
Dossier

Cohabitar enclave zapoteca de la Sierra Sur: acercamiento a la educación territorial comunal*



Cohabiting in a southern Zapotec enclave: approach to community territorial education

 **Edgar Pérez Ríos**

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca,
México
edgarperezrios@gmail.com

 **Erika Candelaria Hernández Aragón**

Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca.,
México
hernandezaragoncomunalidad@gmail.com

De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales

vol. 15, núm. 25, 2026

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN-E: 2250-6942

Periodicidad: Semestral

depracticasydiscursos.ces@unne.edu.ar

Recepción: 15 octubre 2025

Aprobación: 03 marzo 2026

DOI: <https://doi.org/10.30972/dpd.15259314>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/476/4765628003/>

Resumen: Como parte de nuestras vivencias en nuestras comunidades de origen, hemos tenido una especial motivación de establecer un diálogo comunal con las personas que ahí habitan, a partir del caminar y comprender sus realidades. Esto ha implicado un acercamiento al pensamiento común de las personas con base en una ruta metodológica de carácter etnográfica y la oralidad, la cual es histórica y territorial, con un marco epistemológico comunitario y crítico. El objetivo de estos apuntes que compartimos es realizar un acercamiento analítico a la territorialidad ancestral, las construcciones simbólicas, el aprendizaje comunal y nociones del buen vivir, en el contexto territorial zapoteco, como una forma de ser y estar en el mundo en la Sierra Sur de Oaxaca, México. Abordaremos, en general, dos microrregiones: los Loxicha y los Coatlanes y, particularmente, Candelaria Loxicha y San Jerónimo Coatlán. En este sentido, proponemos atraer una narrativa no ceñida a los cánones académicos, que nos permita poner en diálogo nuestras experiencias.

Palabras clave: territorio, pueblos indígenas, educación comunitaria, aprendizaje.

Abstract: Based on our experiences in our communities of origin, we have had a special motivation to establish a community dialogue with the people who live there, through journeying and understanding their realities. This has involved approaching people's common thinking based on an ethnographic methodological approach and community orality, which is historical and territorial, with a community and critical epistemological framework.. The objective of these notes we share is to provide an analytical approach to ancestral territoriality, symbolic constructions, communal learning, and notions of good living, within the Zapotec territorial context, as an enclave in the perspective of learning and configuration of being and existing in the world in the Southern of Oaxaca, Mexico. We will address, in general, two micro-regions: the Loxicha and the Coatlanes, and, in particular, Candelaria

Loxicha and San Jeronimo Coatlan. In this sense, we propose to bring in a narrative not bound by academic standards, which allows us to put our experiences into dialogue.

Keywords: territory, indigenous peoples, community education, learning.

Introducción

El territorio habitado por los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca, México, conjuga una memoria compleja que abarca ámbitos como la cosmovisión y una forma de educación comunal que permite cohabitar dicho territorio. Cabe mencionar que, desde las investigaciones antropológicas, los territorios indígenas han sido interpretados desde una mirada ajena a su realidad y significaciones profundas (Tuhiwai, 1999). Esto es resultado de las violencias que han vivido como pueblos culturalmente diversos, pueblos silenciados y racializados por el despojo, estereotipo y estigma de los de afuera; construcción histórica hecha por el sistema hegemónico que intenta invisibilizar a las culturas con sus políticas y estructuras dominantes, a través de lo que Quijano (1991) denomina colonialidad, en sus múltiples expresiones.

En contraparte, desde hace algunas décadas, distintos pensadores e investigadores indígenas han optado por la escritura en espacios académicos para reflexionar en torno a las realidades socioculturales de sus propias comunidades. Un espacio interesante al respecto es el número 34 de la revista Cuadernos del sur, enfocado al tema de la comunalidad, un concepto desarrollado por intelectuales indígenas como Jaime Martínez Luna, Floriberto Díaz y Joel Aquino, que alude, en términos generales, a “una forma de nombrar y comprender el modo de vida de los pueblos indígenas oaxaqueños” (Maldonado Alvarado, 2022, p. 18). Más reciente, en 2023, Iberoforum, una revista sobre ciencias sociales, dedicó un número temático a investigaciones realizadas por miembros de pueblos indígenas. Estos y otros esfuerzos académicos constituyen espacios en pro de la democratización del conocimiento y la diversificación de voces históricamente silenciadas.

Bajo este contexto, en esta contribución proponemos una serie de reflexiones con respecto a las construcciones comunitarias, sobre la educación territorial comunal, que hemos sistematizado a partir de nuestras interacciones cotidianas con las personas de la comunidad. Metodológicamente, esta mirada implica una suerte de etnografía comunal (Pérez Ríos, 2022), en el entendido que el tema de nuestro interés no es ambiguo, sino que se enfoca deliberadamente en la comprensión de los procesos educativos territoriales en nuestras comunidades de origen, para lo cual requerimos realizar lo que los etnógrafos llaman “trabajo de campo”, traducido en la participación constante en actividades comunales, tales como la asistencia a asambleas, participación en festividades, tequios, etcétera.

Este acercamiento constante con otros miembros de nuestras comunidades también los involucra en el análisis de la temática aquí

tratada, tarea que normalmente recae en el investigador. A partir de esos análisis comunitarios, han surgido acciones concretas a favor de la revitalización de elementos culturales que se han identificado como en riesgo de desplazamiento. Consideramos que la producción de textos, como este, también se convierte en espacios para visibilizar y reivindicar los saberes comunitarios frente a lógicas de dominación capitalista que más adelante abordaremos. La escritura, entonces, se convierte en otra forma más para debatir la situación planteada, para lo cual decidimos poner en diálogo nuestras experiencias, advirtiendo que lo escrito es, a final de cuentas, nuestras interpretaciones de lo que otros nos han compartido y que nosotros mismos hemos vivenciado, pues como señala Rockwell (2008, p. 91), lo que se reporta son las conclusiones interpretativas del autor.

Cabe mencionar que en este texto intentamos distanciarnos de las perspectivas meramente académicas, aunque establecemos diversos diálogos y compartimos algunas ideas, sobre todo en cuanto a la territorialidad ancestral y su arista simbólica o sagrada (Barabas, 2008), así como las nociones respecto al conocimiento de la buena vida o buen vivir, y cómo la territorialidad zapoteca plantea una perspectiva en el aprendizaje y en la configuración de un ser y estar en el mundo como zapotecas de la Sierra Sur.

El contenido de este escrito incluye un diálogo teórico que enmarca, a nivel conceptual, las líneas de pensamiento a las que suscribimos. Posteriormente, se analiza el territorio visto desde el contexto de Loxicha y de Coatlán, dos pueblos zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca, a los cuales pertenecemos. Abordar la territorialidad zapoteca es un acercamiento al pensamiento y ser de las personas pertenecientes a esta cultura. Enseguida se plantea cómo la forma de vida de los pueblos originarios se convierte en sí misma en una forma de resistencia ante la ideología ajena a su noción del mundo. En el penúltimo apartado, que hemos denominado “Una aproximación al aprendizaje comunal territorializado”, se hace una aproximación de la matriz comunitaria de los loxicha (Yes Mxil) y de los coatlanes, como forma de aprendizaje comunal. Finalmente, a modo de cierre y continuidad, se dejan algunas reflexiones finales para continuar profundizando en cómo estar y habitarnos en el mundo.

Diálogo teórico

A partir de los aportes teóricos de autores como Giménez (1999), Barabas (2008) y Varese (2011), entendemos el territorio desde una triple perspectiva: material (como espacio preexistente, con una orografía, hidrografía y clima determinado), instrumental (que atiende a factores sociales, económicos y políticos, a través de los usos, tenencia y distribución de la tierra) y simbólico (que tiene que ver con

los significados construidos histórica y socialmente a través de la ritualidad, espiritualidad y cosmovisión). Estas subcategorías se entrelazan y permiten comprender el territorio de manera holística. En esta contribución haremos hincapié en la tercera acepción.

Cohabitar este territorio implica una forma de educación comunal íntimamente ligada a nuestra territorialidad ancestral, la cual tiene que ver con lo que el antropólogo maya Horacio Gómez Lara (2011) denominó educación tradicional indígena, entendida como “el medio por el cual se ha venido transmitiendo la cultura e identidad indígena de generación en generación, a través de instituciones socialmente reconocidas, como la familia y la comunidad” (p. 106). En ese sentido, se reconocen diversos agentes educativos dentro de la comunidad como las familias, autoridades, especialistas rituales, cazadores, mujeres, entre otros, quienes intervienen en la transmisión de conocimientos específicos.

Poner el foco en procesos comunales, comunitarios y populares relacionados no sólo con la educación, sino con diversos movimientos sociales, es una forma de visibilizar las resistencias históricas frente al modelo socioeconómico capitalista que impera en el mundo y que, sistemáticamente, intenta despojarnos de nuestras identidades, lenguas y prácticas culturales. Estamos de acuerdo con Rivera Cusicanqui en que “debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación” (2010, p. 241). Se trata, entonces, de defender nuestras formas de cohabitar y asegurar que estas formas se sigan desarrollando en las futuras generaciones.

La educación comunal, entendida como reivindicación y resistencia, es una lucha que hemos emprendido diversos pueblos históricamente oprimidos. Lucha que también implica el ámbito teórico y epistemológico, puesto que la racionalidad eurocéntrica se ha intentado erigir por encima de otras epistemes; de ahí que “avanzar en la crítica y en la comprensión-crítica de los esquemas modernos, de sus nociones y sesgos comunes, es condición impostergable de la reflexión sobre el porvenir” (Gutiérrez Aguilar, 2016, p. 212). En efecto, diversos autores latinoamericanos han abonado diversas perspectivas críticas al respecto y han propuesto formas alternativas de entender nuestra realidad (Dussel, 1992; Escobar, 2014; Quijano, 1991; Rivera Cusicanqui, 2010; Segato, 2013).

En México, si bien desde la década de 1940, mediante el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, se comenzaron a plantear temas como la educación y los derechos de los pueblos indígenas, no fue sino con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, en el estado de Chiapas, que se pone sobre la mesa la reivindicación de los derechos agrarios e

indígenas, de manera que “la cuestión de la educación para la autonomía y la defensa de los territorios forma parte de proyectos contrahegemónicos de resistencia a lógicas de despojo territorial” (Baronnet, 2017, p. 690). De acuerdo con autores como Baronnet (2017) y Bertely, Martínez y Muñoz (2015), el territorio, como categoría de análisis dentro de los procesos educativos en contextos indígenas mexicanos, cobra relevancia a partir de dicho evento.

A partir de entonces, diversos estudios educativos, la mayoría desde enfoques etnográficos, han centrado la atención en las relaciones entre territorio y educación, tal como se muestra en el estado del arte que sobre dicho tema exponen Medina y Baronnet (2013). Tal impacto de la categoría “territorio” permite dimensionar la importancia de los territorios en contextos indígenas como espacios para la reproducción de la diferencia, la diversidad sociocultural y lingüística, y la educación como un reclamo de estas sociedades para su fortalecimiento (Baronnet, 2017; Bertely, Martínez y Muñoz, 2015). Esta contribución se suma a las voces que ven en la educación una estrategia para el fortalecimiento y defensa de los territorios.

En este tenor, la idea de comunalidad entendida como la forma de vida de los pueblos indígenas oaxaqueños cobra relevancia como una alternativa frente al sistema capitalista y sus afectaciones directas a los territorios, sobre todo en relación con la explotación desmedida de recursos naturales como el agua y los bosques. Estas formas de vida, con base en el respeto a la madre tierra, son compartidas por pueblos indígenas que habitan a lo largo del continente, aunque enunciados de distintas maneras: comunitariedad en Colombia o *sumak kawsay* en Ecuador, pero se trata de luchas compartidas, a favor de un buen vivir, un cohabitar con otros seres que también viven y comparten el mismo territorio.

Territorio Ló-xi-cha^[4]

Los loxicha son pueblos que se ubican en la Sierra Sur de Oaxaca, enclavados en la Sierra Madre del Sur, entre la cordillera costera del sur y costas del sur. Ahí se sitúan las montañas de los loxicha; en estos cerros se puede divisar el mar, por ello se cuenta que los primeros pobladores se pensaban en una isla. Como territorio etnolingüístico, se habla el zapoteco de la Sierra Sur, en su variante *Dis'te`*, que forma parte de las 16 lenguas originarias del territorio oaxaqueño, con sus respectivas variantes dialectales. Este elemento es importante en la identidad de los hablantes, ya que se trata de una lengua de prestigio, al ser una de las lenguas más antiguas en Mesoamérica, que data de hace más de 2.000 años y de las más habladas en el país. En común, las montañas y la lengua configuran una unidad en el tiempo y espacio;

una forma de pensar, vivir y ver el mundo que abreva de la cosmovisión de los pueblos originarios del sur.

Las montañas de los loxicha son espacios simbólicos y vivientes; quienes cohabitan en ellas están enraizados a la memoria histórica y a la tradición ancestral mesoamericana: dadores de vida, resguardo y resistencia. Esta realidad enuncia, desde la memoria oral, la documental y la experiencial, la construcción de su territorialidad como un asidero de resistencia ancestral, comunal y colectivista frente al sistema hegemónico. La resistencia se hace visible en algunos enclaves más notables como el territorio, la lengua, la espiritualidad-cosmovisión, la organización-trabajo, autoridad-asamblea, así como en su celebración.

La comunidad de Candelaria Loxicha, conocida como tierra de las mariposas (Yes Mxil) o lugar de las piñas^[5], ubicada en la Sierra Sur de Oaxaca, México. Lugar que se establece como parte de la extensión de comunidades de los loxicha, misma que se funda con personas provenientes de la montaña alta de los pueblos de esta región. Su fundación con sus primeros pobladores data de mediados del 1700. A partir de la memoria oral, se establece que a principios de 1840 la comunidad logró una organización como pueblo, aunque aún dependiente de San Agustín Loxicha.

Esta forma de vida le permitió construirse con base en su organización propia e independencia como municipio de Candelaria Loxicha en 1881, logrando establecerse a partir de su sistema de gobierno propio, lo cual lo mantiene en los Sistemas Normativos Indígenas^[6]. Los vestigios de los asentamientos humanos ancestrales muestran las formas de organización territorial y las formas de vida en relación con su territorio; espacio tangible, simbólico y natural; como todo aquello que habita más allá de lo humano. Estos son elementos clave para comprender las nociones del pensamiento y forma de vida, reconfiguraciones sociales y culturales del lugar, y su resistencia por conservar la identidad como comunidad zapoteca.

Territorio de los coatlanes

La región de los coatlanes, comprendido por cinco municipios, se ubica en la Sierra Sur de Oaxaca y colinda con la región de los loxicha, con los cuales, como veremos más adelante, comparten elementos cosmogónicos y lingüísticos. La variante del zapoteco que se habla en esta región es el di'zhke', misma que también se habla en los municipios de San Baltazar Loxicha y Santa Catarina Loxicha, y se trata de una variante en alto riesgo de desaparición. A diferencia de los loxicha, en esta región la identidad no se basa en el aspecto lingüístico, sino en el territorio, como espacio que brinda lo necesario para el bien vivir.

En la relación geográfica de Coatlán de 1580 (Acuña, 1984), documento solicitado por el rey Felipe III para conocer cuestiones naturales, morales, políticas, militares y eclesiásticas de la Nueva España, se dice literalmente que sobre Coatlán: “no se tiene más noticia de la que se colige por una pintura que tienen los naturales, por la cual pareció que un señor llamado Meneyadela vino a este pueblo con gente y asentó allí su campo y fundó este pueblo” (p. 82). Al ser los zapotecos quienes llegaron a fundar Coatlán, implica que trajeran consigo su religiosidad en torno a Cocijo, una de las máximas deidades zapotecas, el cual sigue vigente en toda la región zapoteca de la sierra sur, aunque ahora se le conoce como el Rayo (González Pérez, 2019).

Según la historia oral que se transmite en el municipio de San Jerónimo Coatlán, cuando los fundadores comenzaron su peregrinación para encontrar el sitio actual de este pueblo, llevaban consigo una imagen de San Jerónimo. Esta narración sugiere, entonces, que los nativos del lugar ya habían sido evangelizados e incluso habían adoptado un santo como su patrón. Lo anterior también concuerda con la fundación de Santo Domingo Coatlán, una agencia municipal actualmente perteneciente al municipio de San Jerónimo Coatlán, el cual, según los abuelitos, se dio al mismo tiempo.

De acuerdo con Rojas (1958), la fundación de San Jerónimo Coatlán tuvo lugar en 1612. Siguiendo la historia oral que transmiten los abuelos, se dice que después de una larga travesía entre los cerros, finalmente los primeros pobladores descansaron en cierto lugar donde se encuentra un sabino, ahí cerca había agua, por lo que pasaron la noche allí. Esa noche las personas escucharon música, ladridos de perros y risas, había fiesta, dicen, lo cual interpretaron como una señal de que ahí debían edificar su pueblo.

Estas dinámicas permitieron que los propios indígenas “mantuvieran sus tierras, costumbres y organización comunitaria, lo cual les dio una gran presencia en todos los ámbitos de la vida social, económica y política” (Reina, 2004, p. 59). Gracias a la relativa autonomía de los pueblos de indios de la sierra sur, estos también administraban sus propios recursos económicos, de los cuales más de la mitad destinaban a la organización de fiestas católicas, por medio de las llamadas cofradías, administradas ya sea por la iglesia o por la comunidad, que resultaban organizaciones estrechamente vinculadas con la dinámica económica y social territorial (Tanck, 2002).

A partir de habitar en territorios indígenas, podemos mencionar que la vida comunitaria de Candelaria Loxicha y San Jerónimo Coatlán está integrada a partir de la noción de enclaves: la espiritualidad-cosmovisión, la lengua, la organización-trabajo, autoridad-asamblea y la celebración. Estas se relacionan

permanentemente, pero a la vez son dinámicas y cambiantes en el tiempo, a partir de la relación con las prácticas religiosas incorporadas a su cotidianidad después de la colonización. Es así como el sincretismo religioso toma un lugar entre la espiritualidad ancestral y el catolicismo. Abordaremos la noción de la espiritualidad-cosmovisión como un enclave de la vida en comunidad y su forma de cohabitar el territorio, más allá del pensamiento indígena, que permita comprender la materialidad de una forma de vida propia.

La espiritualidad-cosmovisión en torno al territorio zapoteco

La territorialidad zapoteca, expresada en prácticas de espiritualidad, está intrínsecamente relacionada con el territorio físico y simbólico: la ciénega y algunos cerros, por ejemplo, funcionan como el lugar y símbolo de la espiritualidad; es el espacio donde se conservan prácticas ceremoniales ancestrales existentes incluso antes de la llegada de la religión católica. Este espacio está dotado de significados profundos de lo sagrado, inmaterial y material, de cuidado y respeto; en palabras de Barabas (2008), se trata de etnoterritorios construidos histórica y socialmente.

Las ciénegas (Ro Ven) se ubican en las comunidades de Río Molino, Santa María Tepexipana, Ciénega, Corozal y Río los Peces, otras más están ubicadas y resguardadas como espacio y nacaderos de agua, como el “Sabanal”, zona de reserva comunal (**Figura 1**). En palabras de los sabios, son espacios sagrados, como comenta el sabio C. Pedro Hernández^[7]; ahí se va a pedir y agradecer para tener buena vida, buena comida, se bendice la llegada de los hijos para que no les pase nada en su vida, se pide o agradece a la tierra. El cerro y el agua que nacen allí tienen una presencia como portadora de vida y de carga simbólica, son importantes para la existencia de la ritualidad y se relaciona con el estar bien.

Dice el señor Pedro Hernández: “Se lleva al niño, se lleva un coconito^[8] para agradecer a la tierra, veladora y dos copales; luego se encienden y si se juntan, si estos copales se juntan, está bien”. De ahí que los zapotecas de la sierra sur reconozcan el lugar donde se bendice a los niños como el espacio donde está un ser superior que permite, en función de un respeto mutuo y en reciprocidad de la persona en su actuar, llegar a ser una persona que tendrá una vida con bien o no tenerla; esto tiene que ver con la relación personal y simbólica hacia el otro que no es visible, pero que se sabe que está presente.





La ciénega representa la relación que los zapotecas establecen con la tierra y el agua, con lo humano y lo no humano para tener buena vida, para cohabitar. El significado que le atribuyen que nazca agua-vida permite su existencia como comunidad, y el respeto a ese símbolo de vida, el agua, pues en él se realizan rituales propios de la cultura zapoteca del sur. Uno de estos rituales admite pensar en los elementos profundos de la buena vida; la bendición en el lodo realizado por un *men nchak* o *mguán*^[9], *ngüés* o *saurín*^[10]. Por ello, si alguien ha cometido alguna falta grave y fue presentado en la ciénega al nacer, debe pedir permiso y reconciliarse para que no tenga un castigo. El señor Pedro Hernández menciona que “si un hombre o mujer ha sido bautizado o bendecido en el lodo, debe portarse bien”.

La memoria oral relata que, si una persona bendecida en el lodo decide casarse en una religión distinta a su cosmovisión con alguien que no practica la espiritualidad zapoteca, debe pedir permiso en la ciénega, para que pueda cambiarse de religión y sus hijos puedan bautizarse. La memoria oral menciona que hay creencias arraigadas al respecto, como este testimonio de otro sabio de la comunidad: “debes ser buena persona, no cometer faltas y no portarte mal con las personas y la comunidad. Si cometes una falta grave, debes ir a la ciénega para no enfermarte o pedir algún permiso”.

Los zapotecas mantienen una espiritualidad con el lugar-espacio-tiempo donde cohabitan, esta noción se recupera de las narrativas y diálogos con personas de la comunidad. Los enclaves de la territorialidad zapoteca son considerados desde una visión de mundo simbólica:

Una dimensión simbólica del territorio entendida como la construcción de una red de relaciones (espacio comunicacional humano), dentro de la cual se dan operaciones que portan el sentido de agenciamiento, de pertenencia y de identidad, a partir de la cual se configuran los arreglos espaciales y temporales de una cultura. (Alarcón-Cháires, 2017, p. 211)

Es prudente comprender que esta forma de vida mantiene una “forma de territorialidad ampliada hacia campos míticos que no siempre son visibles” (Alarcón-Cháires, 2017, p. 213). Los enclaves alimentan y fortalecen el conocimiento ancestral para la buena vida. En este caso, en relación con el cuidado del ser y del territorio; el alimento y la sanación que le ofrece con la presencia de un ser intangible como *Mbol Msia’n* o *Lo Msián*^[11].

También se pueden encontrar otros rituales de la milpa o la siembra, donde se establece esta relación de la buena vida con la espiritualidad ancestral de la comunidad. A la llegada de la religión occidental, no la elimina, sino que en muchos casos se reconfigura, aunque hasta este momento las prácticas y la relación con lo ancestral están presentes por la identidad etnolingüística y

colectivista de la comunidad. Esta realidad sociocultural ha permitido coexistir y cohabitar comunalmente.

La separación hombre/naturaleza no existe en el pensamiento indígena. Todos los seres vivos, incluyendo la naturaleza, los ríos, las montañas, las cuevas, los animales, las plantas, etc., forman parte de la sustancia ligera (divina, imperceptible, invisible), pero en relación siempre coexistente con la sustancia pesada (mundana, terrenal). (López Bárcenas, 2006, p. 33)

Por otra parte, los cerros juegan un papel fundamental en la espiritualidad-cosmovisión zapoteca de la sierra sur. El caso más representativo de la zona aquí referida es el Cerro del Encanto, ubicado a 2.800 msnm, en el territorio de Coatlán, en donde anualmente se le visita para realizar un ritual para la petición de lluvias. Para comprender este territorio sagrado, es necesario aludir al Rayo o Cocijo, como se le llamó en la época precolonial. Este es considerado como el dueño o señor del territorio, incluidas las aguas, los ríos, los manantiales, los pantanos o ciénegas, los cerros, las cuevas, la lluvia, los venados, las culebras y otros animales; así como dador de la salud, la fertilidad, la suerte, pero también de las calamidades, enfermedades, huracanes, etcétera. Es decir, es una entidad múltiple; “un dios” o “el mero patrón”, como dicen algunos abuelos zapotecos. El Rayo es, en suma, la máxima deidad entre los zapotecos del sur de Oaxaca, tal como lo documenta González Pérez (2019).

Históricamente, Cocijo, al igual que otras deidades mesoamericanas, ha sido representado a través de la piedra, lo cual era una práctica muy recurrente entre los pueblos mesoamericanos (Florescano, 1997). En el contexto zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca también hay indicios del uso de piedras para la representación de las deidades. Por ejemplo, en los archivos inquisitoriales contra los caciques de Coatlán de 1547, se menciona “el descubrimiento” de piedras que eran adoradas por los zapotecos de esta región. A estas piedras las describen como “ídolos grandes de piedra ubicados sobre un cerro” (AGN, Inquisición, Vol. 37, Exp. 9).

Actualmente, las piedras siguen representando a esta deidad. En el municipio de San Jerónimo Coatlán, en idioma zapoteco, son conocidas como *gué sant* (‘piedra santa’) y son las encargadas de mediar las relaciones entre los humanos y el territorio. En las distintas localidades de este municipio, a dichas piedras de igual forma las llaman *guardamontes* y, según recuerdan los abuelos, se hallaban en casi todos los cerros que conforman el territorio. De acuerdo con los archivos inquisitoriales citados anteriormente, desde la colonia han encontrado *guardamontes* ubicados “sobre un cerro”. De hecho, una explicación recurrente entre los abuelos para explicar el término “*guardamonte*” es casi literal: “son las encargadas de cuidar el monte” o “son las que cuidan los cerros”.

Desde la perspectiva de los zapotecos de Coatlán, tanto el Rayo como los guardamontes cumplen una función social relacionada con el buen vivir, ya que dentro de sus funciones se encuentra la regulación de la conducta de las personas. Así, algunos abuelos siguen transmitiendo mediante la oralidad a las generaciones jóvenes las conductas que deben tener a la hora de interactuar o estar cerca de los guardamontes. Estas conductas demandan mucho respeto hacia las gué sant: 1) no deben moverlas de su lugar; 2) no deben maltratarlas, arrancarlas o golpearlas; 3) cuando se está cerca del guardamonte, no deben enojarse o maltratar a sus animales de carga o discutir con otras personas; y 4) no deben ir a trabajar al cerro con pereza. Barabas (2008) se refiere a las entidades sagradas como muy sensibles y que infligen una serie de castigos a quienes desobedecen sus reglas.

Al respecto, un señor comentó que, al estar arando la tierra con sus bueyes, sucedió que estos andaban muy de prisa y que destruían los surcos, por lo que comenzó a golpearlos y maldecirlos. Por la tarde, al llegar a su casa, se encontró con que tenía fiebre y dolor de cabeza. Consultó a un saurín para ver qué es lo que tenía. Fue ahí donde descubrió que el guardamonte lo había castigado debido a su conducta. Como remedio, le recetaron acudir al guardamonte para pedirle perdón; tenía que llevar copal, así como siete velas. Después de realizar esta ceremonia, logró sanar. Existen otros casos similares a este, y en todos se hace alusión al castigo que sufrieron y al perdón que solicitaron para poder sanar.



Figura 2. Gué sant o guardamonte ubicado en el territorio de Coatlán (2022).

La cacería del venado constituye otra de las actividades profundamente ancladas al territorio sagrado, la que también demanda de un ritual específico, que es transmitido intergeneracionalmente, ya sea de padre a hijo, de tío a sobrino o de cualquier cazador a algún joven aprendiz. De acuerdo con los relatos de los abuelos de este municipio, cuando alguien quiere ir a cazar un venado, primero tiene que pasar a pedirle permiso al guardamonte.

Según relata el abuelo Leonardo Cruz, “cuando uno va a matar un venado, hay que ir a dejarle su luz al guardamonte. Hay que ponerle

siete velas y untar humo de copal”. Otro abuelo añade que “también se le pueden dejar adornos de flores”. Lo anterior, en palabras de los mismos abuelos, se tiene que acompañar de un rezo; al parecer, este rezo es libre y depende de cada cazador, ya que cada abuelo dijo distintas versiones de este, pero en general señalan que “se le debe pedir permiso para matar un venadito para que coma la familia”.

Cuando los abuelos mencionan que en el rezo al guardamonte “se debe pedir permiso para matar un venadito para comer con la familia”, se refieren literalmente a que la carne del venado debe ser usada, efectivamente, para comer con la familia. Los abuelos sostienen que se trata de una ley que deben saber los cazadores, que consiste en dos cosas: la carne de venado no se puede compartir con la amante ni tampoco se puede cazar para vender. Un abuelo dijo que “si uno comparte la carne de venado con la amante, entonces como castigo ya no caen venados, sino puras culebras”.

Los rituales de cacería en el municipio de San Jerónimo Coatlán, al igual que otros rituales, como los agrícolas, los de nacimiento y muerte, no solamente han contribuido a fortalecer la relación sagrada entre los hombres y el territorio, sino también han sido fundamentales para la preservación de la biodiversidad. Por ejemplo, los abuelos sostienen que no se deben matar más venados de lo necesario para comer. Sobre esto cuentan la historia de un hombre que mataba muchos venados para vender, por lo que fue castigado por el Rayo:

Dicen que hace mucho tiempo vivía un señor allá por El Encanto, allá tenía su ranchito. Ese señor se dedicaba a cazar venados. También sembraba su maíz y con eso se mantenía. Pero un día que andaba matando venados se le apareció el Rayo y le dijo: ¿Por qué andas matando mi ganado? Ahora te voy a llevar a mi casa y te vamos a comer. Esos venados son míos y ya no quiero que los estés matando. Entonces, el Rayo se lo llevó a su cueva. El señor nomás lloraba y le pedía perdón al Rayo, le decía que ya no iba a matar más venados. En eso estaban cuando llegaron los hijos del Rayo, pero el Rayo grande escondió al señor debajo de una olla grande, para que no lo vieron los rayos pequeños. Pero los hijos del Rayo lo ventearon y le dijeron al Rayo grande: “Aquí huele a gente, hay que comérselo”. Entonces, el Rayo mayor les explicó a sus hijos sobre la historia de ese señor y les dijo que el señor estaba muy arrepentido y que ya no iba a matar más venados. Al final logró convencer a los rayos pequeños para que no se lo comieran, pero con la condición de que iban a tener al señor un tiempo ahí con ellos para vigilarlo y ver si de verdad estaba arrepentido. Entonces ahí estuvo el señor con los rayos, iban a sembrar maíz y aunque el señor veía a los venados, no intentaba matarlos, así que después de un tiempo dijo el Rayo mayor: Este señor ya está listo para regresar a su casa y como ha demostrado que ya cambió, le vamos a ayudar. Mira –le dijo al señor– ten este bule, ahí hay mucha neblina; ahora te vas a dedicar a cosechar frutas y verduras. Para que riegues tus plantas solo tienes que abrir el bule para que llueva sobre tus tierras. Así le dijo y entonces el señor pudo regresar a su casa, y desde entonces se dedicó a cosechar frutas y verduras. Dicen que entonces ese señor bajaba desde El Encanto y venía a

estas rancherías a vender sus productos. Así fue como dejó de matar los venados. (versión del señor Sótero Pérez, mayo de 2022)

Bástenos estos ejemplos para señalar que la relación que los zapotecos de Loxicha y de Coatlán establecemos con nuestro territorio, mediante una espiritualidad y cosmovisión de origen precolonial, nos ha permitido cohabitar y coexistir con otros seres vivos. De este modo, el estar bien o el vivir bien o buen vivir no se restringe a los humanos, sino que abarca a otros elementos del territorio, como el agua, los cerros y los animales. Se trata de una forma de comprender el mundo que supera el punto de vista antropocéntrico, manifestado en el pensamiento colonial, cuyas consecuencias han sido devastadoras para los territorios y los seres que lo habitan. Pensar en clave zapoteca de la sierra sur es una manera de resistir y defender los espacios comunes, espacios que garantizan la continuidad de la vida misma, como veremos enseguida.

La resistencia: el ser y la buena vida frente al capitalismo

El ser, construido con base en la vida ancestral, se plantea como una noción de vida. Por su parte, la forma de cuidar, sanar y crear una territorialidad se piensa en relación con otros seres que cohabitan los espacios. La enseñanza del buen vivir se construye como buena semilla, donde el sembrarla, recibirla, alimentarla y cuidarla en la cotidianidad requiere de las prácticas comunitarias, acercarse a la enseñanza de la ancestralidad de la cultura, se presenta como una alternativa para estar en el mundo, donde la crisis civilizatoria está presente. Reconocer estas prácticas comunitarias permite visibilizar el lugar que tienen, pero además el riesgo de desaparecer por las dinámicas sociales externas, muchas de estas aprendidas o impuestas por la educación hegemónica o reduccionista.

En algunos estudios se puede encontrar esta aseveración: “si desaparece una lengua originaria, se pierde una visión del mundo”. En este contexto se pierde el conocimiento y la forma de vida en la espiritualidad zapoteca, se desaparece la forma de cohabitar con el territorio, no se entendería la defensa y resguardo, no comprenderíamos la forma de sanarnos; si se pierde el sistema de organización como pueblos, se es presa para el sistema capitalista; si se pierde la celebración, habremos perdido nuestro espacio y tiempo para cohabitar y existir en una buena vida; se habrá dejado de resistir en la territorialidad ancestral y se habrá impuesto la territorialidad del capitalismo, que abreva del sistema colonial y patriarcal.

Si bien es cierto que todas las sociedades –indígenas y no indígenas– estamos en constante cambio, también es cierto que

muchos de los cambios en nuestros pueblos indígenas no son producto de las dinámicas comunitarias internas, sino de imposiciones externas que afectan las organizaciones internas y las formas de comprender el mundo. En ese sentido, los pueblos han tenido que construir, a veces de prisa, las estrategias que les permitan dar continuidad a sus conocimientos, prácticas culturales o sus lenguas.

El capitalismo impone, no incorpora el conocimiento de los pueblos, invisibiliza y niega las prácticas comunitarias como ciencia. Esto no es nuevo; si reflexionamos en lo que comemos, podemos encontrar que “todas las instituciones, los tratados y las regulaciones que le daban forma y gobernaban la alimentación a nivel global crearon el primer ‘régimen alimentario’ colonial, un fenómeno capitalista único” (Holt, 2007, p. 33). Un régimen que es impuesto por el mercado global. Esta realidad nos permite pensar cómo enfrentan las comunidades ancestrales las estructuras del régimen hegemónico, donde las políticas de desarrollo, la ciencia y el mercado se convierten en la única forma de atender las necesidades de habitar.

Esta perspectiva de vida ha logrado ingresar a nuestras comunidades: como explotación forestal a gran escala en una y como explotación de materiales pétreos en otra. Pero también ha intentado invadir la mentalidad de las juventudes, haciéndoles creer que el valor del bosque o de los ríos están en los recursos que puedan proveer, de ahí que la sacralidad de los cerros se ponga en duda. Aunado a ello, las propias dinámicas comunitarias se han modificado, fenómenos como la migración, el desplazamiento lingüístico y la propia escolarización han fracturado las relaciones intergeneracionales, de modo que la transmisión intergeneracional de conocimientos se ha interrumpido de manera grave.

A pesar de ello, los pueblos han reinventado la forma de sanar y de estar y ser como forma de resistir. Por una parte, encontramos que no buscan una desconexión de la crianza, de la siembra, del sanar y la vida en comunidad; al contrario, se piensan en su continuidad y fortalecimiento para tener una buena vida y, por otra parte, la ciencia hegemónica establece un conocimiento que aleja a la comunidad del territorio, aunque viva en él, extrae su habitar como parte de él. El conocimiento que se abreva de esta ciencia occidental establece fines sociales que atienden una demanda del capitalismo. Se percibe una fricción constante, una resistencia cotidiana que se evidencia en el intercambio de opiniones en las asambleas, unas voces defendiendo el territorio y otras animando a explotarlo.

Mencionaremos al menos tres claves en las resistencias comunitarias y colectivas, las cuales han existido desde antes de la colonización y han sido alimentadas en el tiempo y fortalecidas y entregadas en al menos las últimas décadas. Primero, la pervivencia

etnolingüística de los pueblos originarios que dan identidad. Esta forma comunicativa y de lenguaje tan diversa es la expresión viva de la resistencia ancestral y de la existencia de las nociones de muchos mundos en otros mundos; las lenguas originarias como el zapoteco (dis'te` y di'zhke`) guardan una cosmovisión y filosofía propias, tanto en los hablantes que las conocen de origen como los no hablantes que están dispuestos a pervivir al menos en sus prácticas atraídas en estos códigos lingüísticos, lo que nos ha permitido coexistir y cohabitarnos con prácticas que construyen un ser, estar y el buen vivir.

La segunda, la espiritualidad-cosmovisión de las personas que habita el territorio ancestral. Esta construye una noción de buena vida, en estrecha relación simbólica con la lengua y la celebración; la comunidad habita en el territorio, con el otro, lo material e inmaterial. El tercero, las formas de organización. Se establece un sistema normativo interno y comunal, el trabajo colectivo, el tipo de tenencia de la tierra y forma de vida, nombrada usos y costumbres son su determinante; aunque esta puede tener indicios estructurales de organización entre lo ancestral y colonial, es un elemento clave en la coexistencia de sus prácticas del cuidado y resguardo del territorio.

Estas claves de resistencias también tienen un componente político, por ello, los pueblos que guardan estas como parte de su estructura de vida se fortalecen y son, en algunos casos, un asidero de movimientos sociales, colectivos e iniciativas que buscan visibilizar, exigir y atender las necesidades históricas que han vivido como pueblos y culturas, al margen de las políticas públicas del Estado. En esta realidad social actual se lucha por la defensa del territorio, por una educación propia y territorializada; estas luchas, como otras, buscan mejorar sus condiciones de vida en relación con sus saberes y conocimientos. En este sentido cabe mencionar el proyecto de educación estatal en Oaxaca denominado Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO^[12]), entre otros ejercicios de colectivos y organizaciones que construyen sus derechos colectivos y comunitarios, al pensar y hacer posible formarse con otras posiciones no patriarcales, racistas y clasistas.

Como vemos, son muchas las formas en cómo el sistema dominante intenta imponerse. En nuestras comunidades lo vemos con la escolarización descontextualizada, con empresas saqueadoras de lo que llaman “recursos” naturales, con el incesante asedio de las tecnologías de la información, con la necesidad de migrar y conseguir trabajos mejor remunerados en la ciudad, con la necesidad de salir a estudiar en la universidad. Pero las resistencias están ahí, como dijimos, en la lengua, la cosmovisión y la organización social. No se trata de pensarnos como seres aislados de la sociedad hegemónica, pero sí de la imperante necesidad de reconfigurar esas relaciones, de

modo que protejamos lo propio mientras interactuamos con lo externo.

Una aproximación al aprendizaje comunal territorializado

En los municipios de San Jerónimo Coatlán y Candelaria Loxicha existe una educación comunal en torno al territorio que se ha venido desarrollando desde tiempos precoloniales a través de la transmisión intergeneracional de conocimientos. Estos procesos educativos han tenido cambios y continuidades toda vez que se ha vinculado, voluntaria o involuntariamente, con el sistema socioeconómico nacional, pero siempre manteniendo como eje el aspecto territorial, como el elemento principal de la cultura zapoteca de Coatlán y Loxicha.

En estos marcos, compartimos las aproximaciones respecto de la perspectiva y algunos de los elementos aglutinadores en los aprendizajes comunales, tomando como base la concepción de los enclaves comunitarios y la territorialidad ancestral zapoteca. La sabiduría de los pueblos y su forma de vida se plantean como la fuente de conocimiento para cuidar el estar en el mundo. Estos enclaves, los comprendemos como las dinámicas e interrelaciones de la espiritualidad-cosmovisión, la lengua, la organización-trabajo, la autoridad-asamblea, el territorio y la celebración, los cuales visibilizan una forma pensar el mundo.

Estos elementos no se pueden pensar por separados, ya que son prácticas que la comunidad cohabita a partir de dinamizar cada uno de estos enclaves. Si bien la enseñanza impuesta por la lógica del aprendizaje escolarizado plantea una práctica estandarizada de los conocimientos como ciencia, estas encuentran resistencia por las dinámicas de aprendizaje estrechamente relacionadas a su cotidianidad y territorialidad ancestral y comunitaria. La resistencia para conservar lo propio. La noción del conocimiento comunitario-colectivo la nombramos un sistema de aprendizaje propio, saberes que coexisten de forma permanente en las generaciones y que transforman la vida de las niñeces, juventudes y adultos. En este sistema, el territorio como el espacio y tiempo donde circulan los saberes es el aprendizaje en sí mismo; su lugar, donde habitan lo natural, tangible e intangible.

En esta experiencia, la forma de pensar y vivir con base en la territorialidad zapoteca se expresa en el lugar, en la organización de un combate^[13], dinámicas de trabajo, el hacer algo para el bien común, hasta en la siembra y cosecha de la milpa. En ambas prácticas hay aprendizajes, hay saberes y haceres colectivos en reciprocidad física y

simbólica. En esta organización, los aprendizajes comunales y la territorialidad son la guía en la formación de las generaciones que establecen el buen vivir en relación con sus prácticas culturales. Con base en esta experiencia, se hacen los primeros apuntes en la integralidad de estos enclaves en el aprendizaje comunal. Estos se presentan como las siguientes categorías de aprendizaje:



Figura 3. Aproximación al sistema de aprendizaje propio a partir de la noción de la territorialidad ancestral zapoteca.

Es importante señalar el lugar que tiene la integralidad del aprendizaje en este ordenamiento, ya que el conocimiento es comprendido a partir de la vida comunitaria en el estar-hacer. Sin esta perspectiva de la complementariedad, no podría acercarse a la visión del conocimiento territorializado. Estas aproximaciones de los saberes en la Sierra Sur, en específico de los loxicha y los coatlanes, podrían o no reproducirse en los pueblos originarios, porque así como hay variantes lingüísticas, también cada pueblo construye sus nociones del mundo como prácticas comunitarias existentes.

Los adultos zapotecos de Loxicha y Coatlán recuerdan los procesos educativos que les han permitido comprender el territorio desde su perspectiva sagrada. En relación con ello, el señor Aarón Pérez, de 70 años, recuerda que, entre los 9 y 10 años, su papá lo “preparaba” para la ceremonia ritual de petición de permiso previo a la siembra del

maíz: “ese día me tenía que bañar desde temprano, me ponían ropas limpias y me daban buena comida; no me podían regañar ni pegar”. Por su parte, el señor Sótero Pérez, de 95 años, dijo que sus padres eran originarios de San Jerónimo Coatlán y que, al igual que el señor Aarón, comenzó a participar de la ritualidad agrícola a partir de los ocho o diez años. Ambos mencionaron que quien dirigía el ritual era el papá y que ellos, como niños, ayudaban cargando las velas y el copal. También mencionaron que se hicieron cargo del ritual de sus propias milpas hasta que se casaron y formaron su propia familia.

La forma en cómo los abuelos recuerdan que aprendieron diversos conocimientos ligados a la territorialidad ancestral era a través de la observación y participando en las actividades. En general, ellos coinciden en que “veíamos cómo lo hacían nuestros papás” o “nos llevaban a dejar la luz a la milpa”. Posteriormente, cuando ellos fueron papás, la estrategia de enseñanza fue la misma hacia sus hijos, “pues llevaba a mis hijos a la milpa para que vieran cómo se pide el permiso”. Un señor de 65 años comentó que “uno mismo va viendo y va aprendiendo”. Ninguno de ellos señaló haber tenido instrucciones directas sobre los rituales, ni tampoco que les hayan explicado quién es el Rayo, sino que lo fueron aprendiendo durante la vida; al parecer, de forma gradual, por ejemplo, de niños aprendieron las cuestiones asociadas a la ritualidad agrícola, mientras que la ritualidad de cacería la aprendieron a partir de los 12 o 13 años, y otros comportamientos sociales los adquirieron entre los 17 o 18 años.

Entre las médicas tradicionales se habla del ritual de enterramiento del ombligo, cuyo proceso de aprendizaje ocurre, por lo regular, a una edad adulta y se transmite de abuelas o parteras a madres jóvenes. Quien lleva o llevaba a cabo el enterramiento del ombligo, al menos en Coatlán, es la partera en compañía de la mamá o de alguna hermana mayor de la madre recién aliviada, para que elija el lugar de enterramiento, que suele ser en alguno de los puntos cardinales alrededor de la casa. En el caso de Loxicha, esta es una enseñanza transmitida por los abuelos o abuelas mayores que son de familia, que indican a las mamás jóvenes que no deben tirar el ombligo, sino enterrarlo en la casa, para que los hijos e hijas siempre estén en estrecho vínculo con los padres y el territorio, que por muy lejos que estén siempre regresen o volteen a ver a la comunidad. Vale la pena enfatizar que de este proceso se nota más la participación casi exclusivamente de las mujeres y, en otros casos, lo íntimo que es la persona de familia, aunque en la actualidad también hay varones que han incursionado en tal actividad.

En cuanto al aprendizaje en torno al territorio material, en nuestras comunidades comienzan desde temprana edad, cuando el niño aprende a caminar descalzo, sin lastimarse los pies, imitando el caminar descalzo de la mamá que va de un lado a otro en su cocina,

mientras atiza el fogón. Un poco más grandecito, bajo la advertencia de sus padres, aprende a identificar animales peligrosos e inofensivos, como gusanos que pican y los que no pican; esto será vital porque en su andar en los cerros irá lidiando con diversos insectos y animales cuyas picaduras son hasta letales. Durante la niñez, tanto niñas como niños, siempre guiados por la expertise de un familiar adulto, van conociendo la flora y fauna que los rodean, pues también hay plantas venenosas. Identifican los caminos, hacia dónde lleva cada cual, también conocen qué leña es mejor, cuál arde más rápido. Aprenden a caminar cuesta arriba, pues la orografía así lo marca. Nadar en el río asimismo será casi indispensable, pues siempre hay uno que cruzar.

Durante la juventud se profundizan los conocimientos antes señalados y se adquieren nuevos, entre ellos, los nombres y ubicación de los cerros, ríos, arroyos, cuevas, ojos de agua, puesto que dichos lugares no sólo forman parte de la geografía, sino que son puntos de referencia para la caza, siembra y recolección. En palabras de Prada (2019), constituyen mapas territoriales naturales que se van reproduciendo de generación en generación, en este caso, mediante la participación directa, es decir, yendo a esos lugares, siempre en compañía de un adulto, pues de otro modo quedaría en una experiencia de caminata.

En realidad, los conocimientos que se aprenden en torno al territorio material son vastos; de hecho, los párrafos previos son ilustrativos para mostrar que dichos aprendizajes son graduales, requieren tiempos y espacios delimitados para su puesta en práctica, además de incluir diversos agentes que fungen como enseñantes: madres y padres de familia, hermanos mayores, tíos, cazadores, sabios, entre otros. Además, cada persona vive estos procesos educativos comunitarios de distinta manera: a pesar de pertenecer a la misma familia, así hay quienes aprenden a nadar a los 5 años y quienes a los 8 o 10; algunos comienzan la cacería a los 12 o 13 y otros prefieren no cazar, o quienes van a la milpa desde niños y quienes lo hacen a partir de la juventud. En suma, no existe un modelo homogéneo en la educación comunitaria sobre el territorio.

Aprender a ser del territorio zapoteco de la Sierra Sur no sólo tiene que ver con identificarse dentro de un territorio delimitado. Como señalamos párrafos arriba, es necesario saber caminarlo, palpar la materialidad que lo constituye. Un tercer elemento para considerar es participar de los usos y tenencia de la tierra. Respecto a los usos, saber de agricultura (sobre todo, la siembra del sistema milpa) es de los conocimientos básicos tanto en hombres como en mujeres. Aquí se da por hecho que en la edad adulta todos debemos saber llevar a cabo el ciclo agrícola, desde la roza hasta la cosecha.

En relación con la tenencia de la tierra, se trata de conocimientos que los jóvenes adquieren de sus mayores y tienen que ver con saber

identificar qué terrenos son comunales y cuáles pertenecen individualmente a tal comunero, y el sistema normativo que resguarda los bienes comunales. Muchos niños a temprana edad conocen el terreno de sus padres o abuelos, así como los terrenos vecinos y aquellos que ven a lo largo del camino. Estos aprendizajes son muy importantes ya que, al igual que los mapas naturales, funcionan como puntos de referencia para su cuidado y defensa.

A modo de cierre y continuidad

La territorialidad zapoteca del sur, en su complejidad, pareciera pasar inadvertida, pero tiene antecedentes de irrupción y resistencia histórica frente al sistema hegemónico. Candelaria Loxicha y San Jerónimo Coatlán son parte de pueblos originarios que habitan una visión del mundo territorializada a su memoria ancestral y reconfiguración social. Esta noción está en constante tensión para mantener y recuperar su historia, ya que la colonización establece mecanismos que ocultan o borran la memoria histórica, su forma de pensar y vivir a partir de la matriz comunitaria zapoteca. Con ello, apuntamos a que la vida comunitaria es también política, porque se enfrenta a las dinámicas complejas de sostener la territorialidad comunal frente a la idea de territorialidad del Estado, lo que ha generado reconstrucciones sociales y culturales.

Pese a la resistencia que ejercen nuestros pueblos originarios, no podemos negar el peligro latente que enfrentan nuestros territorios y el sistema epistemológico que de él emerge. El sistema capitalista en el que vivimos ataca de muchas maneras. Caniupil (2019) observa el impacto de las políticas neoliberales a través de proyectos extractivistas en la continuidad de los conocimientos indígenas, sobre todo tomando en cuenta que dichas políticas atentan contra los territorios, en cuyos espacios se resguardan muchos de los conocimientos cosmogónicos de nuestros pueblos:

La pérdida de las prácticas rituales o ceremoniales religiosas son otras consecuencias de las dinámicas territoriales, puesto que, en los sitios donde normalmente el mapuche pedía a los Gen (dueños) de los lugares como montañas, cerros, fuentes de agua, en la actualidad se encuentran en manos de colonos, particulares o grandes empresas forestales que han hecho plantaciones de monocultivo de pino y eucalipto en aquellos terrenos que para el mapuche posee un valor simbólico. (Caniupil, 2019, p. 254).

Siguiendo la cita anterior, actualmente los monocultivos se suman al debilitamiento de los conocimientos anclados a los territorios, ya que, al perderse la biodiversidad, también se tiende a perder los conocimientos que lo sustentan, así lo documentan Arratia y Soto (2019) al analizar la pérdida de conocimientos bioculturales en una

localidad quechua a partir de la inmersión de una empresa minera en su territorio. Del mismo modo, Machaca (2019) analiza la pérdida de conocimientos en torno al lago Titicaca, en Bolivia, causado por el despojo territorial a la comunidad uru. En el territorio zapoteco de Coatlán se evidencia mediante la explotación forestal.

Otros autores como Barabas (2008), Bermúdez y Núñez (2009), Gómez Lara (2011) y Gutiérrez (2017) han identificado que las religiones –sobre todo las evangélicas– influyen en el abandono de prácticas religiosas asociadas a las deidades de origen prehispánico y por tanto en la transmisión de dichas prácticas. Así, como afirman Bermúdez y Núñez (2009, p. 74), “con la penetración de las religiones protestantes, la escuela y la comunicación más intensa con las ciudades cercanas, los modelos de persona se diversifican y las relaciones sociales se van transformando”. Es interesante notar cómo las religiones suelen ser más tajantes y radicales en la prohibición de prácticas culturales de origen precolonial, incluso mucho más que las propias escuelas. Esto es cada vez más frecuente, la presencia en las comunidades, en el caso de los loxicha de la zona baja, de esta diversidad de religiones y hasta de menonitas.

En este sentido, los pueblos indígenas y afromexicanos vivimos y resistimos ante problemáticas comunes, y esto tiene un origen histórico que compartimos los pueblos indígenas en el mundo, nombrados de distintas maneras; incluso, mantenemos principios comunes para encontrar las formas de coexistir y habitar-nos con base en nuestra realidad en el buen vivir, vivir bien, la buena vida, entre otros adjetivos que buscan nombrar la resistencia y la lucha por un mundo donde coexistamos todos/as, aunque hablemos otras lenguas y habitemos con otros territorios, distintos al de origen, para hacer otros mundos posibles. Tratando de hilar la palabra, compartimos estas reflexiones que dejan abierto el diálogo comunal desde/con/para los pueblos originarios.

Bibliografía

- Acuña, R. (1984). *Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera* (Vol. I). Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Alarcón-Cháires, P. (2017). *Epistemologías Otras. Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. Tsintani, AC/IIES, UNAM.
- Archivo General de la Nación (AGN) (s.f.). Inquisición (Vol. 37, Exp. 9). *Proceso del Santo Oficio de la Inquisición de México contra don Alonso, don Juan y don Andrés, caciques de Coatlán, por idolatras, 1544-1547*.
- Arratia, M. y Soto, R. (2019). Memoria biocultural y lengua en un territorio indígena de Bolivia afectado por la explotación minera. En M. Arratia y V. Limachi (comps.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las lenguas y culturas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios* (pp. 261-183). PROEIB Andes, Université Catholique de Louvain y Universidad Mayor de San Simón (UMSS).
- Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, 7, 119-139.
- Baronnet, B. (2017). Educación para la autonomía y la defensa del territorio. En J. Regalado (coord.) *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras* (pp. 185-212). UDG/CIESAS.
- Bermúdez, F. M. y Núñez, K. (2009). *Socialización y aprendizaje infantil en un contexto intercultural: una etnografía educativa en El Bascán en la región cho' l de Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).
- Bertely, M., Martínez, M. E. y Muñoz, R. (2015). Autonomía, territorio y educación intercultural. Actores locales y experiencias comunitarias latinoamericanas, *Desacatos*, 48, 6-11.
- Caniupil, F. (2019). Cambios territoriales y sus implicaciones con los conocimientos culturales y lengua mapuche. En M. Arratia y V. Limachi (comps.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las lenguas y culturas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios* (pp. 245-260). PROEIB Andes, Université Catholique de Louvain, UMSS.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural editores.
- Florescano, E. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos. *Anthropologica*, 15(15), 71-95.

- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo* (Trad. de Diana Ochoa, 2ª ed.). Universidad del Cauca.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V(9), 25-57.
- Gómez Lara, H. (2011). *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en los Altos de Chiapas*. Juan Pablos Editor/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- González Pérez, D. (2019). *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. PUIC-UNAM.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2016). *¡A desordenar!: por una historia abierta de la lucha social*. Tinta limón/paz en el árbol.
- Gutiérrez, M. (2017). *Habla y participación de niños y niñas en una comunidad ñhabñu y su escuela: un análisis de la continuidad cultural a pesar de, y a través de, el español* [Tesis de doctorado. DIE-CINVESTAV].
- Holt, E. (2017). *El capitalismo también entra por la boca*. Monthly Review Press y Food FirstBooks.
- López Bárcenas, F. (2006). *Autonomía y derechos indígenas en México*. Universidad de Deusto Bilbao.
- Machaca, G. (2019). Territorio, identidad y lenguas en la Nación Uru: el caso de la comunidad Phuñaka Tinta María del lago Poopo. En M. Arratia y V. Limachi (comps.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las lenguas y culturas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios* (pp. 189-212). PROEIB Andes, Université Catholique de Louvain, UMSS.
- Maldonado Alvarado, B. (2022). Comunalidad: el modo de vida de los pueblos mesoamericanos. *Cuadernos fronterizos*, 18(56), 18-24.
- Medina, P. y Baronnet, B. (2013). Movimientos decoloniales en América Latina: un balance necesario desde las pedagogías interculturales emergentes en México. Autonomía, territorio y educación propia. En M. Bertely, G. Dietz y M. G Díaz (coords.) *Multiculturalismo y educación 2002-2011* (pp. 415-448). COMIE/ANUIES.
- Pérez Ríos, E. (2022). Hacia una etnografía comunal. Experiencias desde Oaxaca, México. *Tabula Rasa*, 43, 20-50.
- Prada, F. (2019). El asedio de los símbolos. En M. Arratia y V. Limachi (comps.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las lenguas y culturas indígenas de América Latina en los nuevos*

- escenarios* (pp. 213-244). PROEIB Andes, Université Catholique de Louvain, UMSS.
- Quijano, A. (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Reina, L. (2004). *Caminos de luz y sombras: historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. CIESAS.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* (4ª ed.). La mirada salvaje.
- Rockwell, E. (2008). Del campo al texto. Dilemas del trabajo etnográfico. En M. I. Jociles y A. Franzé (coords.) *¿Es la escuela el problema?: perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación* (pp. 90-111). Editorial Trotta.
- Rojas, B. (1958). *Miahuatlán, un pueblo de México. Monografía del Distrito de Miahuatlán, Oaxaca* (Vol. I). Papeles de Oaxaca.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo libros.
- Tanck, D. (2002). *Cofradías en los pueblos de indios en el México colonial*. El Colegio de México.
- Tuhiwai, L. (1999). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. University Of Otago-Zed Books Ltd.
- Varese, S. (2011). El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena. *Quaderns*, 27, 97-122.

Notas

- [1] Recibido: 15 de octubre de 2025. Aceptado: 3 de marzo de 2026.
- [2] Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Contacto: edgarperezrios@gmail.com. Orcid: 0000-0001-6220-9609.
- [3] Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca. Contacto: hernandezaragoncomunalidad@gmail.com. Orcid: 0009-0009-6322-2886.
- [4] Lo' significa 'el lugar', xi-cha es una composición que refiere al 'agua' y al 'respeto hacia un ser, persona o personas que tiene una presencia superior'. Esto es un acercamiento de los significados y la relación que se encuentra en otras palabras en zapoteco en Oaxaca.
- [5] Este significado se le atribuye a la piña del árbol de ocote que se encuentra en la parte alta de la comunidad.
- [6] Es el reconocimiento a los pueblos indígenas en el estado de Oaxaca, como sujetos de derecho; estos incluyen "el

derecho de la libre determinación de los pueblos indígenas expresada en la autonomía de sus comunidades para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica y cultural, la creación de sus sistemas normativos, sus usos y costumbres, sus formas de gobierno tradicional, su desarrollo, sus formas de expresión religiosa y artística y en la facultad para proteger su identidad y patrimonio cultural” (López Bárcenas, 2006, p. 86).

- [7] El señor Pedro Hernández Juárez, persona zapoteca hablante de la lengua y sabio de la comunidad, a la fecha de la entrevista cuenta con 95 años; nació y creció en la ancestralidad zapoteca. También fue autoridad de bienes comunales en tres ocasiones y suplente de autoridad municipal.
- [8] Un guajolote pequeño.
- [9] Sacerdote indígena, alguien que sabe del calendario ritual zapoteco y puede comunicarse con un ente supremo.
- [10] Es una persona de la comunidad, hablante del zapoteco, considerada como la persona que tiene el don y que sabe, alguien de prestigio en la comunidad; debe hablar el Xállint (zapoteco) y ser gente del íntimo (persona de hogar).
- [11] Significa el ser supremo, está vinculado a la tierra.
- [12] Nos referimos al resultado de un proyecto y movimiento que incorpora posiciones epistemológicas, teóricas, filosóficas y políticas en la educación básica en Oaxaca. Este es un plan que se plantea responder a la realidad cultural, social y comunitaria oaxaqueña, a partir de un enfoque comunal y crítico, como las bases hacia una educación propia.
- [13] El combate es la forma de organización y trabajo que las comunidades zapotecas del sur han mantenido para afrontar las necesidades cotidianas y comunes; esta actividad requiere de la participación de las personas de la comunidad, familias o amistades. Cada una y uno de los que participan tiene un lugar y acción concretos. El combate tiene una especificidad; esta incluye una celebración compartida, el alimento. Al término del trabajo, se comparte lo que se ha preparado. No se puede ir a un combate sin que se lleve qué compartir. Este incorpora el “vamos a un combate”, que es la expresión para animar el trabajo; esta es compartida o devuelta con alguno de los integrantes que participan, o “ganar mano”, y pueden recibir la mano de los otros.

* Este artículo es resultado de los trabajos que se realizaron en el marco de la Investigación aprobada por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI)

de México, en su convocatoria Ciencia de Frontera 2023, con número CF-2023-G-1068, titulado: Compartencia de haceres con la tierra, educativos y comunales como paradigma “otro” para la generación y aplicación colaborativa-comunitaria de conocimientos y solución de problemas comunes en la comunidad zapoteca de Candelaria Loxicha, en la Sierra Sur de Oaxaca, México

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/476/4765628003/4765628003.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Edgar Pérez Ríos, Erika Candelaria Hernández Aragón
Cohabitar enclave zapoteca de la Sierra Sur: acercamiento a la
educación territorial comunal*
Cohabiting in a southern Zapotec enclave: approach to
community territorial education

De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales
vol. 15, núm. 25, 2026
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina
depracticasydiscursos.ces@unne.edu.ar

ISSN-E: 2250-6942

DOI: <https://doi.org/10.30972/dpd.15259314>