



Aviso Legal

Capítulo

Título de la obra: Hacer y pensar la comunidad: una revisión teórica de la forma social y política de las comunidades en el estado de Oaxaca, México

Autor: Vargas, Carlos Alberto

Forma sugerida de citar: Vargas, C. A. (2023). Hacer y pensar la comunalidad: una revisión teórica de la forma social y política de las comunidades en el estado de Oaxaca, México. En D. R. Gómez, G. Makaran, D. A. Márquez y C. A. Ortega (Coords.), *Futuros que están siendo. Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina* (28-64). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Bajo Tierra Ediciones.

Publicado en el libro:

Futuros que están siendo. Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina

Diseño de portada: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño de interiores: Irma Martínez Hidalgo

ISBN: 978-607-30-4532-2

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de lalicenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Hacer y pensar la comunalidad: una revisión teórica de la forma social y política de las comunidades en el estado de Oaxaca, México

*Carlos Alberto Vargas*¹

La teoría sólo es propiamente teoría cuando sirve a la praxis. La teoría que se basta a sí misma es mala teoría. Por otra parte, es también mala teoría cuando existe sólo para producir algo.

THEODOR ADORNO Y MAX HORKHEIMER, 2010.

Introducción

El presente trabajo propone una relectura del concepto de *comunalidad*, el cual describe la vida de las comunidades indígenas del estado de Oaxaca, México. El objetivo es mostrar que la comunalidad puede pensarse como una categoría o teoría capaz de explicar la realidad social desde marcos mesosociales y microsociales. Por tal motivo, comenzamos presentando una definición del concepto de comunalidad, a fin de dar cuenta de cómo las teorías universalistas pueden encontrar una base para aterrizar sus planteamientos en la realidad concreta y particular de las

¹ Maestro en Sociología y doctorante en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México (Ibero CDMX). La investigación que permitió escribir este capítulo se realizó entre agosto de 2019 y julio de 2022, y fue complementada con las reflexiones colectivas del Proyecto PAPIIT IN 300320 del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo: carlos.exkatsm@gmail.com.

comunidades oaxaqueñas. De esta manera, en la primera parte, de corte más teórico, se establece una vinculación entre el marxismo abierto, el anarquismo, las bases teóricas de la comunalidad y el pluralismo jurídico en su lucha contra el capitalismo y el Estado-nación.

En la segunda parte se desarrollan los elementos concretos que integran la comunalidad, para mostrar su constitución social y política a través del *trabajo comunal*. A manera de aproximación a su dinamismo, se presenta un acercamiento a la fiesta comunitaria desde referencias visuales. La relectura del concepto de comunalidad hace posible comprender las claves históricas, políticas y prácticas que se dinamizan a su interior. Ello abre la posibilidad de desarrollar nuevas discusiones, alejadas de esencialismos identitario-culturales, sobre otras formas de hacer política y de tejer relaciones sociales.

Sobre la comunalidad

El concepto de *comunalidad* intenta dar cuenta de la vida de las comunidades originarias o indígenas² del estado de Oaxaca. En este trabajo definimos la *comunalidad* como: *una forma social y política histórica que organiza territorios a través de relaciones sociales, prácticas colectivas y el hacer gobierno basado en el trabajo comunal y formas assemblearias de toma de decisiones que generan autonomía*. Presentamos esta definición conceptual como síntesis de una serie de definiciones, argumentaciones y esquemas de pensamiento que han tratado de recoger las prácticas de las comunidades del estado de Oaxaca. A la vez, se establece un vínculo

² En este texto se usará la noción de lo “indígena” según la define Gladys Tzul Tzul: “lo indígena como política que produce estrategia, obliga a abandonar una interpretación de la política indígena rodeada de mistificación, tradición, uso y costumbre, y colocarlo en los códigos de una serie de cálculos para mantener, regular y defender la riqueza concreta que es lo que hace posible que la vida fluya. Otra forma de racionalidad política” (2018: 50).

con otros elementos teóricos que permiten darle mayor solidez. Pero ¿cuál es el camino a seguir para lograr tal síntesis?

El concepto de comunalidad fue creado por Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, ambos pertenecientes a culturas originarias de Oaxaca: la *ayuuk* y la *binnizá*. Cabe señalar que no sólo refiere una especificidad lingüística, sino también a un espacio físico y simbólico desde el que se defiende, produce y reproduce una forma social diferente de la forma hegemónica basada en la totalidad del Estado nación y el capital. Para sustentar la afirmación anterior exponemos los siguientes datos: el estado de Oaxaca está conformado por 470 municipios, de los cuales 417 se rigen por Sistemas Normativos Internos (Martínez, 2020). Esto significa más de 88% del territorio oaxaqueño está organizado bajo una forma de gobierno distinta a la hegemónica.

En cuanto a los dos exponentes mencionados, veremos que Floriberto (Robles y Cardoso, 2014) ensaya lo que para él es una apuesta filosófica orientada a explicar la organización de su comunidad natal, Tlahuitoltepec, además, tal apuesta es un parteaguas para hablar de lo que sucede en la organización de las comunidades que conforman los 417 municipios que se rigen por Sistemas Normativos Internos en Oaxaca. La base de su argumentación se centrará en la relación *comunidad-comunalidad*. El autor afirma que la comunalidad es una expresión y el resultado de una suerte de incorporación de *la forma comunidad*. Dice Floriberto: “para mí la *comunalidad* define la inmanencia de la *comunidad*” (Robles y Cardoso, 2014: 21). Así, identifica algunos aspectos que son la base descriptiva de lo que la comunidad representa para él. Estos elementos son:

Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso. Un

sistema comunitario de procuración y administración de justicia (Robles y Cardoso, 2014: 38).

Tal planteamiento de la comunidad es de gran relevancia. De cierta manera, estos elementos buscarán la trascendencia, una separación de lo concreto inmediato para elevarse a la dinámica social que lo compone. Así pues, la comunalidad será definida por los elementos que la integran “la Tierra como madre y como territorio. El consenso en asamblea para la toma de decisiones. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo como un acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal” (Robles y Cardoso, 2014: 40-41).

Jaime Martínez Luna, por su parte, centra la idea de la comunalidad en la relación con lo natural concreto, es decir, el territorio y su representación en la vida social. Esta relación parte de la capacidad de transformación y de la generación de una infraestructura social posibilitadas por la *asamblea* y los *cargos*. Lo que permite esta transformación no sucede en lo abstracto, sino que toma como base el trabajo en comunidad:

El trabajo en comunidad es el método y esencia de la realización comunitaria; se da la responsabilidad comunal más que la propiedad comunal. El trabajo categoriza la existencia en la asamblea, en la toma de decisiones; el trabajo en el cargo para la coordinación y la representación; el trabajo intelectual y físico para el mantenimiento de la comunidad y; por último, el trabajo para el goce o para la fiesta. El concepto que emana de esta realidad asociativa es: comunalidad (Martínez, 2011: 149-150).

Un aspecto importante a resaltar del planteamiento de Martínez Luna (2011) es que procura distanciarse de las perspectivas occidentales y toma como base la lógica de lo descolonial para proponer conceptos que, según él, no parten de lo original sino más bien del origen de las formas. En ese sentido, configura su pensar en torno a lo que él llama *naturolatría*, desde la cual intenta regresar el pensamiento humano a lo real concreto.

Hasta aquí los autores no brindan propiamente una definición de qué es la comunalidad. Podría decirse que, desde el aporte de sus hacedores, el concepto es de baja abstracción, esto es, está relacionado de manera directa con elementos concretos de la realidad social. Pero ¿cómo podemos ampliar la perspectiva del concepto para dialogar con planos más amplios de las luchas por la emancipación social? ¿Cómo puede la realidad oaxaqueña aportar al horizonte de luchas emancipatorias que tienen lugar en distintos lugares del mundo?

La *comunidad* y el *trabajo en comunidad* son dos elementos que van más allá del plano filosófico-antropológico de la *comunalidad*. En este sentido, el planteamiento de la comunalidad es atravesado por una perspectiva histórica, pero el entendimiento de la misma sale del plano de lo convencional. En las *Tesis sobre la historia*, Walter Benjamin propone pensar la historia desde la idea de una imagen dialéctica, según la cual, “articular históricamente el pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante” (Benjamin, 2008: 73). Se trata de pensar la historia en el presente como un relámpago que alumbró el horizonte del pasado. El presente como una premonición del pasado, un pasado que, a manera de retorno, da cuenta del presente. Dicho de otra manera, pensar el pasado como una figura que se tiene al frente para alumbrar el presente (Benjamin, 2008).

Del mismo modo, con la idea de *qhipnayra*, Rivera presenta una forma metafórica de pensar el pasado, de tal manera que nos permita rearticular el presente.

En aymara el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también son los ojos, es decir, el pasado está por delante. Es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q'ipi*, una carga de preocupaciones que más vale tener en la espalda (*qhiph*), porque si se le pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañami* es un aforismo aymara que nos señala

la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista (Rivera, 2018: 84-85).

Esta forma de entender la historia nos permite ver cómo en distintos momentos, en distintos espacios, ha habido una lucha constante por hacer y pensar en elementos que integran lo que ahora se define como comunalidad. Sobre todo, es una manera de ver que la historia es una historia de lucha contra formas de dominación hegemónicas y, con ello, observar que los elementos que integran la comunalidad, llámense tequio, asamblea, servicio o territorio comunal, son resultado de un movimiento histórico de lucha que se ha configurado como un contrapoder y una resistencia, pero también más allá de ella. Estas luchas nunca han sido lineales y no siempre se han ganado; se presentan como altibajos de un mismo relámpago que da cuenta de una sola lucha, la de la emancipación.

I.

A partir de esta perspectiva histórica es posible vincular la comunalidad con las luchas por la defensa de lo común, contra el capital y la dominación del Estado nación. Dicha vinculación permite relacionar teorías, hechos y sucesos históricos inherentes a la formación e imposición del sistema capitalista en Inglaterra (Marx, 2018; Thomson, 2019) y la Europa Central y Occidental (Kropotkin, 2009; Federici, 2004) entre los siglos xv y xviii. En un primer momento, esto hace posible identificar la lucha contra el capital y el Estado como un elemento central en la defensa de los bienes comunales. Al mismo tiempo se teje un puente inmediato con la defensa, la resistencia y el desarrollo de procesos comunizantes en Oaxaca. Se parte de poder reconocer que los procesos de acumulación del capital se repiten constantemente, como también los procesos de defensa en su contra. En un segundo momento se establece una relación que configura lo comunal como un eje histórico que trasciende las designaciones

culturales-identitarias y más cercanas a la formulación de un planteamiento teórico encajado en procesos particulares que combaten problemáticas universales. En este sentido, la comunalidad es teoría y práctica concreta que logra conjuntar distintas perspectivas teóricas y prácticas que han tenido lugar en distintos momentos de la historia y en diferentes lugares de la geografía mundial.

En el pensamiento occidental se identifica una transición de las formas griegas a las romanas que se ve reflejada en el sentido de lo *común*. Gadamer (1993) da cuenta de proceso que va de las ciencias del espíritu, que contemplaban la colectividad como un elemento central, a las formas individuales de la razón ilustrada.

Sensus communis no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida (Gadamer, 1993: 50).

El *sentido comunitario* como una generalidad concreta es productor de sentido que se materializa en formas de lo social, a saber, la comunidad. Los estudios sobre los espacios comunales al término de la Edad Media son un ejemplo de esto. El último capítulo de la obra más difundida de Marx, *El capital*, titulado “La llamada acumulación originaria”, da cuenta del proceso de expropiación que se llevó a cabo en la Inglaterra del siglo xv contra la comunidad rural. El mismo estuvo marcado por el despojo violento de bosques y tierras que eran manejados de manera comunal. Federici (2004) amplía el estudio sobre el asedio sufrido por las formas de lo común que surgieron ante el declive del feudalismo como forma hegemónica de organización. La autora sostiene que la peste negra, epidemia que mermó enormemente

a la población europea, posibilitó a la servidumbre el acceso a tierras productivas. De este sector de la sociedad comenzaron a emerger movimientos que exigieron mejores condiciones para producir y reproducir la vida; entre ellos, el llamado *movimiento hereje* incluía a mujeres con alta participación política, que demandaban formas equitativas de relación con los varones y el establecimiento de comunidades territorializadas basadas en formas comunales de la tierra. También el movimiento *anabaptista* que, encabezado por Thomas Münzer (Bloch, 1921) y basado en preceptos religiosos externos a la institución eclesiástica, exigía una distribución más equitativa y justa de los bienes y la riqueza.

En este sentido, podemos pensar aquel momento histórico como un punto nodal en la historia, en el que se dio la formación de lo que Marx reconocería como un comunismo primitivo y que, a la vez, fue un momento posterior al feudalismo que brindó la oportunidad de generar un sistema de organización social no basado en las formas capitalistas. Sin embargo, Federici (2004) nos recuerda que aquel no fue un momento de elección entre el capitalismo y las *formas de lo común*, sino un momento en que estas últimas fueron violentamente exterminadas para imponer el sistema capitalista como la única forma de regir la vida. Rememoramos un pasaje de Kropotkin (2009) en su obra *El apoyo mutuo*, escrito presentado como parte de su respuesta a la teoría de la evolución de Darwin, para proponer que el desarrollo de la humanidad está dado mayormente por actos de cooperación y ayuda mutua y no por formas de competencia entre los mismos. Con relación a las formas comunales se escribe sobre la comunidad:

Hablar de la muerte natural de las comunidades de la aldea en virtud de las leyes de la economía es tan mal chiste como hablar de la muerte natural de los soldados ultimados en el campo de batalla. El hecho fue simplemente éste: las comunidades de la aldea habían vivido por más de mil años. Y dónde y cuándo los campesinos no se vieron arruinados por las guerras y las exacciones fueron mejorando sólidamente sus métodos de cultivo.

Pero a medida que fue aumentando el valor de la tierra, como consecuencia del crecimiento de las industrias, y la nobleza adquirió bajo la organización del Estado un poder que jamás tuvo bajo el sistema feudal, ella tomó posesión de las mejores partes de las tierras comunales, e hizo todo cuanto pudo por destruir las instituciones comunales (Kropotkin, 2009: 260).

El poder del capitalismo, sistema de organización del Estado-nación burgués que posee la capacidad de eliminar las formas de organización autónomas caracterizadas por principios comunitarios de ayuda mutua, se ve reflejado en la supresión de la Comuna de París en 1871. Este espacio comunal fue violentamente destruido 72 días después de su conformación. Ross (2016) da cuenta de las intensas conversaciones mantenidas por los comuneros para establecer estrategias políticas bajo principios fundamentados en la solidaridad y el apoyo mutuo. Las conversaciones presentadas en el escrito de Ross nos encaminan a observar un movimiento de composición de grupos sociales: la colectividad motivada por una política democrática que tiene la capacidad de configurar un sistema social. Se observa que lo comunal, lo común, el sentido comunitario, no sólo tienen una forma política, la Comuna de París, sino también una forma social, las comunidades regidas por lo comunal que compartieron el mismo destino.

Cuando Kropotkin habla de instituciones comunales podemos pensar en la existencia de patrones universales, en algún tipo de pulsión comunitaria inmanente a los procesos de sociabilidad que habilitan la autogestión de la vida social y material. Es en este sentido que hay una vinculación con los procesos históricos que dieron lugar a instituciones comunitarias en Oaxaca. Instituciones que, en mayor o menor medida, han permitido producir, reproducir y preservar las condiciones de la vida social y material.

De esta manera, la comunalidad y el trabajo comunitario son formas sociales concretas que hacen posible articular nuestro presente con una historia mucho más amplia. Son expresiones de la búsqueda de relaciones equitativas y solidarias asentadas en

distintos territorios y momentos de la historia. Partiendo de este enfoque, y desde una mirada escolástica, lo observado en la práctica de la comunalidad es contraintuitivo: en vez de decir que en la comunalidad encontramos elementos marxistas y anarquistas, en realidad, son el marxismo y el anarquismo los que encuentran en las formas comunales la base de su teoría social y de su realización concreta.

En efecto, comunalidad y comunidad tienen una relación concreta con lo comunal y con el llamado comunismo primitivo. Hay una relación entre lo material que puede generar cierta sociabilidad y una sociabilidad que puede transformar la materialidad desde horizontes colectivos. O, como lo definió Floriberto:

La comunidad se describe como algo físico, aparentemente, las palabras *najx kajp* (*näjx*: tierra; *käjp*: pueblo). Interpretando, *näjx* hace posible la existencia de *käjp* pero *käjp* le da sentido a *näjx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en ese sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (Robles y Cardoso, 2014: 39).

En el entendimiento de la comunalidad como la forma en que se expresa la comunidad podemos reconocer dos elementos; el primero es que la comunalidad es una expresión de la vida colectiva que produce la vida social y material, como mayormente se entiende a las formas de organización de los pueblos originarios de América, y el segundo es que es una forma política específica que es revolucionaria por su raíz antagónica al capital, como lo indican las posturas marxista y anarquista.

II.

Unos de los sucesos que marcan la historia de expansión del sistema capitalista tiene que ver, indudablemente, con la colonización y el exterminio de gran parte de las sociedades nativas de América.

A esto se suma el proceso de construcción del Estado nación, que da paso al binomio Estado-capital, del cual hasta el día de hoy podemos dar cuenta. Hablamos de un proceso de expansión ubicado en tres momentos: el colonial, con la mercantilización de los bienes de las comunidades originarias, basado en la tributación y la explotación de recursos minerales; el periodo liberal, con la creación del Estado nación y, finalmente, el periodo neoliberal, con la desregulación del mercado y su funcionamiento internacional (Grandía, 2009). En cada uno de los momentos de expansión del capital siempre ha habido una forma de resistencia por parte de las comunidades indígenas. Atendiendo a esta premisa, las comunidades indígenas oaxaqueñas han configurado estrategias para luchar contra estas formas de dominación del Estado-capital.

Un recorrido histórico por lo que hoy comprende Oaxaca puede aportar lo siguiente. En 1825 el estado de Oaxaca, dotado de las facultades de un estado libre y soberano, establecía en su Constitución política el reconocimiento de pueblos y repúblicas (Hernández, 2009: 72). En este apartado atribuimos la denominación de repúblicas a los esfuerzos realizados por las comunidades indígenas en 1532, dirigidos a establecer estrategias de contención que permitieran proteger sus territorios de los rapaces colonos y, con ello, establecer su autodeterminación política mediante la instauración de las repúblicas de indios (Barthas, 1997: 5). No es sino hasta 1857 que la Constitución del Estado Libre y Soberano de Oaxaca es reformada (Hernández-Díaz, 2009); desaparecen las figuras de pueblos y repúblicas, mientras se conservan los ayuntamientos como parte articuladora de la diferencia. Esto tiene una repercusión importante, pues marca el inicio de las ideas fundantes del Estado nación mexicano como una sola unidad.

Para 1986 se hace preciso contar con un marco jurídico para las comunidades indígenas (Hernández-Díaz, 2009). Así se establece la Ley Orgánica de la Procuraduría de Defensa del Indígena

(Garfías, 2009). Llegados a este tiempo, es necesario tomar en cuenta la revolución cultural que tuvo lugar a nivel mundial en los años sesenta. Desde los movimientos indigenistas e indianistas inicia un impulso que van tomando importancia a nivel internacional. Como relata Floriberto en su significativo ensayo “Pueblo, territorio y libre determinación”, a lo largo de Latinoamérica se coordinaron diversos movimientos que lograron aterrizar las distintas opresiones vividas, como también los acuerdos requeridos para salir de ellas. Entonces se creó la Coordinadora de Organizaciones Regionales de Pueblos Indios de Centroamérica, México y Panamá (CORP), que desde la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo ejerció presión para que los distintos países asumieran responsabilidades políticas y convergieran en acuerdos como el Convenio 169 de la OIT, que permitieran dar respuesta a las demandas de la sociedad indígena internacional. Este momento es de vital importancia, pues desde el derecho positivo se van estableciendo parámetros para nombrar lo indígena. Sin embargo, esto no se realiza desde un diálogo en el que se muestre la representación de lo indígena según los marcos políticos inherentes a sus propias formas de organización, sino desde perspectivas culturalizadas y mediadas por el advenimiento de enfoques multiculturalitas.

En 1992 el Estado mexicano incluyó en la Constitución su autodescripción como país pluricultural. Mucho de lo que se acordó en el plano nacional estaba atravesado por lo que ya se había llevado a consenso en el estado de Oaxaca. En 1994, en Oaxaca se propuso un nuevo acuerdo para los pueblos indígenas, que incluía temas de autonomía, educación, justicia, entre otros, el cual no lograría concretarse sino hasta 1998. En 1995 se estableció una adecuación en el marco democrático que repercutió de forma directa sobre los partidos políticos, pues se dispuso la renovación de los ayuntamientos en los municipios por “usos y costumbres” (Bailón, 2009: 52). En su momento, los usos y costumbres

supusieron un gran avance, pues parte de esta dinámica reconocía la autoridad de las asambleas comunitarias para elegir a quienes estarían al frente de las municipalidades siguiendo sus procedimientos democráticos.

En 1997 se dio un gran impulso para concretar la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Como enuncia Garfías:

Junto con el resultado de más de seis mil ponencias, conformaron la base y sustento de la propuesta inicial, que algunos juristas reconocidos en el ámbito académico nacional consideraron un listado de buenas intenciones y añoranzas antropológicas de buena voluntad. Esta propuesta fue depurada y enriquecida con especialistas indígenas y no indígenas, durante otros cuatro meses más en que dirigentes, estudiosos de los pueblos y comunidades, centros de investigaciones especializadas y abogados destacados aportaron importantes conceptos para construir la iniciativa de ley que se presentó a la Cámara de Diputados de la entidad para su estudio y aprobación en su caso (Garfías, 2009: 48).

Así, en 1998 se aprobaron los acuerdos alcanzados por el movimiento social antes mencionado. Esta ley sería el referente que otros estados tomarían como base. Por ejemplo, fue tomada en parte para la presentación de los Acuerdos de San Andrés de 2001. Sin embargo, como enuncia Nahmad (2009: 42), no reúne todos los elementos de lo establecido en la Constitución oaxaqueña, no se pensó como algo acabado.

Ahora bien, este recorrido histórico en torno a la incidencia de la sociedad indígena en el poder hegemónico estatal da cuenta de una lucha constante que hizo posible establecer una *relación diferenciada* con el mismo. El tipo de relación establecida permite tomar distancia para mirar un hecho del que mucho se ha hablado. Los alcances en materia de reconocimiento no se han enfocado sólo en los marcos culturales. Sería un error ver el despliegue de las luchas indígenas únicamente desde lo identitario cultural. Si bien es cierto que se ha generado una reivindicación histórica de las “formas culturales”, también se han desplegado, de

manera legítima, aparatos de organización política que les permiten reconocer su poder al tiempo que luchan contra los poderes del Estado. Hay una contradicción entre lo comunal comunitario y el Estado: la existencia de dos formas de producir la vida social y material que están en un entramado complejo de relaciones de sometimiento-resistencia, de preservación-depredación, lo que Zavaleta Mercado define como una *sociedad abigarrada* (Tapia, 2002: 10).

Finalmente, la incursión de la lucha de los pueblos y comunidades originarias o indígenas en las reformas propició un tipo de pluralismo jurídico. Éste no sólo reconoce la otredad, sino también las formas de administración de la materialidad comunal a través de la autonomía y la libre determinación. A veces, esto último parece mostrar un tipo de luchas aisladas, que sólo tuvieron lugar en Oaxaca; sin embargo, Oaxaca es un reflejo de la lucha por formas de organización en pugna entre lo privado y lo comunal. En términos históricos, las formas comunales de organización fueron parte sustancial de la Revolución mexicana, lo que se refleja, por ejemplo, en el cargo de presidente del concejo dado a Emiliano Zapata (Womack, 2017) por los ancianos del pueblo de Anenecuilco para afrontar las dificultades en las que se encontraban o, como ya sabemos, la devolución de las tierras a quienes las trabajaban. Así es como en los años 1940 se logró estipular lo comunal como una forma legítima de tenencia de la tierra en el Estado mexicano. Esta relación diferenciada con el Estado, en la cual se toman derechos al tiempo que se lucha contra él, constituye un parteaguas en la lucha histórica de los pueblos y comunidades de México y especialmente de Oaxaca.

III.

La comunalidad tiene una relación fuerte con teorías y prácticas revolucionarias contra el capital y el Estado. Utilizando la idea dialéctica benjaminiana del relámpago, diríamos que es la luz de

una sola lucha —la de la emancipación— contra la dominación del capital y el Estado, la que ayuda a poner en perspectiva los distintos conflictos vividos en el presente en el contexto oaxaqueño. En cada uno de los momentos históricos de resistencia, la comunalidad ha fungido como un sistema de organización social que, al decir de Esteva (2015: 185), tiene la capacidad de “conservarse cambiando, cambiar para permanecer y perdurar, adecuación primordial entre conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia”, y, según Rivera (2018), retomando la idea de Bolívar Echeverría, es una especie de *ethos* barroco que resiste al tiempo que se desarrolla.

La comunalidad como forma social tiene el potencial de formar una episteme específica (Aquino, 2011), que tendrá como característica sustancial la forma comunal. Esta episteme, como hemos visto a lo largo de los párrafos anteriores, es una lucha constante por la autonomía, de acuerdo con Rendón (2003), quien pone en el centro de la llamada *flor comunal* la autonomía alimentaria. Esta idea de Rendón no sólo es un elemento concreto, es decir, lograr que las personas no pasen hambre; también es una metáfora para todos aquellos elementos que dan independencia y permiten una vida digna.

De esta manera, la comunalidad es una forma social histórica que ha logrado permanecer en el tiempo. En ese planteamiento de conservarse cambiando, como lo pensaría Guerrero (2011) con la metáfora de la espiral, se encierra todo un proceso de lucha política que ha posibilitado su permanencia. La defensa de los recursos comunes y de sus sistemas de gobierno tiene su origen antes de la creación del Estado nación (Güeraca, 2020). Muchas de las comunidades cuentan con títulos primordiales expedidos por la Corona española que dan cuenta de este hecho (Barros van, 2007).

El reconocimiento de los usos y costumbres en Oaxaca, en 1995, es un punto de inflexión que hace evidente la constancia de lucha de las comunidades indígenas que llevaban más de

500 años resistiendo y actualizándose en la práctica. En su texto *Costumbres en común*, Thomson (2019) deja claro que la repetición y reafirmación de prácticas o la costumbre, no sólo generan una fuente de contrapoder y resistencia; la repetición de prácticas a lo largo del tiempo permite articular estrategias y una forma política, como sucede con la organización comunal y sus instituciones autónomas de las cuales hablaremos más adelante. Por tanto, no sólo se resiste, sino que se producen, desarrollan y reproducen formas sociales basadas en lo comunal. Este proceso no es lineal, sino más bien con altibajos, como los del *pachakuti*³ (Gutiérrez, 2017) y el *qhipnayra* (Rivera, 2018).

Trabajo comunal

En el apartado anterior pudimos ver a la comunalidad como un concepto de abstracción media (Mair, 2013), es decir, que tiene relaciones con otras nociones teóricas y abarca un campo histórico más amplio que trasciende lo identitario cultural. Se identifican dos entradas que conforman el concepto de comunalidad, su perspectiva social y su perspectiva política. La primera parte de aquellos elementos de la cotidianidad que han sido incorporados y funcionan más desde lo que Bourdieu (2018) enuncia como *habitus*; la segunda, lo hace de la política redefinida desde lo comunal asambleario. Dichas entradas al concepto tienen un punto en común y es que ambas parten del *trabajo comunal*.

Marx definió el trabajo humano como “el despliegue de la fuerza de trabajo pura y simple que posee por término medio todo hombre común y corriente que es inherente a su organismo físico sin necesidad de un desarrollo especial (Marx, 2014: 49)”.

³ *Pachakuti* es una palabra aymara de la que Gutiérrez (2017) nos da una buena definición: “La voz aymara *Pachakuti* está compuesta de dos partículas: *Pacha* que significa tiempo-espacio, es decir, es un término que alude a las bases más íntimas y fundamentales de los supuestos cosmogónicos en las culturas andinas; y *kuti*, que quiere decir vuelta, giro. *Pachakuti*, entonces, refiere a la transformación profunda del espacio-tiempo que habitamos, a la subversión y alteración radical del orden existente”.

Es en el proceso de *transnaturalización* (Fuentes, 2015) que el ser humano recrea su entorno para darle forma y, al mismo tiempo, darse forma a sí mismo a través del trabajo. Esta idea es muy similar a la reflexión de Floriberto cuando se refiere al *trabajo colectivo como acto de recreación* (Robles y Jiménez, 2014), esto es, la capacidad de poder recrear el entorno en pos del beneficio común. Así, el trabajo comunal es la energía primordial desde la que se produce la riqueza concreta de la vida comunal, al mismo tiempo que habilita un horizonte ético de existencia y estrategias de inclusión no centradas en la identidad esencial (Tzul, 2019). Como resultado, el trabajo comunal es antagónico a las lógicas del capital; el horizonte que habilita no es el del despojo, donde lo que existe es únicamente la fuerza humana como forma de cambio, sino todo un sentido de creación, apropiación y disfrute de lo creado. Hay un nivel ético del trabajo comunal que es transversal a todo: el involucramiento de todos y todas en los asuntos comunales, que a todos y todas compete porque a todos y todas afecta (Tzul, 2019). Es una forma estratégica. Se hace trabajo comunal para hacer la asamblea, el tequio, el servicio.

De esta manera, el trabajo comunal se vuelve la columna vertebral de la comunalidad y comparte este lugar con el territorio comunal. No por nada la defensa del territorio ocupa un lugar importante en las luchas oaxaqueñas. A veces se obvia o se desconoce la victoria obtenida por la Revolución mexicana al posicionar lo comunal a nivel de derecho de Estado; sin embargo, tampoco queda muy claro qué se entiende por territorio comunal. El territorio comunal al que nos referimos cumple con una premisa: es de todos, pero no es de nadie. Por ello, se establece una estrategia para su conservación, su producción y reproducción. Contrariamente a lo que sostiene Garret Hardin (1992) en su noción de la tragedia de los comunes, en la que argumenta que si la tierra no se privatiza está condenada a la sobreexplotación y el sobreuso, el territorio comunal establece formas de regulación que hacen posible la producción y reproducción de la vida. Por

ejemplo, la creación de instituciones internas para el resguardo de los bosques, ubicando zonas estratégicas de extracción de madera para su uso como leña o para la construcción, la regulación de la caza de animales y peces para su conservación, el reposo de las tierras de cultivo para evitar su desgaste, etc. En contrasentido de lo sostenido en el artículo citado, es la privatización la que permite la explotación de territorios, misma que hoy día tiene al planeta al borde del colapso.

Así, el trabajo comunal se despliega sobre el territorio comunal para generar riqueza y *poder social* (Linsalata, 2015: 318-319). En él se consume un proceso de autorrealización de las personas que viven bajo este sistema, al tiempo que se genera una potencia para actuar de manera colectiva sobre fines comunes. Las grandes movilizaciones que se dan desde las comunidades para defender el territorio, para resolver problemas internos, etc., son un ejemplo de ello. Por consiguiente, dentro de la comunalidad, el trabajo comunal se establece como una fuerza productiva, pero también como una relación social y su ejecución habilita tres elementos comunes.

El primer elemento es la *asamblea*, integrada por los representantes de todos los núcleos familiares. Es la reunión de todos y todas las que la conforman y construyen. Si bien la mayoría de los representantes de familia son varones, eso no descarta la participación de las mujeres. Por ejemplo, cuando los varones migran, son las esposas quienes se hacen cargo de representar al núcleo familiar y conformar la asamblea. La participación femenina no siempre y no en todas las comunidades que se rigen por la comunalidad es reconocida al mismo nivel que la de los varones. En ciertos espacios se da la invisibilización del trabajo femenino, que es equiparable al trabajo masculino y en temas de reproducción y cuidados aún más importante (Salazar, 2019). El abordaje de esta problemática conlleva cierta complejidad, porque, como no hay reglas escritas, no se puede hablar de una generalidad al respecto. Por ejemplo, cuando los núcleos familiares pasan algún

cargo, los dos representantes tienen, por separado, el mismo nivel de cargos recorridos, de manera que si hay una separación se puede continuar individualmente desde los cargos ya avanzados, como sucede en Jaltepec de Candayoc, comunidad del bajo mixe en Oaxaca. Otro ejemplo lo da el nombramiento de mujeres para el cargo político de presidente municipal, como ocurre en Ayutla o Tamazulapan del Espíritu Santo, donde desde antes de que se implementara la paridad de género en el estado de Oaxaca se hacían nombramientos femeninos para ocupar estos cargos. A pesar de ello, en las asambleas se observa una jerarquía patriarcal que no puede justificarse solamente en la herencia colonial, pero que es parte de los resultados de la colonización, como lo denuncia Federici en *Calibán y la bruja* (2014).

Si bien es importante reconocer el valor de la asamblea para la organización de lo común, también es necesaria la crítica que permita transitar hacia la construcción de asambleas más plurales y equitativas, donde al mismo tiempo que se denuncia y se lucha contra las formas opresivas del Estado y el capital, se aborden las opresiones que se viven al interior de las propias comunidades, para entenderlas y cambiarlas. Como nos enseña la organización de mujeres zapatistas con la Ley Revolucionaria de las Mujeres de 1993 o nos recuerda Butler:

El derecho de asamblea tiene lugar, tiene sentido, sólo cuando una asamblea puede existir, cuando existe. Se requiere la aparición puntual y plural de cuerpos para ejercitar ese derecho y para dejar claro lo que éste conlleva. La afirmación del derecho depende de su poder previo y colectivo. En particular cuando la gente hace acto de presencia en asambleas o manifestaciones que no han sido autorizadas, está afirmando un derecho que no está recogido o aprobado en la ley. No se trata del derecho de un individuo o de un grupo (así que no necesitamos aquí una teoría del sujeto individual o colectivo), sino de un derecho que nace de la relación social que evidencia y sanciona; un derecho que nace del poder colectivo de reunirse, esto es, de la relación entre personas; una relación que distingue y vincula al mismo tiempo que

está siempre en peligro de ruptura, que cuesta trabajo mantener y reparar (Butler, 2020: 15-16).

El otro elemento común que deriva del trabajo comunal es el *tequio*. Éste es el poder social por excelencia. El tequio “es trabajo colectivo que expresa la capacidad de las *jää*’y [personas] para combinar sus intereses individuales y familiares con los de la comunidad, en el cual no hay retribución monetaria y es obligatorio” (Robles y Cardoso, 2014: 71). A éste asisten todos los representantes de los núcleos familiares para hacer un trabajo colectivo; puede ser la construcción de alguna obra, la limpieza o construcción de caminos, la cosecha, siembra o resiembra del bosque o cultivos comunales; también, el cuidado del territorio en tiempos de conflicto.

Finalmente, se encuentra el *servicio*, como poder social más extendido y constante. Esto ha sido estudiado ampliamente desde la antropología como *sistema de cargos*. Los cargos son los puestos específicos que se designan en asamblea para dar un trabajo a la comunidad durante un tiempo determinado, que puede ir de un año a tres años. Los cargos se ubican en forma ascendente, de menor a mayor responsabilidad, y juntos conforman lo que aquí se entiende como servicio. Para ejercer algún cargo generalmente se comienza por ser topil o policía comunitario e ir escalando en responsabilidad hasta ejercer, en algún momento, el cargo de autoridad municipal o presidente municipal. Cabe destacar que la lógica del servicio se basa en que no hay postulaciones para los cargos, sino que éstos son delegados por la asamblea. En el ejercicio del servicio se cumple la regla de “mandar obedeciendo”.

Por otra parte, los tres elementos descritos funcionan bajo una serie de principios que forman parte de la ética de convivencia en el trabajo comunal. Los principios iniciales son los de *obligatoriedad* y *rotatividad* (Gutiérrez, 2015: 68). Conforme al primero, cada representante de los núcleos familiares tiene la responsabilidad de participar de manera activa en la asamblea, el servicio y el

tequio, porque es en el territorio comunal o en los comercios que se realizan en este espacio donde se produce y reproduce la vida. Esto permite dotar a la organización comunal de autonomía política e ir contra los procesos de privatización y más allá de ellos. El principio de *rotatividad* dicta que un comunero o comunera no puede permanecer en el mismo servicio durante toda su vida. En el escalafón de cargos se cumple un proceso pedagógico. Los cargos de “más abajo” aprenden de los cargos “de arriba” para saber qué hacer cuando lleguen a ese puesto y mejorar su desenvolvimiento en el mismo. Éste ha sido el proceso de desarrollo que han tenido los sistemas internos de organización de la comunalidad en el tiempo, procesos que no son lineales, en el sentido de que hay años mejores que otros, pero que han ayudado a preservar y perfeccionar la organización durante más de 500 años.

Lo anterior se complementa con el principio de *reciprocidad*, que funciona para conformar el entramado social a partir de la ayuda mutua. Así, el servicio de tal o cual comunero o comunera beneficia a la comunidad en general y es ésta la que designa en las asambleas a quienes darán el servicio, en una relación recíproca que va del individuo al colectivo y viceversa. Dicho principio también funciona desde la incorporación social, a manera de un *habitus*, como diría Bourdieu (2018). Esto puede verse en la *compartencia*⁴ de la comida y la bebida entre vecinos y familiares en las fiestas o cuando se solicitan favores personales. Por otra parte, existe una variación del tequio que funciona entre particulares y se basa en la ayuda recíproca, conocida en muchos lugares como *mano vuelta*; ésta consiste en solicitar ayuda a otra persona para un trabajo o celebración específica, la cual será regresada más tarde cuando así se requiera. Por ejemplo, cuando se requiere sembrar o cosechar los cultivos particulares o llevar a cabo una

⁴ La *compartencia*, término atribuido a Jaime Martínez Luna, define la existencia y la necesidad de encontrarse con un otro para la transformación del uno, es decir, la necesidad de crecer siempre en relación con los otros.

celebración, se solicita la ayuda de otros para que aporten bebidas, comida, etc., y se regresa lo mismo cuando el otro lo requiera.

Haciendo un resumen, la comunalidad se entiende desde dos niveles de abstracción (Mair, 2013). El primero incluye relaciones más universales; el segundo, relaciones vinculadas con la realidad particular de las comunidades oaxaqueñas. La conexión entre puntos se condensa en la idea del trabajo comunal. En éste se identifican tres elementos claves, la asamblea, el tequio y el servicio, los cuales funcionan a través de una ética comunal conforme, al menos, a tres principios: obligatoriedad, rotatividad y reciprocidad. Todo lo anterior configura la comunalidad entendida como forma social, es decir, como campo de “prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas” (Mouffe, 2007: 24). Aquí se encuentra la parte de la comunalidad que se hace cuerpo social, como un *habitus* incorporado del trabajo comunal.

Lo anterior se retroalimenta de la política comunal para su institución, estableciéndose una relación de ida y vuelta entre lo social y lo político. Podemos definir la *política comunal* como una de encuentro entre unos y otros que se fundamenta en la participación asamblearia de todos y todas quienes representan a los núcleos familiares para atender los asuntos de la vida comunal. Ésta no es una forma política romantizada ni una apología de la autenticidad indígena; por el contrario, a su interior existen contradicciones, antagonismos y luchas por el poder. Su capacidad de emancipación política no reside en la negación del conflicto, sino en el desarrollo histórico de prácticas y estrategias que permitan atenderlo. La política comunal tiene como base la asamblea y se desdobra con la creación de un gobierno comunal a través de instituciones internas autónomas. El *gobierno comunal* regula la vida social y material comunal, al mismo tiempo que ejecuta su defensa, producción y reproducción. La cantidad de cargos que configuran las instituciones internas de este gobierno depende de

varias condiciones; si se trata de una comunidad que es agencia, de una comunidad que es municipio y tiene a su cargo otras comunidades o rancherías, o si la comunidad es distrito o no.

Ahora bien, en el gobierno comunal existe una serie de instituciones. Podemos ubicar las principales. Dependiendo de la región lingüística originaria en la que nos encontremos pueden ser nombradas de distintas maneras. Por ejemplo, entre los ayuuk se las nombra *Kutunk* (Vargas, 2017) y *Nax Kutunk*. La primera es la autoridad de la agencia o el municipio encargada de velar por los asuntos administrativos de la vida comunitaria, como la luz eléctrica, el agua potable, la salud comunitaria, de hacer justicia ante conflictos internos entre comuneros o con otras comunidades, de desarrollar la cultura y la educación, de impulsar el arte musical, etc. La segunda es la autoridad de bienes comunales y su trabajo es atender problemáticas en las que hay disputa por terrenos comunales, problemas de linderos, problemas con otras comunidades, con el Estado por riesgos de privatización o proyectos extractivistas, y la administración de empresas comunales en caso de que las hubiera. Por otro lado, el *concejo de ancianos* o *principales* está compuesto por comuneros y comuneras que han transitado por todos los cargos del servicio y pueden aportar su experiencia en los momentos en que se requiera, ya sea para resolver conflictos graves u organizar los espacios de rituales festivos. Por último, el grupo de los *caracterizados*. Está integrado por comuneros y comuneras cuya participación en las asambleas es destacada. Al igual que el concejo de ancianos, tienen la responsabilidad de aportar con ideas novedosas a la toma de decisiones a las autoridades de la agencia o el municipios. No parten completamente desde la experiencia en el servicio, pero sí desde su conocimiento con respecto a lo que han aprendido, ya sea por tener estudios o por el buen desempeño en los servicios realizados.

La asamblea es la institución interna más importante. En ella se deposita la capacidad creadora del gobierno comunal. Ésta designa a los representantes que deben cumplir el servicio y, a la

vez, tiene el poder de destituirlos de sus cargos. El papel creador de la asamblea dentro del gobierno comunal es de gran importancia, ya que se ajusta a las condiciones, coyunturas y tiempos sociales; de ahí que pueda generar o eliminar cargos en el servicio, creando espacios institucionales que atiendan contingencias específicas. Por ejemplo, cuando se requiere el resguardo del territorio, se nombran cuadrillas de resguardo; si se hacen obras particulares, se nombran comisionados específicos; recientemente, se ha dado el nombramiento de delegados para atender los asuntos de la política electoral en territorio comunal.

Cada una de estas instituciones funciona como un engraje del gobierno comunal y da forma a una política que parte de la asamblea. En la política comunal se invierte la forma en que se produce decisión en el aparato de Estado: la decisión no parte de un gobierno hecho e instituido, sino de uno que siempre está en constante construcción. Hablando de lógicas del poder, se trata de una política en el sentido en que la entiende Arendt (1992), que construye el poder en la reunión de unos con otros y, a partir de esa reunión, opera una delegación para la construcción de lo común. Así, hablamos de un poder que se construye de abajo hacia arriba. O, como diría Rivera:

El “poder hacer” no es lo mismo que el poder como dominación. [...] Con esto aludimos a la abismal brecha en los mecanismos existentes de reconstrucción *desde abajo* de las formas de convivencia social, y aquellos mecanismos e instituciones que más bien bloquean y coartan *desde arriba* dichos mecanismos. La proliferación de los primeros puede observarse no sólo en espacios indígenas o rurales, sino también en las grandes urbes. Considero que en estas prácticas encarnan nuevas formas de hacer y de pensar; de ordenar y de nombrar lo real (Rivera, 2018: 101).

Ritos y ceremonias como experiencia religiosa

El trabajo comunal moviliza distintas capas sociales y políticas que configuran la comunalidad. Un elemento esencial de la

comunalidad es el de la experiencia religiosa. Floriberto escribió al respecto y lo nombró *ritos y ceremonias como expresiones del don comunal*⁵ (Robles y Cardoso: 2014). A través de esta religiosidad sincrética, entre ritos y ceremonias católicas y de fuerte relación espiritual-mística con la tierra, se cumple una función social, que opera en un primer momento como movilizador social y en un segundo momento como regulador de la riqueza y cohesionador social a través de la fiesta. La religiosidad forma parte del engranaje de gobierno comunal, porque a partir del servicio se integran cargos, por ejemplo, las mayordomías, los alféreces, las capitanías y los fiscales, que se basan en trabajos y celebraciones desde la experiencia religiosa. Un elemento importante es que no existe una separación, como simula la “modernidad”, entre lo religioso y lo político. Ambas dimensiones se entretajan en aras de continuar con la producción y reproducción de la vida social y material comunal.

En tanto movilizador social, la religiosidad opera como un catalizador, porque en cada uno de estos encuentros las personas aprenden a establecer conexiones sociales, realizan trabajo colectivo, ayuda mutua que abona a que, cuando se necesite una movilización, se cuente con las nociones básicas de organización para hacerla. No por nada las campanas de las iglesias tienen toques especiales, códigos, para llamar a la reunión o congregarse a las personas en caso de alguna emergencia. En cuanto regulador de la riqueza, en algún momento los núcleos familiares deben aportar su riqueza para obsequiar y tejer lazos comunitarios. Por lo que en vez de una lógica de acumulación, se establece un espacio para compartir durante las fiestas patronales. El ejercicio de la mayordomía hace que una comunidad entera comparta comida y bebida o se done un castillo de fuegos pirotécnicos o grupos

⁵ Es común escuchar el lema de “los jamás vencidos” como una rememoración al hecho de que el ejército español nunca pudo dominar a los ayuuuk. Pero también es común escuchar el lema “no nos dieron con la espada, pero nos dieron con la cruz”, que hace alusión a los procesos de sincretismo que tuvieron lugar a partir de rituales, ceremonias y creencias católicas, que han sido integradas a las formas comunales.

musicales para animar la fiesta. Claro está que la experiencia de la religiosidad no está exenta de conflictos; una práctica incorporada a la subjetividad, *el don*, que está politizada a través del principio de obligatoriedad, muchas veces es vista como algo negativo desde la lógica de la acumulación.⁶ Las comunidades regidas por la comunalidad han experimentado la incursión de sectas protestantes, que establecen prácticas que se distancian de las lógicas comunales de organización. Por ello, las comunidades siguen caminos que no siempre son permanentes y amigables, para ensayar y encontrar los puentes que permitan la libre expresión y la preservación de la organización comunal.

Algunos caminos que se han abierto para no fragmentar y promover la libertad religiosa en los espacios comunales se ubican en el componente regulador de riqueza. Las asambleas han encontrado estrategias, por ejemplo, establecer tarifas monetarias que los y las comuneros no católicos deben aportar para ocupar mayordomías, alféreces o capitanías. Estas tarifas se establecen en función de los gastos aproximados, estimados a partir de la experiencia que han tenido quienes ya los han realizado. Asimismo, se ha establecido la repetición de cargos que no tengan un componente religioso. En suma, si el nombrado para el cargo tiene familiares católicos serán ellos quienes encabezan la fiesta, mientras el carguero cubre los gastos totales de la misma.

Por lo tanto, en la fiesta comunitaria intervienen elementos que muestran de mejor manera el dinamismo de la comunalidad a través del trabajo comunal. La mayordomía es un cargo que forma parte del servicio que comuneros y comuneras, como representantes de sus núcleos familiares, deben dar a la comunidad. Ejercer la mayordomía implica realizar una fiesta para toda la comunidad; un núcleo familiar se encarga de proveer comida

⁶ Una perspectiva con la podríamos problematizar esta cuestión es la que plantea Weber en su texto *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Allí podemos encontrar algunas claves para criticar la práctica del protestantismo que ha incursionado en los espacios comunales.

y bebida para una celebración a la que toda la comunidad está invitada. Este cargo puede presentar variaciones, por ejemplo, el *alférez*, que sólo da alimento y bebida a las bandas comunitarias, jugadores y visitantes, o el *capitán*, cargo con un enfoque similar al anterior. Así, el cargo de mayordomo es un engranaje más de la diversidad de cargos que conforman las instituciones internas del gobierno comunal. Es en la asamblea donde año con año se nombra a las y los cargueros para el servicio comunitario; éstos incluyen ser policía comunitario, pasar por los servicios religiosos, como ocurre con los alféreces, los mayordomos y capitanes, hasta llegar a formar parte de los *principales*, es decir, quienes han recorrido todos los cargos y conforman el concejo de ancianos.

La fiesta no puede entenderse como una sustancia objetivamente dada; detrás de su configuración se encuentra el trabajo de hombres y mujeres que cooperan para una causa común, a saber, la fe, el gozo y disfrute. En los cargos religiosos, como la mayordomía, se intersecan elementos religiosos, políticos y económicos. Veamos un ejemplo de organización de una fiesta comunitaria en la región del bajo mixe, en San Juan Jaltepec de Candayoc. En esta comunidad las festividades se organizan a través de mayordomías en honor a los santos patronales.

La función social de la religiosidad hace posible que hombres y mujeres se reúnan a convocados por una creencia. Al mismo tiempo, esto da cuenta de relaciones sociales de ayuda mutua. En el ejercicio de la mayordomía los núcleos familiares deben recorrer la comunidad para invitar a quienes podrían ayudarles en la organización de la festividad. Aquí se activa la variación del tequio conocida como *mano vuelta*. Los mayordomos buscan a quienes han apoyado para que le devuelvan la ayuda o establecen nuevos compromisos. De esta manera, a partir de la efervescencia colectiva provocada por la festividad, se articulan lazos que generan cohesión social.

En la mayordomía se establece una división del trabajo por género. Los varones se ocupan de construir las ramadas, los

FOTOGRAFÍA 1. El ritual de la mayordomía en honor a San Juan Bautista el mes de junio de 2022.



FUENTE: fotografía de Carlos Alberto Vargas.

fogones, de traer la leña, acarrear las sillas y mesas, acarrear agua, cargar ollas pesadas. Las mujeres se encargan de organizar y hacer desde la cocina; indican cuánta leña se va a ocupar, cuánto ingrediente, la cantidad de reses necesarias, la cantidad de personas necesarias para cada labor, la producción de platillos y bebidas. Existe una relación de cooperación entre los géneros para producir y hacer la fiesta.

El funcionamiento de la mayordomía acciona el trabajo comunal y la compartencia. Los mayordomos dan cierta cantidad de maíz que se distribuirá entre la comunidad. El día de la fiesta las personas van a casa del mayordomo a dejar el maíz, con el cual elaboran productos para comer, como tamales o tortillas, champurrado, aguas, etc. Todo lo que se prepara ese día se reparte entre todos los asistentes, además de porciones de comida destinadas a las reses que el mayordomo da como ofrenda para la celebración.

FOTOGRAFÍA 2. El comunero Gerardo Martínez Medinilla y la comunera Hermelinda Reyes Reyes encabezan el ritual como anfitriones de su núcleo familiar.



FUENTE: fotografía de Carlos Alberto Vargas.

FOTOGRAFÍA 3. El mayordomo observa expectante el ritual con el que ofrenda las reses que serán sacrificadas para la celebración en honor a san Juan. En este ritual también se pide por el bienestar de la familia del mayordomo y para que los animales ofrendados no sufran.



FUENTE: fotografía de Carlos Alberto Vargas.

FOTOGRAFÍAS 4-9. División y cooperación en el trabajo en la organización de la mayordomía.



FUENTE: fotografías de Carlos Alberto Vargas.

FOTOGRAFÍAS 10-15. Baile de la mayordomía en honor a La Ascensión del Señor en mayo 2022. La mayordoma a cargo fue la comunera Lilia Toribio. Su mayordomía transcurrió en ausencia de su esposo, el comunero Feliciano Pedro Tinoco, quien se encuentra en EE.UU. Como muchos comuneros que emigran, con su trabajo y el de su esposa dentro de la comunidad pudieron pasar el cargo de la mayordomía. Se observa el baile con marmotas, la amenización con música de la banda filarmónica y la quema del “castillo y los toritos” de fuegos artificiales.



FUENTE: fotografías de Carlos Alberto Vargas.

Las mayordomías inauguran el comienzo de las fiestas patronales que duran cinco días; se trata de una fiesta para compartir y generar lazos comunitarios. Serán días de disfrute de música filarmónica, de compartencia de comida y bebida, pero, sobre todo, días para producir y reproducir el entramado comunal. Como diría Marx:

La comunidad aparece como una reunión, no como una unión, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como unidad. Por ello la comunidad no existe *in fact* como *estado*, como *entidad estatal*, [...] Para que la comunidad adquiera una existencia real, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en asamblea [...] (Marx, 1939).

Cierre

En este trabajo se realiza una lectura del concepto de comunalidad como una categoría de abstracción media y baja. Esto significa que tiene relación con elementos de una realidad mucho más amplia y con elementos de una realidad mucho más concreta. El abordaje se ha efectuado, primero, desde una perspectiva histórica, en la que se dialoga con perspectivas marxistas, anarquistas y de la producción de lo común antagónicas al capital. Asimismo, se la vincula con la memoria histórica de la lucha, que ha logrado tomar del Estado derechos que permiten, en cierta medida y con ciertos alcances, poner trabas al avance del poder del Estado y al capital, sin negar los procesos de cercamiento y asedio que provienen de éstos. Ello muestra cómo desde la comunalidad se genera resistencia y se va más allá de ella, desarrollando y perfeccionando estrategias sociales y políticas que permiten producir y reproducir la vida social y material desde lógicas comunales.

En un segundo momento se deja entrever cómo se presenta la comunalidad desde una forma social y política. En este sentido, la comunalidad no es únicamente la negación de la dominación capitalista y estatal; además, es una prueba existente de

posibilidades alternativas de regir la vida, a partir de las cuales se resignifican las relaciones sociales a través de una política y una organización basadas en lo comunal. Esto se revisó haciendo la relectura de los elementos que integran la comunalidad en lo que se denominó trabajo comunal. La asamblea, el tequio, el servicio, el gobierno y la política comunal configuran una estrategia compleja que ha permitido la permanencia y el mejoramiento de las condiciones para la producción y reproducción de la vida social y material comunal.

En esta misma línea se identificaron las dificultades de la relación diferenciada que se mantiene con el Estado, la cual ha estado marcada por una historia de clientelismo partidista (Recondo, 2007) y cacicazgos políticos que, si bien no son algo nuevo, suponen estrategias de cercamiento; actualmente, éstas se manejan bajo el estandarte de la “Cuarta Transformación”. Aunado a ello, también son nuevas estrategias de desestabilización de los gobiernos comunales, que siguen una lógica de desarrollo que se aprovecha de las condiciones adversas que viven las comunidades, ocasionadas por el propio Estado-nación capitalista. Proyectos como el Tren Maya y el Corredor Interoceánico se suman a las lógicas extractivas contra las que los gobiernos comunales han luchado históricamente. Sin embargo, a la vez, dan cuenta de la renovación de estrategias que los gobiernos comunales establecen para afrontar los nuevos embates del Estado capital.

Con esta relectura del concepto de comunalidad pretendemos alejarlo de cualquier esencialismo identitario cultural y abrirlo al diálogo. En la medida que esto sea posible, se puede avanzar en la construcción de nuevos entendimientos sobre otras formas de hacer política, de hacer gobierno, de construir poder y resistencia. Pero también, abrir paso a la autocrítica, para reconocer aquello que no se quiere y construir el camino que lleve a la emancipación que, al fin de cuentas, parafraseando a Gladys Tzul, ése ha sido el motor de la historia de las comunidades indígenas en Oaxaca.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor, y Max Horkheimer, “¿Hacia un nuevo manifiesto?”, *New Left Review*, núm. 65, 2010, pp. 37-71.
- Aquino, Alejandra, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, vol. 34, núm.18, 2011, pp. 7-20.
- Arendt, Hannah, *Comprensión y política*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Bailón, Moisés Jaime, “El Congreso local y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca en 1998”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México, Carteles editores, 2009, pp. 51-58.
- Barros, Alonso, “Cien años de guerras mixtes”, *Historia mexicana*, núm. 57, 2007, pp. 225-403.
- Barthas, Brigitte, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”. Ponencia presentada en Encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, 17-19 de abril, 1997.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, México, Itaca, 2008.
- Bloch, Ernst, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1921.
- Bourdieu, Pierre, *Curso de Sociología General 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Butler, Judith, *Sin miedo: formas de resistencia a las violencias de hoy*, Madrid, Penguin Random House, 2020.
- Esteva, Gustavo, “Para sentipensar la comunalidad”, *Bajo el volcán*, vol. 23, núm. 15, 2015, pp. 171-186.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- Fuentes, Diana, “La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social”, en Lucia Linsalata y Huascar Salazar, *El Apantle*, 2015, pp. 193-198.
- Gadamer, Hans-Georg, “La superación de la dimensión estética”, en *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, pp. 31-121.

- Garfías, Gerardo, “Ley indígena y política indigenista en el estado de Oaxaca (1992-1998)”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime, Bailón (coords.), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México, Carteles editores, 2009, pp. 45-50.
- Grandía, Liza, *El despojo recurrente al pueblo q’eqchi’*, Guatemala, Avanco, 2009.
- Güereca, Raquel E., “Los papeles de Analco: poder, prestigio y lucha por la tierra en la sierra norte de Oaxaca”, *Corpus*, vol.10, núm. 2, 2020, pp. 1-24.
- Guerrero, Arturo, “La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, vol. 34, núm. 18, 2011, pp. 39-56.
- Gutiérrez, Raquel, *Horizonte comunitario popular, Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, BUAP, 2015.
- _____, *Horizontes comunitario-populares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- Hardin, Garrett, “La tragedia de los espacios colectivos”, en Daly Heman (ed.), *Economía, ecología y ética: ensayos hacia una economía en estado estacionario*, México, FCE, 1992, pp. 111-124.
- Hernández-Díaz, Jorge, “Dilemas de la política del reconocimiento”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México, Carteles editores, 2009, pp. 63-86.
- Juan, Víctor Leonel, “25 años de acometer el futuro”, *Topil*, núm. 41, 2020, pp. 3-6.
- Marx, Karl, *El capital*, México, FCE, 2014.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858* Vol. 1, Titivillus, 1939.
- Kropotkin, Piotr, *La ayuda mutua*, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2009.
- Linsalata, Lucia, *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, La Paz, SOCCE, 2015.

- Mair, Peter, “Conceptos y formación de conceptos”, en Donatela Della Porta y Michel Keating (eds.), *Enfoque y metodologías en las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*, Akal, 2013, pp. 267-296.
- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, México, Culturas Populares/Conaculta/Secretaría de Cultura/Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú/Oaxaca A. C., 2011.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, México, FCE, 2007.
- Nahmad, Salomón, “Reflexión sobre el acontecer de la autonomía indígena y la soberanía nacional en el caso de la ley indígena de Oaxaca”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México, Carteles editores, 2009, pp. 33-44.
- Rendón, Juan José, *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, México, Fondo Editorial Tierra Adentro, 2003.
- Rivera, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.
- Robles, Sofía, y Rafael Cardoso, *Floriberto Díaz. Escrito*, México, UNAM, 2014.
- Ross, Kristin, *Lujo comunal*, España, Akal, 2016.
- Recondo, David, *Las políticas del gatopardo*, México, Open Edition, 2007.
- Salazar, Ana Lilia, “El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico en el bajo mixe en Oaxaca, México”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2019.
- Tapia, Luis, *La producción del conocimiento local. Historia y Política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Muela del Diablo, 2002.
- Thomson, E. P., *Costumbres en común*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2019.
- Tzul Tzul, Gladys, *Sistema de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chimeq'ena'*, México, Instituto Amaq', 2018.
- Vargas, Carlos Alberto, “Los elementos que integran el Kutunk y la política comunitaria en el Sistema de Cargos de Ëxkatsep (Jaltepec

de Candayoc, Mixe, Oaxaca, México)”, tesis de licenciatura en Comunicación para el Desarrollo Social, Instituto Superior Intercultural Ayuuk, 2017.

Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI Editores, 1979.

Womack, John Jr., “Un pueblo elige un dirigente”, en *Zapata y la Revolución mexicana* México, FCE, 2017.