, debe acceder a servicios de atención médica en unidades públicas (federales o estatales) a través de una póliza de aseguramiento o Seguro Popular en Salud (SPS).

Aunque en México han existido programas de salud intercultural y una legislación sobre la medicina tradicional indígena, los servicios de salud en la mayoría de las regiones indígenas no cuentan con una adecuación cultural de la atención. Además, son reiteradas las quejas respecto a la violencia institucional y la discriminación ejercida por parte del personal de las instituciones de salud, tanto del área administrativa como asistencial.

²⁰ Decreto 1953 de 2014.

²¹ Establecido a partir de la reforma al sistema de salud y de seguridad social con la Ley 100 de 1993, la cual permitió un proceso de privatización de los servicios de salud basado en la transformación de un subsidio a la oferta a un subsidio a la demanda y bajo mecanismos de afiliación individual de acuerdo con la “capacidad de pago del usuario” y con paquetes de servicios “costo-efectivos”. Asimismo, creó intermediarios o empresas que administraran los recursos de los regímenes subsidiado y contributivo, a éstas se les denomina actualmente Entidades Promotoras de Salud (EPS).

²² En 2003 se dio la reforma a partir de un Sistema de Protección Social en Salud (SPSS). Para el caso del Seguro Popular se incluye un “paquete de servicios” y un “catálogo” de medicamentos, que con frecuencia no están disponibles en las unidades de salud de las comunidades indígenas.

Acciones y estrategias de promotores(as) nasa del Tejido de Salud y la IPSI de la ACIN-Cxhab Wala Kiwe

Para analizar el quehacer del promotor(a) se tuvo en cuenta las funciones que se contemplan en el marco del modelo de cuidado en salud propio e intercultural, tanto a nivel colectivo (familiares y comunitarias) como individual (ACIN-TS, 2013: 103-104). Es importante mencionar que las intervenciones del PSC se dan en diferentes ámbitos del cuidado y la atención, por ejemplo, a nivel preventivo, curativo o de promoción de la medicina propia.

Esquema 3.1. Resumen de funciones del PSC de la IPSI ACIN-Cxhab Wala Kiwe



Fuente: Elaboración propia con base en ACIN-TS, 2013: 103-104. Fotografías: Talleres PSC Jambaló, Toribío, Caloto-Suárez, Cauca, Colombia, mayo de 2016.

Asimismo, hay que considerar que el personal de salud comunitario participa de manera diferenciada en algunas actividades: mientras en algunas es responsable de dar seguimiento, gestionar, informar y prestar acciones puntuales, en otras su función es apoyar, promover o participar. Es clave mencionar que los promotores(as) tienen un vínculo laboral como personal auxiliar de las sedes de la IPSI; en ese sentido responden a las coordinaciones de cada sede y tienen responsabilidades tanto con sus autoridades como con la IPSI.

El PSC realiza gran parte de las actividades de promoción de la salud y prevención de la enfermedad (conocidas en Colombia como PYP) incluidas dentro de la matriz de contratación que se realiza con la EPSI-AIC,²³ para esto cada uno tiene un área de cobertura que puede abarcar una o varias veredas,²⁴ el número de familias se asigna de acuerdo a criterios de priorización zonal, actividades contratadas con la AIC y disponibilidad del personal.²⁵

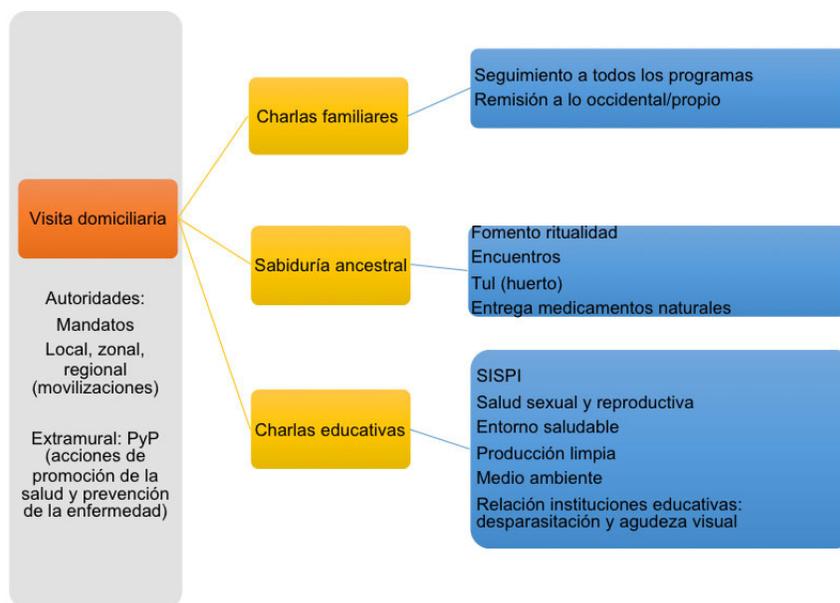
A continuación se presenta un resumen de las facetas del trabajo que tiene un promotor, teniendo en cuenta su reflexión en cuanto a: 1) estrategias empleadas (visita domiciliaria, charlas educativas, etcétera); 2) naturaleza de las acciones, por ejemplo, si correspondían a las denominadas como de promoción/fomento de la salud, detección temprana o protección específica; 3) los programas por rangos de edad o grupos específicos de población (p.e. Despertar de las Semillas, Mujer Dadora de Vida); 4) componentes del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI), modelo de cuidado intercultural y promoción de las prácticas culturales con recursos propios (sabiduría ancestral, parteras, The Wala o Kiwe The), y 5) participación en movilizaciones y fortalecimiento del proceso político-organizativo.

²³ La Asociación Indígena del Cauca (AIC) administra los recursos del Plan Obligatorio de Salud Subsidiado (POSS) para los comuneros y comuneras afiliados, y para operarlos en los territorios contrata con las IPSI zonales. Los recursos y las actividades son asignados por la EPSI de acuerdo con la normatividad nacional para las acciones de PYP (Res. 412 de 2000); la lucha de las organizaciones indígenas está relacionada con la adecuación intercultural de los programas, el aumento de recursos (UPC-diferencial) y el desarrollo de iniciativas como el Proyecto de Salud Indígena (PSI), pero la proyección es contar con un régimen especial indígena que permita modelos propios y un SISPI.

²⁴ *Vereda* es la forma como territorialmente se denominan los lugares rurales en Colombia, es la unidad más pequeña de los predios y las casas en las zonas rurales; asimismo, se organizan a través de Juntas de Acción Comunal, a un municipio pueden pertenecer varias veredas, en este caso a un resguardo.

²⁵ Dada la extensión y dispersión territorial no hay cobertura en 100% de veredas de Cxhab Wala Kiwe y el seguimiento familiar no cubre aún a 100% de los comuneros(as) afiliados(as) a la AIC, pues en el esquema de atención se debe priorizar población (p.e. gestantes, niños, jóvenes, adultos mayores) y allí se enfocan los recursos de la contratación (del cual proviene el pago del personal comunitario, aproximadamente 250 dólares/mes); de hecho en varios resguardos se identifica un déficit de promotores y falta de cobertura debido a las largas distancias, dificultades para el acceso y problemas de seguridad, entre otros.

Esquema 3.2. Cuadro sinóptico elaborado por PSC Grupo 3, Taller III PSC Caloto y Suárez, Cauca, Colombia



Fuente: 20 de mayo 2016, Exposición realizada por Marleni Mensucue, Coord. PSC, Suárez, disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=7o-FKig-o2Y>].

Acciones y estrategias de las promotoras comunitarias de salud Na Savi, Me'phaa y Nanncue Nomndaá de Kinal Antzetik Guerrero y de la CAMI Nellys Palomo Sánchez

Tanto en Kinal Guerrero como en la CAMI se identificaron acciones que podrían agruparse en cuatro ejes o estrategias de trabajo (esquema 3.3):

- ✓ Trabajo comunitario en salud
- ✓ Promoción derechos de la mujer indígena y prevención de violencia
- ✓ Recuperación del saber tradicional, especialmente de los saberes de la partería indígena
- ✓ Incidencia y gestión de proyectos y política pública

Esquema 3.3. Resumen estrategias y actividades de promotoras comunitarias de salud de Kinal Antzetik Guerrero y CAMI Nellys Palomo Sánchez, Guerrero, México



Fuente: Elaboración propia. Fotografías: Archivo propio y Kinal Antzetik Guerrero.

Las promotoras de Kinal Antzetik Guerrero identificaron que buena parte de las energías se han dedicado a conformar redes de organización en lo local y definir una estructura propia, así como en evaluar las líneas de trabajo y proyectos de acuerdo con las capacidades internas y la priorización de necesidades en las comunidades. La mayoría de referencias a su trabajo en salud son sobre temas de prevención de muerte materna y promoción de la salud sexual y reproductiva. También mencionan el surgimiento de nuevas áreas de intervención; ése es el caso de la promoción de la cultura del buentrato —como estrategia para enfrentar la violencia hacia la mujer—, y la comercialización de artesanías —como forma de promover el empoderamiento y autonomía económica de las mujeres.

En su quehacer en salud, se busca incidir de múltiples formas, como el “desarrollo integral de las mujeres indígenas” (KAG, 2010: 5) y las promotoras han aprendido no sólo a diversificar las temáticas de trabajo, sino a pensar formas novedosas de vincularse con los actores co-

munitarios. De hecho, han implementado actividades artísticas como el teatro,²⁶ proyectos de sensibilización con hombres indígenas²⁷ y de empoderamiento económico de las mujeres indígenas. A manera de ejemplo, una promotora comenta:

Yo le entro hablando sobre la cultura del buen trato a hijos y pareja, y después les hablo que cuando la familia se interesa en el quehacer de la casa hay armonía, hay comunicación, luego poco a poco para que sean felices debemos protegernos, los esposos migran, es necesaria la protección, le hablo de condón, para qué sirve, cuáles son las medidas y consecuencias del no uso, practico con pepinos o plátanos, luego piden la información (Formato de Autobiografía 28, 2014).

En el día a día de promotoras y parteras, muchas mujeres indígenas buscan su orientación y apoyo. En los recorridos comunitarios algunas de ellas mencionaron que se puede ejercer presión ante instancias de salud o de atención de violencia gracias al acompañamiento de las promotoras de las organizaciones sociales, como lo narra Rocío Sierra Pérez, secretaria de Kinal Antzetik Guerrero:

monitorear a las embarazadas, recibir los talleres e implementar a mi colonia en este caso y llevar control de las embarazadas para ver si ya fue al doctor si le habían dado ácido fólico, fumarato ferroso y estar al pendiente de cuando fueran a parir [...] más tocaba como ir acompañar a las de San Luis porque no hablan [español] o de Cumbre que son amuzgas pero que entienden bien el español, nada más como hacer presión al doctor o a la doctora que esté, para que luego los atiendan (Entrevista a Rocío Sierra Pérez, Ometepec, Guerrero, México, julio de 2015).

²⁶ Véase nota periodística sobre la obra de teatro, disponible en: [<http://adncultura.org/mi-papa-me-quiere-vender/>] [Fecha de consulta: 8 de noviembre de 2017].

²⁷ En 2014-2015 Kinal Guerrero implementó el proyecto Platícale a mi marido, experiencia que tuvo gran aceptación entre esposos de mujeres que hacían parte de la red de promotoras y parteras, y que permitió reflexionar sobre temas de género y equidad, sensibilizando a estos hombres sobre la necesidad de transformar el tipo de relacionamiento familiar y comunitario entre hombres y mujeres indígenas.

Por su parte, el grupo de promotoras de la CAMI Nellys Palomo Sánchez, se organiza según áreas de trabajo junto a parteras y parteros; desde allí se operan las actividades de cada año, así como las emergentes, de acuerdo con las posibilidades de recursos, principalmente de los gestionados con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).²⁸

Además de que este grupo realiza un amplio trabajo comunitario, dentro de la CAMI se da atención a embarazadas, y gracias a la presencia de parteras tradicionales, se atienden partos de bajo riesgo, siempre y cuando sea decisión de las mujeres y se descarten situaciones de riesgo o complicación.

Dentro de la CAMI, las promotoras tienen una serie de responsabilidades, desde el registro de usuarias (nombre, comunidad de origen, lengua originaria, edad, motivo de atención) hasta la toma de peso, talla y apoyo a la escritura de la atención que brinda la partera. Igualmente, registran las actividades diarias de las guardias, pues la CAMI brinda atención todos los días del año, las 24 horas. Las funciones de las promotoras son varias, así lo narra Inés Porfirio, promotora de la CAMI:

como promotora de salud orientamos a las embarazadas que vienen a checarsse, le preguntamos si hicieron el estudio de la sangre, si hicieron el estudio del VIH, de la orina, si le dieron la cartilla prenatal, a los cuántos meses vinieron a checarsse al centro, porque llegan unos casos al centro que no van al hospital, que no llevan control pero sí han llegado a la CAMI y nosotras como promotoras tenemos que orientarlas y que tienen que ir también al centro de salud, no importa que también fueron a la CAMI porque ellas deben de llevar un control prenatal en el centro de salud para checar que no tengan ninguna infección para que les puedan dar algunos medicamentos para controlarlas. Si una mujer embarazada llega con VIH nosotras le damos los datos de donde debe acudir, el nombre del doctor para que ellas puedan tener un parto normal y todo lo que debe hacer (Entrevista a Inés Porfirio Montalvo, agosto de 2015).

²⁸ La CAMI opera un proyecto dentro de la modalidad Casas de la Mujer Indígena: Programa de Derechos Indígenas —tipo de apoyo derecho a la igualdad de género de la CDI.

En cuanto al trabajo extramuros, las promotoras se relacionan con varios actores e instancias. En el ámbito comunitario, tienen la responsabilidad de establecer vínculos con diferentes autoridades (comisarios, suplentes, comunitarios, etcétera) así como con maestros, curas, padres de familia, vocales, y personal de salud. También establecen redes de vínculos y atención en casos de riesgo de mujeres embarazadas, víctimas de violencia e incluso en otros temas, como la falta de insumos y atención en los hospitales.

Conclusiones

Actualmente la certeza sobre la “ecología de saberes” en el campo de la salud indígena no sólo es tal, sino que se generó una suerte de pasajes comunes entre Cauca y Guerrero, donde en su caminar y en su tejer “salud” en los territorios, mujeres y hombres indígenas se autoanalizan en el origen de su quehacer y de su lucha cotidiana, y se redescubren en su historia como pueblo indígena y en la justeza de la lucha por el derecho a la vida, a la salud y al territorio en otras geografías.

Aunque con proyectos de salud diferenciados política y organizativamente, de acuerdo con su historia y contexto, se tiene en común en estas experiencias la tarea de reconstruir su identidad comunitaria, recuperar los saberes propios y de repensar el vínculo con los otros actores en salud, así como sus lugares de relacionamiento con el aparato estatal.

Como otras rutas comunes en el caminar, e hilos comunes en el tejer comunitario en salud, está la iniciativa de las organizaciones por contar con propios comuneros indígenas que, como dicen en el Cauca, “dinamizan” los saberes y las prácticas propias, en tanto que promotores y promotoras son parte de esa red más amplia de actores. También existen redes que, como sucede en Guerrero, enfilan sus herramientas para exigir lo mínimo: respeto, justicia y no discriminación, aun cuando esto cueste amenazas, señalamientos institucionales e incluso cuestionamientos en su misma comunidad y familia.

En su reflexión, los promotores y las promotoras también identifican puntos de quiebre, paradojas entre su querer, su ser y su quehacer; “espejeándose” entre sí, y recuperando su historia, se interrogan sobre la articulación del trabajo en salud con el proyecto comunitario o con la lucha autónoma, sobre su (in)capacidad de respuesta, sus necesidades de

formación, la (des)valoración del saber de los curadores o “sabedores ancestrales”, la (des)articulación de las luchas en sus pueblos.

Hay que reivindicar la labor de promotores y promotoras en cuanto a que conocen su contexto, se apropian de las demandas de sus comunidades, en su mayoría hablan la lengua originaria, son parte de las organizaciones y el vínculo entre la comunidad y los servicios de salud. Sin embargo, este vínculo se desarrolla de manera contradictoria y en disputa, es decir, si bien las promotoras canalizan hacia los servicios de atención médica, existen diferencias con el personal de salud asociadas al lugar que éste ocupa y la “legitimidad” con que se califican a los actores y conocimientos de la comunidad. Desde estos lugares de enunciación y de trabajo, se puede decir que en los diferentes momentos y espacios de diálogo con promotores (talleres, acompañamiento, intercambio), además de identificar formas propias de concebir la salud, también se expresan cuáles son los ejes que desde el saber propio generan las desarmonías o desequilibrios en personas, colectivos y en la naturaleza.

En este sentido, aunque aún falten muchos senderos por caminar, en términos propositivos los promotores tienen claridad de que el trabajo en salud debe articularse con proyectos comunitarios integrales, así como contar con procesos político-organizativos, más allá del campo de la salud, y en resistencia al modelo de “desarrollo” dominante.

Finalmente, se ratifica la necesidad de reforzar el diálogo entre iniciativas en salud indígena, específicamente del trabajo realizado por promotores de salud; de hecho ya existen procesos de sistematización que pueden servir de base como en el caso de Venezuela, México, Colombia, Bolivia, Ecuador, Perú, Brasil, entre otros. Además de la difusión de dichas experiencias, se insiste en que dentro de los procesos de formación de recursos propios en salud se tenga presente las iniciativas y espacios que en Aby Yala ya se han venido impulsando durante décadas respecto a salud para los pueblos indígenas.

Agradecimientos

A las organizaciones y a todas las personas que permitieron y promovieron el compartir, quienes brindaron su tiempo, su experiencia y su palabra. En Colombia, en especial a los compañeros promotores y las

compañeras promotoras de salud y coordinaciones del Tejido de Salud de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)-Çx-hab Wala Kiwe.²⁹ En México, a las coordinadoras de las organizaciones Kinal Antzetik Guerrero y Casa de la Mujer Indígena Nellys Palomo Sánchez.³⁰ Asimismo, a quienes en origen inspiraron la reflexión sobre las prácticas en salud con sujetos indígenas, en especial al equipo de Kinal Antzetik Distrito Federal³¹ y a quienes desde el activismo y la academia acompañan la lucha indígena.³² En Brasil, a quienes con su acompañamiento en el Instituto Leónidas e María Deane (ILMD) de la Fundación Oswaldo Cruz (FIOCRUZ-Amazonía) permitieron el acercamiento al campo de la salud indígena.³³

²⁹ Mi reconocimiento a coordinadores y personal de Salud Comunitario de la ACIN. Así como el agradecimiento a la psicóloga y maestra Alba Nelly Valero por su apoyo para la presentación inicial del protocolo al Tejido de Salud, y en ese entonces como coordinadores Marco Camayo, Hilario Guejía, Oscar Bonilla, Luz Ángela Palacios, Fabio Hurtado, Aureliano Lectamo, así como a la enfermera jefe Karol Yined Rojas y a las psicólogas Dora Yensi Escué y Dolly Lemos con quienes desde el programa de SSR compartimos espacios en los Talleres con PSC. Gratitud especial hacia Gloria Amparo Yonda, enfermera y maestra responsable del componente de Cuidado y de la IPSI-ACIN, por el seguimiento al proceso de investigación, así como a los coordinadores del Tejido de Salud, especialmente a Carlos Andrés Alfonso y William Camayo, así como a las coordinadoras zonales, locales y de programas de la IPSI, entre ellas: Mary Rocío Mensa, Gloria Lindelia Rivera, Gloria Fajardo, Liset Briceño, Katherine García, Krasny de la Torre, Bibiana Melo, Gloria Ramos, Alejandra Valenzuela, Jhon Jairo Soto, Diana Karina Cosme, Eudalia Ramos, Danys Pérez, Francely Cunda, Ma. Edith Muñoz, Milena Lizcano, Alexandra Ruiz, Nicolás Imbachí, Domingo Ulcué, Olga Lucía Valencia, Camilo Acosta del área logística, Sandra Pérez (†) de Talento humano, y Jesús Vitonás y Carlos Daza de la planta de medicamentos.

³⁰ A Hermelinda Tiburcio Cayetano, Paulina Baltazar Santiago, Rocío Sierra, Teresa Hernández, Reynalda Camacho, Magdalena Sánchez, Concepción Onofre, Josefina Santiago, Hipólita Tito, Anselma Santiago, Grisela Ramírez, Marcela Ramírez y demás promotoras y parteras de la mesa directiva de Kinal Antzetik Guerrero. Al equipo de la CAMI encabezado por Apolonia Plácido y Adelaida Leónides (†) y a las promotoras Inés Porfirio, Martina Martínez, Tranquilina Morales, Reina Bello, Inés Trinidad, Catalina Mendoza, Tiofila de Jesús, Alicia Martínez.

³¹ A Lina R. Berrío por su lectura y guía, y las compañeras Paty Yllescas, Catalina, Taram, Saraf, Merit, Janette, Imelda, por la persistencia y el seguimiento a los proyectos con promotoras y parteras indígenas.

³² En especial a Alejandro Cerda y Gisela Espinosa (UAM-Xochimilco), Paloma Bonfil (GIMTRAP) y Carlos Corredor (Unicauca). Al posgrado de Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco.

³³ De manera especial mi reconocimiento a la doctora María Luiza Garnelo Pereira por su labor académica y social en el campo de la salud indígena, mi agradecimiento a Sully Sampaio, Mari Martins y Luiz Penha.

Fuentes

- Asociación** de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) (1999), *Acuerdo de reparación integral al pueblo Páez por la masacre del Nilo. Proyectos “Sistema de Salud Indígena articulado a una escuela de etnosalud y a un sistema bicultural de información local y zonal en la parte alta de la zona Norte del Cauca”, “Nutrición Páez y seguridad alimentaria” Fase I*, Convenio ACIN-Minsalud.
- Asociación** de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)-Tejido de Salud (TS) (2013), *Manual de control interno Tejido de Salud Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN v.1*, NP.
- Asociación** de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)-Mensa, M. R. (2016), *Nuestra forma de cuidar la salud, una estrategia de pervivencia como pueblo nasa de la Zona Norte del Cauca Cxhab Wala Kiwe*, Tejido de Salud / ACIN, Santander de Quilichao Cauca.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)-Tejido de Salud (TS) (2016), *Base de datos Talento Humano*, mayo. [[[se agregó de p. 75, verificar]
- Consejo** Nacional de Población (CONAPO) (2010), *Mapa Guerrero, región Costa Chica: grado de marginación por municipio, 2010*, CONAPO, México.
- Espinosa**, G. (2004), “Doscientas trece voces contra la muerte materna: mortalidad materna en zonas indígenas”, en M. Castañeda *et al.*, *La mortalidad materna en México. Cuatro visiones críticas*, Fundar / K’inal Antzetik A.C. / Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población / UAM-Xochimilco / Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, México, pp. 161-238.
- González** P. y Nidia C. (2010), “Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena”, *Revista Universitas humanística*, núm. 70, julio-diciembre, pp. 79-100.
- Instituto** Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) (2012), *Mapa físico departamento del Cauca*, IGAC, Bogotá.
- Kinal** Antzetik Distrito Federal (Kinal DF) (2010), *Guía de formación para promotoras en salud. Trabajo comunitario y promoción de la salud sexual y reproductiva entre mujeres indígenas*, Kinal Antzetik DF / MacArthur / The Anglican Church of Canada / Indesol, México.

- Kinal Antzetik Guerrero A.C. (KAG)** (2010), “Un espacio para construir y reconstruir”, *Plan Estratégico 2010-2015*, NP.
- Knaul, F. M. et al.** (2013), “Hacia la cobertura universal en salud: protección social para todos en México”, *Salud Pública de México*, vol. 55, núm. 2, marzo-abril.
- Menéndez, E. L.** (1988), “Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria [ponencia]”, en H. Spinelli et al. (eds.), *II Jornadas de atención primaria de la salud*, Buenos Aires, pp. 451-464, recuperado de: [<http://www.unla.edu.ar/documentos/institutos/isco/cedops/libro2a28.pdf>] (último acceso: 29 de marzo de 2018).
- Santos, B. de S.** (2009), *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI / Clacso.
- Sisco, M. A.** (2001), *Despertar y uso de la palabra tradicional. Cosmogonía y cosmovisión de la cultura nasa*, Tierradentro / CRIC-Programa de Salud y Educación Bilingüe.

Fuentes presenciales

- Taller 1a.** El ser y el quehacer del promotor comunitario en salud. Miranda y Corinto, Cauca, Colombia, 4 de diciembre de 2014.
- Taller 1b.** El ser y el quehacer del promotor comunitario en salud. Santander de Quilichao y Caloto, Cauca, Colombia, 5 de diciembre de 2014.
- Taller 1c.** El ser y el quehacer del promotor comunitario en salud. Jambaló, Cauca, Colombia, 3 de junio de 2015.
- Taller 2.** Experiencias de promoción comunitaria de la salud sexual y reproductiva, México / Colombia.
- Taller 3.** Interculturalidad en salud, retos y desafíos para la promoción de la SRR, Toribío, Cauca, Colombia, 10 de mayo de 2016.
- Entrevista** Apolonia Plácido Valerio, San Luis Acatlán, Guerrero, México, abril de 2014.
- Entrevista** Hermelinda Tiburcio Cayetano, Ometepec, Guerrero, México, 8 de julio de 2014.
- Entrevista** Inés Porfirio Montalvo, San Luis Acatlán, Guerrero, México, agosto de 2015.
- Entrevista** Rocío Sierra Pérez, Ometepec, Guerrero, México, 8 de julio de 2015.

Río de Vida 10, Guerrero, México, marzo de 2015.

Formato de Autobiografía 154, Guerrero, México, 2015.

Formato de Autobiografía 28, Guerrero, México, 2014.

4. *Ja ko'pk wejkajtäjk*. Enseñanzas de la montaña. Apuestas desde la Universidad Comunal

MARÍA ELENA MARTÍNEZ TORRES*

Introducción

ACTUALMENTE EL CONOCIMIENTO indígena arriba a una diversidad de espacios. Sin embargo, algo parece estar aún encubriendo las posibilidades para hacerlo desde su propia voz. Tal vez, dice Nakata, “la cuestión clave que se debe tener en cuenta es que el ímpetu global de describir y documentar el Conocimiento Indígena está cobrando impulso con poco interés proporcional al estudio epistemológico de los sistemas de Conocimiento Indígenas” (Nakata, 2014: 289).

En México, la política gubernamental construida para la denominada educación indígena ha marcado otra faceta con la creación de las universidades interculturales. De forma contradictoria, en las comunidades nos enfrentamos a problemas de falta de comprensión de la lógica desarrollista actual, con sus nuevos, más sutiles o agresivas formas de despojo, de la naturaleza, del territorio, de los saberes, de imposición lingüística-epistémica, de cooptación de conocimiento y despojo de la acción comunitaria. ¿Qué hacen frente a ello las comunidades? ¿Qué hace frente a ello la universidad intercultural, indígena, comunitaria, comunal o como se llame?

Este trabajo, síntesis del proyecto de doctorado en Desarrollo Rural, y referencia de la experiencia como colaboradora voluntaria de la Uni-

* Doctora en Desarrollo Rural, integrante del Consejo Académico de la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl (Unicem).

versidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl (Unicem) —gestada en Tlahuitoltepec, Oaxaca, en 2012, aunque tiene antecedentes en la década de 1970— sostiene que la universidad, aun llamándose intercultural, indígena, comunitaria o comunal, niega los procesos epistémicos de las comunidades y su participación dinámica. Encubierta con formas sutiles de atención periféricas de la cultura, aniquila, o cuando menos entorpece, las posibilidades reales de transformar las relaciones de poder en que se encuentran envueltas las comunidades indígenas. Los principales espacios de diálogo han sido las reuniones asamblearias con estudiantes, autoridades, comuneras, comuneros, padres de familia, maestras y maestros jubilados que mantienen su ejercicio reflexivo, sobre todo, desde el ejercicio pedagógico-epistémico que estudiantes de Unicem y colaboradores conformados como Consejo Académico (COA) hemos venido desarrollando.

Esta reflexión ofrece tres ángulos de análisis. El primero es que la participación de las comunidades en la gestión y planeación de instituciones de nivel superior depende básicamente de reconocer: *a)* la comunidad como sujeto activo-participativo en las propuestas educativas, llámese o no interculturales; *b)* la comunidad epistémica, generadora y reproductora de conocimientos, y *c)* los procesos formativos en comunidad que puede contribuir a repensar los proyectos educativos comunales, interculturales, alternativos o decoloniales.

Un segundo ángulo sugiere repensar la formación profesional y al profesionista mismo. La importancia en este caso es para recuperar otras categorías-orientaciones, que en el caso ayuujk, particularmente desde Tlahuitoltepec, puede entenderse como *pujx mētuu'npë kajp metuu'npë* (trabajador del pueblo), mientras que los kiwchua hablan de *runa*, por ejemplo, para señalar las posiciones analíticas y prácticas que contribuyen a la resignificación del profesionista en su anclaje comunitario, es decir, si bien como estudiante pero, sobre todo, como comunera-comunero.

Finalmente, un tercer ángulo es la construcción y generación del proceso investigativo en la universidad, que desde la Unicem hemos planteado como *Jää'wen, jotmay*, la posibilidad del inicio emotivo-reflexivo y el compromiso que pueden asumirse en una investigación, como categorías de pensamiento-sentimiento que conforman el proceso de investigar e investigarse en colectividad. Por esto, se trata de una investigación dialógica, con el reconocimiento de su carga emocional, cognitiva y práctica. Esta discusión ha sido útil para dialogar con otras concepciones de

investigación articuladas a los sistemas de conocimiento en comunidades misak y nasa del Cauca Colombia, así como kichwa de la Amazonia ecuatoriana, por ejemplo, y se presentan aquí como potencialidades de otras formas de construir conocimiento determinantes en la construcción de universidades propias, en sus luchas de reivindicación y recuperación de sus propias historias, pensamientos, e incluso, territorio.

Ser, hacer y recrear comunidad

El referente de comunidad¹ que aquí se plantea parte de dimensiones ontológicas que involucra el re-conocimiento, no el rechazo, de agentes en relación simbiótica. Vale decir que las maneras de ser y presentarse no sólo son las de la persona-humanidad, sino la multiplicidad de seres vivos, energías concebidas como parte de un todo en interdependencia y en diálogo. Como una visión holística del mundo, nadie es autónomo en su existencia. Aunque no se pretende sobreponer la visión idílica de la comunidad, ayuda a comprender la relacionalidad que se manifiesta y las particularidades de la comunidad indígena, ligada a la cosmovisión de la tierra-cosmos. En el caso de Tlahuitoltepec, mensajes orales de ritualidad pueden ayudar a comprenderlo.

Hoy venimos a ti, para pedir por salud, bienestar, que nos des vida y felicidad en esta tierra. Tú, cerro de las veinte divinidades, cerro del manto blanco, cerro pelón. *Tu konk, konk tajëew, konk maxän*. Dadores de vida, tu aire, tu trueno, tu nube, tu piedra, tu río, que nos dan lo necesario para vivir, agradecemos por mantenernos vivos en este espacio que es nuestro territorio. Interfiere por nosotros para que las malas vibras, la mala energía no nos afecte, no nos haga daño a ninguno de nuestra familia.²

¹ Puede compartir elementos de los enfoques del liberalismo (el bien de la comunidad consiste en la ventaja que los individuos puedan obtener a través de un contrato social por libertad individual), comunitarismo (la comunidad tiene como principio el servicio, no el cálculo del propio beneficio, igualdad ante la ley y poder del pueblo), anarquismo (que el Estado como forma de organización política no exista, oposición a las jerarquías en la sociedad) y republicanismo, un análisis al respecto se encuentra en Mercado (2011).

² Ofrecimiento en el cerro del Cempoaltépetl, lugar de ritualidad de las comunidades ayuuik, también llamadas mixes. Registro personal, 31 de diciembre de 2015.

El sentido integrador de este diálogo refiere a *et-nääjxwii'nyët* “considerado como el universo, la totalidad del mundo ayuujk” (Reyes, 2006: 25) el que guía, el que protege, que “va con el *ayuujk jää*” y a donde quiera que vaya” (Martínez, 2016: 19). El entendimiento de la comunidad-territorio, es decir de su dimensión espacial geo-simbólica, se comprende como convivencialidad y dependencia recíproca para la existencia. La relación entre la persona que ofrenda y quien es ofrendado (rayo, agua, viento) se manifiesta por medio del diálogo, el cual parte de referentes comunicacionales subjetivos, como una forma de “develar”, de hacer brotar la vida contenida en cada uno de nosotros” (Rengifo, 1996: 10).

Imagen 4.1. *İipxyujkp* (Cempoaltépetl) cerro de las veinte divinidades. *Xaamkëxp* (Tlahuitoltepec)

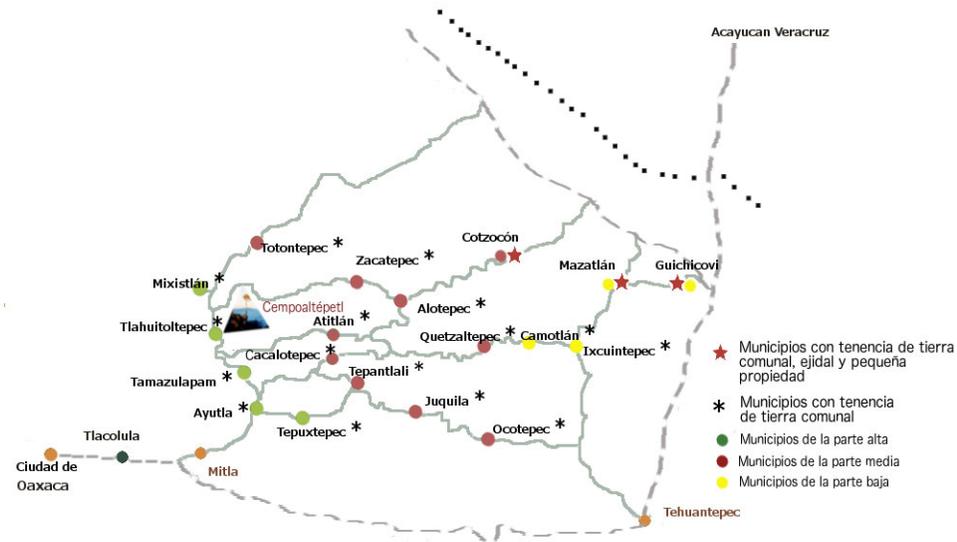


Fotografía: 31/12/16 Ak, archivo personal.

Para un *Xëmapye* (el guía espiritual, el contador de los días e interlocutor con *et naxwii'ny*), por ejemplo, la única manera de equilibrar su vida como potencial *Xëmapye*, es aceptar la función que le ha sido encomendada por la comunidad de seres y aprendizajes oníricos que vendrán del sueño. Esta comunicación reconoce la capacidad de agencia de los seres porque “para los mixes, todo lo que existe tiene vida y, en conse-

cuencia, actúa. La naturaleza de la acción de cada uno de los agentes es distinta en tiempo y forma, de allí el principio de la diversidad” (Cardoso, citado en Sanabria, 2013: 128). Pero, sobre todo, agrego, el reconocimiento de esta diversidad configura la potencialidad de *ser sujeto*. Para ampliar esta reflexión es preciso articularla al sentido de *lo político*.

Imagen 4.2. Mapa de municipios ayuujk y su tipo de tenencia de la tierra



El sentido político

Si bien la política tiene una fuerte referencia moderna-occidental, es necesario aclarar que *lo político*, como significado de convivencialidad, refiere en este caso a la correspondencia y reciprocidad que genera acciones comunitarias, por el colectivo, a partir de las capacidades de pensar la vida y actuar en ella, este ejercicio no sólo es cognitivo, es un acto político deliberativo y, además, emotivo.

La articulación de este pensamiento se entiende actualmente como formación comunitaria, es decir, *aprender y aprehender* este entendimiento, valorarlo, reproducirlo en distintas maneras, formas y momentos de la persona-sujeto. La categoría sujeta adquiere, sin embargo, connota-

ciones integradoras. En las comunidades kichwas, por ejemplo, la formación del sujeto se entiende como *runa*, pero

El concepto de runa va más allá del sujeto, hace referencia a la comunidad, a la Pachamama; es un sujeto colectivo, comunitario, con una herencia vivencial milenaria [...] El runa es estar-ser-hacer y su vivencia tiene lugar dentro de un universo vivo, en el cual no hay nada inerte, por eso el runa habla con la tierra, con el sol, las plantas, los animales, la luna, las piedras, el cosmos [...] el runa no se apodera de la realidad para manipularla sino que la vivencia intensificadamente a través de la festividad, el símbolo predilecto no es la palabra, ni el concepto, sino la realidad misma [...] presente como un símbolo vivo, es decir como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente unos a otros. La Pachamama por ejemplo es un símbolo vivo, articulado al orden de la vida y al cósmico (Amawtay Wasi, 2012: 178).

En esta integralidad la dimensión espacial podría caracterizar al *sujeto comunal* que se vuelca a la esencia de un pasado, presente y futuro cíclico, en el que actúa no sólo para un futuro deseado, sino como exigencia de un pasado que se recrea en el presente para luchar un futuro, por eso, el “runa viene y va hacia el pasado”.

Para el caso ayuujk, la formación comunitaria depende de que la persona se haga *pujx käjp-ayuujkjääy* (humano-pueblo), lo que indica que ha madurado el pensamiento y su acción para el beneficio de la colectividad. Su posibilidad y obligatoriedad de incidir en la vida comunitaria se asume siendo comunera-comunero. Sin embargo, reconocerse integrante de la comunidad no es sumarse a un conjunto de personas coincidiendo en un espacio, la comunidad va dándose en distintas situaciones formativas. La red de relaciones y los motivos de relacionarse hacen que el humano-pueblo se manifieste en los cargos, en la fiesta, en el tequio, en la asamblea, siendo estos elementos sustanciales para el *wejën kajën*, para despertar, despabilar, en otras palabras, para formarse en comunidad.

Por esto se dice que el hombre-la mujer *están siendo* desde *mutsk* (en su etapa tierna) como una etapa de ser y estar del hombre o mujer, hasta ser *mäjääy* (en su etapa madura) quien entiende la vida comunal, orienta y guía a otra(o) *mutsk*. Al reproducir la comunidad como un modo de

vida, el sujeto interpela su vida, decide, actúa, ejerce la política desde la dimensión ayuujk del humano-pueblo. Más allá de la comunidad idílica, en este interpelar el conflicto es su parte sustancial.

De esta manera, la comunidad es “lo que se produce”, lo que resulta de la manera de hablar, relacionarse, construir una casa, sembrar la milpa y cultivarla, de dar el servicio, de hacer una propuesta, de presentar un proyecto, de ofrendar, de pensar acciones en y para la comunidad, como formas de recrear, por el bien común, pero no exenta de distintas reconfiguraciones, no es homogénea, es más bien una forma en que la colectividad desaparece al individuo, no en su pensamiento, en su acción. Así, el sentido de sujeto, comunidad y política adquiere un enfoque particular, “la política aparece como aquella disposición consciente de re-ligarse, de restaurar de nuevo los lazos comunitarios de la vida; criterio que re-une a los propósitos y a los actores” (Bautista, 2014: 145).

Habitantes de Tlahuilottepec, mujeres, hombres, niñas-niños, abuelos y abuelas, autoridades que hoy asumen el cargo, los que están entregando su cargo. Como nos heredaron antepasados, nuestros abuelos nos enseñaron a servir a la comunidad, es lo que hoy reafirmamos. Agradezco a las autoridades por permitirme unas palabras para ofrendar mi palabra [...] Pedimos entonces al dador de vida, a la tierra, la inmensidad, para que nuestros padres y madres que hoy asumen el compromiso de estar frente al pueblo, puedan tener ideas, soluciones a las diversas necesidades, que no encuentren el mal, que no se atraviese las malas ideas, para que también puedan guiar con honorabilidad los diversos bienes y patrimonios de la comunidad, así mismo que puedan tener ideas para administrar el dinero de la comunidad. Hoy pedimos al agua, al aire, sol, la tierra, la luna que estos doce soles y doce lunas puedan proteger a nuestras autoridades y que sepan dirigir los trabajos de la comunidad. Así mismo pedimos a los abuelos y ancianos, los que ya no están con nosotros que, desde su mundo, desde donde se encuentren puedan seguir apoyando e iluminando el trabajo de nuestras autoridades.³

³ Palabras de ofrecimiento, cambio de autoridades comunitarias de Santa Ana, Tlahuilottepec, 2014. Registro personal.

kë'm atëm (hacer por nosotros mismos)

La capacidad de agencia, que podría ser interpretada desde la cosmovivencia ayuujk de Tlahuitoltepec como *kë'm atëm*, implica conciencia de capacidades de uno mismo, de los demás; conciencia de vida colectiva que actúa sobre un territorio que es propio, una identidad (qué soy, quién soy), una identificación (qué me une a otro) una visión, cosmovisión compartida (cómo interpretamos el mundo, qué valores son sustanciales para convivir como personas y con el entorno) y el trabajo colectivo (cómo y para qué nos organizamos, acción dirigida a un fin).

La capacidad, ya sea de un individuo o grupo para decidir sobre las formas y los sentidos de la vida presente y futura, o cubrir ciertas necesidades a partir de lo que uno cree o valora, es entendido en la vida cotidiana como *këm jukyäjtën* (pensar-hacer la vida por uno mismo). *Kë'm* como condición humana de pensar, hacer y construir por propios medios para lograr condiciones de vida digna, refiere a ejercicios de autodeterminación del que podemos señalar algunos niveles.

Kë'm kutunkäjtën (pensar-hacer desde nuestra propia autoridad comunitaria); *Kë'm ët näxwii'ny* (pensar-hacer en nuestro propio territorio); *Kë'm Wejën Kajën* (pensar-hacer-construir en el proceso formativo comunitario). Se trata de ejercicios interconectados que también pueden ser señalados como un proceso formativo que es posible por la observación y la práctica, una manera en que la comunidad puede seguir existiendo como comunidad. Quienes han sistematizado este pensamiento (Vargas *et al.*, 2008) señalan el *wejën kajën* como un proceso de maduración del pensamiento. Ésta ha sido una base para incidir en proyectos educativos escolares y revertir el control por el Estado.

Es necesaria la referencia a estos niveles de práctica *Kë'm atëm* para comprender las propuestas educativas propias, ya que ayuda a indicar que, en principio, *autonomía* no es un concepto que explica por sí mismo el pensamiento y las prácticas de libredeterminación ayuujk. La identificación del derecho aparece aquí como la reivindicación de un derecho propio, anterior a las instituciones, lo que en Tlahuitoltepec podría interpretarse como *kë'm atëm*, y en otras comunidades como las misak o pastos de Colombia; por ejemplo, de manera significativa se entiende como *derecho mayor*, esto es, el poder que da el territorio ancestral, de ser originarios y *darse sus propias normas*. La conciencia de tener un derecho natural, un derecho mayor, antes que el derecho positivo, explica

de manera importante los ejercicios de libredeterminación y la postura de los movimientos indígenas, tanto en México como en Colombia, por citar estos ejemplos.

La diferenciación con el derecho positivo es fundamental, porque la identificación de esta conciencia de *darse reglas propias* tiene como interlocutor la Naturaleza y no el Estado. La reflexión que se ha hecho desde la filosofía misak, señala que: “Como se trata de Derecho Mayor, de derecho a la tierra, de derecho ancestral, las normas que contiene dicho derecho deben ser Leyes Mayores o Leyes de Origen. Se trata de leyes que han de ser dictadas por un ser superior, por el creador... Es la naturaleza la que exhibe la voluntad del legislador supremo” (Florez, 2016: 19).

La insistencia a esta convivencia relacional y de complementariedad se contraponen a la visión colonial de separación del hombre y la naturaleza. La referencia que está contenida, tanto en el pensamiento misak como de los pastos, refiere por el contrario a la interdependencia entre seres que deviene en normas *naturales*.

La Ley Natural es el conjunto de normas objetivas que rigen la naturaleza, independientemente de la voluntad del hombre; como es la ley del día, la ley de la lluvia, la ley del viento, el ciclo de la vida: nacer, crecer, reproducir y volver al seno de la tierra; donde el indígena mira, siente, escucha y respeta. Dándose de esta forma una relación del hombre y la naturaleza conservando el equilibrio natural. Éstas son las bases de mantener la justicia propia de los pueblos indígenas (Flórez, 2016: 76).

La existencia y reproducción de estas formas de convivencia relacionales y capacidad de autodeterminación han sido señaladas para el caso de Oaxaca como autonomías comunales. Adelfo Regino, señala que:

aunque no exista una palabra específica en mixe que se pueda traducir como autonomía, entre nosotros se viene practicando en muchos sentidos lo que podríamos denominar autonomía comunitaria, que en nuestro idioma designamos como la capacidad que tenemos de “darnos nuestras normas” y de “ejercer nuestra autoridad” (kä'am⁴ aana'amän, kä'am kotujkän). El planteamiento que formulamos en

⁴ Variante del *ayuuik* de Alotepec, en lugar de *Këm*, variante de Tlahuitoltepec.

este momento es que, lo que ya se da de hecho sea reconocido de derecho, y que sea también ampliado paulatinamente (1996: 21).

Sin embargo, de acuerdo con lo señalado, la propuesta de análisis que aquí se expone es más bien la irradiación de *kë'm atëm* a espacios más amplios como los regionales o estatales, en los que se requiere la negociación con otras comunidades, con las instituciones gubernamentales o de frente a intereses privados, desde donde se identifican más claramente como ejercicios autonómicos que pueden darse a nivel comunitario, municipal o regional.

La diferenciación tiene que ver con las dimensiones espaciales y las transgresiones de lo que la comunidad piensa y valora. Por ejemplo, cuando se irrumpe el territorio, *kë'm atëm* trasciende la conciencia *nosótrica* de la comunidad a la conciencia regional de otras entidades *nosótricas* con las que se puede estar en disputa.

Por esto, el sentido de *defensa* puede entenderse como *un articulador* entre los ejercicios de libre determinación *kë'm atëm* y autonomía. Las experiencias de organización regional más relevantes, como el Comité Pro-defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales en la Región Mixe (CODREMI, 1978) para el caso de la región ayuuik y Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASIJ, 1982) para el caso de la región zapoteca, pueden ser ilustrativas para explicarlo, sin embargo, no es éste el espacio para desarrollarlas.

Vale decir que se trata de propuestas por la autonomía, entendida como el ejercicio de un derecho colectivo para decidir y construir un proyecto de futuro, a partir de lo cual, definen su organización política, económica y cultural teniendo como interlocutor al Estado. Los ejercicios de *kë'm atëm*, pueden tener esta misma orientación, pero estar contenidos en lo comunitario como ejercicios de los que depende la existencia de comunidad. Hacer un *cargo* o *servicio*⁵ comunitario de acuerdo con el sistema escalafonario de autoridad propia puede ser más un asunto de obligatoriedad interna que de conciencia autonómica frente al Estado. Pero invariablemente con su ejercicio está su potencialidad de construir proyectos autonómicos.

⁵ Trabajo que realiza una persona sin remuneración económica generalmente durante un año. En la revisión del sistema escalafonario para la realización del trabajo doctoral, se estimaron más de 600 personas cada año cumpliendo estos servicios.

Para el caso que nos ocupa, hay que decir que esta capacidad de agencia, de hacer valer la capacidad y autoridad propia para decidir sobre la vida, el territorio y los elementos formativos ha dado forma a las propuestas educativas en distintos niveles. El que nos interesa es el que se ha construido por la educación superior, concretamente con la creación de *Ja II'pxyukpët jë kyïmuuny mëjwejkajtääjk*, la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl⁶ (Unicem).

La universidad comunal

Es importante señalar que nos referimos a la universidad no por su carácter universalista o como centro del saber, porque “el problema de universalizar la universidad, supone, en consecuencia, la previa determinación de lo que son el saber y esa enseñanza universitaria” (Ortega y Gasset, 1997: 258). La experiencia que aquí se expone que inicia en 2008 y de ella resulta la apertura de la Unicem en 2012 con la oferta académica de dos licenciaturas: Comunicación Comunitaria y Desarrollo Comunal. Desde la concepción ayuujk, se entiende como un espacio para la articulación, la direccionalidad del pensamiento mixe que puede facilitar la maduración de las ideas y la continuación de la vida comunitaria mediante sus profesionistas, reconociendo en el proceso la vinculación con otros saberes y prácticas.

Tomar consciencia de esto implica pensar seriamente sus retos en el intento de conjugar esta formación en comunidad con los ejercicios imaginarios de la educación escolarizada, sobre todo, implica reconocer que

Las diferencias en los niveles epistemológicos y ontológicos significan que en la academia no es posible introducir el conocimiento Indígena e insertarlo en un plan de estudio sin tener problemas, como si fuera simplemente otro conjunto de datos para que el conocimiento occidental lo ponga a prueba y lo discipline (Nakata, 2014: 290).

⁶ Una exposición más amplia de su gestación y propuesta formativa se encuentra en la tesis de doctorado titulada *Ja ko'pk wejkajtäjk, enseñanzas de la montaña. La universidad comunal en la articulación de comunidad*, 2017, del que resulta este artículo.

Como ha sido experimentado, el sistema de conocimiento indígena se confronta con teorías de conocimiento occidental que enmarcan

quien puede ser conocedor, lo cognoscible, lo que constituye el conocimiento, las fuentes de evidencia para la construcción de conocimiento, lo que constituye la verdad, cómo se va a verificar la verdad, cómo se convierte en verdad la evidencia, cómo deberán hacerse inferencias válidas, el papel de la creencia en la evidencia y asuntos afines (Gegeo-Watson-Gegeo, citado en Nakata, 2014: 290).

El reto es real, más que discursivo, y se evidencia en el caso de la Unicem, en múltiples situaciones de forma y contenido:

Sí, chocamos. Chocamos en la lengua, por ejemplo. Hay quien dice que el mixe es de verbo final, lo que yo decía es que es de verbo inicial... Yo decía, ustedes lo ven así porque ésa es la estructura del español, pero en mi concepto es de verbo inicial, por qué, porque el verbo por sí solo funciona sin que tenga las demás clases de palabras. Si dice *put*, puede decir está corriendo alguien, la tercera persona está corriendo, ya, ya sé que hay persona corriendo, un ente corriendo, entonces no puedo yo decir que es de verbo final sino de verbo inicial. Entonces esas visiones chocan y ése es el reto que hay que hacer, hacerles ver que nosotros tenemos una concepción diferente en relación con otras culturas [...] Es mostrar que nosotros también conocemos, es un poco el reto que tienen los jóvenes de la Unicem, cómo hacer entender esto, desde mi lengua a otros, y eso cuesta.⁷

Tomar los referentes de la matriz cultural de los estudiantes puede ser una contribución de frente a las “severas carencias teóricas” (Lander, 2012: 142) para explicar la multiplicidad de formas para leer y vivir en el mundo; pero sólo ello no supera las relaciones de imposición presentes en el imaginario y en las prácticas de la estructura universitaria tradicional, que podemos reproducir como profesionistas de esta universidad occidental y que ahora cuestionamos desde los marcos filosóficos ayuujk.

Por esto, la Unicem pretende agrietar el modelo educativo vigente para pueblos indígenas y administrados desde el Estado, buscando la

⁷ J. C., profesor de educación indígena. Comunicación personal, octubre de 2017.

comunidad epistémica, crítica y actuante. Para dialogar y reflexionar de manera seria, éstas otras expresiones lingüístico-culturales no hegemónicas, que dentro de la academia parecen no tener suficiente importancia, o bien sirven como fundamento de la “multiculturalidad teórica” (Rivera, 2010: 62), que por el contrario, minimiza las múltiples, diversas y creativas formas para manifestarse y existir.

Procesos de investigarse

Del proceso de gestación, articulación y propuesta epistémica de la universidad, dos propuestas de reflexión se plantean aquí: la investigación con su proceso metodológico y la conformación del sujeto. Una crítica medular está en la función de la investigación académica, a partir de las experiencias de las comunidades receptoras de múltiples proyectos de investigación gestados desde los marcos geográficos e ideológicos de una academia occidentalizada. Una crítica radica en que se está

inventando un mundo lejos de nosotros y a nosotros lejos del mundo, y hemos establecido que la relación entre ese objeto mundo y este sujeto conocedor es una relación asimétrica de conocimiento: los conocedores conocemos a los objetos, los objetos son conocidos por nosotros (Haber, 2011: 37).

Como si tuviera una función panóptica, por el enfoque academicista desde donde son mirados los trabajos de investigadores indígenas, encontramos que un problema sumamente enraizado, pero obviado, es el hecho de que “un sistema de conocimiento, no puede legítimamente verificar afirmaciones con pretensiones de verdad del otro, a partir de sus propias normas y justificaciones (Nakata, 2014: 290).

El cuestionamiento que hace Héctor Nahuelpán sobre “¿Qué implicancias tiene para investigadores indígenas el dualismo cartesiano, al enfatizar en la disociación entre un sujeto investigador y un objeto investigado como base para la objetividad e imparcialidad en la producción de conocimiento?” (2013: 77) tiene, según las experiencias de las comunidades, los profesionistas y los intelectuales, distintas implicaciones. “Una opción frecuente entre investigadores e investigadoras indígenas respecto a este cuestionamiento, ha consistido en adoptar modelos

de investigación académica ‘científicamente’ legitimados, reproduciendo muchas veces el carácter ‘extractivo’ de la investigación social” (Nahuelpán, 2013: 86).

En consecuencia, también encontramos una enfática necesidad de tomar cierta distancia de esas visiones occidentales. Este distanciamiento, de acuerdo con Arévalo Robles, contribuye a la formulación de un paradigma indígena desde los espacios de poder, específicamente desde los espacios universitarios.

El paradigma indígena de investigación, aunque se basa en ese saber milenario, es una propuesta que emerge en el particular contexto de exclusión de la perspectiva indígena de hacer investigación en las universidades y como una forma de consolidar un enfoque de investigación en clave indígena a finales del siglo XX” (Arévalo, 2015: 62).

Un señalamiento importante es que el espacio y el ángulo de estas discusiones son parte de los procesos reflexivos por el paso de profesionistas indígenas en la academia desde la cual han podido identificar los esquemas de exclusión, y tomar distancia para reproducir otro tipo de trabajo investigativo comprometido con el desenvolvimiento de sus comunidades y pueblos. “El sujeto de la investigación asume su corropolítica en el acto de decir, reconociendo su propia subjetividad y legitimando una geopolítica del conocimiento cuyo fin es validar la voz de los excluidos, de los habitantes que la modernidad/colonialidad ha desplazado hacia el abismo del no ser” (Arévalo, 2015: 78).

El ejercicio sin duda ayuda en el compromiso de asumirse como un profesionista distinto. La discusión es relevante cuando se trata de confrontar procesos de subordinación del pensamiento comunal, porque la investigación también se mira como posibilidad de resignificar, desandar su cara utilitaria, cosificada, para defender su acción colectiva-comunitaria. Desde estos esfuerzos de reivindicación, encontramos en las experiencias de universidades de base comunal la investigación como un

Cultivo y Crianza de Sabidurías, explicando ésta como una propuesta bioética que parte de procesos colectivos desde y para los pueblos, nacionalidades y culturas, para fortalecer y revitalizar su autonomía, autodeterminación, identidad, sabidurías, expresiones, conocimientos, prácticas y episteme (RUIICAY, 2015: 6).

La propuesta considera el proceso como un acto necesario de construcción de conocimiento, pero también de proyección en la relación entre culturas distintas, adelantando con ello su posibilidad de reconfigurar las relaciones de subordinación del conocimiento y el condicionamiento de las prácticas de los pueblos para ejercer su libre determinación y autonomía; como rasgando, hurgando en lo que se mantiene de la cultura, para ir avanzando poco a poco hasta “recuperarlo todo”.⁸

¿Pero qué significa recuperarlo todo?

Cuando decimos recuperarlo todo, es la parte de la autonomía, la administración del territorio, la educación propia, todo lo que se había perdido en estos tiempos milenarios, el pensamiento propio, la autoridad, la salud, es un mandato muy grande, es como decir la carta de navegación del pueblo misak. El objetivo grande, grande es la pervivencia del pueblo misak en el tiempo y en el espacio.⁹

Nos encontramos de nuevo con la carga simbólica, narrativa, subjetiva que se conforma en comunidad. La propuesta de investigación del Cultivo y Crianza de Sabidurías involucra:

1. VOGOTSAS:¹⁰ utilización de ocho sentidos complementados con la pregunta, para aprehender la vida, el mundo; 2. rastreo etimológico: se plantea para la búsqueda de significados y significaciones a partir de las lenguas originarias; 3. la cosmovivencia: proceso de rastreo a la vivencia proyectiva o retrospectiva realizada por un yachak o sabio; 4. escuchar; 5. el conversatorio; 6. Ritualidades.¹¹

⁸ Una referencia sobre esto se relaciona con la recuperación de las tierras, en el contexto colombiano donde los cabildos indígenas han ido recuperando territorios. Se piensa que éste debe ser de arriba hacia abajo, como partir de la punta de la montaña donde fueron desplazados, e ir bajando hacia las faldas, donde se encontraban antes. Desde la filosofía misak y nasa se explicita que el mandato de recuperar la tierra para recuperarlo todo lleva la necesidad de descolonizar el pensamiento.

⁹ Entrevista al coordinador académico de La Misak Universidad, octubre de 2016.

¹⁰ Propuesta nasayuwe de la UAIIN refiere a vista, oído, gusto, olfato, tacto, señas, análisis y silencio.

¹¹ Cultivo y crianza de sabidurías. Una revisión más amplia se puede ver en: *Cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos* CCRISAC, publicación de la RUIICAY, URACCAN, Nicaragua, 2015.

En este proceso, los sueños son considerados elementos formativos por medio de los cuales las mujeres y los hombres *son soñados* para que puedan identificar sus habilidades y fortalecerlas con el trabajo comunitario. En lo concreto, para el pueblo misak, como para los nasa o los ayuujk, los sueños significan y orientan. La conciencia del desenvolvimiento de la capacidad onírica es señalado como “algo que los misak y todos los pueblos indígenas nos caracterizamos, lo que tiene que ver con los sueños en la investigación, es decir, es una metodología soñar para investigar”.¹²

Cuadro. 4.1. Procesos de investigación indígena

<i>Cosmovisión</i>	<i>Proceso epistémico</i>
Misak	<i>Merop, aship, isup, maravic</i>
La Misak Universidad	Escuchar-ver-ordenar el pensamiento-hacer (practicar los saberes)
Nasa	Kana-munay-yachay-ruray
(UAIIN)	Estar-Sentir-Saber-Actuar
Quichua	Vivenciando y experienciando-Recuperando y significando y reesingnificando-involucrándonos y comprometiéndonos
(Amawtay Wasi)	
Ayuujk	<i>Jäwën-jotmäy-pämay-patäj-Natsjawën-Kutyunen</i>
(Unicem)	Sentir y pensar-escarbar-ordenar el pensamiento-accionar o actuar en colectivo.

Fuente: Elaborado con las aportaciones que compañeras y compañeros hacen desde sus ejercicios educativos comunitarios.¹³ No es exhaustivo, ni definitivo, en todos los casos se ha enfatizado que este es un esfuerzo que debe madurar.

Las reflexiones sobre el proceso investigativo que se están construyendo desde las propias experiencias educativas comunitarias coinciden en la

¹² Intervención de Taita Gerardo, sustentación de trabajos de investigación de estudiantes de la Misak Universidad. Silvia, Cauca, 29 de octubre de 2016.

¹³ Recuperado de los diálogos y entrevistas con Taita Trini, coordinador académico de La Misak Universidad; Fernando Sarango, coordinador de la Amawtay Wasy; Rosalba Ulcue y Socorro, coordinadora de la UAIIN y coordinadora del área de Pedagogía Comunitaria, así como de los esfuerzos que como COA Unicem hemos venido desarrollando.

función comprometida y práctica de la investigación. Porque la investigación desde la vivencialidad, desde sus experiencias históricas de exclusión, de la escuela, de la historia, del territorio “señalan puntos neurálgicos que el conocimiento teórico no puede explicar”.¹⁴ Se trata de un aprendizaje que además sirve para fortalecer los valores en la vida comunitaria, más que pensarlo como idealista, debe entenderse como “parte del lenguaje natural con los cuales piensan, sienten, actúan y cuidan el territorio” (Obando, 2016: 102).

Y aquí se enfatiza una parte medular del proceso investigativo. La investigación está anclada al territorio históricamente construido y al conocimiento necesario que permitirá mantenerlo. Porque la investigación no sólo teje conocimientos útiles para comprender las realidades, sino para reproducir los patrones identitarios históricos, lingüísticos, productivos y organizativos que son importantes para la existencia de los pueblos. En su sentido político y explícito, la investigación

no debe ser simplemente la recolección de la información que ha sido característico en el campo de la investigación en occidente, sino, la investigación de pueblos indígenas debe tener dos pasos muy importantes: por un lado debe formar parte de nuestros Planes de Vida; por otro lado la investigación debe visionarse sobre cómo los datos que la tradición oral nos ofrece puede recrear el pensamiento de hacer de estas memorias sean transitables y aplicables en el tiempo... en esta perspectiva, la misión y visión de nuestras memorias consiste en volver el presente y caminar recreando el pensamiento porque el futuro es el mismo pasado... transitando como el mismo rodeo de nuestro sendero propio (Dagua, citado en Obando, 2016: 89).

Una aportación a la investigación académica sugiere comprender que la teoría no baja a la realidad para analizarla con las experiencias empíricas, como si fuera un esquema de enunciados, interpretaciones y sistematizaciones que se han construido de forma individual y desde los espacios válidos desde donde se piensan. Lo que deja implícita la idea o puede entenderse es que en las comunidades no se teoriza, reflexiona o sistematiza. La situación es otra, cada vez es más evidente la dinami-

¹⁴ Rosalba Ipia Ulcue, coordinadora de la UAIIN, entrevista del 9 de noviembre de 2016, Popayán, Colombia.

dad de los “actores que interpelan las lecturas coloniales y académicas” (Obando, 2016: 89) sobre sí mismos y la vida comunitaria.

El trabajo de Unicem es reflejo de estas experiencias. El anclaje del tipo de investigación que se propone y el tipo de profesionista está no sólo en su carácter de intelectual o profesionista local, sino como cargue-ro-carguera,¹⁵ comunera-comunero. Tiene ese enfoque para actuar en lo local, pero también desde lo comunal, como apuesta en un mundo global.

Jää’wën-jotmay como apuesta pedagógica-metodológica

Inicialmente llamamos *jää’wën jotmay* al proceso metodológico de construcción de conocimiento que tiene su reflejo en la vida cotidiana ayuujk. En un intento de interpretarlo, se puede decir que tiene dimensiones generadoras de un proceso: *a)* dialógico, *b)* de búsqueda y *c)* logro de equilibrio *momentáneo*.

El *Jot*, en términos literales es dentro. Entonces hay varios dentros (corazón, estómago, hígado). Lo que metafóricamente se dice es que el corazón se empieza a hacerse varios ¿por qué? porque si no resuelvo esto (una inquietud, un problema), qué hago, haces otro coranzoncito, y así una secuencia. Hay una parte del cuerpo que se encarga de cómo lo va a resolver y se conecta con el cerebro para entonces guardar la información y decir ¡ah! por aquí vamos a caminar. Luego, por el corazón recto, que yo lo traduzco como el corazón alegre, que es *jotkuj*, *kujky* equilibrado, alegre, es cuando vas a poder resolver tu preocupación, porque si no está en equilibrio, vas a fracasar. En ese sentido yo lo tomo como el corazón, que es el que actúa, el que bombea el equilibrio, que bombea el sentir.¹⁶

Se dice que *jää’wën jotmay* es pensar y sentir desde el estómago, o el corazón, pues estas reflexiones provienen no sólo de la razón, de la capacidad de pensar o darse cuenta de las situaciones o problemáticas, sino

¹⁵ Denominación que se asigna a las personas que están realizando cargo o servicio comunitario.

¹⁶ J. Clímaco, lingüista y profesor de educación indígena. Comunicación personal, octubre de 2017.

también del desequilibrio de las emociones al sentir rabia, coraje, preocupación, emoción o interés ante la situación que afecta a la persona porque además afecta y desequilibra la vida del nosotros, la colectividad, la comunidad, por esto el “corazón bombea el equilibrio”, como una búsqueda constante.

El *jotmay* entonces es una acción de pensamiento y sentir generada por una inestabilidad tanto emocional como física del *ayuujk jää'y*. Tomarlo en cuenta y/o cumplirlo busca el *jotkujkäjtën*,¹⁷ es decir, esta palabra está compuesta de las palabras *ayuujk* del *jojt* (parte del estómago), *kujky* (verticalidad, horizontalidad, alineación), y *äjtën* (ser o estar), por lo que entonces el fin del *jotmay* es el *jotkujkäjtën*, la estabilidad biopsicosocial (Martínez, 2016: 56).¹⁸

Hay que considerar que la *estabilidad* es también entendida como *estabilidades momentáneas*, en tanto que la búsqueda de equilibrio no refiere a un estado idealista de la persona en armonía permanente, sino un ejercicio constante de que la búsqueda de equilibrio es a la vez un ejercicio constante de reflexionar las situaciones que suceden y afectan.

Es importante enfatizar que las distintas dimensiones del *Jää'wen-jotmay* entendidas como *Natsjää'wën*: visualizar, imaginarse, reflexionar qué puede o no pasar con la preocupación-sentimiento que se tiene; *Pamääy Patääjy / wënmäny*: buscar, escarbar, dimensionar, pensar en todas las posibilidades y alternativas al problema; *Pe'ën Köö'n*, dar coherencia a las ideas y ordenarlas de acuerdo con una acción posible, es decir a través de un *Kyutsumpy* considerado como el potencial transformador; se entiende que el estudiante no puede ser sólo aquel que se conforma con estudiar las problemáticas desde fuera, o desde dentro “tomando distancia”, sino que es el estudiante que escarba, pepena de la vivencia comunitaria para empujar la acción colectiva transformadora.

Por esto, el señalamiento que aquí se hace es que estas dimensiones contribuyen a: *a)* potencializar el nosotros, *b)* reivindicar la relación dialógica, *c)* reconocer la existencia en lo más básico que es percibir el mun-

¹⁷ El bien vivir.

¹⁸ Aunque este trabajo tiene una referencia específica de las formas como las familias atienden sus preocupaciones en diálogo con *Et näxwii'ny* lo que aquí planteamos es su potencialidad para la reflexión de problemáticas comunitarias y como una forma de construcción de conocimiento.

do, sentirlo, de ahí que sea fundamental *sentir una preocupación*, y d) ser práctico, realizar acciones concretas y útiles. De frente a los sistemas de investigación académica, podría explicarse de la siguiente manera.

a) *Potencializar el nosotros* significa en primera instancia reconocer la colectividad como posibilidad de construcción de conocimiento. El trabajo investigativo, de construcción de conocimiento o de atención a las necesidades reflexivas y prácticas de la comunidad, implican que el inicio de la investigación puede ser desde su inicio un trabajo conjunto. La situación evidencia que “la metodología disciplinaria es tramposa por varias razones. Una de ellas, no menor, es que es construida retrospectivamente, pero propone una propedéutica anticipadamente” (Haber, 2011) ¿Por qué plantear un objetivo aun antes de ser expuesto ante la comunidad, el grupo, o las personas con quienes se pretende hacer investigación?

La relevancia del *jää’wen-jotmay*, además de posicionarlo en el ámbito académico, tiene su potencialidad más allá del profesionista y la universidad, adquiere una relevancia práctica.

Lo del *jää’wën*, son varios niveles, son varios momentos, nosotros tenemos en nuestro idioma ese sentir personal el *Kë’m jää’wën* y tenemos *kajp jää’ wen*: pueblo-sentimiento, entonces tenemos que trabajar sobre ellas, escudriñar su significado y su profundidad de nuestras palabras, sólo nos quedan esos elementos, es la lengua materna la que nos puede ir orientando la forma de cómo aprendemos en comunidad.¹⁹

Lo que hemos venido planteando en Unicem es que la preocupación sentida del estudiante pueda transitar al sentimiento-preocupación de una colectividad específica. *Kajp jää’wen* invoca la necesidad de la construcción del conocimiento funcional a la comunidad.

b) *Reivindicar la relación dialógica* implica un trabajo de reconocimiento de diversidad de voces, pensamientos o señales que devienen de la

¹⁹ Palabras del maestro P. Vargas en el Foro Nĩ Amukĩ Tunk, presentado en el marco del egreso de la primera generación de estudiantes de Unicem, 11 de agosto de 2016, Santa María Tlahuitoltepec.

comunidad ampliada, como seres diversos que conviven, pero además contribuyen a la construcción social del conocimiento desde el conversatorio. La “conversación es ya una inmersión no metodológica en las relaciones de conocimiento. Me refiero con *conversación* a un flujo de agenciamientos evestigiales intersubjetivos que crea subjetividades en relación; no se recorta por el intercambio lingüístico ni por la humanidad de los interactuantes, sino todo lo contrario, no se está en conversación en calidad de hablante sino de ser o, mejor, de *estarse siendo*” (Haber, 2011: 21). Supone otra forma de convivencia e investigación dialógica para reconocer las orientaciones desde donde el interlocutor habla.

Ser conscientes de ello es reconocer la propia carga narrativa, interpretativa o discursiva de quien investiga que debe ser manifiesta con sus interlocutores para realmente dialogar, esto, contrario a la postura de distanciamiento y búsqueda de objetividad, implica exponerse como integrante de un proceso investigativo, con su propia carga ideológica, subjetiva, emotiva. Si aceptamos que el conocimiento, más allá de la academia, define la vida misma, “la conversación requiere, como todo en la vida, ser criada, estimulada, para que la vida se re-cree” (Haber, 2011: 25). La investigación desde la orientación que estamos planteando implica que entre los involucrados “este conversar es una suerte de ‘develar’, de hacer brotar la vida contenida en cada uno de nosotros” (Rengifo, 1996: 10).

- c) *Percibir el mundo* y ponerlo en sintonía con las capacidades reflexivas de las personas contribuye a procesos formativos donde el conocimiento puede ser fortalecido (Morin, 1999).

En lo pedagógico y desde la educación escolarizada se ha señalado que pensar y sentir se han separado tanto en la tradición educativa que mientras nos hemos esforzado en promover formas de reflexión, de análisis y síntesis, de deducción lógica hemos relegado la dimensión emocional al terreno de lo personal e íntimo. El sentir ha quedado relegado de los procesos formativos (De la Torre, 2001: 48).

Desde la biología, Maturana (2001) refiere concretamente al amor como condición de aceptación de los elementos constitutivos de uno y como la posibilidad de reconocimiento de los elementos constitutivos

del otro, para responder al cuestionamiento sobre ¿qué queremos con la educación? o ¿para qué queremos educar?

Recientemente, las aportaciones sociológicas militantes señalan el sentipensar (De la Torre, 2001; Escobar, 2014) como un llamado a recuperar el sentido relacional de convivencia entre seres, y cuestionar el carácter extractivo de los proyectos capitalistas actuales. Frente a la necesidad de encontrar mecanismos, estrategias que haga posible una educación con sentido, pero también como necesidad de actuar frente a las problemáticas del mundo actual se apela a la formación de un ser consiente o la acción social posible para cuestionar el mundo que se habita, con la esperanza de que “no hay acción humana sin una emoción que la funde como tal y la haga posible como acto” (Maturana, 2001: 10).

Hay que señalar que el ejercicio metodológico del *jää’wen-jotmay*, las emociones no sólo están pensadas como recurso pedagógico, sino que se plantea como una propuesta de investigación e involucramiento de las personas no siempre vinculadas a las escuelas, para trascender los requisitos académicos y situarnos en múltiples situaciones de activismo social que, para el caso de Tlahuitoltepec, se entiende como el trabajo comunal que las y los estudiantes hacen en conjunto con quienes se involucran, reconociéndose mutuamente en su discurso, en su pensamiento, en sus estrategias, conocimientos y capacidades de atención de la situación que se trabaja.

La formación significativa involucra este planteamiento comunitario, ligado a un trabajo académico que además de formar profesionistas, forma comuneros y comuneras que sienten, piensan y actúan.

d) La *acción* aparece aquí como una parte fundamental del proceso reflexivo. En las aportaciones que se hacen desde sistemas de conocimiento indígena, la acción concreta es su parte medular. Dentro de la metodología *jää’wen-jotmay* (*kutyunen*) se hace referencia a esta acción práctica que puede pensarse premeditadamente, pero puede ser transformada en el proceso dialógico y de acuerdo con las situaciones que la colectividad sea capaz de asumir.

Una relación importante dentro de las ciencias sociales es que el ejercicio también puede entenderse como construcciones de *resiliencia*, es decir, como procesos de adaptabilidad, resistencia, capacidad o habilidad de las personas para responder activamente a situaciones que les son poco

favorables. “De ahí, que se considere que la aparición o no de esta capacidad en las personas depende de la interacción de la persona y su entorno” (García y Domínguez, 2013: 69). Como hemos enfatizado, para el caso de Tlahuitoltepec, la capacidad de reacción es entendida como un ejercicio formativo necesario para ser parte de la comunidad y para seguir generando comunidad. Indica con ello que la comunidad no está exenta de un sinnúmero de complicaciones, sin embargo, la deliberación sobre qué afecta y cómo se resuelve en colectividad contribuye a que estas capacidades de adaptación o habilidades para sobreponerse en lo familiar o individual sean fortalecidas.

Por esto, *këm atëm*, como capacidad de hacer por uno mismo en relación al nosotros, es trabajado en la Unicem como la capacidad de los estudiantes de hacer la preocupación colectiva.

Digamos que es el generador. La producción de esa generación [de estudiantes] del *jää'wen-jotmay* es el *puix mëtuu'nën kajp metuu'nën*, trabajar para el colectivo, para la comunidad, el trabajo comunal pues, al final es como se traduciría. Pero esto es el verbo, habla de la acción, tiene que hacerse sujeto, entonces sería *puix mëtuu'npë kajp metuu'npë*, sería el trabajador del pueblo o el que sirve al pueblo, el que está trabajando para el pueblo, el que está pensando para el pueblo, sería ése el sujeto.²⁰

Interpelar al sujeto

Profundizar la reflexión sobre el sujeto ayuujk podría ser posible desde los marcos lingüísticos culturales ayuujk, desde los cuales puede explicarse cómo un ser comunero-comunera se hace *mäj'äjtën* (ser macizo en su pensamiento, que sabe aplicarlo ante las diversas problemáticas), *ka-jaa* (extenso, desarrollo emocional-espiritual en relación con los seres, a la tierra, a la vida, al universo) la persona con pensamiento maduro que piensa por y para la comunidad. Se trata de un proceso que sólo es posible por la formación comunal; es paulatino y, sobre todo, vivencial.

²⁰ Ap. k., facilitador del trabajo académico Unicem. Comunicación personal, 2 de junio de 2017.

En el intento de comprender y explicarlo, un diálogo se hace necesario para reflexionar si la categoría de sujeto es una herramienta útil para explicar distintas realidades, por ejemplo, para indicar que el comunitario-comunero ayuujk puede ser “un sujeto social protagónico en la construcción de su realidad”. El cuestionamiento nos pone en el debate de legitimación, pero también en el de la evidente complejidad para analizar una realidad desde los marcos teóricos y metodológicos que se imponen.

En los términos en que se ha dado la discusión sobre el sujeto, puede entenderse que este trabajador del pueblo, por su capacidad de pensarse así mismo, en su contexto, en las posibilidades de futuro, “es un sujeto en tanto está en el desarrollo de su conciencia”, sin embargo, la referencia es sobre el sujeto comunal, entendido a partir de lo que se ha dicho, como la posibilidad de que en comunidad pueda recrearse como sujeto colectivo desde su *jää’wen wënmaa’ny* (sentir su pensamiento), desde el *kajp jotmay* (preocupación de la colectividad, del pueblo).

Imagen 4.3. Estudiantes Unicem, en festejo del Colectivo Zapayasos



Fuente: San Cristóbal de las Casas, Chiapas, agosto de 2015, archivo personal.

Dentro de este posicionamiento, la intelectualidad como posibilidad de pensar el mundo, más que personificar la acción en el profesionista,

creando élites, en su función de intermediario político-cultural²¹ reconoce la intelectualidad como acción y su ejercicio en diferentes actores que pueden convivir pero no necesariamente reconocerse; o bien, adquieren distintos grados de legitimidad frente a la comunidad, en tanto “son intelectuales, pero no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales” (Gramsci, 1967: 26).

Persona que no fue a la escuela, ¿entonces cómo vive?, ¿significa que no desarrolló su capacidad intelectual? No, desarrolló su capacidad a partir de la vida, a partir del *jotmay*, de la preocupación, desató, o realizó su capacidad intelectual. De ahí es donde aprende, de ahí es donde sabe, de ahí es donde conoce, no es en el aula. La gente que hace, ejerce creatividad, recrea o inventa y por eso desarrolla su capacidad intelectual.²²

Como *uu'un*k, como estudiante, y la apuesta como *pujx mëtuu'n*pë *kajp metuu'n*pë (trabajador del pueblo) tiene sus complejidades, porque son formas de “expresar performativamente, una posición con respecto a la sociedad en la que se habita” (Reguillo, 2004: 52). La relevancia para el caso de los profesionistas Unicem es que éstos, como expresiones heterogéneas, podrían fortalecer el sentido comunal desde sus propias formas creativas de pensarse en comunidad, pero, además, hay que entender que ese trabajador por la comunidad lo hace desde su momento psicobiológico, desde su etapa de maduración particular, desde sus propios referentes y posibilidades de discursos comunitarios que hasta el momento ha logrado construir. Estas características lo hacen *uu'un*k (hijas-hijos), de la comunidad, en proceso de ser formados como madres, padres, como *kutunk*: autoridades. Por esto la formación del profesionista es relevante, porque en su momento influirá en la vida de las personas y los territorios. Situación que también “supone un cierto grado de reflexión-distanciamiento críticos de su propia existencia” (Rauber, 2006: 16).

²¹ Una reflexión específica sobre los profesionistas mixes se encuentra en González, 2008.

²² J. Clímaco, lingüista y maestro de educación indígena, comunicación personal, octubre de 2017.

Pues estoy consciente de que me van a poner de autoridad, y yo voy a decir que sí, porque así es la vida allá, pero veo que cada vez llegar al cargo o estar en el grupo de los cabildos, yo creo que cada vez está más vinculado con el Estado, entonces siento que está mal, porque así cada vez más van debilitando al pueblo, al conocimiento, a la historia, a las creencias, debilita porque las reglas vienen del Estado o salen del Estado. La gente es de Tlahui, habla mixe, habla todo, ¿no? pero las ideas no son de ellos, hay alguien más quien te va a decir ustedes tienen que hacer esto, con reglas, si es de educación, si es de campo, si es cultural, o sea, lo tienen que hacer con estas reglas y medidas, que no salga lo que realmente ustedes quisieran expresar, están limitados. Estoy generalizando, pero yo creo que desde hace diez años para acá las cosas han ido cambiando muy rápido, yo veo que es por eso, que cada vez el Estado se mete en los pueblos, no nada más en Tlahui, en todo el mundo, con la intención de adueñarse, ahora sí que, de los pueblos, dominarlos, debilitarlos y matarlos.²³

Como la articulación no es mecánica, como *uu'un*k mecánicamente no participa de la familia ampliada, las reconfiguraciones de los espacios y las formas de participación para seguir haciendo comunidad, interfiere en las y los actuales egresados de Unicem y en sus capacidades para crear procesos organizativos desde distintos frentes. La posibilidad de que estos profesionistas-comuneros problematicen lo normalizado, como se está dando, por ejemplo, con sus iniciativas para la producción comunitaria audiovisual, la revitalización de la lengua, la producción de amaranto, el tratamiento de aguas residuales o la producción de café y su impulso a través de colectividades como Kunaxcafé,²⁴ por ejemplo, manifiestan alternativas de trabajo comunitario frente a organizaciones tradicionalmente establecidas y a pesar de la diversidad de conflictos intercomunitarios.

No hay espacio para profundizar en la reflexión en este escrito; sin embargo, vale decir que aunque podemos dar cuenta de organizaciones muy incipientes provocadas por la apuesta metodológica de Unicem, su

²³ P. F, comunicación personal, 26 de Julio de 2017.

²⁴ Colectivo de mujeres productoras de café incentivado por la participación de egresada de la licenciatura en Desarrollo Comunal a partir de la metodología *jää'wen-jotmay* en la comunidad de Ocotepec, mixe.

trascendencia es mayor en un contexto de participación política de las mujeres invisibilizadas, de participación de jóvenes conflictuada por las lecturas generacionales de vivir en comunidad, así como por los complicados escenarios para que las comunidades logren sostener sus apuestas educativas autonómicas a largo plazo.

Reflexiones finales

Fuera del contexto vivencial ayuujk, las categorías de análisis aquí expuestas pueden resultar abstractas, mientras, desde el contexto donde son producidas, son evidencia de la dinamicidad de una comunidad que construye su propio conocimiento desde sus propios lenguajes. Éstos resultan referentes necesarios para pensar la vida y actuar en correspondencia.

Sin embargo, actualmente la emergencia de reflexionar sobre la educación superior desde el pensamiento comunal rebasa esos espacios locales concretos, cobrando un papel decisivo en las posibilidades de organización frente a los problemas que enfrentamos como sociedad. Aunque podemos encontrar desde varias décadas atrás la lucha por la lengua, por una educación propia, como parte de las luchas por una reivindicación cultural más amplia, hoy nos enfrentamos a una lucha por la vida, de frente a los proyectos neoliberales que despojan a las comunidades de sus territorios, frente a la inseguridad, a la cooptación o despojo de la acción comunitaria en diferentes lugares y desde diferentes frentes que ponen en riesgo *la gobernabilidad*. La capacidad de ser y hacer en el territorio y con la propia vida.

Frente a esto ¿qué hace la universidad comunitaria, comunal, intercultural o indígena?, ya sea pensada y gestionada desde las estructuras gubernamentales federales o desde las estructuras y pensamiento comunal, ¿cuál es su función? Éstas son interrogantes que deben ser permanentes para no perdernos en una lucha intercultural por la promoción de este mundo culturalmente diverso en lengua, música, gastronomía, o formas de producción que se desea visibilizar, sin embargo, permisibles mientras no trastoca la subordinación de los sistemas de conocimiento indígenas.

Respecto a lo que aquí se ha señalado como investigación comunal, incentiva una postura política que prioriza la acción más que sólo la comprensión de la realidad. Ésta puede ser construida como ejercicios

de libredeterminación, que, por limitados que sean, son ejercicios donde “deambula la libertad de los de abajo que tratan de liberarse de explotaciones, opresiones y decidir por sí mismos su vida y relaciones” (Reynoso y Sánchez, 2015: 424), irradian a diferentes espacios y pueblos, no sólo como esperanza sino como evidencia de que el sujeto comunal es posible.

Aún toca seguir reflexionando, lo que por ahora podemos decir es que repensar, resignificar, desandar y reconstruir los procesos de enseñar y aprender sigue siendo una clave en la educación escolarizada, especialmente en las escuelas de educación superior que toman la investigación como uno de sus ejes, pues la importancia de esta discusión, de acuerdo con el coordinador de la Amawtay Wasi, “rebasa los límites epistemológicos y metodológicos del conocimiento y se convierte en un asunto político que tiene que ser debatido”.²⁵ Esto es lo que ha significado para muchas comunidades que se estudian a sí mismos no como un acto de curiosidad, de coyuntura o de idealismo indígena, sino como parte de un proceso del que ha dependido la recuperación de sí mismos como pueblo, con una historia y un plan de vida particulares desde donde renegocian su situación subordinada.

Pensar la educación y las universidades fuera del margen de lo público y lo privado para pensar la posibilidad de lo comunal, es decir, donde las comunidades se les reconozca su capacidad epistémica pero también jurídica para administrarlas es un camino, una contribución para recuperar o fortalecer la soberanía epistémica. Tomarlo en serio tiene consecuencias, pues no sólo son evidencia de una multiculturalidad que demuestra formas diversas o creativas de nombrar las cosas, sino que estos sistemas de conocimiento desencadenan acciones concretas, posturas específicas y claras de frente a las maneras como las personas se relacionan y como se relacionan con su entorno.

Fuentes

Amawtay Wasi (2012), *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna, Aprender en la sabiduría y el buen vivir*, Universidad Intercultural Amawtay Wasi, Quito.

²⁵ Fernando Sarango, coordinador de la Amawtay Wasi, entrevista del 14 de noviembre de 2016, Quito, Ecuador.

- Arévalo Robles, G. (2015), “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación”, recuperado de: [<http://upedagogica.edu.bo/wp-content/uploads/2015/12/2.-Reportando-desde-un-frente-decolonial.pdf>].
- Barabas, A. M. (2005), “Autonomías indígenas en México: ¿utopías posibles?”, en F. Escárcega y R. Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, BUAP / UNAM / UACM, México.
- Bautista, S. R. (2014), *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*, Plural Editores, Bolivia.
- De la Torre, S. (2001), Sentipensar. Estrategias para un aprendizaje creativo, recuperado de: [www.neuronilla.com/sentipensar-saturnino-de-la-torre/].
- Escobar, A. (2014), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Ediciones UNAULA, Medellín.
- Flórez Vargas, C. (2016), *El concepto de derecho mayor: una aproximación desde la cosmología andina*, vol 18, núm. 24, [<https://doi.org/10.16925/di.v18i24.1523>].
- Fernández, A. M. (2012), “Un acercamiento a las nuevas propuestas metodológicas y epistemológicas en las ciencias sociales”, *Metodología de la Ciencia. Revista de la Asociación Mexicana de Metodología de la Ciencia y de la Investigación*, año 4-5, vol. 1, núm. especial, enero de 2012-diciembre de 2013, pp. 39-54.
- Garcés, F. (2007), “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores / IESCO-Universidad Central / PUJ / Instituto Pensar, Bogotá.
- García, M. y Domínguez, E. (2013), “Desarrollo teórico de la resiliencia y su aplicación en situaciones adversas: una revisión analítica”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 11, núm. 1, enero-junio, pp. 63-77, recuperado de: [<http://www.redalyc.org/pdf/773/77325885001.pdf>].
- González, A. (2008), *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*, UAM-Iztapalapa, México.
- Gramsci, A. (1967), *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, México.

- Haber**, A. (2011), “Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada”, *Revista Chilena de Antropología*, núm. 23, recuperado de: [<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564/16031>].
- Lander**, E. (2012), “El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: proyectos complementarios/divergentes en sociedades heterogéneas”, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo*, Fundación Rosa Luxemburgo / Abya Yala, México.
- Martínez**, R. (2016), “Resistencia, permanencia y adaptación de la identidad: reflexiones personales y de la gestión cultural sobre la cosmovisión ayuuik”, ensayo de licenciatura en Gestión Cultural y Desarrollo Sustentable, Facultad de Bellas Artes-UABJO, México.
- Maturana**, H. (2001), *Emociones y lenguaje en educación y política*, recuperado de: [www.sectormatematica.cl/pedagogia/19%20Humberto%20Maturana%20Emociones%20y%20Lenguaje%20en%20Educacion%20y%20Politica.pdf] (último acceso: 25 de septiembre de 2017).
- Mercado**, G. (2011), “Comunidad, individuo y libertad. El debate filosófico-político sobre una triada (pos)moderna”, *Tramas, Subjetividad y procesos sociales. Comunidad: aproximaciones teóricas y experiencias comunitarias*, núm. 34, UAM-Xochimilco, México.
- Morin**, E. (1999), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Santillana / Unesco, Francia.
- Nahuelpán**, H. (2013), “El lugar del ‘indio’ en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* (DOI:10.4206/rev.austral.cienc.soc.2013.n24-04).
- Nakata**, N. (2014), *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*, Ediciones Abya Yala, Quito.
- Obando**, L. (2016), *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual misak: Avelino Dahua Hurtado*, Unicauca, Popayán.
- Ortega** y Gasset, J. (1997), “El significado de la universidad”, en C. Bonvecchio, *El mito de la universidad*, 6a. ed., Siglo XXI, México.
- Rauber**, I. (2006), *Luchas y organizaciones sociales y políticas: Desarticulaciones y articulaciones*, IIS-UNAM, México.

- Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias del Abya Yala (RUIICAY) (2015), *Cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos*, CCRISAC / RUIICAY / URACCAN, Nicaragua, recuperado de: [http://www.amawtaywasi.org/cultivando_y_criando_sabidurias], publicación del 20 de agosto de 2014.
- Regino, M. (1996), “La autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances”, ponencia en el Foro Indígena Nacional celebrado en San Cristóbal de las Casas, recuperado de: [<http://revistachiapas.org/No2/ch2pueblomixe.html>].
- Rengifo, G. (1996), *El ayllu*, recuperado de: [<https://es.scribd.com/document/57813026/EL-AYLLU>].
- Resguardo Indígena de Guachucal, Nariño (2016), *Cartilla*, Autonomía Jurisdicción Especial Indígena de la Escuela de Derecho Propio, “Laureano Inampues” / Resguardo Indígena de Guachucal, Nariño, Colombia.
- Restrepo E. y Axel R. (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Unicauca, Popayán.
- Reyes, J. (2006), “Muerte-vida-fin-principio *ayuujk*. Tuk it ets ja tuk it. Este mundo, el otro mundo”, *La Jornada*, 16 de enero, recuperado de: [<https://www.jornada.com.mx/2006/01/16/oja105-juan.html>].
- Reynoso, C. y Sánchez, J. (2015), *En busca de la libertad de los de abajo: la demoeleuthería*, UdeG-CUCSH, Guadalajara.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos / Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rojas, A. y Restrepo, E. (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Unicauca, Popayán.
- Reguillo, R. (2004), “La performatividad de las culturas juveniles”, *Estudios de juventud*, núm. 64/04, p. 52, recuperado de: [http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/la_performatividad_de_las_culturas_juvenilis_-_rossana_reguillo.pdf].
- Sanabria, S. (2013), “Categorías de entendimiento. Un estudio de caso en Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca-México”, *Cuadernos Interculturales*, vol. 1, núm. 21, Universidad de Playa Ancha, Santiago de Chile, pp 111-140, recuperado de: [www.redalyc.org/pdf/552/55229413006.pdf].
- Sarango, L. (2009), “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas ‘Amawtay Wasi’, Ecuador / Chinchaysuyu”, en

Daniel Mato (coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, IESALC / Unesco, Caracas.

Vargas, X. N., Vásquez, G. y Pérez, L. (2008), *Wejën kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*, H. Ayuntamiento Constitucional de Sta. María Tlahuitoltepec, Oaxaca.

5. Comunidad y comunalidad reinventadas en la gran urbe*

YEIMI ESPERANZA LÓPEZ LÓPEZ**

Introducción

FUE EN LA década de 1970 cuando el mayor número de mujeres y hombres, en su mayoría jóvenes, decidieron dejar su comunidad de origen, Santiago Nuyoo,¹ enclavada en la Mixteca Alta oaxaqueña, para trasladarse a trabajar a la Ciudad de México. En ese entonces pensaron que su estadía era temporal, sin embargo, con el paso del tiempo formaron familias, adquirieron patrimonio y se quedaron a vivir en el Valle de México, donde decidieron organizarse para enviar ayuda a su lugar de origen, teniendo como referente la forma en la cual se organizan en Nuyoo, es decir, el sistema de cargos, recreando así lo que en su formación comunitaria aprendieron en su pueblo de origen.

El proceso migratorio de la Mixteca al Valle de México

En términos demográficos, migrar se define como el cambio de residencia de un lugar denominado *origen* hacia otro llamado *destino*, en el cual, quien migra permanece un periodo de tiempo determinado. Para

* Las presentes líneas forman parte de la tesis de maestría en Desarrollo Rural titulada *La comunidad reinventada en la gran urbe: experiencias y retos de la Coalición de Sociedades de Nuyoo*, dirigida por la doctora Gisela Espinosa Damián.

** Doctorante en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco.

¹ En adelante me referiré a Santiago Nuyoo sólo como Nuyoo por ser la forma en que las y los santiagueños llaman a su comunidad de origen.

CONAPO, la migración es el desplazamiento de personas que cambian su residencia habitual desde una unidad política-administrativa hacia otra, o que se mudan de un país a otro, en un periodo determinado. Las razones son diversas: existen migraciones por violencia, guerras, desastres provocados por fenómenos naturales, cuestiones económicas y sociales como el acceso a la educación, al empleo y al ingreso que faltan en su lugar de origen. Ahora bien, el o la migrante es alguien que decide salir de su lugar de origen, también llamado lugar de salida. Al hacerlo se convierte en emigrante, mientras que al llegar al lugar de destino se convierte en inmigrante (Garrocho, 2011). De forma que los santiagueños que llegan a vivir al Valle de México se convierten en inmigrantes.

No por estar lejos, las y los santiagueños se olvidaron de sus raíces, de su pertenencia a la comunidad, de su pueblo, la creación de la Coalición de Sociedades de Nuyoo en el Valle de México es muestra de ello. Dicha organización contribuye a mantener viva la raíz, a unir a las y los migrantes y a trabajar por y para el pueblo.

Al reconocer los cambios y las continuidades que trae el proceso migratorio, en estas líneas propongo reflexionar sobre las formas en que se configura y reconfiguran la comunidad y comunalidad mixtecas en el Valle de México. Estas categorías han caminado junto con los santiagueños del campo a la ciudad. En esta experiencia urbana, al recrear la comunidad y las formas de regulación de la vida comunitaria, las y los santiagueños sortean las dificultades que les plantea la vida, en un territorio que no les pertenece, interactuando cotidianamente con personas que tienen otra lengua,² costumbres, tradiciones y formas de ver la vida. En otras palabras, recrear no es reproducir de manera idéntica, sino adaptar en nuevos contextos y tiempos elementos centrales de la comunidad en las nuevas circunstancias.

La vida cotidiana cambia completamente: la dinámica del campo es una, la de la ciudad es otra. Las rutinas, la costumbre, las comidas, los olores, los sabores, los rostros, los caminos, todo es diferente. Entonces, ¿cómo ser comunidad y recrear la comunalidad?, ¿qué significa ser comunidad en la urbe?

² Otra lengua u otras lenguas, pues no necesariamente las y los santiagueños en la ciudad conviven con personas que hablan español, ya que interactúan con personas que también provienen de distintos grupos indígenas, aunque las interacciones cotidianas se dan en español.

Santiago Nuyoo en la memoria de las y los migrantes

Santiago Nuyoo es un municipio de la Mixteca Alta en el estado de Oaxaca, pertenece al distrito de Tlaxiaco. Cuenta con seis agencias de policía: Yucunino, Yucubey, Loma Bonita, Unión y Progreso, Tierra Azul y Zaragoza. Nuyoo es la cabecera municipal, se rige por el sistema de usos y costumbres, el presidente municipal y su cabildo, así como el Comisariado de Bienes Comunales son electos en Asamblea general, de manera abierta y a mano alzada, así también son electos los agentes, Comités de padres de familia y, mayordomos y mayordomas. En la actualidad, cuenta con escuelas primarias en todas sus agencias y cabecera municipal, una secundaria ubicada en el centro del municipio y un Bachillerato Integral Comunitario. Todos aquellos en edad escolar son obligados a asistir a las instituciones de educación; de no ser así, los padres deberán pagar la falta con una multa severa o con cárcel. Cabe mencionar que en la actualidad cada vez asisten menos niños y jóvenes a la escuela debido al fenómeno de la migración. Si bien existe una clínica y casas de salud, generalmente éstas se encuentran casi siempre vacías, o bien, el o la pasante de medicina asignado a ellas no entiende el mixteco y eso dificulta la relación entre médico y paciente. Actualmente, las enfermeras que son de Nuyoo ayudan a la traducción.

En cuanto al paisaje, es verde y multicolor gracias a los ocotales, a la gran variedad de flores que se pueden ver por el camino, a los árboles frutales, a la milpa y a los cafetales. Otra característica de la Mixteca Alta son las nubes que parecen posarse en las torres de la iglesia, así como la neblina que baja en las agencias más altas de Santiago Nuyoo. Estos elementos son parte del paisaje, como también lo son las canchas de basquetbol de cada agencia, pues ahí, niños y niñas, jóvenes, mujeres y hombres adultos buscan entretenimiento después de las jornadas de trabajo en el campo.

Este hermoso paisaje no es disfrutado cotidianamente por todas y todos los originarios de Nuyoo, pues alrededor de 500³ de ellos viven en el Valle de México, algunos desde hace cuarenta años. Llegaron a una ciu-

³ Según el *Censo de Población y Vivienda* (Inegi, 2010), en Nuyoo hay 1 966 habitantes, por tanto las y los inmigrantes santiagueños representan aproximadamente una cuarta parte de su población, hay algunas personas de Nuyoo que no se acercan a las Sociedades o a la Coalición y no se sabe con exactitud cuántos son en realidad las y los santiagueños que actualmente viven en el Valle de México. Para efectos de este estudio no se contemplan a aquellos que migran hacia el norte del país o hacia Estados Unidos.

dad que no conocían. Las motivaciones que los trajeron fueron distintas, una de las principales fue conseguir trabajo para contar con un ingreso económico. Muchos de ellos se trasladaron solos, dejando en casa a la familia: padre, madre y hermanos, a quienes se enviaba dinero para que continuaran las actividades agrícolas, o para que los menores fueran a la escuela primaria, para cubrir gastos de salud, alimentación o vestido, así como para cumplir con las cooperaciones pedidas por autoridades municipales y mayordomos. En general dicen que tenían ganas de salir adelante, conseguir empleo e ingreso, pero también ganas de seguir estudiando, de tener otras libertades, de conocer otros lugares.

Las y los originarios de Santiago Nuyoo recuerdan su pueblo de diversas formas. Muchas aluden a las carencias que se vivían en la comunidad, la falta de caminos, la pobreza, la falta de servicios; otras rememoran las costumbres, los cargos, el trabajo en el campo, el cuidado de la milpa; unas más recrean la tranquilidad del pueblo, los días de plaza, el río, los cerros y los caminos.

en aquel entonces no había ni un centro de salud, no hay, no, una clínica no hay ninguna parte, bueno, a quien recurrir más que los curanderos y unos que otros brujos. Bueno, unos te apoyan para que te levantes o de una vez te echan pa'fuera no porque ésa era la costumbre ¿a quién recurrir? porque no había doctores más que curanderos con sus hierbas y te soplaban con agua, y así se curaba la gente... (Federico, abril de 2014).⁴

Estos recuerdos pertenecen sobre todo a la primera y segunda generación de inmigrantes santiagueños, quienes pertenecen a la tercera generación nacieron o crecieron en el Valle de México, para ellas y ellos los recuerdos son de carencias y pobreza urbanas, ligadas a los procesos de exclusión y marginación a que son expuestos las y los descendientes de inmigrantes indígenas.

⁴ Por petición de los entrevistados sus testimonios serán dados a conocer bajo seudónimos, únicamente utilizando un nombre sin apellido. Federico es originario de Unión y Progreso, Agencia de Santiago Nuyoo, 66 años de edad, casado, pensionado, actualmente vive en Chimalhuacán, Estado de México. Entrevista realizada por Yeimi López.

Comunidad y comunalidad mixtecas en el Valle de México: alcances y límites

Para las y los santiagueños que decidieron vivir y trabajar en el Valle de México fue importante buscarse, reencontrarse y saberse con una misma raíz comunitaria, sobre todo porque se encontraban en un espacio desconocido que les ofrecía nuevos retos y amenazas. Existía y existe una necesidad de reencontrarse en la gran urbe, de buscar a sus paisanos y paisanas para no sentirse solos en una ciudad inmensa, y ajena a su historia y su costumbre.

Por eso fueron averiguando quién salió del pueblo, dónde vive, dónde trabaja; o bien preguntan cuándo llegarán para ir por ellos a la terminal e incluso traer desde el pueblo a las personas que desean venir a la ciudad. Al respecto Federico cuenta: “me vine para México y me encontré con varios compañeros de Unión, más bien ya me andaban buscando” (Federico, abril de 2014).

En el caso de Delfina, el encuentro se dio en la comunidad de origen.

un día nos fuimos a Yucunino y ahí conocimos a otras muchachas y muchachos y ahí dijeron: “es que estamos ahí en la colonia Educación”. Y quisimos venir con ellos, ya nos fuimos, quedamos de regresar a Huizachal, pero como encontramos a las muchachas y muchachos dijimos: “Pues vámonos con ellos...” (Delfina, abril de 2014).

Delfina y su hermana se sentían más seguras estando en la ciudad, junto a personas que venían de la misma comunidad, que hablaban mixteco; quizá también compartían las expectativas y motivaciones para salir del pueblo, así como las dificultades, problemas y retos en la gran urbe. Conocieron la vida en la ciudad, pero tenían en común la vida en comunidad.

El concepto de *comunidad* remite a un espacio territorial compartido: la tierra, Nuyoo. Pero las y los santiagueños en el Valle de México no compartían ni comparten un mismo espacio territorial geográficamente delimitado; sin embargo, los elementos que hacen comunidad no sólo son físicos, sino simbólicos y culturales. De hecho, la comunidad de migrantes de Nuyoo se basa en el origen y sobre todo en los elementos simbólicos, culturales y sociales que recrean en la gran urbe.

Elena Socarras (2004: 177, citada en Causse, 2009: 13) define a la comunidad como: “Algo que va más allá de una localización geográfica,

es un conglomerado humano con un cierto sentido de pertenencia. Es, pues, historia común, intereses compartidos, realidad espiritual y física, costumbres, hábitos, normas, símbolos y códigos”. Conuerdo con Socarras y me parece que su definición invita a ver el concepto de comunidad desde una perspectiva socio-histórica-cultural y no sólo como una categoría anclada a un territorio.

Para comprender lo que sucede con las y los santiagueños en el Valle de México habría que pensar la comunidad desde este punto de vista. Sean hombres, mujeres o jóvenes, a las y los radicados santiagueños del Valle de México los unifica su tránsito del campo a la ciudad, su extranjería en esta urbe, pero también aquel modo de vida, aquella experiencia compartida en el lugar de origen.

Cuando se reúnen en el Valle de México, reconstruyen un espacio simbólico y social, se identifican, recuerdan personas, lugares, eventos, vivencias y paisajes del lugar de origen; pero también construyen un nuevo espacio simbólico y social, comparten experiencias y problemas en la urbe, las hazañas y los sufrimientos en la ciudad; hablan mixteco en un contexto castellanizado, buscan alimentos oaxaqueños, planean actividades conjuntas y se proponen mejorar el pueblo, apoyar económicamente aquel espacio del que salieron por falta de oportunidades.

De manera constante las y los santiagueños van reconstruyendo lo común, lo que les hace estar unidos, aunque estén en otro espacio, por ello me parece pertinente retomar lo que menciona Arturo Warman: “El concepto de comunidad los incluye a todos y los unifica pese a la diversidad de condiciones formalmente reconocidas respecto a la tenencia de la tierra” (1985: 9). Este autor hace énfasis en que más allá de la tierra existe un referente común que identifican a las y los integrantes de una comunidad. Pertenecer a una comunidad implica identificarse con otros miembros del grupo, realzar lo que tienen en común, compartir valores, objetivos,⁵ intereses colectivos, historia. Por supuesto, no todos los miembros de la comunidad tienen en alta estima estos elementos, varía de individuo a individuo según su subjetividad. Pero lo común, la comunidad, aunque está sedimentada por el tiempo y la cultura, también cambia, por ejemplo, con la experiencia migratoria. En este sentido, la comunidad se puede entender como la producción constante y diversa de

⁵ Dicho objetivo puede variar con el paso del tiempo y unificar a distintos grupos de personas.

lo común, no sólo por lo común y la identidad enraizada en la historia y el “origen”, sino por la dinámica de un tiempo migratorio.

Ahora bien, cuando las y los santiagueños salieron de Nuyoo, se llevaron consigo *la costumbre* y el amor al pueblo, pero en la ciudad empezaron a sortear problemas, a aprender nuevas cosas. Los primeros en llegar fueron guías y “maestros”: cómo trasladarse de un lugar a otro, cómo llamar a las cosas de este otro mundo, cómo trabajar en la ciudad, implicaban un proceso informal de enseñanza aprendizaje. En este sentido me parece pertinente citar a Leticia Merino (2004: 127):

Las comunidades constituyen espacios donde se desarrolla y expresa una amplia gama de procesos y funciones; son espacios sociales de gran densidad que a menudo representan un locus para el conocimiento, una instancia de regulación y manejo de recursos, una fuente de identidad además de la encarnación de distintas instituciones.

De lo dicho por Merino, hay que destacar la idea de que la comunidad representa un lugar para el conocimiento, porque implica una relación enseñanza-aprendizaje cotidiana al interior de la comunidad. Se enseña y se aprende a ser comunidad, y en esto pueden participar los mayores y mayores aportando experiencia, transmitiendo tradiciones, respeto a las costumbres, entre otras cosas, mientras que las y los jóvenes pueden aportar otros elementos desde sus perspectivas, proyectos, formas de ver la vida y rebeldías. De todo ello también provienen nuevos conocimientos, aunque en muchas partes la comunidad no siempre incluye a todas las personas, por ejemplo, jóvenes y mujeres no siempre son escuchados; quienes pertenecen a la tercera generación de santiagueños inmigrantes pocas veces son invitados a las actividades. Por no compartir la experiencia migratoria como sus madres y padres, se les considera ajenos, pese a que algunas y algunos de ellos han mostrado sentido de pertenencia y deseos de aportar tanto al pueblo de origen como a la comunidad de inmigrantes, materialmente con ideas.

Me parece pertinente reconocer el contexto teórico filosófico-sociológico y político del concepto *comunidad*, como lo hace Axel Honneth “En el contexto de la sociología, el concepto [comunidad] asume en nuestros días principalmente la función de llamar la atención sobre las posibilidades de formación de grupos solidarios mediante los cuales los sujetos puedan eludir el peligro de aislamiento social” (1999: 13).

Retomo esta propuesta porque hablar de la formación de grupos solidarios para eludir el peligro del aislamiento social me parece adecuado, más aún porque las y los emigrantes mixtecos llegan a un contexto social racista, desconocido y hostil, donde la creación de grupos solidarios parece condición de sobrevivencia física y cultural. Se buscan unos a otros para no sentirse solos ante nuevos paisajes, costumbres, lenguas, valores, tradiciones, formas de ver la vida, códigos y símbolos culturales, ajenos a los de su lugar de origen.

La comunidad es un espacio socialmente construido, es dadora y formadora de identidad. También es una categoría que se va transformando según los contextos, se configura y se reconfigura con nuevos motivos, objetivos, experiencias y expectativas. La comunidad no es cosa dada y estática, está en permanente construcción. En ese proceso se va generando conocimiento, aprendiendo y enseñando a ser comunidad con viejos y nuevos elementos. La comunidad es ese espacio en el cual una persona se puede sentir reconfortada, aceptada y protegida,⁶ sin embargo, no podemos verla como algo idílico. La comunidad también es espacio de tensiones, relaciones de poder, conflictos, exclusiones y violencias. Precisamente, por ello, la comunidad busca formas para regular la vida interna.

Acerca de la comunalidad

La comunalidad regula la toma de decisiones colectivas, estipula obligaciones y derechos de los miembros de la comunidad, norma la resolución de conflictos y se convierte en una herramienta contra los elementos internos y externos que pueden mermar a la comunidad. En otras palabras, la comunalidad puede pensarse como un conjunto de normas y prácticas que permiten la permanencia de la comunidad.

Comunalidad es un término acuñado por distintos pensadores indígenas oaxaqueños,⁷ quienes tienen la particularidad de conocer desde dentro a sus pueblos y culturas y estar comprometidos con sus luchas. Como menciona Aquino: “Ellos fueron capaces de crear nuevos concep-

⁶ Aquí vemos cómo también las emociones y sentires de las personas atraviesan el concepto de comunidad.

⁷ Me refiero a Floriberto Díaz, Joel Aquino y Jaime Martínez Luna; si bien hay otros, sólo menciono a quienes comenzaron a utilizar esta concepto.

tos para pensarse a sí mismos y a sus pueblos” (2013: 10). Estamos ante un concepto que trata de explicar las normas y las prácticas cotidianas de algunas comunidades indígenas; recoge elementos centrales de la vida de estos pueblos, aunque no todos esos elementos se vivan como un modelo inamovible, sino como un referente para regular la vida de la comunidad. La experiencia social de los pueblos y comunidades se acerca o se aleja del modelo.

La comunalidad, como la comunidad, está en permanente construcción. Cambia pero permanece. Es también un concepto atravesado por la comunidad, la identidad, la cultura.⁸ La comunalidad es vista, vivida y experimentada de maneras diferentes si se es hombre, mujer, joven, adulto mayor, si se vive dentro o fuera de la comunidad de origen.

Me parece que comunalidad es un concepto central que nos permite explicar la vida comunitaria, las formas y principios organizativos, las reglas de una comunidad. En la comunalidad mixteca oaxaqueña, la asamblea, el tequio, el sistema de cargos, la fiesta y el territorio⁹ son elementos clave que se expresan en el territorio, el poder y el trabajo comunales, así como en la fiesta. En dichos elementos descansa la vida comunitaria, es por ello que los retomo para tratar de explicar “eso”¹⁰ que permite a las comunidades indígenas mantener su organización interna y su permanencia ante los estragos del desarrollismo y, en especial, explicar cómo, el sentido comunitario y la comunalidad permiten resistir los efectos en la migración mixteca ante los embates del pensamiento monocultural occidental, modernizante e individualista.

La comunalidad tiene un sentido de obligatoriedad, reciprocidad y solidaridad que permite el buen funcionamiento interno de la comunidad, ya que de otra forma no se podrían tomar las decisiones o llevar a cabo los trabajos que se requieren para sacar adelante a la comunidad. La toma de decisiones en la *asamblea* es una forma de manifestar el sentir y el mandato de la colectividad, de pensar y decidir entre todos: qué se va a hacer, cómo se va a hacer, con qué recursos, quién o quiénes; en otras

⁸ Aunque puede haber otros conceptos que acompañan o atraviesan el concepto de comunalidad, para mi investigación éstos parecen los más pertinentes.

⁹ Estos elementos son mencionados por Jaime Martínez, Benjamín Maldonado, Floriberto Díaz, Alejandra Aquino, teóricos de la comunalidad.

¹⁰ Resulta difícil explicar a quienes no han vivido en comunidad o no sienten ese compromiso con la vida comunitaria por qué sentimos ese apego, arraigo y sentido de obligación hacia la comunidad de origen.

palabras, es un elemento importante para que persista y viva la comunidad social, política y cultural.

Las obligaciones de un santiagueño son: participar en las asambleas generales, cumplir con el cargo o mayordomía que les asigne la asamblea, prestar servicio gratuito al pueblo, participar en todos los tequios o trabajos comunitarios que beneficien al pueblo. Aquellos santiagueños que decidieron organizarse bajo el objetivo de apoyar al pueblo cumplieron como parte de la comunidad.

Ahora bien, la comunalidad ha sido pensada desde dentro de la comunidad indígena, en un territorio geográficamente delimitado donde se celebran las asambleas generales con personas que viven en el mismo lugar, donde los trabajos comunitarios o tequios se realizan por todos los miembros de la comunidad, donde los miembros de la comunidad cumplen con el sistema de cargo, pues la comunidad vigila y sanciona, y donde está en juego el prestigio individual y familiar. La fiesta convoca al conjunto de la comunidad, que coopera con trabajo, tortillas y otros alimentos, bebidas o dinero para realizar la celebración, la cual gozan hombres, mujeres, jóvenes e infantes.

Pero ¿qué sucede con aquellos que han salido de su comunidad de origen? ¿de qué manera se recrea la comunalidad? Las y los santiagueños manifiestan que estar juntos es importante porque es como estar en la comunidad. Es importante resaltar que las formas en que se organizan y van regulando la vida en común en el espacio urbano recupera el espíritu del sistema de cargos,¹¹ la asamblea, el tequio y la fiesta, es decir, se recrea la comunalidad en un contexto urbano.

La organización de las y los radicados

Inicialmente, las y los santiagueños buscaban reencontrarse en la ciudad, se ofrecían ayuda mutua para resolver necesidades y problemas. Así, pese a estar dispersos en la gran urbe, la interacción, el trato familiar con gente conocida les permitió sortear, de múltiples maneras, la dificultad de estar lejos de la familia y la comunidad. Por ejemplo, Federico decía a sus paisanos: “ya los domingos cuando quieran salir, vénganse aquí, va-

¹¹ El tema sobre el sistema de cargos y modificaciones que ha tenido, debido a la migración en comunidades mixtecas, lo retoma Juan José Atilano Flores (2000).

mos a platicar...” (Federico, abril de 2014). Posteriormente comenzaron a organizarse en pequeños grupos, por agencia o ranchería¹² con la finalidad de apoyar al lugar donde nacieron, de forma que a principios de la década de 1970, de la mano del auge de la migración santiagueña, se organizaron en lo que ellas y ellos denominaron como Sociedades.¹³ De algún modo crearon espacios equivalentes a la “asamblea” —aunque no fueran exactamente iguales—, para debatir problemas y proyectar acciones comunes.

Cada Sociedad elegía a su mesa directiva, cuestión que remite al sistema de cargos, es decir, a las personas que estarían al frente de cada grupo, dicha elección se hacía en una reunión al estilo de las asambleas generales de Nuyoo,¹⁴ sólo que en la ciudad el número de santiagueñas y santiagueños era reducido. Al inicio hubo Sociedades conformadas por cinco, diez o quince personas. Lo importante no era el número sino el sentido. En la urbe, las mujeres tenían una participación importante, aportaban económicamente y daban sus opiniones en las reuniones, incluso podían ser electas para tener un cargo,¹⁵ lo cual rompía con la costumbre del pueblo, donde sólo los hombres podían ser electos a un cargo. Delfina recuerda con mucho orgullo que ella fue tesorera de su Sociedad. La mesa directiva está compuesta por un presidente, un secretario y un tesorero, los cuales, al igual que en Nuyoo, prestan servicio de manera gratuita por un periodo de dos o tres años. La organización de migrantes en el Valle de México permitió recrear la asamblea y el sistema de cargos. No son réplicas exactas pero sí mantienen vigente el sentido y el espíritu aprendido en Nuyoo.

En la ciudad, las y los santiagueños recrearon de muchas maneras la fiesta. En un inicio, cuando se empezaron a organizar en Sociedades se reunían y escuchaban música, reían y hablaban en mixteco. Era motivo de celebración reencontrarse en la ciudad, recordar la fiesta del pueblo a

¹² Santiago Nuyoo cuenta con una cabecera municipal y seis rancherías, en el Valle de México son siete Sociedades las que conforman la Coalición.

¹³ Cada Sociedad en un inicio estaba conformada por los originarios de cada ranchería de Santiago Nuyoo.

¹⁴ En la actualidad se sigue haciendo de la misma manera.

¹⁵ En aquellos años en Nuyoo sólo los hombres accedían al cargo, actualmente las mujeres en Nuyoo ya ocupan cargos como autoridades municipales, agentes, en la Oficina de Bienes comunales o mayordomías, mientras que ahora en la Coalición es difícil que una mujer ocupe algún cargo, sobre todo las mujeres casadas.

la que habían asistido, comer o preparar los alimentos como se hace en el pueblo. Mario reflexiona: “es diferente convivir con amigos que son nativos de aquí, es diferente convivir con personas que son del pueblo, porque llegas y te distraes porque platicas en mixteco, tal vez te enteras de cosas que pasan en el pueblo” (Mario, 20 de abril de 2014).

La fiesta era un motivo para estar juntos, como en el pueblo. Dicen algunos que “era como ser un cachito de pueblo” en el Valle de México, hablaban mixteco, bailaban chilenas y los unía el recuerdo de los bailes celebrados en Nuyoo. Además, los bailes estaban amenizados por la Orquesta de Plan de Zaragoza, una de las Agencias de Nuyoo, lo que permitía recordar la música del pueblo en la ciudad. Se daba rienda suelta la nostalgia. La fiesta en la ciudad, aunque no era exactamente igual que en el pueblo, también se convirtió en un espacio y un tiempo de comunión, de unidad. Como recuerda Delia: “cuando empezaron con los bailes también dijeron que era para estar más unidos, juntos, para que no se dispersaran la gente de un lado para otro, que era para ese fin, ser como una comunidad aquí” (Delia, 16 de abril de 2014). Para no perder el sentido de comunidad, no dejar de ser mixtecos a pesar de no usar el traje tradicional o de no usar la lengua. Estar en la fiesta les permitía moverse en un ámbito familiar aunque vivieran en la gran urbe.

Otro momento fue cuando decidieron reunirse y apoyar al pueblo, entonces se conformó el Comité de Bailes, la idea era hacer bailes en donde se reunieran todos los y las santiagueños que vivían en el Valle de México, se cobraba la entrada para enviar recursos para la escuela secundaria que recién había llegado a Nuyoo. Podía pensarse en una especie de tequio en dinero, pues ya no era posible participar en faenas colectivas, pero si podían cooperar económicamente para una obra que sería de beneficio común para el pueblo de Nuyoo, como lo era la llegada de la escuela secundaria, cuestión de suma importancia para las y los santiagueños que habían migrado, algunos con primaria completa pero la mayoría sólo con tercero o cuarto año de primaria.

Querían que saliera adelante la comunidad de origen, no desvincularse pese a estar lejos. Quienes salían de Nuyoo conocían sus carencias y sufrimientos; la pobreza, la falta de clínicas, de escuelas, de oportunidades, y sentían la obligación moral de ayudar económicamente. Éste fue el principal motivo por el cual los originarios de las seis Agencias y de la cabecera municipal de Santiago Nuyoo decidieron unirse. Una de las cues-

tiones por las cuales se invitaba a los jóvenes a reunirse era precisamente para ver de qué manera cooperaban para mandar recursos al pueblo. Federico recuerda el mensaje: “ya ven la necesidad que hay en nuestra comunidad, en nuestro pueblo, si son los que terminaron la primaria, pues todos ya saben cómo es nuestro pueblo” (Federico, abril de 2014).

Resulta un poco difícil entender el entusiasmo de la gente de Nuyoo por ayudar al pueblo a pesar de que en la ciudad tuvieran tantos problemas para solventar la comida, pagar la renta o cubrir otras necesidades. Estiraban sus recursos y siempre cooperaron con la comunidad de origen. Por ejemplo, Delfina comenta:

Íbamos a la fiesta, a encontrarnos con las paisanas y los paisanos, éramos muchos, nos juntábamos como diez, quince muchachas y muchachos, para platicar, jugar, oír música, para cooperar, ahí es donde formamos nuestra organización y todos eran jovencitos y por eso nos pusieron la Organización Juvenil, todos eran muchachitos, todos eran solteros, hacíamos reuniones y juntábamos dinero para mandar... (Delfina, 20 de mayo de 2014).

Ese amor a Nuyoo estaba sostenido por un *habitus* comunitario generoso que indicaba cumplir con el pueblo, agradecer y devolver al pueblo. Tanto niñas como niños vieron en alguna parte de su vida que sus padres fueron llamados al tequio, a ser parte de una Comisión o bien a cumplir un cargo civil o religioso. Servir y trabajar por y para la comunidad era parte de la vida cotidiana en Nuyoo, una práctica constante que se interioriza desde la niñez, muchas veces los padres dicen a los hijos “algún día serás llamado al cargo, tu abuelo, tu tío, tu padre ya pasaron por ahí, algún día te tocará, así es nuestra costumbre” (Federico, 16 de abril de 2014).

Las Sociedades priorizaron el apoyo material para cubrir necesidades del pueblo antes que resolver las que vivía la población migrante en el Valle de México, esas carencias y problemáticas sociales que tocan de cerca a quienes nacieron y crecieron en el Valle México, esas que pudieran resolverse si las y los santiagueños se miraran a sí mismos como una comunidad capaz de plantear soluciones a las injusticias económicas y sociales en las que viven al radicar en tierra ajena.

Fue tanta su voluntad de ayudar al desarrollo social de su pueblo que incluso se olvidaron de ellos mismos, de sus necesidades, de los proble-

mas que aún siguen enfrentando en el Valle de México, buscaban mejorar las condiciones para regresar a vivir a un pueblo que no tuviera tantas carencias como las que habían vivido antes de irse.

Durante años, los esfuerzos colectivos se fueron para el pueblo. Así, las y los radicados en la ciudad cumplieron sus obligaciones como ciudadanos de Nuyoo, lo cual habla de un fuerte sentido de arraigo y pertenencia, del amor al terruño, a la patria chica, pero a costa de sacrificios individuales y colectivos en la ciudad. Cumplir es una forma de seguir siendo de la comunidad, no como un estatus adquirido por haber nacido en el pueblo, sino por reconocerse como parte de la colectividad, por identificarse con los valores y, por tanto, enfocar los esfuerzos al beneficio común. El sentido del deber que tienen los miembros de la comunidad para con ella, implica cumplir con el sistema de cargos,¹⁶ prestar servicio gratuito al pueblo.¹⁷

Debido a la dinámica de la ciudad, los tequios en el Valle de México tomaron múltiples formas y no siempre se cumplieron; quien quiere cumple y a quien no le interesa no cumple.

El cargo, servicio gratuito cuya recompensa es el reconocimiento social de la comunidad, crea tensiones tanto en Nuyoo como en el Valle de México. Hay quienes no están de acuerdo con los cargos por el gasto oneroso que implica o por sentir que ni el tiempo ni el dinero invertidos se recuperan y que no hay reciprocidad entre la comunidad de origen y la comunidad santiagueña en el Valle de México, estas son parte de las tensiones que vive la organización de radicados.

La comunidad de Nuyoo exige mucho, muchas obligaciones, pero casi no otorgaba derechos, quizá el más valorado era seguir siendo parte de la comunidad y no perder los derechos agrarios de esta pertenencia. Todo lo que se gasta para hacer distintos viajes al pueblo y acudir a las reuniones que se realizan en la comunidad de origen sale de la bolsa de quien es elegido representante y en pocas ocasiones de los fondos propios de la organización, ya que casi nunca tiene fondos. Federico refiere:

¹⁶ El sistema de cargos implica formar parte del gobierno de la comunidad como presidente, secretario, tesorero, síndico o regidor, también los comandantes son elegidos en algunas comunidades en Asamblea al igual que los mayordomos, fiscales o responsables de la iglesia, agentes de policía, comités de padres de familia, entre otros y varía en ocasiones según las necesidades del pueblo.

¹⁷ En el caso de la Coalición no se habla de comunalidad, pero sí de amor al pueblo y *del costumbre* como ese sentido de obligación hacia Nuyoo y la gente que se quedó allá.

“cuando ya me empezaron a buscar fue cuando me invitaron un domingo y en la tienda pues no se cierra los domingos, es todos los días, tuve que pedir permiso y bueno sí, ya me dieron chance, pues ese mismo día se hizo la reunión y me nombraron como Presidente de la Sociedad” (Federico, abril de 2014).¹⁸

y ahí empezamos, humildemente empezamos como con nueve, diez personas, éramos pocos y si había más, tampoco sabíamos dónde estaban, era difícil... Cuando fui presidente sí iba seguido pues porque tenía compromiso con la gente iba muy seguido y al principio pues sí tenía esa posibilidad, porque en mi trabajo trabajaba de lunes a viernes, entonces tenía posibilidad sábado y domingo, entonces yo saliendo el viernes, entonces me iba, agarraba un autobús que va a Oaxaca y me bajaba en la desviación a Tlaxiaco y de ahí agarraba para Tlaxiaco, y el sábado ya estaba yo allá con la gente, aunque sea tarde, pero yo llegaba porque llega uno a Tlaxiaco, te vas en el camión que llega a Putla, te bajas en el río de Ocotepéc y a caminar (Federico, 16 de abril de 2014).

Hasta hace diez años todo lo recabado se enviaba al pueblo y las autoridades municipales destinaban los recursos a distintas necesidades en Nuyoo, pero a partir de la adquisición de un terreno propio para poder realizar sus reuniones y bailes, los santiagueños han ocupado parte de los recursos para distintos trámites y mejoramiento de su propiedad colectiva.

Una mirada a través del tiempo

Las Sociedades y la Coalición han sido espacios en que las y los migrantes de Nuyoo pueden reproducir su forma de organización, su lengua, entre otros factores identitarios. Asimismo, son las reuniones, asambleas generales y pláticas entre los miembros de la Coalición donde se transmiten los saberes y conocimientos sobre cómo pueden organizarse, la historia de la organización, la historia de la comunidad de origen, al igual que la

¹⁸ La Sociedad es la forma en que la gente de cada Agencia se organiza en el Valle de México, actualmente la Coalición de Sociedades de Nuyoo está conformada por siete Sociedades.

forma de realizar actividades para recabar recursos económicos; sin embargo, en estos espacios no todas las voces y opiniones son escuchadas.

Comunidad y comunalidad recreadas, reinventadas, resignificadas, pero también enfrentadas a un nuevo contexto, a nuevas experiencias y expectativas conforme han pasado los años y las generaciones de inmigrantes santiagueños. En los inicios era una comunidad y comunalidad, la idea traída del pueblo de origen con la fase de *apertura*, aunque rompiendo también esquemas al permitir que las mujeres ocuparan el cargo. Con el paso de los años estas mismas formas que dieron origen a las Sociedades y a la Coalición se verían enfrentadas a cuestiones que no son ajenas a la comunidad de origen, la pobreza y carencias de sus integrantes, pero también las prácticas comunitarias excluyentes han acompañado a las y los santiagueños de Nuyoo al Valle de México. Por ejemplo, mujeres, jóvenes y profesionistas no son tomados en cuenta, unos porque, se dice, no cuentan con experiencia, otras porque, se dice, que por ser mujeres no deben tener cargo, pues se transgrede la costumbre, y en cuanto a las y los profesionistas, se piensa que el paso por la universidad les hace ser ajenos a la comunidad, no se considera la raíz común que se tiene por el sentido de pertenencia a Santiago Nuyoo.

La identidad reconfigurada de las santiagueñas

En el grupo de las mujeres santiagueñas es donde mayores cambios ha habido respecto de su identidad,¹⁹ en su ser mujer y en la forma en que deben comportarse. Son ellas quienes han roto con los papeles impuestos en la comunidad, con estereotipos impuestos tanto en la comunidad de origen como en la urbe.

La experiencia migratoria de la mayoría de las mujeres jóvenes indica que llegar a la ciudad y trabajar les permitió contar con un ingreso monetario propio, poco probable si se hubieran quedado en Nuyoo. Quienes eran monolingües tuvieron que aprender español para trabajar y sobrevivir en la ciudad donde conocieron a mujeres que provenían de otros pueblos y con quienes intercambiaban experiencias, alegrías, sin-

¹⁹ Los trabajos de Martha Judith Sánchez Gómez sobre las reconfiguraciones del papel de las mujeres en la migración puede aportar más elementos sobre el tema. Véanse, por ejemplo, Sánchez (2013 y 2007).

sabores y formas de salir adelante ante algún problema. Cuestión que en el pueblo no hubiese sido fácil, pues en las décadas de 1960 y 1970 eran sobre todo hombres quienes comerciaban en Tlaxiaco los productos de sus huertas o quienes interactuaban con autoridades e instituciones, por lo que tenían que hablar español y hacer cuentas. En la urbe esto cambió pues muchas santiagueñas migraron para trabajar, se hicieron cargo de las compras familiares, aprendieron a moverse en un berenjenal urbano, a nombrar el nuevo mundo en español. Es cierto que hubo mujeres que se quedaban en sus casas y permanecieron monolingües, pero aun ellas, al desenvolverse en otro espacio, en otro tipo de cocina, al preparar otros alimentos, aprendieron nuevas cosas y desarrollaron habilidades para utilizar, por ejemplo, aparatos electrodomésticos. Estas experiencias de la primera generación de santiagueñas en la ciudad fueron “escuela” y camino para las siguientes generaciones de mujeres.

Las santiagueñas de la primera generación siguen reconfigurando y reinventando su identidad, ya familiarizadas con la ciudad, varias se preocupan por continuar su educación, terminar la primaria o la secundaria, tomar cursos de computación e incluso algunas se han interesado en buscar a organizaciones de traductores, promotores y defensores de derechos de las comunidades indígenas, es decir, están desarrollando su capacidad de agencia y reducen la vulnerabilidad que caracterizó el primer momento de su experiencia.

Algunas mixtecas de la segunda generación que se unieron en pareja decidieron retomar el rol tradicional de la mujer santiagueña dedicándose al hogar, pero al sentir nuevamente la carencia cuando fueron madres emprenden el trabajo por su cuenta al hacer ventas por catálogo o comprar y vender ropa o buscar empleo doméstico, lavando y planchando ropa ajena. Entre quienes cursaron la primaria completa en Nuyoo hay inquietud por seguir estudiando y a pesar de las dificultades de trabajar sin un horario establecido como empleadas domésticas, varias logran conjugar trabajo y estudio, cuestión que en Nuyoo hubiese sido muy difícil, pues a las mujeres se les educa para casarse y hacerse cargo del hogar, pero en la ciudad hay más oportunidades y libertades, de modo que las santiagueñas con mayor preparación han tenido acceso a trabajos menos precarizados. El contar con un ingreso económico les ayudó a sostener los gastos del hogar y sentirse capaces de sortear dificultades de salud o alguna emergencia en sus casas, pudieron pagar los estudios de sus hijas e hijos, lo cual contribuyó a que la tercera generación de santiagueñas

tenga mucho más acceso a la educación y al mercado de trabajo, y crezca bajo patrones distintos del ser mujer.

Respecto a las santiagueñas de la tercera generación muchas de ellas han cursado estudios a nivel superior, ejercen sus profesiones, e incluso hay quienes han realizado estudios de posgrado —como es mi caso—. Combinando estudio, trabajo y hogar, han formado familias en donde las relaciones de género son más equitativas. Han accedido a trabajos menos precarizados y se han preocupado más por hacer escuchar y hacer valer la voz de las mujeres. Algunas de ellas tienen relaciones con organizaciones de traductores e intérpretes, son quienes más hablan sobre los derechos de las mujeres y su importancia en la organización, en su momento algunas al ser profesionistas asesoraron a la Coalición y en el plano individual asesoran a los miembros de la Coalición en cuanto a trámites o problemas de salud, educación o trabajo. Algunas piensan que la Coalición puede ser algo más que una organización que manda ayuda al pueblo.

Las santiagueñas de estas tres generaciones han vivido con más libertades respecto de la vida de las mujeres en el pueblo, salen a pasear en compañía de otras mujeres y hombres sin que esto signifique establecer relaciones de pareja; retardaron la edad para casarse y utilizaron métodos anticonceptivos para espaciar los embarazos e, incluso, hay quienes han decidido tener uno o dos hijos como máximo. Han luchado por relaciones más equitativas con sus parejas y al interior de las Sociedades y la Coalición, también trabajan, estudian y tienen inquietudes, proyectos u otras ideas con respecto a esta última.

En conclusión, las santiagueñas se desmarcan de aprendizajes comunitarios, rompieron en parte con formas sumisas, calladas y resignadas de ser mujer; al contar con mayor preparación académica echaron abajo la idea de que las mujeres indígenas son analfabetas y sólo sirven para trabajar en el servicio doméstico. Aprendieron por iniciativa propia nuevos conocimientos para superar las adversidades. En ellas se manifiestan con mayor fuerza cambios identitarios y nuevas formas de relación y posición en la vida laboral, en la escuela y en la familia.

Se presenta entonces una ruptura entre lo aprendido en el pueblo y lo que marca la costumbre, pues las mujeres ya no se presentan sólo como las acompañantes de sus esposos a las asambleas o reuniones, las múltiples experiencias vividas en la ciudad les han permitido sentir la necesidad de expresarse, de decir con qué están de acuerdo y con qué no; de manifestar ideas, opiniones o tener el derecho de ser consultadas ante la toma de deci-

siones, que su voz y voto se tomen en cuenta es el pensar y sentir. Pero no todas se atreven a expresarlo, las mujeres que transgreden la costumbre y buscan una mayor participación en la Coalición son mal vistas tanto por hombres como mujeres; algunas se atreven a expresarse, otras prefieren callar ante el rumor, el chisme y el miedo a ser estigmatizada por los demás.

Conclusiones

Las semejanzas no pueden llevar a la conclusión de que los aciertos y los errores de las Sociedades y de la Coalición son reflejo simple y mecánico de la vida en Nuyoo, se retoman elementos y a la vez se crean otros nuevos y se transforma la práctica organizativa.

No se debe dejar de lado el hecho de que la Coalición es una organización formada por siete más pequeñas, las cuales también tienen su propia mesa directiva y comisiones internas, esto exige mayores esfuerzos por parte de las y los radicados, ocasionando el desgaste económico que va de la mano con el desgaste de amor al pueblo.

Las cosas han cambiado en la Coalición, antes la unidad y el encuentro solidario se requerían material y emocionalmente para sobrevivir en un contexto adverso, el apoyo a la comunidad era un imperativo ético pues estaba muy fresco el dolor de la separación familiar y comunitaria, la nostalgia, la conciencia de la pobreza económica de Nuyoo. Por eso el baile era motivo de alegría, espacio social de convivencia y reencuentro. Ahora, están más organizados para vivir, trabajar, estudiar, vender, comprar, curarse, alimentarse y habitar en la ciudad, se han creado otras formas de vida y nuevas redes de relación social, no sólo con santiagueños. La dinámica urbana implica un sinnúmero de dificultades, hay agobio, cansancio, falta de tiempo y muchas necesidades no resueltas que exigen energía y recursos; la comunidad de origen no significa lo mismo para todas las generaciones, de modo que pertenecer a la organización o participar en bailes y acciones colectivas ya no tiene el mismo sentido que al inicio. Asimismo, no considerar la voz, necesidades y propuestas de mujeres, jóvenes y profesionistas va mermando la convocatoria de la organización, por tanto si se quiere seguir persistiendo como organización, la Coalición de Sociedades de Nuyoo debe pensar en aglutinar a tres generaciones de santiagueñas y santiagueños bajo nuevos objetivos y bajo nuevas formas organizativas.

Fuentes

- Aquino, A. (2012), “Entre el sueño zapatista y el sueño americano: La migración de jóvenes zapatistas a Estados Unidos”, en A. Aquino, *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*, Ciesas / UAM-Xochimilco, México, pp. 131-161.
- Aquino, A. (2013), “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio, pp. 7-17.
- Atilano Flores, J. J. (2000), *Entre lo propio y lo ajeno: La identidad étnico-local de los jornaleros mixtecos*, INI / PNUD, México.
- Bartolomé, M. A. (1998), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México.
- Bourdieu, P. (1988), *La distinción*, Taurus, Madrid.
- Causse, C. M. (2009), “El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural”, *Ciencia en su PC*, núm. 3, pp. 12-21.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (2007), “Ficha temática relacionada con la situación de la mujer en México”, *Cuadernos de trabajo*, Conapred, México.
- Díaz Gómez, F. (2004), *Comunidad y comunalidad. Culturas populares e indígenas. Diálogos en acción*, Segunda etapa, Oaxaca.
- Garrocho Rangel, C. (2011), *Población flotante, población en movimiento: conceptos clave y métodos de análisis exitosos*, C. Garrocho Rangel y R. Romo Viramontes (eds.), CONAPO / El Colegio Mexiquense, México.
- Giménez, G. (2005), *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, conferencia, recuperado de: [<https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>].
- Hannerz, U. (1986), *Exploración de la ciudad*, FCE, México.
- Honneth, A. (1999), “Comunidad. Historia de un esbozo conceptual”, *ISEGORÍA*, núm. 20, pp. 5-15.
- Innerarity, D. (2001), “¿Quiénes somos ‘nosotros’? Preliminares para una política de la identidad”, *Revista de estudios políticos (nueva época)*, núm. 113, julio-septiembre, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España, pp. 225-236.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2010), *Censo de Población y Vivienda 2010*, Inegi, México.

- La Barbera, M. C. (2010), “Género y diversidad entre mujeres”, *Cuadernos Kóre*, vol. 1, núm. 2, primavera-verano, España, pp. 55-72.
- López Bárcenas, F. (2010), *Legislación y derechos indígenas en México*, Colección Legislación y Desarrollo Rural, CDRESSA / H. Cámara de Diputados, México.
- Maldonado Alvarado, B. (2001), *La comunalidad indígena*, Centro INAH Oaxaca, Oaxaca.
- Maldonado Alvarado, B. (2013), “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”, *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio, pp. 21-28.
- Mannheim, K. (1990), *Le problém des générations*, Nathan, París.
- Martínez Luna, J. (2013), “Origen y ejercicio de la comunalidad”, *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio, pp. 83-90.
- Merino, L. (2004), “El capital social y las instituciones locales”, en L. Merino, *Conservación o deterioro. El impacto de las políticas públicas en las instituciones comunitarias y en las prácticas de uso de los recursos forestales*, Semarnat / INE / CCMSS, México, pp. 127-171.
- Nava Morales, E. (2013), “Comunalidad: semilla en crecimiento”, *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio, pp. 57-70.
- Paris Pombo, M. D. (2011), “¿Para qué sirven las redes migratorias?”, en M. E. Jarquin y A. Kumar (eds.), *Tras las huellas de los que se van. Metodología multidisciplinaria para el estudio de la migración*, UANL, Nuevo León, pp. 105-134.
- Romer, M. (2014), *Migrantes indígenas en la ciudad de México. Procesos de emancipación e inserción urbana*, Conaculta / INAH, México.
- Sánchez G., M. J. y Barceló, R. (2007), “Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas en diferentes contextos de migración”, recuperado de: [<https://journals.openedition.org/alhim/2292?lang=en#article-2292>].
- Sánchez G., M. J. (2013), “Procesos de migración y asentamientos de oaxaqueñas y oaxaqueños en los Condados de Napa y Sonoma, California”, en M. J. Sánchez (coord.), *Ellas se van: mujeres migrantes en Estados Unidos y España*, UNAM-Instituto de Investigaciones sociales, México, pp. 485-530.
- Scott, J. (1986), *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, PUEG, México.

- Simmel**, G. (1986), “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, *Cuadernos políticos*, núm. 45, enero-marzo, pp. 5-10.
- Vásquez** Vásquez, J. (2013), “La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad”, *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio, pp. 99-102.
- Warman**, A. (1985), “Notas para la redefinición de la comunidad agraria”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 47, núm. 3, julio-septiembre, pp. 5-20.
- Yanes**, P., Molina, V. y González, Ó. (coords.) (2004), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Colección La ciudad, UACM- Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México.
- Yanes**, P., Molina, V. y González, Ó. (coords.) (2005), *Urbi indiano, la larga marcha por la ciudad diversa*, Colección La ciudad, UACM-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México.

Repensar las prácticas sociales en el mundo rural, número 24 de la serie Mundos Rurales, terminó de editarse en junio de 2019, el cuidado de la edición estuvo a cargo de Logos Editores. José Vasconcelos, 249-302, col. San Miguel Chapultepec, 11850, Ciudad de México, tel. 55.16.35.75, logos.editores@gmail.com.

mundos rurales



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



POSGRADO EN DESARROLLO RURAL