



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 98, 2022, e6634889
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Reconocer y desenmarañar eurocentralidades y colonialismos: algunos aprendizajes situados

Recognizing and unraveling eurocentralities and colonialisms: some situated learnings

Benjamín MALDONADO ALVARADO

<https://orcid.org/0000-0002-1466-1796>

posgrado.benjaminmaldonado@aragon.unam.mx
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6634889>

RESUMEN

En este artículo abordaré autoetnográficamente mi experiencia de más de 40 años de reciprocidad con las ciencias sociales al encontrar en el pensamiento crítico ideas que me han permitido orientar y reorientar paulatina y constantemente la mirada sobre la colonización de lo real y lo imaginario, y generar articulaciones de ideas al acercar la mirada crítica a distintos ámbitos de intervención y colaboración, compartiendo con diversos actores esa articulación que fortalezca la praxis de la resistencia.

Palabras clave: Comunalidad, pensamiento crítico, resistencia.

ABSTRACT

In this article I will auto-ethnographically approach my experience of more than 40 years of reciprocity with the social sciences by finding in critical thinking ideas that have allowed me to gradually and constantly guide and reorient my gaze on the colonization of the real and the imaginary, and generate ideas articulated by practice by bringing a critical gaze closer to different areas of intervention and collaboration, sharing with various actors that articulation that strengthens the praxis of resistance.

Keywords: Communal way of life, critical thinking, resistance.

Recibido: 17-10-2021 • Aceptado: 22-01-2022



INTRODUCCIÓN

Desprenderse de los hilos coloniales y eurocentrados de la ciencia social actual es un proceso desesperantemente inacabable, sobre todo para quienes tardamos en percibir la colonialidad acompañante de Occidente en la globalización. Cuando parece que se han acumulado suficientes certezas, aparecen nuevos datos, perspectivas, acontecimientos que obligan a cuestionarlas y a tratar de avanzar con nuevas construcciones, pero es claro que, desde Oaxaca, aprender a ver y sentir el Occidente centrador y su devastación colonial es la tarea principal para construir lo positivo.

Pero a la vez que desesperante, es fascinante caminar de la mano simultáneamente con el pensamiento crítico, con diversas acciones y con la compañía de gentes de las que se aprende mucho.

El caso que expongo es el mío, tratando de articular los distintos acontecimientos y medios que me han ayudado para orientar enfoques y caminos, destacando el papel fundamental del acceso al pensamiento crítico, la voluntad de caminar en sentido opuesto al hegemónico y la participación con movimientos que sitúan puntos del locus de enunciación que muestra y permite ver horizontes específicos. El camino hacia la descentralización occidental ha tenido, en mi caso, dos momentos territoriales, marcados por la migración de la Ciudad de México a Oaxaca y con ello del mundo urbano al indígena y a la percepción cercana de la colonialidad y sobre todo de la resistencia frente a ella.

1

Por principio, he tenido que andar mucho para poder diferenciar entre lo colonial y lo eurocentrado. Es decir, para percibir primero lo eurocentrado y hasta después lo colonial. En términos cronológicos, la percepción y crítica al eurocentrismo es algo que he alimentado durante más tiempo, mientras que lo colonial y las formas de descolonización es algo a lo que empecé a acercarme a partir de 1980 y de radicar en Oaxaca.

Nací en 1958 en el DF, en el seno de una familia unida cuyas últimas raíces rurales fueron mis abuelos nacidos en comunidades de Guanajuato pero que desde principios del siglo 20 migraron al DF y se disolvieron sus lazos con la familia rural. No volvieron a sus comunidades de origen, por lo cual nunca las conocí aunque entiendo que no eran comunidades indígenas.

Mientras viví en el DF (de 1958 a 1980) mi mundo de vida era urbano, mis intereses y horizontes estaban cercanos a una realidad que conocía y alejados de la realidad que no percibía, la realidad indígena. Me gustaba mucho lo indígena, especialmente las artesanías y la música, pero no conocía a los indígenas ni su mundo. Me acerqué a su historia y características cuando estudié antropología, pero solamente como materia de estudio pues mi interés era la antropología urbana, los pobres de la ciudad. Así que la mirada crítica a lo urbano me llevó a percibir y adentrarme en el análisis del eurocentrismo antes que en el colonialismo. Fue hasta que llegué a vivir a Oaxaca en 1980 que mi interés cambió de lo urbano a lo indígena, y la mirada en lo eurocentrado me llevó a la necesidad de mirar el colonialismo y profundizar en él para entender el mundo indígena.

2

Fui desarrollando poco a poco varios principios que regirían mi vida y mi percepción de las cosas: desconfiar de lo hegemónico o impuesto, desconfiar de lo superficial o fenoménico, desconfiar de lo universal o totalizante.

Para lograrlo, sin que me lo propusiera necesariamente, tuve la conjunción de varios elementos: la voluntad de construir un pensamiento crítico, la enseñanza de personas con experiencia y conocimientos, la participación decidida en varios ámbitos mediante diversas acciones. Más concretamente la voluntad permanente de apropiarme pensamiento crítico mediante la lectura y la reflexión (a veces con poca intensidad y con equivocaciones) y generar ideas útiles, para lo cual ha sido necesario publicar; vincularme con gente de conocimiento y aprender lo más profundo posible, mediante diálogos y discusiones; y colaborar con procesos organizativos y educativos que actuaran como espacios de socialización y profundización. Obviamente esto

ha sido un camino paulatino.

El primer acercamiento que recuerdo al pensamiento crítico fue cuando cursé la secundaria. Debo decir que, a pesar de tener una familia unida, amorosa y sin pleitos, al terminar la primaria a los once años de edad decidí ingresar al seminario del Oratorio en el norte del DF, donde viví más de siete años, cursando la secundaria y la preparatoria en escuelas particulares, pues el seminario era chico (nunca fuimos más de 20 en total) y no tenía escuela.

En la secundaria tuve por compañeros a los López Pardo, quienes me introdujeron al marxismo, que abracé durante varios años. Pero casi al mismo tiempo tuve acceso al magonismo, cuya literatura y acciones me atraparon, constituyendo a la vez una mirada crítica al marxismo. Había muchos textos marxistas de los que no entendí casi nada, y los de Flores Magón eran mucho más digeribles.

En la preparatoria los caminos por los cuales avanzaría en el pensamiento crítico se multiplicarían:

Músicas

Desde niño una de mis aficiones principales ha sido la música -sobre todo el rock-, en la que he encontrado un espacio propio de afirmaciones. Pero la afición a la música no ha consistido solamente en escucharla, sino además leer sobre ella y aprenderla y practicarla. Esos tres elementos son indispensables para tomar en serio las cosas, sobre todo cuando la opción es por algo crítico: una orientación continua, una alimentación con conocimientos sobre ella y la experiencia en el campo. Así, además del gusto permanente por esa música (que en un principio era en español y bastante fresca, y luego he diversificado los géneros), he leído constantemente sobre ella. Desde chico leía cada semana *México Canta, Noticias Musicales* y luego *Conecte* y otras. También libros como los de José Agustín (1972) y Aguirre y Villoro (1980), y desde hace tiempo el conocimiento se multiplica poderosamente con el internet. Como pude y a pesar de una pobre capacidad natural, aprendí a tocar algo la guitarra, aunque nunca estuve en alguna banda.

Otro género musical fundamental por el que he transitado desde que iba en la preparatoria es la música latinoamericana (que también tuvo miradas cuestionantes, como la de Arana [1976]). Además de gustarme, comprar discos e ir a conciertos, recorrí las embajadas de casi todos los países del continente tratando de encontrar información sobre ella pero casi ninguna tenía documentación al respecto. Leí dos libros fundamentales: el de Meri Franco-Lao (1976) y el de Paulo de Carvalho-Neto (1973), luego los de Lombardi Satriani (1975 y 1978). En este caso, sí participé en un grupo de música latinoamericana formado en la prepa y que no sobrevivió a ella. Para aprender acudí al Centro de Estudios del Folklore Latinoamericano y mi maestro, del grupo Icnocuicatl, alternaba las clases en el Cefol con la participación en marchas de apoyo a la huelga de la fábrica Spicer y a veces me llevaba a alguna huelga, para acompañar durante la noche con música o plática a la gente que vigilaba las entradas de la fábrica.

Teología de la Liberación

También en el tiempo de la preparatoria (1973-1976), tuve la influencia de un compañero del seminario, el Memín, quien además de orientarme en los rumbos del rock me introdujo a la teología de la liberación. Leí mucho, tomé cursos en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, donde recuerdo especialmente al cura argentino Rubén Dri y me desesperé de que los oratorianos no eran afines a esta corriente. Me salí de ese seminario y al buscar alternativas escogí a los capuchinos que vivían en una ciudad perdida, en la barranca del Muerto. A pesar de estar insertos en ese mundo de pobreza, su compromiso era pobre, así que con otros dos compañeros oaxaqueños que conocí allí, Paco y Marcos, decidimos vivir en comunidad en una casa-cuarto que nos prestaba una familia en esa colonia, junto con el Gordo Carlos. La experiencia terminó años después al migrar a Oaxaca.

Anarquismo

En la prepa tuve la primera aproximación amplia al pensamiento político y académico crítico con dos maestros: Alfonso Mendiola y Miguel Ángel "El Greñas". Ellos me introdujeron al anarquismo, a lecturas alternativas del marxismo -por ejemplo a Kostas Papaioannou (1967)- y a corrientes renovadoras como la nueva historia. Recuerdo especialmente una frase cuestionadora de Hans Magnus Enzensberger: "Al fin y al cabo, la Gran Marcha china es para nosotros lo que se cuenta sobre la Gran Marcha. La historia es una invención, y la realidad suministra los elementos de esa invención" (Enzensberger: 1975, p.19). La objetividad -otro de los temas a cuestionar- aparecía aquí como un asunto de fe, no tanto en el acontecimiento sino en el historiador. Lo objetivo dependiente de la subjetividad profunda era una lección interesante.

El anarquismo constituiría para mí un ámbito de búsqueda de sentido a razonamientos y acciones. Tiempo después, en la licenciatura, se enriquecería con lecturas de antropología crítica -como Pierre Clastres (1978), Robert Jaulin (1973 y 1976) y Marshall Sahlins (1977)-, como se verá adelante, y la introducción a otros ámbitos del pensamiento crítico, como la ecología y la geografía. Luego, ya en Oaxaca, el horizonte anarquista se cruzaría con el magonismo y la comunalidad indígena.

Comunicación

Otro ámbito de florecimiento del pensamiento crítico al que tuve acceso durante la prepa fue al análisis de los medios de comunicación, que fundamentaban dudas donde sólo había verdades y certezas. Primero fue el concepto de mensaje subliminal, tal como lo formuló Vance Packard (1967). Y luego la corriente poderosa que llegaba desde el sur con la obra de Dorfman y Mattelart (1972) y Mattelart (1972 y 1974). Estar de frente a las evidencias de manipulación de masas a través del análisis crítico del Pato Donald, Popeye o Supermán, de los usos en la guerra contra los vietnamitas de estos y otros preciados símbolos culturales, abría caminos para pensar críticamente la fuerza de las formas de dominación y enajenación capitalista, es decir para profundizar mucho más allá del cuestionamiento superficial.

Escuela y educación

El acceso temprano a la crítica en estos ámbitos, principalmente a través de la obra de Paulo Freire (1971 y 1973) e Ivan Illich (1974), sería muy importante en la expansión de la mirada crítica. Ligados ambos a la teología de la liberación, especialmente al trabajo de la diócesis de Cuernavaca, evidenciaban las intenciones políticas del Estado a través de la educación llamada bancaria y de la institución escolar, posibilitando una mirada y sobre todo una intervención crítica a través de la educación popular, sobre todo de adultos. Las actividades de educación popular se desarrollaban paralelamente a la conformación de comunidades eclesiales de base, por lo que el pensamiento crítico tenía formas accesibles y de fácil multiplicación para extenderse.

Aunque no entendí mucho, el análisis institucional que proponían Fourquet y Murard (1978) también ayudaba a cuestionar la escuela como aparato de Estado, escuchando sobre Althusser y leyendo a Baudelot y Establet (1976). Una mirada crítica más la encontré en Calvet (1981), quien estudiaba la expansión colonial de la lengua ubicando el papel de la escuela al servicio del Estado nacional.

3

Un segundo periodo formativo lo tuve al estudiar la licenciatura en antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con la memorable generación 1977-1981. Aquí se conjuntaron otra vez varios elementos: maestros de los que aprendí mucho, compañeros de los que también habría de aprender mucho, lecturas y adquisición masiva de libros, y el hecho de vivir en una ciudad perdida y tratar de alumbrar los intentos de colaboración con la mirada teórica.

Al iniciar la licenciatura ya vivía en la comunidad que formamos en Lomas de Tarango, zona que entonces era un saturado asentamiento irregular sobre minas de arena. Además de Paco y Marcos, seminaristas oaxaqueños que serían los que finalmente me llevaron a migrar a Oaxaca años después, allí también vivió un tiempo el Gordo Carlos, con quien estudié la licenciatura y por tanto nos veíamos diario aunque ya no viviera en la colonia. La formación de comunidades eclesiales de base, que era nuestra principal actividad con la gente, pronto derivó en la constitución de grupos de trabajo y en la organización para luchar por la regularización de la propiedad. Esto nos llevaría a tratar de vincularnos con la Unión de Colonias Populares y también a darnos cuenta de que la voluntad, conciencia y determinación no suplen a la experiencia y formación específicas. En nuestro caso, no teníamos experiencia de militancia ni visión política de coyuntura. Éramos, como muchos compañeros de la teología de la liberación, más ganas que cabeza, más empuje que visión, lo cual podía ser hasta peligroso para la gente.

Para tratar de corregir esto, organizamos una especie de taller de análisis en el que varios maestros y estudiantes de la ENAH nos reuníamos en nuestra casa en Tarango para discutir textos y compartir ideas. Esa fue una experiencia alucinante pero poco efectiva, pues resultaba muy interesante leer y discutir a Gramsci desde un contexto político de pobreza urbana pero no aportaba mucho a la orientación práctica de la lucha por la vivienda regularizada.

En la ENAH tuve ante todo la posibilidad cotidiana de discutir, leer y compartir certezas y dudas con el Gordo Carlos, aprendiendo muchísimo de esa vinculación. Varios maestros nos introdujeron ampliamente al mundo del pensamiento crítico: Guy Rozat nos puso de frente a las corrientes historiográficas que transformaban el estudio de la historia, también nos introdujo al conocimiento producido por otros franceses, como los etnólogos Pierre Clastres (1981) y Robert Jaulin (1979), y el geógrafo Yves Lacoste (1977); insistió en el análisis crítico de las fuentes, sobre todo las visiones coloniales del indio, al estilo de Muriá (1973), y nos animó a adquirir la mayor cantidad posible de libros. Lorenzo Aubague nos trajo el mundo de lo imaginario, con una perspectiva entusiastamente contrahegemónica, que llevaba a ver detrás de lo evidente, y en un sentido distinto pero paralelo al de la enajenación -que habíamos aprendido de Kosik (1968) y otros- y de la ideología, que aprendimos con Ludovico Silva (1971) y Althusser (1987). Junto con Lorenzo, Krotz (1988) y Barabas (1989) llegué con fuerza a un concepto fundamental para una mirada crítica: el de utopía y la reflexión utópica, utilizándola como un método consistente en el análisis crítico de la realidad y la proyección de un futuro radicalmente diferente, que pondríamos en práctica años más tarde al pensar la educación comunitaria.

Comprar o adquirir libros se nos volvió un vicio posibilitado por la existencia de librerías ejemplares, como El Ágora (antecedente de la Gandhi), El Juglar, la Casa del Libro y la Librería Parroquial de Clavería, entre otras. Además de poder tener libros editados fuera del país, algunas editoriales se destacaron por abrirnos la posibilidad de acceder a traducciones de obras más o menos recientes de obras fundamentales, como Siglo XXI, Nueva Imagen, Era, el Fondo de Cultura Económica, la Red de Jonás.

Pero a pesar de todo, durante el periodo en que viví en mi lugar de origen, el DF, no alcanzaba a ver lo colonial, solamente el eurocentrismo, creo que porque no veía lo indio y su resistencia étnica. Leía los documentos de la segunda reunión de Barbados (Documentos: 1979), la obra impresionante del lakota Vine Deloria (1975), los aportes de Leclercq (1973) y Clara Gallini (1974), el influyente libro de Perrot y Preiswerk (1979) y aun así sólo alcanzaba a ver eurocentrismo confundido con imperialismo. Leí a clásicos del urbanismo como Lefebvre (1972), Castells (1974), Romero (1976) y Hardoy (1978), también a Montaña (1979) y a Larissa Adler de Lomnitz (1975), incluso conocí a las personas que estudió la Dra. Adler en la Privada del Cóndor y hasta jugamos fútbol contra ellos, pero la reflexión no alcanzaba a la realidad indígena y su condición colonial. Ahora me queda claro que el contexto en que se vive e interviene orienta la mirada, porque exige entender a fondo las cosas y no todos pueden lograrlo, o lo conseguimos hasta momentos posteriores. Aprendería que el colonialismo se percibe mejor cuando estamos al lado de quienes luchan contra él.

4

Migrar a Oaxaca fue una decisión colectiva con Paco y Marcos. Ellos, por sus vínculos, consiguieron la posibilidad de trabajo para los tres en el programa Conasupo-Coplamar para abrir tiendas comunitarias por todo Oaxaca. La idea original, que pronto se olvidó, era ubicarnos a lo largo de la Costa oaxaqueña para fortalecer la expansión y articulación de CEBs: Paco se dedicó a la organización cafetalera, Marcos entraría a la Antorcha Campesina y yo me casé.

Llegaba a Oaxaca a los 22 años de edad, en 1980, cuando el movimiento social era intenso. El magisterio lograba en mayo derrotar a la corriente servil al gobierno e iniciaba el Movimiento Democrático que hoy continúa. La teología de la liberación avanzaba de las Comunidades Eclesiales de Base a la formación de grupos de trabajo y organizaciones sobre todo en el territorio de las diócesis de Oaxaca y Tehuantepec. La COCEI se preparaba para lograr tener en Juchitán el primer ayuntamiento de izquierda en la historia del país. Las primeras organizaciones etnopolíticas en la Sierra Norte iniciaban el ascendente movimiento indígena. Y los Consejos Comunitarios de Abasto de Conasupo-Coplamar constituirían durante cinco años una fuerza social no gubernamental que se extendió por todo el estado (Maldonado: 2018a).

En esta nueva realidad, lo urbano se desdibujó rápidamente y mi orientación inmediata fue hacia lo indígena, que empecé a tratar de entender desde la percepción crítica al eurocentrismo en que me había formado. Nuevamente, al igual que en la etapa anterior en el DF, la conjunción de tres elementos sería clave para avanzar hacia la nueva orientación de la praxis: la voluntad de construir un pensamiento crítico, la enseñanza de personas con experiencia y conocimientos, la participación decidida en varios ámbitos mediante diversas acciones.

Los lugares donde trabajé son clave para ubicar los cruces de esos tres elementos en el nuevo contexto. Inicié en Conasupo (de 1980 a 1986) colaborando con comunidades chatinas, luego empecé a colaborar con maestros indígenas agrupados en la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO) y una de las primeras actividades fue colaborar con la licenciatura en antropología social de la ENAH que la CMPIO logró que se abriera y funcionara en Oaxaca de 1982 a 1993 (Maldonado: 2019); allí conocí a Alfonso González, de quien aprendí la importancia de la comunalidad en el magonismo y me posibilitaría después ubicarla en el concepto magonista de lucha por Tierra y Libertad. Al salir de Conasupo entré a la Casa de la Cultura Oaxaqueña, en cuyo Centro de Investigaciones participé en su trabajo de publicaciones y de vinculación con artistas rebeldes, como el poeta istmeño Alejandro Cruz, y organicé algunos eventos sobre magonismo. De allí pasé al programa Casas del Pueblo y nos fuimos al DF un año. Al regresar en 1991 entré al INI y pronto entré a dos asociaciones civiles: Anadeges del Sur Pacífico (con quienes viví la marea final del movimiento de 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular y luego la desatada por el zapatismo chiapaneco) y el Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, desde el cual establecí los principales vínculos con las comunidades mazatecas magonistas (véase la tesis de Munguía: 2007, elaborada sobre las actividades del Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón). Después vino una etapa académica, cuando ingresé al INAH en el proyecto de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (1998-2003) y luego una educativa, trabajando en los inicios del Instituto Superior Intercultural Ayuuk, en el Fondo Editorial del IEEPO y sobre todo en el Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, donde estuve de 2003 a 2005 y de 2007 a 2015. Después vagué entre el desempleo, el IEEPO y la UPN, hasta entrar a mi ubicación actual, la Unidad de Posgrado de la FES Aragón de la UNAM.

Este contexto sirve para ubicar los distintos aprendizajes y aproximaciones hacia lo descolonizador, pensando desde un nuevo locus y poniendo el acento en diversos ámbitos.

5

El elemento más importante para caminar hacia lo crítico desde que llegué a Oaxaca fue la relación y aprendizaje con indígenas y no indígenas. Desde 1980 pude entrar en contacto con Tomás Cruz Lorenzo, chatino con quien trabajé en Conasupo. Gracias a su brillantez pude ver rápidamente la lógica indígena crítica al platicar cotidianamente y acompañarlo en sus actividades de apoyo a la lucha de diversas comunidades. Junto con otros indígenas de gran brillo, como los driquis Marcos y Fausto Sandoval y el amuzgo Melchor López, poníamos en movimiento yo mi formación académica y crítica-urbana y ellos su vida y pensamiento comunitario razonado en perspectiva contrahegemónica. La fuerza de las ideas circulantes y el deseo de socializarlas nos llevó a crear, junto con otros compañeros más, nuestra propia revista: El Medio Milenio, de la que aparecieron siete números entre 1987 y 1992 (Cruz: 2019) y cuyo subtítulo expresaba claramente nuestras intenciones de contrastar “las costumbres de la gente de razón frente a las razones de la gente de costumbre”.

Simultáneamente, conocí a Jaime Martínez Luna (de quien sigo aprendiendo) y después a Floriberto Díaz, de quienes escuché el concepto de comunalidad y me incorporé desde entonces a su difusión y profundización. De Floriberto conservo su lucidez para ver detrás de la deslumbrante posibilidad de autonomía que abría el EZLN, los riesgos de algunas propuestas –como la de las regiones autónomas pluriétnicas–, que caractericé después como autonomismo autoritario (Maldonado: 2002). Percepciones de lo comunitario y otras miradas indígenas radicales las conocí también de un zapoteco, Álvaro Vásquez, quien cuestionaba de manera contundente la indianidad de muchos intelectuales indígenas.

Entre los no indígenas que circulaban en Oaxaca fue fundamental la relación que tuve durante más de dos décadas con Juan José Rendón, un aguerrido lingüista chilango que ubicó la comunalidad en la perspectiva etnopolítica de dominación-resistencia-liberación (Rendón: 2004), defendió la potencialidad estratégica del diálogo cultural en las lenguas mesoamericanas, los aportes descolonizadores de Amílcar Cabral y otros, y puso en el centro de la comunalidad a la milpa.

A Lorenzo Aubague lo volví a encontrar en Oaxaca y durante años aprendí mucho de su caracterización de la resistencia (Aubague, et. al.: 1983) y de lo real y lo imaginario en perspectiva de transformación utópica (Aubague: 1985 y 1989). Una frase suya me ha parecido altamente orientadora:

La victoria de un imaginario sobre otro ha sido, tal vez, la sanción más dramática de la derrota: Cuando las imágenes del derrotado empiezan a coincidir con aquéllas que el vencedor le impone a la fuerza, es que esta derrota se inscribe ya en las matrices fundamentales de lo simbólico y que el ser originario admite la inconsistencia de la identidad que siempre ha tenido (Aubague: 1989, p. 52).

A finales de los ochentas vino a Oaxaca Robert Jaulin, a quien pude entrevistar para El Medio Milenio y en unos días me enriquecí enormidades de sus ideas sobre el etnocidio y lo totalitario. En los 90s pude entrar como ayudante al equipo de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, con quienes avancé muchísimo en las miradas académicas de lo indígena, y desde principios de siglo me he enriquecido en la concreción de muchas de estas ideas en la vinculación con maestros indígenas por la relación con Lois Meyer y Fernando Soberanes. La mirada crítica sobre lo colonial, lo eurocentrado y lo indígena he podido profundizarla gracias a la relación con Gustavo Esteva y su socialización de la obra de Raimón Panikkar (1996) e Iván Illich (1986), y a los aprendizajes durante el doctorado con mi director de tesis, Maarten Jansen, y su esposa, Aurora Pérez. Repasar y repensar lo construido desde un locus inédito para mí, pues nunca había salido del país, al visitar esporádicamente Holanda a principios de este siglo, y con ellos, significó un aprendizaje definitivo. Maarten insistió en que se debe entender al colonialismo como una declaración de guerra del Estado nacional contra los pueblos originarios y eso me ha orientado mucho (Maldonado: 2020).

Para situar la comunalidad ha sido también importante la discusión sobre la comunidad y lo comunitario, destacando los aportes de Gerhard (1975), Bartolomé (1992), Villoro (1998) y Alfonso Torres (2013). Y una propuesta muy ilustrativa ha sido el análisis de Ronald Nigh y Nemesio Rodríguez sobre las cosmovisiones occidental y mesoamericana (Nigh y Rodríguez: 1995), para que pudiera proponer yo una forma de entender el mundo bicultural del colonizado en resistencia (Maldonado: 2018b).

Para situarme ante lo eurocentrado y colonial desde Oaxaca ha sido relevante una propuesta de Clastres (1981):

¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad? Su régimen económico de producción, justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia delante. Lo que diferencia a Occidente es el capitalismo en tanto imposibilidad de permanecer de este lado de las fronteras... La sociedad industrial, la más formidable máquina de producir, es por esto mismo la más terrible máquina de destruir. Razas, sociedades, individuos, espacio, naturaleza, mares, bosques, subsuelo: todo es útil, todo debe ser utilizado, todo debe ser productivo, ganado para una productividad llevada a su máxima intensidad (p. 63).

6

La vinculación en Oaxaca con organizaciones sociales e instituciones orientadas contrahegemónicamente constituyó múltiples espacios para movilizar aprendizajes. Primero, trabajar en un programa tan singular como el de Conasupo-Coplamar me permitió la relación cotidiana con indígenas lúcidos y con activistas de diversa filiación izquierdista. De manera simultánea, la colaboración temprana con la CMPIO acompañando a Rendón me llevó al desafío de tratar de ubicar posibilidades y perspectivas del trabajo descolonizador dentro de la principal institución colonizadora: la escuela. El primer espacio para hacerlo fue la licenciatura de la ENAH en Oaxaca, donde era muy interesante el aprendizaje de la antropología, pues la gran mayoría de los estudiantes eran maestros indígenas en servicio. Eso nos forzaba a los docentes a pensar y tratar los temas con mayor profundidad, amplitud y compromiso.

Vino luego una nueva y muy fuerte activación del pensamiento crítico a raíz del movimiento 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (iniciado en el año en que fue asesinado Tomás Cruz: 1989-1992). En este periodo se puso en el centro de la discusión el colonialismo, sus consecuencias y la descolonización, lo que implicaba la crítica a la mirada eurocentrada (por ejemplo Sarmiento: 1998), mostrando que las ciencias sociales pueden manejarse hacia la verdad o el engaño, como tal vez diría Kosik.

La celebración salinista del 92, cancelando el reparto agrario, desataría la rebelión zapatista que a partir de 1994 se constituyó en el eje articulador del pensamiento crítico y la coherencia en México. Paralelamente iniciaba el contacto con los municipios mazatecos donde nacieron los Flores Magón y eso fortalecería la organización de formas de difusión y discusión del magonismo y su presencia sociopolítica como pensamiento crítico de gran fuerza en el mundo colonizado y en resistencia (Maldonado: 1994).

En mi caso vendría la colaboración en proyectos educativos en todos los niveles: inicial, preescolar y primaria con la CMPIO y el departamento/dirección de educación indígena de Oaxaca, con las secundarias comunitarias, con los bachilleratos integrales comunitarios y la Unidad de Estudios Superiores de Alotepec, el Instituto Superior Intercultural Ayuuk, la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca y la reciente Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca.

En todos estos ámbitos, la aplicación de los aprendizajes y perspectivas logradas hasta entonces permitían su discusión práctica y una revisión seria para generar nuevos aprendizajes.

7

Desde el locus oaxaqueño, las ideas circulantes alumbradoras de las que me he podido apropiar para fortalecer o renovar mis argumentos, en el caso específico de lo colonial-decolonial, tienen que ver con lo publicado en español (soy monolingüe) desde inicios de los 80s. En cuanto al acceso a libros fue fundamental contar con la existencia de la Provedora Escolar y sus precios maravillosos entonces (años 80s), y sobre todo con la Casa del Libro de Linda y Jesús Escalona. Ahora los textos digitales superan cualquier imaginación de acceso a lecturas críticas y autores antes inaccesibles en español.

Encontré análisis y propuestas profundamente críticas en intelectuales indígenas como Ramiro Reynaga (Wankar: 1981) y Russell Means (1983), quien decía por ejemplo:

Cristianos, capitalistas, marxistas, todos han sido revolucionarios en sus propias mentes. Lo que en realidad significan es continuidad. Hacen lo que hacen para que la cultura europea continúe su existencia y se desarrolle según sus necesidades. Por lo tanto, para poder realmente unir nuestras fuerzas con los marxistas, tendríamos que aceptar el sacrificio nacional de nuestra patria. Tendríamos que suicidarnos culturalmente, volvernos industrializados y europeizados (p. 379).

Aunque tardíamente, también tuve acceso a Albert Memmi (1969 y 1972) y Frantz Fanon (1963), Georges Balandier (1973) y luego a varios poscoloniales y decoloniales. Guillermo Bonfil (1981 y 1990) hizo muchos aportes trascendentales de difusión y para la definición de indio y las formas de control y descontrol cultural. Grimaldo Rengifo (2001, Grillo et al.: 1993) y Raúl Zibechi (2008) me han brindado miradas profundamente penetrantes y clarificadoras sobre todo para el análisis de la escuela y la educación para indígenas, en un horizonte emancipador. En Kropotkin (1978) encontré la orientación política para ubicar históricamente a la comunalidad como forma de apoyo mutuo.

Sin duda, el concepto clave para ubicar la realidad indígena y sus distintas lecturas ha sido el de colonialismo interno propuesto por Rodolfo Stavenhagen (1981) y sobre todo Pablo González Casanova (1969 y 2006). Este concepto me permitiría entender otra propuesta clave que es la que desde una lectura histórica hizo para Oaxaca Marcello Carmagnani (1988), proponiendo considerar una segunda conquista durante la fase de desarrollo del capitalismo a mediados del siglo 19, siguiendo la gran investigación pionera de Nancy Farris (2012) en Yucatán. Esto me llevó a continuar ese sentido de lectura etnopolítica y proponer una tercera conquista (Maldonado et al.: 1995), que situó a mediados del siglo 20 como resultado del desarrollo capitalista y que tuvo como consecuencia primera la migración.

Por otra parte, un buen ejemplo de la confusión que produce la apropiación "crítica" de conceptos como descolonización (que no descoloniza), resistencia (que no define como su fin la liberación) o derechos (que no considera su carácter eurocentrado y su vocación colonial y etnocida) es el de interculturalidad, que supone la construcción de un diálogo respetuoso y constructivo, ignorando que la vocación del Estado es la imposición de un monólogo negador de cualquier relación de valoración de lo diferente (Maldonado: 2016).

CONCLUSIONES

Si aceptamos que la base principal para la descolonización ha estado en el pensamiento crítico generado desde las ciencias sociales, alumbrando la reflexión y la praxis contrahegemónicas, entonces la vinculación de estas ciencias con la dominación y el discurso del poder no parece ser una característica de ellas sino más bien de su manejo en manos de muchos científicos. Y tal manejo depende tanto de los intereses del científico como del lugar desde el que ve las cosas y de la profundidad con la que asume su mirada.

Es claro que las ciencias sociales occidentales están eurocentradas y tienen un uso hegemónico colonialista; eso expresa su origen o lugar de enunciación y su manejo político. De la misma manera, las formas mesoamericanas de conocimiento están situadas, principalmente en la comunidad, y tienen un tipo de uso; y las ciencias y formas de conocimiento chinos, africanos, etc. están situadas en la forma hegemónica de su manejo desde el horizonte civilizatorio de pertenencia.

Entonces, por un lado, la lucha no es tanto por descentrar lo situado sino por visibilizar el locus desde el cual construyen su mirada, incluyendo el tipo de uso político que se le da, pues toda mirada sobre lo social está situada tanto por el origen del conocimiento como por la cosmovisión del sujeto que la asume y las formas como la utiliza. Pero por el otro lado, no basta el deseo de ser crítico si la aproximación se sitúa desde una mirada impropia y de poca profundidad. La invisibilización de Estado de las características con las que trata de someter lo real y lo imaginario es altamente poderosa, por lo que una labor prioritaria del pensamiento crítico es visibilizarlas para cuestionarlas. El eurocentrismo y la colonialidad son parte de esas características de la dominación capitalista. La movilización del conocimiento junto con la movilización social, ambos en sentido crítico y contrahegemónico, cuestiona el posicionamiento de las ciencias sociales al servicio voluntario o involuntario de la dominación capitalista (Maldonado: 2018a).

Y como hemos visto, la conjunción de conciencia, determinación, lecturas, músicas, aprendizajes con sabios y experiencias constructivas desde lugares de percepción e intervención ha sido la manera de avanzar en un peculiar proceso de consumo – producción – circulación de ideas para alimentar acciones. He expuesto mi caso, pero un ejercicio similar podría ser hecho por muchísima gente.

Creo que en Oaxaca el locus para la descolonización está en la teoría y práctica de la comunalidad, lo que significa la colaboración decidida de las ciencias sociales con el estudio académico y fomento comprometido de los distintos ámbitos de la vida comunal y no la “sana distancia” que guardan algunos científicos sociales ante el riesgo de contagio de etnopopulismo, idealización, esencialismo, que afecten la objetividad de su mirada. Esa sana distancia se toma obviamente desde un locus asumido como válido y constituye un acercamiento lejano a lo comunal.

Entonces, percibir lo hegemónico desde lo contrahegemónico es percibir lo colonial desde lo anticolonial, pero no basta declararse anticolonialista, se necesita percibir las formas de colonización de lo real y lo imaginario para buscar formas viables de descolonización en los dos ámbitos. En mi caso, a pesar de circular durante un buen tiempo por los rumbos de lo contrahegemónico, no pude percibir lo colonial hasta que lo ví de cerca, actuando contra culturas que le oponían resistencia. No quiero decir que yo no he sido colonizado o que pertenezco a un ámbito libre de colonialidad, sino que mis antepasados no resistieron frente al peso de la brutalidad colonial mexicana. La resistencia comunal denuncia al colonialismo, muestra sus características al enfrentarlas. De allí que las ciencias sociales deban situarse en el mundo de la resistencia comunal para percibir en toda su intensidad al colonialismo, y poder aportar a pensar la descolonización. Pero eso no sirve si el científico social no alcanza a ver la realidad comunal y su lucha contracolonial. Es decir que la descolonización de las ciencias sociales depende del uso del pensamiento crítico desde un locus etnopolítico colaborativo y abierto a lo diferente.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.
- AGUIRRE, C. y VILLORO, J. (1980). *El rock en silencio*. UNAM, México.
- AGUSTÍN, J. (1972). *La Nueva Música Clásica*. Ediciones INJUVE, México.
- ALTHUSSER, L. (1987). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Ediciones Quinto Sol, México.
- ARANA, F. (1976). *La música dizque folclórica*. Editorial Posada, México.
- AUBAGUE, L., DIAZ, E., LEWIN, P. y PARDO, M.T. (1983). *Dominación y resistencia lingüística en Oaxaca*. DGCP-IISUABJO, Oaxaca.
- AUBAGUE, L. (1985). "Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México", *Comunicación y Cultura*. no.14, Julio, México, pp. 37-44.
- AUBAGUE, L. (1989). "Imaginario y liberación étnica", *El Medio Milenio*. no. 5, Febrero, Oaxaca, pp. 49-59.
- BALANDIER, G. (1973). *Teoría de la descolonización*. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- BARABAS, A. (1989). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo, México.
- BARTOLOME, M. (1992). "La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales", *América Indígena*. Vol. LII. No.1-2, Enero-Junio, México, pp. 251-273.
- BAUDELLOT, C. y ESTABLET, R. (1976). *La escuela capitalista en Francia*. Siglo XXI, Madrid.

- BONFIL, G. comp. (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México.
- BONFIL, G. (1990). *México Profundo, una civilización negada*. Grijalbo/CNCA, México.
- CALVET, L-J. (1981). *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Ediciones Júcar, Madrid.
- CARMAGNANI, M. (1988). *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. FCE, México.
- CASTELLS, M. (1974). *Movimientos sociales urbanos*. Siglo XXI, Madrid.
- CLASTRES, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Ed., Caracas.
- CLASTRES, P. (1981). *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona.
- CRUZ, E. editora (2019). *Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos. Tomás Cruz Lorenzo y la nueva generación chatina*. Ediciones económicas/Hormiguero, México.
- DE CARVALHO-NETO, P. (1973). *El folklore de las luchas sociales: un ensayo de folklore y marxismo*. Siglo XXI, México.
- DELORIA, V. (1975). *El General Custer murió por vuestros pecados: un manifiesto indio*. Barral Editores, Barcelona.
- DOCUMENTOS (1979). *Indianidad y descolonización en América Latina: Segunda Reunión de Barbados*. Ed. Nueva Imagen, México.
- DORFMAN, A. y MATTELART, A. (1972). *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masas y colonialismo*. Siglo XXI, México.
- ENZENSBERGER, H.M. (1975). *El corto verano de la anarquía: vida y muerte de Durruti*. Grijalbo, México.
- FANON, F. (1963). *Los condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FARRISS, N. (2012). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Conaculta /INAH, México.
- FOURQUET, F. y MURARD, L. (1978). *Los equipamientos del poder*. Gustavo Gili, Barcelona.
- FRANCO-LAO, M. (1976). *Basta!: Canciones de testimonio y rebeldía de América Latina*. Ed. Era, México.
- FREIRE, P. (1973). *¿Extensión o Comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- FREIRE, P. (1971). *La Educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI, Mexico.
- GALLINI, C. (1974). *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*. Galerna, Buenos Aires.
- GERHARD, P. (1975). "La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1975", *Historia Mexicana*. no.96, Abril-Junio, pp. 566-578.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1969). *Sociología de la explotación*. Siglo XXI, México.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). "Colonialismo interno (una redefinición)", en: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Atilio Boron y otros (Comps.). CLACSO, Buenos Aires.
- GRILLO, E., VALLADOLID, J. y RENGIFO, G. (1993). *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas*, Lima.

- HARDOY, J. (1978). "La construcción de las ciudades de América Latina", *Problemas del Desarrollo*. no.34, Mayo-Julio, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, México, pp.83-118,
- ILLICH, I. (1974). *La sociedad desescolarizada*. Barral, Barcelona.
- ILLICH, I. (1986). *La alfabetización de la mentalidad. Un llamamiento a investigar*. Tecno-política, Cuernavaca.
- JAULIN, R. (1973). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- JAULIN, R. (comp.) (1976). *El etnocidio a través de las Américas*. Siglo XXI, México.
- JAULIN, R. (1979). *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Editorial Nueva Imagen, México.
- JAULIN, R. (1989). "Los indios y las máscaras del totalitarismo" (entrevista), *El Medio Milenio*. no. 5, Oaxaca, pp.77-89.
- KOSIK, K. (1968). *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo, México.
- KROPOTKIN, P. (1978). *El apoyo mutuo*. Editorial Zero, Bilbao.
- KROTZ, E. (1988). *Utopía*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- LACOSTE, Y. (1977). *La Geografía: un arma para la guerra*. Anagrama, Barcelona
- LECLERC, G. (1973). *Antropología y colonialismo*. Comunicación, Madrid.
- LEFEBVRE, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Editorial, Madrid.
- LOMBARDI, L.M. (1975). *Antropología cultural: análisis de la cultura subalterna*. Galerna, Buenos Aires.
- LOMBARDI, L.M. (1978). *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Ed. Nueva Imagen, México.
- MALDONADO, B. (1994). *La utopía de Ricardo Flores Magón. Anarquía, revolución y comunalidad india*. UABJO, Oaxaca.
- MALDONADO, B. (2002). "Autonomismo autoritario", en: *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, INAH Oaxaca – CMPIO, Oaxaca. pp 83-90.
- MALDONADO, B. (2016). "Hacia un país plural: educación comunitaria en Oaxaca frente a la política de interculturalidad cero", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. XIV, núm. 1, Enero-Junio, México, pp. 47-59.
- MALDONADO, B. (2018a). "Movimiento social y movilización de conocimientos comunitarios en Oaxaca", en: PISoR Grupo de Investigación, *Movimientos sociales, resistencias y universidad. Sobre la incidencia social del conocimiento*, Gedisa, Barcelona, pp.247-280.
- MALDONADO, B. (2018b). "Epílogo. Racismo e interculturalidad: hacia una lectura política de la cosmovisión", en: Baronne, B, Fregoso, G y Domínguez, F (coords), *Racismo, interculturalidad y educación en México*. Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 267-274.
- MALDONADO, B. (2019). "Movimiento social y apropiación indígena del conocimiento antropológico: la ENAH en Oaxaca (1982-1993)", *Revista de El Colegio de San Luis*. Año:9, no. 20, nueva época, pp. 1-25.
- MALDONADO, B. (2020). "Entre colonización y descolonización: elementos para repensar la educación indígena desde la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca", *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*. Vol 9, no 13, pp. 1-19.

- MALDONADO, B., MALDONADO, M. y PARRA, L. (1995). *Entre la abundancia y la desnutrición: invitación a pensar la alimentación, la salud y la historia política de los pueblos indios de Oaxaca*. Anadeges del Sur Pacífico, A.C. / CAMPO, A.C./ Grupo Mesófilo / Instituto de Investigaciones en Humanidades de la UABJO, Oaxaca.
- MATTELART, A. (1972). *Agresión desde el espacio. Cultura y napalm en la era de los satélites*, Ediciones Tercer Mundo, Santiago de Chile.
- MATTELART, A. (1974). *La cultura como empresa multinacional*. Ed. Era, México.
- MEANS, R. (1983). "Estamos resistiendo a ser el sacrificio nacional", en: *Civilización* No.1. CADAL-CEESTEM, México, pp. 372-385.
- MEMMI, A. (1969). *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- MEMMI, A. (1972). *El hombre dominado. Un estudio sobre la opresión*. Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- MONTAÑO, J. (1979). *Los pobres de la ciudad en los asentamientos espontáneos: poder y política*. Siglo XXI, México.
- MUNGUÍA, D. (2007). *Magonismo, comunalidad y resistencia indígena (La Asamblea Magonista de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca)*. Tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México.
- MURIÁ, J.M. (1973). *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*. SepSetentas, México.
- NIGH, R. y RODRÍGUEZ, N. (1995). *Territorios violados: Indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*. CONACULTA – INI, México.
- PACKARD, V. (1967). *Las formas ocultas de la propaganda*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- PANIKKAR, R. (1996). "Religión, filosofía y cultura", *Revista de Ciencias de las Religiones*. no. 1, pp. 125-148.
- PAPAIOANNOU, K. (1967). *El marxismo, ideología fría*. Guadarrama, Madrid.
- PERROT, D. y PREISWERK, R. (1979). *Etnocentrismo e historia de América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. Nueva Imagen, México.
- RENDÓN, J.J. (2004). *La comunalidad o modo de vida comunal de los pueblos indios. Tomo I*. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.
- RENGIFO, G. (2001). *¿Por qué la escuela no es amable con el saber de los niños campesinos?*. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima.
- ROMERO, J.L. (1976). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Siglo XXI, México.
- SAHLINS, M. (1977). *La economía de la edad de piedra*. Akal editor, Madrid.
- SARMIENTO, S., comp. (1998). *Voces indias y V centenario*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- SILVA, L. (1971). *Teoría y práctica de la ideología*. Nuestro Tiempo, México.
- STAVENHAGEN, R. (1981). "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en: *Sociología y subdesarrollo*. Nuestro Tiempo, México.
- TORRES, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. El Búho, Bogotá.

- VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós-UNAM, México
- WANKAR (1981). *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. Nueva Imagen, México.
- ZIBECHI, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Bajo Tierra-Sísifo Ediciones, México.

BIODATA

Benjamín MALDONADO ALVARADO: Antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, y Doctor en Estudios Amerindios por la Universidad de Leiden, Holanda. Es profesor-investigador en el posgrado en pedagogía de la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la UNAM. Ha publicado libros como: *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca: la nueva educación comunitaria y su contexto* y *Magonismo y vida comunal mesoamericana*.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 98, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto98
Pass: ut27pr982022

Clic logo

