



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“AUTONOMÍAS INDÍGENAS URBANAS: LA
COMUNIDAD ÑUÚ DAVI EN LA CIUDAD DE
SAN LUIS POTOSÍ”.**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRA EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Leticia Mendoza García

Director de tesis

Dr. Oscar Arnulfo de la Torre de Lara



Generación 2017-2019

San Luis Potosí, S.L.P., a enero de 2020

Dedicatoria

*Na véi
Na ñuú
Na xíni ta'á xi'í
Tati'í
Nani'í
Kívi
Kévi
Dítoi
Dídi*

Tákanti'í na naxantú xi'í, na xa'ana nté noí na xinui ña dákuá'í

Agradecimientos

“Ta xavi ntinto na ná chinteé ye´e, na ñuú, daxíi aku kasá italameí yoó, dekuai´a kanó...”

A mi Comunidad Mixteca, a los ñuú davi, porque sin su apoyo y confianza no hubiera sido posible este trabajo, por mantener nuestra forma de vida aún en la adversidad, a nuestra memoria que resiste y se manifiesta día a día en lo que somos comunalidad, y espero haber sido capaz de plasmar en la tesis el pensamiento mixteco de hermanas y hermanos del ñuú lo´o.

A mi familia por todo su apoyo, ánimo y motivación para la conclusión de la tesis, gracias por su acompañamiento en todo el proceso que me llevo a conseguir un logro profesional que sin su esfuerzo y apoyo no hubiera sido posible.

A la Maestría en Derechos Humanos, a sus profesores por la formación que me dio la posibilidad de ver desde perspectivas teóricas críticas la realidad, la que me ayudo a reflexionar la situación de los pueblos indígenas. A mis compañeros que, por las discusiones en clases, me permitieron mejorar mi trabajo.

Agradezco al Dr. Oscar Arnulfo de la Torre de Lara (director de tesis), al Dr. Alejandro Rosillo, Martínez (Coordinador de la Maestría en Derechos Humanos y asesor de tesis), Dr. Azael Rangel López (Asesor), por su acompañamiento que en todo momento hicieron en el proceso de la presente tesis desde sus comentarios, observaciones y revisiones para un buen trabajo, que me ayudaron a terminar la tesis. También agradezco al Dr. Francisco López Bárcenas por sus comentarios para la tesis y recomendaciones de lecturas.

Al CONACYT por el apoyo para cursar la maestría, que me permitió el desarrollo de esta investigación, así como una estancia académica en Bolivia, donde aprendí mucho de mis hermanos indígenas de aquel país, experiencia inolvidable.

Y finalmente a todas y todos los que con palabras de aliento, motivación y práctica me ayudaron a mis reflexiones y de alguna forma me apoyaron para concluir satisfactoriamente mis estudios.

Lista de abreviaturas más utilizadas

CCI	Concejo Consultivo Indígena
CEAPI	Coordinación Estatal de Atención a los Pueblos y Comunidades Indígenas
CEDH	Comisión Estatal de Derechos Humanos
DIF	Desarrollo Integral de la Familia
INDEPI	Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas
LCIEMSLP	Ley de Consulta Indígena para el Estado y Municipios de San Luis Potosí
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PED	Plan Estatal de Desarrollo
SAT	Servicio de Administración Tributaria
SCJN	Suprema Corte de Justicia de la Nación
UASLP	Universidad Autónoma de San Luis Potosí
SLP	San Luis Potosí

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO PRIMERO.....	4
MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL PARA EL ANÁLISIS DE LA AUTODETERMINACIÓN Y AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS	4
1.1. El colonialismo interno como práctica que legitima la dominación de los pueblos y comunidades indígenas	4
1.2. Colonialismo interno desde la propuesta de Pablo González Casanova	5
1.3. Repensando el territorio.....	12
1.4. El pluralismo jurídico para entender el derecho indígena	26
1.5. Distinción entre autodeterminación y autonomía.....	29
1.6. Conclusión del capítulo primero.....	45
CAPÍTULO SEGUNDO	47
EL PENSAMIENTO O FILOSOFÍA ÑUÚ DAVI O MIXTECO	47
2.1. Los mixtecos o Ñuú davi en el Estado de Oaxaca.....	47
2.1.1. La región mixteca	50
2.2. Filosofía del pueblo Ñuú Davi.....	54
2.3. La <i>comunalidad</i> como una expresión practica del pensamiento indígena de Oaxaca...61	
2.3.1. La tierra como madre y territorio.....	61
2.3.2. El consenso en asamblea para la toma de decisiones	64
2.3.3. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad	65
2.3.4. El trabajo colectivo como acto de recreación	66
2.3.5. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal	67
2.4. El sistema de cargos	68

2.5. Principios que rigen la vida de los Ñuú Davi	74
2.5.1. <i>Toni ño'ó</i> (Respeto)	74
2.5.2. <i>Chinteé táí</i> (Ayuda mutua)	78
2.5.3. <i>Ña maní</i> (Ser buena gente y como Favor)	79
2.5.4. Trabajo (<i>Choó</i>) y Fiesta (<i>Viko</i>)	81
2.6 Conclusión del capítulo segundo.....	83
CAPÍTULO TERCERO	84
AUTONOMÍA DE LA COMUNIDAD MIXTECA BAJA EN SAN LUIS POTOSÍ	84
3.1. La migración de los ñuú davi	84
3.2. Historia de los Ñuú Davi de la Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí	86
3.2.1. Del pueblo a la ciudad	86
3.2.2. Donación del territorio que ocupan los mixtecos actualmente	90
3.3. Nuestro <i>Ñuú lo'ó</i> (Pueblo pequeño) en la ciudad.....	93
3.3.1. Concepción y construcción del territorio para los mixtecos en la ciudad	96
3.4. Estructura sociopolítica del <i>Ñuú lo'ó</i>	100
3.4.1. La asamblea o juntas y el sistema de cargo en el <i>Ñuú lo'ó</i>	100
3.5. Los principios como sistema normativo <i>Ñuú davi</i>	106
3.6. <i>Xanta mei chó ñuú</i> , como concepción de autonomía para los Ñuú davi.....	108
3.7. Problemas que se presentan en el ejercicio de la autonomía Ñuú Davi dentro de un contexto de reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas.....	112
3.7.1. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)	132
3.7.2. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.....	132
3.7.3. Constitución Política del Estado de San Luis Potosí.....	135
3.8. Análisis final.....	137

3.9. Conclusión del capítulo tercero	140
CONCLUSIONES	142
PROPUESTAS.....	144
BIBLIOGRAFÍA	146
ANEXOS	153

INTRODUCCIÓN

A los pueblos y comunidades “indígenas”, se nos piensa como campesinos, es decir, que estamos estáticos en el campo o en nuestros territorios rurales ancestrales, sin embargo, la realidad actual muestra que no es así; ahora no solo concebimos nuestra existencia en un ámbito territorial rural, sino que el fenómeno socioeconómico-político existente en los últimos años ha generado nuestro desplazamiento hacia los ámbitos urbanos, en busca de oportunidades de trabajo, educación, mejora económica, etcétera, en beneficio de nuestras familias

En la ciudad donde nos establecemos, asumimos nuestra identidad indígena y reproducimos nuestras formas comunitarias de organización, al mismo tiempo que ejercemos nuestra libre determinación y autonomía en estos contextos urbanos. Sin embargo, esto se vuelve problemático, ya que el ejercicio de nuestra libre determinación rebasa la concepción formalista y positivista del Estado respecto al funcionamiento de estas nuevas realidades, que emergen dentro de estas formas de resistencia y sobrevivencia de nuestros pueblos y comunidades. Como explica Silvia Rivera Cusicanqui, lo indio es moderno, ya que la socióloga boliviana concibe lo indio como una episteme para entender el mundo. De modo que lo indio debe ser entendido dentro del discurso originario, pues pretender pensar lo indio desde una etnicidad de museo, probablemente llevará a que se pierden la mayoría de los indios que existen.¹

Es por ello, que el presente trabajo va encaminado a analizar los alcances y limitaciones que en la práctica se presentan cuando se ejerce nuestro derecho a la libre autodeterminación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, esto a partir de la experiencia concreta de la Comunidad Mixteca o Ñuú Davi, originarios del estado de Oaxaca, explicando esta autonomía en este contexto urbano desde nuestro propio pensamiento o filosofía Ñuú Davi (al hablar de filosofía² indígena, pretendo decir que nuestros conocimientos, saberes, nuestras formas de vida

¹Revista Ojarasca, “Silvia Rivera Cusicanqui: Lo indio es moderno:”, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2011/06/11/oja170-loindio.html>, consultado el 05 de septiembre de 2019.

²“La filosofía vive en ese horizonte, y no consiste sino en la formación misma de él. La filosofía es en última instancia, un ponerse en claro consigo mismo en íntima radical soledad. Por eso es la filosofía una posibilidad de toda existencia dentro del saber o de la historia, no solo de una forma privilegiada. [...] pero ya advertía que hay tantos modos de filosofía cuantos son los modos de estar entre las cosas y, por tanto, de acercarse a ellas. En el modo de ser extraño a las cosas se “modifica” el modo de ser todo, el sentido mismo de la totalidad. De ahí resulta que según sean estos modos no sólo serán distintas las respuestas que se den a la pregunta, ¿qué son las cosas?, sino que será distinto también el sentido mismo de la pregunta. No lo sido, sino su ser mismo resultara diverso. Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, y ver las cosas “dentro” de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por lo tanto, falsa y formalmente.”. (Zubiri, Xavier, “El problema de la filosofía”, *Convivium*, 1993, 5, pp. 97-98).

y como concebimos nuestra existencia, también es filosofía, aunque no dominante, es una forma de ver el mundo).

Desde este momento señalo que constantemente en el texto me refiero a “nosotros” en este trabajo, pues soy parte de la comunidad sujeto de esta investigación, por lo que la metodología utilizada de la observación participante,³ me sirvió ya que como participe de la vida comunitaria me permitió explicar cómo es el ejercicio de la autonomía mixteca. También he acompañado a mi comunidad en algunos procesos de lucha jurídica que se detallan en esta investigación, y en base a ello he recurrido a esa experiencia como participe de ese proceso, por lo que tampoco se pretende que este trabajo sea neutral, sino que hablo y me posiciono desde mi comunidad. También hago mención que las entrevistas realizadas fueron en lengua ñuú davi por lo que tuve que traducir y transcribir al español para su mejor comprensión. En cuanto a la autoetnografía,⁴ como reflexión, que utilice me permitió enfocarme en mi pensamiento mixteco o ñuú davi de los principios y valores y sobre todo lo que práctico en mi día a día que fue lo que me ayudo a hacer más comprensible y explicar las prácticas comunitarias de los mixtecos.

Esta tesis se divide en tres capítulos. El primer capítulo parte del marco teórico el Colonialismo Interno planteado por Pablo González Casanova como eje de análisis de la investigación, se explica que es el colonialismo interno y como lo viven nuestros pueblos y comunidades. También se desarrolla como es repensado el territorio en nuestras comunidades indígenas, ya que la relación con el territorio no es solo simbólica, sino cultural, social y política, por ende, se construyen nuevas territorialidades. Se habla también del pluralismo jurídico para explicar el derecho indígena. Finalmente se analizan las características de la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas.

El segundo capítulo aborda de lleno el pensamiento o filosofía mixteca, ñuú davi (ñuú savi, puede tener variaciones dependiendo de la variante de la lengua mixteca). Explico cómo

³ Guber, Susana, La etnografía, método, campo y reflexibilidad”, Grupo editorial Norma, Colombia, 2001, s.n.p., disponible en http://facultad.pucp.edu.pe/comunicaciones/ciudadycomunicacion/wp-content/uploads/2014/11/Guber_Rosana_-_La_Etnografia_Metodo_Campo_y_Reflexividad.pdf, consultado 25 de marzo de 2019.

⁴ “La autoetnografía se define como una forma de auto-reflexión y escritura que explora las experiencias personales del investigador y conecta este relato autobiográfico con significados y entendimientos culturales; políticos y sociológicos más amplios. [...] se enfoca en la experiencia subjetiva del escritor en vez de en interacción con las creencias y prácticas de otros.”. (Betancourt Fraire, Eduardo, “Autoetnografía: Antropología del Propio Ser”, Academia, disponible en: https://www.academia.edu/34923738/Autoetnograf%C3%ADa_Antropolog%C3%ADa_del_Propio_Ser, consultado el 16 de abril de 2019).

son los mixtecos y su filosofía en el estado de Oaxaca; y la propuesta teórico-práctica nacida de la forma de vida de nuestros pueblos de Oaxaca, la *comunalidad*, en la cual se exponen cada uno de sus elementos -la tierra como madre y territorio, el trabajo colectivo como acto de recreación, el consenso en asambleas como forma de toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad y las celebraciones y rituales como actos de recreación como expresión del don comunal-, así también los sistemas de cargos, esto para poder comprender como es que vive la Comunidad Mixteca Baja o *Ñuú Davi* en la ciudad de San Luis Potosí. Y también se explican los principios que rigen la vida comunitaria de los ñuú davi, estos son el *Toni ño´o* (Respeto), *Chinteé tái* (Ayuda mutua), *Ña Maní* (ser buena gente y como favor), trabajo (choó) y fiesta (viko).

El tercer capítulo, hago una breve reflexión de la migración de los ñuú davi. y la historia de los mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí, explico cómo se ha ido construyendo nuestro territorio en la ciudad -*Ñuú lo´o*- la estructura socio-política, como se aplican los principios y valores en mi comunidad, también el *Xanta mei chó ñuú*, como nuestra concepción de autonomía. Analizo los problemas y limitaciones que se han dado en el ejercicio de este derecho reconocido en el Convenio 169 de la OIT, en la Constitución Federal y la Constitución Local, para finalizar con las conclusiones y propuestas.

CAPÍTULO PRIMERO
MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL PARA EL ANÁLISIS DE LA
AUTODETERMINACIÓN Y AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES
INDÍGENAS

1.1. El colonialismo interno como práctica que legitima la dominación de los pueblos y comunidades indígenas

Dentro de este trabajo partimos de reflexionar que los pueblos y comunidades indígenas se han organizado en la lógica propia o desde su propio pensamiento, tal es el caso de la comunidad Ñuú Davi en la ciudad de San Luis Potosí, la cual ejerce su autonomía dentro de un contexto totalmente distinto al tradicional, esto es, en un contexto urbano.

Pero antes de analizar dichas prácticas, en este apartado se pretende primero abordar este tema desde el colonialismo interno, como categoría analítica para explicar cómo este condiciona lo que se entiende por autodeterminación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas y por ende también su ejercicio. Por lo tanto, se puede hablar de una imposición de nociones y limitaciones jurídicas y políticas de unos conceptos, tales como: pueblo indígena, autonomía, comunidad indígena, territorio, etc.

Dejando de lado que los pueblos hagan uso de sus propios pensamientos para darle contenido a estas demandas centrales -autodeterminación- y con ello no sólo sean reconocidas de forma vertical por el Estado, sino respetadas en el ejercicio de dicha autonomía que es donde hay que desestructurar la forma colonialista en que aún viven nuestras comunidades.

Lo anterior también ayudará a evidenciar claramente las limitaciones que se generan desde la normativa y la puesta en práctica de los ejercicios concretos de experiencias autónomas desde las ciudades, o mejor dicho la normativa viene limitada por un pensamiento dominante que al mismo tiempo limita el ejercicio. El pensamiento colonial interno imperante genera un reconocimiento mediante la norma formal de manera limitante que no permite ejercitar plenamente el derecho a la libre determinación, generando un círculo sin fin, en donde el colonizado aspira solo a un reconocimiento formal, olvidándose del ejercicio. No obstante, cuando se lucha desde el campo del ejercicio, se piensa que ya podría ejercer en su plenitud el derecho a la libre determinación, pero la realidad es que al momento del ejercicio se despliega una serie de restricciones jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales que se imponen

y que generan el agotamiento de las luchas de los pueblos desde estos nuevos campos de lucha por el respeto al ejercicio concreto de las autonomías en estos escenarios, ya no desde el campo sino en la ciudad, y que apuntan a otros horizontes de liberación o descolonización interna.

Es por ello, que la noción de territorio de las comunidades indígenas se concibe desde estos espacios urbanos donde se encuentran generando vínculos y construyendo territorialidad, por ello se abordará este concepto de territorio para poder entender a estas comunidades, como la Ñuú Davi, y desde lo urbano repensar el territorio. El territorio, no solo visto como la porción de tierra donde se ejerce jurisdicción, sino que ante las nuevas realidades de migración hay construcción de nuevos vínculos con el territorio que generan otras formas de territorialidades, lo que ocurre con la Comunidad Mixteca o Ñuú Davi en la ciudad de San Luis Potosí. También se propone como categoría de análisis el pluralismo jurídico, para comprender que igual los pueblos indígenas son generadores de derecho, y no solo el Estado.

También se hablará de la autodeterminación y autonomía, lo que implican y características.

1.2. Colonialismo interno desde la propuesta de Pablo González Casanova

Para hablar del colonialismo interno se utilizará como referente teórico a Pablo González Casanova, quien parte de que “el concepto de colonialismo ha buscado señalar sobre todo un fenómeno internacional, que se lleva a cabo entre pueblos y naciones distintos”⁵, y que la noción de colonialismo interno “sólo ha podido surgir a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias. [...] Con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos.”⁶

Lo anterior, nos sitúa en un rango más amplio de análisis, es decir, nos permite explicar un fenómeno social a nivel internacional y nacional al mismo tiempo, mientras que, como explica este autor, otras categorías como civilización, lo hacen de forma separada y no así en su conjunto, y señala que:

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación

⁵González Casanova, Pablo, *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América latina*, Edición Akal, México, 2017, p. 121.

⁶González Casanova, Pablo, *De la Sociología del poder a la sociología de la explotación pensar América Latina en el siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México, 2015, pp. 130-131.

(ciudad-campo, clases sociales), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no solo de diferencia culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización.

La estructura colonial se parece a las relaciones de dominio y explotación típica de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países subdesarrollados,²⁶ en tanto que una población integrada por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a una población integrada también por distintas clases (la rural o colonizada); se parece también porque las características culturales de la ciudad y el campo contrastan en forma aguda; se distingue porque la heterogeneidad cultural es históricamente otra, producto del encuentro de dos razas o culturas, o civilizaciones, cuya génesis y evolución ocurrieron hasta cierto momento-la conquista o la “la concesión”-, sin contacto entre sí, y se juntaron por la violencia y la explotación, dando lugar a discriminaciones raciales y culturales que acentúan el carácter adscriptivo de los grupos de la sociedad colonial: los conquistadores y los conquistados⁷

Dentro de este marco podemos analizar el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, como sus definiciones han sido impuestas desde lógicas internacionales y nacionales coloniales, aún y cuando estas demandas han sido producto de luchas de los pueblos indígenas, lo que sigue perpetuando el dominio y explotación hacia nuestros pueblos, tanto en el reconocimiento y respeto del derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas.

Como sabemos, este reconocimiento formal se realizó primero a nivel internacional en el convenio 169 de la OIT, para luego ser adoptado por los estados nacionales, entre ellos México. Fue en las negociaciones que llevaron a la firma del Convenio 169 de la OIT, donde se tuvieron los primeros debates de cómo se debía de reconocer dicho derecho, al igual de lo que se debía de entender por pueblo indígena. Es decir que, aun y con la supuesta independencia de los países latinoamericanos de los países conquistadores europeos, en el nuevo contexto, las elites nacionales son las que tomaron el lugar del conquistador original, europeo, y la situación estructural de dominación hacia las clases oprimidas sigue siendo la misma o aún peor. Se

⁷ González Casanova, P., *op. cit.* p. 137.

legitiman con discursos de acceso a mayor libertad y derechos, que solo se plasman en la legislación (con claras limitaciones) que parecieran un mito⁸, pero que en la realidad son casi imposibles de cumplir por los oprimidos y no respetadas por los opresores, derechos que parecen ser solo expectativas.

Este es el caso de los pueblos y comunidades indígenas, tanto en lo individual como en lo colectivo. Por lo anterior se toma esta categoría para analizar la libre determinación y autonomía, que es un reclamo histórico de los pueblos indígenas, el cual ha sido cooptado en su definición y conceptualización bajo las premisas que la clase dominante le ha dado contenido, y con ello limitar su ejercicio como fue planteado por los pueblos. De ahí se entiende que “el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno [...] La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada.”⁹ Esto es:

[...] habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”.¹⁰

⁸“Pareciera que no pueden defenderse bien si no tienen un fundamento o “razón” que justifique la acción política. Lo que aparece, a primera vista, es que hay un cierto temor a ver los derechos como producto de la historia de esta sociedad en la que vivimos. Pareciera que el mito es más atractivo. (Correas, Oscar, “Los derechos humanos entre la historia y el mito”, en Alejandro Rosillo Martínez, *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, San Luis Potosí, México, Facultad de Derecho de UASLP, 2008, p. 137)

⁹González, Pablo., *op. cit.* p. 96.

¹⁰ González Casanova, Pablo, “Colonialismo interno [una redefinición]”, en *La teoría Marxista hoy*, p. 410.

En este sentido se puede precisar que la demanda de los pueblos y comunidades indígenas por la autodeterminación se ve inmersa en este tipo de dominación nacional, que con el discurso de su lógica liberal dicta las pautas que se tienen que seguir en cuanto al reconocimiento de los pueblos, a sabiendas de que los pueblos indígenas tienen lógicas de funcionamiento distintas. Este supuesto reconocimiento tiene *a priori* limitantes, ya que, como se verá más adelante, los pueblos ni siquiera tienen decisión de cómo definir la autodeterminación que ejercen a partir de sus realidades concretas, sino al contrario, el derecho internacional se apropia de este reclamo y concede este derecho con claras limitaciones desde una lógica todavía colonial, al colocarse los Estados como entes que otorgan reconocimiento, bajo sus parámetros, y no así desde el propio sentir de los pueblos y de sus pensamientos.

Este colonialismo interno se entiende cuando se analiza que las reivindicaciones de libre determinación y autonomía planteados por los pueblos son incorporadas en la normativa internacional y nacional, y luego son impuestas desde la lógica dominante. Por lo tanto, sigue siendo desde una visión evidentemente colonial; descartando totalmente la posibilidad a nuestros pueblos de construir o por lo menos definir lo que entendemos desde nuestras propias lógicas y prácticas concretas, de lo que consideramos que son estos conceptos centrales en nuestras demandas que son la base para el ejercicio de otros derechos colectivos e individuales de los miembros de las comunidades y pueblos indígenas.

Por ello, aun y cuando se haya reconocido el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, en el ámbito internacional y nacional (artículo 2° constitucional), es más bien una medida legal orientado a cooptar una demanda que por siglos nos ha sido negada, para perpetuar la dominación que, aunque ahora interna, constituye el reflejo de lo que hoy es la nueva opresión que sufren los pueblos y comunidades indígenas, al conceder el derecho a la autodeterminación desde una lógica colonial, imponiendo definiciones y no desde lo que se entiende desde los propios pueblos y su actuar en lo cotidiano.

Lo anterior con el objetivo de que nuestros pueblos y comunidades las interioricen e incluso lleguen a modificar su ejercicio a lo que marca la normativa, en vez de que esta se adecúe a lo que se practica en la realidad concreta de nuestros pueblos, que son diversos, por lo que no se puede esperar que estas prácticas autónomas sean homogéneas. Somos tan diversos que son diversas las formas de practicar y entender nuestras autonomías.

Aunque estos términos son ajenos al vocabulario de nuestros pueblos y comunidades, es su reivindicación la forma de lucha para seguir avanzando hacia la liberación, por lo que es muy importante que no quede sólo en el mero reconocimiento formal normativo, sino en seguir avanzando en romper estas estructuras coloniales, tanto en el pensamiento como en descolonizar la práctica, ya que esta última es trascendental para la liberación de nuestros pueblos.

Por lo anterior, no se puede pretender que la demanda indígena construida desde una visión distinta y ajena a la de los pueblos y comunidades indígenas, aun colonial, que no comprende nuestras formas de pensar y actuar sea tomado como referente para las prácticas autonómicas de hecho que emergen en estos contextos urbanos de nuestros pueblos, ya que al ser ésta una construcción cultural y de acuerdo al contexto socio-histórico en el que se sitúan nuestros pueblos, las autonomías indígenas deben ser entendidas desde las prácticas concretas de cada comunidad indígena, de todos los pueblos de acuerdo a sus circunstancias propias y a sus necesidades.

De ahí, que es importante analizar estos conceptos y evidenciar su carácter de imposición y dominación todavía colonial, que se sigue reproduciendo, aunque con un discurso aparentemente de respeto a los derechos humanos de los pueblos indígenas que concede un reconocimiento de las autonomías a los pueblos, aunque, como ya se mencionó, éste en su definición es impuesto y no construido desde nuestros pueblos. Por ello, también hace imperceptible este carácter colonial y que sólo se observa en el ejercicio concreto de estas autonomías que tienen una serie de limitaciones políticas, jurídicas, culturales, sociales y económicas.

Por esta razón, se considera importante avanzar hacia la comprensión de que el colonialismo interno imperante limita las prácticas de los grupos subordinados por la clase dominante, por lo que es necesario que sea superada y entendida la autonomía en un marco de liberación. Que no sólo aspire un reconocimiento formal, sino que avance hacia el respeto de otra forma de ver y vivir en el mundo, tal como son los pueblos y comunidades indígenas, que históricamente hemos sido oprimidos y que nuestra experiencia y pensamiento de ver y vivir en el mundo es distinta. A pesar de que se ha querido integrar o asimilar a los pueblos indígenas dentro del Estado nacional, esto no se ha logrado por completo.

Todavía existe resistencia y se concretiza en estas formas de autonomía que se niegan a desaparecer ante el poder hegemónico que busca perpetuar la dominación. Es importante

entender esto y superar el reconocimiento del derecho a libre determinación que la clase dominante hace a los pueblos definida bajo sus parámetros, para abrir paso a las diferentes autonomías concretas que existen, para que desde el actuar seamos actores de cambio hacia una vida en comunidad sin opresión.

Dentro de este proceso de colonialismo interno, la raza es la que determina la posición jerárquica dentro de la sociedad. En este caso, las comunidades indígenas son consideradas inferiores en todos los niveles dentro de la sociedad dominante generalmente blanca, por lo que se puede apreciar la idea del otro, el indio, como necesitado que no puede gobernarse por sí mismo, es decir, sin capacidad de decisión y por tanto necesita ser guiado porque está en un supuesto desconocimiento; su identidad de indio o indígena no le permite ni siquiera nombrarse, este poder lo tiene el opresor para nombrarlo y desvalorizarlo, hasta el punto de que este mismo se autodesvalorice, y perpetuar la colonización desde la identidad de indígena como algo negativo y atrasado, con lo cual su pensamiento ni siquiera es valorado. Como bien señala Silvia Rivera Cusicanqui:

En la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos (cf. Barragán s.f.). Es decir, que la identidad de uno no se mira en la identidad del otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico. Sin embargo, esta suerte de reciprocidad negativa (tú me insultas-yo te insulto) no puede llevar a esconder el otro elemento condicionante que implica el hecho colonial: la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder- entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir, el poder de nombrar- y que, por lo tanto, confiere desigualdades capacidades de “atribuir identidades al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminen introyectándose y anclado en el sentido común de toda la sociedad. Así, la imagen

desvalorizada que el *q'ara* tiene el indio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera como doblada y reforzada por la autodesvalorización. La complejidad de los procesos de aculturación en una sociedad colonial emana entonces de esta colocación jerárquica, tanto como de la caleidoscópica diversidad y relatividad de los contextos en los que funcionan los estereotipos culturales ya raciales¹¹

Es por ello importante analizar y definir qué es lo indio dentro de este contexto, y decimos “[...] El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco,”¹² y por tanto, recupera el poder de nombrarse y desde aquí se nombra desde su pensamiento, sabiéndose mixteco o Ñuú Davi que está dentro de una colectividad que comparten vivencias, comportamientos que le dan identidad colectiva.

De acuerdo a lo anterior, es primordial empezar a deconstruir el concepto de autodeterminación y autonomía construida desde la lógica dominante y empezar a formular desde nuestros pueblos propuestas que se asemejen más a lo que nosotros entendemos de cómo organizarnos y con los elementos que desde nuestro propio pensamiento reflejamos en nuestras prácticas, en los hechos concretos que nos han llevado a resistir y seguirnos reconstituyendo, nuestras formas de adaptarnos a los nuevos contextos y las formas en que nos pensamos y sentimos, lo cual se va a analizar a profundidad a partir del caso de la comunidad Ñuú Davi en la ciudad de San Luis Potosí, en el tercer capítulo.

Desde nuestras perspectivas debemos construir nuestras categorías, que logren explicar lo que pensamos y con ello empezar a defender nuestras autonomías como pueblos y comunidades indígenas desde lo propio, aunque sea de manera silenciosa:

El México profundo, entre tanto, resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones

¹¹Rivera Cusicanqui, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Albo Xavier y Barrios Raúl (Coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz Bolivia, 1993, pp. 57-58.

¹²Batalla, Bonfil, Guillermo, *México profundo una civilización negada*, Editorial Grijalbo, México, 1990, p. 48.

cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por los siglos de resistencia¹³

Como vimos desde el colonialismo interno podemos ver el derecho a la autodeterminación desde la imposición, en donde una raza dominante explota a otra indígena que se encuentra en total desigualdad y que le niega posibilidad de liberarse, aun ejerciendo este derecho reconocido pero que en la práctica se logra percibir, aún más esta condición colonial de nuestros pueblos, como se verá más adelante que aun con batallas legales ganadas por nuestra comunidad, no se cumplimentan.

1.3. Repensando el territorio

Otro de los conceptos claves que se abordarán en esta investigación es el territorio, ya que este se concibe no solo como el espacio físico, sino que abarca más allá de eso, es decir:

[...] el territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad. Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva, el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así, hay, siempre, territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización. En un mismo territorio hay, siempre, múltiples territorialidades. Sin embargo, el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque en una sociedad dividida. En la formulación de Heidegger: “la historicidad de toda humanidad reside en ser enraizado (Heimliche), y ser enraizado (Heimliche), es sentirse en casa (Heimliche) al ser desenraizado [...] Así, diferentes territorialidades y los diferentes sujetos que las portan y agencian están reconfigurando los lugares, el espacio.¹⁴

Esto es, que aun y cuando en un mismo territorio se asientan varios grupos sociales, cada uno lo apropia y le da significado, de ahí que su relación con el espacio físico, no puede ser solo material, simbólica o socio-histórica, es por ello que las territorialidades se construyen desde los sujetos que la viven y practican, ya que este proceso se da a partir de los contextos concretos. En el caso de las comunidades indígenas se construyen desde un hacer (práctica concreta) a

¹³*Ibíd.*, p. 11.

¹⁴Gonçalves Porto, Walter, “De saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana” en *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, núm. 22, 2009, p. 127.

partir de un saber (pensamiento) que lo origina, aunque este saber ha sido negado e inferiorizado, por el saber dominante que muchas veces abstrae la realidad. Por el contrario, el pensamiento indígena es un saber que nos sitúa en la realidad, en la materialidad, es decir:

En el hacer existe siempre un saber –quien no sabe no hace nada. Hay una tradición que privilegia el discurso –el decir– y no el hacer. Todo decir, como representación del mundo, intenta construir/inventar/controlar mundos. Pero hay siempre un hacer que puede no saber decir, pero él no saber decir no quiere decir que no sabe. Hay siempre un saber inscrito en el hacer. El saber material es un saber del tacto, del contacto, de los sabores y de los saberes, un saber con (el saber de la dominación es un saber sobre). Hay un saber ins-crito y no necesariamente es-crito.¹⁵

Estos procesos se dan en relaciones sociales y de poder asimétricas, sobre todo tratándose de una diferencia cultural de las comunidades indígenas, “es decir, que se ha elaborado un sujeto genérico, tanto histórico y social, cuyo comportamiento en tanto actor político y cultural está sujeto a los prejuicios más frecuentes, y al que muchas veces se pretende entender e inducir a actuar de acuerdo con los estereotipos generados por las perspectivas externas. La discursividad imperante, tanto la oficial como la que no lo es, hace ahora suya la apelación al pluralismo, a la diversidad y a la interculturalidad que hasta hace pocas décadas negaba.”¹⁶

Esto permite observar que, ante las nuevas formas de territorialización, el discurso dominante busca imponer su concepción de territorio y naturalizar las relaciones sociales y de poder. La teoría desde el pensamiento dominante, no indígena, desde su expectativa externa pretende ver a las comunidades como estáticas en el campo, no les deja ver en espacios de aparente desarrollo como la ciudad, pone en duda la emergencia de nuevas territorialidades de comunidades indígenas (el *ñuú lo’o* de los ñuú davi) que apelamos a nuevas formas de concebirnos y que muestran, además las desigualdades vividas, también otras formas de resistir dentro de un mismo territorio. En el caso de las comunidades indígenas urbanas muestran que “más que resistencia, lo que se halla es R-Existencia puesto que no se reacciona, simplemente a la acción ajena, aunque, sí, algo pre-existe y es a partir de esa existencia que si R-Existe. Existo, inmediatamente resisto. R-Existo. Así como los romanos aprendieron con los griegos, sabemos

¹⁵*Ibíd.*, p. 132.

¹⁶Bartolomé, Miguel Alberto, “Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural”, en *Cuicuilco*, núm. 60, mayo-agosto 2014, p. 84.

que los colonizadores se apropiaron del conocimiento nativo para dominarlo y ocupar sus territorios.”¹⁷

Entonces, esto nos permite, entender que, en el caso de las comunidades indígenas urbanas, éstas tienen una existencia previa, y un pensamiento propio que ha sido forjado históricamente, y que se ha adaptado desde la conquista a los distintos contextos sociopolíticos vividos, por lo que tiene la experiencia de la dominación y la explotación, lo que se ve reflejado en su actuar y vínculo con los espacios de los cuales se apropia material y simbólicamente a partir de un saber.

De aquí la importancia de comprender estos fenómenos para que estos procesos de resistencia no se desplacen “hacia un culturalismo que ignora la materialidad de los haceres y de los poderes”¹⁸ sino que, al contrario, esos procesos emergentes sean un camino hacia una forma de deconstruir el pensamiento dominante, pero sobre todo del hacer (estructura colonial) dominante que es donde se hacen presentes las relaciones de poder y su normalización en las relaciones sociales, con el objeto de perpetuar la colonización.

Es por ello, que las comunidades y pueblos indígenas hacemos valer nuestras diferencias, tanto en los procesos de construcción de territorialidades en los contextos urbanos, como una forma de concretar la lucha por las autonomías, para que estos se enuncien desde nuestros propios espacios y no insertados desde afuera, ya que:

La diferencia es tan sutil como radical –todo movimiento de afirmación del derecho a la diferencia parte de la diversidad cultural como un atributo de la especie humana y, aquí, es preciso resaltar el carácter cultural de esa diversidad, como invención de cada pueblo, para rechazar el esencialismo racista. Una perspectiva emancipatoria no puede concebir su fuente, la diferencia, como esencia ya dada desde siempre y para siempre, pero, sí, como estrategia cognitiva y política de afirmación y construcción.¹⁹

Es decir, la construcción de las territorialidades parte de la diferencia cultural, pero esta construcción no debe ser entendida aislada del momento histórico y sociopolítico en que se da y de las circunstancias propias de cada pueblo o comunidad, es decir, entender que no es solo reducirlo cultural sino que evidentemente parte de ahí para alcanzar una lucha desde el saber y

¹⁷Gonçalves Porto, W., *op. cit.*, p. 131.

¹⁸*Ídem.*

¹⁹*Ibid.*, p. 129.

acción política para lograr la liberación, entendiendo que la realidad es dinámica y cambiante, por tanto la forma de apropiación del espacio también lo es.

En tanto, “la multi o pluriculturalidad parte simplemente de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia”,²⁰ “siendo cada cultura una más que se suma al mismo sistema de relaciones sociales y de poder. Finalmente, el pluri y el multiculturalismo reconocen la diferencia y la congelan y o/justifican”,²¹ quedándose solo en el reconocimiento cultural homogéneo de los pueblos y comunidades, que ignoran nuestra diversidad inmersa en complejas relaciones de poder que si no se entienden desde los propios procesos de lucha de los pueblos y de sus contextos no se puede esperar que estos vayan encaminados a dar pautas a las luchas para alcanzar finalmente nuestras autonomías:

Todo indica que la afirmación de la diversidad y el legítimo derecho a la diferencia deban bucear en la comprensión de los complejos mecanismos mediante los cuales la opresión, la injusticia y la explotación buscan legitimarse, lo que significa comprender las relaciones entre las dimensiones cultural, social, económica y política y recoger nuevas epistemes entre los protagonistas que están impulsando procesos instituyentes de nuevas configuraciones territoriales. Finalmente, no es aisladamente que cada grupo subalternizado es mantenido en esa condición. Es el aislamiento de cada cual lo que es condición del aislamiento de cada uno. Los límites del localismo se muestran, aquí, evidentes, con la comprensión que no se puede prescindir del lugar y de la diversidad.²²

En este sentido, analizando los contextos actuales de los pueblos y comunidades indígenas, en estas nuevas configuraciones territoriales y formas de entenderlas y de vivirlas, es posible comprender que “cuando las comunidades indígenas luchan por sus espacios territoriales no están peleando sólo un espacio de tierra donde sembrar o colocar una casa para vivir. Están defendiendo sobre todo su derecho a ser, a vivir como colectivo humano, a mantener el control, sobre su vida comunitaria y, en un sentido más amplio a tener derecho a decidir su futuro. Están peleando por su autonomía.”²³

²⁰Catherine Walsh, citado por *Ibíd.*, p. 130.

²¹*Ídem.*

²²*Ídem.*

²³López Bárcenas Francisco y Espinoza Saucedo Guadalupe, *Conflictos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: El caso de San Pedro Yosotatu*, Red-Es, “Tejiendo la Utopía”, México, 2003, p. 17.

Entendiendo lo anterior es que podemos comprender las luchas de las comunidades indígenas y desde ahí contribuir a desestructurar las relaciones de poder que mantienen en la opresión a nuestros pueblos y comunidades.

Por eso, imaginar a nuestras comunidades indígenas sólo en el campo, apartados del centro (ciudades), ya no es viable, al ser la realidad dinámica y cambiante, aparecen otras formas de apropiación de espacios en contextos urbanos (reservados al pensamiento individualista) se construye colectividad, por tanto, otros procesos de territorialización dentro de la ciudad, nuestras comunidades luchamos para ser y vivir en colectividad.

Indudablemente, estas formas de apropiación del espacio practicadas por nuestras las comunidades aportan nuevos elementos para comprender cómo los pueblos entienden las luchas y resistencias en contextos distintos, y cómo aun así hemos podido mantener la colectividad, evidentemente incorporando elementos que no son nuestros pero que a veces son herramientas para las luchas, como, por ejemplo:

La singularidad de El Alto no puede entenderse como la transposición urbana de una “cultura aymara” que hubiera atravesado el tiempo y las colonizaciones (la inca y luego la española) sino como el resultado de complejos procesos de apropiación, de resistencia y de aceptación de elementos “extraños”. Por lo demás, esta formulación no es totalmente correcta y se debe sobre todo descartar una dicotomía demasiado esquemática entre cultura “tradicional” y cultura “extranjera occidental”. Dicha dicotomía, reavivada por el indigenismo político del momento, no hace sino invertir su valor; presenta, sobre todo, a las culturas indígenas como tradicionales estables y petrificadas, disfrazadas de fidelidad a un pasado idealizado, y no es más que una forma de ideología conservadora. Por el contrario, se debe ver que, lejos de estar pasivamente dominados por la “modernidad occidental”, tratándose de la colonia o del capitalismo neoliberal, dichas culturas, llamadas “tradicionales”, se han construido desde siempre en una interacción constante con las culturas de sus colonizadores, incas, españoles o más, generalmente, “occidentales”.

Esta transformación permanente de la cultura se adviene con particular nitidez en los barrios de migrantes rurales. Un estudio sobre las ciudades peruanas de Lima y Arequipa revela que los migrantes procedentes de las regiones andinas se diferencian de las otras regiones del país al mantener un sentimiento de pertenencia

a su lugar de origen, que les permite reinventar, en otro contexto, las tradiciones culturales de las comunidades rurales. [...]

En un medio urbano, los aymaras tienen que hacer frente a contextos que, a primera vista, parecerían incompatibles con sus costumbres tradicionales. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la particularidad de procesos en curso, que consiste en que elementos extranjeros son incorporados a través de las culturas juveniles, lo que da nacimiento a una nueva cultura: surgen una nueva configuración y una transformación de lo aprendido, memorizado y propuesto, o, simplemente, una apropiación de lo que está disponible. Lo específicamente andino no se expresa únicamente en los estilos de vida aymara tradicionales, sino que se encuentra tanto en lo joven que va a una discoteca vestido a la moda como en el campesino típico de una comunidad rural²⁴

Lo importante es no categorizar a los pueblos y comunidades desde un punto de vista y generalizarlos a todos, sino a partir de nuestra realidad actual entender que los espacios en que ahora luchamos los pueblos y comunidades ya no son solo por los territorios ancestrales, sino en otros espacios donde nos hemos establecido construyendo nuevas formas de territorialidades, formas de reinención para seguir viviendo, mostrando con ello, formas de lucha contra esta dominación en la que se vive -colonialismo interno- y que se comprendan las luchas desde nuestras concepciones y desde ahí explicar y comprender las nuevas realidades de las comunidades indígenas dentro de la ciudad, como una expresión de existencia aun en los espacios menos imaginados, y donde se muestran las mayores asimetrías y relaciones de poder en la que se sigue viviendo.

No significa que no hay que luchar por el reconocimiento de los derechos autonómicos, pero, al contrario, hay que ver de qué manera se puede realizar. La forma inventada por las grandes instituciones internacionales, y específicamente por el Banco Mundial, fue una visión bastante “ancestral” y “tradicional” de las comunidades: respetar sus usos y costumbres, pero a una condición, que se queden en sus territorios originarios y que no intervienen con las cosas “serias” de la política

²⁴Poupeau, Franck, “El desafío boliviano: procesos de construcción y revalorización de las identidades ancestrales y modernas en Áreas urbanas de Bolivia”, en Memorias del Foro Internacional “Autonomías indígena originarias, procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y en Bolivia, CEDLA, La Paz Bolivia, 2010, pp. 32 a 34.

y de los contratos económicos con las empresas multinacionales. Todos conocemos el destino de las comunidades amazónicas en Brasil. Esta concepción de comunidades autónomas y cerradas sobre sus propias reglas de funcionamiento es la trampa del capitalismo neoliberal, es el producto de un pensamiento bastante cínico de sociedades divididas en dos: una parte mercantil, rentable, y una parte pobre en la que no vale invertir.²⁵

Es por ello, que se sostiene que la lucha no solo es por el reconocimiento normativo sino más allá, por su ejercicio pleno que, como ya dijimos, es donde se muestran las limitaciones de dominación y explotación hacia las comunidades.

Los pueblos y comunidades al ser diversos, muestran que se adaptan a sus contextos de acuerdo con sus necesidades:

[...] la singularidad de cada cultura indígena contemporánea en nuestro ámbito -en ocasiones de cada comunidad- resulta de una combinación específica de nociones, elementos y actos sociales diversos, seleccionados, apropiados y reelaborados en relación con los contextos socio-históricos en los que se ha desenvuelto la vida colectiva. [...] estos procesos de construcción cultural reapropiación de aspectos selectos de la tradición propia al mismo tiempo que apropian otros de las culturas (y regiones) con las que mantienen vínculos. No se trata de procesos de “control cultural” (Bonfil, 1981) pleno, ya que históricamente se han registrado múltiples y dramáticas situaciones de imposición cultural y organizativa, pero las configuraciones etnoculturales actuales demuestran que inclusive las imposiciones provenientes de la sociedad dominante pueden ser reelaboradas y pasar a formar parte de las culturas y de los sistemas normativos locales.²⁶

Es así, que se pueden explicar la sobrevivencia aún de nuestros pueblos, que a pesar de más de 500 años de resistencia aún vive, convive, resiste y se recrea en la sociedad actual, y no solo eso, sino que busca reconfigurarse desde cualquier otro espacio.

[...] las cosmovisiones indias, las mitologías, las prácticas rituales, las nociones de territorialidad, devienen en gran medida de la tradición civilizatoria

²⁵*Ibid.*, pp. 32 a 37.

²⁶Barabas, Alicia, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda*, núm. 7, julio-diciembre de 2008, p. 121.

mesoamericana pero han sido reconfiguradas hasta ser nuevas construcciones culturales. Por otra parte, son categorías que se re-construyen como parte de procesos sociales dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo, por su densidad significativa, persisten en las concepciones y prácticas sociales. Precisamente las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción de territorialidad son unas de esas categorías profundas, de larga duración y cambio sutil.

Las categorías nodales que forman parte de ese núcleo duro son también cambiantes y están en constante, aunque lento proceso de reelaboración.²⁷

Esto solo se puede entender, a partir de las prácticas concretas de cada colectividad, de cada comunidad, su relación y formas de reelaborarse en otros contextos, para saber cuáles son esos elementos que les dan sustento y a partir de ahí comprender su pensamiento, que se refleja en su actuar. Esto nos puede dar pistas para explicar porque no se han integrado al resto de la sociedad y siguen firmes hacia alcanzar la autonomía para lograr su liberación. Lo que ha caracterizado a nuestros pueblos y comunidades indígenas ha sido:

[...] el mantenimiento de relaciones de reciprocidad con otra gente y con las entidades sagradas que se manifiestan en el medio ambiente permite la construcción de la persona, y este proceso es crítico para la reproducción de la identidad social. En la epistemología relacional el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con todo lo del entorno e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización.²⁸

Lo anterior puede verse, sobre todo, en la estrecha relación con la naturaleza, cuando se trata de entidades sagradas, lo que significa que hay una relación simbólica con ellas. Esto mantiene, muchas veces, un mayor control comunitario, que incluso el mismo derecho o la ley en la sociedad dominante, ya que mayoritariamente en las comunidades indígenas, como se sabe, no hay una forma de sanción punitiva escrita, sino que casi todo es a través de la oralidad, lo que puede dar la impresión de que puede transgredirse con mayor facilidad, lo que no ocurre, ya que el pensamiento indígena tiene una serie de sanciones que no solo son físicas sino vienen de lo espiritual o de entes de la naturaleza.

²⁷*Ibíd.*, p. 126.

²⁸*Ibíd.*, p. 128.

Es por ello que, al tratarse de pueblos y comunidades indígenas, en la actualidad el tema del territorio y el proceso de territorialización de las comunidades urbanas es complejo, y para no caer en lo que se ha criticado en esta tesis como una forma colonialista de entender este elemento, considero que se debe de entender este proceso desde nuestras comunidades a partir del propio hacer (realidad concreta de acuerdo al contexto) y desde nuestra perspectiva, el saber, es decir, desde nuestro pensamiento en la construcción de territorialidad, partiendo de que:

[...] el espacio no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio, por lo que podría pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y específicos espacios. Dicho de otro modo, espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, discursos y prácticas rituales. Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio para ese grupo, esto es; un espacio histórico propio conformado por diversos paisajes significativos y bordeado de fronteras que los separan de los grupos vecinos (Oaxaca, México, los territorios indígenas son colindantes). Territorio alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional. Los territorios que estudié son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llamé etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. Desde mi perspectiva los etnoterritorios pueden comenzar a entenderse a partir de la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un Lugar (Barabas, 2003b).²⁹

Este concepto alcanza a explicar cómo se entiende el territorio desde la comunidad Ñuú Davi y como ésta le da sentido a partir de una historia que se trae desde el lugar de origen (Oaxaca) y que se reproduce en otro lugar. Este es el caso de los indígenas migrantes que

²⁹M. Barabas Alicia, “El pensamiento sobre el territorio de las culturas indígenas de México”, en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 17, Argentina, julio-diciembre de 2010, s.n.p.

construimos comunidad y territorio en un espacio determinado, lleva toda una carga histórica de lo que somos, por ello, es una forma de resistencia ante la homogeneización cultural. Este concepto, ayuda también a comprender la noción de territorio impuesto por el Estado, entendido como un espacio físico, lo que es limitante para comprender el territorio desde la visión indígena o por lo menos desde la comunidad mixteca, ya que no alcanza a percibir esta relación o construcción de la territorialidad más allá de un simple espacio físico, ya que abarca muchos más elementos espirituales y entidades sagradas dentro del contexto o circunstancias que se traen desde el pensamiento Ñuú Davi, lo que se desarrollará en el tercer capítulo en base al trabajo de campo.

Se trata entonces, de analizar cómo se construye territorialidad a partir de las circunstancias concretas de la comunidad Ñuú Davi en la ciudad de San Luis Potosí. Cómo desde un espacio urbano, aparentemente no relacionado con una historia ancestral, se van tejiendo o construyendo un vínculo y formas de organización comunitaria tal, que incluso se puede hablar de formas de entender el territorio de las comunidades indígenas “migrantes”, en se reproducen prácticas comunitarias enraizadas en profundos pensamientos propios, que lejos de olvidarse nos aferramos a esta forma de colectividad, y con ello, nuestro pensamiento se refuerza aún más, para que siga vivo dentro de las comunidades en un mundo aparentemente globalizado. Esto es clave para entender cómo es que a partir de aquí ejercemos autonomía, además de mostrar que aún hay resistencias a la lógica dominante que se rehúsan a desaparecer. Es decir:

[...] el espacio como territorio cultural, y el *territorio* como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional.³⁰

Lo sobrehumano o “las entidades anímicas territoriales se caracterizan por poseer una ética dual y el Don o el castigo dependen de cada específica interacción entre ellas y los humanos. En una de sus facetas son protectoras y dadoras de bienes (dones) para la sociedad y los individuos que las propician, y en otra, castigan las violaciones al sistema valorativo y normativo local, ejerciendo diferentes formas de control social.”³¹ Esto explica, tal vez, que en

³⁰Barrabas, A., *op. cit.*, pp. 128-129.

³¹M. Barabas A., “El pensamiento sobre el territorio...”, *op. cit.*

los pueblos y comunidades indígenas, esta forma de control social entre los miembros de las comunidades indígenas sean más efectivas ya que hay más temor de un castigo de los dueños, que es como los denomina esta autora, y que los ha descrito como:

[...] los Dueños como un principio, una fuerza, un espíritu, que condensa energía y poder. En algunos casos son concebidos como naguales⁴ de gente poderosa (Chinantla Baja) y en otros están relacionados con los espíritus de los antepasados muertos (triquis). En ciertos grupos, como los triquis o los mazatecos, se ha construido una fuerte relación entre los Dueños de Lugar y los santos católicos. Estas entidades anímicas sagradas, que son espíritus pero pueden corporizarse, están consustanciadas con los lugares que controlan; por ello, pienso que la territorialidad es un componente tan básico en las cosmovisiones indígenas como la corporalidad. Hay bastante coincidencia en que los diferentes Dueños son una misma fuerza que se desdobra en varios para cumplir diversas tareas que constituyen el contra Don a los hombres que los propician a través de la ofrenda y el sacrificio. No obstante, también pueden establecerse jerarquías entre el Dueño principal, representado en el cerro más alto, y los otros Dueños delegados en otros lugares. En oportunidades los Dueños son "vistos", generalmente con forma humana, pero también de animal o de piedra. En cuanto a su carácter, son concebidos como seres ambivalentes que pueden ser peligrosos, caprichosos y exigentes, pero también dadores, justos y protectores.³²

Esta forma de concebir el territorio por parte nuestros pueblos y comunidades indígenas es bastante profunda en relación al espacio en que nos rodea, ya que ahí forjamos la vida comunitaria, lo que da cohesión como colectivo. En el territorio se comparten experiencias y vivencias que generan una visión del mundo y control de nuestro futuro, lo que nos lleva a concebirnos como colectivo que busca el respeto a la autonomía entendida ésta desde la práctica y realidad concreta, por lo que:

La reciprocidad, en toda la gama que va desde la donación altruista hasta el intercambio equilibrado diferido, es un modelo de relaciones vigente en todos los campos de la vida social indígena, sustentado en la donación recíproca y generalmente equilibrada de ayuda y bienes que se manifiesta como el motor de la vida social y de la relación humano-extrahumano, por lo que puede ser elevada a la

³²*Loc. cit.*

categoría de un sistema de valor que prescribe el modelo de las relaciones entre los humanos y entre éstos y los entes extrahumanos concebidos como humanos. En esa sociabilidad de dones, la ofrenda y el sacrificio y la recompensa en bienes materiales y no materiales, son las formas culminantes. La gente ve a los entes territoriales como amigos y parientes (o como enemigos), conversan con ellos en términos familiares, o mediante las palabras especializadas del chamán, y los eventos rituales que los convocan son los asuntos familiares y comunales principales que mantienen el sentido de identidad colectiva.³³

Por lo que esta identidad colectiva puede tener distintas concepciones según el pueblo del que se trate y sobre todo del contexto, ya que como se mencionó, aunque estas sean puntos nodales, el contexto determina como este sistema de valor puede modificarse o reafirmarse para definir esa identidad colectiva que la determina también el territorio.

Esto podría explicar porque en el caso de la comunidad Ñuú Davi este tipo de pensamientos y valores son los que se reproducen en un espacio determinado lo que le da toda la carga al espacio físico habitado y lo que le da sustento a la reproducción de la vida social en estos nuevos espacios, que en apariencia están desligados de los territorios de origen, porque aunque haya una reproducción de estas creencias en donde se habita, se sigue teniendo una relación muy estrecha con el lugar de origen, es entonces que se crea un doble vínculo y es más fuerte, por consiguiente, sí se adquiere una nueva noción del territorio y una identidad con lo nuevo.

De aquí que se puede decir que las comunidades y los pueblos indígenas estamos en el proceso de construcción de nuevas territorialidades, mismas que solo se pueden entender si se conoce nuestro pensamiento y cómo estos se enfrentan ante las realidades del contexto.

Conservar la identidad significa mantener una pertenencia y una personalidad que los defiende, que les permite cierta independencia, que les da cierto control sobre sus vidas. Es conservar los espacios de organización y solidaridad que les permiten enfrentarse a medios hostiles y desconocidos. Es mantener en la conciencia esa continuidad en el tiempo que les asigna un lugar en el mundo. Es mantener el valor de saberse parte de una cultura que ha sobrevivido al tiempo y a los extraños. Por tanto, es también la fuerza que los sostiene. También significa continuar siendo

³³*Loc. cit.*

el centro visible de las agresiones. Ser diferente, aumenta las restricciones. Las posibilidades del cambio están limitadas por el propio grupo que vigila, y por las dificultades y fronteras que establecen las clases hegemónicas para que los grupos indígenas puedan participar igualitariamente en la sociedad.³⁴

Estas restricciones son las que forjan también la identidad del colectivo frente a las nuevas circunstancias, y que, por tanto, aportan en la construcción de pertenencia a la comunidad, y la relación con ella.:

Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, escribió que ‘la tierra no se concibe como una mercancía; es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Ahí, en ese espacio concreto se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar, los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica, sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aun cuando hoy se tengan otras tierras y se pueda ir viviendo’. Desde esa perspectiva, para los pueblos indígenas la tierra es el elemento fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, no representa solo una especial adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica. Parte del conjunto de representaciones colectivas que dan vida a las conciencias étnicas se refieren a los territorios propios como marcos físicos y simbólicos de la experiencia grupal.³⁵

Incluso, “la tierra –ha escrito Miguel Bartolomé– es cultura en la medida en que ofrece un marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas de la sociedad, incluso, ya que el territorio es el resultado de la articulación entre la población y su espacio, puede llegar a ser

³⁴Pérez, Maya Lorena, “Ser mazahua en Ciudad Juárez”, en *México Indígena en movimiento*, núm. 4, enero de 1990, p. 21.

³⁵ López Bárcenas, Francisco Javier, “Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México”, s. p. i., p. 16.

movible si la población se desplaza.”,³⁶ esto podría entenderse aplicable para las comunidades que nos establecemos en espacios urbanos, como la comunidad sujeto de esta investigación, que en el derecho internacional puede decirse que son territorios de los pueblos que ocupan de forma temporal u ocasional.³⁷

Es decir, los pueblos indígenas pueden concebir sus espacios actuales como su territorio, aunque no sean las grandes extensiones de tierras como en los territorios ancestrales, mejor dicho:

Los territorios indígenas son espacios bajo su influencia y control donde pueden libremente practicar y desarrollar su vida colectiva sin que nadie pueda interferir o prohibírsele, salvo el caso en que no se respeten las normas de convivencia que se comprometan a respetar y libremente pacten con el Estado. Los territorios indígenas no son grandes extensiones de tierra de su propiedad, por lo que no pueden disponer de ellos no prohibir la intervención del Estado Federal en asuntos de su competencia, ni su uso por los no indígenas mientras aquellos respeten los valores en que sustentan su unidad.³⁸

En general estos conceptos de territorio me permitirán abarcar de forma más profunda, desde la propia concepción de la comunidad Ñuú Davi de lo que es el territorio, concebido desde nuestra visión propia; pensamiento que por lo tanto no se entenderá desde un concepto impuesto. Esto me permitirá también analizar y comprender de mejor manera cómo es que a partir de esta

³⁶*Ídem.*

³⁷“Dicho de otra manera, el concepto de territorio incluye la tierra, las aguas, el medio ambiente, el espacio aéreo, los lugares de importancia cultural y lugares sagrados, cualquiera que sea su naturaleza, entre otros elementos, recogiendo lo expresado la doctrina jurídica internacional de los derechos indígenas, en el sentido de que ‘es difícil separar el concepto de la relación de esos pueblos con sus tierras, territorios y recursos del concepto de sus diferencias y valores culturales.’ Esta disposición es importante porque aclara el sentido y alcance del contenido la norma constitucional que establece la protección de las tierras indígenas por la ley. No olvidemos que el termino ley usado en sentido amplio se refiere a normas jurídicas con carácter general, impersonal y abstracto, por lo cual las disposiciones del Convenio 169 de la OIT pueden ser considerados como tales y su contenido el que reglamente la disposición constitucional a la que hacemos referencia. Es importante no perder de vista los conceptos de ‘ocupan o utilizan de alguna manera’ porque con ellos, la protección que las normas del Convenio 169 brindan a los territorios indígenas no se reduce a los casos en que los pueblos indígenas sean propietarios de ellos sino a todos los que ocupen o utilicen de alguna manera, lo que amplía la protección no solo a la ocupación permanente sino a la temporal u ocasional. En otras palabras, los conceptos de ocupación o utilización del Convenio 169 no se equiparán al de posesión a que se refiere el derecho civil que requiere más requisitos -ocupación pública, pacífica, permanente, de buena fe y a título de dueño- sino a otra diferente, más amplia y con otros objetivos. El Convenio 169 no exige que la ocupación sea pública, aunque se entiende que la mayoría de ellas lo sean, no tiene que ser permanente, se entiende que es de buena fe, aunque puede no ser a título de dueño. En el derecho civil la ocupación tiene sentido como medio para prescribir y obtener la propiedad y en la del Convenio 169 proteger una relación especial para preservar las culturas y los valores espirituales de los pueblos indígenas.”. (*Ibíd.*, pp. 24 y 25.)

³⁸*Ibíd.*, p. 43.

forma de concebir el territorio se ejerce la autonomía situada y contextualizada a la lógica y pensamiento propio mixteco.

1.4. El pluralismo jurídico para entender el derecho indígena

Como ya sabemos, los pueblos y comunidades indígenas cuentan para su organización comunitaria con propios sistemas normativos, esto denota, entonces, que el Estado no es el único generador de Derecho,³⁹ es decir, que el monismo jurídico ya no explica nuestra realidad, sino al contrario, al prevalecer la pluralidad cultural en nuestro país, esto supone la existencia de un pluralismo jurídico. En este sentido nos ayuda el concepto de Antonio Carlos Wolkmer, quien “[...] designa al pluralismo jurídico como la multiplicidad de prácticas existentes en un mismo espacio sociopolítico, interactuantes por conflictos o consensos, pudiendo ser oficiales o no y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales.”⁴⁰

Este concepto me ayuda a explicar y analizar los “usos y costumbres” de la comunidad ñuú davi, como una forma también de entender y practicar la justicia, que, aun no son reconocidos plenamente. Es decir, “la pluralidad envuelve la coexistencia de órdenes jurídicos distintos que definen o no las relaciones entre sí. El pluralismo puede tener como meta prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes fuerzas sociales o manifestaciones legales plurales y complementarias reconocidas, incorporadas o controladas por el Estado.”⁴¹

Por ello, parece pertinente la propuesta de Wolkmer de pluralismo jurídico comunitario para entender el derecho indígena:

[...] éste actúa en un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía propias, existiendo independientemente del control estatal. El pluralismo jurídico es un hecho que expresa la existencia de diversos órdenes normativos jurídicos; es decir, que la generación del Derecho no es un monopolio del Estado. Esto significa que pueden existir diversas clases de pluralismo jurídico, desde el punto de vista ético y político.⁴²

³⁹ “[...] la Constitución es la norma fundamental que da cohesión a estos elementos: el Estado está regido por una Constitución nacional, que a su vez establece las reglas para el ejercicio de la soberanía, y todo esto basado en que el Estado es el único generador del Derecho. Es así como, expresado de manera muy sucinta, el constitucionalismo va de la mano con un paradigma monista del Derecho.” (Rosillo Martínez, Alejandro, “Pluralismo jurídico en el constitucionalismo mexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”, en *Revista Direito y Praxis*, núm.4, Río de Janeiro, 2017, p. 3039.)

⁴⁰ *Ibid.*, p.3042.

⁴¹ *Ibid.*, p. 3043.

⁴² *Ibid.*, p. 3044.

Con ello, se entiende que el pluralismo comunitario parte de sujetos colectivos, que, desde el punto de vista ético, utilizan criterios orientados a la producción y reproducción de la vida y la satisfacción de sus necesidades, por tanto, en contra de las relaciones de poder que niegan esos satisfactores. Desde el punto de vista político es que las estructuras sociales están en constante movimiento para que sus actores reconstruyan de forma crítica las esferas jurídicas para un cambio en el terreno político.⁴³

Por lo que, me apoyare del pluralismo jurídico para explicar que nuestros pueblos y comunidades indígenas cuentan con derecho propio, ya que:

[...] el derecho de los pueblos indígenas, afirmados en estructuras culturales, institucionales jurídicas-políticas, un territorio y una lengua compartida tienen mayor proyección en el tiempo. Si bien la satisfacción de “necesidades básicas” tales como vivienda, salud, educación, alumbrado eléctrico, etc., son demandas centrales para los pueblos indígenas; sin embargo, como señala Díaz Polanco, lucha por el reconocimiento a la autonomía y libre determinación resulta una prioridad mayor.⁴⁴

Pero esto no quiere decir que “un derecho plural, distinto del Derecho del Estado, que no sea justo, estrictamente no es Derecho. Sólo reconocemos el pluralismo jurídico en cuanto que busca la justicia.”⁴⁵ Entendemos pues la “la juridicidad producida por pueblos y comunidades indígenas, constituye expresión del pluralismo jurídico, porque es Derecho que se produce al margen de las fuentes de producción del Estado; se trata de sistemas normativos basados en usos y costumbres ancestrales, pero recreados, renovados, para adaptarse a las necesidades actuales”⁴⁶

Por ello se considera importante para este trabajo que la justicia puede ser entendida y aplicada de formas diversas:

[...] se dice que el Derecho no sólo es la ley del Estado (univocidad), pero tampoco el Derecho es ejercicio arbitrario y caprichoso del poder, aunque éste sea

⁴³*Ibíd.*, p. 3045.

⁴⁴Garzón López, Pedro, Pluralismo jurídico y derecho alternativo: dos modelos de análisis, en *Universitas Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 16, julio 2012, p. 241.

⁴⁵De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Pluralismo jurídico y justicia comunitaria: ¿Qué son y qué no son?” en Vanessa Castedo Vaca (ed.), *Ensayos: hacia una democracia plurinacional en Bolivia*, Pasillo del Sur, Puerto Rico, 2010, p. 19.

⁴⁶*Loc. cit.*

expresión de tradición o de usos y costumbres, en el que todo se valga (equivocidad); el Derecho, prioritariamente, es justicia y en su concreción sociohistórica es *lo justo*, *lo equitativo*. Para llegar alcanzar la justicia pueden seguirse diversos caminos de variadas tradiciones, normas distintas, lo importante es acceder a esa equidad, expresión de la justicia que es prioritariamente el *ius*.⁴⁷

El concepto de “la justicia es aquella que da a cada uno su derecho, respeta su derecho; prioritariamente el derecho que posibilita todos los demás. El derecho a la vida y el que da *derecho a tener derechos* que es la dignidad humana.”⁴⁸

Estos conceptos se toman en este trabajo como marcos de referencia para entender los sistemas normativos de la comunidad Ñuú Davi, aunque estos no sean escritos como las del derecho positivo, sino que están presentes mediante ciertos valores o principios que los rigen, estas se manifiestan a través de las practicas, el lenguaje y la palabra. En este sentido, se puede resaltar, en primer término que lo jurídico no está separado de la vida social y política sino que está relacionado con lo ético, es decir, la resolución de los conflictos del caso concreto confluyen todos los principios que se quebrantan y que no son un buen ejemplo para la reproducción de la vida social, lo que afecta a toda la comunidad.

Es decir, el pensamiento Ñuú Davi no se vale de abstracciones, sino que, surge de lo concreto de las situaciones, por lo que se toman las experiencias nuevas para ir redefiniéndose o adaptándose a la solución de los conflictos que se generen o para la convivencia comunitaria. Contrario a lo que pudiera llegar a suceder en el derecho estatal, que el legislador previamente describe conductas, y después se ve si encajan el hecho en la ley, y poco importa lo subjetivo que dio paso a ese problema o conflicto, lo que muchas veces se puede calificar de injusto, aunque hubiese sido legal un cierto castigo. Así “que el que una sociedad sea por demás compleja en instrumentos jurídicos que regulen la conducta de los hombres, ello no significa que sea más justa. Lo anterior nos hace concluir que no en todas las comunidades sociales existe en igual medida eso que llamamos Derecho.”⁴⁹

Como señala Manuel Atienza, “así, una norma puede ser moralmente valida, aunque carezca de toda eficacia; es más, la falta de eficacia acentúa en cierto modo su validez: la norma

⁴⁷*Ibíd.*, p. 21.

⁴⁸*Ibíd.*, p. 22.

⁴⁹Manríquez García, Carlos, “El sentido del derecho*”, Reseñas, disponible en: https://www.ijf.cjf.gob.mx/publicaciones/revista/8/8_20.pdf, consultado 19 de septiembre de 2019.

que obliga a ser solidarios es tanto más válida cuanto menos solidaridad existe en el mundo. Pero esto no vale en relación con el Derecho. Puede haber un cierto número de normas que sean válidas sin ser eficaces, pero, en términos generales, la eficacia es una condición para la validez: el Derecho no es solo la pretensión de ordenar la conducta social, sino la ordenación efectiva de la misma.”⁵⁰

Esto generalmente en las comunidades no se da de esta manera, por ejemplo, en el caso mixteco se busca siempre aplicar los principios al caso concreto, es lo que rige las conductas sociales más que describir conductas delictivas. De ahí que, estos marcos me ayudarán a analizar el sistema normativo jurídico de los Ñuú Davi, para entender el actuar en la búsqueda del respeto a la autonomía, y es que “el fenómeno observado en las comunidades indígenas es que, grupos humanos “usan” ciertas normas para resolver sus conflictos y organizarse políticamente. [...] estas normas son obedecidas y reconocidas por estos grupos humanos, quienes resuelven sus conflictos mediante normas totalmente desconocidas por los funcionarios del estado mexicano.”⁵¹

Esto implica evidentemente la desvalorización de estos sistemas de justicia que al ser invisibilizados o considerados como inexistentes y sin validez, los pone en una situación de inferioridad; esto es, que el derecho propio que surge para resolver los conflictos de nuestras comunidades y permite nuestra organización social y política, aunque no sea concebido como Derecho válido.

1.5. Distinción entre autodeterminación y autonomía

Anteriormente el derecho a la libre determinación o autodeterminación inherente a los pueblos se concibió ligado a los Estados; cuando pueblo y Estado se confundían. Con el paso del tiempo se usó para que los pueblos colonizados por las potencias europeas pudieran independizarse, por lo que en esos casos se equiparaba a pueblos los Estados que carecían de soberanía, de aquí que se liga con el derecho de secesión. No obstante, no es su única modalidad, ya que dentro de los propios Estados soberanos, cuando se reconoce que dentro de su población que hay individuos y pueblos que tienen derecho a la libre determinación, este derecho se ejercerá en la medida en

⁵⁰Atienza, Manuel, “El sentido del derecho”, Academia, disponible en: https://www.academia.edu/15211908/El_Sentido_del_Derecho_-_Manuel_Atienza, consultado 19 de septiembre 2019.

⁵¹Melgarito, Alma, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta: análisis crítico-semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en ciencias y Humanidades de la UNAM, México, 2015, p. 83.

que el Estado pacte con el pueblo para hacer efectivo ese derecho de manera libre y voluntaria, por lo que se habla de que el derecho a la libre determinación se puede ejercer de manera externa e interna de diversas maneras. En la externa, como ya se mencionó mediante la independencia ya sea convirtiéndose en un nuevo Estado, uniéndose a otro Estado o entre varios pueblos para formar uno nuevo. En cuanto a la interna se da cuando de forma libre un pueblo decide seguir perteneciendo al mismo Estado, por lo que esta forma del ejercicio de la libre determinación se conoce como autonomía.⁵²

La autonomía, como ejercicio de la libre determinación, la define Díaz Polanco como “[...] un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen que son parte de una colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.”⁵³. Es decir, la autonomía como ejercicio de la libre determinación en el ámbito interno, dentro de los marcos nacionales.

Ahora bien, esta libre determinación o autodeterminación (se utilizará ambos términos indistintamente) tiene elementos, los cuales pueden tener distintos alcances, de acuerdo si se ejerce de manera externa o interna, estos son:

[...] autoafirmación, autodefinición, autodelimitación y autodisposición interna y externa del sujeto que la ejerce, en este caso los pueblos indígenas. El derecho de autoafirmación consiste esencialmente en la ‘capacidad exclusiva que tiene un pueblo de proclamarse existente, en base a una realidad sociológica que contenga un elemento objetivo (la etnia) unido a otro subjetivo (conciencia étnica). Mediante el derecho de autodefinición el pueblo determina por sí mismo quiénes son las personas que lo constituyen. Asimismo, la autodelimitación es el derecho que tiene todo pueblo para determinar por sí mismo los límites de su territorio. Por último, la autodisposición es el derecho de todo pueblo para organizarse de la manera que más le convenga. En su manifestación interna se traduce en la facultad de darse el tipo de gobierno que quiera, mientras la externa consiste en la facultad de determinar su *status* político y su futuro colectivo, junto con el resto de la

⁵²López Bárcenas Francisco, *Autonomía y derechos indígenas en México*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 36-38.

⁵³Díaz Polanco, *Autonomía Regional: La Libre determinación de los Pueblos Indios*, Siglo XXI, 1991, p. 151, cit. por *Loc. cit.*

población y el Estado al que pertenece'. Estos derechos asumirán diversas formas y tendrán diferentes alcances, dependiendo de la manera en que se ejerza el derecho a la autodeterminación. En el caso de que asuma la forma de autonomía, tendrá necesariamente que negociarse con el Estado del cual formen parte. [...] los cuatro contenidos de la libre determinación, tanto en su modalidad de soberanía como en la de autonomía se traduce en el derecho a ser reconocidos como pueblos, a que se les reconozca y respeten sus territorios, a usar sus propios sistemas de normas para su organización y solución de conflictos y a contar con su propio gobierno.⁵⁴

Como pudimos distinguir, la forma de autonomía representa un pacto político entre el sujeto que la busca, pueblos y comunidades indígenas en este caso, y el Estado del cual formen parte, cuando se trata de un Estado plural; sabemos que esto no ha sido gratuito, que un Estado se reconozca plural por sí mismo, sino que ha sido producto de la lucha por nuestros derechos, ejemplo de ello el levantamiento zapatista, acontecimiento de mucha importancia, para que nuestros pueblos fueran reconocidos en la Constitución Federal.

Conscientes de que estos elementos que definen la libre determinación y la autonomía han sido construidos desde lo teórico y la experiencia occidental con la formación de los Estados modernos, y no así de la experiencia concreta de los pueblos originarios, afirmamos que detrás se esconde una imposición colonial, de la que hemos hablado al principio de nuestro trabajo.

Esto tomando como ejemplo el elemento de la autodisposición que, como ya se mencionó en su doble vertiente interna y externa, es donde se encuentra una contradicción, ya que cada pueblo o comunidad decide su forma de organización, de acuerdo a las circunstancias históricas y a sus contextos que más le convenga en ese momento (eso sucede de hecho y cada comunidad tiene esa estructura, ejemplo la comunidad ñuú savi en la ciudad), pero la facultad de darse su *status* político y su futuro colectivo, es donde se ve con mayor claridad esta dominación, ya que es aquí donde entra el reconocimiento de parte del Estado, es decir, desde su posición de poder vertical, dicta las pautas de como debiera ser este *status* político y como se le debiera de reconocer a los pueblos indígenas, esto evidentemente bajo las mismas estructuras e instituciones del Estado aún coloniales, porque en el ejercicio es donde se vulneran estos derechos. Es decir, “[...] para que los derechos de los pueblos sean una realidad se requiere que el nuevo pacto reconozca y garantice el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos

⁵⁴*Ibíd.*, pp. 39-40.

de derechos y una serie de derechos colectivos entre los cuales podemos encontrar, los territoriales, políticos, económicos jurídicos, sociales y culturales.”⁵⁵

Este reconocimiento se hace desde una imposición y dominación, pues se forma parte de un Estado, con quien hay que pactar para lograr ese reconocimiento dentro de esta relación de poder se corre el riesgo de que se homogenice y sea aplicado a todos los contextos por igual, sin importar las circunstancias y las diferencias propias de cada pueblo indígena, cada comunidad indígena. Es por ello, que hay una primera limitante desde el reconocimiento, que parte de un pensamiento colonial de imposición, en el que se debe adaptar; aunado a ello, ya en el campo del ejercicio se debe también luchar para descolonizar la practica en base a que las estructuras de los Estados están bajo esa lógica de imposición y dominación de las comunidades indígenas.

Esta situación genera que las determinaciones de los pueblos y comunidades acerca de la autonomía en su ejercicio concreto no sean respetadas, ya que esto comienza desde el limitado reconocimiento. Es decir, la libre determinación de los pueblos para “[...] reconocerles personalidad y capacidad para proveer a su existencia y futuro. [...] Es un derecho fundamental para su existencia, sin ella tienden a desaparecer y si esto sucede la humanidad pierde parte de su riqueza, se deshumaniza; lo mismo que sucede cuando un hombre pierde su libertad.”⁵⁶

Es por ello que en el campo del ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos “[...] se requiere que el nuevo pacto reconozca y garantice el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos y una serie de derechos colectivos entre los cuales podemos encontrar, los territoriales, políticos, economicos, jurídicos, sociales y culturales.”⁵⁷ Pero más que garantizar el “reconocimiento” de estos derechos colectivos, vemos la necesidad de que materialmente esto ocurra. En principio reflexionar desde el pensamiento de nuestros pueblos y a partir de ahí pactar los marcos del ejercicio como tal, ya que como veremos más adelante, es ahí donde se hayan estas prácticas de dominación e imposición colonial en las determinaciones, formas de vida y organización de los pueblos, en el no respeto de nuestras determinaciones que tienen que ver con la existencia y futuro colectivo.

Aquí también es importante tomar en cuenta que esto depende también de las circunstancias sociales e históricas en la que viven los pueblos y comunidades indígenas, ya que estas determinan las formas de organización. El contexto determinará en qué sentido se forma

⁵⁵*Ibíd.* p. 42

⁵⁶*Ibíd.* p. 36.

⁵⁷*Ibíd.* p. 42.

y se ejerce la autonomía, es decir, no es lo mismo una comunidad indígena en el campo que una comunidad indígena en la ciudad, donde el contexto es otro, por lo que no se puede hablar de autonomía sino de autonomías:

Lo dicho permite entender que los regímenes de autonomía pueden ser en la práctica sumamente variados; y que incluso se observan en operación distintos grados de autonomía, según los medios históricos en que tienen lugar. Asumir esta determinación histórica evitará el enjuiciamiento de un régimen determinado en función del otro, con el objeto de establecer cuál de ellos es el auténtico y cuál el insuficiente; [...] En suma, cada sistema autonómico debe ser evaluado en términos de aquellas condiciones históricas de las que resulta y a las que, al mismo tiempo, quiere dar respuestas.⁵⁸

Las autonomías son diversas y son los mismos pueblos los que las practican y la recrean de acuerdo a sus circunstancias, es por ello que, en el caso de nuestro país, es sumamente complejo pretender homogeneizar las autonomías existentes, de hecho, es continuar con la misma estructura colonial de dominación e imposición, ya que esto deja al Estado el papel de reconocimiento de la autonomía que define y reconoce de acuerdo a su lógica de pensamiento e intereses políticos. Ya que:

[...] Un régimen autonómico no cobra existencia por sí mismo, sino como parte de la vida política y jurídica de un Estado y responde a la necesidad de buscar formas de integración política entre el sujeto autónomo y el Estado nacional en el que se desenvuelve basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus comunidades parciales.

En otras palabras, no es sólo ‘dejar hacer’ que se concede a los pueblos sino un régimen político jurídico acordado entre los pueblos indígenas y los Estados de los que forman parte. El derecho a la libre determinación expresada en autonomía ‘se refiere a un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes (de un Estado), las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente

⁵⁸Díaz, Polanco, Héctor, *Autonomía regional La autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI editores, México, 1991, p. 152.

atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos’.”⁵⁹

De aquí se comprende que el régimen de autonomía es impuesta, permitida y regulada por el Estado a partir de que se incorpora en su régimen jurídico y que a la vez tiene que imponer sus determinaciones para la unidad nacional. En nuestro caso, se da una apariencia de reconocimiento de derechos, pero al mismo tiempo lo regula poniendo sus limitaciones que, como vemos en el campo del ejercicio concreto de las autonomías, es donde se ve claramente la dominación colonial, en donde se parte que las desigualdades estructurales presentes para pactar con el Estado las condiciones para el ejercicio de estas autonomías son evidentes.

De ahí la importancia de considerar que, al hablar de autonomías, es posible reconocer la diversidad de prácticas autonómicas:

[...] autonomía no busca expresar la contradicción o la incompatibilidad entre unos intereses regionales o locales y los de la sociedad global, sino el conjunto de fórmulas para evitar que en el seno de la vida estatal esos intereses funcionen de modo antagónico y con grados de contrariedad que hagan conflictiva la convivencia. De ahí que las facultades y competencias que incluye la autonomía no se puedan erigir en oposición con los intereses de otras comunidades integrantes y de los individuos. Se busca, en síntesis, que la satisfacción en los intereses de las colectividad nacional-estatal.⁶⁰

Pero también hay que reconocer que mientras “lo nacional” se ha utilizado como una forma de integración de nuestros pueblos, se usa también para encubrir los intereses de las elites que son los que tienen la fuerza o poder real y que determinan la forma y la manera cómo se reconocen derechos y la forma de ejercerlos, que responden a sus intereses económicos, políticos, sociales, y a las circunstancias históricas y con las características del colonialismo interno.

De este modo se deja de lado, lo que nuestros pueblos y comunidades entienden o como practican la autonomía, desde los distintos espacios donde se ejerce, sea en la ciudad o en el campo, ya que no necesariamente tienen un carácter conflictivo, su reconocimiento o ejercicio, más bien estos son imaginarios impuestos para la negación de este derecho.

⁵⁹*Ibíd.*, p. 51.

⁶⁰*Ibíd.*, p. 153.

Bajo este contexto, el término de autodeterminación y autonomía de los pueblos ha sido entendido de distintas formas, tanto lo impuesto por los Estados y por las propias comunidades indígenas, de ahí que partimos de que se ha entendido que:

[...] *la autonomía es un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la autodeterminación.* La autonomía sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos. En tal virtud, puede decirse que la autonomía es la *demanda madre* de esos conglomerados.

A menudo, la autodeterminación y la autonomía se conciben como prerrogativas de diferente naturaleza o como opciones distintas de que disponen los pueblos para ejercer el control sobre asuntos y conducir libremente su vida sociopolítica. Nos parece que este punto de vista es incorrecto. En realidad, debe concebirse la autonomía como *una forma del ejercicio de la autodeterminación.* Para ello debe distinguirse en principio *general* o abstracto del derecho a la autodeterminación de sus muy diversos sentidos *concretos*, mismos que resultan precisamente del ejercicio específico que los pueblos hacen de la libre determinación.

La separación entre autodeterminación y autonomía, de continuo proviene de que se identifica a la primera con el derecho a la independencia política y al establecimiento de un Estado nacional propio, mientras la segunda se reserva para los casos en que se aceptan ciertas facultades especiales (autogobierno, etc.), pero sin acceder a la independencia estatal. Este enfoque limita arbitrariamente el derecho a la autodeterminación tan solo *una* de sus posibles formas concretas (en este caso, a la independencia estatal), lo que impide entonces concebir las demás formas particulares justamente como ejercicio de aquel derecho fundamental. A la inversa, tal concepto restrictivo permite a sectores interesados introducir la confusión, al identificar la autodeterminación de los grupos étnicos *exclusivamente* con la búsqueda de la independencia política. Es innecesario indicar que detrás de esta interpretación existe una gran malicia política.⁶¹

⁶¹*Ibíd.* pp. 157 y 158.

En este entendido el concepto de autonomía está relacionado con el derecho a la libre determinación y la noción de pueblos. Por ello, en la discusión de, si los indígenas constituían pueblos o no, y si tienen o no libre determinación, el problema es definir a quienes le corresponde ese derecho. De ahí la importancia en que tuvo la discusión en torno a la cuestión de otorgarles o no la calidad de pueblos a los indígenas en los instrumentos internacionales (Derechos Económicos, Sociales y Culturales y al de Derechos civiles y Políticos) por las implicaciones jurídicas que esto tenía, pero al parecer se le reconoce ese derecho con ciertas limitaciones.⁶²

Es precisamente, este tipo de confusiones y delimitaciones que arbitrariamente vienen de los países que dominan y que tienen intereses de conservar sus colonias, aunque son cautelosos en no nombrarles así, y por el contrario se dicen defensores de derechos humanos, sobre todo de los sectores vulnerables, pero cuando ejercen su potestad de reconocer derechos lo hacen de manera parcial y no en sentido amplio que debería de tener, o por lo menos en consultar a los pueblos por la esencia de sus demandas. Por el contrario, como vimos arriba, se da por hecho de que se busca una independencia política, es decir, que bajo sus lógicas siguen reproduciendo la dominación sobre nuestros pueblos, coartando la posibilidad de elegir nuestra forma de construcción de cómo queremos vivir y organizarnos política, económica y socialmente, bajo nuestras lógicas diversas al ser plurales, porque cada uno de los pueblos tienen prácticas propias y que se tienen que respetar.

Es así que, la demanda central de los pueblos indígenas de Latinoamérica es por la autonomía. Estas demandas provienen de dos acontecimientos históricos fundamentales, el proceso autonómico de la Costa Atlántica nicaragüense y el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. La autonomía se propone como ejercicio concreto de la libre determinación, aunque haya un pensamiento liberal no pluralista y la negación de la autodeterminación como atributo de los pueblos indígenas.⁶³

Pero este reconocimiento, aunque restrictivo, no ha sido gratuito, ya que, los movimientos indígenas empezaron a surgir desde la década de los setentas como organizaciones indígenas, aunque estas actuaron dentro del asistencialismo del Estado. En los años ochenta fue cuando

⁶²Díaz Polanco, Héctor, “Autodeterminación, autonomía y liberalismo”, en *ALAI América Latina en Movimiento*, 1998-02-01, s.n.p.

⁶³Ídem.

algunas de estas organizaciones empiezan por la lucha de la autonomía y se empiezan a unir entre organizaciones.⁶⁴

Este reclamo se hace visible por los pueblos y comunidades indígenas en la búsqueda del reconocimiento de su libre determinación que se expresa específicamente en autonomía. Ésta ha sido una demanda y ha ocupado un lugar importante a partir del movimiento zapatista en México, es por ello que “en casi todas las declaraciones en las que está presente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), fundamentalmente a partir del inicio de las conversaciones que darían lugar a los Acuerdos de San Andrés (firmados en febrero de 1996 entre dicha organización y el gobierno federal mexicano), la ‘autonomía’ ocupa un lugar central).”⁶⁵

De ahí es que se ha dado un debate no solo en la academia o desde la política institucional sino también a partir de experiencias prácticas,⁶⁶ sobre qué es lo que se ha entendido por esta autonomía y sus implicaciones. Esto deviene del Convenio 169 de la OIT, aprobado por la Conferencia General de la OIT en 1989 y ratificado por México, para su entrada en vigor en 1991,⁶⁷ es decir, unos años antes del levantamiento del EZLN, el primero de enero de 1994⁶⁸.

⁶⁴“Un cambio significativo en la orientación y estructura de los movimientos indígenas, que constituye un antecedente de algunos movimientos indígenas actuales, es el inicio de la formación de organizaciones a finales de los ochenta. Entre éstas es de importancia la creación del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que desde 1988 comenzó a plantear la necesidad de un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México, inspirados en el modelo de autonomía regional impulsado para el Estado de Nicaragua.” (Ruiz, Margarito, “El frente independiente de pueblos indios”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 117-132. Sobre el proceso de reconocimiento de las autonomías regionales en Nicaragua: González Pérez, Miguel, *Gobiernos pluriétnicos, la Constitución de Regímenes de Autonomía en Nicaragua*, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe del Atlántico Norte/ Plaza y Valdés, México, 1997, pp. 245-292, *cit. por* Francisco López Bárcenas, *Rostros y Caminos de los movimientos indígenas en México*, México, mc editores, 2005, p. 21.)

⁶⁵Wilhelmi, Marco Aparicio, *La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México*. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, [S.l.], jan. 2009. ISSN 2448-4873, disponible en: <<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/4087/5262>> doi:<http://dx.doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2009.124.4087>, consultado 07 de junio de 2018.

⁶⁶“El debate alrededor de la autonomía indígena en México es especialmente rico por varias razones: 1) Porque no se trata sólo de una discusión académica o de política institucional, sino que han sido los propios implicados los que se han situado en el centro del debate para lograr difundir sus planteamientos. 2) Porque se trata de un proceso que se ha ido nutriendo de constantes e intensas experiencias prácticas: frente a la lentitud y al bloqueo de los procesos de reforma normativa e institucional, se han ido sucediendo formas de "autonomía de hecho", de "autonomía sin permiso". Es el caso de los municipios autónomos zapatistas en Chiapas, o el de numerosas comunidades de Guerrero y de Oaxaca, por citar algunas de las experiencias más conocidas. 3) Porque ha recogido con nitidez una de las cuestiones capitales del debate: la escala de la autonomía, esto es, el ámbito subjetivo y, con él, territorial, al que deben referirse las demandas y las propuestas que se efectúen.” (*Loc. cit.*)

⁶⁷Díaz-Polanco. Héctor, “Autonomía y Autodeterminación. Alcances y Retos”, en Tomo I Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología., Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998, p. 156.

⁶⁸Rangel López, Azael, “Ejército Zapatista de Liberación Nacional “La Construcción de la Política desde abajo” Democracia y Autonomía en Chiapas”, tesis, Sevilla, Universidad Complutense de Madrid, 2012. p.105.

No obstante, desde entonces el Convenio 169 de la OIT ha mostrado sus límites, cuando los pueblos no solo empiezan a exigir derechos culturales sino también políticos. El Convenio, especialmente en el tema de la autonomía, está estrechamente vinculado al autogobierno y la jurisdicción territorial,⁶⁹ no obstante, cuestiona la noción de pueblos, es decir, si se les debería de considerar como pueblos a los indígenas, con todas las implicaciones que ello conlleva la libre determinación, como ya se dijo antes, en el sentido de soberanía. Por lo que se acotó a que los indígenas “[...] sí son pueblos, pero que en este caso no hay que entender la noción de "pueblos" en el sentido de que tenga la implicación del derecho internacional. Ésta es una forma elegante de decir que no tienen derecho a la libre determinación que, como se dijo, es la principal implicación.”⁷⁰ Lo que vemos es que esta restricción del concepto de “pueblo” otorgado a las poblaciones indígenas en el Convenio 169 de la OIT, es reflejo de que se nos sigue viendo como incapacitados para decidir, como queremos ejercer nuestro derecho y lo que entendemos por tal, formar un estado aparte o seguir en el mismo.

Esto es un antecedente importante para el movimiento zapatista, porque si se le limitaba en el ámbito internacional el derecho a la autonomía de los pueblos, dentro de los Estados (en el caso de México) de los que formamos parte podrían limitar aún más este derecho, acotando la libre autodeterminación “interna”, que más que legal, fue interpretada así desde los discursos políticos e intelectuales.⁷¹

⁶⁹“Pero, por otra parte, el convenio muestra sus limitaciones cuando el movimiento indígena logra cierto grado de maduración y comienza a plantear no sólo el reconocimiento de derechos culturales, sociales y económicos, sino también la reivindicación de derechos políticos vinculados al ejercicio de la libre determinación. Éste es el caso también de situaciones (como la de la Costa Atlántica de Nicaragua) en las que los pueblos ya han logrado el reconocimiento de gobiernos y territorios autónomos. En ambos casos, el convenio de la OIT muestra sus límites. Esto incluye la posibilidad de ser usado por los gobiernos para frenar las demandas políticas de los indígenas, pues su principal debilidad radica precisamente en la materia política, relativa a la autodeterminación y la autonomía. Este punto es de enorme trascendencia, pues difícilmente los pueblos podrán ejercer de manera cabal sus derechos en tanto pueblos sin el autogobierno, las instituciones, las competencias y la jurisdicción territorial que implica la autonomía.” (Díaz-Polanco, H., *op. cit.*, p. 157.).

⁷⁰*Ibíd.*, p.158.

⁷¹“A partir de una condición de pueblo acotado, los Estados podrán limitar el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, alegando que en este caso se trata de libre determinación "interna" o algo por el estilo. No es una especulación sin sustento. Ya los teóricos partidarios de esta interpretación están afinando los argumentos para sustentar el enfoque "interno". En países latinoamericanos, y particularmente en México, se escuchan sus primeros balbuceos. Con ojo crítico, Lãm ha observado el reciente auge en ciertos círculos intelectuales y políticos de la opinión en el sentido de que, para ciertos pueblos, la libre determinación sólo se refiere al derecho "para ejercer el poder democrático interno". Y agrega: "Los términos 'interno' y 'externo', es importante señalarlo, no figuran en ningún instrumento jurídico de las Naciones Unidas relativo a la libre determinación, pero aparecen, como nos dice Gudmundur Alfredson, como 'la invención posterior del discurso político y los escritos eruditos'" (*Ibíd.*, p. 159.).

Como vimos, algunos autores señalan que existe una división de la autodeterminación, en externa e interna,⁷² con sus elementos ya explicados al comienzo de este apartado. En su forma interna, en el sentido de autonomía, el concepto ha sido construido de parte de la doctrina dentro de las pautas del pensamiento occidental. Esto quiere decir que, aunque los pueblos reclamen abiertamente el derecho a la autodeterminación, como vimos la construcción de este concepto se ha hecho desde los parámetros del pensamiento occidental, y al dividirla en interna y externa se hace desde un marco establecido *a priori* que da esa definición.

Respecto a lo que se entiende por pueblo y lo que da lugar a la autonomía, no se puede decir que nuestros pueblos hayan elegido libremente cómo debiera ser nuestra autonomía, desde las propias experiencias prácticas. Esto denota claramente la dominación de un pueblo que se considera de raza superior, contra otro pueblo indígena inferiorizado, ya que aquel decide e impone como se debe de comportar colectivamente, desde la lógica de estructura de poder colonial

Como vimos, el término “pueblos” se redujo su alcance y, por tanto, en la práctica limita el ejercicio del derecho a la libre determinación, pues se ha entendido como comunidades dispersas que no pueden constituirse como sujetos políticos⁷³. Así vemos que el reclamo indígena es que los pueblos sean sujetos de derecho y no las comunidades como fue la propuesta del gobierno, que prevalece así, aunque “en efecto, mientras en la propuesta de la COCOPA son los pueblos indígenas los sujetos del "derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del estado mexicano", en la iniciativa gubernamental mediante un retruécano que disocia a los sujetos de la autodeterminación de los de la autonomía son las comunidades las que tienen este último derecho.”⁷⁴.

Es decir, desde el pensamiento colonial, se impuso a las comunidades como sujetos a ese derecho que no constituyen un sujeto político, y esto tiene que ver en las prácticas de

⁷²López Bárcenas Francisco y Espinoza Saucedo, Guadalupe, “El derecho de los pueblos indígenas al desarrollo”, Asociación Nacional de Universidades Interculturales, México, 2017, p.14.

⁷³“Ello es favorecido por el hecho de que en los documentos se adoptan definiciones del citado convenio por lo que hace a nociones claves, tales como pueblos y territorios. En relación con la categoría de pueblos indígenas, por ejemplo, el gobierno mexicano ha pretendido-como parte de su estrategia de no cumplimiento de los acuerdos signados-interpretarla ciñéndose a las limitaciones examinadas más arriba; esto es, ha procurado que prevalezca la idea de "pueblos" como poblados o comunidades dispersas con ciertas características socioculturales, pero sin posibilidad de constituirse en sujeto político y orden de gobierno. Esta es una manera de negar, en la práctica, el derecho a la autonomía que se acepta en el discurso.” (Díaz-Polanco. H., *op.cit.* p. 160.).

⁷⁴*Ibid.*, p. 161.

dominación y explotación, ya que durante la conquista española los pueblos se refugiaron en estas como resistencia, es decir:

La comunidad indígena fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI. Durante el coloniaje fue sede y refugio de las poblaciones indias no inmediatamente servilizadas. Por eso, cuando comienza el despojo republicano de sus tierras y el sometimiento de los indios a la servidumbre, la comunidad indígena es reclamada y proclamada como la institución emblemática de la lucha contra la servidumbre y el abuso de la hacienda, de la mina y del Estado. Y, además, por muchos años, para la población campesina india, se convierte en la sede virtualmente exclusiva de democracia política bajo el Estado Oligárquico, porque todos los miembros adultos de las comunidades indígenas, varones y mujeres, desde los 14 años, tienen derecho a participar en el debate y en las decisiones colectivas que afectan a sus miembros. Sin duda por eso, ante todo, a despecho de su origen colonial, la comunidad indígena provee ahora a las poblaciones de campesinos y de desocupados, informales, de origen indio, y luego a profesionales e intelectuales del mismo origen, de las banderas ideológicas anticoloniales tanto respecto del problema nacional, como de la democracia.⁷⁵

De aquí se desprende la importancia que las comunidades indígenas tienen, en razón de su historia, como símbolo de resistencias a la Colonia, que aún siguen vigentes, como base para las luchas de reclamos de autonomía. Tal y como ocurrió con el movimiento zapatista, para el que la autonomía es una de sus consignas principales, porque “la libre determinación cuestiona la idea dominante de que el Estado sea algo natural e inmodificable, y que toda subjetividad política deba girar en torno a éste. La libre determinación es un medio y una condición de la emancipación, tanto respecto de la opresión política como de la dominación económica. De ahí que la noción de autodeterminación colectiva plena sea potencialmente transformadora del Estado, de la sociedad y de la economía.”⁷⁶

⁷⁵Quijano, Aníbal, “El Movimiento Indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, en *Argumentos UAMX*, 2006, 50, p. 72.

⁷⁶Sánchez, Consuelo, “Derechos autonómicos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 2016, núm. 67, pp. 13. -35.

Por ello, el levantamiento del movimiento zapatista, a través del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) coincidió con la entrada en vigor del tratado de libre comercio firmado entre México, Estados Unidos y Canadá⁷⁷.

Recordando, que previo a la reforma de la constitución de 2001, en materia de derechos y cultura indígena, y en torno a lo que se tenía que legislar por autonomía:

una de las discusiones más importantes giró en torno a la construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional. Para debatir sobre ella, en abril de 1995 las organizaciones indígenas independientes se auto convocaron a una asamblea nacional, que se realizó en la sede de la Cámara de Diputados en la ciudad de México. De esta asamblea surgió una primera versión para la propuesta legislativa que se planeaba llevar a la mesa de diálogo en Chiapas. En ella se contemplaba un régimen autonómico o en tres niveles de gobierno: comunitario, municipal y regional. Con el propósito de incorporar las distintas perspectivas indígenas, desde el norte hasta el sur del país, y construir de manera colectiva la propuesta final, la asamblea se constituyó como “asamblea itinerante”, a realizarse en distintas partes del país. A este “diálogo entre pueblos indios” se le denominó “Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía” (Anipa) y entre abril de 1995 y noviembre de 1998 se realizaron siete asambleas en todo el país.⁷⁸

En la Iniciativa de Reformas Constitucionales en materia de Derechos y Cultura Indígena presentada por la Comisión de Concordia y Pacificación. (1996) Ley COCOPA⁷⁹, del 29 de noviembre de 1996, se incluían las reformas en cuanto a la autodeterminación de los pueblos y otras modificaciones a otros artículos entre ellos el 115; sin embargo, los “diputados y senadores procedieron a legislar, elaborando un documento distinto y distante de la iniciativa de la Cocopa, y el 25 de abril de 2001, el Senado de la República por unanimidad aprobó la reforma constitucional que modificaba los artículos 2º y 115 constitucionales.”⁸⁰

Esta situación fue considerada una traición para el movimiento zapatista y para los pueblos indígenas en general, porque como se viene diciendo, la reforma reflejó las limitantes

⁷⁷Rangel López, A., *op. cit.*, p.105.

⁷⁸Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: ciclos de protesta y sedimentación”, en Ana Cecilia Betancur (ed.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, Dinamarca, IWGIA, 2011, p. 23.

⁷⁹*Ibid.* p. 285.

⁸⁰Burguete Cal y Mayor, A., *op. cit.*, p. 27.

a los derechos que exigían los pueblos. Por ello, “la reforma fue recibida como una afrenta, tanto por el EZLN como por el movimiento indígena. El 29 de abril de 2001 los zapatistas emiten un comunicado en el que desconocen la reforma constitucional aprobada por el Congreso de la Unión, argumentando que:

[...] no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios de México, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, [...] traiciona los Acuerdos de San Andrés en lo general y, en lo particular, toma distancia de la iniciativa elaborada por la Cocopa en puntos sustanciales como: autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros, y porque, en lo general, impide el ejercicio de los derechos indígenas.

Haciendo oídos sordos de las protestas, tanto del EZLN como de las organizaciones indígenas y de organismos civiles, el 18 de julio la Comisión Permanente del Congreso de la Unión declaró consumada la reforma y el 14 de agosto el presidente Fox la promulgó.⁸¹

Es decir, las reformas a la constitución, si bien fue a consecuencia del movimiento indígena, particularmente del zapatismo, estas no fueron plasmadas como las demandaban los propios pueblos. Esto explica esta imposición de lo que se debía incluir de derechos de los pueblos indígenas, no desde la visión de nuestros pueblos sino una ajena -externa- sentando las bases para unificar criterios de lo permitido y lo que no, en materia de derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin embargo, la realidad fue que los pueblos siguieron en la lucha por resistir y se anunciaban autonomías desde el propio pensamiento de los pueblos:

A principios de agosto del 2003 el EZLN anuncia la creación de los Caracoles Zapatistas sede de las Juntas de Buen Gobierno. La formación de los Caracoles significa un paso más para la autonomía de los pueblos indígenas, bajo el ideario del mandar obedeciendo, es decir, el pueblo manda y el gobierno obedece. A un año de la creación de los caracoles se dio a conocer por la misma comandancia un informe de resultados en donde reconocen sus errores y sus avances.⁸²

⁸¹*Ídem.*

⁸²Rangel López, A., *op. cit.*, p. 26.

Esto muestra que “la autonomía indígena zapatista y los gobiernos autónomos son la expresión del derecho de los pueblos a decidir su propio destino, por otro lado, expresa la capacidad de los pueblos para organizarse desde sus propias lógicas.”⁸³

En conclusión, en este apartado vimos la diferencia entre libre determinación y autonomía, sus elementos, cómo estas han sido teorizadas desde el pensamiento dominante, así como el concepto de “pueblos”⁸⁴ limita el derecho a la libre determinación, ya que “[...] si no existe la facultad de elección y decisión, no puede concebirse la libre determinación. Quizás sería útil hacer una clara distinción. Una cosa es definir *a priori* que, para los indígenas, la libre determinación es "interna", y otra es decir que el pleno derecho de libre determinación puede ejercerse internamente, como régimen de autonomía aceptado libremente por las partes. En cada caso, las premisas y las consecuencias son diferentes,”⁸⁵ ya que una parte de la dominación y explotación hacia los pueblos y la otra del propio pensamiento de los pueblos indígenas y de sus comunidades.

Por ello el tema de las autonomías y la autodeterminación aun es un tema complejo, ya que ante los contextos de comunidades indígenas en las ciudades se apela a un nuevo debate que no se había considerado⁸⁶, que en el fondo denota que solo tomando de base el pensamiento y forma de vida de nuestros pueblos en su ejercicio se podrían dar respuestas para nuestras luchas y alcanzar desde nuestras visiones el respeto hacia las autonomías, determinadas por los contextos en el que se encuentran. Por tanto, las prácticas van adecuándose a estas circunstancias, que junto con un pensamiento milenario y que influye en los sistemas de organización se van reconstituyendo en los espacios donde se encuentran, esto generado por la modernidad, y que por supuesto, también afecta a los pueblos, más aun, cuando se trata de la lucha por los territorios.

⁸³*Ibíd.*, p. 143.

⁸⁴D. Polanco Héctor, *op. cit.*, s. n. p.

⁸⁵*Loc. cit.*

⁸⁶“Sin embargo, es posible que en el futuro la discusión sobre este tema pudiera retomarse. Si esto ocurre, quizá el tema de la autonomía de las poblaciones indígenas mexicanas que no radican en sus territorios originarios pudiera ser incorporado al debate, pues hasta ahora ciertamente nadie al parecer se ha ocupado de ello. También es muy probable que los modelos de autonomía en competencia demuestren que son complementarios ante la situación actual de los pueblos indígenas. De cualquier manera, lo único cierto es que el debate por la autonomía indígena aún no es un tema concluido.” (Velasco Cruz, Saul, “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2003, núm.189, p. 98.)

Comprender, entonces, que la autonomía como un ejercicio concreto de la autodeterminación, entendida desde una imposición del Estado es sesgada y que en el fondo esconde un pensamiento y una práctica del colonialismo interno, nos permite entender en la realidad concreta, comunidades y pueblos indígenas tal como la que se está analizando, quedamos fuera de lo reconocido y por lo tanto inexistentes. Esto trae como consecuencia que los derechos no se respeten porque están fuera de lo plasmado o lo que se quiere reconocer y esto genera constantemente una práctica que reproduce la dominación colonial, ahora disfrazada de respeto a los derechos de los pueblos, desde una práctica colonial encubierta de institucionalidad, jurídica y política.

Es por ello, que creo importante ante los nuevos contextos saber cómo los pueblos y comunidades entendemos desde nuestra práctica concreta las autonomías en los distintos contextos y por consiguiente los elementos que la constituyen, tal como el territorio, el sistema de organización, la democracia. Esto crea también nuevas resistencias que en nuestro contexto actual es importante analizar para poder comprender las luchas que no se nombran pero que siguen presentes.

Como resumen, habíamos dicho que la libre autodeterminación significa que los pueblos puedan elegir su propio destino, siendo sujetos de derecho y de su propia historia, es decir, la libre determinación, se concretiza en un conjunto de derechos de autonomía o de autodeterminación. La autonomía es la facultad de gobernarse con sus propias normas; se trata de la posibilidad de darse la forma de gobierno interna y las maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Por tanto, el pluralismo del que hablan los Acuerdos de San Andrés, contemplando dimensiones sociales, políticas, ideológicas, culturales y jurídicas; es decir, la demanda de pluralidad de los pueblos indígenas no sólo se reduce al concepto antropológico-cultural, conlleva todos los demás. Por lo que abarca los siguientes: 1) El reconocimiento de la existencia de diferentes pueblos y culturas que forman la sociedad mexicana. 2) La obligación del Estado de fomentar una sociedad pluralista, donde se combata toda forma de discriminación y donde se corrijan las desigualdades económicas y sociales. 3) La construcción de un orden jurídico pluricultural, que sea capaz de contener normas comunes para todos los mexicanos y respetar los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas. 4) La obligación de las instituciones del Estado de actuar con tolerancia para fortalecer la cultura de la diversidad y, en este sentido, no realizar diferenciaciones entre indígenas y no-indígenas

sobre la base de criterios no aceptables. 5) Una política del Estado para combatir toda forma de discriminación y que corrija las desigualdades económicas y sociales.

En cuanto al pluralismo jurídico, los propios Acuerdos no lo asumen de forma expresa. Más bien, hacen referencia a la construcción de un “orden jurídico nutrido por la pluriculturalidad, que refleje el diálogo intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas, donde existan normas jurídicas comunes para todos los mexicanos y se respeten los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas. No obstante, al demandar el respeto a los sistemas normativos internos, como parte del orden jurídico nacional, se está haciendo un reconocimiento, aunque de manera indirecta, a la existencia de diversos sistemas jurídicos en el país, pero con diversas jerarquías.”⁸⁷

1.6. Conclusión del capítulo primero

Como vimos en este apartado tratamos de sentar las bases por las cuales se analizará este trabajo y es mediante el Colonialismo Interno de Pablo González Casanova, el cual nos ayudará a entender como en la lucha de los pueblos y comunidades indígenas por la libre determinación o autodeterminación y la autonomía, de nuestros pueblos ha sido dentro una estructura colonial de subordinación hacia nuestros pueblos indígenas frente a la dominación de las elites en lo político, económico, jurídico, social y cultural. Solamente superando estas es que se pudiera pensar sobre una posible liberación y la superación del esquema colonial en que aún viven nuestros pueblos bajo la lógica de inferioridad (indígena) de raza de la que parte toda exclusión y constante sometimiento del Estado-nación. Esto nos permitirá situarnos en un rango de análisis mayor de lo nacional-internacional de esta dominación, y también en cuanto al ejercicio de pleno de nuestros derechos colectivos.

Este Colonialismo Interno nace en la Colonia, se da generalmente como forma de explotación y dominación ahora de los nativos por los nativos, y que generalmente se inferioriza a una raza, por la diferencia colonial cultural que nace de la violencia de la independencia de los Estados nacionales de los colonizadores europeos, esta dominación basada en la diferencia cultural también se extiende a la política, económica, jurídica y administrativa que las elites nacionales de poder ejercen y deciden los derechos y vida de nuestros pueblos.

⁸⁷Rosillo Martínez, A., *op. cit.*, p. 3039.

Respecto al territorio, este se concibe, no sólo como el espacio físico donde se tiene jurisdicción, sino que, tratándose de pueblos y comunidades indígenas, este tiene que ser repensado atendiendo el pensamiento indígena, esta relación con el territorio es una construcción cultural, por tanto, tiende a naturalizar las relaciones de poder que se dan en ese espacio. Es por ello pertinente considerar que en él se dan o se construyen territorialidades que se dan de acuerdo a las formas de entender y vivir en el mundo, por lo que se vio que el territorio no solo es físico, es también simbólico, social, cultural y político.

El pluralismo jurídico que nos ayuda a explicar ante la pluralidad cultural, que coexisten en nuestro territorio, practicas sociales que pueden ser formales o informales, tal es el caso de las comunidades indígenas que contamos con propios sistemas normativos y, por tanto, de ejercer la justicia.

Se analizó que el derecho a la libre determinación desde el colonialismo interno como han sido reconocido a nuestros pueblos y comunidades indígenas a partir de las demandas de las luchas indígenas, por ejemplo, el EZLN. Este derecho ha sido reconocido desde las relaciones coloniales de poder y su contenido ha sido impuesto y no desde la propuesta y practica de nuestros pueblos, es por ello, que su reconocimiento es limitante y por tanto su ejercicio también lo es. La autonomía como ejercicio de la libre determinación ha sido el estandarte y reivindicaciones de nuestros pueblos para la lucha por nuestra liberación. La pluralidad de nuestros pueblos hace diversas las autonomías que se dan, en contextos urbanos y rurales, al ser la realidad dinámica y cambiante tampoco se espera que estas sean las mismas, de ahí la importancia de comprender las luchas autonómicas en su práctica concreta y con ello la posibilidad de la liberación de nuestros pueblos de las estructuras coloniales que nos someten y que legitiman las relaciones de poder coloniales dentro de este derecho a la libre determinación y autonomía; esto solo se puede lograr partiendo desde nuestro propio pensamiento, de esto se tratará el segundo capítulo.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL PENSAMIENTO O FILOSOFÍA ÑUÚ DAVI O MIXTECO

2.1. Los mixtecos o Ñuú Davi en el Estado de Oaxaca

En Oaxaca existen diversos grupos etnolingüísticos, entendiendo como tales a las “configuraciones culturales integradas por los hablantes de un conjunto de variantes de una lengua y de las normas regionales de cada una de ellas.”⁸⁸

[...] cada grupo etnolingüístico suele manifestar distintas variantes; cuanto mayor magnitud numérica exhiben, como los zapotecos (*bene*) y mixtecos (*ñuu savi*), más cantidad de variantes existen, probablemente debidas a la histórica separación territorial y política, hasta tal grado que los hablantes llegan a la mutua ininteligibilidad. Algunos lingüistas incluso consideran que los antes mencionados idiomas, más que idiomas son familias de lenguas emparentadas.⁸⁹

Es por ello, importante aclarar que las palabras utilizadas en la lengua Ñuú Davi durante esta investigación pudieran tener diferencias en cuanto a la escritura y pronunciación de los textos citados, con la variante de la comunidad sujeto de la investigación.

Ahora bien “en el aspecto socioestructural los grupos etnolingüísticos son estructuras polisegmentarias que están compuestas por un conjunto de segmentos territoriales primarios, a los que identificamos como comunidades y que pueden ser agencias municipales o pequeñas localidades. Los segmentos se encuentran articulados política y económicamente con una comunidad mayor, la cabecera municipal, sede de los poderes locales cívicos, políticos y religiosos.”⁹⁰

Por otro lado “[...] entendemos al grupo étnico como «tipo organizacional», conformado a partir de categorías de autoadscripción y adscripción por otros, que definen identidades colectivas y establecen límites a la interacción.”⁹¹ Esto quiere decir que forman sus propias identidades de acuerdo a la realidad dinámica histórico-social que constituye el idioma (con su variante) y otros aspectos que lo diferencian de los otros grupos étnicos:

⁸⁸Barabas, Alicia, “Un acercamiento a las identidades de los pueblos indios de Oaxaca”, disponible en <https://journals.openedition.org/alhim/105>, consultado 22 de marzo de 2019.

⁸⁹Bartolomé, Miguel Alberto, *op. cit.*, p. 86.

⁹⁰*Ídem.*

⁹¹*Ídem.*

[...] las identidades étnicas contemporáneas son las expresiones sincrónicas de un dinámico proceso histórico y social de identificación, sustentado en el contraste entre las unidades sociales interactuantes. Sin confundir identidad con cultura, para el caso de Oaxaca parece necesario sin embargo conjugar lo organizacional con lo cultural, considerando a la identidad étnica como resultante de la trayectoria histórica de un grupo étnico, poseedor de una típica forma de organización, de un idioma específico y de una cultura diferenciada respecto de otras unidades sociales categorizadas como grupos étnicos.⁹²

La distinción entre grupo étnico y grupo etnolingüístico se puede observar mejor si se contrastan los segmentos de un grupo etnolingüístico, es decir, “[...] incluso cada comunidad puede llegar a comportarse como un grupo étnico autónomo; es decir, como una formación organizativa y adscriptiva particular que genera una identidad “residencial». M. Bartolomé conceptualizó la identidad residencial en varios trabajos (1993,1997), como la resultante de un histórico proceso de fragmentación sociopolítica que encapsuló las identidades en los espacios locales comunitarios.”⁹³

[...] a partir de la instauración colonial, la vida política, económica y religiosa de las comunidades de los distintos grupos fue reestructurada de acuerdo a los modelos proporcionados por las instituciones hispanas de la época, que se superpusieron y entrecruzaron con patrones organizativos preexistentes. Los sistemas resultantes, que más tarde los pueblos consideraron instituciones propias, afianzaron las relaciones y la identificación comunales concretizadas en la República de Indios y en el cabildo, más tarde llamado municipio o ayuntamiento. Por ejemplo, los sistemas de cargos cívico-religiosos que subsisten en el presente son los pilares políticos en la definición de la identidad residencial. En alguna medida el confinamiento de las identidades étnicas en las comunidades de origen y residencia tuvo que ver con la prohibición de la mayor parte de los encuentros intercomunales e interétnicos, en especial los de naturaleza religiosa como las peregrinaciones a sitios panétnicos de culto donde veneraban y solicitaban consejo a las deidades propias.”⁹⁴

⁹²Ídem.

⁹³Barabas, A., *op. cit.*

⁹⁴Ídem.

Es decir que, desde la época colonial Oaxaca en especial la región mixteca, fue una de las más asediadas, por lo que fueron dominadas:

Para los españoles, la Mixteca era una de las regiones más atractivas fuera del populoso valle de México. La orden dominica entró en la Mixteca y la monopolizó, así como al resto de Oaxaca, a pocos años de que los franciscanos hubiesen ocupado buena parte del México central. Los dominicos fueron forzados a abandonar Yanhuitlán, uno de los centros de población más importantes de la Mixteca Alta, a raíz de los problemas generados por la persistencia de la “idolatría” y por los conflictos con el encomendero local. Después de un largo proceso inquisitorial que transcurrió a mediados de la década de 1540, los frailes retornaron fortalecidos. Hacia finales del siglo XVI habían fundado muchos conventos e iglesias en la región.⁹⁵

Así la historia de los mixtecos ha sido una constante de contactos interculturales y sobreposiciones de la sociedad occidental que somete y subordina a la cultura mixteca.⁹⁶ Esto puede explicar cómo en el contexto actual se sigue en esa lógica colonial, aunque de formas distintas tales como la que hemos venido hablando, imposiciones de cómo se deben de concebir a los pueblos indígenas, la autonomía (desde la visión dominante) y no desde las propias experiencias de nuestros pueblos.

Por eso “la actual atomización de los grupos etnolingüísticos puede entenderse como resultado del proceso de fragmentación política y cultural llevado a cabo por el colonialismo. Un desafío para los pueblos indios radica en la (re)construcción de vínculos y símbolos identitarios generalizantes que viabilicen sus demandas políticas contemporáneas.”⁹⁷ Es decir, el derecho a la libre determinación y autonomías.

Entendiendo lo anterior, se puede decir que los rasgos de identidad étnica de las comunidades parecieran poco relevantes, pero pequeñas variaciones resultan importantes para la diferencia y la auto adscripción, ellas resultan centrales en la configuración de la costumbre y en la distinción con los otros, y esto evidencia la interacción étnica.⁹⁸

⁹⁵Terraciano, Kevin, *Los Mixtecos de la Oaxaca colonial La historia Ñudzahui del siglo XVI al XVII*, Trad. Pablo Escalante Gonzalbo, Fondo de Cultura Económica, México, p. 18.

⁹⁶Cruz Bautista, Marcos Abraham, *Diversidad cultural y constitución de la conciencia valoral del niño indígena en la Mixteca Baja de Oaxaca*, tesis, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2004, pp. 30-32.

⁹⁷Barabas, A., “Un acercamiento a...”, *op. cit.*

⁹⁸*Ídem.*

Esto quiere decir que, aunque se pertenezca al mismo pueblo indígena, en cada comunidad se vive de una manera distinta y el contexto en que se vive, como muestra la comunidad ñuú davi en la ciudad de San Luis Potosí, como se vio en el trabajo de campo, la dinámica del *tequio*, por ejemplo, ha variado, ya que se permite ser más flexible en la forma de participar de los mixtecos. En ocasiones, al no poder asistir por trabajo (con un salario y estar sujetos a horarios), se participa no de forma presencial con mano de obra, sino que se contribuye con una aportación de material o de lo que se necesite por el tipo de trabajo colectivo que requiera la comunidad, por ejemplo, aportar la comida, bebidas o comprometerse realizar otro trabajo o *tequio*.

De aquí resulta importante comprender cómo “[...] también migrantes, como zapotecos y mixtecos, han elaborado en algunos casos estrategias de reproducción de la identidad étnica abarcativa en los ámbitos de migración nacionales y en Estados Unidos.”⁹⁹ Como el caso de la comunidad Ñuú Davi que constituye un grupo étnico autónomo en la ciudad de San Luis Potosí, que contamos con identidad étnica propia, a la cual nos autoadscribimos y nos adscribe la comunidad ñuú davi, a diferencia de otros grupos étnicos del estado de San Luis Potosí, tanto en la forma de organización como en las relaciones socio-políticas, por lo que no se puede pretender homogeneizar las prácticas de las comunidades indígenas porque somos diversos.

2.1.1. La región mixteca

Teniendo en cuenta los criterios anteriores entramos de lleno a la región de donde somos originarios la comunidad Ñuú Davi. La mixteca abarca la frontera de Guerrero, Oaxaca y Puebla, el nombre de la mixteca es un nombre náhuatl que significa “gente del lugar de las nubes”. En la propia lengua, los llamados mixtecos se referían a sí mismos como *tayñudzahui*, “gente del lugar de la lluvia” o “gente del lugar de Dzahui”, el dios de la lluvia.¹⁰⁰

En Oaxaca “[...] De acuerdo con su situación geográfica y ecológica la superficie que ocupa el territorio mixteco ha sido clasificada en Alta, Baja y Costeña.”¹⁰¹ En nuestro caso somos de la mixteca baja, de ahí el nombre que lleva la comunidad en la ciudad de San Luis Potosí, “Comunidad Mixteca Baja”.

Con respecto a la tenencia de la tierra y como la concibe el pueblo mixteco:

En Oaxaca, como en el territorio mixteco, la propiedad de la tierra muestra una tendencia marcadamente hacia la propiedad de carácter social. [...] Para el caso

⁹⁹*Ídem.*

¹⁰⁰Terraciano, Kevin, *op. cit.*, p. 15

¹⁰¹López Bárcenas F. y Espinoza Saucedo, G., *op. cit.*, p. 18.

específico del territorio mixteco, si tomamos como referente los distritos con más población indígena encontraremos que de los 155 municipios concentrados en estos distritos 139, el 89.26% de ellos tienen propiedad social. La tierra de estos municipios se divide en 288 núcleos agrarios, 53 ejidos y 235 comunidades agrarias. Lo anterior nos muestra que la identidad comunitaria es muy fuerte y más en relación con la tierra.

No obstante, esta aseveración, es importante aclarar que la comunidad agraria sólo es una forma de propiedad de la tierra que muchas veces no concuerda con la comunidad indígena, que es el núcleo de organización de la vida de los pueblos y más que a un espacio geográfico se refiere a las relaciones socioculturales que sus integrantes tejen en ese espacio. Una comunidad indígena se identifica no tanto por el régimen de tenencia de la tierra sino por sus relaciones políticas-sistema de cargos, asambleas, concejo de principales-; económicas -el tequio, la mano vuelta; religiosas -mayordomía-; sociales el compadrazgo; culturales – la lengua, los entretejidos que da identidad a las comunidades y las diferencia a unas de otras, aunque haya rasgos comunes que también las aglutine en regiones y aun como parte de los Ñuú-Savi. Una comunidad puede ser titular de ejidos y pequeña propiedad sin que esto le quite su condición de comunidad indígena. Por otro lado, la comunidad agraria puede pertenecer a indígenas pero nada impide que sea propiedad de mestizos¹⁰²

Esto es importante ya que como el pueblo mixteco tiene una relación con la tierra que no la define un tipo de propiedad, impuesta por la estructura aún colonial vigente, esto no determina la relación con la tierra y el territorio, los ñuú davi somos una muestra de ello, aquí en la ciudad de San Luis Potosí, ya que nuestros rasgos culturales y relaciones socio-políticas se siguen practicando.

Esto también explica cómo es que esta forma de relación con la tierra para los Ñuú Davi permite que se construya nuestra relación social, política, cultural, la forma organizativa de la comunidad indígena en otros espacios y contextos, como la Comunidad Mixteca Baja ya que como se pudo observar durante el trabajo de campo, lo que le da sentido a nuestra comunidad es el entretejido social y la forma organizativa comunitaria que reproduce los “usos y

¹⁰²*Ibíd.*, p. 20.

costumbres” y la aplicación de los principios que le dan sentido a nuestras prácticas. Ejemplo de esto son, la fiesta patronal, los tequios, la realización de juntas o asambleas, las mayordomías, siembra de la milpa, día de todos santos; entre otras que no son precisamente las tradicionales pero que dentro del contexto urbano van insertándose a los Ñuú Davi, como la celebración de quince años, la fiesta de cumpleaños, festejos día de las madres y día del padre, fiesta por graduaciones de estudiantes, etcétera, y todos refuerzan la identidad colectiva en la ciudad. Es decir:

la tierra –el Ñu´u- para los mixtecos– como para muchos otros pueblos no fue un objeto mercantil sino un elemento sagrado. En su concepción más genérica era concebida como una divinidad, la diosa madre de la que nacían los demás dioses vegetales y animales y de quienes dependía la vida de los hombres. La relación entre los pueblos- Ñuú-y la tierra -Ñu´u- era casi un acto religioso. Se podía usar, pero no disponer de ella, es más el mismo uso quedaba subordinado a la organización social.¹⁰³

“Así el hombre mixteco al organizarse para producir y obtener lo necesario para su subsistencia, desarrolla un modo de concebir, de vivir el mundo y la vida, siendo así la cultura una codificación de la realidad, un sistema de significados que transforma la realidad, situaciones presentes en momentos y espacio en las que el sujeto se desenvuelve.”¹⁰⁴ En este sentido, hace más de quinientos años, antes de la llegada de los españoles en la región de las lluvias “ÑUÚ SAVI”, la sociedad mixteca tenía su propia especificidad étnica y cultural, determinada por climas y topografías de su territorio, en los que han creado y desarrollado su propia cosmovisión de la realidad natural y social, que tiene vida propia. Así el principio de su concepción es la interdependencia entre el hombre-naturaleza y entre el hombre-hombre, y entre el hombre y la sociedad. Esto determina su modo de vida social y cultural, reconoce que la naturaleza le da alimento, aire, agua y calor para su desarrollo y él le corresponde con cuidados y protecciones.¹⁰⁵

Conscientes que de la naturaleza depende la vida y bienestar, reconoce que la comunidad crea y le brinda condiciones, contenidos para su desarrollo mediante la formación para integrarlo activamente en esa dinámica social; recibe de la sociedad mixteca y ella recibe de él

¹⁰³*Ibíd.*, p. 21.

¹⁰⁴Cruz Bautista, Marcos Abraham, *op. cit.*, pp. 30-32.

¹⁰⁵*Ídem.*

gratificaciones humanizadas mediante una cadena interminable de procesos y de relaciones condicionadas por sus necesidades e intereses constituidos en la conformación valoral de la cultura mixteca, lo cual se manifiesta en sus actuaciones. Se concibe a la realidad natural y social como complementaria de un proceso total de devenir; así el mixteco adora a la naturaleza, reconoce a la realidad como resultante de la comunión de tres elementos básicos para la vida, la energía, el agua y la materia, por lo que tiene como sus dioses al sol, a la tierra, a la lluvia y a los hombres como parte misma de ésta.¹⁰⁶

De ahí que hay una relación estrecha entre el mixteco y la naturaleza, lo que conlleva a establecer una relación de equilibrio natural; hombre-naturaleza en uno solo. El origen de la realidad y de la vida, se concibe como resultado del trabajo comunitario del sol, tierra, agua, en otras palabras, son los que llenan de contenidos y formas a las plantas, animales, a los hombres, etc., razones por las que los reconoce como sus dioses. Por ejemplo, cuando apenas sale el sol se dice en mixteco / *Ntsinu-ya* -salió (él) refiriéndose a dios: *ntsinu*= salió, -ya= él, que proviene del pronombre *meya*= dios o sagrado/.¹⁰⁷

Respecto a la sociedad se la concibe como el resultado de la comunión entre las familias y la vida comunitaria, por ende, es más importante la vida en comunidad, esta es el elemento primario de la organización social de los mixtecos, es reconocida y respetada como tal; cuando se trata de algún trabajo o compromiso refieren primeramente a la comunidad y después a la familia y por último al individuo. Entre los mixtecos se dicen de / *Ñani*=hermanos /; en el sentido social, es decir, sin serlo biológicamente, porque para ellos el parentesco está en la lengua, en el trabajo, en las convivencias realizadas. Por ejemplo, en la realización de las actividades colectivas donde todos participan hombres, mujeres, niños y niñas, todos ayudan, todos aportan, todos disfrutan, la cooperación, la solidaridad y la igualdad son los motivantes de este proceder. En cuanto a lo individual el mixteco se concibe como sujeto, ser que sabe, que piensa, que siente, que conoce, que tiene conciencia de su realidad socio-cultural y de su capacidad humana, de ahí la existencia y manejo de los conceptos, tales como: / *ña ntsintuni*=conciencia /, / *ntata'vi xini*=reflexionar /, / *ntakanini*=pensar /, / *tsini*=conocer /, / *tu'a*=saber /, / *sa'a*=hacer/, / *ntasama*=transformar /, a partir de los cuales deviene / *ntakanini ña sa'a*= pensar y hacer /, sobre las cosas, hechos, acontecimientos concretos y útiles para la vida, transformando a la realidad

¹⁰⁶Ídem.

¹⁰⁷Ídem.

con el trabajo y transformándose con el conocimiento y experiencias; por medio del trabajo se descubren, se conocen los contenidos, procesos de interconexión y movimiento, tiempos y espacios en los que deviene la realidad que le da forma a su vida, a la del mundo como un todo y a la de los sentidos en que estas devienen.¹⁰⁸

2.2. Filosofía del pueblo Ñuú Davi¹⁰⁹

Al hablar de filosofía entendemos por tal la “[...] posibilidad de toda forma de existencia dentro del saber o de la historia, no sólo de alguna forma privilegiada.”¹¹⁰ Es decir que los Ñuú Davi al existir tienen una forma de saber (pensamiento), una posibilidad y forma de entender y actuar (hacer) en consecuencia en el mundo, un pensar colectivo distinto a la filosofía griega, pensamiento occidental imperante que parte desde una posición privilegiada, excluye otras formas de existir¹¹¹:

Pero ya advertía que hay tantos modos de filosofía cuantos son los modos de estar entre las cosas y, por tanto, de acercarse a ellas. En el modo de ser extraño a las cosas se «modifica» el modo de ser todo, el sentido mismo de la totalidad. De ahí resulta que según sean estos modos no sólo serán distintas las respuestas que se den a la pregunta, ¿qué son las cosas?, sino que será distinto también el sentido mismo de la pregunta. No lo sido, sino su ser mismo resultará diverso. Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, y ver las cosas «dentro» de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente.¹¹²

Es decir que, de acuerdo a las formas de acercarse al mundo, de nuestra relación con el todo, es lo que dirige nuestra explicación y el actuar hacia ellas en el mundo; es cuando existe la filosofía. Por esto sostengo que el pueblo Ñuú Davi al tener un pensamiento propio, mismo que se refleja tanto en la forma de conexión con la naturaleza, el universo y lo espiritual, es como entiende y actúa en su organización, aunque éste no sea reconocido y mucho menos

¹⁰⁸*Ídem.*

¹⁰⁹Savi es el término general que se usa mixteco, pero en nuestra variante es davi, lo que se podrá usar indistintamente.

¹¹⁰Zubiri, X., “El problema de la filosofía”, *Convivium*, 1993, 5, pp. 97.

¹¹¹“El etnocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con I. Wallerstein²⁴. Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-cultura les toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.” (Dussel, Enrique, “Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el dialogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 2009, p. 40.)

¹¹²Zubiri, X., *op. cit.*, p. 98.

aceptado como filosofía. Entonces no se puede explicar el mundo Ñuú Davi desde la filosofía occidental y externa, desde otro horizonte u otra perspectiva, que no logra explicar su propio horizonte y por lo tanto entenderla desde el pensamiento o filosofía propia, para que no sea falsa y formal.

O como señala Enrique Dussel “hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica”.¹¹³

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominante del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heleno y eurocentrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía.¹¹⁴

Es decir, nuestro pensamiento como el de otros pueblos originarios es muy importante, porque es el que determina nuestra acción, un ejemplo de esto es el pensamiento amáutico de

¹¹³Dussel, Enrique, *op. cit.*, p 37.

¹¹⁴*Ibíd.*, p 36.

las naciones indígenas de Bolivia. Desde un pensamiento propio, para ellos el “pensamiento amáutico es la concepciónn cósmica del universo y de la vida. Para el pensamiento amáutico el hombre piensa, la hormiga piensa, el árbol también. De alguna parte ha debido salir el pensamiento. Ni el hombre ni la hormiga ni el árbol piensa sin el Sol; no vive sin el sol; de alguna manera el sol es quien engendra, quien hace la vida de los seres terrestres. Porque sin el sol no hay vida, no hay pensamiento. En consecuencia, el hombre piensa gracias al fluido del Padre sol. El pensamiento, de una u otra manera es energía hecha luz, luz solar,”¹¹⁵ lo que muestra que la filosofía occidental no es la única, existen otras.

Es por ello que en la mayoría de “los pueblos indígenas originarios viven la unión con la naturaleza en lo material y lo inmaterial, a esa forma de vida integral corresponde una espiritualidad que es innata a todos, lo divino se encuentra solamente en la espiritualidad, pues el hombre indígena originario (*jaqi/runa*) nunca se ha aislado de su medio ambiente, del cosmos y de su espiritualidad.”¹¹⁶, incluyendo al pueblo Ñuú Davi, que también consideran a la naturaleza como la lluvia en cuanto padre ya que les provee de alimento.

En este sentido, se sostiene que el pensamiento mixteco también es filosofía, para los ñuú davi, los *Naa yivi* (gente), *ñoó yibi'i* (mundo o universo, incluido todo lo que hay en ella, la naturaleza, la tierra, el sol, la lluvia, viento, animales, etc., cada uno con significados propios y funciones que dan sustento a una armonía que da vida), al *ñuú* (pueblo), *anima'a* (relativo a lo espiritual), *viko* (fiestas, celebraciones, agradecimientos), *kantu'u va'i* (sentirse y estar todos bien), se encuentran unidos y uno no puede existir sin tomar en cuenta a los demás. El universo y lo divino está relacionado con la vida en comunidad, y el respeto a ello determina la armonía en la vida comunitaria, es decir, el sujeto no está separado del objeto como lo clasifica el pensamiento occidental, sino que la realidad es un todo, está interconectado y repercute en la vida comunitaria toda y por tanto en la vida individual-espiritual de las personas, y se refleja en la lengua Ñuú Davi porque al hablar generalmente se habla en plural y en menor medida a lo que se refiere en lo individual.

De esta manera es como nuestro pueblo se explica la existencia a partir del respeto al mundo y lo que se compone de él; *tataa Davi*, *tataa ka'anti*, *yo'ó*, *yuku*, *ñoó'ntaí*, (padre lluvia, sol, luna, monte-montaña, tierra) como fuente de nuestras vidas. Me siento afortunada de

¹¹⁵Reinaga, Fausto, *El Pensamiento Amáutico*, s.p.i., p. 16.

¹¹⁶Galindo, Mario, *et al.*, *Visiones Aymaras sobre Autonomías aportes para la construcción del Estad nacional*, Programa de investigación estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz, 2007, p. 191.

conocer, saber y vivir que nuestras visiones del mundo aún existen y en las que se debe de profundizar. En el caso Ñuú Davi, porque primero pensamos en nuestro *to'ó* (lengua, palabra), y posteriormente en español, es por ello que pensamos como *ñuuú* (pueblo) dentro del *no'ó yivii* (universo).

Para los Ñuú Davi se parte del principio dual que se caracteriza por su complementariedad, por su reciprocidad y por mantener el equilibrio.¹¹⁷ Ejemplo de ello es que:

En los *nandeye* o códices ñuu Davi o mixtecos, los dioses (hombre y mujer) son la pareja primigenia-primordial que generan vida y son padre-madre de la especie humana, sin preeminencia de alguno (Códice Vindobonensis, p. 52).

En la tierra, la mujer y el hombre se necesitan para procrear y educar a los hijos y para el equilibrio del hogar, desempeñando cada quien su papel complementario.

Lado derecho y lado izquierdo son opuestos que se auxilian y apoyan: v. gr.: el pie derecho debe apoyarse en el izquierdo y viceversa para avanzar; mano derecha e izquierda son necesarias y se complementan.

En la orografía generalmente montañosa de Ñuu Savi: el camino que sube y el camino que baja es uno y el mismo.

Existe el concepto de lo frío y lo caliente: alimentos, medicinas, líquidos, etc.

No existen los cuatro puntos cardinales, sino la direcciones: arriba-abajo, derecha-izquierda, adelante-atrás, y el centro.

La vida y la muerte es unidad y ciclo. Todo lo viviente muere para la alimentar a la Madre Tierra, al tiempo que la fortalece e incrementa su estado pródigo.¹¹⁸

Lo anterior resulta importante ya que como vemos nuestros pueblos también tienen una forma de existir y de vivir en el mundo, es decir, que:

[...] los pueblos originarios de Nuestra América (Abya Yala, la sangre que corre en nuestras venas y las montañas, agua, viento, fuego y la Madre Tierra), ¿si piensan o no, si piensan, de qué piensan? Los pueblos originarios han sido considerados ínfimos en sus seres ontológicos, las culturas sobajadas, sus vestidos folclorizados, sus actividades cotidianas prejuiciadas, etc. Las sabidurías los han reducido como

¹¹⁷Vázquez Jorge y Ortiz Ignacio, “Hacia una propuesta desde la filosofía y cosmovisión Ñuu Savi (Mixteca)”, disponible en: <https://www.interiografico.com/edicion/decimo-sexta-edicion-diciembre-2016/hacia-una-propuesta-desde-la-filosofia-y-cosmovision-nuu-savi-mixteca>, consultado 11 de julio de 2019.

¹¹⁸*Idem.*

mitos, cuentos, artesanías, y últimamente en los estudios realizados por los intelectuales, la mayoría de ellos los consideran con atributos negativos de la vida originaria que los califican como usos y costumbres, lo que causan discriminación, marginación y exclusión, desde la perspectiva del pensamiento de los pueblos.¹¹⁹

Sabemos que nuestros pensamientos y sabidurías se han transmitido por medio de la oralidad por lo que resulta difícil estudiar el pensamiento indígena y por tanto considerarlo filosofía, ya que lo que se ha escrito ha sido desde los elementos escritos por los que han considerado nuestras culturas inferiores. Es decir, que nuestros pueblos tienen un pensamiento que se ha transmitido a través de la palabra, concretándose en sus formas de vida y la relación con lo que nos rodea, y para ello, se puede ver esto a través de lo material de nuestras prácticas que no está separado de nuestro conocimiento y pensamiento propios, mientras le den sentido a la vida y a la existencia.

Indudablemente, el hombre y la mujer filosofan por naturaleza, una filosofía práctica de la vida, donde no se necesita tanto la teoría, que solo se dirigen a explicar el sentido de actuar por cualquier trabajo que se hace en la vida diaria. Por ejemplo, sabemos que todo ser vivo desarrolla un trabajo, desde que actúa para satisfacer sus necesidades fisiológicas para la sobrevivencia. Si bien, algunos dirán que dejará de desarrollar una actividad para poder vivir con tranquilidad; aun así, el movimiento causa una actividad en el cuerpo, un trabajo es natural en la vida, mientras tiene vida debe trabajar. Lo cierto es que el trabajo puede ser una obligación para la vida, o simplemente es un trabajo que cubre una necesidad para la existencia. El trabajo en la vida actual requiere una remuneración, un pago en monedas o el trueque de los productos de los trabajadores, que debe cumplir una jornada durante el día para que a la semana perciba un salario o un producto. En el pensamiento de los pueblos, el trabajo es una fiesta, lo ejerce durante el tiempo de vida, dialoga con los otros trabajadores de su grupo, con mucha emoción observan la claridad del día y el Sol resplandeciente que catalogan como una fiesta natural, se piensa en el producto del trabajo para el bien de propio, de la familia y de la comunidad.¹²⁰

¹¹⁹Hernández Diaz, Miguel, “Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-aymara”, libro en Francisco López Bárcenas (Coord.), *El Pensamiento Indígena Contemporáneo*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 53-54, disponible en: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/publicaciones/libros/fb/02-pensamiento-indigena-contemporaneo/54/#zoom=z> consultado 07-04-2019.

¹²⁰Ídem.

Es la concepción que nuestros pueblos tienen de las actividades humanas, en contraste con el pensamiento dominante que se basa en la explotación del trabajo de las personas y la naturaleza para obtener ganancias económicas, mientras que para la mayoría de los pueblos indígenas el trabajo es para la vida y su reproducción en comunidad.

Así, la filosofía de los pueblos es un eje de reflexión para la vida, que aporta una Fortaleza moral, que preserva una serenidad en el actuar y ofrece el ánimo para proseguir existiendo, que concede el buen humor para el buen vivir y seguir luchando por medio del trabajo, que genera el bien para las cosechas de maíz y ganar la plata para la compra de sus subsistencias. Con la Fortaleza anímica se convierte en la solución de los problemas morales, que a veces surgen cosas que desagradan para la vida.¹²¹

Como sabemos entonces, la filosofía de nuestros pueblos no es simplemente basada en la razón para explicar la vida, sino que se basa en la naturaleza para explicarnos la existencia, es decir, la razón no es su eje principal sino un complemento, ya que la acción también es una forma de darle sentido a la vida¹²²:

La naturaleza y la actitud del hombre es filosofar, el pensar algo sobre algo, con el afán de la razón explica el sentido de todos los movimientos, que investiga para dirimir los dilemas. El filosofar sobre las cosas es la situación misma que se enfrenta en la vida humana. Por ejemplo, los problemas familiares y sociales han sido comunes en la humanidad, aunque le intimiden los problemas, que se ocasionan por falta de comprensión de la vida familiar, por la carencia de alimentos y el desorden social. Y que el problema social se puede presentar en un determinado grupo, con los actos a veces se convierte en violencias de una masa colectiva.

Si la filosofía puede ser una ciencia que se sujeta a la razón con la facultad humana para conocer y pensar lo que se observa, siente, razona y habla, que le permite formar ideas, juicios y representación de acontecimientos, que sitúa a la realidad concebida desde la mente. Si bien, la razón es una facultad propia del ser humano, con frecuencia utiliza la razón para entender al mundo, que no se constata con los sentimientos por las expresiones intuitivas, pero en los pueblos utilizan la acción del

¹²¹Ídem.

¹²²Ídem.

corazón en el que fluye la emoción para pensar perfectamente bien. El ser humano crea una historia o un mito metafórico desde sus hechos e imaginaciones cotidianas de la vida. Cuando se habla de logos occidental está entendido como la razón, pero los pueblos también hablan con las palabras que asignan a una explicación y comprobación del resultado de un experimento científico o construcción arqueológica, que ofrece el orden de hablar y de pensar desde las palabras que se enuncian a las cosas y el diseño de las artes o arquitecturas en el campo filosófico de los pueblos puede dirigirse a la razón mítica, cósmica y científica, que ofrecen orden de acción, el sentido de la función de la vida y el mundo.¹²³

Podemos concluir, que los pueblos indígenas también tenemos filosofía, aunque esta no haya sido estudiada desde el propio horizonte de pensamiento y lo que hay ha sido bajo el criterio de la metodología lógica occidental, la ciencia, que subordina el conocimiento indígena. De ahí, la importancia que desde nuestro propio horizonte de pensamiento explicar nuestra existencia.

Concluimos, que nuestros pueblos cuentan con pensamiento propio que se observa desde la forma de organización y vida con lo que nos rodea:

De este modo, el pensamiento es una capacidad que tienen los individuos que formulan ideas y representaciones de la realidad actuando desde la mente, es la cualidad misma del ser humano, que crea ideas de una persona se convierte en una representación mental de la realidad, que examina con cuidado un asunto o una cuestión que se hace con una decisión tomada desde una opinión sólida de la cuestión planteada. Ya que la mente es una facultad de acto del ser humano, que acoge el cúmulo de creencias y vivencias experimentadas, con la capacidad de interpretar la realidad de cada una de ellas, según cual sea de las cosas que existen tienen significados ocultos y adversos, percibidos desde su pensamiento que lo razona para explotar una tesis y le da un nombre con el vocablo de la lengua originaria que expresa todas las cosas que existen, que buscan el sentido para aclarar la noción de la vida.¹²⁴

¹²³*Ídem*

¹²⁴*Ídem.*

2.3. La *comunalidad* como una expresión práctica del pensamiento indígena de Oaxaca

Para explicar el pensamiento de la comunidad Ñuú Davi o Mixteca Baja desde nuestra organización comunitaria nos basaremos en el concepto de comunalidad,¹²⁵ propuesta teórico-práctica que surge en Oaxaca. Jaime Martínez Luna explica que la *comunalidad* “[...] es nuestra manera de pensar, se origina en la historia de despojo, en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la exagerada explotación de la tierra. Es decir, la comunalidad es *también* fruto de la historia colonial.”¹²⁶

[...] Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad. En la medida que comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, la que habrá de entenderse no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado. Dicho lo anterior podemos entender los elementos que definen la comunalidad:

La Tierra como madre y como territorio.

El consenso en asamblea para la toma de decisiones.

El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.

El trabajo colectivo como un acto de recreación.

*Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.*¹²⁷

2.3.1. La tierra como madre y territorio

La tierra uno de los elementos de la comunalidad en su doble sentido de madre y como espacio apropiado territorio, es de vital importancia para nuestros pueblos, en este sentido es la tierra que nos alimenta, pertenecemos a ella y por eso no nos pertenece, sino que se trata de una relación de madre e hijos, la relación es de pertenencia mutua, no de propiedad, al igual que como una madre es sagrada al igual que nosotros.¹²⁸

¹²⁵Martínez Luna, Jaime, “Conocimiento y Comunalidad”, en *Bajo el Volcán*, 2015, 23, pp. 99-112.

¹²⁶Aquino Moreschi, Alejandra, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en *Revista Ciencias Sociales*, 2008, p. 9.

¹²⁷Díaz Gómez. Floriberto, “Comunidad y Comunalidad”, en *Diálogos en la acción*, segunda etapa, 2004, pp.367-368.

¹²⁸*Ídem*.

En cuanto a la tierra como territorio da parte de nuestro entendimiento, cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función dentro del todo y esta integralidad está presente en nuestra vida en todos los aspectos. La misma tierra es un espacio totalizador, este territorio aprendemos como nos relacionamos y comprendemos que hay igualdad, no hay superioridad de un ser sobre otro.¹²⁹ Por ello:

Los seres humanos entramos en relación con la Tierra de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas, se da normalmente en un solo momento y espacio. Salvo cuando, por ejemplo, se ofrenda a las colindancias comunitarias, caso en el que la relación es meramente ritual, porque no se establece una posesión mediante el trabajo físico, aunque supone la existencia previa de dicha relación objetiva a nivel familiar.¹³⁰

Esta relación con la tierra en tanto madre se puede ver en la comunidad Ñuú Davi. Los mixtecos aún siembran la milpa (maíz, frijol, calabaza), así como otras plantas de la alimentación Ñuú Davi (guaje, hierva santa, tomates, chiles, chayote) no en grandes extensiones de tierra como se podría pensar, sino en poca cantidad (autoconsumo), debido a la falta de agua para él riego, además de que como se dice “la tierra no es tan buena”.¹³¹ También se cree que quien planta debe de tener buena mano para que se dé la buena cosecha, además del cuidado y el clima.

En el caso de la milpa se siembra (abril-agosto) acompañado de ritos para invocar al *tataa davi* (padre lluvia), para la buena cosecha, además de pedir por la salud de la comunidad. Es decir, esta relación con la tierra como proveedora de vida al igual que la lluvia, para la buena cosecha es símbolo de la relación espiritual con la naturaleza, que aun en la ciudad se encuentra presente. Porque se dice que la tierra (*ñoon tai*) tiene vida y por tanto si se cuida dará alimento por medio del trabajo de sembrar la milpa, así también se pide al *yokoó davi* (el espíritu de la lluvia) para que lo que se coseche sea lo suficiente para el consumo familiar y colectivo, y para compartir, ya que en la cosecha se tiene la costumbre de que la gente que sembró reparte al resto

¹²⁹*Ídem.*

¹³⁰*Ídem.*

¹³¹Esta expresión se dice porque la tierra, no se da de todo dependiendo de su color y su capacidad de cosecha, así se reconoce si una tierra es buena para sembrar, ya que se trae semillas de Oaxaca, unas se dan y otras no, como el chilacayote (una especie de calabaza típica de alimentación).

de las familias de la comunidad, para compartir el alimento fruto del trabajo familiar, ya que en él se involucran hijos y padres.

El maíz es fundamental y muy apreciado ya que es la base de nuestra alimentación, por lo que es sagrado, viene de la tierra, es fruto del trabajo por eso se tiene que compartir para que la tierra dé en mayor abundancia, se considera hijo de la lluvia, por ello nosotros somos hijos del maíz, en tanto que nos alimenta, por lo que es sagrado.

Esta relación con la tierra como madre y como territorio (*ñuuú* o pueblo) es muy importante para la mixtecos, ya que es el espacio donde habita la comunidad *Ñuuú Davi*, y las relaciones de convivencia sociales, políticas, culturales, simbólicas que emergen, en un espacio común, han contribuido a que los mixtecos nos hayamos apropiado del espacio que habitamos como nuestro “*Nuuú*” (pueblo), territorio, lo cual implica para los ñuuú davi, lo comunal, que se respetan nuestros principios y valores, donde compartimos las fiestas, donde hay ayuda mutua, se toman decisiones respecto de la comunidad. También hay una relación espiritual con el espacio, ya que se tiene la creencia de que ciertos lugares pueden causar “espantos” por ejemplo, cuando alguien se asusta se tiene que traer su alma tomando un puño de tierra del lugar, o mediante un ritual llamar a las animas del lugar para que no le pegue “un mal aire”. Todas estas creencias son compartidas por la comunidad. Y refirman la relación con nuestro territorio.

Otro ejemplo de esto puede verse en que la comunidad se encuentra al lado del “río paisanos”, a donde es común acudir para recolectar leña, práctica semejante a lo que los mixtecos hacíamos en el lugar de origen, ya que como se dice se parece a la zona geográfica de donde somos, lo que nos transporta a sentirse como allá. Esta relación con el nuevo territorio se construye a través de que se pide permiso al espacio y los lugares para que se asiente la comunidad, por lo que se pide a la naturaleza, a la lluvia el bienestar, es decir, no solo se reduce la relación con la lluvia como proveedora de alimentación, sino que también al desarrollo de la convivencia social, al evitar conflictos y enfermedades a los mixtecos.

La iglesia es un elemento importante de las comunidades indígenas, y para los mixtecos no es la excepción. Nuestro santo patrón “San Andrés Apóstol” es quien cuida y protege a toda la comunidad. Esta es una parte central de la comunidad ya que la fiesta es un componente muy importante en la recreación de la vida comunitaria, pues de ahí se desprenden las mayordomías que en el caso de la comunidad mixteca es una autoridad que lleva bajo su cargo la realización de la fiesta patronal.

Esto contribuye a la reproducción de nuestra cultura en este espacio urbano, y el sistema de cargos caracteriza a los pueblos de Oaxaca, esto claro, con ciertas variaciones, además de que contribuye a la apropiación del espacio con estas prácticas sociales y culturales al territorio y la construcción de nuestras territorialidades, para los mixtecos en nuestro caso es “*ñuuú loó*” (pueblo pequeño) en la ciudad. Esto también denota que el espacio geográfico donde se encuentra asentada la comunidad se consideran comunal, y por consensos se ha determinado el uso de los espacios comunes o donde se deba de destinar para las actividades colectivas, por ejemplo, se cuenta también con una “galera”, lugar de reuniones, en donde se decidió que se realizarán las asambleas y juntas de la comunidad o de cualquier otra actividad comunitaria.

Se puede decir, que son las relaciones sociales que se establecen en un espacio determinado lo que construye territorialidad y la pertenencia a ella por un grupo o comunidad, más allá de lo simbólico y cultural que se pueda tener con el lugar. Lo comunal se determina por esas relaciones sociales que se dan en ese territorio. Estas relaciones sociales que se tejen y que refuerzan esta relación de adscripción a la comunidad son por ejemplo la unión de familias no solo consanguíneas, sino también de parentesco por afinidad o los compadrazgos (bodas, bautizos, primera comunión, etc.) que afianzan las convivencias y prácticas culturales que refuerzan nuestra identidad colectiva.

2.3.2. El consenso en asamblea para la toma de decisiones

La comunidad Ñuuú Davi está compuesta por un conjunto de familias, quienes en su totalidad tomamos las decisiones a través del máximo órgano: la Asamblea General, compuesta por los miembros de las familias de la comunidad y entre sus facultades se encuentra nombrar a las autoridades comunitarias, esto mediante el consenso en la asamblea.

Esto significa que la Asamblea General es un espacio de participación, pero también de obligación, ya que la “palabra” en la asamblea es muy importante, se tiene que respaldar mediante el trabajo colectivo que se ha hecho, es demostrar que la palabra tiene peso (autoridad), y se hace valer por medio del trabajo, el cumplimiento a la palabra y al trabajo genera prestigio.

La asamblea es la máxima autoridad en la comunidad, es la reunión de todos los jefes de familia, en la que intervienen también las mujeres. En ella participan lo mismo silentes que parlantes, los mismos trabajadores del campo que artesanos y profesionales. En la asamblea se trabaja siempre por consenso, aunque en muchos casos y por cuestiones prácticas se use el mayoriteo. La elección de las autoridades no refleja ninguna intención o lineamiento partidista, se fundamenta en el prestigio y éste en el trabajo. El trabajo y la capacidad en el

tequio, en el campo, en la coordinación, en la obediencia, en el pensamiento, en fin, en todos los ámbitos.¹³²

2.3.3. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad

Las autoridades comunitarias cumplen un papel paterno-materno superior del que desempeñan los jefes de familia en particular, por lo que la cualidad de mando se debe de combinar con la comprensión y la dirección paternal.¹³³ Este ejercicio de autoridad se da de forma gratuita, es decir, para sus funciones las autoridades no se les paga, sino que es un servicio gratuito, por lo que la honorabilidad es importante para realizar estos cargos comunitarios por la responsabilidad que conlleva ser autoridad. Incluso se usan los propios recursos económicos para costear todos los gastos que se generen para cumplir con el cargo.

Es decir, el ejercicio de la autoridad “[...] cuya base descansa en los principios de la comunidad, y siendo el prestigio social el criterio principal alcanzado durante el trayecto de su vida como la expresión de la responsabilidad personal social asumida, que consiste desde ser responsable de su vida familiar, político y religioso, desempeñando cargos de topil, mayordomía, agente de policía, hasta presidente municipal, sucesivamente”.¹³⁴ El significado del poder en una comunidad indígena, es distinto al mundo mestizo, en nuestras comunidades el poder es un servicio, o sea, la ejecución de lineamientos de una asamblea, de la colectividad, es decir, el poder es solo para obedecer, cumplir y trabajar. Una autoridad es un servidor de todos, no tiene poder de decisión por sí mismo, siempre existe la consulta a la comunidad.¹³⁵

En las comunidades indígenas el poder es un mandato colectivo que se tiene que realizar apegado a los principios y valores de la comunidad para que funcione el actuar de las autoridades, siempre existe la consulta y el consenso para la toma de decisiones, como obligación del ejercicio de la autoridad. Por lo que, al ser nombrado como autoridad de la comunidad se tiene que tomar en cuenta que sea de la comunidad, que haya hecho los trabajos comunitarios, los *tequios*, además de ser responsable. Tiene que empezar desde los cargos menores como por ejemplo topil (*tatoó* o mensajero) hasta ser agente municipal.

¹³²Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Culturas Populares CONACULTA, México, 2010, p. 48.

¹³³Díaz Gómez, F., *op. cit.*, p.367-368.

¹³⁴Cruz Bautista, Marcos Abraham, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹³⁵Martínez Luna, J., *op. cit.* p. 66.

2.3.4. El trabajo colectivo como acto de recreación

Los trabajos colectivos es una de las características de las comunidades oaxaqueñas, estos tampoco son remunerados, como el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, por ejemplo “[...] El *tequio* es el trabajo colectivo que los miembros de las comunidades indígenas de Oaxaca realizan de manera gratuita y obligatoria para desarrollar obras en su beneficio,”¹³⁶ o como dice Jaime Martínez Luna “Todo el quehacer comunitario tiene relación con el trabajo, por ello el mantenimiento físico del pueblo es un trabajo específico; éste se denomina ‘tequio’”¹³⁷

El *tequio* lo convocan las autoridades de la comunidad, mediante acuerdos de asamblea o juntas, para que la gente realice algún trabajo en servicio a la comunidad que puede consistir en trabajos de limpieza de la comunidad en las áreas comunes o la construcción de alguna obra. Por ejemplo, durante la investigación se observó que fue mediante el *tequio* que los miembros de la comunidad ñuú davi reconstruyeron la iglesia de la comunidad con material de concreto ya que anteriormente era de madera.

Estos trabajos son acordados por la comunidad, los mixtecos aportan su trabajo y conocimiento para la realización del *tequio*, en el caso de la reconstrucción de la iglesia se observó, que los hombres se encargaron de construir la iglesia, mientras que las mujeres contribuían en la preparación de la comida, para que al finalizar el *tequio* se compartiera la comida en la comunidad con la alegría de trabajar en favor de todos. Este *tequio*, se estableció un día a la semana, ya que la mayoría de los mixtecos salía a trabajar, por lo que se complicaba continuar todos los días con el trabajo; por lo que se decidió por consenso establecer un día obligatorio para asistir y cumplir con el trabajo para la comunidad. El no cumplimiento con esa obligación generó una cierta desaprobación de parte de la comunidad con la persona que incumplió, desde un reproche social por no cumplir con “*su palabra*”, hasta comprometerse a compensarlo con otro trabajo, contribuir con comida a los que si realizaban el *tequio* o con material de trabajo.

Cabe resaltar que mediante el *tequio* también se reafirma la unidad y la convivencia como una forma recreativa de relacionarse los mixtecos en comunidad, por lo que también es una manera de vincularse y reproducir la organización comunitaria aun en la ciudad, en donde es

¹³⁶López Bárcenas, Francisco, F., *op. cit.*, p. 73.

¹³⁷Martínez Luna, J., *op. cit.*, p. 88.

difícil imaginar lo colectivo y una forma de ver el trabajo de forma festiva en beneficio de la comunidad.

2.3.5. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal

La relación armoniosa con la tierra y la naturaleza es de respeto a lo que genera la vida, y por lo tanto determina nuestra relación con ella, en la medida en que a ella debemos nuestra existencia. Al mismo tiempo existe un conocimiento profundo de nuestra relación con lo espiritual, que no es solo respecto a la naturaleza viva, sino que también a lo que no se ve, lo inmaterial (las almas, los muertos, etc.), pero que se personifican en ocasiones por animales o se presentan por medio de enfermedades que se dan a causa de un “mal aire” (*tachií kiíni*) de un lugar a los ñuú davi.

Comprendiendo lo anterior, se entienden las prácticas de los pueblos indígenas en relación con la naturaleza, de ahí vienen los ritos y las ceremonias para con la naturaleza, ya sea en la tierra para pedir buena cosecha, a la lluvia, se pide permiso al monte para entrar en él, se pide permiso a los lugares para vivir en ellos, se pide a lo sobrenatural la cura de enfermedades, etc. Este elemento de la comunalidad es muy importante ya que implica una relación con la naturaleza y lo sobrehumano, es decir, que los ritos y la ceremonia como expresión de la espiritualidad que implica reconocer que la naturaleza tiene vida, por lo que se habita en un mundo animado, la montaña, el río, adquieren presencia y significado para los humanos.¹³⁸

Con esto se comprende que lo colectivo implica a la naturaleza y sentirse integrado a ella, pues “no es lo mismo que sentirse el centro o el amo de ésta.”¹³⁹ Estos ritos y celebraciones constituyen un elemento primordial en la vida de nuestras comunidades ya que también es la forma de relacionarnos con la naturaleza y de explicarnos nuestra existencia, así nuestras prácticas cobran sentido. Por ejemplo, las fiestas que son una forma de relacionarse tanto con el trabajo como con las creencias de la comunidad de ahí que se pueden ver el tipo de celebraciones, ya sean familiares (bodas, bautizos, cumpleaños) y comunales son las fiestas más conocidas como el santo patrón de cada comunidad, por eso las mayordomías.

Ahora, durante el trabajo de campo se observó que lo que se reproduce y le da identidad colectiva a la comunidad mixteca en San Luis Potosí, es la fiesta de “San Andrés”, misma que se hace el 29 de noviembre de cada año. Es la fiesta anual más importante para los mixtecos ya

¹³⁸*Ibid.*, p. 98.

¹³⁹*Ídem.*

que une y congrega a toda la comunidad, así como a personas externas, y reafirma el vínculo identitario y la convivencia comunitaria. Aquí es donde se observan también el trabajo colectivo en la preparación de la fiesta (durante el año), la ayuda mutua, y el respeto a todos los que asisten, ya que eso habla bien de la función de los mayordomos por eso se dice *na kaá viko* o “los que hablan la fiesta”: es donde se manifiesta lo comunal, donde todos son bienvenidos a la comunidad, es la máxima expresión de la vida en comunidad, donde se pide al santo armonía en la comunidad, y favores familiares de protección de enfermedades y alejar los conflictos.

2.4. El sistema de cargos

Para comprender un poco la organización política actual de los mixtecos, es necesario remontarnos al pasado, el antecedente de los sistemas de cargos en la mixteca:

Históricamente no existieron señoríos ni ciudades Estado, sino los *yuhuitayu*, que fueron la base de la organización política. La base del mundo mixteco era la familia extensa, es decir, antecesores del padre y la madre (abuelos, bisabuelos, tatarabuelos) y parientes colaterales (tíos, tías, sobrinos, sobrinas). Estas familias formaban linajes, diferentes entre sí, este linaje se integraba por el grupo de parientes descendientes en línea de antecesores míticos por medio de los cuales se comunicaban con los dioses. Durante los siglos X y XV algunas de estas familias lograron un gran poder y a quienes los encabezaban se les llamo *yyas*, hombres y mujeres de respeto, que justificaban su posición mediante la manipulación del conocimiento, del calendario y el ritual. Estos hombres ocuparon un lugar importante en la sociedad mixteca y se les llamó *yyas canu*, hombres grandes, incluso se les comparo con los *yya toniññe* (seres divinos o sagrados). Este puede ser origen del “concejo de ancianos” o “ciudadanos caracterizados”. A quienes los integraban en la mixteca baja se les llamo *chá canu*, hombre grande de conocimiento y respeto. Para llegar a ser *chá canu*, además de sabio, se tenía que haber cumplido todos los cargos del pueblo. Otro grupo de estatus alto estaban los *tay toho*, familiares cercanos de los *yyas*, que formaban la jerarquía de los sacerdotes, se ocupaban de velar por imágenes de dioses, también la recaudación de tributos.¹⁴⁰

En la actualidad en la mixteca alta a los hombres que desempeñan cargos comunitarios que son autoridades internas de la comunidad se llaman *tee to'ó* u hombres de autoridad. En el nivel más bajo están los *tay ñuhu*, hombres de pueblo o *tay yucu* (hombres de monte). Todas estas denominaciones se daban a los ciudadanos del *ñuuú*, de clase baja que sostenían a los *yyas*

¹⁴⁰López Bárcenas, Francisco, F., *op. cit.*, pp. 11-14

canu, de clase alta, labraban las cementaras para su sustento, o todo aquello que pudieran. Esta práctica se mantuvo durante la colonia y la independencia, solo que los *yyas canu* fueron sustituidos por los españoles y luego por mestizos. Así, los *saa'ndavi*, es decir, los pobres y por extensión indios, daban servicio gratuito en las casas de gente de razón. Por esto, el parentesco era una forma de organización muy importante, que influía en la estructura del poder político y económico de los *yuhuitayu*, que en los códices son representados por un hombre y una mujer sentados en un petate. Era la representación del linaje que ambos regían sobre el *ñuuí*, entonces la sucesión del poder político eran arreglos de linajes, lo que aseguraba redes de apoyo en los lugares gobernados o diverso pero aliados. Esta forma de organización se reflejaba en la mixteca baja.¹⁴¹

De lo anterior se desprende que en la sociedad mixteca la base de organización era el parentesco que influía en la organización política y económica del *ñuuí*, como forma de relacionarse. Esto se mantiene en las comunidades actuales, es decir, a partir de esta forma se van formando las comunidades, esa relación se da, reafirmando la identidad y la cohesión aunque sea en otros contextos y esto claro influye en la organización comunitaria y el propio pensamiento, pues esto se refleja en la organización social y política en cómo se dan los sistemas de cargos.

Cabe destacar que durante la Colonia se impusieron formas de organización política propias de los españoles, como el Ayuntamiento. No obstante, como ya vimos, es ajena a la organización mixteca ya que su organización política eran los *yahuitayu*, sin embargo, los españoles dejaron algunas formas que tenían los indios como medios de control hacia ellos, porque ya no era bajo la lógica de los mixtecos, en este caso, sino mediante la lógica del conquistador que nombraba, reconocía, entregaba el cargo a quien debería de ejercerlo por ejemplo cuando permitían a los pueblos indígenas cierto poder en sus comunidades cuando estos no representaban un peligro político.¹⁴² Algo similar ocurre actualmente con las comunidades indígenas, ejemplo en la representación política de los mixtecos, que se explica en el tercer capítulo.

Esta práctica colonial de reconocimiento aun continua, denota que si la forma de organización de nuestros pueblos y por consiguiente sus formas de toma de decisiones, no son

¹⁴¹ *Ídem.*

¹⁴² *Íbid.*, p. 17.

apegadas a los parámetros impuestos por la lógica dominante, no son válidas, mientras vayan contra los intereses de las clases dominantes, quienes no permiten el ejercicio del derecho a la autodeterminación de nuestros pueblos sobre nuestras tierras, territorios, formas de desarrollo, y demás derechos colectivos. Por esto decimos que aún sigue habiendo detrás del aparente reconocimiento de los derechos indígenas prácticas coloniales de dominación.

Para continuar desarrollando nuestro trabajo nos apoyaremos del siguiente concepto para definir el sistema de cargos y decimos que:

El sistema de cargos es un conjunto de convenciones de control y cohesión social cuyas normas están imbricadas unas con otras y regulan, al mismo tiempo, las relaciones políticas, económicas, familiares, comunitarias e interétnicas. Sin necesidad de separar en esferas concretas y sin relación entre sí los ámbitos de lo político, religioso, económico, jurídico civil o jurídico penal [...]. El sistema de cargos es una institución desarrollada por los indígenas y es parte fundamental de la organización social, política y religiosa de los pueblos indígenas de México e incluso de Centroamérica, a quienes brinda cohesión y, claro, identidad de grupo.¹⁴³

Como bien se señala, esta es una institución que es desarrollada por las comunidades indígenas para el control social y que generalmente en los pueblos de Oaxaca “en las comunidades los cargos duran un año y las elecciones se hacen por el sistema de usos y costumbres, en asamblea general. Los cargos tienen como características el ser: 1) Jerárquicos: por el orden según la importancia que tenga cada cargo; 2) Rotativos: porque todos los ciudadanos tendrán que intervenir en el cargo; 3) Gratuitos: Los ciudadanos electos tienen que fungir su cargo de manera gratuita; y, 4) Democrática porque quienes intervienen en el cargo son electos en asamblea general.”¹⁴⁴

Estas características de los sistemas de cargo las tiene nuestra comunidad de origen San Andrés de la Montaña, localidad del municipio de Silacayoapam, Oaxaca, donde el régimen de propiedad es comunal desde el 8 de febrero de 1954, según Resolución sobre conflicto por

¹⁴³Ramírez Sánchez, Saul, “Cargos Comunitarios y la transparencia de los migrantes mixes del estado de Oaxaca en Estados Unidos”, en *Migraciones internacionales*, núm. 3, UNAM, 2006, p. 40.

¹⁴⁴Hernández Núñez, Abigail, “In Ñuu satiiñu ra satiiñui na xi’na. Un pueblo que trabaja y trabaja desde antes”, en López Bárcenas, Francisco y Hernández Núñez, Abigail (Coord.), *La fuerza de la costumbre sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*, Redh_Es, tejiendo la utopía, México, 2004, p. 51.

límites, confirmación y titulación de terrenos comunales del poblado San Andrés de la Montaña, en Silacayoapam, Oaxaca, publicado en el diario oficial de la federación.¹⁴⁵

El sistema de cargo en nuestra comunidad de origen específicamente es la que se detalla a continuación:

- A. Agente municipal y su suplente (Autoridad máxima en la comunidad, el que castiga con cárcel o multa). Suele contar o no con un secretario, elegido por el Agente.
- B. Alcalde constitucional y sus dos suplentes primero y segundo (soluciona los conflictos, como un juez)
- C. Regidor primero y segundo (administran recursos)
- D. Policía Primero, segundo tercero, cuarto, quinto y sexto
- E. Un Mayor de vara o táto (se ocupa de la cárcel)
- F. Un Topil o táto (mensajero)

Esta organización es jerarquizada o ascendente de F al cargo máximo A. En su conjunto son el cabildo de la agencia municipal o *taa veé choó* (Los que tienen el cargo o la justicia)

Para su función la agencia es acompañada del concejo de ancianos o principales consejeros de la agencia (*Xakua veé choó*), quienes aconsejan a las autoridades en sus funciones, estos son elegidos por cada cabildo.

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a información recabada del trabajo de campo.

Los *Xakua veé choó* de la agencia son distintos de los *Xakua nuú* que son todos los hombres grandes de conocimiento y experiencia que pasaron por todos los cargos del pueblo y que solo se les convoca cuando hay un conflicto mayor que involucra al pueblo.

El agente municipal y su cabildo (inciso F a A), duran un año en el cargo, de enero a diciembre con las siguientes funciones:

¹⁴⁵Diario Oficial de la Federación, disponible en: [https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen fs.php?codnota=4456227&fecha=08/02/1954&cod_diario=188400](https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4456227&fecha=08/02/1954&cod_diario=188400), consultado 04 de octubre de 2019.

La administración e impartición de justicia, mediante la aplicación de los “usos y costumbres” que consiste en cuidar la paz y tranquilidad de la población siempre respetando a todos los ciudadanos, siguiendo el mandato de la comunidad mediante la asamblea general, que todos cuentan con voz y voto. En caso de que alguna persona cometiera alguna falta se le impone como castigo desde una llamada de atención, el *tequio* (trabajos en favor de la comunidad como de limpia, etc.), amonestación pública, pago de alguna multa mínima; en caso de una falta más grave se presentan los afectados a demandar ante el agente municipal y este junto al alcalde deciden si se amerita un arresto, la solución del conflicto es inmediata. Planear y llevar a cabo obras prioritarias para el desarrollo del pueblo con la aprobación de la asamblea, ya que de aquí se desprenden los *tequios* o alguna otra actividad de trabajos colectivos, ya que además se tienen que rendir informe ante la asamblea de todo lo que se realice en el pueblo de cómo se destinan los recursos y los gastos hechos.

Cabe aclarar que este sistema de cargos de la autoridad municipal atiende todos los asuntos y no están limitados por materias como sucede en la sociedad occidental, lo mismo se atiende asuntos familiares, penal, etc. En cuanto al reconocimiento de las autoridades municipales, en la Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca (artículos 76 al 81) solo se reconoce expresamente al Agente Municipal como autoridad de la comunidad, sin embargo, se respeta los usos y costumbres en cuanto a la elección de éstas autoridades comunitarias, es decir, esta organización política es la que los pueblos han tenido y mantenido, aunque esta se reconozca de forma parcial y con atribuciones limitadas, en los hechos es que las comunidades establecen su propia organización aunque esta no empate con la ley. También se observa que esta organización es como si fuera un cuarto nivel de gobierno, viéndolo desde la perspectiva occidental, lo que constituye autonomía a las comunidades indígenas en específico de Oaxaca.

El comisariado de bienes comunales y el concejo de vigilancia se eligen de la misma manera, mediante asamblea, con la diferencia que estos duran tres años en el cargo, ellos se encargan de la representación y gestión administrativa de la asamblea de comuneros de la población ante las autoridades agrarias, aunque manejan también los recursos recaudados de las tierras comunales, tal como el cobro del pastoreo de animales y demás cuestiones que tienen que ver con las tierras comunales. Esta autoridad como se puede observar sí es una autoridad regulada por la ley agraria en cuanto a la tenencia de la tierra comunal. Pero también son

consideradas autoridades de la comunidad y su relación con la agencia municipal es cercana ya que trabajan en conjunto.

En cuanto a las mayordomías, son de carácter religioso, éstas no están reguladas por ninguna ley en específico, pese a ello, su importancia es vital. Como habíamos dicho, las celebraciones como las fiestas son una expresión de las comunidades de Oaxaca, por lo que las mayordomías también son autoridad en el *ñuú* o pueblo, y son los encargados de la fiesta patronal y también se eligen por la asamblea. La mayordomía de la *ve' e kano* (casa grande o fiesta del patrón grande o), mayordomía de la *ve' e lo' o* (fiesta patrón chico) y mayordomía de la Virgen de la Limpia Concepción, junto con sus respectivos diputados (quienes acompañan al mayordomo en la realización de la fiesta), organizan las fiestas patronales de la comunidad. Este cargo también es gratuito, aquí sus integrantes aportan todo lo económico para la fiesta.

Todas estas autoridades en su conjunto forman el sistema de cargos de nuestro pueblo de origen, se coordinan y mantienen una relación estrecha con todo el pueblo ya que de ahí emanan, por lo que es importante contar con el apoyo de la gente o ciudadanos, ya que de aquí se obtiene el honor y el respeto, por lo que se adquiere un estatus de prestigio en el cumplimiento del servicio a favor de la comunidad.

Todos estos cargos se dan como un servicio gratuito y obligatorio para los *ñuú davi* del pueblo, ya que si se incumplen hay una especie de reproche social a quienes no los cumplen, pero aunque sean regidos por “usos y costumbres“, estos no se pueden entender como algo en donde todo se vale, sino que estos están sujetos a principios que rigen el actuar de éstas autoridades comunitarias, así como a las regulaciones del sistema social y político de la comunidad, ya que aunque sea un servicio gratuito y una obligación, ésta tiene que apegarse a los principios que los regulan, mismos que aunque no están escritos claramente se manifiestan a través del actuar y por tanto se sobreentienden, fungiendo como parámetros dentro de la convivencia, ya que cuando estos no se cumplen puede llegar a ocasionar problemas.

Por eso la importancia de la experiencia del concejo de ancianos, los *xakuas o concejeros principales* (los que tienen sabiduría y que pasaron por todos los cargos), que tienen que aconsejar a las autoridades para que se conduzcan con respeto al pueblo, y de ello depende la estabilidad y continuación de la convivencia comunitaria, de que todo esté en armonía.

Lo anterior también permite y explica cómo en el caso de los indígenas migrantes, aún y cuando se sale del pueblo, se tiene la obligación de cumplir con el sistema de cargos, cuando

sean nombrados por la asamblea general del pueblo de origen, por lo que tiene que regresar para cumplir el cargo que haya tocado, como es nuestro caso de los ñuú davi de la ciudad de San Luis Potosí.

2.5. Principios que rigen la vida de los Ñuú Davi

Como vimos anteriormente, la comunalidad constituye una expresión práctica del pensamiento indígena que nos sirve explicar la vida de los Ñuú Davi. Todos sus elementos, desde la relación con el territorio hasta el ejercicio de las autoridades comunitarias, conllevan prácticas de relaciones sociales, políticas, culturales y espirituales que funcionan por una serie de principios y valores que le dan sentido a estas mismas prácticas, que no son escritas, pero sí son sabidas por los miembros de nuestra comunidad, y por tanto, se sabe cuándo son transgredidas, no solo son recordadas y mencionadas por medio de la palabra, sino que son aprendidas por medio del ejemplo, de la convivencia comunitaria, y se manifiestan en el actuar individual y colectivo. En este apartado se explican los principios que rigen la vida de los nuú davi o Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí.

2.5.1. *Toni ño'ó* (Respeto)

Uno de los valores o principios que se pudieron observar en el actuar de los *Ñuú Davi* es el que categorizamos como: *Toni ño'ó*. Este principio está presente en nuestra práctica a lo largo de nuestra vida y muchas veces no es mencionado, pero se puede observar en las actividades que realizamos a diario, y no solo con la gente sino también con la naturaleza, con los seres sobrehumanos, lo espiritual, es decir, la relación con la naturaleza y reconocer que tiene vida.

Este principio da sustento y sentido a la vida comunitaria y rige nuestra vida. Al no tener traducción literal, la palabra que más se le asemeja al idioma español es el “respeto”, esto con efectos explicativos y no limitativos, ya que esta palabra abarca mucho más que la simple consideración hacia los otros. Mediante el *toñi ño'ó* la comunidad se constituye, ya que de antemano se sabe que siendo parte de la comunidad se tiene que ser recíproco y actuar con respeto para el bien de todos, ya que, al quebrantar este respeto, se comienza en el mal camino y esto perjudica a todos los miembros de la comunidad.

Tal y como se dijo, este respeto se aplica en el día a día por los *Ñuú Davi*, este debe de ser mutuo, y aplica a todos por igual, y se refleja desde la forma de hablar del niño, joven, a la gente mayor, a la autoridad, en las actividades de la comunidad, es decir, que es un principio fundamental para la vida política, social, espiritual y jurídica de los mixtecos.

En particular en nuestra investigación el *Toni ño'ó* se pudo observar mediante las actividades de la comunidad, ya sea en la vida familiar y comunitaria. Por ejemplo, desde el saludo se dice *a'tundoo*, que significa literalmente “están”, es reconocer la presencia del otro y muestra ese sólo hecho, que la persona respeta a la gente, esta acción dice mucho de la persona, lo que le otorga prestigio, el hecho de que éste salude es que tiene “respeto” a la gente, a sus mayores, por lo que también dice mucho de la familia a la que se pertenece. Esto tiene un valor muy importante para la comunidad, ya que aquí se tejen las relaciones sociales que empiezan desde la familia, denota que esa persona viene de una familia con *Toni ño'ó*. Este valor se hace presente en todos los actos de los *Ñuú Davi*, ya sea con la gente de la comunidad o con los extraños a la comunidad, hasta nuestra relación con la naturaleza y los seres sobrenaturales, por ejemplo, la tierra, un lugar sagrado, que da vida y sustento, por lo que hay que tenerle respeto por medio de los rituales de pedir permiso para relacionarse con ella. Esto quiere decir que se respeta a la naturaleza en tanto que ella es la que genera nuestra vida, sino obtenemos males que pueden repercutir en la comunidad.

En lo que respecta a la organización política de los *Ñuú Davi*, en cuanto a los sistemas de cargos de las distintas autoridades, el agente municipal su cabildo, el comisariado de bienes comunales, el concejo de ancianos (consejeros principales) y mayordomías, como habíamos mencionado la mayoría de estas autoridades no están reguladas en la ley, sin embargo, funcionan y cada uno sabe cómo actuar y hasta dónde llega su función (lo que se puede llamar competencias hablando en términos jurídicos). Este principio rige su actuar, aunque estos cargos son gratuitos, pero eso no les faculta para realizar lo que quieran, sino que ese poder de mando, entendido como un servicio, que tienen estando en el cargo tiene que ser con *Toni ño'ó*, en como llevan a cabo su función y ejercicio de la justicia, tienen que ser honorables aún más en el cargo, obedecer a la asamblea, ya que, si no lo hacen, no tienen respaldo del pueblo como una medida de sanción en alguna acción que quieran emprender, no se les respeta, genera un descontento social hacia la autoridad cuando no lleva bien su actuar, viéndose reflejado, por ejemplo cuando la gente no acude a sus llamados para la realización de una obra que se haga, cuando esta no fue aprobada en asamblea y que no haya sido consensuada con toda la gente del *ñuú*.

En estos casos la desaprobación hacia la autoridad, se ve reflejada en que no tiene capacidad de mando, ya que funge su cargo de forma autoritaria, sin consultar al *ñuú* de sus acciones. Es decir, no se cuenta con el respaldo y apoyo del pueblo para su buen funcionamiento

y para servir al pueblo. Es un principio que da pautas, de cómo las autoridades deben de llevar sus funciones por el buen camino de todos y vivir todos en armonía, ya que cuando se quebrantan se desprende lo malo y el mal camino que no beneficia al pueblo y por tanto a su convivencia.

De aquí la importancia de los *xakuas* o consejeros principales del pueblo, ya que ellos orientan a las autoridades en turno para que no se desvirtúen de éste principio y ejerzan de buena manera su mandato y que salgan con aprecio, prestigio y respeto del cargo porque realizaron un buen trabajo, los consejeros con su experiencia generalmente se dice que ellos ya pasaron por lo malo, lo bueno y por eso conocen de los caminos que aconsejan, en cómo la autoridad con apoyo del pueblo se tiene que buscar el (*ichi vaá*) buen camino de la comunidad, ya que siendo la autoridad del pueblo son *taáta* y *naána* del *ñuuú* (son padre y madre del pueblo) que guían al pueblo por eso se les dio ese poder de servir para hacer un bien a la comunidad. Es por ello, que se tiene una doble responsabilidad siendo autoridad, por lo que se tiene que actuar bajo este principio, respetando los “usos y costumbres” desde la forma de realizar las asambleas, consultar a la gente, de realizar obras en beneficio comunal, de su capacidad de resolver los conflictos, de trabajar en conjunto todas las autoridades para que sea en favor de la comunidad.

De esto se desprende que, aunque el derecho indígena no es escrito sino oral, se transmite a través de la palabra (*toó*) y el actuar en consecuencia, se tiene respeto a lo que se dice y se hace. Es decir, se transmiten estos principios a través del ejemplo, ya sea, que se haya tenido una experiencia buena o mala con la resolución de un conflicto, se aprende de ello, si fue malo se procura que no se repita y por el contrario lo que funciona se sigue fomentando. Y esa es la función de la gente mayor con respecto a los jóvenes y niños, ya que su actuar, ya sea como autoridad o como simple ciudadano del pueblo, se tiene que seguir el *Toni ño’o* para las relaciones sociales y políticas de la organización de la comunidad, ya que lo colectivo es lo importante para que se pueda vivir bien en la comunidad.

La autoridad con ese poder de servir que se le otorgó, da el ejemplo hacia los que vienen (jóvenes y niños), es por ello, que se obtiene con este trabajo realizado prestigio a la experiencia y al conocimiento adquirido. Uno de los trabajos más grandes es servir al pueblo, es por ello, que se puede decir que funcionan estos sistemas de cargos en nuestra comunidad, ya que no se busca el poder como simple aspiración personal, sino es trabajo mediante servicio gratuito que se aporta para la comunidad y como esta sigue en un camino para vivir todos bien (*kaantu vai*).

Esto también se toma en cuenta ya que en el pensamiento mixteco no existe una relación vertical con las autoridades, sino que hay una constante participación del pueblo en las decisiones respecto del futuro del pueblo. En este sentido, el *Toni ño'ó* consiste en un diálogo constante y la permanente consulta hacia el pueblo es lo que principia la buena convivencia de todos, ya que el ñuú davi es consciente de que todos van a realizar un cargo o servir a la comunidad, por lo que se asume la responsabilidad de actuar y hablar con *Toni ño'ó*, ya que todos estaremos en ese lugar de “mandar obedeciendo”, como dicen los zapatistas.

En concreto, este principio se pudo observar durante el trabajo de campo, en las reuniones en la Asamblea General, cuando la palabra de los mayores es escuchada de forma respetuosa y son tomadas como directrices para la toma de decisiones.

La honorabilidad de la autoridad está íntimamente relacionada con el hecho de que haya actuado conforme a las necesidades de la comunidad. Durante el trabajo de campo me pude percatar que cuando el representante de la comunidad toma en consideración a la gente en sus decisiones tiene mayor aprobación y respaldo de la comunidad, por lo que las consecuencias de esas decisiones, sean buenas o malas, la comunidad toma en cuenta que la autoridad actuó de forma respetuosa y por tanto asumen las consecuencias entre todos para darle una solución.

El diálogo respetuoso entre todos tiene como finalidad la solución de problemas o conflictos, por lo que en la mayoría de ellos se escucha a todas las partes. Esto permite a las autoridades actuar de acuerdo al *Toni ño'ó*, es decir, no engrandecer el problema y mejor resolverlo platicando, conversando con todos los involucrados. Esto también muestra la capacidad de las autoridades en cuanto a cómo ejercen la justicia que, como ya dijimos antes, estos principios no están escritos, más bien se guían conforme a este principio para que todos queden conformes. Se exhorta a los involucrados para que ya no se repitan las malas conductas que ocasionaron el conflicto y no puedan afectar a la comunidad.

En resumen, este principio *Toni ño'ó*, es el que rige la vida social, política y espiritual de los Ñuú Davi, aunque no este escrito en una ley o reglamento, los mixtecos sabemos que se tiene que actuar con respeto hacia la naturaleza pero también hacia las instituciones propias que se han creado para el mantenimiento de la organización política de la comunidad, ya que de ahí depende la colectividad, y es por eso, que la autoridad como los ciudadanos en general, tienen que respetar los “usos y costumbres” del pueblo, tanto en el ejercicio de un mandato o como miembro de la comunidad, porque se es consciente de que todos pasaremos por ahí en algún

momento de la vida, porque es rotativo. Cabe aclarar que para los mixtecos no hay clases sociales determinadas por estatus económicos o de raza, sino que el respeto se obtiene y se gana mediante el trabajo que genera el prestigio. Esta convivencia comunitaria basada en el respeto se ha adquirido de acuerdo al conocimiento acumulado, a la experiencia comunal, y que se proyecta en las prácticas que seguimos reproduciendo en todos los sentidos a lo largo de nuestra vida.

2.5.2. Chinteé tái (Ayuda mutua)

Otro de los principios es la ayuda mutua o el *chinteé tái*. Este principio se encuentra muy presente, al igual que el *Toni ño'ó*, en la vida social y política de los Ñúú Davi. Este apoyo entre los mixteco se da de forma individual, familiar o comunitaria.

[...] la ayuda mutua o el *chinteé tái*, ya que este se encuentra en el apoyo mutuo, es decir, *Na chindee*: apoyar; *tna'a*: recíproco; *é*: nosotros; *apoyémonos o ayudémonos* los unos a los otros, entendiéndonos los unos con los otros [...], tal es la consigna en el mundo. Si se es *da'a ñuu* (hijo del pueblo), entonces lo menos que puede hacerse es comportarse como tal, como hijos del mismo pueblo: *ñani-ku'va* (hermano-hermana). [...] *Na chindee tna'aé* refuerza lazos afectivos con los que se encuentran cerca y con los que se ubican fuera: de individuo a individuo, de pueblo a pueblo, de nación a nación.¹⁴⁶

Este principio lo vemos en las prácticas de las actividades de las comunidades indígenas, y se refleja en un trabajo realizado de apoyo mutuo entre los ñúú davi del pueblo. Esto lo vemos, por ejemplo, en lo individual cuando alguien tiene un conocimiento y acude en apoyo de quien lo necesite, ya sea que sea requerido para ello o que lo asuma como un compromiso de propia cuenta, se tiene en cuenta que en algún momento necesitará también de ayuda y será correspondido. En cuanto a que se trata también de una actividad en favor de la comunidad, poner en práctica este principio genera cierto prestigio ya que es un trabajo hecho para el pueblo. Por ejemplo, cuando se pide ayuda a los músicos del pueblo para que toquen en algún entierro, fiesta, etc.

Cuando esta ayuda mutua se hace de manera familiar, por ejemplo, cuando se pone el colado de una casa, todas las familias acuden a ayudar y apoyar, por un lado los hombres realizan

¹⁴⁶Ortiz Castro, Ignacio, “Influencia de la comunalidad mixteca y Oaxaqueña en el Magonismo. Algunos conceptos y su vigencia”, en *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana (CEFIME)*, noviembre de 2014, p. 17.

el trabajo pesado como realizar la mezcla y todo el material para el colado, mientras las mujeres por otro lado realizando la comida, para que todos convivan al terminar el trabajo con una fiesta, esta ayuda es correspondida cuando nosotros necesitemos ayuda de este tipo.

En cuanto a la ayuda mutua colectiva, esta se puede ver entre pueblos, ejemplo la autoridad acude a otro pueblo para solicitar apoyo en lo que se necesite, esto se da mucho en las fiestas patronales, donde se necesitan bandas de otros pueblos, ofrendas colectivas pueden ser flores, danzas, trabajos colectivos, etcétera.

Este principio es muy importante ya que fomenta y reproduce las relaciones sociales de *Toni ño'ó* (*respeto*), es decir, van de la mano. La ayuda mutua no es obligatoria, se hace de manera gratuita, sin embargo, sí genera reciprocidad ya que, aunque no obliga a los que reciban ese apoyo a devolverlo, sí se ve mal cuando alguien dio su apoyo y no se le ayuda en reciprocidad cuando lo necesite, también hay un reproche social a quien no apoya. Ya que al igual que el respeto, este se tiene que entender como un círculo en el cual siempre toca estar de ambos lados, tanto para apoyar como de ser apoyados, como miembros y hermanos que somos en el pueblo, siempre necesitaremos los unos de los otros.

También se puede observar este principio cuando se realizan las fiestas patronales, en tanto la responsabilidad que conlleva esta fiesta para todo el pueblo, que como ya se dijo los mayordomos y sus diputados (encargados también de organizar la fiesta) reciben apoyo de sus familiares, por ejemplo, en que se les llevan tortillas durante los preparativos de la fiesta, apoyo de la gente de la comunidad en cuanto a trabajos para la elaboración de la comida, de amenizar el lugar con la banda del pueblo, etc.

En resumen, este principio es muy importante ya que de aquí se desprenden los trabajos que reafirman los lazos comunitarios y familiares en todo el pueblo, se apoya de acuerdo a sus conocimientos, ya sean adquiridos en la escuela o mediante la experiencia, y se aportan a los que lo necesiten para llevar a cabo trabajos y ceremonias de la comunidad, junto con el *Toni ño'ó*, generan prestigio y honorabilidad hacia los que la practican, y esto también se transmite a las nuevas generaciones a través del ejemplo.

2.5.3. Ña maní (Ser buena gente y como Favor)

Este principio no se tenía contemplado, aunque se practique en mi comunidad. Quizás por ser de la comunidad lo había normalizado, sin embargo, durante el trabajo de campo mediante la observación participante, me di cuenta de ella, que no tiene traducción al español, sino más bien,

una aproximación a lo que significa en la comunidad. Este principio tiene una doble función, de ahí que cuando se practica en la vida cotidiana por los mixtecos, se entiende como *ser buena gente*, y otra cuando ya se solicita como un favor.

Partiré de explicar cómo funciona el *Ña maní* en la práctica mixteca en primer término. Ser buena gente, se diferencia de la ayuda mutua en que no busca una reciprocidad como tal, sino que se hace sin esperar nada a cambio y tampoco se pide, salvo en su segunda acepción como un favor. Tampoco se necesita tener una posición privilegiada para ofrecerlo, tal como ser autoridad, sino que se hace de acuerdo a que sé es buena gente, en su trato con los demás. Por ejemplo, se pudo observar que cuando se acude a la casa de alguna familia mixteca generalmente, ofrecen de comer o de tomar, esto no se pide, pero tampoco se puede rechazar, porque sería un acto de desagrado, pero tampoco se espera que quien me ofreció este obligado a corresponderme cuando vaya a su casa, sino que si es *buena gente* (si es *ña maní*) lo hará por su cuenta porque le nace hacerlo, por el contrario si no se hace tampoco es una falta de respeto.

Lo mismo sucede en cuanto a una fiesta que se celebre en la comunidad, los bautizos y en general todas las celebraciones colectivas o familiares, los mixtecos ofrecen comida a todos, hayan ayudado o no, es decir todos son bienvenidos en la convivencia. Esto dice mucho de las familias, ya que se considera, entonces, como buena gente, en el trato con los demás. Pero si no lo hace tampoco es criticado por ello, por lo general se dice que la familia no es “alegre” pero no es mal visto.

Otro ejemplo más claro, es cuando los mixtecos regresan al pueblo de origen provenientes de la ciudad, llevan generalmente a sus familias ya sea consanguínea o por afinidad, algún presente generalmente comida que puede ser pan, frutas, traídas de fuera, esta acción es el *Ña maní* ser buena gente. Del otro lado, la gente que recibe estas visitas de los mixtecos venidos de la ciudad reciban o no presentes, les dan alimentos propios de nuestro pueblo que cosecharon como frijol, maíz, calabaza, como muestra de alegría del regreso del familiar y con ello muestra que es *ña maní* buena gente.

En nuestro caso en la comunidad de aquí de la ciudad de San Luís Potosí, se observó este principio similar al pueblo de origen. Es decir, cuando la gente viene proveniente del *ñuuí* de origen también trae para dar a las familias que viven aquí algo representativo de allá que generalmente es comida (tortillas, totopos, pan, guaje, etc.), y los que reciben les dan también generalmente refrescos; es decir, este principio como tal no se puede considerar dentro de la

ayuda mutua, en tanto que no es propiamente un apoyo, también va de la mano con el *Toni ño'ó*, ya que también es una muestra de respeto aunque no es obligatorio hacerlo, estos actos simbolizan reconocimiento hacia los otros y es como una especie de celebrar la existencia y la convivencia comunal, ya que es un dar sin esperar recibir a cambio, y tampoco tiene una finalidad de adquirir prestigio, sino que solo muestra ser buena gente, y esto también da ejemplo del compartir en comunidad.

En el otro sentido, del *Ña maní* como un favor, es cuando expresamente se solicita como tal, es decir, que se pide con respeto el *Ña maní*, y aquí se entiende claramente que es un favor ya sea para realizar algún trabajo o acompañamiento por algún conocimiento que se tenga, dependiendo del favor que se pida. Se hace y tampoco se espera algo a cambio, simplemente se hace si se puede, porque no es obligatorio, pero que, si es muy agradecido en la comunidad, y denota que se es buena gente.

Se concluye que el principio de *Ña maní* se encuentra presente en la cotidianidad de los mixtecos, en su doble función, que le da sentido y caracteriza a los ñuú davi, además genera el compartir en comunidad, es una especie de acto simbólico en que se reconocen la existencia de los otros, y por eso se da lo que se puede para convivir en familia y en comunidad; ya que lo que cuenta no es el valor económico de lo ofrecido o el favor realizado, sino que es la intención la que cuenta. Este principio de *ña maní* se hace y se da sin esperar recibir nada a cambio, pero que sin embargo es correspondido mediante el agradecimiento entendido no como algo material o económico, sino del respeto que se fomenta. Aunque no se espera una correspondencia como lo sería la ayuda mutua, la propicia de alguna manera. Es decir, que estos principios actúan de forma conjunta en el quehacer diario comunal ya que no se pueden separar al llevarlos a la práctica.

2.5.4. Trabajo (*Choó*) y Fiesta (*Viko*)

El trabajo y la fiesta en nuestros pueblos son elementos primordiales en las prácticas de convivencia y el compartir en comunidad, aunque dichas prácticas no se puedan considerar propiamente principios.

Sin embargo, observando la práctica concreta, se reflexionó que les subyace al trabajo y la fiesta, el sacrificio y el goce, es decir, el trabajo realizado es un sacrificio y la fiesta es el goce de ese trabajo realizado. Todas las actividades que se realizan en la comunidad implican un trabajo, ya sea individual o colectivo, y es visto como un servicio gratuito, ya sea aportado como

autoridad, ayuda mutua o como un favor (*ña maní*). El trabajo se encuentra inmerso en todas las actividades individuales, familiares y comunales, por tanto, también es una forma práctica de enseñanza en las comunidades. El trabajo, entonces implica un esfuerzo, un sacrificio para su realización.

Por otro lado, la culminación total del trabajo realizado que implicó el sacrificio se recompensa con el goce, es decir, la fiesta o *viko*, el disfrute del trabajo realizado.

El ejemplo del sacrificio que se hace es que se tiene que hacer un esfuerzo muy grande para que los que integran la mayordomía realicen la fiesta, aportar recursos económicos para el gasto que se tenga que realizar, para que al final toda la comunidad disfrute de la fiesta, que no es solo lo que superficialmente se ve en las fiestas como bailes y bebidas, sino que abarca más allá, en cuanto a que se cumple un cargo en el caso de los mayordomos, también que se espera recibir además de parte del santo patrono, ciertos dones que se hayan pedido. Es una especie de ofrenda, ya que si no se hace con respeto y dedicación se espera el descontento del santo, que se puede observar por alguna desgracia que le pueda pasar a los ñuú davi un *cháá* (una especie de castigo) que pudiera ser una enfermedad, un accidente, que le vaya mal a la familia o a la comunidad, por lo que realizar una fiesta patronal implica mucho trabajo y se recompensa con el goce.

Para el resto de la comunidad también implica sacrificio y goce, por ejemplo, todos deben tener respeto por los trabajos que se hagan para la fiesta, ayudarse entre todos, en cuanto al trabajo colectivo, pero también individualmente su relación con el santo patrón, es espiritual, el mediante una ofrenda ya sean flores o veladoras para pedir por el bienestar y la armonía en la comunidad, para la salud de sus familiares, que no haya conflictos, etc. El goce es pues con respeto al santo, en el caso de las fiestas patronales, contribuir en ayudar para que la fiesta salga bien en lo que se pueda.

De lo anterior, se concluye que si bien la fiesta y el trabajo, son prácticas en las que se pueden encontrar los principios del respeto, la ayuda mutua, el *ña maní*, concretamente encontramos el sacrificio y el goce como una parte importante dentro de estas, ya sea de forma individual familiar o colectiva, el trabajo como sacrificio y el goce de ello es la fiesta como practica culminante y que constituye una parte fundamental en la vida social, política, cultural y la relación con la naturaleza de nuestros pueblos. Ya sea la fiesta patronal, fiestas familiares (bautizos, primera comunión, bodas, etc.), la fiesta del día de muertos o todos santos, es muy

importante en nuestros pueblos lo que lleva una dimensión espiritual (la muerte como un elemento vivo) lo que da identidad y pertenencia a nuestros pueblos.

2.6 Conclusión del capítulo segundo

Como acabamos de desarrollar y analizar en este capítulo se mostró como es posible concebir como filosofía un pensamiento indígena, ya que no solo la filosofía occidental-griega puede considerarse como la única y universal válida, en donde se impone al hombre como creador de conocimiento a través de la razón, sino que hay otras formas de relacionarse y entender el mundo, como el pensamiento indígena, específicamente mixteco, que está ampliamente vinculado y relacionado a la naturaleza al reconocer que tiene vida. De ahí parte la relación con la tierra y los demás seres, por lo tanto, no se mercantiliza, sino que su base es la producción de la vida a partir del respeto hacia la naturaleza, la cual nos provee vida.

Este pensamiento indígena mixteco también es un tipo de conocimiento que, aunque no sea escrito (bajo el parámetro occidental y con rigor científico) es posible considerarlo filosofía indígena, ya que es una forma de entender, comprender y de actuar en la vida con relación a la naturaleza, al haber pluralidad de pensamiento y de visiones en el mundo. El pensamiento indígena, al contrario del pensamiento occidental, convive en armonía con la naturaleza. No concibe solo al hombre como creador de conocimiento, sino que se relaciona con la naturaleza, de ahí que es importante reivindicar que sí existe un pensamiento indígena propio mixteco y que vernos y pensarnos dentro de nuestro horizonte puede aportar a encontrar la liberación de nuestros pueblos del colonialismo interno.

Por ello, para explicarnos los Ñuú Davi, nos basamos de la *comunalidad*, ya que se considera explica muy bien nuestra práctica y organización comunitaria. Como se describió anteriormente, cada uno de sus elementos, -la relación con la tierra, el territorio, las asambleas como toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, los ritos y celebraciones como don comunal- caracterizan la comunidad Ñuú Davi. También se explicó cómo funciona el sistema de cargos de nuestro pueblo de origen para, entender cómo es su ejercicio en este contexto urbano, partiendo de nuestra identidad primaria (lo que nos caracteriza por el lugar de origen Oaxaca), por lo que en el capítulo tercero veremos cómo es formada nuestra identidad colectiva y qué transformaciones ha sufrido en esta ciudad, así como las limitaciones a que nos hemos enfrentado.

CAPÍTULO TERCERO

AUTONOMÍA DE LA COMUNIDAD MIXTECA BAJA EN SAN LUIS POTOSÍ

3.1. La migración de los Ñuú Davi

En Oaxaca “la pobreza hace que la migración sea un proceso que afecta a todas las regiones de la entidad. Las estimaciones más recientes indican que dicho proceso involucra a cerca de un millón de oaxaqueños, de los cuales alrededor de 750 000 corresponden a la migración estacional o permanente nacional, mientras que los restantes migran a Estados Unidos.”¹⁴⁷

Sobre todo, la región mixteca y zapoteca del estado de Oaxaca son consideradas áreas de alta expulsión laboral. La migración interna o externa puede ser permanente o temporal. La migración interna es temporal, se dirige al levantamiento de cosecha de cultivos como café, jitomate o cítricos, que es mano de obra masiva estacional, pero también puede ser rural o urbana, por lo que al ser considerado el trabajo estable puede convertirse la migración en permanente.¹⁴⁸

En la década de 1960 y 1970, a causa de la industrialización de las ciudades y precarización del campo, se desencadenó una migración sin precedentes como estrategia de sobrevivencia, dirigida a los asentamientos urbanos, como principal medio de subsistencia. En las ciudades los asentamientos indígenas han alcanzado formas de repensar, organizarse dentro de las áreas metropolitanas y se han insertado: individual, conglomerada y aisladamente. En el caso de los conglomerados, su presencia en los contextos urbanos como colectivos que implica una visibilidad tiene un doble sentido, por un lado, permite hacer frente a adversidades de la ciudad de forma colectiva y en la otra como sujetos de exclusión.¹⁴⁹

Esta clasificación permite situar a la Comunidad Mixteca Baja como un sujeto colectivo que surge a partir de este contexto de migración, que al principio fue temporal y luego se hizo permanente, esto a causa de que los mixtecos se dedicaban al campo, a la siembra de maíz, frijol, calabaza, algunos tenían ganado, cortaban leña, y la elaboración de artesanías de palma como forma de vida en el lugar de origen. Sin embargo, no fue suficiente para la subsistencia, por ello

¹⁴⁷Bartolomé, Miguel Alberto, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴⁸Ramírez Sánchez, Saul, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁹Herrera Amaya, María Elena, “Comunidades indígenas urbanas: disputas y negociación por el reconocimiento”, en *Andamios*, Un. 36, 2018, p. 118.

la búsqueda de mejores condiciones de vida, se migró a diversos estados del país para conseguir recursos para mantener a las familias y poder subsistir.

La migración hacia los contextos urbanos, como la Comunidad Mixteca Baja, ha generado invisibilización y exclusión, a lo cual hemos tenido que enfrentarnos para reafirmar nuestra identidad colectiva en la organización comunitaria en estos contextos.

También hemos luchado por el respeto a nuestros derechos como colectivos, nuestra comunidad fue una de las promoventes por el respeto al derecho la Consulta indígena para el Plan Estatal de Desarrollo de San Luis Potosí 2015-2021, llevado a cabo por la Clínica de Litigio Estratégico de la Maestría en Derechos humanos de la UASLP.¹⁵⁰

Como se mencionó anteriormente, las adversidades y constantes exclusiones sufridas, contribuyeron a la formación de nuestra comunidad en la ciudad, pero también responde al pensamiento Ñuú Davi. Es decir, nuestra organización comunitaria no es sólo para la sobrevivencia en la ciudad, sino que es la puesta en práctica en este contexto urbano, de lo que somos, desde nuestro pensamiento mixteco, que viene de lo colectivo como forma de entender la vida y el mundo. Más bien, nuestra identidad colectiva se reafirma de esta manera, se aprendió en nuestro lugar de origen, en la comunalidad, y lo que se hace en los contextos urbanos es reproducir lo que somos y hacemos, en estos contextos de permanente negación de nuestra vida en comunidad, ya que, desde el pensamiento dominante, lo colectivo indígena solo se piensa en lo rural y no en este contexto urbano.

La autodeterminación y autonomía implican la demanda de derechos no solo individuales, sino colectivos, no obstante, sin reconocimiento de estos no se puede considerar el respeto a su ejercicio dentro de las estructuras coloniales, por nuestras comunidades, sea en ámbito rural o urbano.

[...]1) por el acceso a recursos indispensables como vivienda, trabajo, salud y educación, pero también es 2) acceder a estos de una manera en que puedan reproducir sus formas de organización colectiva, y 3) ser aceptados como parte de

¹⁵⁰Luevano Bustamante Guillermo y Ventura Bustamante Jhoana, “El derecho a la consulta indígena en San Luis Potosí, la disputa por su reconocimiento”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 2017, 17, pp. 161-176.

las ciudades de arriba como otros ciudadanos más, pero a su vez insertos como comunidades indígenas, con formas de vida colectivas. La combinación de estos elementos se traduce en lo que para estas comunidades es un reconocimiento pleno, más allá de ser una presencia folclórica, libre de participar, siempre y cuando, se trate de eventos culturales.¹⁵¹

La migración de los indígenas a las ciudades pudiera considerarse como una forma de asimilación a la cultura mestiza, no obstante, muestra también, por otro lado, que la propia circunstancia de exclusión por parte del Estado, también crea y reafirma identidades que se van formando en colectividades en los contextos urbanos, constituyendo así un nuevo actor social. Las comunidades indígenas urbanas, que traen un pensamiento de organización propia bajo un pensamiento propio, por lo que genera nuevos espacios y retos de lucha por los derechos y de hacernos visibles en donde constantemente se nos niega como colectivos que emergen dentro de la exclusión.

3.2. Historia de los Ñuú Davi de la Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí

3.2.1. Del pueblo a la ciudad

Como se señaló en el capítulo anterior la pobreza fue una de las causas de la migración hacia las ciudades como medio de subsistencia, al principio de forma temporal y después de forma permanente de las poblaciones indígenas de Oaxaca.

En el caso de nosotros los Ñuú Davi o Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí, no es la excepción, los mixtecos de la comunidad cuentan, ante la pregunta ¿cómo es que salieron del pueblo de Oaxaca? Los relatos fueron recurrentes y se resumen a que era la pobreza y la marginación las causas que determinaron que se tuviera que salir de nuestro pueblo de origen.

También se pudo saber que este proceso no fue sencillo, ya que en la búsqueda de oportunidades en este escenario de la ciudad tuvo que enfrentar innumerables obstáculos, discriminaciones, racismo (aunque no se sabía) y desde entonces la exclusión tanto en lo social, político, económico e institucional por parte del Estado:

¹⁵¹Herrera Amaya, A., *op. cit.*, p. 130.

En aquellos tiempos [en los 80'] salíamos en conjunto varios para cuidarnos entre todos, ya que no conocíamos bien la ciudad, porque muchas veces los policías por la fuerza nos mandaban en carros a nuestro pueblo pero solo nos dejaban en Huajuapán de León, algunos compañeros se quedaban allá en la ciudad, pero los esperábamos y nos regresábamos todos de nuevo hacia la ciudad porque teníamos que trabajar para regresar con un poco de dinero a nuestro pueblo [...], otras veces nos trataban muy mal las personas, como que nos veían pienso yo que distintos, porque hablábamos la lengua y vestíamos diferente a ellos, nos decían “indios”, no sabíamos la razón de eso, por todo eso pasamos, [...] nomás veníamos como dos meses como mucho luego nos regresábamos para la siembra por ahí de mayo, cuando terminaba la cosecha por agosto veníamos [a la ciudad] otra vez y luego teníamos que regresar al pueblo para el día de muertos [...]¹⁵²

Como se pudo percatar, en esos años la migración hacia las ciudades solo era temporal, ya que se regresaba al lugar de origen para la producción agrícola en la siembra de maíz entre los meses de mayo-julio, y durante dos veces al año se salía del pueblo (entre los meses enero-abril y agosto-diciembre). Particularmente la forma de hacerlo era grupal, esto denota que los mixtecos son colectivos, como forma de enfrentar las adversidades, el apoyo mutuo se encuentra presente.

También se alcanza a notar que el racismo hacia lo “indio” ha estado presente, al ser perseguidos y devueltos a la población de origen, por policías, como una muestra de exclusión de lo indígena en la ciudad como una política permitida y tolerada por el Estado. En ese imaginario lo “indígena” pertenece al campo o el ámbito rural y como tal no se podía permitir verlo en lo globalizado-moderno de la ciudad. Sin embargo, ante la situación de pobreza generada por el sistema económico global capitalista, provocaría la búsqueda de mejores condiciones o de subsistencia a causa de la pobreza.

Aunque la situación en la ciudad era desalentadora, los ñuú davi por la misma necesidad apremiantes de la marginación en la que se vivía, resistimos al tiempo fortaleciendo los lazos

¹⁵²Entrevista realizada a Marcelino M. Cruz, Xakua, Concejo de Ancianos o Consejero Principal de la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí, el día 07 de abril de 2019.

comunitarios como forma de revertir la situación difícil en la ciudad, pues solo en comunidad se podía reafirmar la identidad colectiva, lo que permitió mayor permanencia en la ciudad en busca de mejores condiciones de vida.

Específicamente la llegada a San Luis Potosí en la década de los noventas fue el inicio de la conformación de un sujeto colectivo, que nació ante la puesta en práctica de formas propias de organización comunitarias -la comunalidad como forma práctica de vida en común- pero que nacieron de esta forma de lucha para superar el contexto de opresión en la ciudad.

Recuerdo que aquí en San Luis Potosí, llegamos hace más de 20 años, al principio dormíamos donde podíamos, bajo los árboles, afuera de las casas pedíamos permiso para quedarnos, afuera de la central de camión, o como era costumbre de nuestros padres que llegábamos en las vías del tren, a veces rentábamos, nos quitaban nuestras mercancías, a nuestros hijos los agarraba el DIF, sufrimos y batallamos mucho acá también, [...] así estuvimos durante un tiempo, hasta que conseguimos un lugar prestado en donde pudimos vivir juntos todas nuestras familias ahí por el Saucito [...] ahí comenzamos a realizar nuestros usos y costumbres del pueblo las empezamos a realizar aquí [...] ya sabes las juntas, la fiesta del santo, tequio, nuestras autoridades, el todo santo [...]¹⁵³

De acuerdo a la información recabada por las entrevistas realizadas, y como lo constata un fragmento citado arriba, al principio los grupos de familias no se tenía un lugar de llegada sino se tuvo que quedarse cerca de las vías del tren, hasta que se consiguió un terreno prestado por el Saucito, al norte de la ciudad de San Luis Potosí, fruto de mucho trabajo, sacrificio y lucha, donde nos establecimos de forma conjunta y fue ahí donde comenzamos a reproducir y construir la organización comunitaria, como la realización del *tequio*, las asambleas, las fiestas, es decir, la realización de nuestros “usos y costumbres”. Esta forma comunitaria no ha sido visible en la ciudad.

Aunque al inicio solo era un grupo de diez familias quienes integraban la comunidad en la capital, después se fueron integrando más familias que provenían ya sea del pueblo de origen o paisanos que se encontraban trabajando en otras ciudades, esto porque se sentían integrados a

¹⁵³Entrevista a Elia Longino Santillán, Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 19 de junio de 2019.

una comunidad y por lo tanto, seguros además de que se reproducía la forma de vida del pueblo de origen, lo que permitió que la migración también se volviera permanente, ya que no se regresaba al lugar de origen tan seguido sino que se hace de vez en cuando (cumplir un cargo o en ocasiones para el día de muertos), esto debido a que la vida en la ciudad las familias cuyos hijos tienen en la escuela, y por otro lado, el costo del viaje al pueblo es elevado. Estas circunstancias han permitido entonces que aquí en la ciudad se afianzaran las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad mixteca.

[...] Vimos que hicimos unidad, es que en nuestro pueblo [de origen] somos comunidad, y cuando llegamos aquí como unas diez familias por la estación del tren, pero ya éramos unidad, cuando venían otros compañeros batallaban y no querían andar solos porque los policías les quitaban su dinero, abusaban de ellos por eso llegaban con nosotros y nos juntábamos todos, de ahí que empezamos hacer mayor unidad o colectivo, se puede decir, pues trabajábamos en colectivo, estábamos en unidad, se empezó a nombrar nuestros representantes, [...] Cuando nos juntamos en comunidad ya se hacia el tequio, las reuniones, ya andaban los consejeros principales desde aquel entonces [...]¹⁵⁴

Al surgir este nuevo sujeto colectivo en la ciudad, paralelamente las necesidades comunitarias propias eran otras y conforme iba creciendo la comunidad en este asentamiento¹⁵⁵, ya era insuficiente para el total de familias, por lo que, de nueva cuenta se tuvo el reto de búsqueda de un territorio propio de la comunidad y donde se siguiera organizando la vida comunitaria.

Por lo que, la organización comunitaria y a través de los representantes de la comunidad se gestionó la solicitud de un espacio propio comunitario Ñuú Davi, para establecernos de forma definitiva en comunidad y seguir reproduciendo la organización comunitaria en un territorio propio en la ciudad.

¹⁵⁴Entrevista a Narciso Mendoza Lopes, Representante de la Comunidad Mixteca, realizada en la comunidad el día 12 de octubre de 2019.

¹⁵⁵Herrera Amaya, Maria Elena, *op. cit.*, p. 125.

[...] nuestros representantes anduvieron luchando por mucho tiempo solicitando un lugar para vivir todos juntos, tuvo que ser nuestra iniciativa porque nadie lo haría por nosotros, así anduvimos un tiempo [...]¹⁵⁶

Este proceso de búsqueda de un espacio propio comunal (territorio) atravesó por múltiples negativas en la búsqueda de los derechos tanto individuales como colectivos. En primer término, se nos ha considerado “migrantes” y por tanto sin “territorio” propio, aunque en la comunidad ya se practicaba nuestra forma organizativa social, cultural y política. Por ello se luchó por un reconocimiento formal de parte del gobierno estatal, ya que se nos solicitaba documentos legales de reconocimiento de que éramos comunidad. En ese proceso se logró un registro ante el CEAPI, en el año 2010, como “Mixtecos” con número de registro 028/000/137/2010, ante el gobierno del Estado.¹⁵⁷

3.2.2. Donación del territorio que ocupan los mixtecos actualmente

Ya con este reconocimiento de parte del entonces CEAPI (ahora INDEPI¹⁵⁸), aunado a que el estado de San Luis Potosí ya consideraba a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica propia en su legislación interna, es decir, sujeto de derechos y obligaciones como ente colectivo, la Comunidad Mixteca comenzó a buscar la forma de constituir territorio comunitario propio en la ciudad.

Sin embargo, en la lucha de nuestros representantes para adquirir un territorio comunitario propio, mediante la donación de un terreno por parte del municipio, dicho reconocimiento legal no se tomó en cuenta, por el contrario, se exigió para tal efecto la constitución de una asociación civil, por parte de la comunidad, para acceder a dicha donación, lo que a todas luces es un contrasentido.

Es por ello, que se creó la asociación civil “Por la Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí A.C.” en el año 2012. Esto para los efectos jurídicos de que la comunidad fuera beneficiaria de la donación; aunque la estructura comunitaria no sufrió modificación alguna. En

¹⁵⁶Laureano M. López, Xakua de la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 19 de junio de 2019.

¹⁵⁷Constancia de registro “Mixtecos” con número de registro 028/000/137/2010, documento facilitado por las autoridades de la comunidad.

¹⁵⁸Organismo público sectorizado del Gobierno Estatal, para la atención de los pueblos y comunidades indígenas. Ley del Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí, art. 3°.

consecuencia, no cambio la dinámica social y política al interior de nuestra comunidad, fue un requisito legal exigido para la donación, ya que no se usó ni se usa esta figura para las actuaciones de la comunidad, salvo cuando se necesiten hacer trámites legales relacionados con la escrituración. En los hechos nuestra práctica se ha efectuado mediante las autoridades y organización propias (representante de la comunidad, xakuas, mayordomía).

Durante el mismo año 2012, se donó el terreno de parte del Ayuntamiento¹⁵⁹ de la capital a favor de la asociación civil creada por la comunidad, bajo una serie de condicionantes y requisitos tales como que, el que se dona para viviendas de las familias mixtecas, con apoyo del gobierno estatal para la construcción de viviendas, entre otras. Todo ello en un plazo de seis meses, la escrituración y lotificación por parte de la misma dependencia, dejando al Ayuntamiento sin otra obligación económica, más que solo la donación.

A pesar de estas condiciones, ningún requisito fue cumplido por las instituciones obligadas, por ello, la comunidad decidió ocupar el terreno donado:

así anduvimos un tiempo hasta que un día llego una autoridad [ayuntamiento] de buena voluntad y nos donó esta tierra en la que ahora vivimos, en ese entonces nos tuvimos que organizar y dijimos que ya teníamos la tierra solo faltaban los trabajos para hacerla habitable, recuerdo que era un monte, por lo que dijimos que la teníamos que limpiar, es así como decidimos nosotros por propia cuenta hacer la limpieza del lugar con nuestro propio esfuerzo y trabajo [tequios], solicitamos apoyo para la lotificación para nuestras viviendas, cada familia construyó sus casas de madera, en ese tiempo estábamos todos muy contentos porque logramos un lugar para todos y estábamos juntos,¹⁶⁰

Este logro de nuestra comunidad ha sido a base de lucha por nuestros derechos colectivos, aunque, como se puede apreciar, no basta con la organización comunitaria por sí misma, ni estando ya reconocida por el gobierno, como ya se dijo, sino que, se tuvo que constituir jurídicamente por medio de una asociación civil, para que tuviera existencia legal, y en consecuencia poder acceder al territorio. Es aquí donde se muestra que lo que subyace a estas

¹⁵⁹En la Sesión Ordinaria de Cabildo del día 15 de mayo de 2012.

¹⁶⁰Laureano M. López, Xakua de la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 19 de junio de 2019.

prácticas de reconocimiento de derechos coloniales, con las figuras impuestas por el derecho (asociación civil) y no precisamente por el respeto a nuestras instituciones colectivas propias, la comunalidad.

Por un lado, donar un terreno a los indígenas por medio de una asociación civil (2012), y no propiamente como comunidad indígena ya organizada como tal y además reconocida legalmente (2010), y por el otro habiendo la posibilidad jurídica para hacerlo; demuestra claramente esta tendencia del Estado que dentro de un discurso jurídico de reconocimiento de derechos indígenas como sujetos de derecho público, en la práctica no actúa en consecuencia, sino que dona el terreno conforme al derecho privado, anulando con ello, el reconocimiento de la comunidad con personalidad y patrimonio propios, ya que los efectos jurídicos serían distintos, pues en este caso será la comunidad conforme a su organización interna y con autoridades propias quienes decidan como vivirán y su propio desarrollo. En el fondo se desconoce con ello el derecho a la libre determinación, de contar con un territorio propio en la ciudad para ejercer nuestra autonomía.

Y bajo la “buena voluntad” (de la donación del terreno) se disfraza este dominio y control colonial por parte del Estado, que a pesar del reconocimiento legal de la comunidad como sujeto de derechos, no se respeta y por el contrario se exigen requisitos, de asimilación al sistema jurídico dominante; como en este caso concreto, al obligar a la comunidad mixteca a constituirse en asociación civil -institución jurídica que nos es ajena- para poder aspirar al cumplimiento de nuestros derechos reconocidos.

Aquí podemos ver como estas prácticas, aunque se hagan con buena intención, en realidad limitan jurídicamente a nuestra comunidad en el ejercicio a la autonomía (de decidir como hará uso del espacio), ya que se donó el terreno con una serie de condiciones en la forma y términos del uso del espacio para la comunidad. Impera con esto la imposición y la estructura colonial de dominación, ya que las obligaciones que conlleva la figura de asociación civil son ajenas a nuestras formas de pensamiento y organización. Por ejemplo, las obligaciones fiscales que conlleva la persona moral creada, como son las declaraciones anuales ante el SAT, aunque no se haga uso de ella se tiene que realizar, aunque su fin haya sido simplemente la donación.

Esto no es comprendido desde el pensamiento mixteco en donde la palabra es muy importante, es decir, se autorizó la donación a la comunidad (por una autoridad municipal) y eso es suficiente para nosotros y eso se respeta. A pesar de ello, se intentó la escrituración del terreno para los mixtecos lo que no se logró por los altos costos de impuesto que generaba.

Esto es importante tenerlo en cuenta ya que el uso del espacio para nuestra comunidad es totalmente distinto a los términos que se concedió el terreno, solo para vivienda y área verde, dejando de lado la vinculación de la estructura comunitaria en la designación de los espacios comunes conforme a nuestra forma de organización, esto se verá más adelante.

3.3. Nuestro Ñuú lo'ó (Pueblo pequeño) en la ciudad

A pesar de estas limitantes jurídicas de la donación, a mediados del año 2012 nos trasladamos y ocupamos el territorio que actualmente habita la comunidad mixteca, o como se denomina por la comunidad *ñuú lo'ó*, ya que se considera como un pueblo pequeño aquí en la ciudad.

La comunidad se encuentra ubicada al norte de la ciudad Av. Las Torres y prolongación 20 de noviembre del fraccionamiento Barrio Vergel, con una superficie de 4,026.79 m², con las medidas y colindancias:

AL NORTE: 79.743 metros, linda con Río paisanos

AL SUR: 166.338 metros, linda con Avenida de las Torres

AL ESTE: 23.975 metros, linda con área para tanque elevado y por estación

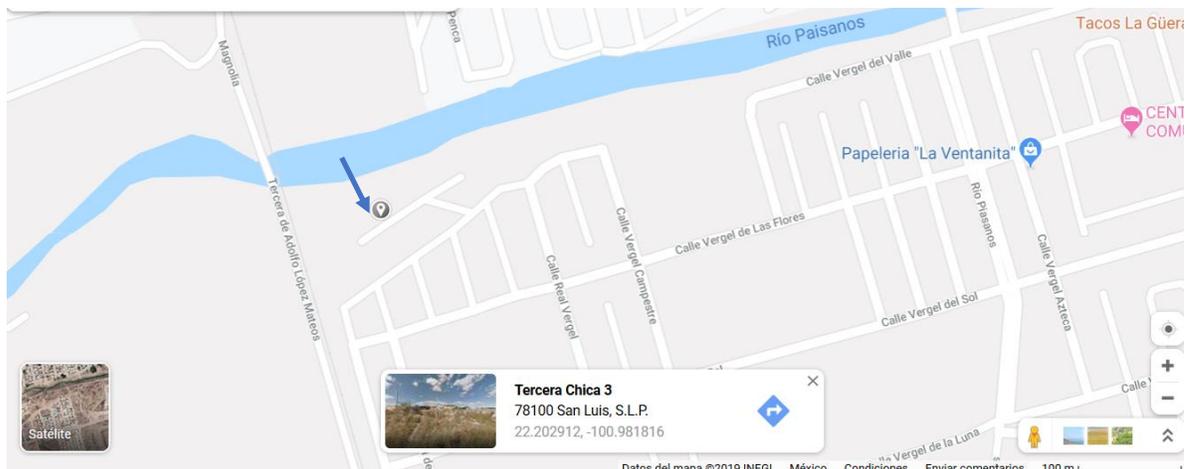
AL OESTE: En tres líneas quebradas; la primera de 66.540 metros con restricción de vía de C.F.E., la segunda de 35.910 metros con restricción de vía de la C.F..E, la tercer de 4.041 metros con Prolongación 20 de noviembre.

PANCOPUPET de 1.76 metros formado por las calles Avenida de las Torres y Prolongación 20 de noviembre.¹⁶¹

¹⁶¹En la Sesión Ordinaria de Cabildo del día 15 de mayo de 2012, punto IV del orden del día inciso b).



Mapa satelital¹⁶²



Ubicación de la comunidad¹⁶³

La comunidad tiene una entrada principal por (Av. Las Torres) que conforme se va entrando (pequeña subida) podemos observar casas de las familias algunas de material y otras de madera con techos de lámina, se puede apreciar que algunas familias cuentan con pollos, guajolotes, patos; perros; se ve casi a la entrada que se encuentra la galera de la comunidad. Cuenta con una calle principal, en medio se pueden ver los *too'nteva* (árboles de guaje, comestible tradicional de los mixtecos) conforme se va avanzando se observan más casas,

¹⁶²Google maps, <https://www.google.com/maps/@22.2026602,-100.9823333,204m/data=!3m1!1e3?hl=es-ES>, <https://www.google.com/maps/@22.2024295,100.9815949,3a,75y,327.38h,90t/data=!3m7!1e1!3m5!1s2Eu90jXpJQjhHs8WhEGOng!2e0!6s%2F%2Fgeo3.ggpht.com%2Fcbk%3Fpanoid%3D2Eu90jXpJQjhHs8WhEGOng%26output%3Dthumbnail%26client%3Dsearch.revgeo.and.fetch.gps%26thumb%3D2%26w%3D96%26h%3D64%26yaw%3D327.3758%26pitch%3D0%26thumbfov%3D100!7i13312!8i6656?hl=es-ES> [consultado 12/10/19]

¹⁶³<https://www.google.com/maps/@22.2024041,100.9816367,3a,75y,332.01h,90t/data=!3m6!1e1!3m4!1sYeeFaqf388K1gXUtns3yJw!2e0!7i13312!8i6656?hl=es-ES>, consultado 12 de octubre de 2019.

distribuidas en dos hileras, al final se encuentra la iglesia (anteriormente de madera y ahora de material) del Santo Patrono “San Andrés” el cual se encuentra en un altar con flores y veladoras casi siempre; al volver a la entrada hay otra calle por abajo, donde también se pueden ver viviendas de las familias; la construcción de las casas es distinta a la del resto del fraccionamiento ya que es de tipo tradicional como del lugar de origen Oaxaca.



Foto panorámica de la Comunidad Mixteca.

Como vimos en el mapa al norte se encuentra el río paisanos, en cual se usa por los mixtecos y las demás personas cercanas del lugar como camino, pero también en el cual los mixtecos acuden para recolectar leña, ya que aún se cocina con leña por la mayoría de las familias, esto en tiempo de lluvia se complica, también hay que mencionar la inseguridad que genera el lugar ya que generalmente en la noche no hay alumbrado.

La comunidad o *ñuu' lo' o* (se usará indistintamente en adelante para la comunidad mixteca baja), pareciera que no perteneciera a la ciudad, ya que carece de pavimentación, alumbrado público, y de todos los servicios básicos, por lo que las casas cuentan con letrinas a falta de drenaje, mientras que a unos metros atravesando la calle estuviéramos en otra realidad, ya comienza la ciudad con viviendas del fraccionamiento que cuentan con pavimentación y todos los servicios. Esto es un claro ejemplo de cómo en la misma ciudad existen periferias que no son visibilizadas y menos una comunidad indígena (inimaginable en plena ciudad), y la igualdad que pregona el Estado en el derecho y acceso a una vida digna se muestra totalmente ausente, a pesar de las luchas de nuestra comunidad por acceder a las mismas.

El *ñuu lo'ó* se compone de familias por consanguinidad o por afinidad, es decir, por lazos de compadrazgos, ya sea por casamientos, bautizos y primera comunión. Para su subsistencia la gran mayoría de los mixtecos siembra en sus casas tomates, chiles, hierva santa, entre otras, dieta básica tradicional, durante la siembra de la milpa (abril-mayo) el maíz, chilacayote (es típico de nuestra alimentación en Oaxaca), calabaza, frijol, y quelites que se dan, lo que se produce es poco sólo para autoconsumo ya que no es una gran extensión de tierras. Esto es insuficiente para las familias, por lo que también se producen artesanías de palma natural y material sintético para su venta (artesanas y artesanos), también hay quienes trabajan en la construcción, algunos (as) jóvenes se emplean como trabajadores del hogar percibiendo un salario, ya que lo consideran un sueldo seguro, aunque muchas veces sin prestaciones sociales, otros salen a trabajar con sus artesanías en puestos y ofreciéndolos en el centro o por las casas en la ciudad, entre otras actividades.



Nuu lo'ó donde se puede ver la milpa.

3.3.1. Concepción y construcción del territorio para los mixtecos en la ciudad

Para los mixtecos del *ñuu lo'ó*, el territorio, se explica cómo tierra (*ño'ó*) espacio físico, que cuando esté es habitado por gente y desarrolla en ella su vida en comunidad mediante la realización de sus prácticas comunitarias que constituyen sus costumbres y mantienen un

pensamiento propio en cuanto a sus principios y valores que rigen su vida colectiva en lo social, cultural, económica, política y espiritual es que se llama *Nuuú* (pueblo).

Es decir, “el territorio es la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo. [...] Sin territorio no hay pueblo.”¹⁶⁴ de ahí que se habla de que hay distintos tipos de pueblo, de acuerdo a la proporción del territorio que ocupa o bien a las características físicas del territorio, por ejemplo, se dice *Ñuuú kano*, *Ñuuú Lo’o*, *Ñuuú daá*, *Ñuuú ntavi* (pueblo grande, pueblo pequeño, pueblo mestizo, pueblo indígena).

La tierra, es donde se encuentra el pueblo habitado por la gente, hay pueblos grandes y pueblos chicos, como el nuestro, aquí en la comunidad ya se convirtió en un pueblito ya que nos organizamos y hacemos aquí lo de nuestro pueblo [de origen] ya vez que se hace la fiesta, sembramos aquí, vivimos todos juntos, hacemos el tequio, las juntas, todo lo de allá, hasta tenemos nuestra iglesia, y hacemos juntas, nos ayudamos entre todos, por eso este es nuestro *ñuuú lo’o* [refiriéndose a la comunidad] lo que hacemos allá lo hacemos aquí también [...] nuestras familias ya viven aquí [...] ¹⁶⁵

Entonces el *Ñuuú* o pueblo, abarca más allá de la tierra como espacio físico, sino que explica que las relaciones sociales y políticas, que se dan en ese espacio son producto de prácticas colectivas tales como las fiestas, los trabajos colectivos como el tequio, el sistema de cargos, las asambleas, la resolución de conflictos (mediante los principios y valores comunitarios), la realización de ritos y celebraciones (por ejemplo pedir a la lluvia por buena cosecha, apartar las enfermedades, la fiesta de patronal, todos santos, etc.) que en conjunto los *Ñuuú Davi* lo conocemos y lo llamamos “usos y costumbres”, ya que de acuerdo al trabajo de campo realizado, los mixtecos no distinguen cada una de estas prácticas por ámbitos o materias, es decir, se muestra con ello que en la concepción *Ñuuú Davi* es un todo integrado y no se puede dividir, porque en la práctica concreta todo tiene una relación complementaria.

Nuestra comunidad, es una muestra de este proceso de territorialización, con el espacio donado a la comunidad por el municipio que se detalló anteriormente, ya que se hizo nuestro el territorio mediante el cual reproducimos lo nuestro y la identidad “[...] depende del contexto concreto en el que se desenvuelve la persona [...] Pero esto no quiere decir que en el contexto

¹⁶⁴Martínez Luna, J., *op. cit.*, p. 49.

¹⁶⁵Entrevista realizada a Rosario G. Cortez, en la comunidad mixteca en la ciudad de san Luis Potosí, el día 01 de septiembre de 2019.

que se habite desaparezca la identidad primaria que forma a la persona. Muchos elementos identitarios suelen ser reproducidos en contextos ajenos. [...] La identidad primaria se reproduce el contexto que se habita.”¹⁶⁶. Es decir que, como se dijo antes, la reproducción de “los usos y costumbres” del pueblo de origen, es una forma de apropiarnos del espacio físico y da sentido de pertenecía al territorio construido en la ciudad y que la misma organización colectiva refuerza ese sentido de pertenencia de los miembros de la comunidad, a la par de que se van afianzando más las relaciones sociales dentro de este espacio (todos somos familia en el *ñúu lo’o*), sino que también se van entretejiendo nuevas formas de entender el territorio.

Es decir, ya no solo se entiende el territorio como espacio físico ancestral, sino que es mediante las relaciones sociales que en él se establecen que se da sentido y cohesión a la colectividad que se asienta en un espacio determinado, se reproducen identidades que cultural e históricamente se tenía con el lugar de origen (territorio ancestral). Ahora, se reproducen en otro espacio –ciudad– como alternativas de constituir vida colectiva en la ciudad, ya sea como forma de afrontar las adversidades que se dan en este contexto de forma colectiva o simplemente seguir reproduciendo lo que somos, seres colectivos.

[...] Como es en el pueblo, es aquí, todo lo que hacemos allá lo hacemos aquí, porque así somos ya que no somos como los de ciudad, nosotros vivimos juntos, nos respetamos, nos ayudamos mutuamente, realizamos el *tequio*, todo [...] donde vivimos aquí lo hacemos [...] todo lo hacemos porque vivimos con respeto, nos cuidamos mutuamente entre todos, no nos dejamos solos, siempre queremos convivir y compartir juntos [...] por ejemplo cuando nace un bebe, cuando alguien está enfermo, vamos a verlo le preguntamos cómo está, y lo acompañamos un rato en su sentir [...]¹⁶⁷

Es por eso que los Ñuú Davi decimos que la comunidad ya es un *Ñuú lo’o* –pueblo pequeño– porque se dice que se hace todo lo que se hace en el pueblo de origen, las fiestas, los trabajos colectivos, la ayuda mutua, las asambleas, la siembra de maíz, calabazas, frijol, como forma de apropiación del espacio e ir reproduciendo lo aprendido y realizando en la práctica como una necesidad de reproducir la cultura, es decir, la producción y reproducción de la vida en comunidad.

¹⁶⁶Martínez Luna, J., *op. cit.*, p. 97.

¹⁶⁷Entrevista realizaba a Rosario G. Cortez, en la Comunidad Mixteca en la ciudad de San Luis Potosí el día 01 de septiembre de 2019.

En cuanto a la relación con este territorio apropiado, se sigue dando ya que también en la comunidad, por el gasto económico que implica ir a nuestro pueblo de origen, cada vez es más común que las familias celebren y festejen en la comunidad el “día de muertos o todo santos” (31 de octubre difuntos chicos y 1 de noviembre difuntos grandes) que es cuando los difuntos descienden del *ñuuú ntii* (pueblo de los muertos) los días que tienen permitido salir a convivir en el mundo de los vivos con sus familias. Esta relación espiritual con el otro tipo de pueblo (que no se ve materialmente) se entrelaza con los vivos, esto de una forma simbólica de convivencia y lo que explica que la visión Ñuuú Davi tiene una relación compleja con el territorio, que se va construyendo con las prácticas cotidianas en comunidad. De ahí que se les ofrenda la comida que más les gustaba comer a los difuntos, se les pide que protejan a sus familias vivas o que los visiten en su otro hogar-ciudad-, en el nuevo *ñuuú lo´o*. Son estas relaciones de la práctica social en la comunidad mixteca las que reafirman una identidad con el territorio donde habita la comunidad mixteca en la ciudad de San Luis Potosí. Ya que, como se dice en nuestra comunidad, ya se ha convertido en un *Ñuuú lo´o* (Pueblo pequeño).

[...] hay el pueblo de los muertos donde todos vamos cuando nos morimos, ahí está el cielo y el inframundo, hay vamos a entrar depende de cómo fuimos en esta vida por eso tenemos que ser buenos en esta vida de sufrimiento, y al llegar allá está el cielo, allá están todos los que murieron, me conto mi abuelita que gente del pueblo ya ha viajado allá en su muerte temporal y vieron que se vive como esta vida terrenal pero allá están los que mueren, solo salen a visitarnos en el día de muertos por eso les ponemos su altar y su comida que les gustaba [...] también les ponemos comida para que se lleven en su largo camino de regreso, lo enterramos la comida en la tierra para que se lo lleven, lo lleva el salta montes [...] sabemos que vienen porque soñamos con ellos, a veces se aparecen convertidos en animales [...] ¹⁶⁸

Es decir, que cuando se donó el terreno en cuestión a nuestra comunidad, se pensó en la construcción de viviendas. Sin embargo, la relación con este espacio al pasar el tiempo se ha ido construyendo en *Ñuuú*, ha sido apropiado por la comunidad en la cual se reproducen nuestras prácticas vivenciales de origen.

¹⁶⁸Entrevista realizaba a Rosario G. Cortez, en la comunidad mixteca en la ciudad de san Luis Potosí, el día 22 de septiembre de 2019.

La vinculación que se genera con este espacio a partir de las creencias, lo que forma una relación simbólica con el espacio en donde se inscribe la identidad colectiva, por ello puede llegar a ser movable, ya que la tierra es cultura en cuanto genera marcos propicios para la reproducción del pueblo que guarda una relación cultural, histórica, simbólica, con la tierra.¹⁶⁹

Otro ejemplo de esto es que en la comunidad la creencia de que el Santo Patrón “San Andrés Apóstol” es el santo fundador de la comunidad, ya que por su milagro la comunidad se pudo asentar en este territorio. Otro de los ejemplos, es que se ha establecido una relación simbólica con la tierra a la que se destina para la siembra ya que se hacen ritos para la buena cosecha a la “lluvia”, evitar males a la comunidad, entre otros favores que se solicitan. Este dios de la lluvia se representa por una piedra con una forma específica que simboliza al “dios de la lluvia”. Además de que la tierra da para la alimentación de las familias maíz, calabaza, chilacayote, tomates, chiles, etc.

Todas estas expresiones y prácticas de nuestra comunidad en la tierra que nos fue donada constituye nuestro territorio como un pueblo pequeño, que abarca, la relación con la tierra desde la siembra, hasta la reproducción de prácticas comunitarias, las que definen la identidad Ñuú Davi dentro de la ciudad de San Luis Potosí de una manera colectiva de vivir y que muchas veces no es entendida como nuevas territorialidades dentro del contexto urbano, que se apropia del espacio físico dado para la reproducción de prácticas comunitarias concretas y que siguen en construcción constante al ser la realidad cambiante. La relación con la tierra y la naturaleza se acompaña en estos contextos.

3.4. Estructura sociopolítica del Ñuú lo´o

Como habíamos dicho anteriormente el consenso en asamblea y el servicio gratuito como acto de autoridad, son dos de los componentes característicos de la comunalidad que explica la vida cotidiana de nuestra comunidad aquí en la ciudad, también en lo que consideramos nuestro territorio en función de que se vive como en Oaxaca, por lo tanto, se explicará cómo se toman las decisiones en la comunidad y como nuestras autoridades ejercen su función.

3.4.1. La asamblea o juntas y el sistema de cargo en el Ñuú lo´o

Como ya se mencionó en el capítulo segundo, en las comunidades indígenas la toma de decisiones es en asamblea (se usará indistintamente juntas o reuniones ya que es como se conoce por nuestra comunidad) es una práctica cotidiana—democracia desde el punto de vista

¹⁶⁹López Bárcenas F. y Espinoza Saucedo, G., *op. cit.*, p. 77.

occidental– cuya finalidad es la toma de consensos a partir de la participación directa de todos los integrantes del *ñuú lo´o* respecto de las decisiones que se deban de tomar en beneficio de la comunidad.

En la junta se tratan todo tipo de asuntos que incumben directamente a la vida interna como externa que se deban de consensar. Éstas son convocadas por la autoridad, que en este caso es el representante del *ñuú lo´o*, es él *tá ne´e ñuú* (el que dirige al pueblo), quien designa a un *tatoó* o mensajero para que vaya casa por casa a dar aviso de que se tiene que asistir a la junta programada en una fecha determinada que tendrá lugar en el lugar acostumbrado “Galera de la Comunidad” o “lugar de reunión o *veé nta´taki*” (lugar de reuniones y juntas).

Las asambleas realizadas por la comunidad no tienen una fecha determinada, sino que se realizan cuando haya asuntos que se tengan que tratar, pero generalmente se realiza una vez al mes, y se realizan de forma extraordinaria cuando la situación así lo amerite, con carácter de urgente y cuantas sean necesarias. Generalmente las asambleas no tienen un horario determinado de duración, ya que, usualmente, aunque se haya establecido un horario de comienzo no se tiene un horario de término establecido, depende de ello la complejidad del asunto a tratar por lo que se puede llevar todo un día en la realización de una asamblea.

Las asambleas son presididas por las autoridades de la comunidad: Representante de la comunidad, los *Xakua´a Ñuú* (consejeros principales del pueblo o concejo de ancianos), los mayordomos y en su caso el sacristá (encargado de los asuntos de la iglesia). Se inicia la asamblea cuando toda la gente se encuentra reunida, el representante inicia tomando la palabra y dando los puntos a tratar para la toma de decisión en consenso. Se pudo observar que acuden a las asambleas no solo el jefe de familia sino también las mujeres, jóvenes y niños (ya que a esta edad van aprendiendo de las actividades comunitarias, es una forma de aprendizaje y de transmisión de conocimiento).

Todos los miembros de la comunidad tienen derecho de participar en la asamblea con voz y voto, es importante la participación de los *Ñuú Davi* ya que se consensan las decisiones que son importantes para la comunidad. Por lo tanto, el que participe hablando o callado, asume su responsabilidad, ya que el consenso solo es en la asamblea.

Como parte del trabajo de campo, tuve la oportunidad de participar en una Asamblea. Durante el desarrollo de la asamblea¹⁷⁰ pude observar que tanto hombres y mujeres participan

¹⁷⁰Trabajo (notas) de campo del día 16 de junio de 2019.

activamente haciendo uso de la voz en cuanto a lo que el representante les consultaba, pude notar también que se desarrollaba en un ambiente de alegría, con risas cuando se llegaba al consenso.

En cuanto al papel de los *Xakuas*, en las asambleas pude notar que es importante ya que su opinión de los asuntos resulta muy valiosa tanto para la autoridad como para los mixtecos, sobre todo jóvenes (quienes los escuchan con atención), porque ellos son los que ya pasaron por los caminos del ejercicio de la autoridad, por lo tanto, conocen, como decimos, el buen y el mal camino, hacia donde se puede dirigir el camino, por lo que su palabra y consejo (toó) es fundamental.

Las mujeres también participan en la asamblea con voz y voto, aunque generalmente entre ellas se consultan primero para luego designar a una que hable en nombre de todas, y haga saber su decisión. También pude notar que cuando una determinación alcanzaba el consenso y para asegurar la decisión, la autoridad solicita a los presentes si todos están de acuerdo, la respuesta la dan algunos levantan la mano u otros contestan que están de acuerdo.

En esa asamblea, se trató el asunto del juicio de amparo¹⁷¹ promovido por la Comunidad Mazahua en la que la justicia federal obligó al Ayuntamiento de la capital para la creación de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ayuntamiento de la capital, por lo que la asamblea tomó la decisión de proponerme para dicho cargo. Esta lucha emprendida por los mixtecos junto con la Comunidad Mazahua¹⁷² ha creado un vínculo de hermandad con los mazahuas que atraviesan por las mismas exclusiones que nosotros por parte del Estado que más adelante se detallará.

Aunque he estado presente en varias asambleas, por lo general se desarrolla la misma dinámica, se presentan los temas a consultar de las autoridades en la junta para que se tome la decisión de lo que se hará, lo importante es que se tome en cuenta a todos los mixtecos, ya que si no es así, se reprocha a la autoridad que no los tomó en cuenta y por lo tanto, la desaprobación de los ñuú davi de la acción que emprenda la autoridad, sin apoyo de la comunidad. De ahí la importancia, de que todos participen ya que es la asamblea donde se determina el rumbo de la comunidad y máximo órgano de toma de decisiones que siempre se busca el mejor camino para la comunidad, de eso depende la buena convivencia.

¹⁷¹ Sentencia de amparo 28/2019-I tramitado ante el Juzgado Octavo de Distrito en San Luis Potosí.

¹⁷² La comunidad Mazahua, al igual que nuestra comunidad, son hermanos indígenas originarios del Estado de México, también se encuentran asentados en la ciudad capital, además cuentan con reconocimiento por el gobierno estatal.

En todas las determinaciones de la asamblea no se levantan actas ya que en la forma de vida de los Ñuú Davi, el respeto a la palabra (*To'ó*) es muy importante, por lo que no es necesario. Sin embargo, se hace cuando se tiene que respaldar a nuestras autoridades ante las instituciones de gobierno, ya que ellos no creen en la palabra, como en nuestro pensamiento es lo que constituye la obligación de cumplir con lo que se dice, ya que, en nuestros dichos se respaldan la palabra a su vez con nuestras acciones.

En las asambleas está la oportunidad de llamar la atención a los que incumplen su palabra (*to'ó*) ya sean los mismos ciudadanos o la misma autoridad, es decir, que la autoridad se conduzca respetando al pueblo *ñuú lo'ó*, ya que constantemente se recuerda que el cargo que se tiene es para “servir”, si es así, el mismo pueblo les reconoce su actuar y le reafirma su compromiso de apoyo para que termine su cargo de forma favorable o por el contrario les retiran del cargo.

[...] el representante cuando es nombrado aquí en la comunidad la gente de la comunidad decide por asamblea, que no está actuando bien, se hace un cambio, si dice la gente en un mes no hiciste bien te dicen “*pa fuera*”, pero la asamblea del pueblo es la que decide, es por usos y costumbres de nuestros antepasados, nuestra práctica diaria, nuestro autogobierno ¹⁷³

En nuestro caso, el Representante, es el que tiene que hacer cumplir lo acordado y el que tiene que representar a la comunidad antes los distintos organismos en sus tres niveles de gobierno en lo referente a las relaciones de la comunidad con el exterior.

Sin embargo, dentro de la comunidad, se cuenta con los *Tataa xakuas* (los principales consejeros) de la comunidad que son los que ya tienen experiencia y pasaron a cumplir todos los cargos de la comunidad para que se les considere dentro de esta categoría, quienes emiten sus opiniones para el bien del pueblo, pero cuando se toman decisiones importantes para la comunidad y su rumbo las decisiones se toman en asamblea y por consenso, no por imposiciones.

Para el Concejo de Ancianos, los principales consejeros o *xakuas* en lengua Ñuú Davi, no solo tienen el conocimiento de los principios comunitarios, es necesario que sepan aplicar el uso de la palabra *o toó savi* (palabras sabias), semejante a argumentar, es lo que denota su trayectoria

¹⁷³Entrevista a Narciso Mendoza Lopes, Representante de la Comunidad Mixteca, realizada el día 12 de octubre de 2019.

de dar consejos y resolver problemas en la comunidad. De ahí su importancia, cabe destacar que no solo son hombres, sino que también hay mujeres que son reconocidas por hacer uso de la experiencia que tienen en la solución de problemas y en el uso de sus “sus palabras sabias” para pertenecer entre las consejeras del *ñuuú*, gente sabia.

El sistema de cargos en la comunidad *ñuuú davi*, se compone del Representante *tá neé ñuuú* (quien dirige al pueblo) de la comunidad y un suplente, acompañado de los *Xakuas* (concejo de ancianos o principales consejeros), *topil* o *tatoó* (mensajero). El representante de la comunidad tiene la función de impartir justicia en la comunidad desde una llamada de atención y junto con los *Xakuas*, emitir consejos (*ntakani*) para encauzar a los que cometen faltas para que ya no incurran en malos ejemplos para el resto de la comunidad. También se imponen trabajos del *tequio* como castigo. Cabe destacar que la comunidad no cuenta con cárcel, por lo que, las faltas cometidas se solucionan a través del dialogo y la palabra.

El representante es quien resuelve los problemas de la comunidad, si no lo puede hacer se apoya de los consejeros principales y en caso de que sea más grave lo resuelve la asamblea general, convocado por el representante [...]”¹⁷⁴

El representante también da un servicio gratuito a la comunidad, por lo que no recibe salario, el criterio que ha sido incorporado en su elección es que además de contar con un prestigio y la experiencia en los cargos menores, dentro de este contexto –urbano– hable español y sepa de los derechos indígenas, ya que en esta ciudad, implica que ha de estar en mayor contacto con las instituciones de gobierno como portavoz de la comunidad ya que aún no se reconoce plenamente a nuestra comunidad, además de que prácticamente la relación con lo urbano es cotidiano, a diferencia en lo rural, que se encuentra apartado de la ciudad, aunque en la Constitución Política del Estado de San Luis Potosí, se reconozca a las comunidades como sujetos de derechos público, realmente no es así, como se explicará en otro apartado.

La mayordomía, se compone de los mayordomos o *Na ka´a Viko*, quienes son los que realizan y que organizan todos los preparativos de la fiesta del Santo Patrón “San Andrés” el día 28 y 29 de noviembre, los mayordomos son elegidos mediante asamblea, acompañados de sus diputados, además de que toda la comunidad los apoya en la realización de la fiesta, mediante los trabajos colectivos en la organización y realización de la fiesta. Otro cargo es de sacristá (así

¹⁷⁴Entrevista a Narciso Mendoza Lopes, Representante de la Comunidad Mixteca, realizada el día 12 de octubre de 2019.

se le dice en mixteco o “*naneé kuenta xí veé no´o*” encargado de la iglesia), quien se encarga de la iglesia y apoya a la mayordomía con las misas y arreglo de la iglesia.

Otro de los aspectos de la comunidad es que, en todas las resoluciones de los conflictos, hay un recordatorio por lo general de que sé es del mismo pueblo, del *ñuú lo ó*. Todos somos familia, de ahí que la solución al conflicto es primordial, y la única forma de que eso ocurra, es a través de la palabra –diálogo– de todos y cada uno de los involucrados, es la forma en que se tiene que oír a todas las partes en cualquier momento porque la prioridad es la resolución del conflicto para que haya paz y tranquilidad de todos, ya que si se sale de control, podría generar mayores conflictos más adelante, por lo que, eso es lo que da sustento a estas relaciones de parentesco o de la familia ampliada, de que todos en la comunidad tenemos una relación cercana de hermandad.

Una forma de confirmar esta situación, es que se dice en la lengua *xa mei ka meví*-somos los mismos-, es decir, todos somos familia, siempre se dice eso en las palabras sabias, haciendo referencia a que los miembros del pueblo estamos en constante interacción. Esto se reafirma en todas las acciones de los Ñuú Davi desde el saludo, referirse los unos con los otros, ejemplo de ello, es que, aunque no se tenga una relación consanguínea, con los miembros de la comunidad, es muy importante que los grandes se refieren a los menores como “sobrinos”, y los menores a los mayores como tíos “díito”. Esta forma de hablar o de comunicarse es lo que hace posible la pertenencia al colectivo, donde hay respeto a los principios y valores que rigen el actuar de la comunidad Ñuú Davi.

Esta situación es el reflejo propio de la comunidad, del pensamiento como colectivo que hace que se den estas relaciones entre los miembros y lo que permite la consolidación y la reproducción de estos valores para que se lleven tan presentes y no importando las distancias con nuestra comunidad de origen se reproducen al ser la forma de vida de nuestro pueblo Ñuú Davi. Estas practicas hacen posible hablar de un pensamiento propio Ñuú Davi, que se refleja justo en estas acciones. Esta relación con todo, ya sea entre los mixtecos o con la naturaleza, es la que le da sentido a la vida. Aún hay la creencia entre los Ñuú Davi, de que existe un ser superior, un dios representado por el sol, la lluvia, la tierra, fuego, etc., que dan vida, representado también en los “santos” católicos, como el caso de nuestro santo patrono “San Andrés”, a quien se solicitan favores y dones. Sabemos que la religión católica fue una imposición colonial a través de la evangelización, sin embargo, aun subyacen dentro de estas

prácticas de las fiestas patronales la idea de que la naturaleza es la que da vida, ya que paralelamente también se considera al sol, a la lluvia, a las estrellas, como seres supremos que ven y observan lo que ocurre en el ámbito terrenal. Por ejemplo a la lluvia se le relaciona con la fiesta de “San Marcos” al cual también se le hacen ofrendas, rezos, relacionadas con el cultivo de la tierra, ya que el maíz, alimento del cual somos hijos, según nuestra creencia, porque nos da alimento y vida, el cual está presente en la alimentación de los mixtecos.

Para la solución de conflictos, también se recurre a estos, y que ayuden a como generalmente se dice, “calmar los ánimos” entre las partes en conflicto para que haya una solución favorable para las partes, ya que si no se soluciona y previene a tiempo podría hacer más grave la situación y posiblemente su arreglo sea sumamente difícil, lo que no beneficia a nadie. Si no se logra una solución es un trago amargo, en donde sería un mal ejemplo para los jóvenes quienes deben de aprender de los mayores, y en su momento aprender a conciliar los conflictos. Es por ello, que la justicia es una práctica que se aprende de la experiencia vivida, aunque también se aplican los principios comunitarios a la solución de conflictos, es decir, se aplica el pensamiento Ñuú Davi a los problemas, que en nuestro estudio podría llamarse filosofía del derecho, o lo equivalente al pensamiento no indígena como filosofía aplicada al derecho. Lo anterior se señala con fines explicativos para la comprensión de esta tesis.

3.5. Los principios como sistema normativo ñuú davi

Las sociedades tienden a la reproducción de sus relaciones sociales existentes, por lo que, desarrollan una normatividad que reprime las conductas que atentan contra su reproducción.¹⁷⁵ Es decir, es común que en las sociedades se impongan normas para sancionar conductas que atentan contra la sociedad en cuestión, generalmente, estas normas son establecidas mediante normas escritas que cuando se transgreden, la prisión como castigo físico, es irremediable.

Sin embargo, en las comunidades indígenas los principios comunitarios traspasan las normas (jurídicas), ya que al momento del castigo de la conducta no permitida no necesariamente se contempla un castigo físico, sino que “el cumplimiento con la vida comunitaria es una serie de responsabilidades contraídas por la pertenencia misma. Aunque, existen otros métodos como el reproche colectivo a través de la ironía en las conversaciones con los individuos que no cumplen con la comunidad o se expresan negativamente de ella

¹⁷⁵Melgarito, Alma, *op. cit.* p. 79.

[...]”¹⁷⁶ como formas de castigo, de tipo moral, a los que no cumplen con dicha obligación comunitaria, que en la mayoría de las veces es mucho más efectiva que el castigo físico mismo.

Es así, que, para hablar del sistema normativo de la comunidad mixteca, en cuanto a la resolución de conflictos internos en nuestra comunidad, no hay normas escritas que prohíban cierta conducta, sino que se basan más bien en principios de los que hay que observar en la comunidad para la buena convivencia de todos.

Es por ello, que en mi trabajo de campo observe que, en la resolución de conflictos, los mixtecos aplican los principios al caso concreto, es decir, no hay una especie de reglas escritas que digan cómo es que se debería de castigar una conducta, sino que, es mediante el diálogo con las partes que se llega a una solución justa para todos los involucrados.

La aplicación de los “usos y costumbres”, en su término jurídico y por extensión entendidos como un tipo de derecho (derecho mixteco) que los mixtecos conocemos, aunque no estén escritos. La solución de los conflictos lo realizan las autoridades comunitarias, quienes a través del diálogo extenso con las partes llegan a una solución entre todos, como ya se dijo, si esto no ocurre así. Se recurre a los *Xaku’as* (concejo de ancianos o principales consejeros), que mediante su experiencia han de emitir su opinión sobre el camino que hay que tomar para la pronta solución del conflicto y que no empeore, por ello, entre más pronto se llegue a una solución mejor, y dan una serie de implicaciones que conllevan los caminos que se elija tomar.

Los conflictos de cualquier tipo los resuelve el representante de la comunidad, junto con las partes involucradas, ya sea en conjunto o por separado de acuerdo al caso que se trate. Esto siempre en el marco del diálogo y a través del *ntakani* (consejos) para la toma del camino a la mejor solución y en la medida de lo posible que no haya inconformidad por las partes en conflicto. Esto siempre recordando los principios que se hayan transgredido por las partes, que generalmente van entrelazados que no se pueden separar, tal es así que el respeto, implica la ayuda mutua, el *Ña maní*. Por ejemplo, cuando ocurren peleas entre los miembros de la comunidad, o faltas de respeto que se consideran mal camino para los mixtecos, se acude con el representante de la comunidad para que llame la atención a las personas involucradas para que ya no vuelva a ocurrir dicha conducta que atenta contra la convivencia comunitaria y que dan un mal ejemplo a los menores y jóvenes. Es por ello, que se llama a ambas partes para que por

¹⁷⁶Zósimo, Ortega González, *Comunidad Indígena: El camino verdadero (jurídico) de la Nación pequeña (Yuman Li’)*, tesis, México, UNAM Facultad de Estudios Superiores de la Acatlán, 2006, p. 14.

medio de los *ntakanii* (consejos) se reflexione y que se respeten entre todos, ya que es lo que permite la comunalidad y su reproducción, aunque como dijimos estos principios no están escritos, se sabe que existen y que la pertenencia a la comunidad obliga su observancia, lo que permite la reproducción de la vida comunitaria. Esto es así porque “en la cosmovisiónn indígena la construcción de la comunidad no obedece tan solo a la necesidad a un colectivo, sino a la sobrevivencia y desarrollo de ese grupo de individuos que se identifican por necesidades reciprocas, por ello, existen sin estar en un documento una serie de requisitos para pertenecer a la comunidad [...] diríamos existen normas no escritas de carácter obligatorio que permiten o impiden el ser reconocido como miembro comunitario.”¹⁷⁷

Reconocer estos principios y aplicarlos en la vida cotidiana comunal, es lo que previene conflictos y si se dan las soluciones aplicando estos mismos principios como parámetros o pautas de solución, es decir, es una justicia heredada por nuestros antepasados, la que se aprende como practica de la práctica.

3.6. *Xanta mei chó ñuú*, como concepción de autonomía para los Ñuú Davi

Como ya se dijo anteriormente, el termino de “usos y costumbres”, es usado por los mixtecos para nombrar todas nuestras prácticas en su conjunto, lo social, político, jurídico, cultural, económico y espiritual, como es el tequio, las fiestas, las juntas o asambleas, el sistema de cargos, etcétera, mismas que llevan intrínsecamente los principios y valores (respeto, la ayuda mutua, *ña maní*, trabajo, trabajo) que les dan sentido y orientación.

Estas prácticas se hacen dentro de nuestro territorio, terreno donado, el *ño ó* (tierra), la cual nos apropiamos para desarrollar nuestra vida comunitaria reproduciendo nuestros usos y costumbres de origen, basados en el pensamiento mixteco propio de la comunalidad. Estas relaciones sociales, políticas, culturales y espirituales que tejemos a diario en ella, han hecho que se convierta en nuestro *ñuú* (pueblo) en la ciudad de San Luis Potosí, y que hemos nombrado como *nuú lo ó* (pueblo pequeño).

Este *nuú lo ó*, para serlo necesita de un autogobierno propio, es decir autoridades comunitarias que regulen la convivencia y la cohesión social de la vida comunitaria, de ahí, la importancia del sistema de cargos que organiza nuestra vida social, política y religiosa.

Los mixtecos del *ñuú lo ó*, hemos mantenido y resignificado este sistema de cargos, como que contamos con un representante de la comunidad (agente municipal en el lugar de origen),

¹⁷⁷*Ibíd.*, p. 15.

sólo una mayordomía del santo patrón grande (en el pueblo de origen son tres mayordomías patrón chico, grande y virgen limpia concepción), y como no tenemos tierras comunales no contamos con autoridades agrarias (comisariado de bienes comunales y concejo de vigilancia como en el lugar de origen)

A partir de todo lo anterior, es que nuestro *ñuuí lo'ó* en la ciudad de San Luis Potosí, se autogobierna, es decir cuenta con autonomía.

La palabra como tal de autonomía no existe en la lengua mixteca, pero el sentido que tiene de autogobierno es lo que denominamos como “*Xanta mei chó ñuuí*”, quiere decir “nuestro pueblo se manda a sí mismo”. Es decir, la concepción de autonomía para los mixtecos, es que, cada pueblo se autogobierna, cada *ñuuí* es distinto y por lo tanto de conformarse social, política y culturalmente. Esta organización permite la reproducción de la vida comunitaria en esta ciudad, que como vimos fue desde la apropiación del espacio donado convirtiéndolo así en una colectividad de relación social y política, ya que la relación con el territorio genera identidad colectiva mediante las prácticas de los usos y costumbres.

nosotros [pueblo] nos mandamos a nosotros mismos, decidimos qué camino tomar en conjunto, no puede venir otro pueblo a mandarnos, ni gente del gobierno, porque es nuestro pueblo, cuando hay problemas grandes nosotros lo tenemos que resolver porque vivimos aquí y somos del pueblo, no puede venir otra gente a decirnos que hacer, nosotros decidimos en nuestra tierra, monte, nuestra justicia, por eso tenemos a nuestras autoridades que los elegimos para eso para que nos lleven por el buen camino a todo el pueblo [...]

Nosotros sabemos cómo somos, nuestras necesidades, mandamos sobre nuestro monte, nuestras tierras, a nuestras autoridades para que actúan en beneficio de todos, esto solo lo hacemos nosotros, nadie más [...]

Así lo vinieron haciendo nuestros antepasados y nosotros heredamos esto de todo lo que somos y se ha convertido en uso y costumbre, todos los pueblos tienen sus usos y costumbres, así como en la ciudad también tiene su forma, nosotros tenemos la nuestra en que tenemos nuestras autoridades y nuestra justicia para solucionar nuestros problemas; respetamos a los otros pueblos para que nosotros también

seamos respetados, porque no nos metemos en sus asuntos así como ellos no se meten en los nuestros, ya que cada uno tiene su forma de organización [...] ¹⁷⁸

Concretamente la autonomía, entendida por los ñuú davi en la ciudad de San Luis Potosí como “*Xanta mei chó ñuú*” (el pueblo se manda a si mismo); significa que la organización política, social y cultural se establece por el *ñuú* y así como su relación con otros *ñuú*, implica también que el futuro comunitario es decisión de los mixtecos, que viven y tienen reconocimiento comunitario en el *ñuú lo´o*, por lo que sólo los mixtecos de ese *ñuú lo´o* son los que deciden la organización comunitaria, su relación con el exterior y de su futuro. Por ejemplo, los mixtecos refieren que en el *ñuú lo´o* se cuenta con la iglesia del santo patrón, un espacio común para las asambleas o juntas (galera de la comunidad, el cual fue construido mediante un proyecto gubernamental). Esto a pesar, de que se haya donado el terreno por el Ayuntamiento sólo para construcción de viviendas. Sin embargo, desde el pensamiento ñuú davi esta determinación es para el desarrollo y reproducción de la vida comunitaria, como es la fiesta patronal en el caso de la iglesia, y la realización de las asambleas para el *ñuú lo´o*, elementos de la comunalidad.

un lugar para la asamblea, nosotros decidimos como es que nos organizamos internamente y de nuestra tierra que vivimos también [...] el lugar de la galera, fue de un proyecto que se construyó como nave de crianza de guajolotes que al final decidimos también usarlo como nuestro lugar de reuniones, hemos hecho nuestros usos y costumbres desde siempre [...] ¹⁷⁹

Las autoridades comunitarias de los ñuú davi en esta ciudad de San Luis Potosí, también ejercen el poder como un servicio gratuito ya que su función es mandar obedeciendo, por lo que ellos, no deciden por el *ñuú*, sino que esté está integrado por las familias mixtecas del *nuú lo´o* como base social de la comunidad, las que viven y comparten el territorio, las cuales mediante asamblea deciden el futuro del *ñuú*, es decir, autodeterminación.

El *ñuú lo´o* (pueblo pequeño) en esta ciudad de San Luis Potosí, es para los mixtecos una forma de resistencia que sigue en construcción, ya que como se dice los ñuú davi se ira haciendo grande:

¹⁷⁸Entrevista a Laureano M. López, Xakua de la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 19 de junio de 2019.

¹⁷⁹Entrevista a Narciso Mendoza Lopes, Representante de la Comunidad Mixteca Baja, realizada el día 12 de octubre de 2019.

Al igual que nuestro espacio común de reuniones o asambleas, se decidió que quedara la galera para todos nuestros actos de convivencia común también, ya que viene el tiempo de que nuestras familias crezcan, nosotros los grandes envejecemos pero viene los jóvenes y niños creciendo, formarán sus familias, por eso se dejó ese espacio para todos [...] vemos que vienen otros tiempos en que seremos más en la comunidad, y hasta creemos que necesitaremos otro espacio más para una casa propia de justicia como allá en nuestro pueblo por lo pronto ahí vamos poco a poco [...]¹⁸⁰

Se sigue pensando un futuro comunitario, que con el transcurso del tiempo todas las relaciones y lazos comunitarios se irán fortaleciendo, incluso se piensa en un lugar para las autoridades comunitarias. Esto demuestra que son las relaciones sociopolíticas las que determinan la organización política de un pueblo; también se puede ver que la identidad colectiva es la que determina la participación en la toma de decisiones, ya que solo los miembros del *Ñuuú* son los que participan. Esto tiene un doble sentido, en primer lugar, que se considere parte del pueblo y en segundo término, en razón del cumplimiento de las obligaciones comunitarias para obtener el reconocimiento de la comunidad. Es decir, en este contexto urbano, lo que da identidad a los miembros de la comunidad, su sentido de pertenencia a la comunidad es mediante el cumplimiento de sus obligaciones y mediante el trabajo colectivo, que es reconocido por el *ñuuú lo'ó*. No basta, entonces, con ser mixteco migrante, para pertenecer a la comunidad, sino que se tiene que compartir una identidad colectiva en este territorio *ñuuú lo'ó*, como el cumplimiento de obligaciones de los “usos y costumbres” que se desarrollan en la comunidad y este es reconocido por la colectividad.

Para pertenecer a nuestro pueblo, no cualquiera es aceptado, necesita saber y aceptar que tenemos nuestros usos y costumbres que tiene que cumplir, por ejemplo hacer un cargo, cumplir con el tequio, y realizar todo lo que dispongan la gente de nuestro pueblo, y la decisión de la asamblea se tiene que obedecer, la misma asamblea lo tiene que aprobar, si aceptan todo eso pueden vivir en la comunidad e integrarse a nosotros, pero si no aceptan no se pueden considerar de la comunidad [...]¹⁸¹

¹⁸⁰Entrevista a Laureano M. López, Xakua de la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 19 de junio de 2019.

¹⁸¹Entrevista a Laureano M. López, Xakua de la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 19 de junio de 2019.

Por ello, la importancia de explicar y entender cómo es el ejercicio de nuestra autonomía ñuú davi en la ciudad de San Luis Potosí, ya que “ [...] una cosa es recuperar las practicas comunitarias indígenas y la filosofía que las sustenta y otra la forma en que se dan actualmente [...]”.¹⁸² En este sentido, en el ámbito urbano la Comunidad Mixteca Baja hemos ido construyendo territorio y territorialidad, la toma de decisiones en colectividad mediante un ejercicio de la autonomía en la ciudad, mandarnos a sí mismos como pueblo, que se autodetermina por lo menos internamente y que faltaría ver si esta forma es reconocida y respetada desde afuera, eso se analizará en otro apartado.

Las autonomías dependen del contexto en que se ejerce, por lo que, en nuestro caso particular, la comunidad mixteca construye autonomía a partir de que se organiza social, política, cultural y espiritualmente con el espacio apropiado, *ñuú lo’o*, que genera otras formas de territorialización que emergen en los contextos urbanos, como reproducción de la vida colectiva. Es por ello que, las nuevas formas en que las comunidades se organizan en el ámbito urbano, creando un sujeto colectivo a partir de los nuevos contextos, tal y como señala doña Herminia de la comunidad mixteca: *naá ntakatai dachi da ku chintetai ta i’aa ku ñoo daá yo’o* (“nos organizamos en comunidad para enfrentar juntos los problemas que sufrimos aquí en la ciudad”).¹⁸³ Es decir, ante las circunstancias de adversidades de la ciudad, los mixtecos tuvimos la necesidad de retomar desde el pensamiento propio la reproducción de prácticas colectivas como medio de resistencia y lucha, mediante la construcción de territorio que establece un espacio construido socialmente, que como vimos, en el caso mixteco se trata de un espacio urbano, lo que conlleva también a construcción de autonomías emergidas en la ciudad, como los ñuú davi en la ciudad de San Luis Potosí.

3.7. Problemas que se presentan en el ejercicio de la autonomía Ñuú Davi dentro de un contexto de reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas

Con el propósito de desarrollar este apartado se analizarán algunos procesos jurídicos en los que ha participado la comunidad mixteca en la ciudad de San Luis Potosí en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos colectivos. No es el objetivo de esta investigación describir todo el proceso legal en cada una de sus etapas procesales, sino más bien, explicar en lo general su

¹⁸²López Bárcenas F. y Espinoza Saucedo, G., *op. cit.*, p. 21.

¹⁸³Entrevista a Doña Herminia, en la Comunidad Mixteca en San Luis Potosí el día 25 de mayo de 2018.

contenido y sus efectos en el reconocimiento del derecho a la autodeterminación y en consecuencia a la autonomía de la comunidad, pero, sobre todo, a partir de que expondré algunas de mis experiencias en cuanto al acompañamiento en lo jurídico y la lucha política de la comunidad mixteca en la ciudad de San Luis Potosí. Se realizó el análisis de los procesos a partir de expedientes concluidos al momento de la tesis, esto para su mejor examen.

Parto de explicar que desde que se estableció la comunidad mixteca en la ciudad el ejercicio de la vida interna –autonomía–, ha sido un proceso complejo, ya que muchas de las demandas han sido basadas en el reconocimiento de la comunidad en lo colectivo, es decir, de la comunalidad. Esta comunalidad ha sido la base de la constitución de los mixtecos en la ciudad –Comunidad Mixteca Baja–, aunque esta no sea aún reconocida como tal (en su ejercicio concreto), ya que, como ya se explicó anteriormente no bastó con constituirse como comunalidad de hecho en la ciudad, sino que se tuvo que luchar para ser reconocidos (jurídicamente para ejercer nuestros derechos). De modo que el reconocimiento hecho en el año 2010 no bastó, pues además fue necesario conformar la asociación civil “Por la Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí A.C.” (año 2012), como un requisito para obtener derechos – como forma de reconocimiento y acreedora de derechos como colectivo– y la donación de terreno. Sin embargo, no se ha logrado el reconocimiento a la comunidad en la práctica en tanto la forma organizativa, la comunalidad, y por tanto al ejercicio de la autonomía en la toma de decisiones internas y demandas colectivas.

Tal es así, que el reconocimiento legal del año 2010 no tenía validez porque apenas se encontraba en trámite para estar en el padrón de comunidades indígenas (a pesar de haberse expedido la constancia de registro “Mixtecos” con número 028/000/137/2010, por el CEAPI), porque era necesario que el registro de comunidades indígenas se publicará en el periódico oficial para que fuéramos reconocidos como comunidad (legalmente), y por tanto a nuestro derecho a la libre determinación y autonomía, por lo que de nueva cuenta se luchó.

[...] como consejero titular de la comunidad mixteca ante el INDEPI [2013-2016], desde ahí luché para que nuestra comunidad se nos reconociera y que se nos incluyera en el patrón de comunidades del estado [...] como consejero luché por el

registro de la comunidad y se pudo lograr nuestro registro en el patrón de comunidades y nos entregan el registro lo tenemos [2013]¹⁸⁴

Previo a este nuevo reconocimiento del año 2013, se luchó para que nuestra comunidad tuviera representación ante el Concejo Consultivo Indígena del Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas (INDEPI) y desde ahí se impulsó esta publicación. No obstante, no fue hasta el año 2015 que se publicó en el periódico oficial del estado como “Comunidad Mixteca Baja, San Luis Potosí” con el número de registro 024/0001/386/2013. Esto mantuvo expectativas para que nuestra comunidad contará con un reconocimiento formal –legal– y en consecuencia poder reclamar nuestros derechos colectivos políticos, económicos, culturales y sociales, sin embargo, esto no fue así, ya que:

[...] los ejemplos sobre los roces de esta comunidad al realizar trámites cotidianos de la vida urbana, pero que quieren hacer en colectivo, son numerosos y recurrentes. Su asentamiento es en sí mismo generador de polémicas, al criticar la forma colectiva en la que viven y las condiciones que padecen, señalando que es por su responsabilidad y obstinación a vivir como ellos quieren. Las políticas culturales no satisfacen las demandas de las comunidades indígenas urbanas, son solo un reconocimiento parcial, un acto simbólico que no acaba de generar las condiciones óptimas para un pleno reconocimiento que incluya sus demandas.¹⁸⁵

Cabe hacer mención que con la conformación del Concejo Consultivo Indígena del INDEPI, en su primera generación 2013-2016, ha sido la primera vez que las comunidades indígenas del estado y en particular nuestra comunidad mixteca ha participado con una representación (política) en una institución estatal, aunque su función como lo establece la misma Ley del INDEPI, se limita a ser asesores en materia de derechos y cultura indígenas de gobierno del estado.

En cuanto al trabajo realizado por este Concejo, se destaca una acción que es importante reflexionar (aunque solo le haya seguido una lucha más, el amparo en contra de la no inclusión en el PED). Durante el año 2014, se reformó el último párrafo al artículo 27 de la ley del INDEPI que tenía “por objeto integrar al consejo consultivo a los diputados de la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso del Estado de San Luis Potosí con la finalidad de que las necesidades

¹⁸⁴Narciso Mendoza Lopes, representante de la Comunidad Mixteca Baja en San Luis Potosí, entrevista en la comunidad el día 12 de octubre de 2019.

¹⁸⁵Herrera Amaya, M., *op. cit.*, p. 126.

presupuestales, atención y gestoría requeridas sean atendidas con mayor prontitud.”¹⁸⁶ Por lo que el Concejo Consultivo a través de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, promovió una acción de inconstitucionalidad (expediente 31/2014) ante la SCJN ”dado que no se consultó previamente a las comunidades indígenas representadas en el Consejo Consultivo del Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí, ya que el procedimiento legislativo por el cual se emitió la adición al artículo impugnado es contrario al derecho de consulta previa que tienen los pueblos y comunidades indígenas.”¹⁸⁷

La acción de inconstitucionalidad se resolvió hasta el año 2016 y en la misma “[...] se declara la invalidez del quinto párrafo del artículo 27 de la Ley para el Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí, pues el procedimiento mediante el cual se adoptó dicha medida legislativa es contrario a lo establecido en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los tratados internacionales de los que el Estado mexicano es parte.”¹⁸⁸ Es importante mencionar que este fue un gran logro de la lucha jurídica que se venía haciendo desde este órgano representativo de las comunidades y pueblos indígenas. Sin embargo, después de este proceso las voces más críticas de los consejeros se reprimieron como más adelante se señalará, y por extensión a las comunidades que representaban, ya que desde su posición de órgano asesor del gobierno del estado (la junta directiva de INDEPI, integrada por todas las secretarías del gobierno estatal y otros como la CEDH), se hacía uso de esta representación para la defensa de la participación política de los pueblos y comunidades dentro de las políticas públicas y programas destinados a nuestros pueblos.

Ese mismo año 2016 se emprendió otra lucha, esta vez los actores fueron la comunidad mixteca y mazahua, esto a través de nuestros consejeros y otros representantes de los pueblos Teenek, Náhuatl, Xi’u,¹⁸⁹ integrantes del Concejo Consultivo Indígena así como autoridades tradicionales de los hermanos indígenas de la Huasteca (jueces auxiliares y comisariados ejidales). Se promovieron amparos por la omisión del gobierno estatal en la realización de la

¹⁸⁶Diario Oficial de la Federación, disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5440959&fecha=10/06/2016, consultado el 15 noviembre de 2019.

¹⁸⁷*Ídem.*

¹⁸⁸*Ídem.*

¹⁸⁹Luevano Bustamante Guillermo y Ventura Bustamante Jhoana, *op. cit.*, pp. 161-176.

consulta a los pueblos y comunidades indígenas para la integración del Plan Estatal de Desarrollo 2015-2021, a pesar de contar con una Ley de Consulta Indígena para el Estado y Municipios de San Luis Potosí (en adelante Ley de Consulta Indígena), la cual ya existía desde el año 2010 y era la primera vez que se ponía a prueba. La Ley de Consulta Indígena establece en su artículo noveno la obligación que tienen el estado de San Luis Potosí de consultar tanto el plan estatal como municipal de desarrollo. No obstante, esto no se hizo y ello llevó a una lucha jurídica-política por parte de nuestras comunidades con apoyo de la Clínica de Litigio Estratégico de la UASLP.¹⁹⁰

Esta lucha política se basó en la exigencia de que se resolviera la exclusión de nuestras comunidades mediante la realización efectiva de una consulta de acuerdo a la Ley de Consulta Indígena en la que participaran todas las comunidades indígenas del estado registradas en el padrón de comunidades, la cual asciende a más de 300 (incluida la comunidad mixteca, pues para entonces ya estaba publicada la actualización del padrón en el periódico oficial diciembre de 2015), es decir, el respeto y reconocimiento del derecho colectivo reconocido en la ley local, nacional e internacional como en el Convenio 169 de la OIT, donde se encuentra incluido el derecho a la consulta previa, libre, informada, culturalmente adecuada y de buena fe. Aunque jurídicamente se tenía la razón y gran probabilidad de ganar el juicio de amparo, el gobierno se encargó de litigar en contra de los pueblos indígenas.¹⁹¹

Se sostuvieron reuniones entre los representantes de los diferentes pueblos y comunidades, así como con miembros de gobierno (gobernador, secretario general de gobierno, jurídicos de estos, presidente de la CEDH, etc.) para resolver la omisión, no obstante los representantes del gobierno buscaban que los promoventes del amparo se desistieran de las acciones legales, incluso llegaron al punto de “hostigar directamente en sus domicilios a los consejeros indígenas, acompañada de policías,”¹⁹² por lo que paralelamente se presentaron quejas ante la CEDH, de lo cual al final resultó la recomendación 12/2016.

Este proceso puso al descubierto y visibilizó la exclusión de nuestras comunidades y pueblos a la participación en el principal eje de desarrollo del estado –Plan Estatal de

¹⁹⁰*Ídem.*

¹⁹¹*Ídem.*

¹⁹²Espinoza Verónica, “Destituyen a Directora del Instituto de los Pueblos Indígenas en SLP”, en Proceso, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/440173/destituyen-a-directora-del-instituto-los-pueblos-indigenas-en-slp>, consultado el día de 16 noviembre de 2019.

Desarrollo— sin tomar en cuenta a nuestras comunidades a pesar de contar con legislación que se supone va a la vanguardia en materia de protección de los derechos de los pueblos indígenas, ya que ésta considera a las comunidades como sujetos de derecho público. Sin embargo, en la realidad no se nos tomó en cuenta, tampoco a comunidades de la Huasteca como en la capital — rural y urbano—es decir, que si a la mayoría de los indígenas del Estado, que se encuentran en la Huasteca potosina no se les tomó en cuenta, mucho menos a los denominados “indígenas migrantes”, pues ni siquiera se nos tomó en cuenta aun ganando el amparo como el caso de la Comunidad Mazahua (cuyo representante Vicente Domingo Hernández, entonces consejero indígena, se le concedió el amparo 447/2016 para la realización de la consulta a las comunidades indígenas del estado) y paradójicamente nunca se le consultó a su comunidad aunque “el fallo cobra mayor relevancia en virtud de que el pueblo mazahua no es originario de San Luis Potosí, pero está asentado en la entidad desde hace décadas, al igual que decenas de integrantes de los pueblos mixteco y triqui.”¹⁹³

Nuestra comunidad mixteca no fue consultada por segunda ocasión, como una forma de represalia ya que es una de las comunidades que más alzaron la voz y cuyas acciones legales emprendidas fueron mayores por dicha exclusión (una doble exclusión en el mismo PED), precisamente porque se buscaba la participación de la comunidad respetando la organización comunitaria y la forma de toma de decisiones, y no simplemente en cumplir un formalismo para salir del paso, es decir, una “simulación de consulta” al realizar foros de consulta que no incluyeron a la mayoría de las comunidades del padrón de comunidades indígenas.¹⁹⁴

Dentro de este proceso, estuve presente en muchas de las reuniones que se presentaban los entonces consejeros y autoridades comunitarias que emprendieron esta lucha en representación de nuestras comunidades, para lograr una salida política a lo que fue la omisión —además afectaba claramente la administración del gobierno entrante— por lo que me pude dar cuenta que los servidores públicos veían esta lucha como una posición política de los indígenas en contra del partido en el gobierno y no propiamente como una lucha legítima del derecho a la libre determinación —en concreto el derecho a la consulta previa, libre informada, de buena fe y

¹⁹³Espinoza Verónica, “Resuelve juez que gobierno de SLP violó ley indígena y ordena reponer consulta”, en Proceso, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/457585/resuelve-juez-gobierno-slp-violo-ley-indigena-ordena-reponer-consulta> consultado el 16 de noviembre de 2019.

¹⁹⁴Disponible en: <https://www.milenio.com/estados/slp-oite-consulta-indigena-plan-estatal-desarrollo> consultado el día 17 de noviembre de 2019.

culturalmente adecuada de nuestros pueblos— aduciendo múltiples justificaciones como que “se hicieron foros de consulta, que por falta de tiempo no se hizo como señalaba la Ley de Consulta Indígena para presentar el plan en el Congreso, falta de presupuesto para la consulta, etc.”. Un sin fin de justificaciones que trataban de disuadir la responsabilidad del gobierno y la demanda de nuestras comunidades que era en el fondo la inclusión de los indígenas en la conformación de los ejes de las políticas públicas del Estado que afectan el desarrollo de nuestras comunidades.

Incluso nos culpaban del retraso que suponía la incorporación de los resultados de la consulta al Plan Estatal de Desarrollo, afectando al resto de la sociedad potosina “la gran mayoría”, decían, como si nuestro reclamo fuera un capricho. Esto evidenció la visión paternalista existente, que imagina al indígena “incapaz de pensar su propio desarrollo porque no sabe” ya que en las múltiples reuniones a las que pude asistir se escuchaba: “pero ya están incluidos”, “el plan si los tomó en cuenta”, “todavía pueden participar en los planes sectoriales”, “no crean que la consulta puede cambiar algo porque no es obligatorio sus resultados”, entre otras muchas expresiones, para mermar tanto lucha jurídica como política de exigencia de que se consultará a nuestras comunidades y fuera de acuerdo a nuestros procedimientos propios y a nuestra organización comunitaria, cosa que no ocurrió.

Entre otras acciones realizadas también se interpusieron otros “dos nuevos juicios de amparo al conocer que el director del INDEPI está convocando a dos reuniones del CCI para avalar el Plan de Desarrollo, sin que tenga las atribuciones para ello”,¹⁹⁵ es decir, se trató de desarticular la lucha jurídica-política, desde el interior del propio Concejo (al convocar el gobernador las reuniones de Concejo¹⁹⁶), ya que fue durante este periodo que se dio la expulsión de los consejeros que siguieron en la defensa del derecho a la consulta (demandando el respeto a la estructura de organización interna y la toma de decisiones en comunidad, autonomía, y no la forma impuesta desde la institución INDEPI) y la cooptación de otros que desistieron.

La intromisión del gobierno dentro de la estructura representativa de las comunidades indígenas del Estado, el Concejo Consultivo Indígena (actor político, que en ese momento venía

¹⁹⁵“Indígenas acusan presiones del gobernador de SLP para avalar Plan de Desarrollo” en Antena, junio 27, 2016, disponible en: <https://antenasanluis.mx/indigenas-acusan-presiones-del-gobernador-de-slp-para-avalar-plan-de-desarrollo/>, consultado 17 de noviembre de 2019.

¹⁹⁶Torres Jorge, “El gobierno del estado emite “convocatoria espuria”: indígenas”, en la Jornada San Luis Potosí, disponible en: <https://lajornadasanluis.com.mx/destacada/goobierno-del-estado-emite-convocatoria-espuria-indigenas/>, consultado 17 de noviembre de 2019.

cuestionando derechos de los pueblos indígenas que tenía peso como parte de la estructura de gobierno, de INDEPI) al hacer uso del derecho como forma de lucha jurídica en contra del Estado por las constantes exclusiones y obligado por la ley de consulta indígena hacerlo, evidenciaba una clara exclusión, que muestra cómo es que las comunidades y pueblos indígenas, se nos ha visto históricamente marginados e invisibilizados dentro de la toma de decisiones para nuestro desarrollo, perpetuándose el colonialismo que sufren nuestras comunidades.

Este Concejo Consultivo Indígena al intentar visibilizar jurídicamente las omisiones dichas, también mostraban al Estado avanzado en materia de derechos indígenas que no respetaba la ley, y para parar esto precisamente fue desintegrar al Concejo con intimidaciones, divisionismos y hasta expulsión de algunos consejeros con la finalidad de deslegitimarlos y con ello sus demandas de defensa de sus derechos colectivos.

Ello también muestra un claro racismo y discriminación hacia las comunidades reconocidas “migrantes” y que participaron activamente en esta lucha; nuestra comunidad mixteca y mazahua, pues fue a las únicas comunidades a las se les expulsaron consejeros.

Es decir, el gobierno del estado logró cooptar el Concejo y depurar a los “malos indígenas” que exigían sus derechos y cuestionaban la forma en que se les excluía, tomando dicho Concejo para hacer lo contrario; esto es, avalar sin cuestionamientos las decisiones gubernamentales.

Este actor político paso de defender a los pueblos y comunidades, a representar los intereses del gobierno y no a los pueblos y comunidades indígenas. Ejemplo de esto fue “pretende recurrir a exconsejeros que fueron expulsados para legitimar la consulta del Plan Estatal de Desarrollo a la que está obligado.”¹⁹⁷

La persecución política implicó a los consejeros expulsados, tanto titulares y suplentes (mixtecos y mazahuas),¹⁹⁸ quienes se mantuvieron en la resistencia y no abandonaron la lucha emprendida. Esto por un lado me hizo recordar que cuando surgen estas demandas de nuestros pueblos, también la confrontación provocada por el Estado construyendo los “indígenas buenos” son los que aprueban y avalan lo realizado sin discusión ni cuestionamientos y el “indígena malo” que al contrario es quien cuestiona el orden existente y que se hace notar como el que

¹⁹⁷Espinoza, Verónica, “Acusan al gobierno de San Luis Potosí de violar derechos indígenas”, en Proceso, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/446544/acusan-al-gobierno-slp-violar-derechos-indigenas>, consultado 17 de noviembre de 2019.

¹⁹⁸“Divide el PED al consejo indígena”, en la Jornada, disponible en: <https://issuu.com/lajornadasanluis/docs/01-07-16>, consultado 17 de noviembre de 2019.

esta fuera de la institucionalidad y por tanto se justifica que no se tome en cuenta, aunque este represente a una comunidad. Además, alegan que no somos originarios de San Luis Potosí, sino que somos migrantes y no somos mayoría, por lo que se justifica que no seamos tomados en cuenta, lo cual refleja lo colonial de estas prácticas para no respetar derechos reconocidos.

También pude observar y entender que entonces, los servidores públicos se dirigían a los consejeros o autoridades comunitarias como los que decidían sobre la comunidad que representaban, es decir, la representación como un liderazgo que manda hacia un grupo de personas y de ninguna forma se logra comprender que en nuestras comunidades, en particular los mixtecos, entendemos la representación como un servicio a la comunidad y que se toman decisiones en asamblea, por lo que la expulsión en el Concejo no fue solo de la persona indígena (líder desde el punto de vista estatal colonial) sino de toda una comunidad que se ha visto afectada en su participación política en el Concejo Consultivo Indígena como un mecanismo de participación en las políticas públicas del Estado dirigidas a pueblos y comunidades indígenas.

Dado que el año 2016 era el último año que fungían funciones los consejeros (2013-2016), se cruzó la elección de los nuevos consejeros para el 2017-2020, lo cual tampoco se realizó. Fue mediante otro amparo que en el año 2018, se obligó al INDEPI para su conformación, no obstante se hizo con los mismos vicios del Plan Estatal, es decir, fomentando la participación de consejeros “a modo” para que ya no continuaran con acciones legales en contra de las omisiones y actos del gobierno en materia indígena, por lo que nuestra comunidad ya no contó con representación ante dicho Concejo, y por el contrario se avaló por el INDEPI una representación de mixtecos que no forman parte de nuestra comunalidad.

[...] lo del amparo en contra del plan estatal de desarrollo, entre ese tiempo 2016 se terminó nuestro cargo como consejeros y frente a eso, se tuvo que renovar el Concejo pero el gobierno no lo hizo así, es por eso que en ese tiempo se interpuso otro amparo para que se integrara nuestro Concejo, se ganó dicho amparo pero nuestra representación como comunidad no se le tomó en cuenta, en represalia por los amparos, y mi nombramiento que la comunidad me ratificó como consejero no se tomó en cuenta tampoco, y se tomó a otras personas como representantes de nuestra comunidad, pero antes de concluir nuestro periodo en el consejo también se nos expulsó [al representante mazahua también se le expulsó] por interponer el

amparo, desde ahí hemos interpuesto varias quejas por el municipio también por no consultar en el plan municipal¹⁹⁹

Esta forma de lucha de nuestra comunidad, dentro de la institucionalidad a través del Concejo, nos ha permitido ver que lo “indígena” es aceptado mientras no cuestione las decisiones del Estado, porque quien sabe nuestro futuro, desarrollo, la forma de participar, etcétera, es el gobierno (estado colonial con prácticas coloniales). Y lo “indígena” no permitido es el que cuestiona, toma sus propias decisiones –autonomía– de la forma que quiere participar, haciendo uso del Derecho para la defensa de los derechos colectivos no es “bien visto”, por lo tanto, no debe seguir siendo parte del Concejo Consultivo Indígena, como en la experiencia mixteca.

El papel que había realizado el Concejo Consultivo de defensa de derechos de las comunidades fue invertido, ahora paso a ser aval de las decisiones de gobierno, esto es una clara muestra aun colonial de trato hacia los indígenas, que son incapaces de decidir su futuro, aunque cuenten con el derecho a la libre determinación y autonomía reconocidos. Y si lo tratan de ejercer, se encuentran con mayor exclusión y los pocos mecanismos de participación que tienen como fue el Concejo en su momento, las puertas son cerradas y por más derechos que se tengan reconocidos en la ley, no son respetados ni reconocidos en el campo de su ejercicio concreto, encontrando estas claras formas de mayor exclusión “al reclamar derechos” en una supuesta inclusión “legal” y de tener la razón jurídica por los amparos y recomendaciones que dieron la razón jurídica a nuestras comunidades.

Por el otro lado, la construcción de “lo originario”, entendido por el gobierno como indígenas del estado potosino, frente al “indígena migrante” (que tiene su lugar en Oaxaca en nuestro caso o los mazahuas en el Estado de México), muestra una clara forma de negación y exclusión, aun dentro de la categoría de lo indígena, en donde se comprende y se ajusta su comprensión desde el territorio (ancestral-físico) como una forma también de exclusión, indígenas originarios del estado frente a los indígenas migrantes- una especie de confrontación entre los mismos indígenas que no existe.

Sin embargo, es construida para que nuestras luchas no sean tomadas en cuenta y menos aún nuestra identidad colectiva como sujetos que emergen dentro de lo urbano, re-construyendo

¹⁹⁹Entrevista a Narciso Mendoza Lopes, Representante de la Comunidad Mixteca, realizada en la comunidad el día 12 de octubre de 2019.

comunidad como comunalidad, pasando por alto los cambios sociales que son complejos y que justo afectan la realidad indígena, y provocada por la migración, se usa para la negación de derechos. Como se ha visto a lo largo de este trabajo se nos excluía cuando no estábamos reconocidos en el patrón de comunidades y luego del reconocimiento legal, también se nos excluye, es decir, una forma de re-exclusiones constantes, cuando se es un sujeto político incomodo que reclama y demanda que sus derechos sean respetados.

Ya que al ser catalogados y estigmatizados como “migrantes” no merecemos derechos en la lógica de los servidores públicos, lo han dicho abiertamente como “ustedes que reclaman no son de aquí” “no son muchos, son más los indígenas de la huasteca”, todos estos imaginarios, mantienen un escenario de racismo, discriminación y exclusión de nuestra comunidad en la ciudad, abiertamente de relaciones de dominación de carácter aun colonial.

Así también expresan frases descalificadoras como cuando acuden a nuestra comunidad “pues no están tan mal, hay gente con peores condiciones que ustedes”, normalizando las condiciones en las que se encuentra la comunidad por falta de servicios por ejemplo, y aparece la noción de que “todos somos iguales y por tanto no merecen un trato especial por ser indígenas” viendo la igualdad, como un trato entre iguales sin observar las diferencias culturales que tienen nuestras comunidades indígenas y en particular la forma de que los mixtecos vivimos en comunalidad. Esto denota, por un lado, la falta de capacitación de los funcionarios públicos en materia de derechos indígenas y por el otro, la clara carga colonial de dominación de lo indígena, ya que en el imaginario dominante se ve a lo indígena como una forma que se tiene que superar, “porque es lo que los mantiene en la pobreza sin ver la cuestión estructural de dominación en la cual viven nuestros pueblos”.

La no participación de nuestra comunidad en el Plan Estatal nos impide decidir nuestro propio desarrollo, por el contrario, se nos impone una forma de desarrollo que se “cree es la mejor para nosotros”, porque persiste la creencia de que nosotros no somos capaces de hacerlo, y la forma colectiva en la cual vivimos no importa.

Lo que se viene narrando de nuestra comunidad, es una lucha invisibilizada que no ha sido tomada en cuenta en su magnitud por lo que representa, es el respeto y reconocimiento de la autonomía indígena, que nuestra visión sea entendida y comprendida, para sentar las bases de una práctica que fomente una inclusión de la diferencia dentro del Estado. Reconocer que la comunalidad indígena mixteca sea respetada por tanto nuestra autonomía en su ejercicio.

Aunque nuestra comunidad ya no tiene representación ante el Concejo Consultivo Indígena de INDEPI, esto no ha impedido que sigamos nuestras luchas jurídicas y políticas, anteriores y posteriores, aunque con mayor dificultad con lo que implica no pertenecer más a dicho Concejo reconocido por el gobierno, ya que constantemente se ha cuestionado la legitimidad de nuestras autoridades comunitarias, en el caso de nuestro Representante, pese a ello, hemos seguido en ese camino de lucha y la resistencia.

Por otro lado, también se interpusieron quejas ante la CEDH por nuestra comunidad de las cuales se emitieron dos recomendaciones dirigidas al municipio de San Luis Potosí (16/2018) “por violaciones a los derechos económicos sociales y culturales de los pueblos y comunidades indígenas en su condición de inmigrantes urbanos y su derecho a la ciudad”,²⁰⁰ por la falta de servicios básicos en la comunidad la cual fue aceptada por el Ayuntamiento de la capital sin embargo hasta la fecha no se ha cumplido.²⁰¹

La otra recomendación emitida en favor de nuestra comunidad mixteca es la 7/2019, “sobre el caso de violación al derecho a la inclusión en la consulta previa, libre e informada y culturalmente adecuada, que originó el Plan Municipal de Desarrollo 2018-2021”.²⁰² La cual no ha sido aceptada ni mucho menos se ha cumplido.²⁰³ En un primer momento no se aceptó la recomendación por parte del Ayuntamiento porque sí realizó la consulta indígena para el plan municipal de desarrollo. Aunque después se reconsidero por el municipio y se aceptó dicha recomendación, no obstante, no se ha cumplido.²⁰⁴ La realidad es que sucedió algo similar que, con el PED, la consulta del Ayuntamiento se hizo mediante foros y no se tomó en cuenta a nuestra comunidad ni nuestra estructura organizativa comunal, lo que pone de manifiesto que nuestras demandas de ser incluidos desde nuestra forma de pensamiento en cada una de las etapas del proceso de consulta, no se realizó de esta manera.

²⁰⁰“Indígenas mazahuas toman la sede de la CEDH”, en el Heraldo de San Luis Potosí, disponible en: elheraldoslp.com.mx/2019/06/24/indigenas-mazahuas-toman-la-sede-de-la-cedh/, consultado el día 17 de noviembre de 2019.

²⁰¹“Reprocha CEDH a la Alcaldía “falta de reciprocidad” en el trabajo por los derechos humanos”, en el Pulso <https://pulsoslp.com.mx/slp/reprocha-cedh-a-la-alcaldia-falta-de-reciprocidad-en-trabajo-por-los-derechos-humanos/958396>, consultado el día 17 de noviembre de 2019.

²⁰²“Indígenas mazahuas toman la sede de la CEDH”, *op.cit.*

²⁰³“Reprocha CEDH a la Alcaldía “falta de reciprocidad” en el trabajo por los derechos humanos”, *op. cit.*

²⁰⁴ Dora, Ana, “Tras dos negativas, Nava aceptó recomendación por agravio a indígenas”, La Orquesta, disponible en: <https://laorquesta.mx/tras-2-negativas-nava-acepto-recomendacion-por-agravio-a-indigenas/> consultada el día 17 de noviembre de 2019.

Sin embargo, vale la pena resaltar dentro de esta recomendación, hacer mención algunos de los puntos que el Ayuntamiento ha manifestado, como la situación legal de la donación del terreno dado a la comunidad -por medio de la asociación civil- como una forma de evasión de responsabilidad y una posible “represalia” hacia la comunidad por las acciones legales emprendidas (por el coste político del gobierno en turno, aunque no sea la intención, sino una lucha legítima por ser reconocidos y respetados los derechos indígenas tal como en el Plan Estatal de Desarrollo) ya que hace alusión a que los trámites de la donación del terreno a la comunidad mixteca se encuentran incompletos y la falta de escrituras, con ello se sugiere una “una irregularidad del asentamiento de la comunidad mixteca” aunque se ha ocupado desde la donación por el cabildo municipal del 2012, y que no corresponde en toda caso a la comunidad concluir un trámite del Ayuntamiento, sino que son atribuciones del mismo Ayuntamiento la formalización legal de la donación, aunque se trate de otra administración. Esta situación claramente evidencia que cuando luchamos por nuestros derechos, como el derecho a la consulta, que tiene como finalidad la participación de nuestra comunidad en las políticas públicas que enmarcan nuestro desarrollo colectivo, se despliegan una serie de argumentos y justificaciones que merman nuestra lucha hasta llegar a insinuar represalias legales como forma de no cumplir con los derechos violentados y que sobre todo son de carácter colectivo.

Estas formas reflejan lo colonial de las prácticas del Ayuntamiento, ya que si hubiera voluntad política se haría la consulta sin mayor problema, porque solo son tres comunidades reconocidas en el padrón de comunidades en la capital pertenecientes a los pueblos mixteco, triqui y mazahuas, por lo que operativamente resulta más fácil consultar a solo tres asambleas comunitarias, no se necesita mayor presupuesto. Sin embargo, en nuestra experiencia no son esas las justificaciones válidas y vemos que es el racismo de las autoridades municipales lo que impera, pues como “van a hacer lo que un indígena quiere”.

Dentro de su lógica municipal se hizo la consulta con “foros de consulta abierta a todos los que quieran participar”, desconociendo completamente que, en las comunidades, como la nuestra, la toma de decisiones es por asamblea. De modo que, ya sea por desconocimiento o deliberadamente, las autoridades municipales buscan que la participación de los indígenas de la capital se adapte a la forma de participación que el Ayuntamiento impone y no así en función de nuestras propias instituciones (la asamblea presidida por autoridades comunitarias) ya que hacerlo así, resulta para el Ayuntamiento un “capricho indígena” porque desconoce o

maliciosamente oculta en su lógica colonial las formas de organización propias de los pueblos indígenas.

En su lógica colonial se debe hacer como ellos determinen “como autoridades municipales” y no como demanda “un indígena” además “migrante” que está en un terreno “irregular”, como es el caso de la comunidad Ñuú Davi. Esto de nueva cuenta muestra que los indígenas que participan dentro de la forma que determina el Ayuntamiento (foros impuestos desde el Ayuntamiento) es considerado el “indígena bueno, aceptable”, mientras que el que cuestiona y plantea el reconocimiento y respeto a su forma de participación política comunitaria (asamblea en la comunidad) es el “indígena malo” que solo busca hacer su voluntad, desconociendo totalmente el pensamiento indígena Ñuú Davi o mixteco y la dimensión colectiva de la comunalidad. Ya que se hizo una consulta avalada por integrantes del Concejo Consultivo de INDEPI, justificando con ello la inclusión de nuestra comunidad, siendo que en realidad no teníamos representación en dicho Concejo, como se explicó anteriormente

Otro logro jurídico de las luchas emprendidas desde las comunidades indígenas en la ciudad ha sido la sentencia favorable de amparo promovido por la Comunidad Mazahua, mediante su representante Vicente Domingo Hernández, para la creación de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ayuntamiento de la capital potosina.²⁰⁵ En la sentencia número 28/2019-I del Juzgado Octavo de Distrito en el Estado, se ordena a la autoridad municipal la creación de dicha Dirección mediante una consulta a las comunidades indígenas de la capital, es decir, a las tres comunidades reconocidas como lo marca la Ley de Consulta Indígena, y como era de esperarse se excluyó a las comunidades mazahua y ñuú davi, además de que la forma de participación también ha sido impuesta por el Ayuntamiento como por ejemplo, el hecho de que en una asamblea comunitaria para la elección del director de la Dirección de Asuntos Indígenas se avisará al Ayuntamiento para que fuera observada esa asamblea por un “órgano asesor” (constituido por el CEEPAC, INDEPI, Congreso del Estado, Poder Judicial del Estado, entre otros) para que dieran “validez y legalidad” a dicha asamblea, de no ser así no se tomaría en cuenta las decisiones tomadas en la asamblea que no cumpliera con dicho requisito.²⁰⁶

²⁰⁵Tristán, Mayra, “Juez ordena crear Unidad de Asuntos Indígenas en Ayuntamiento”, en El Sol de Sa Luis, disponible en: <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/juez-ordena-crear-unidad-de-asuntos-indigenas-en-ayuntamiento-3652845.html>, consultado el día 17 de noviembre de 2019.

²⁰⁶H. Ayuntamiento de San Luis Potosí 2018-2021, disponible en: https://sanluis.gob.mx/wp-content/uploads/2019/10/Invitacion_pueblos_indigenas_2pag.pdf, consultado 01 de noviembre de 2019.

Lo anterior muestra como una lucha indígena legítima es aprovechada desde el Estado para la intromisión en la forma de toma de decisiones de una comunidad indígena y que, por lo menos para el caso de la comunidad mixteca, repercute directamente en la vida comunitaria interna y en el ejercicio de nuestra autonomía, al condicionar la legalidad de nuestra forma de participación en nuestras asambleas. Tal pareciera que fuera como una especie de control político, constituyendo de nueva cuenta una dominación hacia los indígenas, hasta el punto de determinar la forma en que se deben llevar a cabo nuestras propias asambleas desde la lógica municipal (colonial) y no la de nuestros pueblos, haciendo participar a los indígenas del estado en lo individual, y no respetando el reconocimiento como comunidad, y por tanto sus estructuras comunitarias.

Es decir, imponiendo las formalidades de la democracia liberal que no son propias de nuestras comunidades, tal es el caso de que la asamblea sea observada por un “órgano garante” (figura que no se encuentra sustentado en ninguna ley), que desconoce nuestra forma de asamblea, además de que las autoridades municipales y estatales no hablan la lengua, por lo que es una gran paradoja que pretendan darle validez. Durante este proceso ambas comunidades, tanto la mixteca como la mazahua se han visto excluidas, tal y como ha ocurrido con el INDEPI.

Asimismo, la CEDH ha emitido una tercera recomendación dirigida al INDEPI (13/2019) en agravio de que la Comunidad Mixteca Baja por no contar con representación política ante dicho Concejo que se conformó para que fungiera funciones del 2018-2021, la cual no ha sido aceptada ni se ha cumplido. En dicha resolución la CEDH recomienda la integración del Concejo del INDEPI con la representación de nuestra comunidad, ya que se acreditó en el proceso que efectivamente no estábamos incluidos. Se determinó dentro del expediente que el grupo mixteco denominado “manos trabajadoras” (representado en el Concejo 2018-2021) no representa a nuestra comunidad, sin embargo, INDEPI argumentó, para no aceptar y en consecuencia incumplir la recomendación, que la representación existente en dicho Concejo sí representa a nuestra comunidad ya que “manos trabajadoras” es de nuestra comunidad. Así también que pedirán al Concejo indígena en turno (elegido “a modo” como ya se dijo anteriormente) su opinión respecto a la recomendación de integrar a la representación de nuestra comunidad, ya que según afecta su estructura, es decir, un argumento que resulta inverosímil, y que evidencia la manipulación a dicho Concejo, porque es un órgano de representación de las comunidades indígenas del Estado y no limita su conformación. Lo que de nueva cuenta se

observa es una evidente forma de divisionismos entre los indígenas para lo cual el INDEPI, utiliza “indígenas reconocidos” (actual Concejo) contra los “otros indígenas incómodos y a quienes decide no reconocer” (la Representación de la Comunidad Mixteca Baja) por cuestionar las formas de ser tomados e incluidos en los organismos de gobierno destinados a la atención de las poblaciones indígenas y evidenciar el carácter de colonial de ser tratados.

Esto merece un análisis de la dimensión que conlleva, por una parte muestra como el INDEPI hizo uso político del Concejo Consultivo en donde “reconoció” a los consejeros que le convino, tal como el grupo indígena manos trabajadoras en su momento, y cuando sale la recomendación en el sentido de que la comunidad mixteca baja no cuenta con representación, señala que sí, ya que los miembros del grupo indígena “manos trabajadoras” se autoadscriben mixtecos y que pertenecen a nuestra comunidad.

Lo anterior muestra la intromisión del INDEPI en la libre determinación y autonomía de nuestra comunidad ñuú davi, ya que aludiendo a la autoadscripción (derecho a pertenecer a un pueblo indígena por ejemplo decir que se es mixteco, triqui, mazahua, teneék, etcétera) pretende justificar que nuestra comunidad si está representada en el Concejo, sin embargo, autoadscribirse al pueblo mixteco, no es sinónimo de que se pertenece a nuestra comunidad, sino que nosotros sabemos quiénes son parte de nuestra comunidad reafirmando nuestra identidad colectiva-comunitaria-, por lo tanto, solo la comunidad reconoce quiénes son parte de ella, es decir, como se dijo anteriormente nos regimos por una serie de principios que son propias de nuestra práctica cotidiana y que se reflejan en nuestra conformación de identidad colectiva.

Lo anterior quiere decir, que para pertenecer a una comunidad indígena no basta con autoadscribirse a un pueblo indígena (mixteco en este caso) sino que se necesita el reconocimiento de dicha comunidad como miembro de la comunidad, ya sea porque se mantiene una identidad colectiva con la comunidad, mediante la realización de los trabajos colectivos tales como el tequio y la participación en la comunalidad. Por ello, no cualquier mixteco, por ese solo hecho pertenece a la Comunidad Mixteca Baja, sino que debe de ser reconocido por la comunidad.

Otro de los argumentos para no cumplir con la recomendación por parte de INDEPI, es que incorporar la representación de nuestra comunidad afectaría a la estructura del Concejo y su autonomía. Esto es sumamente peligroso ya que muestra cómo se puede usar el derecho a la autonomía para confrontar lo representativo de lo indígena; esto implica el uso del “Concejo

indígena como órgano asesor” contra la base de la estructura sociopolítica indígena “la comunidad”, practicada como comunalidad en nuestro caso, reconocida como sujeto de derecho público en el artículo 16 de la ley reglamentaria del artículo noveno constitucional, lo que no ocurre con el CCI. Además, como señala el artículo 27 de la ley del INDEPI “[...] El número total de integrantes del Concejo Consultivo será determinado por la Junta Directiva, pero en ningún caso podrá ser menor a 24 miembros. [...]”, es decir, que la incorporación de una representación de una comunidad le corresponde a la Junta Directiva su aprobación, siendo estrictos formalistas en la interpretación no obliga a que sean solo 24 consejeros, sino que 24 es el número mínimo de consejeros, es decir, podría haber más, en vista de que existen más de 300 comunidades registradas, que al igual que nuestra comunidad, pudieran ejercer su derecho a su representación. En todo caso, contrario a la lógica estatal, que entiende el poder verticalmente (de arriba hacia abajo), en nuestras comunidades la asamblea es la que determina y toma acuerdos de las decisiones, siendo en nuestro caso que la comunalidad es la base de la comunidad además que la misma ley reconoce como sujeto de derecho, pues como se ha mostrado es en la asamblea donde se toman las decisiones de la comunidad, que legalmente es reconocida como sujeto de derecho público en la legislación potosina.

Estos dos escenarios o argumentos de INDEPI muestran cómo en la práctica la interpretación y uso del derecho de autoadscripción y la autonomía, es usado inversamente como una forma de negación de los derechos que ha reivindicado nuestra comunidad en la búsqueda de reconocimiento de los derechos colectivos y su ejercicio pleno, tales como el derecho a la participación política dentro del Estado, teniendo como base para ello otros indígenas “consejeros” para legitimar esta exclusión, para contrarrestar la lucha de participación de los otros “malos indígenas”, quienes buscan que se reconozca la forma de vida comunitaria que en nuestro caso se constituye en la comunalidad.

A pesar de toda esta lucha jurídica y política en la que se ha recurrido a la movilización en la búsqueda de que las recomendaciones y amparos emitidos sean cumplidos por las autoridades, para la visibilización de nuestra vida comunitaria, sin embargo, se ha evidenciado en la práctica aun colonial de trato hacia nuestras comunidades, ya que, en las reuniones que se han tenido, por ejemplo, con el gobierno en torno a esta recomendación, se ha trasladado la responsabilidad hacia ese otro actor indígena “el Concejo Indígena” que como ya se dijo, ha

sido cooptado por el Estado, como estrategia que constituye un uso de lo indígena y los derechos indígenas contra los propios reclamos indígenas.

Esto constituye un desgaste dentro de la lucha y resistencia a las practicas coloniales de divisionismos, confrontaciones, desplazando con ello, los reclamos legítimos de defensa de lo colectivo de los derechos indígenas a una especie de lucha entre los propios indígenas, al decir por ejemplo “sentamos a ambas partes para que solucionen”, dando por hecho una especie de conflicto que no existe (es creado), negando la exclusión propiciada por la institución y dejándola libre de responsabilidad.

Dentro de este juego también ha entrado la CEDH. Por ejemplo en una reunión que estuve presente se tomó la comisión por nuestras comunidades mixteca y la comunidad mazahua, como un acto simbólico de protesta, a que la Comisión no ha dado seguimiento a las recomendaciones emitidas al punto de afirmar que su papel llega solo en “emitir una recomendación y no calificar su cumplimiento”, pasando por alto que la autoridad responsable cumpla o no la recomendación; y por el contrario cuando se acudía a la autoridades responsables decían “la Comisión no ha emitido pronunciamiento alguno respecto al cumplimiento” lo que denota, claramente este juego en donde nadie es responsable aun existiendo razones legales a favor.

Asimismo se puede ver como los denominados órganos autónomos dentro de un Estado de Derecho como la CEDH también perpetúan la lógica y práctica colonial cuando se trata de asuntos indígenas, por lo menos en la experiencia mixteca, a los términos como “ya les emitimos la recomendación, si no se cumple no es por nosotros”, como si nos hicieran un favor y ante la práctica sistemática de violación de derechos humanos, constatadas a través de las recomendaciones emitidas, se mantienen indiferentes y hasta incluso llegan a justificar esas relaciones coloniales de las autoridades “es que la ley no les obliga a cumplir la recomendación”.

Durante este proceso estuve presente y acompañé a las comunidades en las pláticas con el gobierno estatal y municipal, por lo que me di cuenta que en los discursos de los funcionarios públicos aceptaban el cumplimiento de la sentencia o recomendación, sin embargo, en los tribunales o las respuestas ante la CEDH, litigan en contra de los pueblos y comunidades, provocando dilaciones procesales, incluso hasta llegar a criminalizar a los representantes de nuestras comunidades. En este juego de no “respeto a la palabra” por parte de las autoridades gubernamentales, que por un lado decían que cumplirían y al final no lo hacían, hizo que se recurriera a lo jurídico para lograrlo, no obstante, ni con sentencias y recomendaciones

favorables se logró, pues las autoridades no acatan las sentencias ni las recomendaciones. Esto no sucede en nuestra comunidad, ya que, como ya se dijo antes, la palabra se demuestra con hechos y ello determina el prestigio que se va acumulando por medio del trabajo y este puesto al servicio de la comunidad.

Lo anterior, nos hace pensar que en estos nuevos contextos se sigue observando esta forma de colonización interna en la que vivimos los indígenas, lo que demuestra que la organización comunitaria de los mixtecos no es aceptada y por lo tanto rechazada, porque según no son del territorio urbano. Incomoda la presencia de las comunidades, ya que se les nos ve como una amenaza al supuesto desarrollo que prevé el Estado y simplemente no entiende que la migración ha provocado que las y los indígenas se muevan de su lugar de origen y constituirse en la ciudad como sujetos y actores de nuestro camino.

A pesar de todo lo que conlleva la presencia de la Comunidad Mixteca Baja, que genera nuevos retos ante la legislación indígena y que sobre todo en la práctica se hace cada vez más evidente, ya que en la búsqueda de reconocimiento y respeto de los derechos humanos como sujeto colectivo y derechos individuales de los integrantes, a través de las demandas de los derechos colectivos como el derecho a la consulta, la participación y representación política, o en otros casos en busca de acceder a los servicios básicos como colectivo, van dando pasos en la construcción de autonomías, entendidas desde nuestros propios contextos urbanos y no solo en lo rural, pero que sin duda en este caso se aprenden desde ahí y se reproducen en la ciudad.

Es en este sentido, se busca por parte de los ñuú davi un dialogo intercultural profundo que entienda el pensamiento indígena mixteco y que no sólo se nos siga viendo desde el asistencialismo y paternalismo que se reflejan en expresiones como “son pobres porque quieren” “no quieren desarrollo”, que justifican el colonialismo en que seguimos viviendo; y por el contrario, se respeten nuestros derechos reconocidos particularmente el derecho a libre determinación y la autonomía, como la demanda que articula el resto de nuestros derechos colectivos, a partir de generar condiciones para su ejercicio y no sus limitaciones como se ha podido explicar en este apartado Estas limitaciones que impiden este ejercicio, desde la experiencia ñuú davi, de autonomía muestran las relaciones de poder de dominación, que perpetúan el colonialismo interno en el cual vivimos.

Decir que “lo indio también es moderno”, es reconocer que nuestras luchas también se hacen desde estos contextos urbanos de diversas formas, por tanto, siguen siendo derechos, su ejercicio colectivo también implica derechos individuales. Nuestra lucha por la autonomía indígena en contexto urbano ha sido invisibilizada, no así las lucha por los territorios indígenas (las más conocidas), muestra que los caminos en que nuestros pueblos y comunidades luchan de diversas formas y desde espacios en los que nos encontremos en la búsqueda de nuestra liberación a través de la autonomía como reivindicación para lograrlo.

Los primeros años de evangelización y la violenta imposición de la religión católica lleva a los indios en una oposición, que por la fuerza del conquistador pasa a la marginalidad, es decir de la resistencia a la adaptación,²⁰⁷ solo así se entiende que hoy nuestros pueblos se hayan adaptado dentro de estas relaciones de dominio colonial, en el que vivimos. Sin embargo, seguimos resistiendo aún en la ciudad, donde se puede ver claramente que ya no es la religión el medio de dominación, sino que ahora existen otras formas de sometimiento hacia nuestros pueblos. La estructura de relaciones de poder colonial que nos excluye, negándonos espacios de incidencia política dentro de la propia estructura gubernamental, y si lo hace es dentro de esta estructura colonial, colonialismo interno.

Como vimos anteriormente, cuando nuestros pueblos se articulan creando una posible fuerza política para evidenciar esta relación de dominación y obligar al Estado a crear condiciones para que no ocurra, éstas son sometidas y desarticuladas por el mismo Estado como mecanismo de seguir perpetuando el colonialismo interno de nuestras comunidades, tal como se pudo notar con el Concejo Consultivo Indígena de INDEPI, perpetuando con ello, que las decisiones trascendentales para el desarrollo de nuestra vida colectiva, siga siendo impuesta. De ahí, que las demandas de nuestros pueblos por lo territorios, y demás derechos colectivos, sea una lucha jurídica y política como camino para que nuestros derechos sean ejercidos plenamente y para crear condiciones para una relación ya no de carácter colonial. Sólo así serán respetados nuestros derechos ya reconocidos ya sean en los distintos contextos rural como en el urbano. Reconociendo lo anterior, es que se puede entender que nuestra lucha mixteca en la ciudad de San Luis Potosí es contra las practicas coloniales y discurso de opresión y de racismo, tales

²⁰⁷Nettel, Patricia, “La colonización de lo imaginario, una historia cultural sobre México”, en *In: Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 30-2, 1994, p. 170-171.

como luchar contra las categorías de ser migrantes y pobres en la ciudad, muestra claro de esta relación de poder característica del colonialismo interno.

Así también nuestra practica comunitaria reproducida en la ciudad obliga que este conocimiento práctico sea tomado en cuenta, por tanto, no solo la lucha jurídica-política es importante para lograr nuestra autonomía sino también la forma de crear y transmitir conocimiento desde un pensamiento propio, con ello se cuestiona y abre paso a una posible superación de esta estructura de relaciones de poder colonial hacia nuestras comunidades y con ello las condiciones para nuestra autonomía.

3.7.1. El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

Este convenio fue aprobado el 7 de junio de 1989,²⁰⁸ reconoce que los pueblos indígenas son anteriores a la colonia, determina que son los que conservan sus propias instituciones, la autoadscripción como criterio de aplicación del derecho indígena, y como ya mencionamos en el primer capítulo de esta tesis, reconoce a “pueblos indígenas”, pero no con efectos del derecho internacional (sin soberanía), contempla que los pueblos participen en su desarrollo en las medidas que se implemente con igualdad de derechos (tomando en cuenta sus diferencias culturales), la no discriminación, que se respete su cultura, integridad e instituciones propias, el derecho a la consulta de buena fe, sobre temas que nos afecte directamente, y sus derecho sobre la tierra.

Este Convenio es del que se han valido nuestros pueblos para la defensa de nuestros derechos, aunque definió a lo “pueblos indígenas” desde una visión de impide la soberanía, no obstante es un marco jurídico importante al que se ha recurrido en la defensa legal de los derechos indígenas, sobre todo con la incorporación de los derechos humanos y la adopción del derecho internacional por el Estado mexicano, en el principio de interpretación conforme con la reforma constitucional en materia de derechos humanos en 2011.

3.7.2. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Nuestra Constitución federal reconoce en su artículo 2º que la nación mexicana es única e indivisible, al tiempo que reconoce que el estado mexicano se compone de la pluralidad en la unidad nacional, por lo cual reconoce la existencia de los pueblos indígenas que descienden de los pueblos asentados en el territorio nacional con anterioridad a la colonia y a las comunidades

²⁰⁸López Bárcenas, F., *op. cit.*, p. 29.

como las que mantienen una organización social, cultural y política asentada en un territorio, también reconoce el derecho a la autodeterminación y autonomía, en un marco que asegure la soberanía nacional.

En su apartado A del artículo 2º constitucional reconoce a nuestros pueblos y comunidades:

El derecho a “decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.” Reconociendo la aplicación de sus propios sistemas de justicia al señalar que los pueblos indígenas tienen derecho de “aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos”.

Asimismo, se reconoce el derecho al autogobierno de tal modo que los pueblos indígenas pueden “elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno...”. Se contempla también el derecho a la no discriminación y a la igualdad ante la ley: en su participación política como el derecho a votar y ser votado, ocupar cargos públicos, etc.

No obstante, el mismo artículo 2º constitucional deja a las legislaturas locales la reglamentación jurídica de la libre determinación y de la autonomía, al señalar que “las constituciones locales y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad”. Esto implica que el sujeto de derechos, las comunidades indígenas, están sujetas a los intereses de las legislaturas locales, por tanto al partido del gobierno en turno, lo que permite una posibles condicionamientos al reconocimiento de este derecho, de acuerdo a los intereses políticos de las entidades federativas, obligando con ello que nuestros pueblos no puedan conformarse como sujetos políticos en el territorio nacional, y fomenta también el control político hacia nuestros pueblos al poder local dominante en el reconocimiento de nuestros derechos.

Por su parte el apartado B establece una serie de acciones positivas que debe realizar la Federación, los Estados y los Municipios a favor de los indígenas, constituyendo una importante base constitucional para la formulación de políticas públicas con la participación activa de los pueblos. Por ejemplo, en este apartado se contempla el derecho a la participación y a la consulta.

Ahora, si bien las reformas constitucionales en materia indígena de 2001 pueden considerarse un avance jurídico-formal en materia de derechos de los pueblos indígenas en

México, en la realidad sus alcances son limitados. No obstante, esta reforma es utilizada por nuestras comunidades en los procesos de luchas jurídicas, como sea mostrado en esta tesis, aunque existen críticas a las que es importante hacer referencia respecto a la relación derecho estatal y derecho indígena.

Una de ellas señala como está reconocido en el texto constitucional los sistemas normativos indígenas que solo cobran vida en referencia al texto constitucional, manteniendo una relación de subordinación del derecho indígena frente al derecho estatal, pues al “momento de autorizar a los pueblos y comunidades aplicar sus propios sistemas normativos lo hace obligándolos a remitirse *siempre* al texto constitucional, y a respetar una serie de principios que no corresponden a sus sistemas de normas, tales como las llamadas garantías individuales, y los derechos humanos.”²⁰⁹ Que cabe aclarar, que no se quiere decir con ello que el derecho indígena no pueda llegar a vulnerar los derechos humanos, sino más bien, como se vio en este trabajo se ha utilizado los derechos humanos como forma de protección para incumplir derechos en el caso de INDEPI y el Ayuntamiento por ejemplo, en que se utiliza a los derechos humanos para justificar el incumplimiento de los derechos indígenas, Es decir, se respeta el derecho de los indígenas (en lo individual) que se someten a la lógica gubernamental contra los derechos de los indígenas que viven colectivamente, el caso de los ñuú davi.

Reconocemos también en el texto de estos primero párrafos o principios generales, la distribución de roles o “papeles” diferenciados que se instalan en el ambiente de la reforma, a saber: el *Estado Mexicano*, *Las Comunidades* y los *Pueblos Indígenas*. Precisamente el texto comienza con la identificación de los roles, sus cualidades, su papel en la sociedad. Y me parece que este es el *quid* de la cuestión: el texto, sostengo, tiene como objetivo *conservar* la *relación de dominación* existente, en el contexto del *monismo jurídico*, entre el *estado* y los *pueblos indígenas*. Y para poder lograrlo convierte a los sujetos *reales*, de carne y hueso, en figuras o *ficciones* modalizando conductas como modelos o arquetipos, en este caso, “el estado”, “Las comunidades” y los “Pueblos Indígenas”. Esto es, el derecho *modaliza* las descripciones de ciertas conductas. Y los *destinatarios* de las normas, seres de carne y hueso, al cumplir conductas que son vistas como participando de las características de las conductas descritas como de “estado”, de “las comunidades” o bien, de los

²⁰⁹Melgarito, Alma, *op. cit.* p112.

“Pueblos Indígenas”, quedan constituidos, *por eso mismo*, en “estado”, o bien, en “comunidades”, o “Pueblos Indígenas”.²¹⁰

Es decir, se refleja que el reconocimiento de los derechos de nuestros pueblos ha sido impuesto desde la lógica de dominación colonial, y en lo que respecta a los parámetros del ejercicio de la autonomía, como ya señalamos, se establece que son las entidades federativas las que determinaran, asimismo, también señala la creación de instituciones válidas por el Estado para el ejercicio de estos derechos reconocidos, que también son bajo la lógica colonial de dominación.

[...] el artículo autoriza, en su apartado B, a Federación, Estados y municipios para “establecer las instituciones y determinar las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de su pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.” Con esta estrategia, el artículo autoriza la creación de *nuevas instituciones* –normas–, con lo cual legitima la *creación* de ese nuevo discurso, lo cual es una forma más de ejercicio del poder, *pero también una forma de manipulación*, donde destinador y destinatario no son iguales; *uno tiene el poder sobre el otro*. Estos discursos insertos en el texto de la reforma nos muestran de qué forma está organizado el sistema de poder y cómo la jerarquía es el modo de ejercerlo, ya que sin jerarquías no hay dependencia ni subordinación, y sin éstas ni puede haber poder ni medios para ejercerlo.²¹¹

3. 7.3. Constitución Política del Estado de San Luis Potosí

La Constitución Política del Estado de San Luis Potosí en una de las más avanzadas en el reconocimiento de derechos y cultura indígena, incluso va más allá que la misma Constitución Federal, al grado de reconocer a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público,²¹²

²¹⁰*Ibíd.*, p. 92.

²¹¹*Ibíd.*, p. 110.

²¹²La diferencia entre “El interés público ‘es el conjunto de pretensiones relacionadas con las necesidades colectivas de los miembros de una comunidad y protegidas mediante la intervención directa y permanente del Estado’ (Cornejo, 2002: 632). El interés público es protegido por el Estado no sólo mediante disposiciones legislativas, sino también a través de medidas administrativas y de políticas públicas. Por su parte, las personas colectivas de derecho público son ‘la existencia de un grupo social con finalidades unitarias, permanentes, voluntad común, que forman una personalidad jurídica distinta a la de sus integrantes, poseen una denominación o nombre; con domicilio y un ámbito geográfico de actuación; patrimonio propio y régimen jurídico específico’ (Acosta, 2000: 113-114). Es decir, por un lado sólo se es un objeto receptor de la acción del Estado, y por otra parte, se es un sujeto de derecho”. (Rosillo, Martínez, A., *op. cit.*, p. 3061).

es decir, con personalidad jurídica propia que hace que sus actos sean tomados como de poder público.

En la Ley Reglamentaria del Artículo 9° de la Constitución del Estado se reconoce el derecho a la libre determinación y autonomía de las comunidades y se considera a éstas como sujetos de derecho público:

ARTICULO 15. Las comunidades indígenas en ejercicio del derecho a la libre determinación y autonomía, establecerán las bases y mecanismos para la organización de su vida comunitaria, mismos que serán reconocidos y respetados por las autoridades estatales y municipales.

ARTICULO 16. Las comunidades indígenas son sujetos de derecho público; consecuentemente, los actos de sus autoridades en ejercicio de sus funciones y dentro de su jurisdicción, tendrán los alcances y consecuencias jurídicas propios de los actos del poder públicos. En el marco de su autonomía y de acuerdo con sus sistemas normativos, las autoridades comunitarias tienen la facultad de mandar y hacerse obedecer dentro de los límites territoriales que comprenda su jurisdicción, cuando actúen en ejercicio de sus funciones.

Sin embargo, ya en el ejercicio de la autonomía es donde se pueden apreciar las limitantes para las comunidades, lo que se pudo notar claramente en la experiencia nuestra comunidad Ñuú Davi o Mixteca Baja en San Luis Potosí, pues se sigue cuestionando nuestra condición de comunidad -comunalidad-, ya que aun siendo reconocida en el padrón de comunidades indígenas del Gobierno del Estado, nuestras decisiones en cuanto a la representación política y participación política así como las formas de nuestra participación son claramente limitativas y contrarias a lo que implica el ejercicio pleno de este derecho, al grado de realizar actos de abierta intromisión en nuestra toma de decisiones, como pretender darle validez a nuestras asambleas para poder participar dentro de la estructura municipal, como se explicó del “órgano garante” para nombrar al Director de Asuntos Indígenas del Ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí.

Como se pudo explicar en el campo del ejercicio de nuestra autonomía ñuú davi en la defensa de los derechos a la consulta, la participación política dentro del gobierno estatal y municipal a través de las disputas legales emprendidas mediante acciones jurisdiccionales (amparos) y no jurisdiccionales (recomendaciones), es un camino de lucha que aunque no ha

obligado a las autoridades a cumplir tanto los amparos y recomendaciones que nos han dado la razón, por lo menos ha permitido que nuestra lucha sea visibilizada desde un contexto urbano y genera una articulación con otras comunidades indígenas como la Comunidad Mazahua para la defensa de nuestros derechos colectivos, y de ahí ir generando una fuerza política que siente las bases y posibilite las condiciones para el ejercicio del derechos a la autonomía, en donde se participe ya no dentro de una estructura de dominación (colonialismo interno) hacia nuestras pueblos y comunidades.

3.8. Análisis final

El reconocimiento del derecho a la autodeterminación desde el derecho internacional (convenio 169 de la OIT), adoptado por la Constitución Federal (artículo 2º) la cual a su vez deja a las legislaturas locales la facultad para establecer las características de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas, como es el caso de la Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (artículo 9º) y en su ley reglamentaria reconoce a las comunidades indígenas del estado como sujetos de derecho público, es decir, dentro de un amplio reconocimiento, incluso más que a nivel nacional, ya que la Constitución Federal solo los reconoce como sujetos de interés público, la primera implica que las comunidades son titulares de derechos políticos y la segunda implica una tutela e incluso a financiamiento.²¹³

Sin embargo, aunque se reconozca a la comunidad como sujeto de derecho público, con autonomía, concretamente para la comunidad mixteca no se respeta en su ejercicio concreto, incluso habiéndose reconocido derechos por medio de sentencias de amparo y recomendaciones. Esto muestra las relaciones coloniales de dominación se dan en el ejercicio cuando se condiciona la forma de cumplimiento, o en nuestro caso que se nos excluyó como comunidad tanto en la consulta estatal y municipal, y se nos ha negado tener representación política en INDEPI, y en el Ayuntamiento para participar de acuerdo a nuestra organización comunitaria en la elección del Director de Asuntos Indígenas Municipal.

En este sentido vemos en la experiencia mixteca, como anteriormente a la conformación de la asociación civil y reconocimiento legal en sus etapas (2010, 2013, 2015), no se respetaban los derechos e incluso se pedía el registro de la comunidad. Posteriormente se da la inclusión en el padrón de comunidades indígenas del estado, sin embargo, tampoco se respeta, por lo que fue

²¹³Carrillo Nieto, Juan José, “El rechazo a las reformas constitucionales y la construcción de la autonomía”, en Rebelión, disponible en: <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=82666>, consultado el día 13 de enero de 2020.13/01/20]

necesario entrar en el campo de la disputa jurídica en base a los derechos reconocidos, aún dentro de este amplio reconocimiento que da la legislación vigente en el estado de San Luis Potosí.

Es decir, se trata de una exclusión en el ejercicio de los derechos dentro de la misma inclusión discursiva. También se pudo apreciar esto en la intromisión del estado (INDEPI) para desarmar las luchas de las comunidades, cooptando al actor que lo venía realizando el “Concejo Consultivo Indígena de INDEPI” que al principio, acorde a su función, realizó la defensa de derechos de las comunidades indígenas (en la acción de inconstitucionalidad que defendió su estructura interna al oponerse a la incorporación de diputados externos de las comunidades al Concejo indígena) y la defensa de la consulta de los pueblos y comunidades indígenas del Estado.

Sin embargo, al ser un actor incomodo que visibilizó la exclusión indígena en el estado, con las intromisiones del gobierno fue dividido y confrontado, dicho CCI, por lo que paso a formar parte los intereses del estado como “aval de las practicas coloniales de desconocimiento de derechos dentro del campo jurídico”, ahora contra los sujetos de derecho y actores, “las comunidades” (mixteca baja y mazahua en este caso).

Es decir, de ser un órgano representativo de todas las comunidades y pueblos indígenas del estado de San Luis Potosí, y de las cuales deben emanar los consejeros que forman dicho Concejo, paso de representar a ser asimilado a la institucionalidad o lógica estatal, en contraste con las bases de la comunidad -comunalidad- en nuestro caso.

Asimismo, se han usado como herramientas de deslegitimación de nuestras luchas el racismo, discriminación mediante el uso de la dualidad “originario-migrante” como arma de desconocimiento de derechos reconocidos, dentro de lo “indígena”.

El Gobierno del Estado de San Luis Potosí utiliza al INDEPI como supuesto órgano experto en derechos indígenas, para definir lo que deben ser y hacer los “indígenas”, es decir, “nuestra identidad y nuestra autonomía se define por el Estado, en su posición de poder, de experto. De este modo, aparece la subordinación que genera el colonialismo interno, de un pueblo sobre otro, que como dice Pablo González Casanova, que generalmente se considera de raza inferior, como los indígenas; y como forma de control se usa lo indígena contra lo indígena, y que deja intacta la estructura colonial que perpetua dicha relación de dominación hacia nuestros pueblos. Por ejemplo, en el caso de la consulta del PED “la realización de foros” se

llevó acabo con los parámetros definidos por INDEPI no por nuestros pueblos, es decir, de forma unilateral se dictan las pautas en cómo se debe de participar en las consultas y por ende el contenido de las temáticas son dictadas desde arriba, con la lógica gubernamental, alejada totalmente de cómo queremos participar los pueblos y comunidades indígenas. La agenda de los temas también es impuesta, lo que confirma esta dominación hasta en la toma de decisiones en lo que concierne a nuestros pueblos (desarrollo) y no respetando nuestras formas de toma de decisiones el consenso en asambleas, lo mismo ocurre con el plan de desarrollo municipal.

Esta relación de poder que se ejerce sobre nuestras comunidades aun en la ciudad, es lo que caracteriza al colonialismo interno, en donde una raza considerada inferior por la cultura dominante, no se le permite decidir su futuro. Se nos considera como menores de edad y desde su posición de poder imponen parámetros a lo indígena, lo que se permite y lo que no, tal es el caso del Ayuntamiento de la capital, de INDEPI a quienes se han emitido recomendaciones a las cuales no han dado cumplimiento.

Lo anterior muestra que aun con batallas legales ganadas y con recomendaciones de la CEDH (si bien, se sabe que las recomendaciones no son vinculantes, la CEDH es el organismo que vigila el cumplimiento de los derechos humanos) pero que al tratarse de pueblos indígenas no resulta importante dicho cumplimiento. Vemos también como el órgano representativo indígena, Concejo Consultivo, ha sido asimilado a la lógica estatal, de modo que se instituye como única instancia válida para la toma de decisiones hacia las comunidades indígenas, dejando a estas sujetas a la subordinación de las determinaciones de dicho Concejo, pasando por alto que su función es estar al servicio de las comunidades indígenas a las cuales representa, olvidando con ello que las decisiones comunitarias se toman en asamblea mediante consensos, no a base de imposiciones sin consulta a nuestras comunidades, base de nuestra organización colectiva. Por ello, es de suma importancia que la lucha emprendida por la comunidad ñuú davi, pone al descubierto estas prácticas de relaciones coloniales que desarticulan nuestra lucha jurídico-política que limitan el ejercicio de nuestra autonomía. Y, por otra parte, nos permite a las comunidades buscar salidas para superar este colonialismo interno, impulsado por el Estado, que pretende imponer una dominación de indígenas sobre los propios indígenas.

Lo anterior ha propiciado que la comunidad ñuú davi, hayamos asumido nuestro derecho reconocido como “sujeto de derecho público” para reivindicar y defender nuestros derechos como colectivo en esta ciudad, frente a las limitaciones generados por el gobierno, es decir, que

ha implicado lo “indígena bueno” (asimilados) contra el “indígena malo” (que lucha y busca la autonomía).

Las identidades colectivas que se configuran en la ciudad, en el caso de los ñuú davi, no son respetados el ejercicio de los derechos, aun haciendo uso del Derecho, pues somos en mayor medida excluidos, dentro del Estado que reconoce a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público. Es decir, la autonomía del ñuú no es reconocida y respetada en su ejercicio en el contexto urbano, donde no está en juego por ejemplo los recursos naturales (luchas por el territorio) sino el respeto a la forma colectiva de ejercer su derecho-comunalidad-.

3.9. Conclusión del capítulo tercero

A lo largo de este capítulo se explicó cómo es que la migración ha contribuido a la formación de la colectividad indígena urbana de los ñuú davi en la ciudad de San Luis Potosí, así como los obstáculos que hemos enfrentado para lograrlo desde nuestra llegada a la ciudad.

La construcción de nuestro territorio en la ciudad como *ñuú lo’o*, ha sido fundamental para el desarrollo de nuestra vida comunitaria reproduciendo aquí nuestros usos y costumbres, que engloban todas nuestras prácticas sociales, políticas, culturales y espirituales. Estas relación socio-política dentro del *ñuú*, se dan por medio de la asamblea, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad en el sistema de cargos en la ciudad (representante de la comunidad, los principales consejeros, la mayordomía del santo patrón grande), la aplicación de los principios de respeto, ayuda mutua, ña maní, en nuestras relaciones sociopolíticas, así como el trabajo colectivo y la fiesta; todos elementos de la comunalidad, que explica nuestra práctica desde un pensamiento mixteco, las cuales reproducimos en la comunidad mixteca ñuú davi en esta ciudad.

Sobre esta base de la comunalidad, el *ñuú lo’o*, ejerce la autonomía o el *Xanta mei chó ñuú*, la cual es como los mixtecos entendemos nuestra autonomía y por tanto nuestro derecho a la libre determinación, por lo que se puede hablar de autonomías surgidas en contextos urbanos.

Aunque esta autonomía cuenta con toda una estructura de dominación que impiden el ejercicio concreto por nuestra comunidad, mostrando con ello el colonialismo interno en que seguimos viviendo los mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí, donde se cuenta con un reconocimiento de las comunidades, como sujetos de derecho público, como se pudo analizar, las luchas jurídicas que la emprendido la comunidad ñuú davi en esta ciudad, por el respeto a nuestros derechos como colectivo.

El derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas reconocido en el convenio 169 de la OIT, en la Constitución Federal y en la Constitución Local, donde a nuestras comunidades se reconoce como sujetos de derecho público, que a la hora de ejercer dicho derecho muestran claras limitaciones jurídico políticas del Estado para desarticular nuestra lucha y defensa de nuestros derechos colectivos, dentro de un colonialismo interno.

CONCLUSIONES

Durante el desarrollo de la presente investigación se pudo explicar cómo nuestras comunidades y pueblos indígenas vivimos dentro del colonialismo interno fundado en una estructura colonial de dominación basada en la diferencia cultural y da lugar al racismo, discriminaciones y exclusiones por considerar a los indígenas inferiores (bajo el criterio de raza) y encontrarse en una desigualdad frente a las elites dominantes y que detentan el poder. Específicamente el derecho a la autodeterminación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas ha sido impuesto desde la lógica dominante. Sin embargo, este derecho ha sido reivindicado por nuestros pueblos para la defensa de los derechos colectivos. Es así que, particularmente en el caso de la Comunidad Mixteca Baja o *Ñuú Davi* en la ciudad de San Luis Potosí, el ejercicio de la autonomía ha sido ejercida desde nuestro propio pensamiento mixteco o filosofía ñuú davi, pensamiento que se ha transmitido a través de la palabra, concretándose en nuestra forma de vida comunitaria y la relación con la naturaleza, la comunalidad. Un conocimiento práctico, que da sentido a la vida y existencia de los mixtecos aprendido del pueblo de origen, la relación con la tierra como madre y territorio, la toma de consensos en asamblea, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad (sistemas de cargos), el trabajo colectivo como el tequio, y la los ritos y celebraciones.

Para los *ñuú davi*, el territorio, se explica cómo tierra (*ño ó*) espacio físico, que cuando es habitado por gente y desarrolla en ella su vida en comunidad mediante la realización de sus prácticas comunitarias que constituyen sus costumbres y principios y valores que rigen la vida colectiva en lo social, cultural, económica, política y espiritual es que se llama *Nuú* (pueblo). Por ello, la construcción del *ñuú lo ó* en la ciudad de San Luis Potosí, permite entonces el ejercicio de una autonomía mixteca en este contexto urbano.

Dicha, autonomía ha sido entendida por los ñuú davi en la ciudad de San Luis Potosí como “*Xanta mei chó ñuú*” (el pueblo se manda a si mismo); esto significa que la organización política, social y cultural se establece por el *ñuú*, su relación con otros *ñuú*, implica también que el futuro comunitario es decisión de los mixtecos, que viven y tienen reconocimiento comunitario en el *ñuú lo ó*, por lo que sólo los mixtecos de ese *ñuú lo ó* son los que deciden la organización comunitaria, su relación con el exterior y de su futuro. Para ello, lo que les da sentido y orientación a nuestras prácticas son nuestros principios de *Toni ño ó* (Respeto), *Chinteé táì* (Ayuda mutua), *Ña maní*, el *choó* (trabajo individual y colectivo) y *viko* (fiesta),

estos dos últimos les subyace el sacrificio y el goce. Así también están presentes en la aplicación de la justicia para la resolución de conflictos.

El ejercicio de esta autonomía dentro de este contexto urbano ha tenido múltiples limitaciones, político jurídicas, creadas desde el poder político dominante (gobierno municipal y estatal de S.L.P.) ya que aun y haciendo uso del derecho para la defensa de nuestros derechos a la consulta y participación y representación política de nuestra comunidad en base a nuestra autonomía, teniendo la razón legal para ello (por sentencias de amparo y recomendaciones), se ha visto una mayor exclusión de nuestra comunidad, lo que caracteriza una relación de dominación colonial que excluye dentro de un discurso incluyente (sujetos de derecho público), y perpetua el colonialismo interno que nos somete.

PROPUESTAS

La *comunalidad* que vivimos los ñuú davi en esta ciudad de San Luis Potosí, genera un conocimiento desde la praxis, un conocimiento de hacer un saber ancestral (pensamiento mixteco) y que se transmite por la oralidad y práctica. Es también muestra de resistencia política práctica en la ciudad y epistémica en el sentido de que crea conocimientos desde un pensamiento propio mixteco, que busca romper con el colonialismo interno que vivimos, los pueblos indígenas.

Por ello se considera que la comunalidad mixteca, es una epistemología del sur,²¹⁴ la cual Boaventura de Sousa Santos, sostiene que:

[...] son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado²¹⁵

Es decir, en tanto no se reconozca y respete esta forma de conocimiento práctico, dentro de un Estado que reconoce el derecho a la autonomía y a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público, “se trata de la injusticia cognitiva. No hay peor injusticia que esa, porque es la injusticia entre conocimientos. Es la idea de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto conocimiento en gran medida en el Norte global, que llamamos la ciencia moderna”²¹⁶

Es por ello, que se propone que este proceso de reconocimiento cognitivo mixteco, se vaya dando de forma práctica, es decir, creando condiciones para que no haya solo el reconocimiento cognitivo, sino también político, jurídico, económico y cultural, para alcanzar el ejercicio pleno de nuestros derechos.

Ello mediante, la sensibilización y capacitaciones a los servidores públicos sobre el pensamiento indígena, en especial los que tengan una relación directa con los pueblos indígenas,

²¹⁴ Santos, Boaventura de Sousa, “Introducción: Las epistemologías del sur”, disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf, consultado el día 13 de noviembre de 2019.

²¹⁵ *Ídem.*

²¹⁶ *Ídem.*

así como de derechos de los pueblos y comunidades indígenas desde una perspectiva de derechos humanos.

Visibilizar la forma de vida comunitaria de los pueblos indígenas, así como concientizar respecto a la opresión que sufren política, social, cultural y económicamente.

Promover la participación política de las comunidades indígenas dentro de los espacios de toma de decisiones que incidan en el cumplimiento de los derechos indígenas.

Impulsar que nuestros pueblos indígenas fortalezcan la vida comunitaria, revalorando nuestros saberes como formas de conocimientos válidos.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino Moreschi, Alejandra, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en *Revista Ciencias Sociales*, 2008, p. 9.

Atienza, Manuel, “El sentido del derecho”, Academia, disponible en: [https://www.academia.edu/15211908/El_Sentido_del_Derecho - Manuel Atienza](https://www.academia.edu/15211908/El_Sentido_del_Derecho_-_Manuel_Atienza), consultado 19 de septiembre 2019.

Barabas, Alicia M, “El pensamiento sobre el territorio de las culturas indígenas de México”, en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 17, Argentina, julio-diciembre de 2010, s.n.p.

Barabas, Alicia M, “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Desacatos*, núm. 14, Oaxaca, primavera-verano de 2004, pp. 145-168.

Barabas, Alicia, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda*, núm. 7, julio-diciembre de 2008, pp. 119-139.

Barabas, Alicia, “Un acercamiento a las identidades de los pueblos indios de Oaxaca”, disponible en <https://journals.openedition.org/alhim/105>, consultado 22 de marzo de 2019.

Bartolomé, Miguel Alberto, “Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural”, en *Cuicuilco*, núm. 60, mayo-agosto 2014, pp. 84-108.

Batalla, Bonfil, Guillermo, *México profundo una civilización negada*, Editorial Grijalbo, México, 1990, pp. 11-48.

Betancourt Fraire, Eduardo, “Autoetnografía: Antropología del Propio Ser”, Academia, disponible en: https://www.academia.edu/34923738/Autoetnograf%C3%ADa_Antropolog%C3%ADa_del_Propio_Ser, consultado el 16 de abril de 2019.

Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: ciclos de protesta y sedimentación”, en Ana Cecilia Betancur (ed.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, Dinamarca, IWGIA, 2011, p. 23. Ch´aska Eugenia Carlos Ríos y Monserrat Ventura i Oller, “La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana”, en *Quaders*, 2015, 31, p. 83.

Correas, Oscar, “Los derechos humanos entre la historia y el mito”, en Alejandro Rosillo Martínez, *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, San Luis Potosí, México, Facultad de derecho de UASLP, 2008.

Cruz Bautista, Marcos Abraham, *Diversidad cultural y constitución de la conciencia valoral del niño indígena en la Mixteca Baja de Oaxaca*, tesis, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2004, pp.15-39.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Pluralismo jurídico y justicia comunitaria: ¿Qué son y qué no son?” en Vanessa Castedo Vaca (ed.), *Ensayos: hacia una democracia plurinacional en Bolivia, Pasillo del Sur*, Puerto Rico, 2010.

Díaz Gómez. Floriberto, “Comunidad y Comunalidad”, *Diálogos en la acción*, segunda etapa, 2004, pp.367-368.

Díaz Polanco, Héctor, “Autodeterminación, autonomía y liberalismo”, en ALAI América Latina en Movimiento, 1998-02-01, s.n.p.

Díaz Polanco, Héctor, “Autonomía y Autodeterminación. Alcances y Retos”, en Tomo I Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología., Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

Díaz, Polanco, Héctor, *Autonomía regional La autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI editores, México, 1991, p. 153.

Dussel, Enrique, “Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el dialogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 2009, 45, pp 37-40.

Galindo, Mario, *et al.*, *Visiones Aymaras sobre Autonomías aportes para la construcción del Estad nacional*, Programa de investigación estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz, 2007.

Garzón López, Pedro, Pluralismo jurídico y derecho alternativo: dos modelos de análisis, en *Universitas Revista de Filosofía*, Derecho y Política, núm. 16, julio 2012, p. 241.

Gonçalves Porto, Walter, “De saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana” en *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, núm. 22, 2009, p. 127-131.

González Casanova, Pablo, “Colonialismo interno [una redefinición]”, en *La teoría Marxista hoy*, pp. 409-434.

González Casanova, Pablo, *De la Sociología del poder a la sociología de la explotación pensar América Latina en el siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México, 2015.

González Casanova, Pablo, *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América latina*, Edición Akal, México, 2017.

Guerrero Muñoz, Joaquín, “Las claves de la autoetnografía como método de investigación en la práctica social: conciencia y transformatividad”, en *Investigação Qualitativa em Ciências Sociais//Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales//Volume 3*, universidad de Murcia, 2017, pp. 131-133.

Guber, Susana, *La etnografía, método, campo y flexibilidad*, Grupo Editorial Norma, Colombia, 2001, s.n.p., disponible en <http://facultad.pucp.edu.pe/comunicaciones/ciudadycomunicacion/wpcontent/uploads/2014/11>

/Guber Rosana La Etnografía Metodo Campo y Reflexividad.pdf, consultado 25 de marzo de 2019.

Guber, Susana, La etnografía, método, campo y reflexibilidad”, Grupo editorial Norma, Colombia, 2001, disponible en http://facultad.pucp.edu.pe/comunicaciones/ciudadycamunicacion/wpcontent/uploads/2014/11/Guber_Rosana_-_La_Etnografia_Metodo_Campo_y_Reflexividad.pdf, consultado 25 de marzo de 2019.

Guerrero Muñoz, Joaquín, Las claves de la autoetnografía como método de investigación en la práctica social: conciencia y transformatividad, en *Investigação Qualitativa em Ciências Sociais/Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales/Volumen 3*, universidad de Murcia, 2017, p.133.

Hernández Díaz, Miguel, “Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-aymara”, libro en Francisco López Bárcenas (Coord.), *El Pensamiento Indígena Contemporáneo*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 53-54, disponible en: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/publicaciones/libros/fb/02-pensamiento-indigena-contemporaneo/54/#zoom=z> consultado 07-04-2019..

Hernandez Núñez, Abigail, “In Ñuu satíñu ra satíñui na xi’na. Un pueblo que trabaja y trabaja desde antes”, en López Bárcenas, Francisco y Hernández Núñez, Abigail (Coord.), *La fuerza de la costumbre sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*, Redh_Es, tejiendo la utopía, México, 2004.

Herrera Amaya, María Elena, “Comunidades indígenas urbanas: disputas y negociación por el reconocimiento”, en *Andamios*, Un. 36, 2018, pp. 118-130.

López Bárcenas Francisco y Espinoza Saucedo, Guadalupe, “El derecho de los pueblos indígenas al desarrollo”, Asociación Nacional de Universidades Interculturales, México, 2017, p.14.

López Bárcenas Francisco, Autonomía y derechos indígenas en México, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.

López Bárcenas Francisco, Espinoza Saucedo Guadalupe, Conflictos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: El caso de San Pedro Yosotatu, Red-Es, “Tejiendo la Utopía”, México, 2003, p. 17.

López Bárcenas, Francisco Javier, “Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México”, pp.1-31.

López Bárcenas, Francisco, Rostros y Caminos de los movimientos indígenas en México, México, mc editores, 2005.

Luevano Bustamante Guillermo y Ventura Bustamante Jhoana, “El derecho a la consulta indígena en San Luis Potosí, la disputa por su reconocimiento”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 2017, 17, pp. 161-176.

Manríquez García, Carlos “El sentido del derecho*”, Reseñas, disponible en: https://www.ijf.cjf.gob.mx/publicaciones/revista/8/8_20.pdf, consultado 19 de septiembre de 2019.

Martínez Luna Jaime, “Conocimiento y Comunalidad”, en *Bajo el Volcán*, 2015, 23, pp. 99-112.

Martínez Luna Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Culturas Populares CONACULTA, México, 2010.

Melgarito, Alma, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta: análisis crítico-semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en ciencias y Humanidades de la UNAM, México, 2015, pp. 79-112.

Nettel, Patricia, “La colonización de lo imaginario, una historia cultural sobre México”, en *In: Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome 30-2, 1994, pp. 167-176.

Ortiz Castro, Ignacio, “Influencia de la comunalidad mixteca y Oaxaqueña en el Magonismo. Algunos conceptos y su vigencia”, en *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana (CEFIME)*, noviembre de 2014, pp. 1-22.

Pérez, Maya Lorena, “Ser mazahua en Ciudad Juárez”, en *México Indígena en movimiento*, núm. 4, enero de 1990.

Poupeau, Franck, “El desafío boliviano: procesos de construcción y revalorización de las identidades ancestrales y modernas en Áreas urbanas de Bolivia”, en *Memorias del Foro Internacional “Autonomías indígena originarias, procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y en Bolivia*, CEDLA, La Paz Bolivia, 2010, pp. 32 a 37.

Quijano, Aníbal, “El Movimiento Indígena y las cuestiones endientes en América Latina”, en *Argumentos UAMX*, 2006, 50, p. 72.

Ramírez Sánchez, Saul, “Cargos Comunitarios y la transparencia de los migrantes mixes del estado de Oaxaca en Estados Unidos”, en *Migraciones internacionales*, núm. 3, UNAM, 2006, p. 40.

Rangel López, Azael, “Ejército Zapatista de Liberación Nacional “La Construcción de la Política desde abajo” Democracia y Autonomía en Chiapas”, tesis, Sevilla, Universidad Complutense de Madrid, 2012.

Reinaga, Fausto, *El Pensamiento Amáutico*, s.p.i., p. 16.

Rivera Cusicanqui, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Xavier Albo y Raúl Barrios (Coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz Bolivia, 1993.

Rosillo Martínez, Alejandro, “Pluralismo jurídico en el constitucionalismo mexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”, en *Revista Direito y Praxis*, num.4, Río de Janeiro, 2017, pp. 3039-3045.

Sánchez, Consuelo, “Derechos autonómicos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 2016, núm. 67, pp. 13. -35.

Santos, Boaventura de Sousa, “Introducción: Las epistemologías del sur”, disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf, consultado el día 13 de noviembre de 2019.

Terraciano, Kevin, *Los Mixtecos de la Oaxaca colonial La historia Ñudzahui del siglo XVI al XVII*, Trad. Pablo Escalante Gonzalbo, Fondo de Cultura Económica, México.

Vázquez Jorge y Ortiz Ignacio, “Hacia una propuesta desde la filosofía y cosmovisión Ñuu Savi (Mixteca)”, <https://www.interiorgrafico.com/edicion/decimo-sexta-edicion-diciembre-2016/hacia-una-propuesta-desde-la-filosofia-y-cosmovision-nuu-savi-mixteca>, consultado 11 de julio de 2019.

Velasco Cruz, Saul, “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2003, núm.189, p. 98.

Zósimo, Ortega González, *Comunidad Indígena: El camino verdadero (jurídico) de la Nación pequeña (Yuman Li´)*, tesis, México, UNAM Facultad de Estudios Superiores de la Acatlán, 2006, p. 14.

Zubiri, Xavier, “El problema de la filosofía”, *Convivium*, 1993, 5, pp. 97-98.

PÁGINAS WEB

Carrillo Nieto, Juan José, “El rechazo a las reformas constitucionales y la construcción de la autonomía”, en *Rebelión*, disponible en: <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=82666>, consultado el día 13 de enero de 2020.13/01/20.

Diario Oficial de la Federación, disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5440959&fecha=10/06/2016 consultado el 15 noviembre de 2019.

Diario Oficial de la Federación, disponible en: https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4456227&fecha=08/02/1954&cod_diario=188400, consultado 04 de octubre de 2019.

“Divide el PED al consejo indígena”, en la Jornada, disponible en: <https://issuu.com/lajornadasanluis/docs/01-07-16>, consultado 17 de noviembre de 2019.

Disponible en: <https://www.milenio.com/estados/slp-oite-consulta-indigena-plan-estatal-desarrollo> consultado el día 17 de noviembre de 2019.

Disponible en: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/4087/5262>doi:<http://dx.doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2009.124.4087>, consultado 07 de junio de 2018.

Dora Ana, “Tras dos negativas, Nava aceptó recomendación por agravio a indígenas”, La Orquesta, disponible en: <https://laorquesta.mx/tras-2-negativas-nava-acepto-recomendacion-por-agravio-a-indigenas/> consultada el día 17 de noviembre de 2019.

Espinoza, Verónica, “Acusan al gobierno de San Luis Potosí de violar derechos indígenas”, en Proceso, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/446544/acusan-al-gobierno-slp-violar-derechos-indigenas> consultado 17 de noviembre de 2019.

Espinoza Verónica, “Destituyen a Directora del Instituto de los Pueblos Indígenas en SLP”, en Proceso, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/440173/destituyen-a-directora-del-instituto-los-pueblos-indigenas-en-slp>, consultado el día de 16 noviembre de 2019.

Espinoza Verónica, “Resuelve juez que gobierno de SLP violó ley indígena y ordena reponer consulta”, en Proceso, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/457585/resuelve-juez-gobierno-slp-violo-ley-indigena-ordena-reponer-consulta> consultado el 16 de noviembre de 2019.

Google maps, <https://www.google.com/maps/@22.2026602,-100.9823333,204m/data=!3m1!1e3?hl=es-ES>,
https://www.google.com/maps/@22.2024295,100.9815949,3a,75y,327.38h,90t/data=!3m7!1e1!3m5!1s2Eu90jXpJQjhHs8WhEGOng!2e0!6s%2F%2Fgeo3.ggpht.com%2Fcbk%3Fpanoid%3D2Eu90jXpJQjhHs8WhEGOng%26output%3Dthumbnail%26cb_client%3Dsearch.revgeo_and_fetch.gps%26thumb%3D2%26w%3D96%26h%3D64%26yaw%3D327.3758%26pitch%3D0%26thumbfov%3D100!7i13312!8i6656?hl=es-ES,
<https://www.google.com/maps/@22.2024041,100.9816367,3a,75y,332.01h,90t/data=!3m6!1e1!3m4!1sYeeFaqf388K1gXUtns3yJw!2e0!7i13312!8i6656?hl=es-ES>, consultado 12 de octubre de 2019.

H. Ayuntamiento de San Luis Potosí 2018-2021, disponible en: https://sanluis.gob.mx/wp-content/uploads/2019/10/Invitacion_pueblos_indigenas_2pag.pdf consultado 01 de noviembre de 2019.

“Indígenas acusan presiones del gobernador de SLP para avalar Plan de Desarrollo” en Antena, junio 27, 2016, disponible en: <https://antenasanluis.mx/indigenas-acusan-presiones-del-gobernador-de-slp-para-avalar-plan-de-desarrollo/>, consultado 17 de noviembre de 2019.

“Indígenas mazahuas toman la sede de la CEDH”, en el Heraldo de San Luis Potosí, disponible en: elheraldoslp.com.mx/2019/06/24/indigenas-mazaguas-toman-la-sede-de-la-cedh/, consultado el día 17 de noviembre de 2019.

“Reprocha CEDH a la Alcaldía “falta de reciprocidad” en el trabajo por los derechos humanos”, en el Pulso <https://pulsoslp.com.mx/slp/reprocha-cedh-a-la-alcaldia-falta-de-reciprocidad-en-trabajo-por-los-derechos-humanos/958396> consultado el día 17 de noviembre de 2019.

“Silvia Rivera Cucicanqui: Lo indio es moderno:”, Revista Ojarasca, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2011/06/11/oja170-loindio.html>, Consultado el 05 de septiembre de 2019.

Torres Jorge, “El gobierno del estado emite “convocatoria espuria”: indígenas”, en la Jornada San Luis Potosí, disponible en: <https://lajornadasanluis.com.mx/destacada/goobierno-del-estado-emite-convocatoria-espuria-indigenas/> consultado 17 de noviembre de 2019.

Tristán, Mayra, “Juez ordena crear Unidad de Asuntos Indígenas en Ayuntamiento”, en El Sol de Sa Luis, disponible en: <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/juez-ordena-crear-unidad-de-asuntos-indigenas-en-ayuntamiento-3652845.html>, consultado el día 17 de noviembre de 2019.

Wilhelmi, Marco Aparicio, La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México. Boletín Mexicano de Derecho Comparado, [S.l.], jan. 2009. ISSN 2448-4873, disponible en: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/4087/5262>>
doi:<http://dx.doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2009.124.4087>, consultado 07 de junio de 2018.

LEYES

Actualización del Registro de las Comunidades Indígenas en el Estado

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

Ley de Consulta Indígena para los Municipios y el Estado de San Luis Potosí

Ley Orgánica del Municipio Libre de San Luis Potosí

Ley Orgánica Municipal para el estado de Oaxaca

Ley para el Instituto Humano y desarrollo Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí

Ley reglamentaria del artículo 9º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

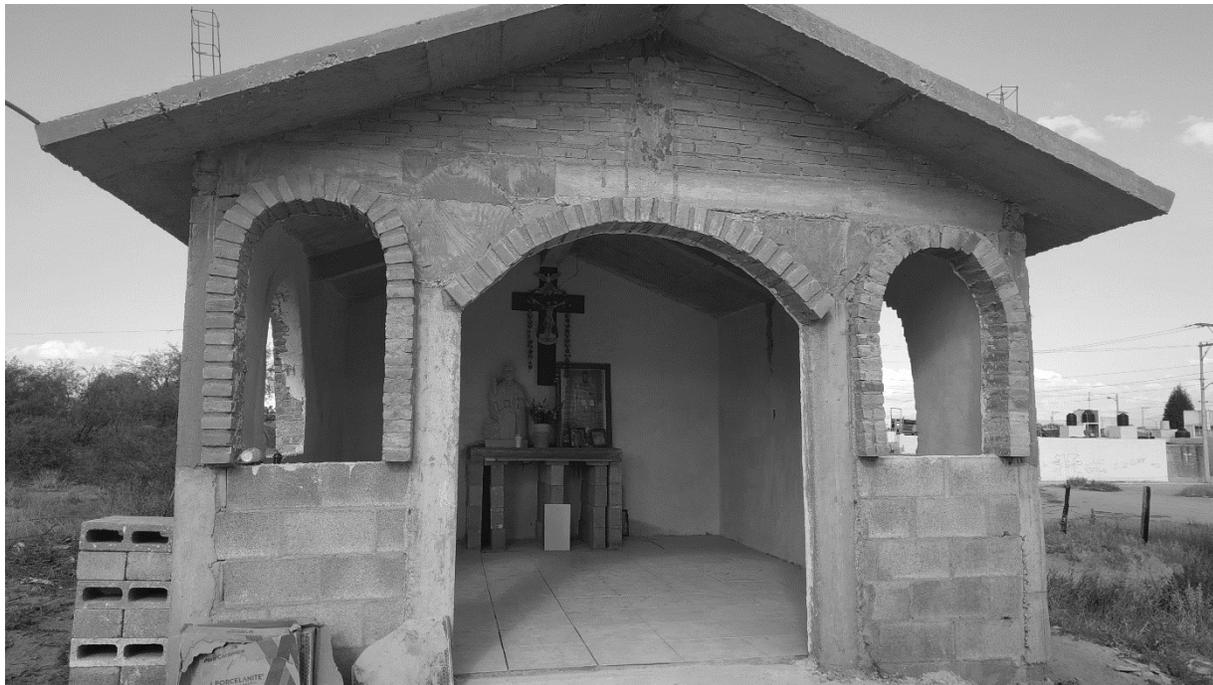
ANEXOS



Asamblea general o Junta de la Comunidad Mixteca Baja del día 16 de junio de 2019



Tequio de la obra de la iglesia 16 de mayo 2019.



Iglesia del Ñuú lo'ó 10 de septiembre de 2019.



Altar día de muertos 01 de noviembre de 2019, de doña Gloria en la Comunidad Mixteca Baja en S.L.P.



Recibimiento de autoridades (Representante de la Comunidad Mixteca y Mayordomía a la Comunidad Mazahua) en la fiesta patronal de “San Andrés” el día 29 de noviembre de 2019.