

LAS FUENTES DEL TRABAJO COLECTIVO EN LA MIXTECA ALTA OAXAQUEÑA, MÉXICO

MOISÉS MARTÍNEZ GUTIÉRREZ*

RESUMEN

La organización colectiva del trabajo es parte de la vida comunal del mixteco oaxaqueño. Esta, en correspondencia con su orden metafísico, promueve la convivencia en todas las actividades públicas e inter-familiares. La expresión del trabajo colectivo como servicio o don refuerza los lazos sociales intra-comunidad. De este modo, el trabajo colectivo es abordado a partir del análisis histórico de su realidad comunal, y del análisis filosófico de su realidad trascendental. Ambos estructuran el presente estudio, cuyo propósito es explicar el sentido profundo de su práctica: la corresponsabilidad.

Palabras clave: comunal, ser colectivo, unidad de la diversidad, reciprocidad, Ser unitario.

ABSTRACT

The collective organization of work is part of the common life of the Mixteco Oaxaqueño. This, in correspondence with its metaphysical order, promotes the conviviality in all public and inter-family activities. The manifestation of the collective work as service or gift strengthens intra-community social ties. Thus, collective work is approached from the historical analysis of its communal reality and from the philosophical analysis of its transcendental reality. Both structure the present study, whose purpose is to explain the deeper meaning of its practice: corresponsibility.

Keywords: *commons, collective being, unity of diversity, reciprocity, unitary Being.*

Recibido: 7 de enero de 2016

Aceptado: 5 de mayo de 2016

* Universidad Autónoma Chapingo. Maestro en Sociología Rural. Actualmente realiza una estancia Doctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM). Correo: cam-pamocha76@gmail.com

Introducción

La unidad de la diversidad, como el modo de concebir y construir las relaciones sociales, es una constante en la vida cotidiana de los mixtecos oaxaqueños de la zona alta. En éste sentido, el sujeto-individuo adquiere su lugar y significación en el sujeto-comunidad. El yo no se comprende sin el nosotros, cuya forma simbólica se expresa política, religiosa, estética y económicamente. En su expresión económica, el trabajo juega un papel fundamental como mediación para la realización objetiva de un proyecto común. El trabajo, en su carácter colectivo, participa en los diversos ámbitos de la realidad comunal oaxaqueña, por ejemplo, en la política como servicio, en la estética como recreación de los estilos de la cultura propia, y en la economía como donación recíproca de bienes y capacidades físicas y espirituales.

Para conocer las fuentes del trabajo colectivo en la mixteca alta oaxaqueña, hacemos un análisis histórico de su desarrollo y un análisis del fundamento filosófico que lo explica. Partimos de que las formas diversas del trabajo colectivo (compromisos de participación) tienen su razón de ser en “lo comunal”, y éste en “el bien universal”. Por lo tanto, todo trabajo es disposición para la ayuda o servicio (no explotación)

del otro. El trabajo como responsabilidad para con la comunidad, es el objetivo a dilucidar. Debe tenerse en cuenta que, en la realidad concreta en la que opera el trabajo, subyace la teología del mixteco oaxaqueño, enriqueciéndola. En otros términos, “Lo universal”, “Lo absoluto”, vivifica y potencializa la convivencialidad. “Lo universal” no determina sin más las experiencias convivenciales de los mixtecos oaxaqueños, más bien los mixtecos oaxaqueños hacen suyo “Lo universal” desde la singularidad de cada cual.

Desarrollo del trabajo colectivo

La forma colectiva del trabajo ha sido una característica de los pueblos originarios de América Latina. Su fin trascendía el ámbito propiamente económico, el cual estaba determinado por factores políticos y religiosos. Previo al contacto inter-civilizatorio, a finales del siglo XV, la organización del trabajo respondía a un orden universal, un orden en el que las cosas y los hombres son de modo justo. En términos generales, había dos formas del trabajo, el organizado desde abajo (horizontalmente), entre los comunes, y el organizado desde arriba (verticalmente) por el estado étnico. Ambos eran complementarios. La complementariedad, como principio y como práctica, es uno de los elementos que explica el orden *ethico* de los antiguos pueblos mesoameri-

cano y andino. En lo económico, su función integradora permitía movilizar trabajos y recursos diversos. Por ejemplo, Manzanilla (1996) sostiene que, sin la práctica de la complementariedad, no hubiera sido posible la integración y desarrollo de las economías teotihuacana (zona mesoamericana) y tiwanakota (zona andina), en el periodo clásico.

Con la conquista comienza la desestructuración política y económica tradicional. En esencia, el orden jerárquico se mantuvo, garantizando la disponibilidad de fuerza de trabajo local. Para Macleod (1990), la organización sociocultural de las sociedades indígenas, claramente estratificada, fue fundamental en la organización laboral colonial, a través de distintas modalidades tales como la encomienda, el repartimiento y las cajas de comunidad. Del saqueo de bienes materiales durante el primer contacto¹, se pasa al uso de la fuerza de trabajo como fuente de riqueza. Para entonces, las bases de su nueva organización suponían una distinción natural entre los hombres, el uso

racional de los recursos materiales (incluyendo la tierra) y el inevitable castigo originario.

Conforme avanzaba el periodo colonial, otras formas del trabajo surgían, sobre todo en las zonas de menor población indígena. “En general, en casi toda la colonia hubo un trasvase de indígenas de pueblos tributarios, de encomienda y de repartimiento hacia categorías de mano de obra libre” (Macleod, 1990: 157). Las actividades económicas de la mano de obra libre (compuesta básicamente de grupos no indígenas) correspondían al desarrollo económico colonial. Consecuentemente, su relación con el mundo indígena se definía más por lo económico que lo cultural.

Si bien la organización del trabajo colectivo compulsivo fue perdiendo vigencia en el sistema económico colonial, la organización del trabajo colectivo comunal siguió vigente. Ello no significa que los sistemas de producción y distribución indígenas permanecieran ajenos al desarrollo económico colonial y poscolonial. Tampoco que continuaran los vínculos étnicos construidos por el antiguo soberano. Respecto al caso mexicano, Carrasco (1975) comenta lo siguiente: “Los antiguos señoríos locales (...) se convirtieron en las unidades sociales de los grupos indígenas, de modo que la solidaridad social de éstos se

1 En el Tomo III de la Teoría de la Reciprocidad, Temple (2003b) narra el origen histórico del saqueo de los amerindios por parte de los españoles. Durante el primer contacto, el “don” amerindio se convierte en la fuente de la riqueza del colonizador, un bien de valor que rompe con su sentido original: la búsqueda de reconocimiento y la creación de un vínculo con el extraño.

vio fragmentada y limitada al nivel de las comunidades locales, o como se les llamó, repúblicas de indios” (178).

Por lo tanto, la otrora macro-participación del trabajo, organizado por el estado étnico, se transformó en una micro-participación del trabajo, organizado por la república de indios, producto de la nueva organización política colonial. A éste nivel, sin embargo “Continuaron con pocos cambios los usos relacionados con la vida familiar y económica de los campesinos indígenas: la técnica y la organización de la producción familiar, así como las creencias y ritos relacionados con estas actividades” (Carrasco, 1975: 179).

En el estado de Oaxaca, la cohesión al interior de cada grupo indígena dependió del compromiso con la matriz cultural. La unificación en torno al sistema cultural total (complejo y diverso), en el cual el trabajo obedece a un orden moral, Diskin (1986), hizo que la cultura política y económica local permaneciera en el tiempo. Otro aspecto a considerar es la geografía física, de la cual habla Romero (1996), refiriéndose a las zonas altas de Oaxaca: “(...) lo agreste de sus montañas y los pocos recursos existentes en ellas (...) permitió a los serranos, pasadas las violentas décadas de la conquista, conservar un mayor margen de independencia

en las decisiones que adoptaban para reconstruir su propia cultura” (128).

En los asentamientos coloniales de mayor importancia política y económica, el proceso de transformación cultural fue evidente. Sin embargo, esto no ocurrió así en la mixteca alta oaxaqueña. Sabemos que las relaciones asimétricas ya existían desde antes de la conquista (justificadas por el mito del origen divino), y que continuaron con la instauración de una nueva estratificación social, la cual distinguía al español (encomendero, comerciante, funcionario, hacendado, etc.) del indígena noble (beneficiado económicamente y sirviendo al sistema político colonial) y común. Pero entre las familias campesinas mixtecas la situación era distinta. Pastor (1987) menciona que dichas familias formaban parte de una unidad social indiferenciada o *siqui*, el cual fue primero una comunidad gentilicia y, a partir del siglo XVIII, una comunidad territorial.

A través de la participación con trabajo, el mixteco común asumía una responsabilidad intra-familiar e inter-familiar, es decir, en comunidad. Alvarado (citado en Pastor, 1987) refiere, en términos lingüísticos, el sentido original de esa participación: “Yo trabajo se dice *yoquidzandi tniño*, que literalmente significa “yo hago el tequío” o sea la obligación para con la comunidad, y “pagar

el tequio” significa a su vez labrar la milpa del común” (p. 38). El trabajo organizado por los comunes correspondía a lo que Pastor (1987) denomina economía colectiva. Estrictamente hablando, lo producido y circulado en el espacio referencial de los comunes no eran mercancías, o unidades de valor económico, sino bienes y servicios recíprocos. Por otra parte, el trabajo demandado, en distintos momentos, por la autoridad tradicional y española, correspondía a la economía pública, Pastor (1987).

En principio, el trabajo comprometido estaba asociado al uso colectivo de la tierra. No obstante, Pastor (1987) comenta que ésta forma social de tenencia de la tierra dio un giro en el siglo XVII, con la asignación particular de tierra a cada familia nuclear mixteca oaxaqueña, la cual empezaba a realizar otras actividades económicas, igualmente de modo particular. El aprovechamiento particular de la tierra y la diversificación económica del mixteco oaxaqueño común, no llevó a un cambio generalizado de economía mercantil capitalista. De hecho, el uso particular de la tierra, aclara Stavenhagen (1985), era ya una práctica normal desde antes de la mercantilización de la agricultura en América Latina.

Varios fueron los factores que inhibieron la desestructuración del orden *ethico* que heredó la comuni-

dad de la mixteca alta oaxaqueña, entre ellos, las resoluciones del pueblo en asamblea y sin la intromisión de agentes externos, el uso no capitalista de la tierra y la transmisión oral de sus creencias o principios rectores de la vida social. La fragmentación del señorío étnico en espacios sociales reducidos, la parcelarización de la tierra y el enriquecimiento de algunos indígenas comunes y de origen noble, no minaron el sentido profundo del trabajo: el compromiso. Este se volcó hacia otras formas de participación inter-familiar, de servicio comunal y de gobierno.

El tránsito del trabajo colectivo puede expresarse de la siguiente manera: En la fase pre-colonial, la macro-participación del trabajo, organizado por el estado étnico, tenía como finalidad la redistribución de los recursos de acuerdo a la cualidad de cada estamento; en la fase colonial, la micro-participación del trabajo, organizado por la república de indios, tenía como finalidad la extracción sistemática de labor (para proyectos económicos de gran interés para la corona) y valores (materiales y monetarios); al terminar el periodo colonial, el trabajo en las comunidades fue un medio para la aproximación y construcción de lazos sociales entre las familias campesinas.

El servicio comunal (tequio) y el servicio en el gobierno del pueblo

(sistema de cargos) se volvieron los pilares (mutuamente complementarios) de la vida pública de los mixtecos oaxaqueños. De igual modo, los acuerdos inter-familiares para la distribución de trabajos y recursos se volvieron los pilares de la economía campesina. La relación entre su realidad concreta y su realidad trascendental fue renovada heterogéneamente al interior de cada comunidad. Sus principios éticos siguieron alimentando sus prácticas políticas y económicas. En general, las tareas públicas e inter-familiares permanecieron distanciadas del mero ejercicio del poder² y de la búsqueda de un beneficio económico.

Ahora bien, el servicio en el gobierno del pueblo, comúnmente llamado sistema de cargos, se ha caracterizado por involucrar la diversidad de capacidades físicas y espirituales de los miembros de la comunidad. El sistema de participación considera esa diversidad en función de saberes y experiencias. Desde las resoluciones tomadas en asamblea, hasta su cumplimiento a través del trabajo de

los comisionados, el espíritu de “lo comunal” está presente: la unidad de la diversidad. La vida pública y la vida inter-familiar serán así organizadas. La co-responsabilidad que subyace en la unidad de la diversidad le confiere a las tareas de los comisionados un carácter eminentemente ético, núcleo central en la visión del mundo de los mixtecos oaxaqueños.

Si la responsabilidad para con la comunidad es la expresión simbólica o humana del orden universal de las sociedades indígenas, Korsbaek (2009), se entiende entonces que “lo comunal” no hace referencia a un modo de poseer las cosas, sino a un orden *ethico* y metafísico que le da un soporte ontológico al quehacer del mixteco oaxaqueño. Díaz (2004), pensador indígena mixe, ve en “lo comunal” la esencia de lo fenoménico, en otras palabras, la comunidad, o espacio de recreación (por mediación del trabajo) de lo creado (la naturaleza), es lo que es por “lo comunal”. Montes (s. f.) dirá que es lo que integra como colectividad.

La idea de la comunidad como un todo integral no supone su invariabilidad en el tiempo³. El esfuerzo

2 En sus investigaciones antropológicas sobre el poder (1981), y su relación con la estructura interna de las sociedades amerindias (1978), Clastres argumenta que la esencia de lo político en dichas sociedades es el servicio, y que, por lo tanto, la encarnación de un poder autónomo en una persona o institución es absolutamente rechazado. En última instancia, es el orden *ethico* el que fija los límites al poder.

3 La nuevas experiencias comunales, que tuvieron como antesala los conflictos políticos en los estados de Chiapas (finales del siglo XX) y Oaxaca (principios del siglo XXI), México, son definidas por Esteva (2006) como nuevos ámbitos de comunalidad. Al respecto, “lo comunal” sería la reapropiación creativa del orden

del indígena por crear un estado de paz, o equilibrio, al interior de la comunidad es lo principal y determinante de las formas sociales que lo hacen posible. De ahí que Korsbaek (1995) hable de la adaptabilidad del sistema de cargos, de su aspecto camaleónico. El otro pilar de la vida pública, el Tequio, es hoy trabajo multifuncional (restauración de caminos, escuelas, etc.), anteriormente trabajo agrícola. “El tequio participa en el mismo espíritu de servicio obligatorio y no remunerado que el sistema de cargos y los dos constituyen parte de la definición de ciudadanía” (Diskin, 1986: 270). Pueden distinguirse, para fines ilustrativos, tres tipos de tequio: el tequio de cabildo, que es organizado por los comisionados; el tequio de las agencias o barrios; el tequio general, donde participa todo el pueblo. Todos ellos refuerzan el *ethos* del compromiso mutuo.

Respecto a la economía campesina, el trabajo colectivo ha encarnando en diversas figuras. En el orden económico, la reciprocidad de dones⁴ deviene lazos inter-familiares

ethico de las sociedades indígenas. Esto rompe con la idea dominante de un presunto estatismo o mecanicismo de las estructuras sociales indígenas.

4 Los dones no son valores de uso ni valores de cambio. De acuerdo a Temple (2003a), son símbolos eficientes, es decir, la manifestación de la comprensión de un orden común de los opuestos complementarios. Parafraseando a

de fraternidad. El vínculo creado se expresa en acuerdos que los participantes tratan de mantener. “(...) la gente acostumbra a establecer acuerdos que funcionan como una especie de redistribución de medios de producción”. (Diskin, 1986, p. 267). Los acuerdos inter-familiares no están regulados por la economía de intercambio (forma económica dominante en la sociedad occidental, donde prima la lógica medio-fin) sino por la moral social del pueblo (la identidad creativa creencia-vivencia), un moral que “empareja”, secundándole lo económico. Los valores de uso, como también los valores de cambio, están supeditados a los valores éticos. Para Temple (2003), los valores éticos en éste tipo de sociedades no son preconcebidos ni formalizados, más bien experimentados (como conciencia común) durante los encuentros recíprocos emparejados. Por lo tanto, en la atención de las necesidades, propias y ajenas, el valor ético es siempre el referente.

En los acuerdos inter-familiares, la fuerza de trabajo responde a la fuerza de los valores éticos. “Los valores constituidos por las estructuras de reciprocidad (simples o complejas) no son, en efecto, inertes, pasivos sino, al contra-

Temple, diremos que es lo que unifica a los diversos. fenoménicamente, tienen la forma corpórea del proyecto de vida material del pueblo.

rio, eficientes” (Temple, 2008: 41). Los dones y los valores éticos son potencias que renuevan el espíritu de los acuerdos. El trabajo se ve así envuelto en una dinámica singular, la de la convivencialidad. No es, por tanto, un trabajo creador de mercancías sino un trabajo creador de lazos sociales de reciprocidad. De este modo, lo apropiado es seguir hablando del trabajo como un servicio (como lo es en los cargos y tequios), distinguiéndose del trabajo capitalista, cuya forma abstracta y despersonalizada es negada por el mundo indígena. Hay tres formas de organización del trabajo que ejemplifican lo anteriormente mencionado: “a la partida”; “la mediería”; “la guesa”. Junto con los cargos y los tequios constituyen la unidad de la diversidad recíproca complementaria⁵.

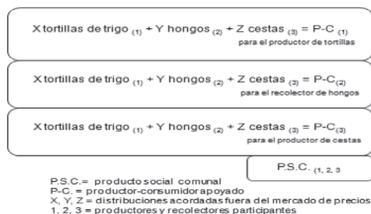
“A la partida” es la forma más sencilla de reciprocidad. Ella consiste en compartir la cría del animal (su alimentación o cuidado). Quien recibe la responsabilidad de su cuidado (normalmente, a cargo de los miembros más jóvenes) no es un peón que le rinde cuentas al dueño del animal. Quien da al animal recibe el producto de la buena crianza,

quien da la buena crianza recibe el producto que calma temporalmente sus necesidades. La parte cuantitativa no media entre uno y otro sino el reconocimiento de sus necesidades básicas mutuas. Se debe hacer énfasis en que no hay un condicionamiento mutuo. Si las condiciones (salud, clima, etc.) no permitieron el desarrollo adecuado del animal, de todos modos se reconoce el esfuerzo y se comparte el animal.

“La mediería” es la complementariedad de bienes para la producción o la consumición. Los acuerdos equilibran las donaciones (por ejemplo, de semillas, abono, yunta, etc.) y el acceso a lo creado por todos. En “la mediería” aparece ya lo cuantitativo, pero como el producto social que debe cubrir las necesidades de los participantes. Indudablemente, la convergencia de un mayor número de donantes-donatarios no sólo ayuda a resolver sus carencias materiales, también y, sobre todo, refuerza el sentido de la corresponsabilidad. Como vemos, “lo comunal” se afirma en éste tipo de prácticas económicas. **Ver figura 1.**

5 La plaza es otro componente importante del orden *ethico* de los Mixtecos oaxaqueños, sin embargo, no es tema de estudio en ésta investigación.

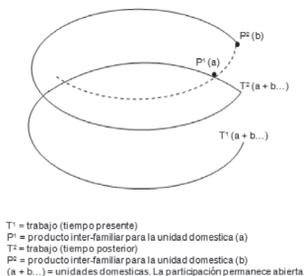
Figura 1. Mediería



Fuente: Elaboración propia.

“La gueza” es concesión de trabajo en la tierra del otro. En éste caso, el trabajo actúa, en lugar del don, como el *medium* inter-temporal e inter-espacial de la reciprocidad. Su disponibilidad para el uno es también su disponibilidad para el otro, pero en tiempos y espacios distintos. Ver figura 2.

Figura 2. GUEZA



Fuente: Elaboración propia.

En los tres casos que hemos comentado sobresale algo que les es

común, la ausencia del equivalente general abstracto (dinero), por el que se accede, a través de un mercado de precios, a bienes y trabajos. Esto tiene una explicación, en las prácticas económicas intra-comunidad no se busca la realización de un valor económico. Contrariamente a la ecuación de Marx (1984) de $M_1 - D - M_2$, lo que media en la vida económica de los mixtecos oaxaqueños son sus valores éticos. Valores que están en el centro de su pensamiento filosófico y teológico. A continuación lo explicamos.

Razón ética y convivencialidad

Para los mixtecos oaxaqueños, “lo comunal” es el referente inmediato de su pensamiento. “Así pues, en la comunalidad estriba la esencia de lo americano autóctono y su filosofar” (Ortiz, 2005:100). “Lo comunal” es la existencia cultural del orden universal de los mixtecos oaxaqueños, presente en sus relaciones intra-comunitarias e inter-comunitarias. Ahora bien, todo ser finito diverso es considerado como parte del Ser infinito unitario. Por sí mismos, los seres finitos diversos no tienen razón de ser, pues su ser es en “Lo universal”, “Lo subsistente”. La religión del mixteco, *sasica huahua sacaa sañyuhu*, “Lo bueno”, “Lo grande”, “Lo de encima”, articulaba y trascendía lo real, permitía su

comprensión y su manejo y penetraba hasta el fondo todas las dimensiones de su existencia (Alvarado, citado en Pastor, 1987: 21).

Siendo parte del Ser infinito unitario, nada existe como individualidad, pero sí como singularidad: lo que lo distingue entre la diversidad. Luego entonces, el ser finito diverso es un “ser colectivo”. Así, la nosotridad no significa anulación. *Yo-colectividad* conforman: *ndoo*; pero sin inmolación del uno al otro, sin sobreponerse el uno al otro, sólo de esta manera es posible la convivencia equilibrada (...) (Ortiz, 2005:103).

El “ser colectivo” se piensa colectiva y emparejadamente. Pensamiento latente entre uno (s) y otro (s). Vivencialmente, orienta las experiencias en el mundo humano y natural. Pero el “ser colectivo” no solamente es juicio, que a través de la palabra dice de sí mismo y de otro, también es, como ser integral, la palabra del corazón, que no es un mero sentimiento sino un sentimiento sublimado por “Lo universal”. De ahí, el amor universal. “El ser humano (...) su dimensión dual que deviene en síntesis (...) en unidad...*Nadjani ini: Anima, despierta, levanta tu corazón (...), es la otra consigna*” (Ortiz, 2005: 131). En la filosofía zapoteca oaxaqueña, el “ser colectivo” nace del amor universal. “El amor (“*guendara-naahi*”) es quien engendra, en el seno

de “*guenda*” (el Ser) a los verdaderos espíritus” (López, 1955: 96).

Al parecer, el “ser colectivo” y emparejado está en varias de las explicaciones de la realidad de las sociedades indígenas latinoamericanas. Ello supondría que se parte de un mismo principio metafísico. En el caso de los mayas tojolabales, México, Lenkersdorf (2002) habla de un nosotros organismico, un nosotros que no es un todo funcional sino un nosotros contextualizado por “lo comunal”. Nuevamente es referido el espíritu de “lo comunal”, el espíritu que hace del hombre un ser integral y responsable con la comunidad. Por tanto, el “ser colectivo” no se pierde en un solipsismo sino que se abre intersubjetiva y horizontalmente. Los tojolabales se esfuerzan en *coordinarse, en lugar de subordinarse a otros o de subordinar a otros*. En la lengua se trata de la expresión ‘ojj’ ajjb’ ajtik, es decir, *vamos a emparejarnos*, que es el prerrequisito para que nos pongamos de acuerdo (...) (Lenkersdorf, 2002:128).

Todo encuentro personal (singular o plural) es venturoso en tanto sea en la unidad de la diversidad, donde es posible el reconocimiento entre los recíprocos complementarios, donde surge la conciencia del límite del poder del yo demiurgico y donde es posible acordar y coordinar el uso de los diversos trabajos. Solamente en la

unidad de la diversidad el trabajo es emparejado, realizándose como ayuda o servicio.

En la tradición andina, el “ser colectivo” y emparejado lo encontramos en *qamiri*. “*Qamiri*” (...) es el *jaqui* (persona) que sabe vivir y convivir *en y con* todos los diversos mundos (...)” (Yampará, 2011:16). *Qamiri*, que tiene una representación concreta en forma de entrelazamientos de distintas telas, enfatiza la unidad compleja. Incluso, *jaqui* es ya una dualidad emparejada, la dualidad hombre-mujer, comenta Yampará (2008), la raíz o el comienzo de las siguientes interrelaciones, igualmente emparejadas.

Puede decirse que hay una visión compartida en torno a la cual se afirman estos pueblos: el “ser colectivo” no crea un orden a partir de intereses egoístas; el “ser colectivo” no coexiste (tendencia a la separación) sino convive (tendencia a la aproximación); el “ser colectivo” no impone sino busca el acuerdo que devenga en un estado de paz.

La primera aproximación del “ser colectivo”, en la tradición indígena latinoamericana, es la hospitalidad. Ortiz (2005) arguye que la hospitalidad (*na kundeku tnaae'*) es la apertura del “ser colectivo”, la apertura que, como convivencia y diálogo, muestra su ser verdadero. En las sociedades organizadas por los principios de

reciprocidad, el don juega el mismo papel. Para Temple (2000), el don de hospitalidad, y el valor creado (la amistad), apertura las relaciones sociales. El “ser colectivo”, encarnado en la figura dual del donante-donario, participa en la dialéctica de la reciprocidad emparejada. El don, y todo lo que es dinamizado por el “ser colectivo”, lleva a cuestras el espíritu de la unidad de la diversidad.

En toda aproximación, las relaciones instrumentales y la competencia están ausentes. Mas es patente el apoyo recíproco, cuya heterogeneidad y amplitud se corresponde con el “ser colectivo”. Ortiz (2005) sostiene que en cualquier momento de la convivencia surge *ko on tindeeo ta anyoo* (vamos apoyarnos mutuamente), como conciencia común y sentir del corazón, que atiende a toda limitación humana.

La experiencia de la ausencia lleva al acompañamiento, y su especificidad marca el curso de *ko on tindeeo ta anyoo*. El “ser colectivo” es un ser cuya moralidad se funda en asistir e impulsar al prójimo. Modo de ser y hacer en comunidad. Así, toda práctica comunal responde al sentido profundo de la responsabilidad recíproca, que valora lo de uno (s) y lo de otro (s), que atiende a uno (s) y a otro (s). Se entiende entonces que la finalidad del trabajo no es lo objetivamente creado por él. “Sustento

y moral van emparejados en la doctrina del trabajo: *na kada tniñur nuu miñie kundeku va ae nuu nkuu januu vaae*: trabajemos si queremos vivir tranquilamente y si tenemos un poco de vergüenza, tal es el imperativo categórico para *da a ñuu savi* (el hijo del pueblo mixteco)” (Ortiz, 2005: 117).

Queda claro que el trabajo sigue el ritmo de “lo comunal” y no de lo económico, como sucede con los mayas tojolabales, para quienes “Trabajar es nosotricar la realidad (...)” (Lenkersdorf, 2002:186). Comportarse correctamente con el otro es un proceso que ha de seguir *da a ñuu savi* durante toda su vida. Conocer aquello que es “el bien” se descubre convivencialmente. Ahí nace la reflexión de la conciencia y la pulsión del corazón. “Pensar-sintiendo-acción-responsabilidad. Triada esta indisoluble y propia de la buena moral (...) que habla bien del *da a ñuu* (hijo del pueblo)” (Ortiz, 2005:131).

La historia de *da a ñuu savi* es la historia de su existencia ordenada por “el bien”, que como “puro bien” lo trasciende e ilumina. “Ahí en la cima es donde se ubica la luz esclarecedora” (Ortiz, 2005, p.132). En la teología mixteca y zapoteca oaxaqueña, el “ser colectivo” avanza hacia el bien infinito del Ser infinito, principio y fin de todo. Al ir conociéndolo, primigeniamente, surge en él una cualidad moral, igualmente primige-

nia: la humanidad, la cual hace del “ser colectivo” un ser digno, frente a los otros diversos emparejados y frente al Otro unitario. Así, “lo bueno”, “el bien” (*sa va a*), Ortiz (2005), conocido entre los zapotecos como *guelagueza*, López (1957), anima la vida comunal del *da a ñuu savi*. Valor supremo al que se encaminan todas las eficiencias físicas y espirituales del *da a ñuu savi*. La unidad de la diversidad, el vínculo esencial entre el ser finito diverso y el Ser infinito unitario, y su horizonte ético-teológico de una existencia virtuosa, conforman, finalmente, la realidad profunda del mixteco oaxaqueño.

A manera de conclusión

El pueblo mixteco oaxaqueño, de la zona alta, ha logrado conservar cierta autonomía en la organización del trabajo. Sus formas han ido cambiando históricamente, pero su sentido original se mantiene: ayudarse o atender las necesidades de uno (s) y otro(s). Todas las eficiencias del trabajo tienen como fin último servir al prójimo. La reciprocidad de trabajos y productos se explica por su orden metafísico, que es considerado verdadero y bueno. De éste modo, el trabajo colectivo (diverso y emparejado) llega a ser un *continuum creativo* de aquel orden, es decir, humanizado por las diversas experiencias comunales.

Referencias

- Carrasco, P. (1975). "La transformación de la cultura indígena durante la colonia". *Historia Mexicana*, 25(2), 175-203.
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el estado*. Venezuela: Monte Avila
- Díaz, F. (2004). *Comunidad y comunalidad*. Recuperado de <https://www.insumisos.com/.../comunidad%20y%20comunalidad.pdf>
- Diskin, M. (1986). "La economía de la comunidad étnica en Oaxaca". En A. Barabas y M. Bartolomé (Eds.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca* (pp. 257-297). México: CNCA.
- Esteva, G. (2006, diciembre). *Los ámbitos sociales y la democracia radical*. Ciudadanía y Comunes, Ciudad de México.
- Korsbaek, L. (2009). "El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización". *Argumentos*, 22(59), 121-123.
- Korsbaek, L. (1995). "La historia y la antropología: el sistema de cargos". *Ciencia Ergo Sum*, 2 (2), 176-183.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- López, G. (1955, enero/diciembre). "La filosofía de los zapotecas". *Filosofía y Letras*, 29(57-58-59), 85-98.
- López, G. (1957, enero/diciembre), "La guelagueza". *Filosofía y Letras*, 31(63-64-65), 221-228.
- MacLeod, M. (1990). "Aspectos de la economía interna de la América española colonial: fuerza de trabajo, sistema tributario, distribución e intercambios". En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (pp. 148-187). Barcelona: Crítica
- Manzanilla, L. (1996). "La organización económica de Teotihuacan y Tiwanaku". En M. Cervantes (Coord.), *Mesoamérica y los Andes* (pp. 13-81). México: CIESAS.
- Marx, C. (1984). *El Capital*. México: FCE.
- Montes, A. (s. f.). *La comunalidad. Raíz: pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas*. Recuperado de <https://www.redindigena.net/ser/>
- Ortiz, I. (2005), *Filosofía andina y mixteca* (ÑUU SAVI): estudio comparativo (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Pastor, R. (1987). *Campesinos y reformas: la mixteca (1700-1856)*. México: COLMEX.
- Romero, M. (1996). *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México: CIESAS/INI.

Temple, D. (2000). "Reciprocidad y comunidad". *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal (RIDAA)*, 35-36-37, 27-37.

Temple, D. (2003a). *Teoría de la Reciprocidad* (Tomo II). La Paz: Garza Azul.

Temple, D. (2003b). *Teoría de la Reciprocidad* (Tomo III). La Paz: Garza Azul.

Yampara, S. (2011). "Cosmovivencia andina: vivir y convivir en

armonía integral-*Suma Qamaña*". *Bolivian Studies Journal*, 18, 1- 22. doi: 10.5195/bsj.2011.42

Yampara, S. (2008). "Viaje del Jaqi a la Qamaña: el hombre en el vivir bien". En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la vida buena* (pp. 73-80). La Paz: PA-DEP/GTZ.