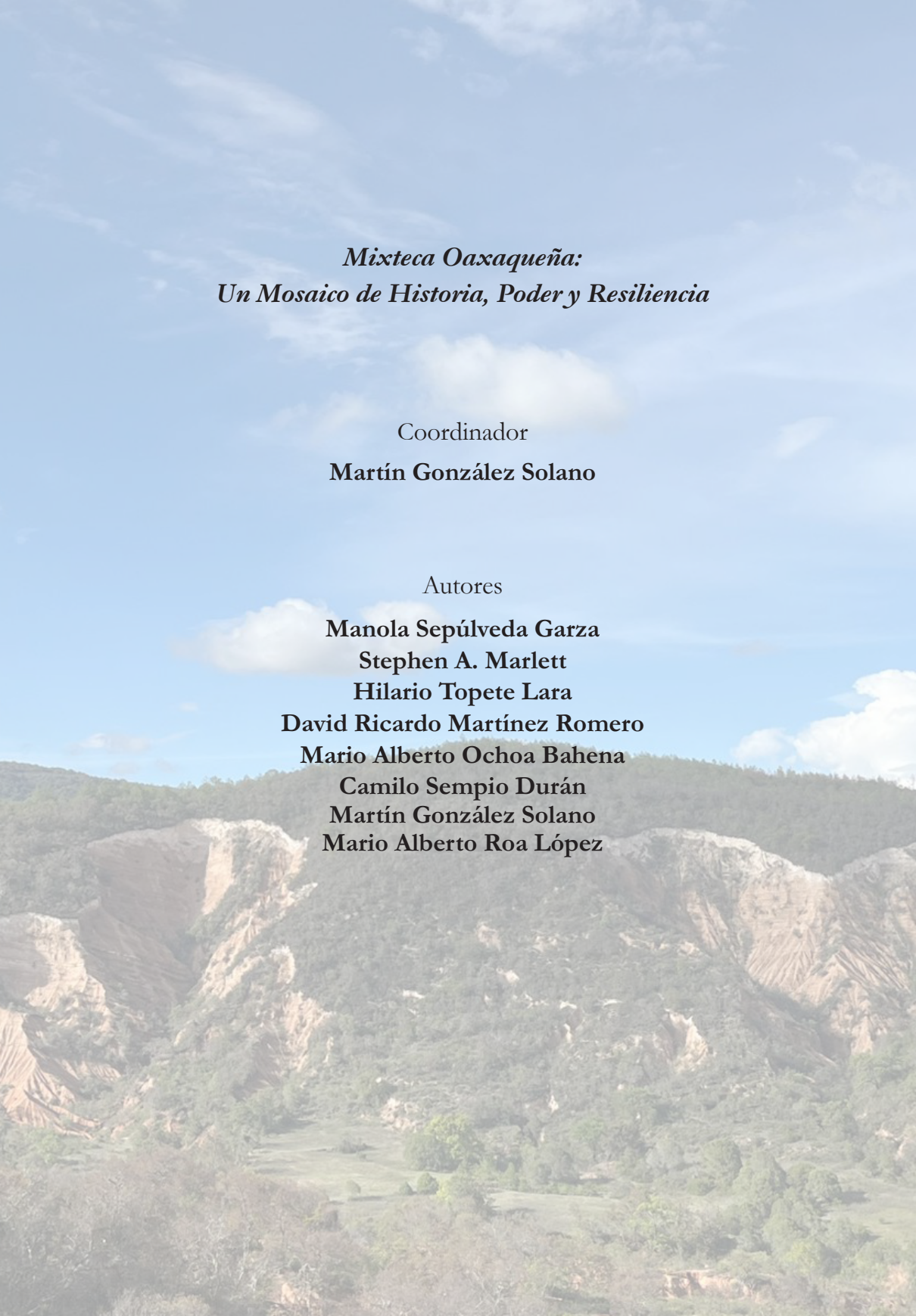


Mixteca Oaxaqueña: Un Mosaico de Historia, Poder y Resiliencia

Coordinador
Martín González Solano

INPI
INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



Mixteca Oaxaqueña: Un Mosaico de Historia, Poder y Resiliencia

Coordinador

Martín González Solano

Autores

Manola Sepúlveda Garza
Stephen A. Marlett
Hilario Topete Lara
David Ricardo Martínez Romero
Mario Alberto Ochoa Bahena
Camilo Sempio Durán
Martín González Solano
Mario Alberto Roa López

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Adelfo Regino Montes
Director General

Gustavo Adolfo Torres Cisneros
Coordinador General de Patrimonio Cultural y Educación Indígena

Octavio Murillo Alvarez de la Cadena
Director de Acervos y Publicaciones Indígenas

Martín González Solano
Subdirector de Publicaciones

972.017
M433m Mixteca Oaxaqueña : Un Mosaico de historia, Poder y Resiliencia / coordinador Martín González Solano ; Manola Sepúlveda Garza, Stephen A. Marlett, Hilario Topete Lara, David Ricardo Martínez Romero, Mario Alberto Ochoa Bahena, Camilo Sempio Durán, Mario Alberto Roa López.--Ciudad de México : Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2024. 294 páginas : ilustraciones, tablas ; 23 cm.

Incluye bibliografías.
ISBN: 978-607-718-112-5

1. Mixteca – Historia. 2. Mixteca – Vida social y costumbres. 3. Mixtecos – Antigüedades. 3. González Solano, Martín, coordinador. II. Sepúlveda Garza, Manola, autora. III. Marlett, Stephen A., autor. IV. Topete Lara, Hilario, autor. V. Martínez Romero, David Ricardo, autor. VI. Ochoa Bahena, Mario Alberto, autor. VII. Sempio Durán, Camilo, autor. VIII. Roa López, Mario Alberto, autor.

Av. Revolución 1279,
Colonia Campestre, Álvaro Obregón, 01040
Ciudad de México, CDMX
www.inpi.gob.mx

Primera edición 2025

ISBN: 978-607-718-112-5

Editor: Martín González Solano
Corrección de estilo: Adriana Rangel
Diseño de portada e interiores: Roxana Yael Vázquez Maya y
Jetzibe González Yerena
Imágenes Fotográficas: Melchor Baltazar García López

Imágenes Fotográficas: Mujer embarazada de Santa María Yucuhiti, Oaxaca.
Cuarta de forros: Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo.



ÍNDICE

Introducción
Martín González Solano
David Ricardo Martínez Romero
7 pág.

01 | Manola Sepúlveda Garza

Fernando Benitez
Relator y defensor de los Indígenas de la Mixteca Alta
17 pág.

02 | Stephen A. Marlett

Ochenta años en la Mixteca
La contribución del Instituto Lingüistico de Verano
43 pág.

03 | Hilario Topete Lara

La señoralidad que no murió (del todo)
82 pág.

04 | David Ricardo Martínez Romero

Los sistemas de gobierno tradicionales en la Mixteca Alta

El caso de Santa María Yolotepec, Oaxaca

109 pág.

05 | Mario Alberto Ochoa Bahena

Satiñuu jee tu'un yana'á

Trabajo y oralidad en Santiago Nuyoo

142 pág.

06 | Camilo Sempio Durán

Comunidades paralelas y entretejidas de Santa Catarina Ticuá

179 pág.

07 | Martín González Solano

La antropología aplicada en el indigenismo institucional en la década de los 50 del siglo XX en la Mixteca Alta

218 pág.

08 | Mario Alberto Roa López

La introducción y desarrollo de la ganadería menor en la Mixteca, siglo XVI-XVIII

253 pág.

INTRODUCCIÓN

Martín González Solano
David Ricardo Martínez Romero

Introducción

Referirse al estado de Oaxaca es evocar una diversidad y riqueza sociocultural difícilmente equiparable. Tan sólo por mencionar unos datos, de todo el país es el estado con más municipios: 570, muy alejado de los 217 municipios de Puebla o los 212 de Veracruz, que son segundo y tercer estados con mayor número de municipios. Aunado a lo antedicho, se debe destacar a los 16 grupos etnolingüísticos de los pueblos originarios pertenecientes a Oaxaca. En efecto, son un par de datos concretos, pero sirven de bocallave para entrever la diversidad a la que nos referimos. Ahora bien, mencionar a la Mixteca nos lleva a una situación similar. Para empezar, dicha región se encuentra en mayor proporción en Oaxaca, no obstante, también abarca algunas zonas colindantes con los estados de Puebla y Guerrero. En segundo término, y si retomamos la propuesta de Alfonso Caso, es reconocible una división por diferentes elementos culturales y geográficos entre Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa.

Así, la Mixteca oaxaqueña, "tierra de nubes" y de una de las civilizaciones más importantes de Mesoamérica, se presenta como un espacio de complejidades, resistencias y continuidades. Con esto presente, las autoras y autores de esta obra se han dado a la tarea de aportar estudios con un riguroso trabajo académico, en el que lejos de las miradas monolíticas, buscan reflexionar respecto a ese "crisol vivo", pero tan difícil de asir en muchas ocasiones. Esta mirada profunda a los mosaicos culturales trata de historia, poder y resiliencia, aunque como podrá constatar la persona lectora, se vincula con muchos temas. De esta forma, la obra nos invita a un diálogo profundo y multifacético con la realidad mixteca a través de una visión panorámica que entrelaza el pasado con el presente, lo local

con lo global y la voz de los protagonistas con el análisis crítico. Como resultado, este compendio contribuye a la comprensión de la Mixteca oaxaqueña, pero también, a los procesos de configuración del México contemporáneo.

El poder y sus tramas: la influencia de los grupos hegemónicos

Una de las virtudes centrales de esta obra es su capacidad para desentrañar las complejas redes de poder que han moldeado históricamente la vida en la Mixteca. Los capítulos aquí reunidos evidencian cómo las estructuras de dominación, lejos de ser reliquias del pasado, se reconfiguran y perpetúan en el presente. Manola Sepúlveda Garza, en su análisis de la obra de Fernando Benítez, nos recuerda la vigencia del concepto de "ser indio" como una construcción social ligada a "cadenas de explotación y de corrupción realizada por los 'mestizos locales' e instancias de gobierno". Así, Sepúlveda nos recuerda que Benítez, en sus crónicas de la década de 1960, ya denunciaba un sistema colonial que se mantenía "inalterable", donde sólo cambiaban los explotadores. Esta denuncia resuena con la noción de "colonialismo desde abajo", donde intermediarios mestizos se enriquecen a costa del trabajo y los recursos de los pueblos mixtecos y triquis. Así, la violencia y el despojo, como manifestaciones extremas del poder hegemónico, también son un tema central, como se expone con la brutal realidad de Copala, una "región de la muerte", donde la lucha por la tierra y los cafetales se traduce en asesinatos y desplazamiento, en el que las autoridades cómplices, liberan a los bandidos. Esta situación no es un hecho aislado, sino que se enmarca en una historia más amplia de conflictos agrarios, que va desde las dotaciones porfiristas hasta los despojos posrevolucionarios.

Por su parte, Hilario Topete Lara introduce la potente categoría de "señorialidad" para analizar la pervivencia de formas de organización social pretéritas en las prácticas ceremoniales contemporáneas. Esta "cultura de asimetrías", heredada de la Colonia, se manifiesta en la actualidad en los

sistemas de cargos y en los rituales de la boda tradicional, donde se exaltan jerarquías y se reproducen distancias sociales. El autor argumenta que la sociedad novohispana reprodujo "una nueva sociedad de señores donde las autoridades eclesiásticas, los peninsulares encomenderos y los nobles americanos terminaron distanciándose de indígenas, mestizos y castas", una estructura que, aunque matizada, no ha desaparecido del todo.

El Gobierno desde adentro: sistemas políticos locales y regionales

Frente a estas estructuras de poder externas, los pueblos mixtecos han desarrollado y mantenido robustos sistemas de gobierno propios, caracterizados por su resiliencia y capacidad de adaptación. David Ricardo Martínez Romero nos ofrece un detallado estudio de caso en Santa María Yolotepec, donde el sistema de gobierno tradicional se sustenta en tres pilares: la asamblea comunitaria, el tequio y el sistema de cargos. La asamblea comunitaria se erige como la "máxima autoridad", un espacio discursivo donde se toman las decisiones colectivas y se legitiman las relaciones políticas y sociales. El tequio, o trabajo comunitario, no sólo permite la construcción y mantenimiento de la infraestructura municipal, sino que también funciona como un poderoso mecanismo de cohesión social y de consolidación de la "filiación comunitaria".

El sistema de cargos, lejos de ser un escalafón rígido, se presenta como una institución flexible que regula la conformación de las distintas dependencias de la estructura oficial y religiosa. Es un servicio a la comunidad que, aunque no remunerado económicamente, otorga prestigio y reconocimiento. La complejidad de estos sistemas se hace evidente en Yolotepec, donde a pesar de una población reducida, se deben cubrir cerca de 90 cargos, lo que genera tensiones y negociaciones constantes ante la escasez de personas y el impacto de la migración.

En una línea similar respecto a la capacidad de innovación de estas formas de gobierno tradicional, se presenta el estudio de Camilo Sempio Durán en el que se manifiesta el fenómeno de las "comunidades paralelas y

entretejidas" de Santa Catarina Ticuá. Ahí, al igual que en muchos lugares de la Mixteca, la migración masiva hacia centros urbanos no ha significado una desvinculación de los territorios de origen. Por el contrario, ha dado lugar a la creación de "comités radicados", que son los colectivos que replican el modelo de organización social del pueblo fuera de su territorio. Estos comités, electos en asamblea por la población migrante, asumen la responsabilidad de contribuir a la "reproducción material y espiritual" de sus comunidades de origen, por lo que colaboran en obras de infraestructura y en la organización de las fiestas patronales. Se trata de una lógica "infinita y en espiral", la de "salir para volver en cuerpo y en don", que demuestra la increíble capacidad de adaptación de los sistemas de organización mixtecos al contexto de la globalización.

El rostro de las instituciones: diversidad cultural y lingüística

En ocasiones solemos dejar de lado la importante labor de las instituciones, pero, sobre todo, de los aportes que generan, y aún más relevante, de las personas que impulsan esas iniciativas. Al respecto, el capítulo de Martín González Solano profundiza en el estudio detallado de experiencias fundacionales como el Congreso Indigenista Interamericano de 1940, la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) y los estudios médico-sanitarios en la Mixteca Alta. De esta forma, muestra cómo la articulación entre conocimiento antropológico y acción social funcionó, no sólo como diagnóstico, sino como herramienta de mediación entre comunidades originarias e instituciones estatales, para cuestionar los modelos colonizadores y promover alternativas desde lo local.

Por su parte, el trabajo de Stephen Marlett logra develar el relevante papel del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con relación al conocimiento del mixteco, pero en particular, a los aportes que realizó Kenneth Pike a través de dicha institución. Al igual que la investigación de Martín González, la reflexión temporal que realiza Marlett es crucial para dimensionar las contribuciones del ILV, pues si bien en la actualidad se

sabe que el mixteco pertenece a la familia otomangue (junto con otras lenguas como el zapoteco), o que incluye a once subfamilias, hace casi un siglo, en 1935, cuando iniciaron los estudios de Kenneth Pike, eso se desconocía. Pero más allá de una mera generación de conocimiento, lo que deja entrever el estudio de Marlett es la colaboración que tuvo el ILV con las comunidades, pues sin descuidar la investigación científica de la lengua, el Instituto también se esmeró en aplicar esos hallazgos en beneficio de la población con la que trabajó.

La variedad de una lengua tonal, como lo es el mixteco, es de una riqueza impresionante. Así lo menciona Mario Alberto Ochoa en su investigación, nos recuerda que tan sólo en el distrito de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta, hay más de treinta variantes lingüísticas de *tu'un savi*. Pero Ochoa no se limita a los datos duros, sino que logra ejemplificar que la lengua sirve como una matriz conformadora de la cosmovisión de un pueblo, en la que la palabra es el medio para denominar un territorio, conocer un ecosistema y organizar las formas de trabajo comunitario. De esta forma, se adentra en el binomio de trabajo-oralidad en el que se indica la relación entre prácticas y transmisiones verbales, con lo que demuestra de una forma palpable, la relevancia cultural de la lengua y su importancia para mantenerla viva ante los embates de la modernidad.

La etnografía y el archivo, fuentes para una comprensión profunda

La riqueza de los análisis presentados en este libro reside en gran medida en la solidez de sus metodologías, que combinan de buena forma la investigación etnográfica con el análisis de fuentes documentales. Así, la etnografía se revela como una herramienta indispensable para capturar la complejidad de la vida social y dar voz a las perspectivas locales. En ese sentido, los estudios de David Ricardo Martínez Romero, Mario Alberto Ochoa Bahena y Camilo Sempio Durán, son ejemplos claros de cómo la inmersión prolongada en la comunidad, la observación participante y las entrevistas a profundidad, permiten construir un conocimiento denso

y matizado. La etnografía nos permite entender, por ejemplo, que el tequio es más que meramente trabajo obligatorio, y en cambio, es un lugar en el que los jóvenes aprenden desde chicos. De igual forma, el trabajo (*satiñuu*) se presenta de forma inmanente a la oralidad (*tu'un yana'â*), con lo que se puede apreciar cómo las narrativas sobre ancestros, nahuales y dueños del lugar, regulan las prácticas de subsistencia al reforzar los valores comunitarios.

Por otro lado, la perspectiva histórica es fundamental para comprender la configuración actual de la Mixteca. En este sentido, destacan las aportaciones de Hilario Topete Lara y Mario Alberto Roa, que demuestran la importancia de recurrir a fuentes documentales para rastrear los orígenes de las problemáticas y las continuidades culturales. Hilario Topete Lara se apoya en la historia colonial para reflexionar respecto a la intersección entre historia y antropología, mientras que Mario Alberto Roa, para su detallado estudio sobre la introducción de la ganadería menor, utiliza expedientes del Archivo General de la Nación y del Archivo Histórico Judicial de Oaxaca. En consecuencia, Roa logra reconstruir las rutas de incursión del ganado, las especies introducidas y el sistema de trashumancia que se consolidó en la región entre los siglos XVI y XVIII. Como resultado, su trabajo demuestra la temprana y activa participación de los caciques y pueblos de indios en la economía ganadera, desmintiendo la idea de que eran actores pasivos.

Por su parte, el enfoque de Manola Sepúlveda Garza es en sí mismo un ejemplo de la sinergia entre la investigación documental y la mirada etnográfica. Benítez dialoga con los hallazgos del arqueólogo Alfonso Caso sobre el esplendor prehispánico para luego contrastarlos con la miseria y explotación que observa en sus recorridos, lo que a su vez, sirve a Sepúlveda para la reflexión y aportación en su estudio. Como parte de estas aportaciones, el estudio de González Solano adquiere relevancia por su capacidad de integrar fuentes etnográficas, históricas e institucionales para evidenciar los alcances y límites de la antropología aplicada como disciplina comprometida con la transformación social. En este sentido,

el capítulo trasciende a la crónica histórica para convertirse en una reflexión crítica sobre el papel del conocimiento en contextos de pluralidad étnica, desigualdad estructural, las políticas de integración nacional, y el rol de la antropología social aplicada en escenarios marcados por la disputa entre colonialismo y autodeterminación. Esta combinación de fuentes es la que permite a los autores de este libro ofrecer análisis que no sólo describen el presente, sino que lo explican a la luz de procesos de larga duración.

Las virtudes de cada mirada: un recorrido por los capítulos

El capítulo de **Manola Sepúlveda Garza** sobre Fernando Benítez no sólo rescata la figura de un periodista comprometido, sino que utiliza su obra como una fuente invaluable para la historia de la Mixteca, mostrando cómo sus reportajes etnográficos denuncian la persistencia de relaciones coloniales de poder y el racismo sistémico. Por su parte, **Stephen A. Marlett** nos ofrece una panorámica exhaustiva y necesaria sobre la contribución del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) al estudio de las lenguas mixtecas. Su texto documenta ochenta años de investigación que han sido fundamentales para el desarrollo de la lingüística moderna y que han generado un conocimiento invaluable sobre la diversidad y complejidad del mixteco, con aplicaciones prácticas directas para las comunidades a través de diccionarios, gramáticas y materiales de alfabetización.

Hilario Topete Lara, con su propuesta teórica de la "señorialidad", nos brinda una herramienta analítica original y poderosa para comprender cómo las jerarquías y valores del pasado colonial perviven en las ceremonias y sistemas de cargos contemporáneos, manifestándose en las elaboradas fórmulas retóricas de respeto y deferencia que emplean los "embajadores" en bodas y otros actos públicos. El trabajo de **David Ricardo Martínez Romero** sobre Santa María Yolotepec es un ejemplo de etnografía densa que nos sumerge en el funcionamiento cotidiano de un sistema de gobierno tradicional. Su análisis de la Asamblea, el Tequio y

el Sistema de Cargos revela la capacidad de estas instituciones para adaptarse a nuevos desafíos, como la migración y la necesidad de incorporar a las mujeres y a los jóvenes en la vida política comunitaria. **Mario Alberto Ochoa Bahena** explora la profunda conexión entre "trabajo y oralidad" en Santiago Nuyoo. Su artículo nos enseña que el trabajo es una práctica cultural total que organiza no sólo la economía, sino también la cosmovisión y los valores sociales. La oralidad, a través de mitos y leyendas sobre entidades que pueblan el paisaje, regula la relación con el entorno y reproduce los principios de ayuda mutua y solidaridad que sustentan la vida comunitaria.

Camilo Sempio Durán nos introduce en el fascinante mundo de los "comités radicados" de Santa Catarina Ticuá, una manifestación contemporánea de la capacidad de organización y adaptación del pueblo mixteco. Su texto demuestra cómo la comunidad se recrea más allá de sus fronteras territoriales, manteniendo lazos sólidos de reciprocidad (*gueza*) y un compromiso inquebrantable con el bienestar del pueblo de origen, en una dinámica que redefine las nociones de comunidad y pertenencia en la era de la migración global.

Martín González Solano, en "Mixteca Alta, la antropología aplicada y la política de colonización", analiza el papel de la antropología y cómo contribuye al análisis histórico-social de la región mixteca en el siglo XX, para lo cual articula los vínculos entre la antropología aplicada, las políticas indigenistas y las transformaciones estructurales que promueve el Estado mexicano. Al situar la Mixteca Alta como un espacio de alta diversidad étnica, cultural y lingüística, el autor reconstruye la intervención institucional mediante los Centros Coordinadores Indigenistas y expone cómo figuras clave de la antropología mexicana —Julio de la Fuente, Aguirre Beltrán y Alfonso Villa Rojas— contribuyeron desde enfoques interdisciplinarios al diseño de políticas educativas, sanitarias y económicas con sensibilidad cultural. Finalmente, el estudio de **Mario Alberto Roa López** sobre la ganadería menor en la Mixteca entre los siglos XVI y XVIII, basado en un minucioso trabajo de archivo, aporta

una perspectiva histórica fundamental. Demuestra que la Mixteca fue un eje central en la economía ganadera novohispana y que los caciques y pueblos de indios fueron actores protagónicos en este proceso, invirtiendo en rebaños y defendiendo sus tierras, lo que transformó de manera duradera el paisaje y la economía de la región.

Conclusión

Mixteca oaxaqueña: un mosaico de historia, poder y resiliencia es una obra colectiva comprometida con aportar una profundidad académica y social desde distintas miradas. Los estudios aquí reunidos, a través de sus diversos enfoques y metodologías, logran esbozar un retrato vibrante y complejo de la Mixteca. Nos muestran una región marcada por la historia de despojo y la persistencia de poderes hegemónicos, pero también, y, sobre todo, de una región habitada por pueblos con una inmensa capacidad de agencia, resiliencia y creatividad cultural. Así, al adentrarse en sus sistemas de gobierno, sus prácticas económicas, sus universos simbólicos y sus innovadoras formas de organización transnacional, este libro no sólo enriquece el conocimiento académico, sino que también rinde un homenaje a la vitalidad del pueblo mixteco y su lucha continua por definir un futuro propio. Es, sin duda, una lectura indispensable para cualquiera que desee comprender las profundas raíces y los presentes dinámicos de los pueblos originarios de México.

FERNANDO BENÍTEZ

RELATOR Y DEFENSOR DE LOS INDÍGENAS DE LA MIXTECA ALTA

Manola Sepúlveda Garza
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Fernando Benítez: relator y defensor de los indígenas de la Mixteca Alta

Resumen: En este artículo publico mi investigación sobre los trabajos que Fernando Benítez realizó en sus recorridos por la región Mixteca. El propósito es establecer un diálogo considerándolos como fuentes para el estudio de la historia de las Mixtecas y de la literatura indigenista de aquellos tiempos. Comento las temáticas trabajadas por el periodista e investigador y resalto sus aportes explícitos e implícitos, entre otros, el concepto de "ser indio" como víctima de las cadenas de explotación y de corrupción realizada por los "mestizos locales" e instancias de gobierno.

Palabras clave: Fernando Benítez, Mixteca Alta, racismo, mixtecos, triquis. "Fernando Benítez: Narrator and Advocate for the Indigenous Peoples of the Mixteca Alta"

Abstract: In this article, I investigate the works of Fernando Benítez during his travels through the Mixteca region. The purpose is to establish a dialogue considering them as sources for the study of the history of the Mixtecas and indigenous literature of that time. I discuss the themes explored by the journalist-researcher and highlight his explicit and implicit contributions, including the concept of "being indigenous" as a victim of the chains of exploitation and corruption carried out by local "mestizos" and government entities.

Keywords: Fernando Benítez, Mixteca Alta, racism, Mixtecs, Triquis.

Introducción

Fernando Benítez Gutiérrez (en adelante Benítez) nació y murió en la Ciudad de México (1910-2000). Se inició como periodista en 1934 en la Revista de *Revistas*; fue director del periódico *El Nacional* (1947-1948) y más tarde de los suplementos culturales del periódico *Novedades* (1949-1961); de la revista *Siempre* (1962-1986); del suplemento cultural Sábado del periódico *Uno más Uno* (1977-1986) y del suplemento cultural del periódico *La Jornada* (1987-1988). También fue profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (1967). Su trabajo lo hizo merecedor de reconocimientos y premios nacionales de: Lingüística y Literatura (1978), Antropología (1980), Periodismo (1988), entre otros, y la presea Belisario Domínguez otorgada por el Senado de la República (1991).[1] Ha sido considerado pionero del ensayo reportaje y del Mexican New Journalism, y por sus amigos más cercanos como un hombre innovador, defensor de las causas justas, afligido por la injusticia y las desigualdades sociales (Ramírez, 2016: 13).

Los indios de México es su obra más extensa y a la que le dedicó muchos años de su vida. Pasado el tiempo, los cinco tomos que lo integran son considerados un *continuum* de la literatura mexicana indigenista. Algunos piensan que son productos de la ideología nacionalista predominante en aquella época por la persistencia de una óptica dual entre civilización *versus* barbarie, así como la exaltación de los imperios prehispánicos para afirmar las raíces del pasado mexicano; otros los ubican como textos de un periodista que, por su excelente narrativa, colinda con la literatura, y por las áreas temáticas trabajadas, con la etnografía. En su "estar ahí" observando y "recabando" directamente los hechos, lograr hacer crónicas que amalgaman las técnicas de la observación, el reportaje, la

[1] Fce.com.ar/autores/Fernando benitez/ En su acta de nacimiento, obtenida por María de Lourdes Ramírez, tiene la fecha 10/febrero/1910.

narración literaria y las entrevistas impregnadas de simpatía hacia los indígenas. Además de lo anterior, lo pensamos como un hombre testigo de la historia del siglo xx, un intelectual con un alto compromiso social que dialoga y trata de entender al "mundo indígena" de su tiempo, así como sus quehaceres cotidianos. Su trabajo es un legado que nos ayuda a repensar la historia de los grupos etnolingüísticos del país y del propio quehacer de los antropólogos de campo.

Los libros *Los indios de México* abarcan diversas poblaciones de los tarahumaras, tzelzales, tzotziles, mixtecos, mazatecos, nahuas, huicholes, coras, mayas, entre otros. Se escribieron desde 1962 y el último se publicó en 1980. Hay que señalar que Benítez no escribió para los académicos, sino para un público amplio y llevan implícito una denuncia política, una exigencia para el actuar del Estado, un "foco" que alertó tomar en consideración otras realidades y otros saberes que al propio Benítez habían puesto en jaque. Su difusión fue tal que, en más de una ocasión, se dijo que eran libros más leídos que los que escribían los antropólogos.

En este trabajo me centro en el tomo I de *Los indios de México* y concretamente en los escritos que se refieren a los poblados de la Mixteca Alta que Benítez visitó en la década de 1960. En ese entonces, se veía con claridad los efectos de la acción agraria realizada a partir de la década de 1930 que dio preferencia a los mestizos y a la distribución de las tierras en su variante ejidal tomando la superficie no sólo de las grandes fincas, sino también de los municipios indígenas. El proyecto zapatista y la restitución de las tierras a los pueblos que la habían perdido, como lo marcaba la Constitución de 1917, fue tergiversado en la práctica y en el artículo 27 de la Constitución de 1934, la figura jurídica de Bienes Comunales apareció en la Constitución hasta 1940 (Sepúlveda, 2023a: 198). En la década de 1960 también se hacían presentes los efectos de las políticas públicas concretadas en el freno de la acción agraria y en el impulso a los proyectos desarrollistas, ambos implementados en la década de 1950. Estas políticas implicaron un nuevo tipo de colonialidad que desestructuraba la organización de los pueblos, acentuaba los

problemas de explotación y abría espacios para la apropiación de sus recursos por parte de los "mestizos locales". El propósito de volver a los escritos de Benítez, considerados materiales importantes para la historia de la Mixteca Alta, es dialogar con el autor, destacar sus estrategias de trabajo y, sobre todo, mostrar en qué condiciones vivían los mixtecos y triquis en aquellos años.

Benítez empezó su recorrido en Tlaxiaco como el centro económico, político y administrativo más importante de la Mixteca Alta. Ahí visitó el mercado semanal y se relacionó con el personal del Centro Coordinador del INI; luego pasó a Tlacotepec Tiji (A medio del cerro), localidad de mercaderes; Magdalena Peñasco, poblado de tejedores de palma; Coixtlahuaca y Copala, ambas poblaciones de los triquis que vivían en guerra, y al final de su estancia estuvo en Putla y Jamiltepec. La realidad más cruda y cruel, tanto para Benítez como para mí, como lectora, es la de Copala.

Los temas explorados por Benítez se refieren a los mercados regionales y locales y en ellos, al racismo y la explotación de los mestizos a los indígenas a través de intercambios inequitativos y del maltrato; los maestros bilingües, el hambre, el fanatismo y los problemas en torno a la tenencia de la tierra. De manera periférica también se refiere a cuestiones relacionados con la sanación de los enfermos del "mal de espanto", ritos funerarios, alcoholismo, suicidio de mujeres, entre otros.

Para hacer los recorridos por la sierra, Benítez contó con la ayuda y colaboración del personal del Centro Coordinador del INI, quienes le hablaron sobre los principales problemas de la Mixteca Alta, le proporcionaron transporte y un chofer (bilingüe), lo cual le facilitó trasladarse a las diferentes localidades y constituyó un respaldo que daba confianza a los residentes de los poblados y a los entrevistados. La mayoría de sus escritos son resultado de sus observaciones directas y de los relatos de gente que hablaba español, aunque a veces requirió de traductor, sobre todo para hablar con los así llamados "brujos".

La mixteca alta visitada por Benítez

Para tratar el presente de los mixtecos, Fernando Benítez entrevistó al arqueólogo Alfonso Caso quien principió a trabajar Monte Albán en 1928 y a partir de entonces, nos dio a conocer sus hallazgos y las enormes riquezas de la cultura mixteco–zapoteco. De las extensas pláticas realizadas entre los dos investigadores, destaca que los mixtecos constituyeron un gran imperio cuando el príncipe 8 Venado Garra de Tigre, en el siglo XII, extendió sus conquistas por un territorio que va del sur de Puebla hasta Tututepec, en las costas del Pacífico. Al morir el príncipe, el imperio se dividió entre sus herederos y se volvió a la dispersión política imperante en Oaxaca. Alfonso Caso añade que, por las características del territorio, los mixtecos sólo podían sostenerse viviendo en pequeños grupos aislados, lo cual alentó la formación de nuevos principados. En los poblados se construía un centro ceremonial en el que había pirámides o plazoletas, tenían hachas de piedra, usaban jeroglíficos y labraban piedras y maderas (Benítez, 1967: 314).

El arqueólogo, además de las excavaciones realizadas en Monte Albán, estudió los códices en donde, entre otras cosas, encontró una genealogía de los príncipes mixtecos, así como una geografía mística integrada por montañas, ríos, cuevas, manantiales y algunos **árboles** majestuosos. En su opinión, para los mixtecos "la realidad del mundo no era la materia, sino la esencia mágico-religiosa que la anima y la caracteriza. […nada está despojado de su naturaleza mítica]. […El dominio de semejante universo se obtiene de sus fuerzas interiores, estableciendo un complejo mecanismo de ritos y conjuros capaces de dirigirlas en beneficio del hombre. Por ello el verdadero poder espiritual no lo tenía el conquistador 8 Venado Garra de Tigre, sino el sacerdote I Muerte que encarna sobre los príncipes descendientes de Quetzalcóatl, la omnipotencia de los dioses." (Caso en Benítez, 1967: 350).

Con las enseñanzas de Alfonso Caso y con la idea de lo grandiosos que fueron los mixtecos en la época prehispánica y de su sensibilidad y

espiritualidad en sus relaciones con la naturaleza, Fernando Benítez se fue a recorrer las Mixtecas y no tuvo menos que transmitirnos el contraste de la miseria y decadencia en la que calculaba que más de medio millón de mixtecos vivían en aquel entonces.

Y aquí va mi primera observación: la forma de vida de un "príncipe" (sin importar el contexto, ni la época) nunca es igual al de la mayoría de la población, y en ese sentido la comparación no me parece válida; tampoco es igual leer un códice e imaginarnos los rituales realizados, a ver en concreto los ritos practicados los días de muertos o en la sanación de los enfermos ejecutados por "curanderos harapientos". Y, sin embargo, Benítez esperaba encontrar en los mixtecos contemporáneos ese algo aguerrido que predominó en sus antepasados y en principio no lo encontró o no lo pudo ver.

Para Benítez los mixtecos habían asimilado la situación de esclavitud en la que habían vivido por más de 400 años. En la Mixteca Alta, País de las Nubes (Ñuñumá), han sido esclavos desde la conquista y durante el periodo colonial en los monasterios y con los encomenderos; de la Iglesia y de los sacerdotes en el siglo XIX; y de los comerciantes y de las autoridades municipales a partir de la Revolución. Aunque señalaba que ya no existían corregidores, encomenderos y otros agentes españoles que maltrataban a los indígenas y les arrebataban sus vidas y recursos, continuaba la explotación ahora realizada por los comerciantes de Tlaxiaco, Juxtlahuaca y Putla; los fabricantes de aguardiente, los jueces, y las autoridades municipales, todos estaban en su contra (Benítez, 1967: 355).

Aunque no se pueden negar las afirmaciones de Benítez, las etapas históricas tratadas a la ligera anulan la importancia de la rebeldía de los mixtecos, así como el respaldo jurídico que tenían los pueblos y repúblicas de indios durante la época colonial. También pasa por alto que a partir de las Leyes de Reforma del siglo XIX se presentó la falta de una legislación que protegiera los derechos de las diferentes poblaciones etnolingüísticas del país; la presencia del zapatismo en algunos municipios mixtecos y la complejidad de los movimientos de la posrevolución.

El pasar del periodo prehispánico a la década de 1960, hizo pensar a Benítez que los mixtecos en su inmenso territorio "viven como en los tiempos de su esplendor, encerrados en los angostos valles o desparramados en las faldas de las cordilleras formando pequeños mundos solitarios… las montañas que los *tlacuiles* pintados como una sucesión de objetos sagrados, residencia de los dioses o de animales míticos, han dejado de ser un estimulante paisaje espiritual, para convertirse en su cárcel" (Benítez, 1967: 355).

La afirmación anterior fue común entre los capitalinos que visitaban la Mixteca y lo consideraban como causa de estancamiento social, pero es discutible: su "mundo solitario" tuvo más que ver con la continuidad de los quehaceres de la vida cotidiana realizados por los mixtecos en sus antiguos territorios que, en muchos casos, la Corona española respetó al otorgar títulos primordiales a los indígenas y formar cacicazgos y repúblicas de indios. Esta situación comenzó a romperse con la legislación liberal del siglo XIX aplicada durante el porfiriato. (Sepúlveda, 2023-b: 75-79).

Tlaxiaco. Benítez destacó la división existente entre los indios harapientos, hambrientos y miserables *versus* los mestizos dueños de comercios y de las tierras cultivables. De sus observaciones del mercado semanal, además del maltrato a los indígenas, encontró que el comerciante compra a precios bajos su producción y les venden los productos a precios altos. Por lo que confirma que "en cuatro siglos lo que ha cambiado son los explotadores, pero el sistema colonial de explotación se mantiene inalterable" (Benítez, 1967: 357). Lo cual le permitió acercarse a la idea de que se vive en un nuevo tipo colonización.

El encuentro con el personal del INI y los maestros. A Benítez le entusiasmó el encuentro con el personal de Centro Indigenista. Ahí, desde hace unos 10 o 15 años, se impartían cursos para la formación de maestros bilingües y en 1965 tenían la asistencia de 150 muchachos de diferentes regiones de la Mixteca Alta. De todos ellos seleccionaron a 12 estudiantes (10 hombres y dos mujeres) a quienes Benítez entrevistó

y escribió sus historias de vida. "Todos hablaban mixteco, nacieron en cabañas miserables y fueron campesinos, pastores, tejedores o las tres cosas," son la esperanza para superar la esclavitud, las supersticiones y la ignorancia. "…Al volver a sus pueblos no sólo reanudarán una tradición cultural, rota por la esclavitud del conquistador, sino ayudarán a poner en marcha un mundo que inició su decadencia con la conquista española. … Son ellos los nuevos príncipes mixtecos, la única esperanza de la Mixteca Alta" (Benítez, 1967: 365).

Las palabras de Benítez eran más un deseo, que una realidad. El ser maestros representaba adquirir un estatus importante en los pueblos y para algunos, ese oficio o simplemente hablar y escribir en español, aunque fuera de manera elemental, les había ayudado a convertirse en un agente más de abuso y de explotación. Además, el ser bilingües facilitaba su estancia, pero ni el INI ni ellos intentaban reconstruir las tradiciones generadas en la historia, ya que las consideraban causa de atraso social. Aunque en teoría, la enseñanza debía ser bilingüe, en la realidad era en español y fue muy frecuente que maltrataran a los niños que hablaran mixteco en el salón de clase.

De las biografías que realizó Benítez a estos jóvenes estudiantes destaca que la mitad (seis) quedaron huérfanos de padre y uno además perdió a su madre antes de los seis años; tres habían trabajado varias temporadas en los EUA y al regresar reconstruyeron sus casas, se hicieron de tierras y caballos; otro trabajó en las grandes obras del gobierno con muy buen salario y al regresar invirtió en lo que consideraba su bienestar familiar; otros más habían salido a trabajar a la CDMX o a emplearse en el corte de caña en Guerrero. Para la mayoría fue difícil asistir a la escuela, sobre todo para las mujeres cuya tradición marcaba su destino para ser madres, trabajar en las labores domésticas y apoyar al marido. Las dos maestras entrevistadas tuvieron que revelarse en sus familias para poder estudiar. Una de ellas primero fue sirvienta en la CDMX y al regresar se incorporó al Centro Indigenista.

En teoría, los futuros maestros compartían los principios del INI: habría que combatir la ignorancia y enseñar español representaba un arma

para defenderse de la explotación de los mestizos. Algunos tenían cierto acento anticlerical: Ranulfo se quejaban que los caciques estaban ligados a los curas y que tenían obligación de ser mayordomos y si rechazaban el cargo o no pagaban sus cuotas, "les negaba el bautismo a sus hijos y al morir se quedarían en el infierno" (Benítez, 1967: 369); Estela decía que la gente prefería la iglesia que la escuela, y que al maestro le llaman "demonio", posiblemente como efecto de las políticas anticlericales del Estado en la posrevolución. Agregaba que "al cura habría que tenerle listo un litro de aguardiente y cuando estaba borracho abrazaba a las cocineras… cada visita era cara por el borrego o los guajolotes que había que preparar" (Benítez, 1967: 370). Todos se esforzaban en hacer conciencia entre los mixtecos para que disminuyeran el consumo del alcohol y destinar más recursos a la alimentación de sus hijos (Benítez, 1967: 387).

Por otra parte, aunque tener escuela y un maestro daba estatus a un poblado y lo hacía merecedor de apoyos gubernamentales, en las labores cotidianas los maestros se enfrentaban a la idea de que los niños deben aprender los quehaceres de su padre y las niñas el de su madre que se dedicaba al hogar: hacer tortillas, acarrear agua y darle hijos al marido. Al parecer, la escolaridad no tenía un sentido práctico utilitario…] aunque los niños acompañan a sus madres a la tienda para que les hicieran las cuentas y no les robaran (Benítez,1967: 388-389).

Tlacotepec, Tiji es un poblado de mercaderes, la mayoría indígenas, que se trasladan de la Mixteca Alta a la Mixteca Baja. Los que van a pie, cargan sus canastas con un doble mecapal en la cabeza y en el pecho, les llaman canasteros y se les conocía como mercaderes indios; y los que se auxilian con burros son conocidos como arrieros y se les consideraba mercaderes coloniales. De la Mixteca Alta llevan hierva buena, hierva santa, ajo, cebolla, verduras, hilo, algodón y masa de yeso llamada tizate que se usa cuando se hace el hilo y allá lo venden; en la Mixteca Baja compran sal, pescado seco, chile panela, azúcar, cotorras y pericos. Los canasteros se trasladaban a pie y hacían 8 días de ida y otros 8 días de

vuelta. El profesor Ramón, director del Centro Coordinador del INI, había sido canastero en las montañas (Benítez, 1967: 383-386).

Habría que decir que la gente de Tlacotepec, no eran los únicos mercaderes, en los pequeños poblados también había canasteros que llevaban sus productos a Tlaxiaco o a Putla (lo que les quedara más cerca) para intercambiarlos. Además, en algunos lugares se había restablecido parcialmente la na-sama o intercambios de productos entre la gente de los pueblos residentes en las tierras altas con los de las tierras bajas y viceversa, práctica que se realizaba desde los tiempos prehispánicos.

Los brujos. Benítez se refirió a los ritos que los mixtecos hacen en las cuevas para solicitar las lluvias y a su transformación en nahuales, pero no profundizó en esos temas. Más bien trató la enfermedad más generalizada que es el "espanto" o "pérdida del alma" y cómo la gente lo resuelve. Describió cómo el curandero a través del pulso y las confesiones del enfermo adivina dónde "perdió el alma" y si el susto lo motivó el agua, un animal o la lumbre. Se dirige al lugar llevando tortillas, hojas de tabaco, un huevo, un incensario y ½ botella de aguardiente. Cuando llega al sitio hace una cruz con las hojas de tabaco, sobre la cual coloca el huevo; activa la lumbre del incensario y en mixteco invoca al sol, la luna, a los santos y al lugar para que le devuelvan el espíritu a su enfermo. Luego come y bebe, y con una tortilla le da a la tierra su comida, vierte un poco de aguardiente y el resto de la comida es para los familiares. Si el lugar es "terrible y muy amañado", guisa una gallina y haciendo un taco la entierra acompañado de una hoja de tabaco; después "limpia" con el huevo la tierra y se lleva el huevo con un poco de esa tierra exclamando "alma ya te levantamos, alma ven con nosotros, vuelve al cuerpo del enfermo, ya te dimos comida y bebida"; "limpia" al enfermo con ese huevo y con la tierra recogida hace una cruz y le pinta cruces al enfermo en el pecho, la espalda, antebrazo y lo arropa. El curandero rompe el huevo y en él encuentra signos con los que deduce la naturaleza del mal. Si los males son mayores requieren ser apaciguados con un guajolote, salsa y tortillas, y el enfermo debía acudir a hacerse baños de temazcal (Benítez, 1967: 390-391).

El curandero alimenta la tierra y le da de beber aguardiente, pulque o sangre de un ave sacrificada después de abrir una superficie para el cultivo a través del sistema de tumba, roza y quema, y antes de la siembra. Con este ritual se pedía una buena cosecha y, además, la familia de cultivadores marcaba la posesión de esa superficie que era respetada por el colectivo. (Sepúlveda, 2023b: 91-92) Y como bien lo relata Benítez en Copala, darle de comer y beber a la tierra también fue importante en los funerales y en la celebración de los días de muertos.

Los tejedores. Según las observaciones de Benítez, **Magdalena Peñasco** es uno de los poblados más pobres de la Mixteca Alta: no hay agua, ni bosque, sólo peñascos, sequedad y arbustos espinosos. El poblado lo forman un templo casi destruido por un temblor, una plaza con un quiosco y cabañas dispersas. Predominan los tejedores de palma y la cría de algunos animales. El domingo es día de mercado y ahí venden (o intercambian) sombreros, gallinas y huevos a los mercaderes foráneos a cambio de maíz. También venden palma traída de San Mateo, rajas de ocote que se utilizan en lugar de velas, ollas de pulque, algunas frutas y comales de barro. La gente local anda descalza, vestida con harapos y con sombreros viejos. Los comerciantes pagan lo que quieren a los indígenas que, aunque protestan, no les queda más que aceptar.

El síndico del lugar comenta que en esas tierras no se saca milpa ni ladrillo, hay muchas barrancas y por eso se dedican a la palma y a criar un poco de animales. "Todos nos roban comerciantes ambulantes y los de Tlaxiaco", en realidad, se trata de una red de intermediarios que llevan sus productos hasta Puebla o a la Ciudad de México. Las autoridades locales hablan español y le cuentan a Benítez que en el pueblo todos son tejedores, "actividad que realiza desde niños hasta que se acaba la vida". Los hombres se salen a la leña, a trabajar en el campo los que tienen milpa o a cuidar a sus animales; en tanto que las mujeres muelen maíz, van por el agua a lugares lejanos y hacen comida. Los que cultivan sacan un poco de maíz y por eso tejen para adquirirlo en Tlaxiaco o a quien llegue para comprarles algo (Benítez, 1967: 397-400).

En sus entrevistas, Benítez también se enteró que algunos hombres jóvenes salen a Putla al corte de caña. Además, entrevistó a un "servidor del pueblo" quien le contó su vida difícil: quedó huérfano de padre desde que tenía dos años; cumplía con los compromisos con el colectivo, fue topil (cuidador del centro municipal) y colaborador en los tequios (trabajo gratuito en obras de beneficio colectivo); entró a la escuela a los 22 años y continuó sus estudios en Chalcatongo; le pidió empleo al gobernador de Oaxaca y le dieron trabajo como maestro de deportes. Su historia para Benítez fue ejemplar, en este hombre vio "el afán de servir propio de los mixtecos" (Benítez, 1967: 412-414).

En su estancia en Magdalena Peñasco, Benítez acompañó a un grupo de campesinos a una cueva y ahí seguían tejiendo y trataron de enseñarle cómo hacerlo. En la convivencia les preguntó por qué no se cambiaban a la Mixteca Baja, y la gente le contestó: "nacimos en la pobreza porque Dios lo quiso. Aunque el mixteco salga luego regresa porque le llama la virgen Magdalena y tiene que obedecer a su llamado…los que salen lejos y les cae la enfermedad regresan a morir en su tierra". Benítez insiste diciéndoles "que le pidan a la virgen que mejoren sus vidas en otro lugar" y respondieron que "no pueden abandonar a su santo y si se lo llevaran, regresaría solo… Dios nos dio el sombrero para vivir…" (Benítez, 1967: 417-418). En los comentarios de la gente parecía haber resignación y fanatismo. Sin embargo, los hombres jóvenes, solos o en pequeños grupos, salían por temporadas en búsqueda de opciones laborales y ganar algo de dinero.

Los triquis también habitan en la Mixteca Alta y son afines a los mixtecos, tienen dos centros principales: Coixtlahuaca, situado en tierras altas y pobres a 60 km al sur de Tlaxiaco; y Copala, región baja que se inicia en las cabañas de Juxtlahuaca y termina en el valle de Putla.

Benítez visitó primero **Coixtlahuaca**, llegó un lunes que es día de mercado, y en sus observaciones señaló que "los indios viven ajenos a la civilización mestiza, sin cambios ni mezclas. El mercado es modesto: la gente vende algunas frutas y verduras, aguardiente y cintas de lana

para tejer las trenzas o bordar huipiles. Los mestizos de Tlaxiaco eran los compradores… Y esta imagen le hace pensar que "…los indios y los mestizos representan el antiguo papel de vencedores y vencidos" (Benítez, 1967: 422-423). Y efectivamente, el colonialismo no sólo se da en las relaciones con el Estado o con las grandes empresas religiosas o laicas que abren los espacios para concretarlo, sino también existe el "colonialismo desde abajo" que los mestizos intermediarios practican para enriquecerse con el trabajo y los recursos de los triquis y mixtecos.

En el mercado también se comercializaban gallinas, huevos, pieles de chivos y los mestizos, pagaban lo que querían a las indígenas por sus productos, eran ellos quienes tenían la última palabra en las compras. Benítez presenció el maltrato que hizo un comerciante mestizo a una mujer triqui, y Manuel, su acompañante y traductor (del Centro Coordinador del INI), le explicó que "…las autoridades de Tlaxiaco siempre han apoyado a los mestizos y ven en el regateo y el maltrato algo normal…. "… se trata de una cadena de intermediarios: los compradores son agentes de los tenderos de Tlaxiaco y ellos, a su vez, son agentes de los grandes acaparadores de Puebla y México. Las gallinas que compran aquí a 8 pesos allá la venden a 20 pesos, por lo que el robo y la vejación andan juntos" (Benítez, 1967: 423-425). Los comentarios de Manuel hacen explícito la existencia de una relación racista o de supremacía cultural asimilada entre mestizos y algunos indígenas aculturados y la participación de los mercaderes en las cadenas de intermediarios.

Benítez registró que el aguardiente era utilizado como instrumento que adormece e impide la acción: "el día del mercado, los comerciantes les dan aguardiente a los *topiles* [jóvenes guardadores del orden en los pueblos de la Mixteca Alta] para paralizarlos… y el agente municipal, frecuentemente les fía esa bebida a los campesinos". Una vez alcoholizados, golpean a sus mujeres y fue frecuente que ellas se suicidaran, "se lanzan a unos pozos naturales muy profundos, que les llaman pozos de viento" (Benítez, 1967: 426). En lo que respecta al suicidio de las mujeres, parece haber sido la única salida, pues las mujeres maltratadas no

podían regresar a la casa de sus padres, y la emigración era casi impensable porque pocas veces habían salido de su localidad.

La observación de que el alcohol se utiliza como un instrumento que adormece e impide la defensa y la rebeldía es muy interesante. Esa bebida fue introducida en la época colonial; los mixtecos acostumbraban consumir pulque y utilizarlo para las ofrendas "ahí estaba presente la señora 11 Lagartija encarnación del pulque" (A. Caso en Benítez, 1967: 347). La siembra de caña y de ésta, la producción de azúcar y del aguardiente, fueron introducidas por los españoles a fines del siglo XVII o principios del XVIII, de ese entonces data la finca de El Rosario y los trapiches situados en las tierras bajas de la Mixteca Alta. Para finales del siglo XIX, los dueños de la gran hacienda La Concepción (que había asimilado a la de El Rosario) regalaban aguardiente a los campesinos de Santa María Yucuhiti para sus celebraciones religiosas y como una forma de disminuir sus exigencias de la tierra que habían comprado a las autoridades de Tlaxiaco a sus espaldas (Sepúlveda, 2023b: 73,95-98), mecanismo que no les funcionó, pues los yucuhitenses siguieron peleando sus tierras por varias décadas.

Según las observaciones de Benítez, la escuela de Coixtlahuaca estaba llena de niños que querían aprender, en tanto que la de Santo Domingo (poblado cercano) estaba vacía, pues la maestra no había terminado de instalarse. En esa escuela había un total deterioro, "…las ratas han dañado la instalación eléctrica y se han comido los desayunos escolares… la gente se negaba a recibir al maestro por órdenes del cacique" (Benítez, 1967: 426).

Benítez, acompañado de Manuel (traductor), salieron de Coixtlahuaca rumbo a Copala conocida como "la región de la muerte". En el camino vieron a un indígena con una carga de carbón de unos 50 kilos y Manuel le comentó: "el municipio le cobrará tres pesos; el inspector forestal, otros tres pesos; y el comprador le pagará poco… así que le quedarán unos diez pesos" (Benítez, 1967: 427). Así se pagaba el carbón y el enorme esfuerzo realizado para cruzar la sierra, lo cual es un indicador de los problemas del hambre. Luego pasaron a **Mixtepec** del que Benítez escribe que parece

"un poblado rural de antes de la Revolución: los triquis jalan la cabra o el cerdo por los senderos de la montaña". Ese día era de mercado y su dinámica de maltrato y de arrebato de los productos que ofrecen los indígenas era muy similar al presenciado en Coixtlahuaca. Siguieron el camino y pasaron cerca de la mina **Los Tejocotes** que había sido propiedad de una compañía norteamericana que sacaba antimonio durante la Segunda Guerra Mundial… Pero se acabó la guerra y se retiraron los foráneos y la inversión, y ahora algunos "sacan un poco de ese producto que se los roban los líderes del antiguo sindicato" (Benítez, 1967: 429). Al parecer, sólo quedaba la corrupción en la elite sindical, de lo que alguna vez se consideró como un elemento que ayudaría a una mejor distribución de la riqueza.

Copala se trata de un poblado modesto con un pequeño templo, tres o cuatro viviendas y algunas enramadas. Los niños son hermosos, algunos andan desnudos y los jóvenes y adultos se visten con harapos. Para Benítez, "todo en Copala, salvo la iglesia, parece provisional y está marcado con el sello de la locura y de la muerte…" "…Los mayordomos y refugiados se la pasan ebrios rodeados de basura… da la impresión de tratarse de un suicidio colectivo" (Benítez, 1967: 432), lo cual parece haber sido cierto.

A Benítez lo instalaron en una clínica en ruinas. El cura era un joven egresado del seminario de Huajuapan, repartía alimentos y medicinas, construyó un aula y enramadas para los refugiados de guerra y "batalla con los brujos". Le comenta que la guerra es con los caciques y las bandas rivales que matan a las familias… a los asesinos los detienen, los llevan a Juxtlahuaca, pero los sacan 3 o 5 días después, y regresan a matar a quienes los denunciaron, por lo que "el propio gobierno libera a los bandidos" (Benítez, 1967: 432-435).

El cura comenta que hay gente que se dedica a matar y a robar: Santiago Melesio (maestro) murió porque le dieron aguardiente envenenada… el principal de El Rastrojo lo mataron porque querían quitarle la tierra y sus cafetales…. Los asesinos tienen armas del Ejército, por lo que hay heridos, muertos, huérfanos y viudas a pesar de estar cuidados por un destacamento de soldados (Benítez, 1967: 436-437). De las víctimas refugiadas

en las enramadas, "los niños andan desnudos porque no tienen ropa… a muchas mujeres les han quitado a sus maridos e hijos…" "…De enero a marzo hubo 15 muertos. Si no matan al hombre que buscan, matan a sus familiares. En Copala no viviría la gente sino estuvieran los soldados" (Benítez, 1967: 445).

En un lugar en donde la muerte se ha convertido en una realidad muy frecuente, Benítez se refiere al **rito funerario.** Nos cuenta: en el velatorio el muerto había sido lavado y yacía en su caja vestido, lleva un machete y dinero para los gastos en su camino por el inframundo. Por su parte, la viuda buscaba al "cantor" que representará al difunto y oficiará en los ritos fúnebres como rezandero y propiciante. Una vez elegido se le lleva a la cabaña porque durante nueve días será el jefe de la casa, la encarnación del muerto que ha resucitado. La esposa y los hijos lo tratan como si fuera el difunto. El último día del novenario, el cantor tiene derecho a llevarse la ropa del fallecido, los huaraches, el sobrero y el machete que estuvieron expuestos en el altar con las velas, el copal y demás ofrendas mortuorias. A esta extraña ceremonia se le llama la "levantada de la cruz" (Benítez, 1967: 441), posteriormente llevan el cuerpo al panteón, envuelto en hojas de platanares, alimentan a la tierra y lo entierran.

Por el ambiente de inseguridad que se vivía en los alrededores, el cura no podía evitar que los brujos y curanderos invadieran la iglesia y ahí curaran a los enfermos y se entregaran a sus ceremonias. El modesto templo de alguna forma sustituía a los bosques o a las cuevas en donde frecuentemente se hacían los rituales. Benítez relata que para las curaciones regaban aguardiente en el piso y tendían los brazos a los cuatro puntos cardinales. En el caso de la sanación que presenció, la rezandera encendió una vela y le preguntó a la llama si su paciente tiene algún enemigo y la vela indicó que no debía temer. Ella mascó nopal y con aguardiente lo arrojó sobre el pecho del enfermo. El brujo recomendó darle de comer a la tierra: regar tepache y el caldo de algunas gallinas y guajolotes (Benítez, 1967: 463-468).

El cura describía las ceremonias realizadas en el templo el día de "Todos los Santos": los mayordomos sacrificaban más de 100 reces, los hervían con chile y totopos… y aunque trataba de cerrarles el paso, ellos lo hacían a un lado y regaban en el suelo el contenido de las ollas para que los muertos devoraran esos alimentos. Ese día "muertos y vivos, se entregan a una orgía descomunal: comen y beben en las tumbas, en sus casas y en los altares cargados de comida, aguardiente y tepache" (Benítez, 1967: 442).

El paganismo de los triquis había asimilado algunos elementos del cristianismo. Según Benítez, los mayordomos son los encargados de los santos y de hacer las fiestas, son tres encargados de Tatachú (padre Jesús) y otros tres son custodios de todos los demás santos: San Juan, San Isidro, San Miguel, San José, la virgen del Rosario, la Santa Cruz y otros. Los embajadores costean los gastos de las ceremonias y viven un año en el centro de Copala sin percibir remuneración. Para mantenerse, compran y venden vacas y borregos, comercian con sal y chile, traen plátano y café de los parajes abandonados y lo venden en Copala. Pero su principal ingreso proviene del tepache (Benítez, 1967: 442-443).

En cuanto a las autoridades locales, el secretario representa la autoridad civil y es la autoridad suprema porque sabe leer y escribir, percibe un sueldo de $100 al mes, además parte de los impuestos del mercado, las multas y dinero extra por escribir papeles (actas) y registrar defunciones. El cura representa la autoridad religiosa (católica) y el sargento la autoridad de las armas, "en un pueblo entregado a la locura y a la violencia" (Benítez, 1967: 445).

Benítez, acompañado por el secretario, también entrevistó a las autoridades agrarias de Copala y de ellos, sólo Aniceto, presidente del Comisariado de Bienes Comunales (CBC), habló. Le explicó que las tierras comunales no estaban deslindadas, lo cual aprovechan otros poblados indígenas y, sobre todo, los mestizos para invadirlas y cambiar los linderos. Esta situación ha provocado batallas campales. Los triquis "no tenemos recursos ni conocimientos, y los mestizos y otros indios fabrican títulos

falsos y se instalan con el rifle en la mano en las únicas tierras buenas que poseemos." Los conflictos se tienen con los de Yuxtlahuaca que no respetan los linderos y principalmente con los de El Rosario y Santa María Nueva, ellos "son gente de razón, tienen dinero, son 80 invasores (familias) que les han quitado las mejores tierras… hay más de 400 casas de foráneos en tierras de Copala… y ya hicieron su plano. Las autoridades agrarias no apoyaban a los triquis. El secretario intervino para decir que "los pleitos son problemas de venganza" de un ojo por ojo, diente por diente interminable, mientras que el presidente del CBC insistía que es un problema de justicia, que "tienen 7 años que han luchado para que el gobierno les rectifique el deslinde, sin tener ningún resultado" (Benítez, 1967: 448-450).

La entrevista colectiva a la que recién me referí fue larga. Posteriormente, Aniceto (CBC) principió a tomar y duró tres días borracho. Y otra vez el periodista nos enfrenta al problema del alcoholismo como causa y efecto de todos los males y de su impresión de que en Copala se estaba manifestando un suicidio colectivo. Pero en el contexto de Copala y después de hablar sobre las invasiones, las matanzas y el caso omiso de las instancias de gobierno, el consumo de aguardiente podría tener un significado de desolación, impotencia, evadir la realidad y, en breve, darse por vencido.

Benítez siguió explorando el problema y entrevistó al sargento del destacamento que trataba de controlar las matanzas en el poblado. Su propósito era saber cómo hace la gente para conseguir el armamento. El sargento le comentó que "antes algunos comandantes han dado armas y maíz a los indios a cambio de café…"; "…otro comandante mandó matar a alguien por órdenes del agente municipal de Cruz Chiquita, y otro más trató de violar a una mujer también de Cruz Chiquita. Ante estos problemas, las autoridades ametrallaron el poblado y mataron a mucha gente para cambiar la versión del problema y no desprestigiar al Ejército.[2]

[2] Hay noticias de que el Ejército mexicano atacó Cruz Chiquita por tierra y por aire en 1956. En historia de los triquis de Copala. Disponible en triquicopala.com/historia.htp Consultado el 15 de abril de 2024.

Pero ahora, las armas vienen de Tlaxiaco, hay matanzas de 20 a 30 gentes, toman a algunos delincuentes los llevan a Yuxtlahuaca y a los cinco días los sueltan, regresan y vuelven a matar. "Un muerto tiene su precio en Juxtlahuaca, en Putla o en Oaxaca… La principal causa de la guerra son las tierras, los cafetales." Los que aconsejan la violencia como una forma de hacerse de tierras son las gentes que venden las armas para seguir ganando. "Los triquis no hacen fechorías, no roban. Les pegan más a los pobres que a los ricos. Así se va la gente y ellos se quedan con los cafetales… la gente no denuncia porque los matan". Por su parte, el secretario también abusa de los indígenas que están endeudados: alguien "debía $100 y lo encarcelaron… y los familiares pagaron, pero resulta que eran $400 y no lo soltaron, y así son las cosas" (Benítez, 1967: 452 y 455).

El periodista persistió en investigar el tema y, con mucha dificultad, logró entrevistar a un jovencito huérfano de guerra "familiarizado con la muerte, la ebriedad, la violencia y el desamparo" y confirmó la opinión del sargento: "mataron a mi padre porque querían quedarse con sus tierras" (Benítez, 1967: 460).

El lunes fue día de mercado y Benítez hizo comentarios muy similares a lo que había encontrado en otros mercados: "se observan inalterables los rasgos coloniales: los que venden son los nativos vencidos, los que compran son los foráneos conquistadores. También hay indios que han dejado de serlo al adoptar el idioma y los métodos de sus enemigos los blancos" (Benítez, 1967: 461).

Al final de su estancia en Copala, Benítez entrevistó a dos mujeres jóvenes del Instituto Lingüístico de Verano que ocupaban la escuela abandonada por el asesinato del maestro. Ellas atienden a heridos y enfermos, además de estudiar la lengua triqui. En relación con los problemas por la tierra comentan: sus compañeras residentes en Coixtlahuaca atienden a heridos con machete, mientras que a ellas les toca curar a quienes han recibido balazos (Benítez, 1967: 471-473). Lo anterior indica la inequidad en el armamento poseído entre ambos grupos.

Finalmente, Benítez y su amiga, compañera de viaje, salieron de Copala en mulas acompañados de un arriero, y continuaron las pláticas de diversos temas: el arriero trabajaba en Putla con un español al que le llevaba café en la temporada de cosecha que le cambia a los triquis por maíz, aguardiente y panela; la venta de armas se realiza en Putla, en Juxtlahuaca y en Tlaxiaco. Al llegar al valle de Putla, a lo lejos ven el caserío de El Rosario… "en las únicas tierras planas e irrigables de que disponían las comunidades indias" y el arriero expresa que "los de El Rosario antes perderían la vida que regresar las tierras, están armados hasta los dientes. Los de Copala no bajan para pelear, sólo los chaneques [duendes de las montañas], defensores de los triquis, molestan a los de El Rosario" (Benítez, 1967: 481).

Hay puntos de coincidencia entre lo declarado por Aniceto (CBC), el sargento, el cura, el huérfano de guerra y el arriero: el problema son las tierras y quererse apropiar de los cafetales, pero, además, dejan ver la ambición y la crueldad de los mestizos, el abuso y el desprecio hacia los indígenas, las complicidades y corrupción de las autoridades judiciales a nivel regional y de la entidad; el tráfico de armas para quien pueda comprarlas y, en síntesis, la falta de un Estado de Derecho. Aunque no se menciona al Comité Regional Campesino de la CNC ni a las autoridades agrarias del estado de Oaxaca, queda implícito en las denuncias que "fabrican documentos falsos y alteran planos". Benítez y el personal del INI–Tlaxiaco no podían hacer mucho, sólo recurrir a la denuncia y lo hicieron de manera constante.

Después de su estancia en Copala, Benítez se dirigió a la Mixteca Baja y a la costa. En Jamiltepec recientemente se había instalado un Centro Coordinador del INI dirigido por el profesor Fidencio López a quien Benítez conoció en Tlaxiaco. De esta zona y de las entrevistas realizadas, Benítez resalta dos elementos que la diferencian de la Mixteca Alta: los temblores y los negros, quienes trabajan las mismas tierras ejidales y viven en paz con los indígenas (Benítez, 1967: 485). Señala que uno de los problemas más importantes en los ejidos es la relación de los indígenas y negros con los

mestizos ganaderos. Le comentan que existe el rumor de que "el próximo año bajarán unos 200 o 300 campesinos (de la Mixteca Alta), pero los ganaderos no los van a dejar, los van a matar. "…Los gritones que quieren matar a los indios, los apoya José Mora de la CNC, no hablan con el Comisariado, sólo con el presidente municipal que es ganadero. Ellos son los que mandan" y concentran amplias superficies de tierra de 50 hasta 150 hectáreas (Benítez, 1967: 488-490).

Otro problema importante son los inmigrantes de Guerrero que han invadido las tierras ejidales. Según las autoridades ejidales, los latifundistas de Guerrero y los políticos despojaron de sus tierras a los campesinos y ellos son quienes ahora invaden las tierras de los indios. Llegaron engañando a la gente, diciendo que tenían derecho y que iban a formar un Nuevo Centro de Población y luego se apoderaron de todo y cada año la cifra de invasores ha ido en aumento. Se ha librado el bosque y las lagunas de Chacahua porque están considerados Reserva Nacional (Benítez, 1967: 493-500).

Habría que decir que el arrebato de las tierras de los pueblos indígenas no fue exclusivo de los triquis de Copala, ni del ejido de Jamiltepec en la costa. En la Mixteca Alta a finales del siglo XIX fueron frecuentes los problemas ocasionados por las dotaciones en territorios indígenas (en la modalidad de propiedad privada) que realizó Porfirio Díaz a los sobrevivientes de su ejército; en la Revolución, los zapatistas se lanzaban a recuperar las tierras que las haciendas les habían arrebatado; en la posrevolución (1920-1940), el gobierno exigió a los municipios delimitar sus superficies, y cualquier alteración de linderos era causa de balazos o machetazos, en ese entonces también se formaron ejidos con superficies de las haciendas y de los pueblos indígenas; después del cardenismo y sin mediar un juicio agrario, se anularon las resoluciones presidenciales ejidales que no hubieran sido publicadas en el Diario Oficial de la Federación para otorgar esas superficies a los mestizos con el estatus de propiedad privada. Es decir, los conflictos por la tierra han sido un eje importante en la historia de la Mixteca Alta (de Oaxaca y de

buena parte del país) desde finales del siglo xix y en algunos casos han persistido hasta nuestros días.

Finalmente, Benítez salió de la región Mixteca, con un montón de preguntas e imágenes ligadas a su experiencia en el "País de las Nubes": los mixtecos de Magdalena seguirán tejiendo sombreros; los topiles borrachos cargarán envuelto en hojas de plátano el cadáver de un triqui asesinado repleto de moscas y gusanos; seguirá la llama de una vela movida por el viento, como un signo mágico o un parpadeo del más allá, mientras gimen los violines y los tambores redoblan obsesivos… Las últimas tierras de los mixtecos deben pagar el precio que han costado los ranchos de los bribones guerrerenses enriquecidos en la política…, "… Todo esto y más, son sombras y fuegos que pasan y se extinguen en el país de las nubes" (Benítez, 1967: 511-512 y 514).

Las mismas preguntas que pasaban una y otra vez por la mente del escritor podrían ser muestras de un aprendizaje, de un haber "abierto los ojos" a otras realidades que le cuestionaron lo que había pensado como grupos indígenas en cierta parálisis desde la conquista española.

Comentarios generales

Los problemas de los mixtecos no principiaban ni terminaban con las humillaciones que recibían en los mercados ni en sus intercambios inequitativos, tema inicial de las observaciones de Benítez; los maestros bilingües no siempre serían aquellos "príncipes mixtecos" que le devolverían la dignidad a su pueblo, como quería pensarlo Benítez; los mixtecos y los *triquis* no sólo estaban inmersos en una cadena de intermediarios mercantiles mestizos que robándoles se enriquecían, también eran víctimas de las redes de corrupción ligadas a las autoridades locales que daban preferencia a los mestizos en las cuestiones de las tierras por encima de la normatividad jurídica, los mestizos también eran cómplices de la venta de armas y de estimular la violencia, como finalmente pudo entenderlo Benítez. Las extrañas prácticas mágico-religiosas de los triquis podría ser la única

manera que tenían para expresar no sólo su vida sino su existencia, lo cual no constituyó un tema de reflexión para Benítez (en este primer tomo de su obra) a pesar de los comentarios del arriero de que los "chaneques" eran los únicos que defendían a los *triquis* de Copala. Benítez reconocía sus limitaciones en frases como: "los *triquis* son triquis: ni ellos nos entienden, ni nosotros somos capaces de entenderlos" (Benítez, 1967: 349). Por lo que respecta a la explotación, el arrebato de los recursos de los pueblos originarios y el desprecio a sus tradiciones no fue un problema sólo de la conquista y de los colonizadores españoles, persistió en un nuevo tipo de colonización realizada a través del Estado nacional con sus diferentes proyectos de modernización.

De manera no explícita, el texto de Benítez también nos ofrece varias aportaciones: los ambiciosos proyectos económicos integracionistas que el Estado implementó ("colonialismo desde arriba") crearon condiciones para que los mestizos locales se aprovecharan de los recursos de los poblados indígenas y hasta de las inversiones gubernamentales ("colonialismo desde abajo"). En el último, llama la atención la crueldad y una supuesta "supremacía cultural" que ejercían los mestizos locales hacia los indígenas. No menos importante es que los diversos grupos etnolingüísticos del país, desde el porfiriato en que se trató de aplicar las leyes de Reforma, se vieron desprovistos de una legislación que protegiera sus derechos y sus recursos: a diferencia de los mestizos, los indígenas no tenían un estatuto jurídico administrativo en la Constitución Política. Así que Benítez nos ayuda a repensar una idea del "ser indio" al verlo inmerso en relaciones interétnicas de abuso y explotación, y verlo desprotegido de una legislación en la que se explicitara el respeto a sus diferencias.

Así como Benítez se planteó una serie de preguntas en su viaje de regreso a la Ciudad de México, yo me quedo pensando en varios temas referentes al abandono que hacen las familias de sus parcelas y viviendas huyendo de la violencia; el alcoholismo utilizado por los mestizos para controlar la rebeldía de los triquis y mixtecos; descargar la impotencia del alcoholizado en la violencia contra las mujeres provocando el suicidio;

lograr la parálisis de un colectivo o realizar un suicidio velado, entre otras cosas. Estos problemas no parecen ser exclusivos de un pasado remoto, en nuestros días despertamos con noticias que tratan temáticas similares efecto de la pobreza y del crimen organizado.

Por último, habría que decir que Fernando Benítez formó parte de una generación que nació en las primeras décadas del siglo xx que vivió la posrevolución y que desde finales de la década de 1940 y hasta su muerte, se abocaron a una reflexión política y crítica de lo que fueron los movimientos sociales de principios del siglo xx y de las políticas públicas del Estado. Habría que recordar a José Revueltas (1914-1976) con la novela "Los días terrenales" (1949); Juan Rulfo (1917-1986) con sus cuentos publicados en el "Llano en Llamas" (1953) y su novela Pedro Páramo (1955) y sus aportes en la revista México Indígena; Jorge Ibarguengoitia (1928-1973) con los Relámpagos de agosto (1964). Ellos, así como otros periodistas, literatos, filósofos y antropólogos de aquellos tiempos fueron claves en la formación de estudiantes de humanidades e influyeron en las políticas públicas del Estado durante las décadas de 1970 y 1980 ya sea incorporándose o criticándolas.

Bibliografía

Álvarez Romero, Ana Lourdes, 2022 "Los hongos alucinantes: apéndice de la literatura indigenista mexicana y crítica a la disciplina antropológica", Anclajes, XXVI 2 en línea, consultado el 8 de abril de 2024, disponible enscielo.org.ar/pdf/anclajes/v26n2/1885-4669-anclajes-v2620014pdf

Benítez, Fernando

— 1967 *Los indios de México*, t. I., México, Ediciones Era, (Biblioteca Era, Serie mayor).

— 2016 Ramírez Ugalde, María de Lourdes,

Fernando Benítez: crónica biográfica. Trabajo periodístico y comunicacional, tesis de licenciatura, Facultad de Estudios Superiores Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México, estado de México.

Sepúlveda Garza, Manola

— 2023 a) "La construcción jurídico-política del ejido y los Bienes Comunales", *Cuicuilco*, México, vol. 30, núm. 86, enero–abril, pp. 177 a 203.

— 2023 b) *Tradiciones y transiciones ante las políticas del Estado. Yucuhiti, Tlaxiaco: 1876-1973*, México, ENAH-INAH, Secretaría de Cultura.

OCHENTA AÑOS EN LA MIXTECA

LA CONTRIBUCIÓN DEL INSTITUTO LINGÜISTICO DE VERANO

Stephen A. Marlett

Introducción

En noviembre de 1935, Kenneth Pike, primer *protégé* de William Cameron Townsend, fundador del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), llegó por primera vez a la región mixteca a la edad de 23 años (E. V. Pike, 1981, p. 22). Con el tiempo, se convertiría en uno de los lingüistas más destacados de su generación.[1] En 1938, Kenneth se casó con Evelyn Griset en la Ciudad de México, formando un equipo que tendría una gran influencia en diversas partes del mundo. Durante los primeros años de su carrera, su enfoque principal fue el análisis y la descripción de las lenguas de México, especialmente el mixteco. Su labor pionera en la lingüística y en el mixteco no sólo transformó profundamente sus propias vidas, sino que también dejó una huella indeleble en la historia de México.

A principios del siglo xx, la información sobre del mixteco era escasa; sin embargo, desconocemos cuánta de esa información estaba al alcance de Pike. El vocabulario de Alvarado, publicado originalmente en 1593, fue reeditado en forma facsimilar décadas después de la llegada de Pike (Alvarado, 1962 (1593)). En ese trabajo se mencionaba la extensa diversidad lingüística del mixteco (DiCanio et al., 2020, 335) aunque aún no existía un registro documentado de esa información. La gramática,

[1] La experiencia de Pike lo llevó a desempeñar roles destacados a nivel mundial. Fue director del programa de lingüística en la Universidad de Michigan, presidente de SIL International, presidente de la Linguistic Society of America, miembro de la National Academy of Sciences, y fue nominado en quince ocasiones al Premio Nobel de la Paz, entre muchos otros honores (Headland, 2004).

"arte", de Reyes (1593) también hacía referencia a las diferencias dialectales (1593, VIII). Por su parte, el trabajo de Pimentel (1903) se basaba en los datos de Reyes (1593), sin ofrecer nuevos resultados de investigación.

En el siglo XIX, varios estudios comparativos ya habían propuesto una relación genética entre el mixteco, el zapoteco y otras lenguas (Orozco y Berra, 1864, 25-29; Belmar, 1921). Estas investigaciones sentaron las bases de lo que más tarde se denominaría la familia otomangue. Sin embargo, es probable que esas propuestas no despertaran el interés de Kenneth Pike, cuyo enfoque se centraba directamente en el mixteco y en sus hablantes. Fue en este contexto que comenzó la labor de William Cameron Townsend y su grupo en México, lo que llevaría, pocos años después, a la creación del Instituto Lingüístico de Verano, una institución nacida de la formación lingüística que se impartía durante los veranos.

En la actualidad, es común hablar de la familia otomangue y la agrupación mixteca (INALI, 2008), pero en 1935, esto no era así. La hipótesis de la familia otomangue estaba en proceso de desarrollo. Hoy en día, se reconoce que esta familia lingüística incluye once subfamilias, según el Atlas Mundial de Estructuras Lingüísticas (WALS, por sus siglas en inglés, Dryer y Haspelmath, 2013) y el Glottolog (Hammarström et al., 2024). Estas fuentes europeas utilizan el término "géneros" para referirse a las subfamilias, un concepto útil en la comparación de lenguas a nivel global y el término es central en O'Meara y Marlett (2024). Cabe la posibilidad de que algunas subfamilias de la familia otomangue deban fusionarse, como se sugiere en la figura 1, lo que reduciría el número de géneros a siete. En comparación, la familia indoeuropea cuenta con once géneros, entre los cuales se encuentran el germánico, el romance y el eslavo. Se ha establecido una comparación entre las familias indoeuropea y otomangue debido a su similitud en cuanto a extensión y profundidad (Kaufman y Justeson 2009, 227).

Ciertos miembros del ILV, como el Dr. Robert Longacre, el Dr. Calvin Rensch, la Dra. Sarah Gudschinsky y la Dra. Doris Bartholomew, fueron colaboradores clave en el desarrollo de los estudios sobre la familia

otomangue. Sus contribuciones incluyen trabajos como Longacre (1957, 1965, 2007); Mak y Longacre (1960); Longacre y Millon (1961); Rensch (1966, 1973, 1977, 1978); Gudschinsky (1959); y Bartholomew (1965). Durante esos años, hubo un notable interés en la lingüística comparativa e histórica y se dedicaron mucho tiempo y esfuerzo a comprender, o más bien a comenzar a comprender, la sorprendente diversidad lingüística en México. Sin embargo, aún queda mucho por hacer para consolidar las propuestas sobre esta gran familia y para establecer las relaciones entre los géneros y agrupaciones. Según los reconocidos expertos en lingüística histórica, Lyle Campbell y William Poser, la propuesta de la familia otomangue es "ahora universalmente aceptada" en sus características generales (Campbell y Poser, 2008, 402).

Según el Glottolog (https://glottolog.org/resource/languoid/id/mixt1427), el género mixtecano se compone de tres agrupaciones, utilizando la terminología del INALI (2008): la mixteca, la cuicateca y la triqui. La misma fuente identifica doce subgrupos dentro de la familia mixteca, basándose en el análisis de Josserand (1983), que a su vez se fundamenta en datos recolectados de diversas áreas por miembros del ILV. En la figura 2, se presentan los nombres de las subfamilias en la agrupación mixteca —el mixteco— en inglés, como aparecen en la fuente, junto con el número de variantes según esa misma fuente. Esto se hace con el único propósito de ilustrar la considerable variación que se ha reconocido.



Figura 1. Familia otomangue (sin intentar representar los niveles de relación entre sus miembros)

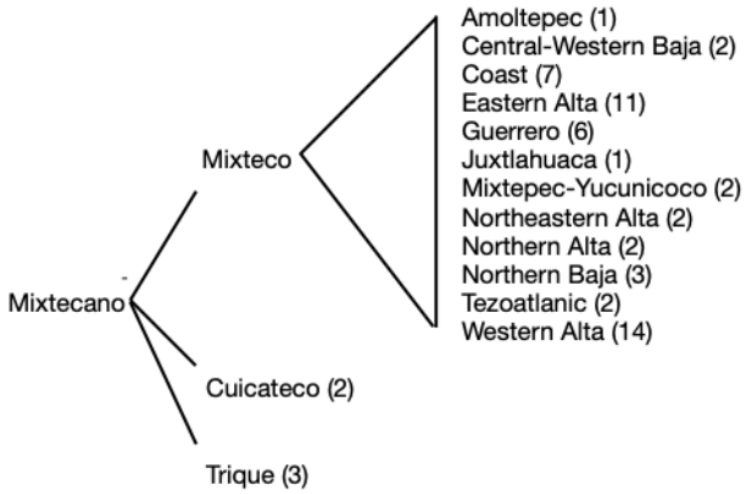


Figura 2. El género mixtecano según Glottolog 5.0 (Hammarström et al., 2024)

Henry Bradley, miembro del ILV, colaboró en su momento con Kathryn Josserand, quien no pertenecía al ILV, en el área de la comparación de las variantes lingüísticas (véase Bradley y Josserand, 1982 y luego Josserand, 1983).

Es importante destacar la enorme diferencia entre lo que sabemos actualmente sobre la estructura del mixteco y lo que se conocía hace cien años. Gran parte del valioso conocimiento que tenemos hoy en día se debe a la labor del ILV desde 1935, comenzando con Kenneth Pike.

Hoy en día, hablamos con relativa facilidad sobre aspectos tonales del mixteco y otras características prosódicas como la sílaba, el pie y la palabra mínima, aunque no siempre con total confianza. Sin embargo, en 1935, los conocimientos en estas áreas eran mínimos. Además, el modelo latino de descripciones gramaticales aún no había sido reemplazado por enfoques

que permitieran que las estructuras propias del mixteco se destacaran. En aquel entonces, la lingüística moderna todavía estaba en sus primeras etapas.

El mixteco y su estudio fueron fundamentales en el desarrollo de la lingüística moderna, aunque esto no siempre se haya reconocido adecuadamente. Para ilustrar esto, basta con comparar cuatro textos de lingüística entre 1930 y 1965. En Bloomfield (1933), solo se mencionan el náhuatl y el maya como lenguas originarias de México. Sin embargo, en Gleason (1955, 365), Hockett (1958, 96, 594) y Robins (1965, 142, 263), el mixteco sí es mencionado.

En la siguiente presentación, se exploran de manera detallada los diferentes aspectos de la investigación sobre el mixteco realizada por miembros del ILV. Primero, se abordan los inicios de esta investigación (§2), luego su expansión (§3). Posteriormente, se presenta un análisis de las contribuciones de la organización tanto al ámbito académico (§4) como a las comunidades mismas (§5), con un enfoque especial en la Mixteca y en el mixteco.[2]

---

[2] Agradezco a las siguientes personas por su valiosa ayuda en la preparación de esta presentación: Dale Barkley, Rachael Costello, Margaret Daly, Iván Deance, Peter Gittlen, Mary Harris, Susan Hugghins, Cathy Marlett, Alba Martínez, Renán Martínez, Inga McKendry, Kevin Penner, Nathanael Rains, Ada Rázuri, Sue Regnier, Nilda Sánchez, Rogelio Sánchez, Judith Schram, Marilyn Valverde y Juanita Watters.

El ILV, con la colaboración de SIL International, ha hecho accesibles los materiales publicados por el ILV a través de enlaces a archivos digitales, que se incluyen en la lista de obras citadas. Quiero reconocer públicamente la enorme aportación de quienes han hecho posible esto, especialmente Sue Regnier, John Bailey, Albert Bickford, Tom Willett, Susy Graham, Loren Hawthorne, Scott Starker, Richard Barnes y un gran grupo de voluntarios, así como los responsables a nivel internacional, como Jeremy Nordmoe y su equipo.

Dedico esta presentación a la memoria de nuestra querida colega Karina Araiza, quien, aunque había comenzado su labor y su relación con el mixteco, falleció a causa del COVID-19 antes de poder completar su trabajo.

Inicios de la investigación

El área geográfica donde se encuentran las comunidades mixtecas se divide en distintas zonas. Por razones que no están del todo claras, Kenneth y Evelyn Pike eligieron el pueblo de San Miguel el Grande, en lo que hoy se conoce como la Mixteca Alta. Pasaron varios años en esta región de Oaxaca, donde estudiaron y documentaron sus hallazgos. Entre 1937 y 1950, Kenneth Pike escribió varios artículos sobre el mixteco, como K. Pike (1937a), y también sobre la aplicación de métodos de análisis a otras lenguas, resultando en su famoso *Phonemics* (1947b), así como en *Phonetics* (1943) y *Tone Languages* (1948b). El último trabajo en el que se enfocó específicamente en el mixteco fue K. Pike (1986), aunque su esposa Evelyn publicó algunos trabajos adicionales en los años siguientes. Es evidente que los Pike mantenían una relación muy cercana con el mixteco y sus hablantes.

El trabajo de Pike fue pionero en el análisis de los tonos, un aspecto fundamental tanto para las lenguas mixtecas como para todas las lenguas otomangues. Dado que los tonos no estaban registrados en el diccionario de Alvarado (1962 (1593), como señalan Jansen y Pérez Jiménez (2009, xiv), Pike realizó avances significativos en este campo.

Al principio de su estancia en México, Kenneth Pike conoció al Dr. Mariano Silva y Aceves, exrector de la Universidad Nacional Autónoma de México y fundador y director del Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas. Silva y Aceves invitó a Pike a acompañarlo en un viaje a la zona otomí para ayudar en la descripción de los tonos (E. V. Pike, 1981). Aunque el Dr. Silva y Aceves falleció en 1937, Pike y otros miembros del ILV publicaron varios artículos en la revista editada por el mencionado instituto, incluyendo trabajos sobre el mixteco (K. Pike, 1937a, 1937b) y temas más generales que incluían perspectivas derivadas del estudio del mixteco (K. Pike, 1937c, 1938).

Cabe mencionar que Pike comenzó a estudiar y aprender el mixteco antes de aprender español, con el objetivo de enfocarse mejor en esta

lengua, siguiendo las instrucciones de Townsend. Esta práctica se convirtió en una metodología común para otros investigadores durante varias décadas en el desarrollo del ILV.

Desde el principio, Pike tenía conocimiento de la existencia de varios "dialectos" del mixteco —por lo menos dos en 1935 (E. V. Pike, 1981, 19)— y poco después tuvo contacto con varios más (E. V. Pike, 1981, 23). Es probable que estuviera investigando el grado de variación entre estos dialectos, dado que el término es bastante amplio y a veces se aplica incorrectamente. Sin embargo, a finales de los años 40, se concluyó que la descripción y el trabajo realizado por los Pike en la zona de San Miguel el Grande no podían abarcar adecuadamente la variación lingüística en toda la Mixteca. Por lo tanto, se hizo necesario conocer más y expandir el equipo para atender mejor la realidad lingüística de la región.

Expansión de la investigación a distintas partes

En los años siguientes, los Pike y Townsend lograron atraer a más personas para documentar y ampliar la información sobre el mixteco. Los nuevos miembros del proyecto desarrollaron un modelo que sería fundamental para el trabajo futuro. Entre ellos, había quienes se formaron en lingüística con especialización en mixteco para ofrecer un mejor servicio a las comunidades (ver tabla 1).

Cuadro 1:
Personas del ILV con títulos profesionales en lingüística que se han especializado en el mixteco

Kenneth Pike	U. of Michigan	Ph.D.	1942
C. Henry Bradley	Cornell U.	Ph.D.	1965
John Daly	Indiana U.	Ph.D.	1966
Ruth Mary Alexander	U. of California, Los Ángeles	M.A.	1968
Barbara Hollenbach	U. of Arizona	Ph.D.	1984
Inga McKendry	U. of Edinburgh	Ph.D.	2013
Rachael Costello	Graduate Institute of Applied Linguistics	M.A.	2014
Ada Rázuri	U. Nacional Mayor de San Marcos	Lic.	2016
Erin Padgett	U. of North Dakota	M.A.	2017
Laura Cline	U. of North Dakota	M.A.	2018
Kevin Penner	U. of Alberta	Ph.D.	2019

Algunos de los miembros del ILV que participaron en el proyecto mixteco a nivel macro no obtuvieron títulos en esos niveles, pero sus contribuciones académicas han tenido una importancia transgeneracional. Por lo tanto, también se incluyen en el resumen de contribuciones que se presenta en la tabla 2.

Cuadro 2:
Resumen de ciertas contribuciones a la lingüística teórica, descriptiva y aplicadahan especializado en el mixteco

Tesis doctorales (4)	Bradley (1970 (1965)), Daly (1973 (1966)), McKendry (2013), K. Penner (2019)
Tesis para la maestría (5)	Oram (1970), McKendry (2001), Costello (2014), Padgett (2017), Cline (2018)
Tesis para la licenciatura (1)	Rázuri (2016)
Sondeos de inteligibilidad	Egland (1978) y otros no publicados
Diccionarios bilingües para las comunidades (7)	Dyk y Stoudt (1965), Pensinger (1974), Stark et al. (1986), K. Farris (2013), S. Stark et al. (2013), J. F. Williams (2017), Hollenbach (2017)
Gramáticas para las comunidades (6)	Alexander (1980), J. F. Williams (2007), Towne (2011), Zylstra (2012), Hollenbach (2013), Gittlen (2016)
Otras monografías (4)	Longacre (1957), Dyk (1959), Hillman (1987 ms.),Daly y Daly (1977)
Artículos en revistas arbitradas (40)	K. Pike (1937a, 1937b, 1944, 1945a, 1945b, 1945c, 1946a, 1946b, 1947a, 1948a, 1953), D. Stark (1947), Mak (1950, 1953, 1958, 1959, 1961), Mak y Longacre (1960), Longacre y Millon (1961), Merrifield y Stoudt (1967), Pankratz y E. V. Pike (1967), Cowan y E. V. Pike (1967), Hunter y E. V. Pike (1969), Avendaño y Alexander (1970), Hills y Merrifield (1974), Kuiper y Merrifield (1975), Pensinger y Lyman (1975), E. V. Pike y Oram (1976), Mak (1977a, 1977b), Ibach (1980), North y Shields (1980), Bradley y Josserand (1982), Hillman (1989), Marlett (1992), J. H. Williams (1996), Hugghins (1998), Hollenbach (2003a, 2007b), Daly y Hyman (2007), Rázuri (2017)

Contribuciones a libros (31)	E. V. Pike y Small (1974), E. V. Pike y Wistrand (1974), Daly (1977), North y Shields (1977), E. V. Pike y Ibach (1978), Small (1979), 11 en Merrifield (1981), Alexander (1988), Shields (1988), Johnson (1988), Hills (1990), Small (1990), Zylstra (1991), Kuiper y Oram (1991), E. Farris (1992), Merrifield (1992), Hollenbach (1995; 2003b), Longacre (2007), Hollenbach (2007a), McKendry (2007)
Trabajos publicados como procedimientos de conferencias (4)	E. G. Pike (1991, 1995), K. Pike (1986), Daly (1992)
Ensayos preliminares y manuscritos accesibles al público (no contados)	Tratan sobre varios temas, mayormente publicados en los ensayos preliminares del ILV-México: https://mexico.sil.org/es/publicaciones/e-wpindex.; manuscritos accesibles desde www.mexico.sil.org.
Materiales de alfabetización y lectura (no contados=	Véase http://ilvmexico.org/00e-literacy.php.

Contribuciones orientadas al mundo académico

¿Qué se sabía del mixteco antes del inicio de la labor de Pike? A grandes rasgos, relativamente poco, lo cual no es sorprendente dado que la lingüística moderna apenas estaba comenzando. En una sección anterior, ya se ha mencionado el diccionario de Alvarado (1962 (1593)). Además, se encontraba algo de información en los estudios comparativos que intentaban entender la diversidad lingüística de las Américas.

Por lo tanto, los estudios pioneros de los miembros del ILV siguen siendo puntos de referencia hoy en día, en parte porque quienes los elaboraron aprendieron a hablar esas lenguas, lo que aportó una perspectiva adicional a sus investigaciones de lingüística descriptiva y teórica.

Es importante reconocer que los investigadores han hecho un esfuerzo por aclarar que los datos provienen de lugares específicos; por lo tanto, casi siempre incluyen información detallada sobre estos lugares. En las tablas siguientes, se ha tratado de incluir información relevante utilizando los nombres que aparecen en las publicaciones y los códigos de acuerdo con la norma ISO 639-3, como se encuentran en Eberhard et al. (2023) y Hammarström et al. (2024). Esta diversidad debe tenerse en cuenta para desarrollar adecuadamente las formas en que la lengua escrita se presenta (Caballero, 2008).

Las siguientes secciones presentan algunas de las áreas en las que los miembros del ILV han contribuido a la descripción técnica de las lenguas mixtecas.

Antes de entrar en áreas específicas, es importante mencionar que Daly y Daly (1977) sigue siendo, hasta la fecha, el único trabajo sobre el mixteco en el Archivo de Lenguas Indígenas de México (ahora en el Colegio de México)

Dialectología

La variación interna del mixteco ya había sido señalada hace cuatrocientos años (Alvarado, 1962 (1593), según DiCanio et al., 2020), y pronto ocupó un lugar importante en las investigaciones del ILV poco después del inicio de la labor de Pike.

El trabajo de Bradley (1968, 1969) abordó este tema y se comenzaron a desarrollar métodos para obtener información científica al respecto. Poco después, se realizaron sondeos de inteligibilidad mutua, utilizando métodos desarrollados con la ayuda de los Drs. John Crawford y Joseph Grimes. Los resultados fueron registrados en Egland (1978, pp. 25-37). Posteriormente, se llevaron a cabo otros sondeos específicos para explorar más a fondo las áreas que no estaban bien comprendidas. A pesar de los posibles defectos de este método y su aplicación en casos específicos, no ha habido otro estudio científico comparable para investigar este tema en la Mixteca.

El enfoque de Bradley y Josserand (1982) se centra en la comparación de palabras cognadas en las variedades del mixteco, con el objetivo de comenzar a explorar su desarrollo histórico. Esta obra no se enfoca en las áreas fonológicas, morfológicas, sintácticas, discursivas o léxicas donde se presentan diferencias entre las variedades, lo que ha dado lugar a perspectivas que pueden ser polémicas y controvertidas (Flores Farfán, 2011). Estas áreas serían tema de otro trabajo que merecería ser tratado con el debido cuidado.

La cuestión de cómo mejorar la investigación interdialectal fue abordada en una tesis de maestría (Padgett, 2017).

Contribuciones orientadas a las comunidades

Muchas de las contribuciones del ILV a lo largo de los años—de hecho, la mayoría de ellas—han estado orientadas a las comunidades mismas

Lexicografía

Se han publicado vocabularios y diccionarios bilingües en algunas variantes para su uso en las comunidades. Aunque comenzaron como vocabularios relativamente sencillos, bajo la dirección de la Dra. Doris Bartholomew alcanzaron un mayor nivel de complejidad y sofisticación. Además de los trabajos listados en la tabla 3, se han publicado obras menos extensas y más especializadas, como Anderson (2001), Anderson (2006) y S. Stark et al. (2013).

Cuadro 3:
Vocabularios y diccionarios bilingües

Variante	**Código ISO**	**VIMSA**	
San Miguel el Grande	[mig]	N^{O} 12	Dyk y Stoudt (1965)
este de Jamiltepec (Chayuco)	[mih]	N^{O} 18	Pensinger (1974)
San Juan Colorado	[mjc]	N^{O} 29	Stark et al. (1986)
Yosondúa	[mpm]	N^{O} 46	K. Farris (2013)
Tezoatlán	[mxb]	N^{O} 49	J. F. Williams (2017)
Magdalena Peñasco	[xtm]	N^{O} 50	Hollenbach (2017)

Estos trabajos representan un gran esfuerzo lingüístico con un profundo valor cultural, debido a la información que exponen. Son mucho más que simples listas de palabras y sus traducciones.

Literatura

Ejemplos de libros de cuentos y literatura autóctona en mixteco, publicados por el ILV, se presentan en la tabla 4. Algunos de estos libros están vinculados al lingüista responsable, aunque su nombre no siempre aparece en la publicación, dado que, obviamente, no eran los autores. Generalmente, estos libros se imprimieron en tirajes pequeños y modestos, ya que también se utilizaban para evaluar la eficiencia de la escritura en mixteco.

Cuadro 4:
Literatura (obras seleccionadas)

Variante	**Código ISO**	**Editor**	**Cita**
San Miguel el Grande	[mig]	ILV	Dyk (1951)
Ocotepec	[mie]	ILV	(son varias, 1954-1976)
Jamiltepec	[mxt]	SEP	Pérez González (1974)
Pinopeta Nacional	[mio]	ILV en coordinación con la SEP	Bradley (1975)
sur de Puebla	[mit]	ILV en coordinación con la SEP	Wistrand (1978)
Yosondúa	[mpm]	ILV	Martínez Cruz (1980
Silacayoapan	[mks]	ILV	Morales B. (1983)

Se representan 25 variantes del mixteco en los trabajos de lectoescritura relativamente actualizados disponibles en http://ilvmexico.org/00e-literacy.php. Este sitio, de reciente creación, ofrece acceso directo a los materiales modernos pertinentes a las comunidades.

Alfabetización

Hoy en día, la alfabetización sigue un nuevo camino con el desarrollo de libros electrónicos, juegos didácticos, aplicaciones con sonido y texto y sitios web que distribuyen estos recursos sin costo alguno para el usuario.

La elaboración de materiales para su uso en las comunidades, la presentación de textos y la alfabetización requieren propuestas, experimentación y múltiples etapas de evaluación. Además, deben involucrar a muchas personas. Esta preocupación fue evidente en el trabajo de Pike

desde el inicio (véase su trabajo de 1938), y sigue siendo un aspecto que requiere estudio y diálogo continuo entre los creadores y los usuarios de los materiales, incluyendo, por supuesto, las normas de la Ve'e Tu'un Savi (Academia de la Lengua Mixteca).

En el caso del mixteco, se requieren propuestas aceptables para representar la nasalización, los efectos de la nasalización, los efectos de contextos no nasales, la glotalización, la palatalización, los proclíticos y enclíticos, las vocales, las consonantes simples y complejas, y los tonos.

En los últimos años, algunas de las propuestas para la escritura de lenguas mixtecas se han detallado en una serie de documentos preliminares de acceso público. Entre ellos se encuentran L. Anderson y Zylstra (2016), Harris y Harris (2018) y Beatham y Beatham (2019).

Un programa de alfabetización requiere mucho más que cartillas, aunque estas suelen ser el punto de partida. En la tabla 5 se presenta una muestra limitada de las cartillas elaboradas durante años por miembros del ILV en colaboración con personas de las comunidades locales. Copias de gran parte de este material están disponibles para descargar en línea (véase la bibliografía) y también se encuentran en la biblioteca del Colegio de México y en la Biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, como parte del Fondo William Cameron Townsend.

Cuadro 5:
Cartillas (presentación súper limitada)

Variante	**Código ISO**	**Editor**	**Cita**
San Miguel el Grande	[mig]	ILV	Mak (1948)
Pinotepa Nacional	[mio]	Instituto Nacional Indigenista	Arana [y Wares] (1955)
Pinotepa Nacional	[mio]	ILV en cooperación con la SEP	Bradley y Bradley (1958)
Peñoles	[mil]	ILV en cooperación con la SEP	Daly y Daly (1961)
Ayutla	[miy]	ILV en coordinación con la SEP	Pankratz (1969)
sur de Puebla	[mit]	ILV en coordinación con la SEP	Wistrand y Wistrand (1970)
Atatláhuca	[mib]	ILV	1971 (Alexander y Mak 2009, 3ª ed.)
Jamiltepec	[mxt]	ILV en coordinación con la SEP	Luna et al. (1974)
Chayuco	[mih]	ILV en coordinación con la SEP	Serrano M. (1975)
Ocotepec	[mie]	ILV	Alexander y Hunter (1976)
Coatzospan	[miz]	ILV	1976, (Acosta de Campanela 2012, 3ª ed.)
Diuxi y Tilantongo	[xtd]	ILV	Oram (1979)

Continuación Cuadro 5:
Cartillas (presentación súper limitada)

San Juan Colorado	[mjc]	ILV	Johnson y S. Stark (1983)
sureste de Nochixtlán	[mxy]	ILV	(García S. y Miguel López 1999)
Zacatepec	[mza]	Zona escolar	Cruz et al. (1999)
norte de Tlaxiaco	[xtn]	ILV	(Gittlen 2009)
oeste de Juxtlahuaca	[jmx]	ILV	(Rodríguez Flores y Beatham 2016)
Ixtayutla	[vmj]	ILV	Quiroz Merino et al. (2011)
Silacayoapan	[mks]	ILV	Morales B. y North (2011)
San Juan Teita	[xtj]	ILV	Barkley y Barkley (2014)
Mixtepec	[mix]	ILV	(Nieves 2019)
Alacatlatzala	[mim]	ILV	L. Anderson y Zylstra (2019)
Tezoatlán	[mxb]	ILV	J. H. Williams (2019)
suroeste de Tlaxiaco	[meh]	ILV	Harris (2024)

Salud

Desde hace tiempo, el ILV ha estado comprometido con la mejora de la salud en las comunidades indígenas en diversas áreas. Desde la década de los cincuenta, ha participado en la preparación y divulgación de información para combatir enfermedades como el paludismo (p. ej., Overholt y Overholt, 1956), el bocio y el tifus, entre otros; así como en trabajos más generales como los de Mak (1960) y Morales B. y North (1985).

Antes de la pandemia del COVID-19, el ILV ya había mantenido una labor divulgativa constante en favor de la salud. Esta dedicación no ha disminuido durante la actual crisis sanitaria global, y el instituto ha seguido desempeñando un papel activo en la promoción de la salud y el bienestar.

Durante décadas, se han publicado traducciones de materiales bíblicos en más de dieciocho variantes. La lista actualizada, a la fecha, de las traducciones del Nuevo Testamento se presenta en la tabla 6. Estas obras reflejan décadas de atención a temas como la semántica, los principios de traducción y otros aspectos de la lingüística aplicada. Con el tiempo, centenares de personas de las comunidades se han capacitado y han contribuido en diversas áreas relacionadas.

Cuadro 6:
Traducciones del Nuevo Testamento

Año de publicación	**Variante**	**Código ISO 639-3**
1951	San Miguel el Grande	[mig]
1973	Atatláhuca	[mib]
1977	Ocotepec	[mie]
1978	sur de Puebla (Acatlán)	[mit]
1979	Peñoles	[mil]
1979	Chayuco (este de Jamiltepec)	[mih]
1980	Pinotepa Nacional (oeste de Jamiltepec)	[mio]
1983	este de Jamiltepec (San Cristóbal)	[mxt]
1988	Yosondúa	[mpm]
1994	San Juan Colorado	[mjc]
1999	Silacayoapan	[mks]
2001	Diuxi y Tilantongo	[xtd]
2003	Coatzospan	[miz]
2006	Tezoatlán	[mxb]
2013	Magdalena Peñasco	[xtm]
2015	Santa María Zacatepec	[mza]
2016	norte de Tlaxiaco	[xtn]
2016	Ayutla	[miy]
2017	Metlatónoc	[mxv]
2019	Alacatlatzala	[mim]
2019	suroeste de Tlaxiaco	[meh]

Formación y colaboración

En el pasado y hasta el presente, se ha ofrecido capacitación en áreas como lingüística, traducción, ilustración y desarrollo de material en lenguas maternas, a través de cursos en talleres, diplomados y, más recientemente, en cursos virtuales. Además, se han impartido talleres de lingüística básica, formación de escritores y traducción dirigidos a los pueblos originarios, incluyendo a los mixtecos.

Esta formación ha permitido a los hablantes de estas lenguas adquirir las habilidades necesarias para seguir contribuyendo en sus comunidades y para sus comunidades.

El mixteco ocupa un lugar destacado en la lingüística descriptiva, como se refleja en varios libros utilizados en cursos en México y en otros países como Perú, España y los Estados Unidos. Entre estos textos se encuentran Merrifield et al. (1960), Elson y Pickett (1960) y sus versiones posteriores en español, Daly (1992) con sus ediciones en inglés y español, Bickford (1998) y Araiza y Marlett (2021).

En relación con el mixteco, algunos miembros del ILV han participado en eventos organizados por el Centro de Investigación y Difusión Ñuu Savi, el Comité Interinstitucional para las Culturas y Lenguas de Oaxaca (CICLO) y el Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca (CEDELIO). También han estado involucrados en talleres en las comunidades, organizados por sus propios miembros, y han seguido con gran interés las actividades de la Ve'e Tu'un Savi (Academia de la Lengua Mixteca).

Además, siempre a nivel personal, en las comunidades ha existido un interés constante por el desarrollo de las capacidades de los colaboradores, para que puedan seguir contribuyendo activamente al uso de la lengua escrita y a la producción de materiales de interés y relevancia.

Conclusión

Durante más de ochenta años, el Instituto Lingüístico de Verano ha invertido tiempo y esfuerzo en las comunidades mixtecas, comenzando con Kenneth Pike. La labor se ha centrado en dos áreas principales: la investigación científica de la lengua y la aplicación de estos hallazgos para beneficiar a las comunidades que la hablan.

A lo largo de estas décadas, el ILV ha destacado el carácter único del mixteco y su valor como herramienta de comunicación efectiva dentro de las comunidades, facilitando la transmisión de valores propios y universales. Todo lo aprendido se ha compartido con las comunidades y se ha difundido en el ámbito académico nacional e internacional. En conclusión, esta labor ha servido como testimonio del valor intrínseco de cada lengua y del papel esencial de cada miembro de las comunidades en las que se hablan.

Bibliografía

Acosta de Campanela, Gabriela. 2012. Nakuā'a o tú'un kō: Leamos nuestro idioma. 3ª. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/ archives/57433>

Alexander, Ruth Mary.

— 1980. Gramática mixteca de Atatláhuca. Gramática yuhu sasau jee cahan ñayuu San Esteban Atatláhuca. México: Instituto Lingüístico de Verano.<http://mexico.sil.org/es/resources/archives/2204>

— 1988. A syntactic sketch of Ocotepec Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 151-304. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8439>

Alexander, Ruth Mary y Hunter, Georgia. 1976. Cartilla mixteca de Ocotepec. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/12212>

Alexander, Ruth Mary y Mak, Cornelia. 2009. El mixteco: Idioma de una cultura antigua. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Alvarado, Francisco de. 1962 (1593). *Vocabulario en lengua mixteca (con introducción de Wigberto Jiménez Moreno)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Instituto Nacional Indigenista.

Anderson C., Lynn.

— 2001. *Vocabulario de los verbos de movimiento y de carga, mixteco-español, Alacatlatzala, Guerrero.* México: Instituto Lingüístico de Verano.

— 2006. *Vocabulario de palabras que se relacionan con el maíz en mixteco de Alacatlatzala, Guerrero.* 2ª ed. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https:// mexico.sil.org/es/resources/archives/43118>

Anderson, Lynn y Zylstra, Carol.

— 2016. Propuesta de convenciones para escribir el mixteco de Alacatlatzala. *Propuestas de convenciones para escribir las lenguas originarias de México* 1. 1-11. <http://www.mexico.sil.org/es/resources/archives/68329>

— 2019. *Kᵈvi yó tᵭon savi: Leamos mixteco.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11814>

Arana Oznaya, Evangelina [y Wares, Iris M.]. 1955. *Primera cartilla mixteca.* México: Instituto Nacional Indigenista.

Araiza, Karina y Marlett, Stephen A. 2021. *Conceptos de lingüística descriptiva: Un acercamiento a las lenguas del mundo.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <http://tiny.cc/i967vz>

Avendaño J., Lucio y Alexander, Ruth Mary. 1970. Stories of a Mixtec town. *Tlalocan* 6(2). 169-175. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/ view/264/262>

Barkley, Dale y Barkley, Leanne. 2014. ¡Na *ka'ivi o dañudavi! (¡Vamos a leer mixteco!) [mixteco de San Juan Teita]*. Cuarta edición. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Bartholomew, Doris A. 1965. *The reconstruction of Otopamean (Mexico)*. Chicago. University of Chicago. (Tesis de doctorado).

Beatham, Bruce y Beatham, Candice. 2019. Propuesta de convenciones para escribir el mixteco del oeste de Juxtlahuaca. *Propuestas de convenciones para escribir las lenguas originarias de México* 14. 1-9. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/81185>

Belmar, Francisco. 1921. *Glotologia indígena mexicana: Estudio comparativo y clasificación de las lenguas indígenas de México.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://archive.org/stream/glotologiaindgen00belm/glotologiaindgen00 belm_djvu.txt>

Bickford, J. Albert. 1998. *Morphology and syntax: Tools for analyzing the world's languages.* Dallas tx: SIL International.

Bloomfield, Leonard. 1933. *Language.* Nueva York: Henry Holt.

Bradley, Barbara y Bradley, C. Henry. 1958. *Primera cartilla mixteca de Jicaltepec.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11831>

Bradley, Henry.

— 1968. A method for determining dialectal boundaries and relationships. *América Indígena* 28. 751-760.

— 1969. Metodología y práctica para determinar afinidades dialectales. En sin autor (ed.). *El Simposio de México, enero de 1968: Actas, informes y comunicaciones*. 264-269. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
— 1970 (1965). *A linguistic sketch of Jicaltepec Mixtec*. (Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics y Related Fields 25). Norman OK: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma. <http://mexico.sil.org/es/resources/ archives/8627>
— 1975. *Cuentos que relata la gente de nuestro pueblo*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/12009>

Bradley, C. Henry y Hollenbach, Barbara E.
— (eds.). 1988. *Studies in the syntax of Mixtecan languages*. 1. Dallas tx: Summer Institute of Linguistics y University of Texas at Arlington.
— (eds.). 1990. *Studies in the syntax of Mixtecan languages*. 2. Dallas tx: Summer Institute of Linguistics y University of Texas at Arlington.
— (eds.). 1991. *Studies in the syntax of Mixtecan languages*. 3. Dallas tx: Summer Institute of Linguistics y University of Texas at Arlington.

Bradley, C. Henry y Josserand, J. Kathryn. 1982. El protomixteco y sus descendientes. *Anales de Antropología* 19(2). 279-343. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ antropologia/article/view/16501/pdf_88>

Brend, Ruth M. 1974. *Advances in tagmemics*. Amsterdam: North-Holland Linguistic Series.

Buenrostro, Cristina, Herrera Castro, Samuel, Lastra, Yolanda, Nava, Fernando, Rendón, Juan José, Schumann, Otto, Valiñas, Leopoldo y Vargas Monroy, María Aydeé (eds.). 2007. *Clasificación de las lenguas indígenas de México: Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Caballero, Juan Julián. 2008. The Mixtec language in the globalization era: Challenges and struggles. En Jansen, Maarten E.R.G.N. y van Broekhoven, Laura (eds.), *Mixtec writing and society: Escritura de Ñuu Dzaui,* 391-405. Amsterdam: KNAW Press.

Campbell, Lyle y Poser, William J. 2008. *Language classification: History and method.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cline, Laura. 2018. *Some features of participant reference in Xochapa Mixtec.* Grand Forks ND: University of North Dakota. (Tesis de maestría).

Costello, Rachael. 2014. *Aspect and mood in Jicaltepec Mixtec.* Dallas tx: Graduate Institute of Applied Linguistics. <https://www.diu.edu/documents/theses/Costello_ Rachael-thesis.pdf> (Tesis de maestría).

Cowan, John H. y Pike, Eunice V. 1967. Huajuapan Mixtec phonology and morphophonemics. *Anthropological Linguistics* 9. 1-15.

Cruz Salvador, Lorenzo, Gaspar Santiago, Pascual, Towne, Douglas y Towne, Linda. 1999. *Jakua'a yo tu'un va'a: Aprendamos a leer mixteco.* Oaxaca: Zona escolar número 236.

Daly, John P.

— 1973 (1966). *A generative syntax of Peñoles Mixtec.* Norman OK: Summer Institute of Linguistics y University of Oklahoma. <https://mexico.sil.org/resources/ archives/8830>

— 1977. A problem in tone analysis. En Merrifield (ed.), 3-20.

— 1992. Phonetic interpretation of tone features in Peñoles Mixtec. *Proceedings of the IRCS Workshop on Prosody in Natural Speech, August 5-12, 1992.* 53-62. Filadelphia: Institute for Research in Cognitive Science, University of Pennsylvania.

Daly, John P. y Daly, Margaret H.

— 1961. *Na da cuah-o tnuhum dau: Vamos a leer mixteco.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11676>

— (comps.). 1977. *Mixteco: Santa María Peñoles, Oaxaca.* 3. (Archivo de Lenguas Indígenas de México). México: Centro de Investigación para la Integración Social.

Daly, John P. y Hyman, Larry M. 2007. On the representation of tone in Peñoles Mixtec. *International Journal of American Linguistics* 73(2). 165-207.

DiCanio, Christian T., Zhang, Caicai, Whalen, Douglas H. y Castillo García, Rey. 2020. Phonetic structure in Yoloxóchitl Mixtec consonants. *Journal of the International Phonetic Association* 50(3). 333-365.

Dryer, Matthew S. y Haspelmath, Martin (eds.). 2013. *The world atlas of language structures online*. 2020.3. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. <http://wals.info>

Dyk, Ann.

— 1951. *Cuentos en el idioma mixteco*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11431>

— 1959. *Mixteco texts*. Norman OK: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8767>

Dyk, Ann y Stoudt, Betty (comps). 1965. *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*. Primera edición. (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", #12). México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/ resources/archives/10964>

Eberhard, David M., Simons, Gary F. y Fennig, Charles D. (eds.). 2023. *Ethnologue: Languages of the world*. 25ª edición. Dallas tx: SIL International. <http://www.ethnologue.com>

Egland, Steven T. (comp.). 1978. *La inteligibilidad interdialectal en México: Resultados de algunos sondeos*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <http://www.mexico.sil. org/es/resources/archives/4897>

Elson, Benjamin F. y Pickett, Velma B. 1960. *Beginning morphology and syntax*. 1ª. Santa Ana CA: Summer Institute of Linguistics.

Farris, Edwin R. 1992. A syntactic sketch of Yosondúa Mixtec. En Bradley, C. Henry y Hollenbach, Barbara E. (eds.), *Studies in the syntax of Mixtecan languages,* 4:1-171. Dallas tx: Summer Institute of Linguistics y University of Texas at Arlington. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8798>

Farris, Kathryn. 2013. *Diccionario básico del mixteco de Yosondúa, Oaxaca.* (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 46). México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/51560>

Flores Farfán, Antonio. 2011. Keeping the fire alive: A decade of language revitalization in Mexico. *International Journal of the Sociology of Language* 212. 189-209.

García S., Alier y Miguel López, Rodolfo N. 1999. *Nadakua'a ndo tee ndo tu'un ndo: Aprendamos a escribir nuestro idioma.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/13412>

Gittlen, Laura.

— 2009. *Juguemos con las letras y sonidos del mixteco del norte de Tlaxiaco.* 2ª. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/ archives/57731>

— 2016. *Gramática popular: Mixteco del norte de Tlaxiaco.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/67799>

Gleason, H. A. 1955. *An introduction to descriptive linguistics.* New York: Henry Holt.

Gudschinsky, Sarah C. 1959. *Proto-Popotecan: A comparative study of Popolocan and Mixtecan.* Bloomington IN: Indiana University.

Hammarström, Harald, Forkel, Robert, Haspelmath, Martin y Bank, Sebastian. 2024. *Glottolog 5.0*. Jena: Max Planck Institute for the Science of Human History. <http://glottolog.org>

Harris, Larry y Harris, Mary. 2018. Propuesta de convenciones para escribir el mixteco del suroeste del distrito de Tlaxiaco. *Propuestas de convenciones para escribir las lenguas originarias de México* 6. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/73253>

Harris, Mary. 2024. *Nasukua'a-ó (Volvamos a estudiar, libro 1)*. Cuarta edición. Oaxaca de Juárez: Instituto Lingüístico de Verano.

Headland, Thomas N. 2004. Kenneth Lee Pike. *Bibliographical Memoirs [National Academies Press]* 84. 386-304. <http://nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/pike-kenneth.pdf>

Hillman, George.
— 1987. Textos mixtecos de San Rafael, Guerrero. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Manuscrito.
— 1989. Cómo apareció el nombre del pueblo "Cabeza de tigrillo" (Cómo ocurrió la denominación de Quetzalapa). *Tlalocan* 11. 217-224. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/126>
Hills, Robert A. 1990. A syntactic sketch of Ayutla Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 1-270. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8532>
Hills, Robert A. y Merrifield, William R. 1974. Ayutla Mixtec, just in case. *International Journal of American Linguistics* 40(4). 283-291.
Hockett, Charles. 1958. *A course in modern linguistics*. Nueva York: Macmillan.
Hollenbach, Barbara E.
— 1995. Cuatro morfemas funcionales en las lenguas mixtecanas. En Arzápalo Marín, Ramón y Lastra, Yolanda (eds.). *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica: II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
— 2003a. Los pronombres honoríficos del mixteco: Reflejo de la historia social del pueblo mixteco. *Cuadernos del Sur* 9(19). 51-58.
— 2003b. The historical source of an irregular Mixtec tone-sandhi pattern. En Wise, Mary Ruth y Headland, Thomas N. y Brend, Ruth M. (eds.), *Language and life: Essays in memory of Kenneth L. Pike,* 533-550. Dallas: Summer Institute of Linguistics y University of Texas at Arlington.
— 2007a. La difusión de los cambios tonales en el mixteco. En Buenrostro et al. (eds.), 253-269.
— 2007b. Difrasismos mixtecos: del siglo xvi al siglo xxi. *UniverSOS* 4. 157-173.<http://www.uv.es/~calvo/amerindias/numeros/n4.pdf>
— 2013. *Gramática del mixteco de Magdalena Peñasco (Sa'an* ñuu *savi)*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/resources/archives/55541>

— 2017. *Diccionario mixteco de Magdalena Peñasco (Sa'an ñuu savi)*. (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 50). México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/69458>

Hugghins, Susan J. 1998. Analysis of a Mixtec hortatory text: A nonlinear approach in Southeastern Nochixtlán Mixtec. *Journal of Translation and Textlinguistics* 11. 26-39.

Hunter, Georgia y Pike, Eunice V. 1969. The phonology and tone sandhi of Molinos Mixtec. *Linguistics* 7(47). 24-40.

Ibach, Thomas. 1980. The man born of a tree: A Mixtec origin myth. *Tlalocan* 8. 243-247. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/51>

INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). 2008. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. *Diario Oficial,* 14 de enero. (Primera sección, 31-78; segunda sección, 1-96; tercera sección, 1-112). <https://www.inali.gob.mx/pdf/ CLIN_completo.pdf>

Jansen, Maarten E.R.G.N. y Pérez Jiménez, Gabina Aurora. 2009. *Voces del dzaha dzahui: Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1583)*. (Colección: Las palabras del origen). Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

Johnson, Audrey F. 1988. A syntactic sketch of Jamiltepec Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 11-150. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8513>

Johnson, Audrey y Stark, Sharon. 1983. *Cuhva cahvi yo tsa cahan vaha: Leyendo y escribiendo en mixteco.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil. org/es/resources/archives/12477>

Josserand, Judy Kathryn. 1983. *Mixtec dialect history.* Tulane LA. Tulane University. (Tesis de doctorado).

Kaufman, Terrence y Justeson, John. 2009. Historical linguistics and pre-Columbian Mesoamerica. *Ancient Mesoamerica* 20. 221-231.

Kuiper, Albertha y Merrifield, William R. 1975. Diuxi Mixtec verbs of motion and arrival. *International Journal of American Linguistics* 41(1). 32-45.

Kuiper, Albertha y Oram, Joy. 1991. A syntactic sketch of Diuxi-Tilantongo Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 179-408. <https://www.mexico.sil.org/resources/ archives/8694>

Longacre, Robert.

— 1957. *Proto-Mixtecan*. Bloomington IN: Indiana University.

— 1965. On linguistic affinities of Amuzgo. *International Journal of American Linguistics* 32(1). 46-49.

— 2007. La lingüística histórico-comparativa de la familia mixtecana. En Buenrostro et al. (eds.), 247-252.

Longacre, Robert E. y Millon, René. 1961. Proto-Mixtecan and Proto-Amuzgo-Mixtecan vocabularies: A preliminary cultural Analysis. *Anthropological Linguistics* 3(4). 1-44.

Luna, Manuel de, Ibarra L., Teresa y Pensinger, Brenda J. 1974. *Cartilla cha ~~s~~ín letra sañaha: Cartilla de transición con cuentos*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11933>

Mak, Cornelia.

— 1948. *Kahu-ní tutū: Primera cartilla mixteca*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/58697>

— 1950. A unique tone perturbation in Mixteco. *International Journal of American Linguistics* 16. 82-86.

— 1953. A comparison of two Mixtec tonemic systems. *International Journal of American Linguistics* 19(2). 85-100.

— 1958. The tonal system of a third Mixtec dialect. *International Journal of American Linguistics* 24(1). 61-70.

— 1959. Mixtec medical beliefs and practices. *América Indígena* 19(2). 125-150.

— 1960. *Nāsa nduvāh-ó cuēhē: Cómo curar algunas enfermedades*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11892>

— 1961. Estudio comparativo de dos dialectos mixtecos. *México Antiguo* 9. 577-588.
— 1977a. Maguey tapping in the highland Mixteco. *Tlalocan* 7. 115-119. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/7>
— 1977b. Picturesque Mixtec talk. *Tlalocan* 7. 105-114. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/6>

Mak, Cornelia y Longacre, Robert. 1960. Proto Mixtec phonology. *International Journal of American Linguistics* 26(1). 23-40.

Marlett, Stephen A. 1992. Nasalization in Mixtec languages. *International Journal of American Linguistics* 58. 425-435.

Martínez Cruz, Juventino. 1980. *Cuando Cárdenas visitó nuestro pueblo.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/12416>

McKendry, Inga.
— 2001. *Two studies of Mixtec languages.* Grand Forks: University of North Dakota. (Tesis de maestría).
— 2007. La fonología de la nasalización y palatalización en el mixteco. En Buenrostro et al. (eds.), 271-297.
— 2013. *Tonal association, prominence and prosodic structure in South-eastern Nochixtlán Mixtec.* Edinburgh. University of Edinburgh. (Tesis de doctorado). <http://www.mexico.sil.org/es/resources/archives/54691>

Merrifield, William R.
— (ed.). 1977. *Studies in Otomanguean phonology.* Dallas tx: Summer Institute of Linguistics y University of Texas at Arlington.
— (ed.). 1981. *Proto Otomanguean kinship.* Dallas: Summer Institute of Linguistics.
— 1992. Concerning Otomanguean verbs of motion. En Hwang, Shin Ja J. y Merrifield, William R. (eds.), *Language in context: Essays for Robert E. Longacre,* 475-497. Dallas tx: Summer Institute of Linguistics and University of Texas at Arlington. <https://www.sil.org/resources/archives/8918> <https://www.sil.org/ resources/archives/8545>

Merrifield, William R., Naish, Constance M. y Rensch, Calvin R. 1960. *Morphology-syntax laboratory manual*. 1ª. Glendale CA: Summer Institute of Linguistics.

Merrifield, William R. y Stoudt, Betty. 1967. Molinos Mixtec clause structure. *Linguistics* 5(32). 58-78.

Morales B., Manuel. 1983. *Uni* cuento *nandicani na sanahá: Tres cuentos que contaban nuestros antepasados*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil. org/resources/archives/12192>

Morales B., Manuel y North, Joanna. 1985. *Ndaja caja* í *ná a cáni cuehe mí: Manual para la prevención de enfermedades*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/resources/archives/12431>

— 2011. *Ná cahví tuhun ndáhví ta ná cahyí ña: Vamos a leer y escribir en mixteco*. Cuarta edición. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/resources/ archives/56023>

Nieves, María (compiladora). 2019. *Na kutu'va ko sa'an savi: Aprendamos el idioma mixteco*. 2ª. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https:// mexico.sil.org/es/ resources/archives/82562>

North, Joanne y Shields, Jäna.

— 1977. Silacayoapan Mixtec phonology. En Merrifield (ed.), 21-33. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8719>

— 1980. Lo que sucedió a los que fueron a Culiacán: Relato en mixteco de Silacayoapan. *Tlalocan* 8. 231-241. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/ index.php/tl/article/view/50>

O'Meara, Carolyn y Marlett, Stephen A. (eds.). 2024. *Guía práctica a los géneros lingüísticos de México*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.iifilologicas.unam.mx/genLing/>

Oram, Joy.

— 1970. *A sketch of Mixtec grammar*. Columbia SC: Columbia Bible College. (Tesis de maestría).

— 1979. *Leamos mixteco: Cartilla de transición*. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/12205>

Orozco y Berra, Manuel. 1864. *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México.* México: J. M. Andrade y F. Escalante. <https://archive.org/details/geografadelas le00berrgoog>

Overholt, Edward y Overholt, Joyce. 1956. *Informe al pueblo de las autoridades de la Campaña para la Erradicación del Paludismo en México.* [s. l.]: Secretaría de Salubridad y Asistencia.

Padgett, Erin. 2017. *Tools for assessing relatedness in understudied language varieties: A survey of Mixtec varieties in Western Oaxaca, Mexico.* Grand Forks: University of North Dakota. (Tesis de maestría).

Pankratz, Leo. 1969. *Cahvieh lètrà tuhun sāvih: Leamos mixteco.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/11814>

Pankratz, Leo y Pike, Eunice V. 1967. Phonology and morphotonemics of Ayutla Mixtec. *International Journal of American Linguistics* 33(4). 287-299.

Penner, Kevin. 2019. *Prosodic structure in Ixtayutla Mixtec: Evidence for the foot.* Edmonton AB. University of Alberta. (Tesis de doctorado). <https://era.library.ualberta.ca/items/40b96306-3b73-4fd5-b1cf-8fc770bb609e>

Pensinger, Brenda J. 1974. *Diccionario mixteco-español, español-mixteco (Mixteco del este de Jamiltepec, pueblo de Chayuco).* (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 18). México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/10926>

Pensinger, Brenda J. y Lyman, Larry. 1975. Some Eastern Jamiltepec Mixtec phrase constructions. *International Journal of American Linguistics* 41(2). 158-161.

Pérez González, Benjamín. 1974. *Cuentos mixtecos.* México: Dirección General de Educación Escolar en el Medio Rural, Secretaría de Educación Pública.

Pike, Eunice V. 1981. *Ken Pike: Scholar and Christian.* Dallas: Summer Institute of Linguistics.

Pike, Eunice V. y Ibach, Thomas. 1978. The phonology of the Mixtepec dialect of Mixtec. En Jazayery, Mohammed y Polomé, Edgar C. y Winter, Werner (eds.), *Linguistic and Literary Studies in Honor of Archibald A. Hill,* 2, Descriptive linguistics:271-286. La Haya: Mouton.

Pike, Eunice V. y Oram, Joy. 1976. Stress and tone in the phonology of Diuxi Mixtec. *Phonetica* 33(5). 321-333.

Pike, Eunice V. y Small, Priscilla C. 1974. Downstepping terrace tone in Coatzospan Mixtec. En Brend, 105-134.

Pike, Eunice V. y Wistrand, Kent. 1974. Step-up terrace tone in Acatlán Mixtec. En Brend, 81-104.

Pike, Evelyn G.

— 1991. Contrastive paragraph types in a procedural discourse of the Mixtec of San Miguel el Grande, Oax., Mexico. *The Seventeenth LACUS Forum 1990,* 313-330. Lake Bluff IL: Linguistic Association of Canada and the United States.

— 1995. Variant orders of nuclear and marginal clause constituents in Mixtec of San Miguel el Grande, Mexico. En Powell, Mava Jo (ed.), *Twenty-First LACUS Forum, 1994,* 211-223. Chapel Hill NC: Linguistic Association of Canada and the United States.

Pike, Kenneth L.

— 1937a. A preliminary discussion of the phonetics of the Mixteca Alta near Chalcatongo, Yucuañe Yosondúa, Oax. *Investigaciones Lingüísticas* 4(3-4). 265-270. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/68108>

— 1937b. Una leyenda mixteca. *Investigaciones Lingüísticas* 4(3-4). 262-264. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/544>

— 1937c. Likenesses, differences and variations of phonemes in Mexican Indian languages and how to find them. *Investigaciones Lingüísticas* 4(1,2). 134-139.<https://mexico.sil.org/es/resources/archives/3704>

— 1938. Practical suggestions toward a common orthography for Indian languages of Mexico for education of the natives within their own tongues. *Investigaciones Lingüísticas* 5. 86-97.

— 1943. *Phonetics: A critical analysis of phonetic theory and a technic for the practical description of sounds.* Ann Arbor mi: University of Michigan.
— 1944. Analysis of a Mixteco text. *International Journal of American Linguistics* 10(4). 133-138.
— 1945a. Mock Spanish of a Mixteco Indian. *International Journal of American Linguistics* 11(4). 219-224.
— 1945b. A problem in morphology-syntax division. *Acta linguistica* 5. 125-138.
— 1945c. Tone puns in Mixteco. *International Journal of American Linguistics* 11(3). 129-139.
— 1946a. Another Mixteco tone pun. *International Journal of American Linguistics* 12(1). 22-24.
— 1946b. The flea: Melody types and perturbations in a Mixtec song. *Tlalocan* 2(2). 128-133. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/ 406/402>
— 1947a. A text involving inadequate Spanish of Mixteco Indians. *International Journal of American Linguistics* 13(4). 251-257.
— 1947b. *Phonemics: A technique for reducing language to writing.* Ann Arbor: University of Michigan.
— 1948a. Cuento mixteco de un conejo, un coyote y la luna. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 10. 133-134.
— 1948b. *Tone languages: A technique for determining the number and type of pitch contrasts in a language, with studies in tonemic substitution and fusion.* Ann Arbor MI: University of Michigan.
— 1953. A note on allomorph classes and tonal technique. *International Journal of American Linguistics* 19(2). 101-105.
— 1986. Mixtec social "credit rating"—The particular versus the universal in one emic world view. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America,* 3047-3049.
Pimentel, Francisco. 1903. *Obras completas de D. Francisco Pimentel.* México: Tipografía Económica.

Quiroz Merino, Celerina, Quiroz Merino, Miguel, Hernández Merino, Andrea y Quiroz Quiroz, Primo. 2011. *Kutu'va-yo ka'vi-yo tu'un indyu: Aprendamos a leer mixteco.* 1ª. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/ archives/11814>

Rázuri Martínez, Ada R.

— 2016. *Los pronombres personales del mixteco: Un estudio comparativo entre dos variantes lingüísticas. (*Tesis de licenciatura). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

— 2017. Los pronombres personales del mixteco: Un estudio comparativo entre dos variantes lingüísticas. *Lengua y Sociedad* 16(1). 36-53. <http://revista.letras.unmsm. edu.pe/index.php/ls/article/download/488/459>

Rensch, Calvin R.

— 1966. *Comparative Otomanguean phonology.* Filadelfia. University of Pennsylvania. (Tesis de doctorado).

— 1973. Otomanguean isoglosses. En Sebeok, Thomas A. (ed.), *Diachronic, areal, and typological linguistics,* 430-451. La Haya: Mouton.

— 1977. Otomanguean isoglosses. En Sebeok, Thomas A. (ed.), *Native languages in the Americas,* vol. 2:123-184. Nueva York: Plenum Press.

— 1978. Typological and genetic consideration in the classification of the Otomanguean languages. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire, Paris, 2-9 Septembre 1976*. 4:623-633. París: Fondation Singer-Polignac.

Reyes, Antonio de los. 1593. *Arte en lengua mixteca.* México: Casa de Pedro Balli. <https://archive.org/details/arteenlenguamixt00reye/page/n3/mode/2up>

Robins, R. H. 1965. *General linguistics: An introductory survey.* Bloomington IN: Indiana University Press.

Rodríguez Flores, Rebeca y Beatham, Candice. 2016. *Kutu'va-yo ka'ví-yo tu̲'un-yo: Aprendamos a leer nuestro idioma.* 3ª edición. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/67937>

Rojas López, Eliseo Valentín. 2008. *Un̲i̲ kuéntɨ̂ nna̲kani ɨ̵ɨn tátɨ̂ ñɨ̂nú: Tres cuentos que contó un anciano.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/ es/resources/archives/13273>

Salazar S., Salvador. 1995. *Dakua'a da'a in lelu ñuu: Aprenda a hacer un sombrero de palma.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/ archives/13264>

Sarabia Sarabia, Norma y Sarabia López, Basílica Francisca. 2016. *Teso̲'o-ó jee ka̲'vi-ó. Ku̲mɨ̂ _ kuentɨ̂ ya̲ kúvi teso̲'o-ó jee ka'vi-ó. (Escuchemos y leamos. Cuatro cuentos para escuchar y leer).* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/ resources/archives/64566>

Serrano M., Yolanda. 1975. *Cartilla cuenda letra tyehen* ñi: *Cartilla de las letras mixtecas.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/ archives/11847>

Shields, Jäna K. 1988. A syntactic sketch of Silacayoapan Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 305-449. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8800>

Small, Priscilla C.

— 1979. Prominence and dominance in Coatzospan Mixtec narrative. En Jones, Linda K. (eds.), *Discourse studies in Mesoamerican languages,* 353-372. Dallas tx: Summer Institute of Linguistics. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/ 8441> <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8552>

— 1990. A syntactic sketch of Coatzospan Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 261-479. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8540>

Stark, Donald S. 1947. Mixteco: Complex phonemes. *Aboriginal Linguistics* 1(1). 10-15. Stark, Sharon, Johnson Peterson, Andrea y Lorenzo C., Filiberto. 1986. *Diccionario mixteco de San Juan Colorado.* (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 29). México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/10935>

Stark C., Sharon, Johnson P., Audrey y González de Guzmán, Benita. 2013. *Diccionario básico del mixteco de Xochapa, Guerrero.* 3ª. México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/61066>

Towne, Douglas. 2011. *Gramática popular del tacuate (mixteco) de Santa María Zacatepec, Oaxaca.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://www.mexico.sil.org/ resources/archives/51512>

Williams, John H.

— 1996. Tezoatlán Mixtec motion and arrival verbs. *International Journal of American Linguistics* 62(3). 289-305.

— 2019. *Na ka'i nda'i yo (Leamos en mixteco).* Tercera edición. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Williams, Judith F.

— 2007. *Gramática popular del mixteco del municipio de Tezoatlán, San Andrés Yuatatío, Oaxaca.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <http://mexico.sil. org/es/resources/archives/10694>

— 2017. *Diccionario mixteco de San Andrés Yutatío, Tezoatlán, Oaxaca.* (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 49). México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/68486>

Wistrand, Kent (ed.). 1978. *Vistas de Xayacatlán.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/12504>

Wistrand, Kent y Wistrand, Mary Lou. 1970. *Nansa cahvi-nda dahan davi: Cómo leer el mixteco.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/ es/resources/archives/11720>

Zylstra, Carol F.

— 1991. A syntactic sketch of Alacatlatzala Mixtec. En Bradley y Hollenbach (eds.), 1-177. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/8544>

— 2012. *Gramática del tu'un savi (la lengua mixteca) de Alacatlatzala, Guerrero.* México: Instituto Lingüístico de Verano. <https://mexico.sil.org/es/resources/ archives/47238>

LA SEÑORALIDAD QUE NO MURIÓ (DEL TODO)

Hilario Topete Lara
Escuela Nacional de Antropología e Historia

La señorialidad que no murió (del todo)

HILARIO TOPETE LARA

Brevis Propositio

El trabajo conjunto de la historia y la etnografía no son ajenos a la antropología social, de hecho, la comprensión de la presentidad del tema de estudio siempre hace necesaria la búsqueda de antecedentes con los cuales dar profundidad y extensión a las estructuras y los aspectos organizacionales que, por su propia naturaleza, en tanto cultura, suelen ingresar en ciclos de duración larga en el tiempo. Los ejercicios no siempre son exitosos, pero siempre han mostrado virtudes; de hecho, cuando la etnografía trabaja separada de la historia, el resultado casi siempre produce la idea de que lo descrito y analizado carece de variaciones en el tiempo. Su sincronía no alcanza a dar cuenta del dinamismo consustancial a la cultura. Ahora, aunque el propósito de los siguientes párrafos no es presentar un exhaustivo panorama de las rupturas y continuidades que en la etnorregión de la Mixteca Alta ocurrieron en materia de las formas retóricas que el etnógrafo observa y escucha constantemente cuando de ceremonias se trata; no, el propósito es muy modesto: se trata de generar apuntes que permitan reflexionar sobre posibles antecedentes de las formas ceremoniales con que se solicita, se ofrece, se confirma, se agradece en algunas ceremonias y ritos que forman parte de la cultura yolomecana del primer cuarto del siglo xxi.

La idea es muy simple: la cultura y sus formas no emergen de la nada y tampoco desaparecen instantáneamente, ergo, las formas presentes han encapsulado elementos estructurales y formales de estructuras y formas organizacionales pretéritas. Esta verdad de Perogrullo, sin embargo, la vamos a pensar a la luz de dos categorías escasamente utilizadas en la antropología: señorialidad y reconocimiento; para ello, tangencialmente atraeré la noción de regalismo como una mera noción instrumental. Propongo, pues, ensayar para ponderar el valor que las categorías pudieran aportar en estudios de sistemas de cargos, ritos y ceremonias en localidades con una notoria matriz cultural indígena, particularmente la de Santiago Yolomécatl, en la Mixteca Alta de Oaxaca, tomando como ejes focales los cargos y la boda.

Praeterita un vela nunc

A mediados del siglo XVI, los señoríos mixtecos se liberaron del dominio de la nación mexica, debido a la conquista española y a que, al parecer, establecieron alianza con los hispanos; sin embargo, poco después empezó la colonización del territorio de la mixteca oaxaqueña y la condición de sujeción y tributantes simplemente cambió de expoliadores. El imperio español impuso a los señoríos mixtecos su religión y su gobierno. La sustitución de la religión mixteca por la religión cristiana empezó en 1543, cuando el monarca español expidió una cédula real en la que ordenó al virrey de la Nueva España evangelizar a los naturales y construir templos cristianos en la provincia del Marquesado del Valle de Oaxaca otorgado a la sazón a Hernán Cortés.

Todo había iniciado dos décadas atrás. La corona española, con fecha 30 de octubre de 1520, en una carta de relación, se leía:

> me dijeron que habían visto una casa de aposentamiento y fortaleza que es mayor y más fuerte y mejor edificada que el castillo de Burgos. Y la gente de una destas provincias que se llama Tamayulapa era más

> vestida que estotra que habemos visto y, segúnd a ellos les paresció, de mucha razón. Los otros fueron a una provincia que se llama Malinaltebeque, que es otras setenta leguas de la dicha grand cibdad, que es más hacia la costa de la mar, y ansimesmo me trajeron muestra de oro de un río grande que por allí pasa (Cortés, 2020: 70).

La primera expedición, comandada por Gonzalo de Umbría, según Spores (2018: 157) fue el preludio de una negociación con algunos pueblos mixtecos que resultaría del todo beneficiosa para los hispanos; otros pueblos, en cambio, fueron sometidos luego de breves batallas de resistencia; la conquista de lo que sería más tarde la Nueva Antequera, hacia 1523, era un hecho (Spores, 2018: 160). También, con los españoles, llegó la primera epidemia.[1] La población mixteca, como toda la población amerindia, carente de defensas para muchas de las enfermedades europeas, fue diezmada en corto tiempo. La mixteca sucumbió en menos de un lustro. Tras la conquista, pero en 1528, llegaron a la Nueva Antequera los primeros tres frailes dominicos con los que se inició el proceso de evangelización/pacificación en un ambiente en el que se luchaba menos que lo que se huía de las encomiendas y de los trabajos excesivos reclamados en nombre de la encomienda (Gay, 1881: 79; Ordóñez, 2000: 75). Ese año "fray Domingo de Betanzos, introductor de la orden dominica en Nueva España, apoyado por Hernán Cortés [Marqués de Oaxaca], se trasladó a Oaxaca en compañía de fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino de Minaya para evangelizar el territorio mixteco-zapoteco. El convento de Santo Domingo, fundado en la capital oaxaqueña, que se llamaba entonces

[1] En las décadas de 1520 a 1550 Oaxaca, la ciudad, sufrió permanentes pérdidas de población. Incluso, su pervivencia como asentamiento para españoles fue incierta. Para darnos una idea, según el Pbro. José Antonio Gay, (1881: 24, 72, 163, 168) ya en plena recuperación, alcanzaba apenas el número de 500 habitantes; el *cocolistle* fue particularmente devastador. Poblaciones como Nochistlán en algún momento sufrieron una merma total.

Antequera, sirvió de base operadora." (Campos y Cardaillac, 2007: 162) Los dominicos, a su llegada a La Mixteca, tuvieron un comportamiento disímil: por un lado, destruyeron dioses, obligaron a los indígenas a construir templos, a la vez que azotaron y golpearon a indios; por otro, defendieron a los indígenas de los abusos de la encomienda.

A la orden religiosa de Santo Domingo se le encomendó la evangelización de esta comarca, por ello en 1548 —y en los siguientes años— llegaron a la Mixteca Alta, los religiosos dominicos fray Gonzalo de Lucero y (Zavala, 2010) fray Benito Hernández, fray Domingo de la Cruz, y fray Pedro Peña al frente de sus comunidades religiosas. En 1548, el soberano español Felipe II formuló una cédula real en la que dispuso que se edificaran conventos en los lugares donde fueran necesarios utilizando dinero del real erario y el trabajo de los nativos. En ese periodo empezó la construcción de los conventos de Yanhuitlán, Teposcolula, Coixtlahuaca, Tlaxiaco y Achiutla. El dominico fray Benito Hernández estableció su congregación[2] en el señorío de Achiutla, en esta población evangelizó a los achiutlecos, destruyó los adoratorios del santuario, y promovió la edificación del convento de Achiutla; sin embargo, el clérigo no limitó su labor a Achiutla sino que la amplió a otros señoríos de la Mixteca Alta como Chalcatongo, Chicahuaxtla, Juxtlahuaca y Tecomoxtlahuaca y de la Mixteca de la Costa como Ometepec, Jamiltepec y Tututepec,[3] por lo que

[2] La política de congregaciones, en la Mixteca, solo tenía éxito por tiempos breves. Los indígenas, invariablemente, al no soportar el trato, regresaban a sus localidades de origen o huían a lugares agrestes. Por otro lado, al parecer, y desde una perspectiva muy personal basada en recorridos etnográficos en la microrregión, la administración en la región prefirió conservar a las localidades indígenas en sus sitios preconquista dada la superficie con que se contaba para cultivos. Las congregaciones empezaron a realizarse a finales del siglo XVI, quizá con la introducción del ganado menor y la explotación del gusano de seda y la grana cochinilla en gran escala aunque la producción de morera y el tributo que rendía Tepozcolula aparece documentada en la Suma de visitas de la Nueva España, 1548-1550 (García, 2013: 344).

[3] A fray Benito Hernández se debe el primer libro escrito en Mixteco (de Achiutla y Tlaxiaco):

es posible que haya predicado el evangelio entre los nativos de Yolomécatl. Por otra parte, en la provincia del marquesado del Valle, el imperio español implantó su forma de gobierno incorporando en algunos niveles las estructuras de gobierno indígenas. Así en el nivel del gobierno local instauró el municipio que regía sobre varios señoríos.

A la llegada de los españoles, y siguiendo la tónica de otros sitios durante la Colonia, la corona estableció encomiendas como una estrategia de evangelización, de un lado y, de otro, con fines absolutamente económicos (explotación de la fuerza de trabajo). La encomienda se ejercía sobre la fuerza de trabajo y sobre el espíritu. Los españoles se auxiliaron de la nobleza indígena a la que, a cambio de convertirla en su intermediaria, sus *bróker* mediadores les concedieron no tan solo poseer caballos y bueyes, sino montar equinos, como a los tlaxcaltecas. En contraparte, las exacciones tanto de encomenderos como de frailes pesaban sobre los indígenas. Los abusos de los encomenderos denunciados por algunos frailes ante la corona devinieron en un atenuamiento de las cargas impuestas sobre los indígenas. A mediados del siglo xvi, pese a todo, la encomienda autorizaba exigir tributo a los encomendados. Los abusos, en términos generales, no cesaron pese a las diversas sucesiones por las que hicieron pasar las encomiendas; los corregimientos, dispuestos para tener una mayor presencia de la corona española, atendían muy poco el tema de los abusos. Trabajo, y más tarde tributo fueron enfocados a la producción local que más redituaba la región en esa centuria: ganado, grana cochinilla y seda (Spores, 2018: 162-169; Ordóñez, 2000: 73).

Yolomécatl, hacia la segunda mitad del siglo xvi, estaba ya bajo jurisdicción de la Alcaldía Mayor de Teposcolula y hacia final del siglo, con la agregación de Yanhuitlán y Nochistlán, la demarcación geopolítica pasó

Doctrina misteca, referido por Francisco de Burgoa en el Tomo I de su *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, la nueva Iglesia de las Indias Occidentales*. Véase E. Erickson de Hollenbach (2013).

a ser una de las más importantes de la Nueva Antequera: la producción de seda, grana cochinilla, cueros, pieles y trigo permitieron un auge significativo; el tributo de Yolomécatl, según lo registra Spores, no solo iba hacia la corona y no solo contribuían al mantenimiento de clérigos, sino que entregaban un tercio de lo producido al cacique de Teposcolula y otra tercera al pueblo de Cuilapa (Spores, 2018: 284). Allí, como en el resto de las localidades mixtecas y americanas, el proceso de mestizaje siguió su ritmo y abría paso a una sociedad con pocos cambios estructurales, como no fuera por el quebranto de 1570, cuando ingresó en la colonia novohispana la seda china, más barata y de mejor calidad.[4] El resultado: los sericultores mixtecos tuvieron que retirarse de la producción y comercialización de la seda y abandonaron el lugar central que empezaban a ocupar en la colonia (Bonialian, 2016: 22). Por lo demás,

> La transformación de la sociedad indígena bajo la dominación española no fue uniforme ni de gran alcance. La organización familiar, el parentesco, el matrimonio y los patrones de socialización experimentaron poca modificación. El sistema prehispánico de cuatro clases (señores naturales –reyes–, principales o nobles, plebeyos o comunes y terrazgueros) persistió, aunque se expandió para incluir burócratas; clero; comerciantes; tres o cuatro grupos más de españoles (aristócratas, comunes, itinerantes e indigentes) y criollos; mestizos, civiles con mezcla de sangre (por lo que podían ser miembros agregados de las fuerzas españolas); y un grupo relativamente pequeño de pardos y africanos, todos con residencia permanente o temporal en la Mixteca.

[4] Se piensa, con frecuencia que el precio y la calidad de la seda chinas fueron las razones por las que se abandonó su producción en La Mixteca. Realmente había un quebranto previo dada su baja calidad debida al descuido en el mantenimiento de los gusanos y la generación de algo parecido a un estanco, el asiento (Calvo, 2019: 100).

> El sistema social resultante constó, pues, de una amalgama de indígenas, europeos, formas mixtas y un contingente de esclavos y sus descendientes "puros" y "mestizos" (Spores, 2018: 190).

A menos de un año después del terremoto de 1603, el municipio de Teposcolula aprobó el carácter de pueblo a Iniyoo (Yolomécatl) en reconocimiento a su antigüedad con lo cual lo incorporó —oficialmente— a su jurisdicción; es decir, a partir de entonces la autoridad española gobernó a los habitantes de Yolomécatl. Más tarde, en 1666, los pobladores de Yolomécatl solicitarían a las autoridades de Teposcolula licencia para elegir a su propio gobernador, misma que les fue negada un año después, a la vez que ordenaron a los principales y nativos de Yolomécatl continuar sujetos a la cabecera municipal. Los cambios no parecieron ser significativos y seguramente la sociedad santiaguense era muy similar a las demás de la Mixteca Alta.

Yolomécatl quedó adscrita a la unidad políticoadministrativa de Teposcolula, la más grande de la región, con un alcalde mayor, escribanos, un teniente y cárcel; sin duda, la máxima autoridad civil de Yolomécatl debió ser un alcalde menor. En localidades pequeñas, con escasos recursos y poca población hispana, las modificaciones socioeconómicas fueron mínimas; incluso, pudo ocurrir que los españoles (luego criollos) hayan sido más indigenizados que los indígenas se hayan españolizado. Con los españoles que llegaron a residir a las localidades indígenas llegaron los arquitectos, los trabajadores de metales, los comerciantes de rutas largas con sus recuas y, entre otros, los ganaderos. Los mestizos irían copando el comercio y otras especialidades. El trabajo del cuidado de reses, cabras y ovejas, la servidumbre y las labores agrícolas quedaron gradualmente en manos de los indígenas. La gran propiedad quedó en manos de peninsulares en forma de encomiendas y mayorazgos. Los peninsulares y algunos criollos concentraron el poder político en tanto que el religioso lo acaparó el clero. Los criollos encontraron en la carrera eclesiástica y la militar una forma de obtener fortuna y en algunos casos

la nobleza indígena mantuvo tanto poder político como tierras. Incluso, es probable que la familia nuclear no haya tenido rápida aceptación como institución base de la sociedad y que los asentamientos de familias extensas residenciales no hayan desaparecido en largo tiempo. Los linajes exogámicos perduraron con prácticas residenciales como la virilocalidad y la patrilocalidad. Sin embargo, las reglas de herencia se enriquecieron en posibilidades: el antiguo derecho de usufructo dado por la pertenencia a la localidad se vio trastocado con el acaparamiento de tierras en manos de españoles; los objetos de valor se sometieron a diversos intereses dados por el estrato social al que se pertenecía y a los bienes que podían acumularse en el seno de una familia o linaje. En cambio, en las cabeceras los cambios sí fueron significativos y, hasta donde las condiciones lo permitieron, penetró más la sociedad, la economía, la religión y la política españolas: el centro fue copado por los españoles y criollos y en la periferia hicieron residencia los artesanos, comerciantes y grupos de indígenas y mestizos que hicieron labores de labranza, servidumbre, apacentamiento, albañilería y otros servicios.

La monarquía trasladó a la Nueva España la forma de gobierno basada en la delegación del poder en figura de virreinato. Para su control, implementó la audiencia y en las provincias la alcaldía y los corregimientos; sin embargo, recuperó en cierta forma los gobiernos locales. El aparato administrativo indígena, precolonial, dado su carácter señorial, no tuvo problemas para articularse y con la maquinaria gubernamental hispana que privilegiaba otras prácticas señoriales: obediencia, servidumbre, sumisión y respeto hacia los peninsulares (los criollos también adoptarían ideas y prácticas similares y las impusieron a los indígenas, a las castas, a los mestizos). En materia de gobierno se recuperó la figura de los consejos bajo la figura de cabildos; la organización de los asuntos del señorío se articuló con la república y los ayuntamientos; los otrora caciques, a decir de Spores, conformaron una nobleza indígena reconocida con una concepción señorial del puesto y continuaron al frente de la más importante figura de autoridad local. Esto es lo que conformó el gobierno local.

> Durante los siglos XVI y XVII, las posiciones cruciales en los cabildos fueron ocupadas por caciques o principales, y no fue sino hasta el siglo XVIII cuando los plebeyos fueron elegidos regularmente para encargarse de oficinas inferiores y también para desempeñar cargos más altos. Al mismo tiempo, en la Colonia tardía, los caciques fueron menos activos en la arena política, y dedicaron más tiempo y atención al mantenimiento de su posición social tradicional, sus prerrogativas y propiedades personales (Spores, 2018: 215).

Yolomécatl mientras no tuvo su propio gobernador, sino que permaneció sujeto de Teposcolula y, en materia religiosa, fue una de las diversas doctrinas que pertenecían a la iglesia construida en la cabecera.

Las epidemias, en menos de un siglo, mermaron la población indígena y para 1620 se estimaba que solo quedaban unos 25 mil mixtecos; Yolomécatl pervivió. De acuerdo con los cronistas locales, en 1678 se empezó la construcción de la Iglesia del pueblo, lo cual implicó fuertes erogaciones toda vez que una tercera parte fue destinada a gastos de la iglesia (el resto, por partes iguales, iban a manos del encomendero y a la corona española). Según los planos tendría dos torres, crucero, bóveda de medio cañón y una cúpula de media naranja, y mediría 50 varas de largo, 10 de ancho, y 12 de alto. Aunque la fecha es imprecisa, se sostiene que para 1700, los habitantes de Yolomécatl ya estaban construyendo, además, la capilla del Calvario en una colina que adquirió dicho nombre, situada al suroeste de la actual cabecera municipal; conforme al diseño original, esta capilla mediría 20 varas de largo, 6 varas de ancho y 5 varas de alto, todo en lodo, piedra, vigas y techo de tejamanil aprovechando la abundancia de pino de ocote.

De acuerdo con fuentes escritas y orales, la atribución de la comunidad de Yolomécatl de nombrar autoridades de pueblo de indios hizo necesaria la construcción de una "casa-autoridad", así entre 1710 y 1712 se alzaron tres salones de cal y canto con techo de tejamanil que se usaron como recinto de la autoridad (casa municipal), juzgado y cárcel pública. Esta

circunstancia, sin embargo, no indicaba el triunfo de la Iglesia católica en términos del culto; por el contrario, lo que ocurrió fue que prácticas prehispánicas locales de la nueva religión confirmaron un viejo recinto: las ofrendas y ritos en cuevas, cerros, pozas y otros lugares del entorno físico seguirían siendo comunes hasta el siglo xxi. En esos sitios, aunque la Iglesia erigió capillas, ermitas o cruces, los lugareños las utilizaron para dar a las fuerzas y elementos de la naturaleza ofrendas de flores, cirios, granos, alimentos, bebidas y copal. Es probable que toda la población realizara estas expresiones religiosas, a pesar de que oficialmente en Santiago Yolomécatl había una cofradía de cuya existencia ya hay evidencia documental hacia 1722.

Las exacciones a que fue sometida la localidad continuaron a lo largo de la Colonia y solo las podían librar los indígenas que huían a lugares agrestes o los que migraban; sin embargo, pudieron deshacerse del pago al encomendero con la aplicación de las reformas borbónicas encaminadas a producir una efectiva y centralizada sujeción de las colonias a la corona española; asimismo,

> Por la ordenanza de 1782 comenzaron a transformar la forma de gobierno en la Nueva España; también abolieron el sistema de repartimientos… La medida se reforzó con la reforma del 4 de diciembre de 1786, que abolió esa institución y permitió que los pueblos comerciaran libremente su producción, aparentemente porque tuvieron que ajustarse a los nuevos lineamientos impuestos desde España. Aun así, la medida fracturó el control de la producción local por parte de los comerciantes, devolviéndola a las autoridades centrales (López, 2011: 22).

Sin embargo, supresión de corregimientos no significó autonomía puesto que en el lugar de aquellos se impusieron o recompusieron las intendencias divididas en partidos, se conservaron las funciones de las alcaldías mayores y la sujeción de localidades solo cambió de nombre. Yolomécatl permaneció bajo la administración del partido de Teposcolula con su

Alcaldía Mayor en la localidad del mismo nombre (Ordóñez, 2000: 74). Localmente si hubo algo positivo, quizá se reflejó en los grupos criollos y mestizos que tenían talleres artesanales, o que eran ganaderos o trapicheros o se dedicaban al comercio a través de los caminos de arriería. Los pueblos empobrecidos, ante la imposibilidad de cubrir las cargas tributarias impuestas con las reformas, optaron por trasladar sus tierras comunales y el ganado a las cofradías o bien por distribuir todo entre los vecinos (criollos, caciques indígenas y acaso algún mestizo, claro). Los únicos que codiciaban el suelo empobrecido eran los propietarios de hatos de ovinos y cabras trashumantes, quienes aprovechaban los pocos pastos que crecían durante la época de lluvias. Las disputas debieron presentarse por los terrenos situados en los pequeños valles y por los que aún utilizaban la técnica de lama-bordo. La economía de la gente común estaba sustentada en su trabajo al servicio de los peninsulares, criollos y nobles indígenas, además de que nunca abandonaron las actividades propias de una economía de autosubsistencia: la caza (conejos, liebres, venados, aves), el aprovechamiento de montes para obtener madera (combustible y construcción) y fibras y, por supuesto, la recolección de tunas, nopales, insectos, gusanos y quelites de temporada, entre otros. Pocos indígenas, muy pocos, pudieron desenvolverse en las artes y oficios como pintura, herrería, tejido y talabartería, que estaban destinados a los peninsulares y a criollos; sin embargo, colaboraban en los trabajos menos especializados, y en las proximidades de la Independencia, algunos ya se contaban entre los expertos.

El proceso virreinal fue, además, el crisol en el que las ideas religiosas se fusionaron para dar paso a dos formas generalizadas de religión: una que se producía y reproducía en los templos de acuerdo con los cánones de la Iglesia católica, no sin cambios al paso de los siglos, claro; otra que se puso en diálogo, desde el encontronazo cultural, fue la cosmovisión prehispánica indisolublemente vinculada tanto a un culto oficial como a los cultos linajeros (familiares), y al ciclo agrícola mesoamericano, la religión y las religiosidades hispanas, también ligadas a los ciclos agrícolas. El resultado: diversas formas de religiosidad (mejor dicho, religiones

propias) que convivieron —algunas de ellas— con las formas oficiales del catolicismo. Y allí, entreveradas con las fiestas religiosas, las formas de nombrar y legitimar autoridades locales tradicionales (gobiernos propios articulados en un sistema de cargos políticorreligiosos), la medicina tradicional, los saberes ancestrales y la tradición oral en lo general, quedaron formalidades para referirse entre pares y jerarquías; para mostrar respeto, para exaltar la dignidad de otros y para establecer alianzas.

Quo trascendit

La administración novohispana refuncionalizó relaciones estructurales de la formación social prehispánica: Aprovechó la *gueza* para la construcción de templos, caminos, casas de gobierno y otras de uso particular; concentró la mayor parte del tributo que antes se dirigía a las manos de los señores encomenderos y convivió con las prácticas de conservación de las ayudas mutuas y las mano vueltas; esencialmente conservó las distancias sociales y la economía agrícola continuó como el pilar estructural fundamental con sus pecularidades de atraso (Pipitone, 2023). En el plano gubernamental, utilizó la nobleza indígena para mantener el orden, garantizar el flujo de tributos y, entre otras, para facilitar la evangelización y mantener en muchos sitios como pueblo-cofradía a los ministros del culto religioso y las fiestas religiosas.

La política económica colonial se caracterizó, además, por cierto regalismo y socialmente los mixtecos —como otras etnias— asimilaron ciertas prácticas señoriales. El regalismo ibérico tenía en la renta de la tierra otra de las prácticas de política económica fundamental; entregar bienes y servicios por parte de los subordinados era una práctica común; a la vez, con esa medida garantizaban lealtades, adhesiones y otras obligaciones. Esta fue una de las peculiaridades que hicieron posible el ensamble de la economía y la política hispanas con las economías mesoamericanas más desarrolladas como la mexica, la tarasca (hoy purépecha), la tlaxcalteca y, entre otras, la mixteca, entre las que la entrega de tributo

desde las unidades parentales y localidades a los centros de poder religioso, militar y administrativo era la forma de distribución y circulación más importante. (Semo, 1980: 60 y ss.) La nobleza indígena mexica, así como la tarasca y los empresarios de los descubrimientos y los conquistadores,[5] dada su organización socioeconómica y política, más centradas en la renta y el tributo que en la expropiación total, pudieron ensamblar sin grandes contradicciones sus proyectos de colaboración.

La política regalista, que producía nobleza por el espíritu social e ideológico de la misma, trajo desde España otra política que coadyuvaría a conformar en América una realeza señorial. Reprodujo una nueva sociedad de señores donde las autoridades eclesiásticas, los peninsulares encomenderos y los nobles americanos terminaron distanciándose de indígenas, mestizos y castas. Estos mismos peninsulares trajeron gustos, formas de vestir y divertirse, entre otros elementos socioculturales que eran emulados con las limitaciones que la propia condición de estrato social imponía. Pero ¿qué habremos de entender por una sociedad señorial? La señorialidad tiene varias características: la superioridad de una clase sobre otra, de una casta sobre otra, de un estamento sobre otro; mantiene y crea normas y formas de vivir que marcan esas distancias sociales; cree que es necesario mantener las estructuras de poder y gobiernos que colaboran para mantener el *statu quo* de la diferencia; produce y crea formas de reproducción y cambio para hacer del prestigio, la distinción, el mérito, la excelencia a los que solo algunos pueden llegar y solo algunos pueden ostentar; el orgullo del apellido, la posición, el cargo, el puesto, las genealogías, los logros de los antepasados le son imprescindibles; y, entre otros, el talento, los estudios y el esfuerzo son requerimientos para

[5] La noción de empresa puede parecer un desatino, pero no lo es. Los descubrimientos, como el de Cristóbal Colón, lo fueron desde el inicio; la conquista lo fue también. Esta idea es añeja y uno de los primeros en proponerla fue Simon Wiesenthal (1987). Los navegantes, a su vez, firmaban capitulaciones con las monarquías y con los conquistadores.

la fama. Todos y cada uno de ellos, aunque fueron forjándose siglos atrás (Platón y Aristóteles, a guisa de ejemplo, ya preconizaban una sociedad dirigida por los mejores) (Campaña, 2017: *passim*), no devinieron tan evidentes como en los tiempos de la Nueva España y en otras colonias diseminadas por el orbe.

La señorialidad puede ser considerada —como propone Harari (2017) — un relato. En este caso específico aduciremos que se trata de un constructo que conforma a seres humanos en sociedad en la que las personas aparecen claramente diferenciadas; es un ingrediente cultural que se construye y reconstruye históricamente y busca las instituciones con mayor penetración ideológica en las sociedades. El caso que nos ocupa comprende tanto al ámbito sociorreligioso como a la política local y su concreción en el gobierno local. La misma iglesia, que contribuyó a producir señorialidad, era a la vez señorial, y señoriales eran las autoridades virreinales. Buena parte de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y las teologales (fe, esperanza y caridad) pueden rastrearse entre los sistemas de creencias, normas y valores de los mixtecos que se enclaustraron en los sistemas de cargos, las fiestas, los ritos y las ceremonias. Adicionalmente, esa misma Iglesia era una institución política y económica como lo han demostrado múltiples investigaciones.

La señorialidad a la que hacemos referencia remite a una cultura de asimetrías; quienes la practican, creen que es necesario conservar las estructuras de poder y gobiernos que colaboran para mantener el *statu quo* de la diferencia; produce y crea formas de reproducción y cambio para hacer del prestigio, la distinción, el mérito, la excelencia a la que solo algunos pueden llegar y solo algunos pueden ostentar; el orgullo del apellido, la posición, el cargo, el puesto, las genealogías, los logros de los antepasados le son imprescindibles; y, entre otros, el talento, los estudios y el esfuerzo son requerimientos para la fama. La señorialidad es, pues, un relato que conforma a seres humanos en sociedad, en personas diferenciadas; es un ingrediente cultural que se construye y reconstruye históricamente y busca las instituciones con mayor penetración ideológica en las

sociedades (Campaña, 2017: *passim*). La señorialidad tiene que ver, también, con marcajes que destacan el honor, la honestidad, la honradez, la laboriosidad, el respeto y otros valores altamente preciados socialmente y se expresan en espacios tanto públicos como privados. El conjunto de ideas que constituyen la señorialidad no desaparecieron —ni modificaron sustancialmente su acepción— totalmente con movimientos sociales convulsos como la Independencia, la Reforma o la Revolución, sino que se conservaron y se matizaron al paso de los siglos. Su aparición, como una de las expresiones de la modernidad que arribó a América con la Colonia, no es una idea propia, pues, sino que Ugo Pipitone la ha comentado —también y de mejor forma— en diversos foros.

Hay un ingrediente adicional que conviene destacar, sobre todo para el caso que nos ocupa: el reconocimiento y la necesidad de recibirlo. De hecho, la búsqueda de reconocimiento es una necesidad consustancial a nuestra especie (Kojeve, 2020: 32; Topete, 2017a) y las formas de acceder y las maneras de otorgarlo difieren de cultura a cultura, de allí que esas formas específicas sean las que emergen fenoménicamente y que van desde una mención en privado o en público, pasando por una felicitación, por la dotación de legitimidad, la defensa y el fortalecimiento del honor, la necesidad de acceso al prestigio o mediante la incrustación en la memoria de los otros. Dos son los ámbitos de la cultura en los que la señorialidad y reconocimiento son evidentes hasta nuestros días: Los cargos y la boda tradicional, como veremos en los siguientes apartados.

Quid descriptiones dicere
(De oficiis, partibus caeremonis)

En materia de cargos existen dos estudiosos a los que con frecuencia se recurre como punto de partida para su estudio: Pedro Carrasco (1979, 1990) y Leif Korsbaek (1996). Lo que el danés llamó el paradigma de cargos o el típico sistema de cargos, ya había sido esbozado por Carrasco y en cierta forma por F. Cancian (1966): los cargos aparecen como oficios

cívico-religiosos dispuestos —para todos— en jerarquías escalafonarias separadas –pero relacionadas– cuyo ascenso va proporcionando al individuo creciente prestigio; los cargos son anuales y al llegar hasta el pináculo el individuo se retira a su vida privada en calidad de "pasado" o "principal". Los cargos coincidían, eran onerosos y se financiaban de manera personal.

Se trata de un paradigma con muchos bemoles de por medio. En una sociedad puede haber cargos religiosos funcionando independientemente de los cargos civiles o incluso de puestos civiles; en otras, es probable que haya cargos religiosos o civiles sin escalafón. Los cargos pueden durar un año o más (incluso algunos pueden ser de por vida o ser responsabilidad de un individuo o una familia). Existen localidades en las que los cargos solo pueden ejercerlos las personas económicamente solventes y no ser accesibles para cualquier persona. Allí donde hay escalafón, por lo general los individuos reciben el reconocimiento y cargo de pasados, un reconocimiento y una responsabilidad que deben portar o asumir de por vida y contrariamente a lo que se piensa, hay individuos que ingresan al sistema no para ganar prestigio, sino para saldar una promesa con el santo o salvar el honor de una familia, etcétera.

El registro etnográfico se encargó de demoler el paradigma y obligó a pensar la noción de "cargo" y del propio "sistema de cargos": Un sistema de cargos, según los antecitados, es un conjunto de oficios articulados, ejercidos sin remuneración económica alguna (en algunos implica el patrocinio de lo por cumplir), sujetos a normas que los miembros de la comunidad se han dado a sí mismos y están dispuestos en una jerarquía a la que puede accederse en cualquier escaño; sin embargo, puede haber un sistema con cierta horizontalidad de cargos entre los cuales la jerarquía suele establecerla la propia importancia de las imágenes religiosas; su duración —en Yolomécatl— es anual y el servicio que prestan los seleccionados o autopropuestos (por gusto, manda, designación) solo es recompensado con alguna forma de reconocimiento (prestigio, por ejemplo), toda vez que se considera como un honor el cumplimiento de lo que se mandata

al cargo (Topete, 2010: 9-11; 2014: 9-16; 2005: 99-106). Lo que hace al cargo es la responsabilidad, la carga, el servicio gratuito sujeto a normas autónomamente diseñadas para que una persona, casi siempre un matrimonio e invariablemente una familia en quienes recaen los trabajos, garantice el financiamiento de la fiesta o el cumplimiento de un servicio para la comunidad (la fiesta es para agradar al santo y a través de él recibir los dones de felicidad, prosperidad, salud, buenas cosechas, etcétera).

Distanciamos cargo de puesto, toda vez que los puestos son remunerados, obedecen a normas jurídicas emanadas del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de la Constitución local y de las leyes reglamentarias en materia de municipios y ayuntamientos y, en tanto constitutivos de la estructura, son retribuidos con un salario (Presidente Municipal, Síndico Municipal, regidores, Secretario del Ayuntamiento, Tesorero), aún si son nombrados por usos y costumbres. Adicionalmente, cargos y puestos pueden coexistir sin que por ello se viva un régimen de autonomía.

El sistema y los cargos no insertos en sistemas están sujetos a normas, las normas se construyen y se levantan sobre sistemas de valores, y el comportamiento de los cargueros, de quienes los eligen, invitan y legitiman, está envuelto en múltiples fórmulas retóricas y actos protocolarios. En efecto, en cada cambio de mayordomo y de cargadores[6] son pronunciadas las normas y expectativas que sobre ellos pesan al conferirles el cargo, pero también a través de las acciones se pueden leer las reglas de donaciones y contradonaciones, fórmulas para saludar, recibir, despedir, disponer atendiendo a la jerarquía, el parentesco, el género, la edad. Con el transcurso de la mayordomía, las reciprocidades personales, la *gueza*, los procesos de concentración-redistribución se observan con

[6] En los estudios sobre sistemas de cargos se utiliza "carguero" para llamar al responsable de un oficio, esté inserto en un sistema o no (aunque es menester asentarlo: un solo cargo no hace un sistema). Localmente se utiliza la palabra "cargadores".

una claridad meridiana. Pero también se hace posible entender que la casa del mayordomo, donde reside la imagen peregrina de Santo Santiago, es un lugar sagrado y la propia imagen que la sacraliza se encuentra en control del mayordomo, lo que le confiere, sin duda, poder y legitima su jerarquía: ocupa lugares principales durante los oficios religiosos, procesiones, sitios para alimentarse y ceremonias.

La fiesta es un componente de cualquier cultura y de cualquier sociedad. La fiesta hace posible sensaciones placenteras como escuchar música, realizar ingestas de alimentos y bebidas hipercalóricas casi siempre, bailar e intercambiar palabras; posibilita el fortalecimiento de las relaciones de reciprocidad, de ayuda mutua y de concentración-redistribución; resalta, coloca en un plano diferente, a quien la organiza, la financia y a quien en cuyo honor se realiza; se constituye en un espacio para el reconocimiento y posibilita el fortalecimiento de -o el tejido de nuevas- relaciones de parentesco consanguíneo, ritual o afinal. La fiesta es, además, un libro que hay que leer desde la portada hasta la contraportada so riesgo de no comprenderla en todas sus dimensiones y es tal la complejidad que alberga y que la compone que, ante la imposibilidad de registrar y analizar el todo, usualmente nos comportamos modestamente con ella y tomamos solo algunos de sus segmentos.

Los prolegómenos de la fiesta conllevan invitaciones, todas ellas ceremoniosas, con ofrecimientos de música, bebidas y alimentos por parte de los cargadores; la solicitud de permisos ante las autoridades implica un protocolo en el que los discursos que hablan del respeto y la humildad son comunes y la intervención de los embajadores se hace presente para garantizar, un pertinente discurso, buenas y adecuadas palabras. Los reconocimientos y las piezas retóricas de respuesta son un complemento obligado. Los yolomecanos no escatiman las visitas, comitivas y discursos: aun cuando eventualmente se viaja desde la localidad oaxaqueña hasta las ciudades donde residen los potenciales cargadores o padrinos, por citar solo dos casos, los protocolos parecen ser una copia fiel de los realizados en la localidad de origen.

Hymenaeos

En Yolomécatl los matrimonios suelen celebrarse a edad temprana, aunque los promedios no son comparables con lo que ocurría hace medio siglo, y el contrato matrimonial civil y religioso no es la única forma de integrar una pareja y conformar una familia. Hoy, más que antes, las uniones libres, sobre todo entre los migrantes, son más comunes; en efecto, la cuantiosa erogación que se hace para una boda tradicional ha desestimulado los enlaces por esa vía.

El matrimonio suele ser el fin de una etapa de noviazgo que evidencia, desde cualquier punto de vista, que el pilar de una nueva familia no es asunto de novios o esponsales, sino de múltiples familias. En efecto, desde el momento en que los novios deciden casarse empieza a elaborarse un rico tejido de relaciones entre el que el parentesco consanguíneo, el afinal y el ritual confluyen para hacerlo posible: primero la notificación a los padres y a los padrinos por parte del pretendiente; seguidamente la búsqueda de un *chikula,* embajador o embajadora. Este personaje es una persona con facilidad de palabra y de respeto, que acompaña al novio y a sus padres a solicitar la mano de la novia; por supuesto, los padres de ella deben disponer de su propio embajador para el día y la hora convenida para la petición que, casi siempre, se realiza en casa de los papás de la novia. Por lo general, hoy día, los *chikulas* son profesores y cobran por su "trabajo", excepto en aquellos casos en que se representa a algún familiar. En estas ocasiones, los representados suelen ceder totalmente la palabra y las decisiones a los *chikulas* porque de antemano conocen las decisiones, los argumentos, las condiciones, las intenciones de las personas a quienes representa.

Las fórmulas retóricas a que recurren en una petición de la novia se destinan a exaltar las tradiciones, el respeto a las ideas de los antepasados, el respeto y honor de —y entre las— las familias, los valores de los padres de los novios, las virtudes de la novia, la formalidad del novio, el respaldo de los familiares, la importancia de "hacer las cosas bien", entre

múltiples valores, normas y tradiciones. La exaltación suele ser reiterativa y la reiteración pareciera que pretendiese dar fortaleza y credibilidad a lo dicho. Se habla de un chico bueno, responsable, buen hijo, trabajador, que no posee vicios, es buen creyente; en la contraparte se habla de una mujer honesta, conocedora de todos los quehaceres en casa, buena cristiana, etcétera. Se apela, asimismo, a las virtudes y a la honra de la familia al emparentarse, todo expresado -sólo por los embajadores- de la forma más elocuente posible. En esta, como en otras ocasiones, se dispensa música, bebidas dulces y alcohólicas, pan, fruta y otros alimentos "a manos llenas" y son los embajadores quienes los ofrecen.

Un embajador, pues, es un especialista en el uso de la palabra para dirigirla con respeto, ceremoniosidad y fluidez hacia otras personas en espacios públicos. Así, quien suele dirigirse a las personas a quienes se agradece o por invitar, sean autoridades civiles, cívico-religiosas o incluso a los papás de una novia en la ceremonia de petición de mano, (*infra*) es llamado "embajador". Algunas personas suelen llamarlo "emisario", "representante" o "enviado" que funge como un *alter ego*, la voz y voluntad del representado. Como es de suyo la fluidez en el hablar, se comprende que pueda serlo un hombre o una mujer. Los profesores en particular se han caracterizado por ejercer el oficio. Su participación lo mismo puede ser en bodas, bautizos, petición de mano (*infra*), ofrecimientos, búsqueda de cargadores (a nombre de la Junta Vecinal o en ocasión de la fiesta patronal). Cuando es necesario, estas personas para cumplir su cometido han debido desplazarse —incluso— hasta la Ciudad de México acompañando a los peticionarios. Suele ocurrir que tanto el que invita como el invitado, el que agradece o quien es distinguido con el agradecimiento tengan ambos un embajador y son ellos los que se encargan de usar la palabra ante el beneplácito —o silenciosa desaprobación— de sus representados. Asimismo, un embajador, en calidad de figura alterna del mayordomo o del cargador, se encargan de recibir y despedir personas, vigilar el orden y la calidad de atención a las personas en la fiesta. Por el peso y precisión de sus responsabilidades, estos enviados deben ser especialistas en tiempos y ritmos de ritos y

ceremonias, así como de calidades de personas y atenciones y distinciones por brindar (incluso las cantidades por ofrecer, los lugares por ocupar) y por recibir conforme con el protocolo. Buena parte de las críticas positivas o negativas recaerán en esta figura ceremonial y no en la persona a la que representan.

En Yolomécatl, como en otros sitios de Mesoamérica y del Área Andina, la fiesta y el cargo han pervivido porque resuelven problemas individuales generados y resueltos en la cultura, pero también resuelven los de índole social. En el plano individual, la fiesta y el cargo lo mismo pueden proporcionar condiciones para la obtención de prestigio u otras formas de reconocimiento o algo más complicado de apreciar: los descargos de conciencia por el cumplimiento del deber, por la palabra empeñada o comprometida y la satisfacción por haber realizado una encomienda comunitaria (honor) ante el santo y ante la sociedad. Individualmente posibilita el otorgamiento de dosis de reconocimiento y la experiencia personal de haber experimentado y haber posibilitado la vivencia de emociones. En un plano casi metafísico posibilita tanto la trascendencia hacia un sitio en la gloria de los católicos, como en la trascendencia al incrustarse en la memoria de los yolomecanos.

En el plano social, las procesiones, el consumo de alimentos de forma colectiva, el disfrute de la música y la celebración de oficios religiosos masivos constituyen prácticas propicias para lograr la comunión de placeres, emociones, creencias colectivas, proyectos comunitarios. Las fiestas y los cargos coadyuvan a configurar procesos identitarios, y más, como la atenuación o postergación de conflictos. Los procesos de religiosidad popular son verdaderos libros en los que se despliegan valores como el honor, la solidaridad, la cooperación, cortesía, respeto, el poder de la palabra; donde a través de las fórmulas retóricas y con tintes señoriales los representantes o embajadores quedan claras las jerarquías locales (Mayordomo, Presidente Municipal, Junta vecinal, cargadores, madrinas, y comisionados); donde pueden leerse las relaciones de reciprocidad y las donaciones; donde las redistribuciones suceden a múltiples esfuerzos

de concentración; donde los direccionamientos del poder se hacen no sobre la base de normas y valores externos, sino los que comunitariamente son valiosos; donde se aprende a organizar grupos y eventos colectivos; donde puede leerse que lo que se considera más valioso, el agua, la lluvia, la fertilidad, una buena cosecha, la salud y el bienestar son una responsabilidad de todos; donde puede comprenderse la importancia de las relaciones parentales (consanguíneas, rituales, afinales) para resolver asuntos tanto de uno que lo requiere como de todos; donde se genera un capital social que puede ser utilizado en ámbitos políticos. También en este plano se distancias intracomunitariamente los individuos y las familias: no cualquiera puede cumplir con un cargo, sino aquellos que han acumulado (ahorrado) durante años y se han hecho de un buen capital social pueden serlo, y que pueden reproducir prácticas señoriales como el uso de embajadores o representantes que rememoran -aunque en jirones- los embajadores monárquicos y los de la nobleza indígena durante tiempos coloniales.

El diálogo entre las manifestaciones culturales y políticas hispanas y las propias de los mixtecos precortesianos jugaron un papel importante en la configuración del ser sociocultural yolomecano contemporáneo. El regalismo monárquico y las prácticas señoriales ingresaron en un circuito de mediana duración y se tradujeron en fórmulas retóricas que -distancia en el tiempo de por medio- aún aparecen en la función de los embajadores para la petición de la mano de la novia y en las calendas, por citar un caso. Sin embargo, en lo más profundo de la cultura mixteca permanecieron elementos estructurales que moldean y modelan otras prácticas socioculturales.

En efecto, resulta ineludible para comprender lo que Yolomécatl es -y sin que se considere como específico, exclusivo y único de los yolomecanos y de los mixtecos- el estudio del entramado de relaciones de reciprocidad y las de concentración-redistribución que se hacen evidentes en la organización y desarrollo de las fiestas, así como en las bodas religiosas y otras conmemoraciones y festejos; en todas ellas se hace un derroche de

hospitalidad y actos generosos para los asistentes ocasionales y para los invitados en los que siempre aparecen ofrecimientos, peticiones, agradecimientos que marcan distancias entre los recipiendarios y los ofertantes, siendo estos quienes ocupan, por sí o a través de los embajadores, un lugar destacado dentro de la sociedad .

La compartición de música, arreglos florales, alimentos, bebidas y oficios religiosos producen constantes actos de comunión significados por sensaciones, emociones y creencias compartidas. Cada acto de comunión, que implica acompañamientos, se traduce en reforzamiento de la identidad local y en cierta medida se produce un foco de atención hacia personas que en aras del logro de las actividades religiosas y del ciclo de vida genera procesos de reconocimiento.

El yolomecano intenta conservar su lengua -cuando aún no la ha perdido- o de recuperarla, según sea el caso. La lleva consigo a los lugares a donde emigra y la usa para distinguirse o para ocultar a los que no la entienden sus conversaciones íntimas y discretas. La lengua es un factor identitario y, para muchos lugareños, hablar y entender el Ñuu Savi es motivo de orgullo. La elocuencia del habla, aunque sea en español, también lo es.

Un elemento adicional de orgullo entre los yolomecanos es el trabajo colectivo que se aplica a obras que les benefician colectivamente: el *tiñu komi* (tequio), una forma de elusión del dinero que se ha conservado, distancia de por medio, desde tiempos prehispánicos (Carrasco y Broda, 1978; Topete, 2016). Esta forma de concentración-redistribución y de reciprocidad, aunque va en franco desuso, aún se practica como una forma de garantizar la membresía en la localidad y de ser un ciudadano pleno, al grado que los migrantes pagan por el trabajo que presencialmente no pueden ofrecer y es entregado por interpósita persona.

La representación de la persona encarna culturalmente también en los embajadores, sobre cuyos hombros recae el peso del reconocimiento dotable al representado: un buen embajador merece elogios y es preferible a alguien carente de elocuencia. La señorialidad pervive en su figura.

Bibliografía

Calvo, Thomas (2019). *Espadas y plumas en la monarquía hispana*. Madrid. El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez.

Campaña, Mario (2017). *Una sociedad de señores*. Ciudad de México, Jus, Libreros y Editores.

Campos, Araceli y Louis Cardaillac. (2007). *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México. Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Jalisco/Editorial Itaca.

Cancian, Frank (1966). "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya", en E.- Z. Vogt (ed.). *Los zinacantecos*. México. Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista.

Carrasco, Pedro

— (1979). "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J. R. Llobera (Comp.) (1979). *Antropología política*. Barcelona. Anagrama.

— (1990). "Sobre el origen histórico de la jerarquía político ceremonial de las comunidades indígenas", en M. Suárez (coord.). *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. I. México. Alianza Editorial Mexicana.

Cortés, Hernán (2020). *Cartas de relación*. Free Editorial [En línea]. Disponible en https://www.academia.edu/28014748/Cartas_de_relación_Hernán_Cortes?auto=download. Consultado el 9 de diciembre de 2023.

Erickson de Hollenbach, Elena (2013). "Apuntes sobre el mixteco de Achiutla: un proyecto de rescate". Disponible en http://barbaraelenahollenbach.com/PDFs/AchRESC.pdf Consultado el 8 de septiembre de 2023.

García Castro, René (Coord. y Ed.) (2013). *Suma de visitas de Pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Toluca. Universidad Autónoma del Estado de México/El Colegio de México.

Gay, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) [En línea] s/l, Imprenta del Comercio de Dublán y Cª, GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) Disponible en https://dgb.cultura.gob.mx/libros/dgb/81121_1.pdf Consultado el 12 de marzo de 2024.

Harari, Yuval Noah (2017). *De animales a dioses: Breve historia de la humanidad* GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo). Ciudad de México Debate.

Kojeve, Alexandre (2018). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Disponible en https://drive.google.com/file/d/1d-14gGg5mDHb9lt4FYbGWM2VOp9WZTKC/view?fbclid=IwAR17aVcDzz6eYVglKL3QXAu1hpGppSc5CGA_GIfu5w19xLCsO8SJq1lN6_Q GAY, José Antonio (1881). *Historia de Oaxaca.* (Tomo segundo) Consultado el 14 de noviembre de 2018.

Korsbaek, Leif (1996). *Introducción al sistema de cargos*. Toluca. Universidad Autónoma del Estado de México.

López Bárcenas, Francisco (2011). *El fuego y las cenizas.* México. INALI.

Ordóñez, María de Jesús (2000). "El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica", en *Boletín del Instituto de Geografía*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, Núm. 42.

Pipitone, Ugo (2023). "agricultura, el eslabón perdido. Disponible en http://investigadores.cide.edu/ugo.pipitone/Agricultura.pdf Consultado el 9 de abril de 2024.

Semo, Enrique (1980). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes/1521-1763*. México. Era.

Spores, Ronald (2018). *La evolución de la cultura mixteca*. Oaxaca. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Topete Lara, Hilario

— (2005). "Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha", en *Cuicuilco*, vol. 12, No. 34, pp. 95-129. México.

— (2010) "Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos", en *Argumentos*, *Estudios críticos de la sociedad*, Nueva Época, año 23, No. 62, enero-abril de 2010, pp. 281-303. México.

— (2014). Los gobiernos locales. "Los cargos civiles y los cargos religiosos en las Fiestas religiosas. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

— (2017a) *P'intekwa*. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

— (2017b). "Santiago y Santiagueros". Revista *Batey*, vol. X, No. 10. Cuba. Disponible en http://revista-batey.com/index.php/batey/article/view/179/118 Consultado el 16 de septiembre de 2017.

Wiesenthal, Simon (1987). *Operación Nuevo Mundo* (La misión secreta de Cristóbal Colón). Barcelona. Orbis.

Zavala, José Félix (2010). "Los conventos dominicos en Oaxaca", en *El oficio de historiar* [en línea]. Disponible en https://eloficiodehistoriar.com.mx/2009/11/29/los-conventos-dominicos-en-oaxaca/Consultado el 12 de abril de 2023.

LOS SISTEMAS DE GOBIERNO TRADICIONALES EN LA MIXTECA ALTA

EL CASO DE SANTA MARÍA YOLOTEPEC, OAXACA

David Ricardo Martínez Romero CIESAS / Red Columnaria

Los sistemas de gobierno tradicionales en la Mixteca Alta. El caso de Santa María Yolotepex, Oaxaca[1]

Desde el periodo novohispano hasta la actualidad, la forma de organización política de los pueblos originarios ha requerido de una constante reconfiguración. En consecuencia, éstos se han adaptado a diversas pautas históricas, sociales, culturales y ambientales, generando diferentes y muy diversos resultados de acentuados procesos de aculturación en algunos casos, y en otros, de procesos de reinvención que, aunque incorporan adaptaciones, cambios y apropiaciones, les permiten mantener una identidad cultural propia. Uno de los factores que ha cobrado mayor relevancia en las últimas décadas, agudizándose en los últimos años, son las condiciones de subsistencia en el ámbito rural. Dicho lo anterior, en el presente artículo se profundiza en el sistema de gobierno tradicional de una comunidad de la Mixteca Alta de Oaxaca y las tres instituciones que lo sustentan: la Asamblea, el Tequio y el Sistema de Cargos.

[1] Este artículo se basa en la tesis de licenciatura del que suscribe estas líneas, presentada en junio de 2012 y titulada: "Yucuini. Estrategias y acuerdos generados por la comunidad para preservar el sistema tradicional de gobierno en Santa María Yolotepec, Oaxaca." (Martínez, 2012).

En la sierra de la mixteca alta: santa maría yolotepec

Como se sabe, hasta el día de hoy se mantiene la subdivisión regional de la Mixteca propuesta por Alfonso Caso, quien después de revisar numerosos códices y basándose en tres criterios (el geográfico, el lingüístico y el político), determinó que la Mixteca contaba con tres subregiones: Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa (1979). Así, y en esta superposición de delimitaciones político-administrativas, históricas y culturales, tenemos que en la actualidad la Mixteca Alta se extiende por tres estados: una parte por el sur de Puebla, otra por el noroeste de Oaxaca y por último una franja oriental en Guerrero. Respecto al nombre, no debemos olvidar que el término "mixteco" proviene del náhuatl, mixtecatl, que significa "tierra de la gente de las nubes" (González, 2009). A pesar de ello, en la lengua vernácula *Dzaha Dzani*, "Lengua de la lluvia", el término originario es *Ñuu Savi* o *Ñuu Dzani* (incluidas variantes como *Sani*, *Dani*, *Sau*, o *Dau*, entre otras). En este sentido, Maarten Jansen y Gabina Aurora señalan que *Ñuu* puede significar "ciudad, región, lugar, gente o pueblo", mientras que *Dzani* significa "lluvia o dios de la lluvia". Por lo tanto, ambos términos en conjunción aluden a los significados de "Pueblo de la Lluvia", "País de la Lluvia" o "Nación del dios de la Lluvia" (Jansen y Pérez, 2009: 7).

Por su parte, Santa María Yolotepec es un municipio de la Mixteca Alta Oaxaqueña. Cuenta con un territorio correspondiente a 4,210 hectáreas (INEGI 2005) y colinda con las poblaciones de San Francisco Cahuacuá al oriente, Santiago Yosondúa al poniente, Yolotepec de la Paz al sur, y al norte con Santo Domingo Ixcatlán, Santa Cruz Tacahua y San Miguel Ixcatlán. Cabe señalar que Santa María Yolotepec se suma a la veintena de municipios oaxaqueños más pequeños geográfica y demográficamente hablando. Tan solo para ejemplificar este último aspecto, al momento en que se realizó el presente estudio (2008-2009), la población total del municipio ascendía a 415 habitantes; sin embargo, y con base en las cifras oficiales, que deben tomarse con cautela, se vislumbra

una tendencia demográfica de incremento, porque en el censo nacional de 2010 se registraron 461 habitantes (INEGI, 2010), mientras que una década más tarde la cifra aumentó a los 481 habitantes (INEGI, 2020).

Así, el municipio de Santa María Yolotepec se compone por tres asentamientos: Santa María Yolotepec, que es la cabecera municipal, San José del Río Colorado, que es una ranchería, y Cerro Negro, una agencia de policía. Se debe mencionar que el toponímico *Yolotepec* proviene del náhuatl yolotl, que significa corazón, y *tepetl*, que es cerro, por lo que una de sus traducciones sería "en el cerro del corazón". Dicho nombre alude a la forma de corazón que tiene la cumbre del cerro en el que se asienta el pueblo de Santa María; y aunque el nombre empleado en la mayoría de los registros oficiales es el de Yolotepec, se debe señalar que el nombre en lengua *Dzaha Dzaui es Yucuini*, que proviene de yucu 'cerro', e ini 'corazón', entendiéndose de esta forma "Cerro del corazón". Además, y a forma de reflexión, en otras épocas se le ha mencionado con nombres, como *Yuandu*, de *yua*, "hielo", y *ndu*, "cumbre": "Cumbre donde asienta el hielo"; *Yucuñeni* de yucu, "cerro", y *ñeni* "venadilla", "Cerro donde abundan venadillas", o Yukuñeñe, "Cerro laderoso" o 'Cerro donde atardece temprano"' (Alavez, 2006: 141,142); esta última acepción se comprende muy bien en invierno, cuando a las cuatro de la tarde el sol se oculta detrás del cerro que sirve de toponímico.

El territorio del municipio tiene forma de escuadra, en el que Santa María se ubica en el vértice a una altitud de 1960 msnm. Los otros dos asentamientos se distribuyen en la franja más prolongada de la escuadra: primero San José del Río Colorado, que desciende por una marcada pendiente hasta llegar a los 920 msnm, donde cruza el río del que toma su nombre la ranchería, para recuperar por laderas igual de escarpadas una altitud de 1980 msnm en el extremo de esa franja, donde se ubica Cerro Negro. Esas depresiones, y posteriores recuperaciones en un espacio relativamente pequeño, dan cuenta de la accidentada orografía de la región, donde las pocas zonas planas se localizan cerca del río Colorado.

Fotografía 1. El cerro de Yolotepec/Yucuini[2]



En consecuencia, en el municipio hay dos tipos de climas que incluso llegan a ser contrastantes: en las zonas altas predomina un clima templado subhúmedo con una temperatura media menor a los 18°C, con lluvias abundantes de mayo a octubre, mientras que en la zona baja el clima es cálido, con una temperatura que ronda entre los 25 y 30°C y con lluvias no tan copiosas. Un magnífico corolario de la zona baja de San José es "aquí siempre hace calor, es tierra caliente".

Fotografía 2. Pueblo y cabecera municipal de Santa María Yolotepec.



[2] Todas las fotografías presentadas fueron tomadas por el que suscribe estas líneas entre el 2008 y 2009.

Al igual que en otros lugares de la Mixteca Alta, hay varios conflictos agrarios en la región. Santa María mantiene una disputa con Buenavista, una ranchería que pertenecía originalmente al municipio, pero que después de varios conflictos se adscribió a Santiago Yosondúa, el municipio vecino, con la subsecuente disputa de lo que representa el 39% del territorio de Yolotepec (la franja más recortada de la escuadra mencionada). Además de este conflicto, la región estuvo sometida desde 2006 a una tensión muy delicada por las confrontaciones violentas entre pobladores de Santo Domingo Ixcatlán (contiguo a Yolotepec) y su vecino Chalcatongo de Hidalgo por una disputa de poco más de 12,000 hectáreas. Para tener un referente, basta citar dos sucesos: el 25 de diciembre del 2007, doscientos hombres armados de Santo Domingo Ixcatlán, encabezados por el entonces presidente municipal, atacaron algunas comunidades de Chalcatongo, afectando a cerca de cuarenta viviendas (Pérez, 2008). Posteriormente, el 24 de enero de 2008, y tras una ruptura interna en Santo Domingo Ixcatlán por las confrontaciones con Chalcatongo, una de las facciones asesinó a tres opositores (Vélez, 2008).

Los gobiernos de los pueblos originarios en oaxaca

El estado de Oaxaca presenta una dualidad particular, pero complementaria, ya que la gran riqueza y diversidad multicultural que lo caracterizan le dan una complejidad *sui generis* a nivel nacional. Lo mencionado puede constarse en diferentes aspectos político-administrativos y culturales, entre otros. Así, podemos destacar que el estado cuenta con 570 municipios, seguido, pero muy de lejos, por Puebla y Veracruz, con 217 y 212 municipios, respectivamente (INEGI, 2020). En lo que respecta a la lengua, Oaxaca cuenta con dieciséis grupos etnolingüísticos, lo que lo convierte en el estado con el mayor número de hablantes de lenguas originarias del país, que, junto con Chiapas, son los únicos dos estados que superan el millón de habitantes de lengua originaria. No es casualidad que Alicia Barabas y Miguel Batolomé lo

consideren como el estado mexicano pluriétnico por excelencia (Barabas, 1998: 347).

Ahora bien, se requeriría de varios estudios históricos y etnohistóricos para profundizar en el devenir de los cambios y procesos de las organizaciones político-administrativas de los pueblos originarios asentados en el actual estado de Oaxaca, tanto en su periodo precolombino, en la época novohispana y épocas posteriores, labor que no trataremos en este artículo. Sin embargo, consideramos crucial mantener presente este concepto para comprender que la especificidad cultural de un sistema de gobierno es tal no por la conservación estática de un aspecto de la forma organizativa de una comunidad o grupo, sino por su capacidad de adaptación, así como de resistencia o rechazo a una incorporación por medio de un proceso de aculturación. En este sentido, los gobiernos de los pueblos originarios están conformados por rasgos previos a la conquista, pero también, por diversas características españolas.

De la misma forma, David Recondo retoma a Juan Pedro Viqueira para reiterar que en los estudios contemporáneos deben ser superados aquellos "discursos demasiado tajantes que presentan a las comunidades indígenas actuales como reminiscencias de sociedades precolombinas, o bien, por el contrario, como un legado puramente colonial." (2007: 52). Para Recondo, esa visión dicotómica implica un falso dilema que oculta o tergiversa "la complejidad dialéctica de los procesos históricos de apropiación y de reinvención de las instituciones por las sociedades y de las transformaciones que ello implica en su funcionamiento" (Ibid.). Así, por ejemplo, y como menciona María Cristina Velásquez al referirse a la instauración de las instituciones españolas en tierras americanas, si bien se produjo una "hispanización política" de los pueblos, también se generó un proceso de apropiación en la medida en que "las identidades políticas y el capital cultural de origen prehispánico lograron sobrevivir" (2000: 23).

Por nuestra parte, coincidimos con el punto de la necesidad de evitar planteamientos esencialistas o dicotómicos, porque los pueblos

originarios han transitado por diferentes procesos de construcción y reconstrucción, por lo que también sería un error, a nuestro punto de vista, considerar que sólo tienen dos matrices culturales, ya que esto implicaría reducir sus contextos históricos y procesos de forma drástica. En otras palabras, sería despojarlos de su historia, cuando, por el contrario, a nivel local, regional y de otras escalas, hubo coyunturas y factores concretos que propiciaron esa especificidad a la que nos referimos. En esta apropiación y reinvención, diferentes comunidades y pueblos originarios han logrado conservar una cultura propia.

En el estado de Oaxaca, al igual que en muchas otras regiones del país, las formas de organización político-administrativa han sido histórica y categóricamente negadas por la legislación positiva (Aquino, 1997: 137), relegándolas a los "usos y costumbres" de los pueblos originarios, pero sin un reconocimiento jurídico. No obstante, y en un esfuerzo por conseguir una transición a su reconocimiento en el derecho, en 1995 el Congreso de Oaxaca reformó el Libro IV del Código de Instituciones y Políticas y Procedimientos Electorales (CIPPEO) para la renovación de los ayuntamientos de los municipios, con lo que se instituyó el sistema electoral consuetudinario, también denominado elección por usos y costumbres. Así, la "Ley de usos y costumbres" se aplicó por primera vez en las elecciones municipales de 1995, en las que 412 municipios optaron por esta vía, lo que representó a un 72% de los municipios de la entidad (Aquino, 1997: 143).

Al respecto, nos parece importante destacar dos puntos: en primer lugar, la apertura de esta posibilidad de elecciones municipales visibilizó un fenómeno que imperaba en el estado, pues a pesar de permear un sistema con una fuerte presencia de partidos políticos y sus estructuras como eje nodal de toda esta organización, prácticamente tres cuartas partes de los municipios optaron por renovar sus estructuras político-administrativas por medio de sus respectivas formas organizativas. Lo segundo es la crítica realizada previamente por autores como Salvador Aquino y María Cristina Velásquez, pues al realizar el primer catálogo de "Usos y costumbres para

la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca", corroboraron que, a pesar de un reconocimiento jurídico de los "usos y costumbres", en realidad los principios de gobernabilidad diferenciados fueron negados:

> Aún hoy, después del reconocimiento de "formas de elección distintas" a las estipuladas por la Ley electoral, tampoco se reconocen los principios en que se sustenta dicha diferencia (…) Por esta carencia, en vez de hablar de "sistemas normativos para la renovación de los ayuntamientos" como una variante, la legislación les conceptúa discriminatoriamente dentro del orden jurídico como de "usos y costumbres" (…) Desde el punto de vista coyuntural, las disposiciones generales que establece el Libro Cuarto del CIPPEO, su ambigüedad y vaciedad, tampoco están haciendo efectiva la ley sustantiva que reconoce y acepta el respeto a las formas de organización social y política de los Pueblos Indígenas. (Aquino, 1997: 152)

Por lo tanto, hay muchos escenarios que no contemplan en lo más mínimo la reforma de 1995. Por mencionar tan sólo algunos de los más recurrentes, hay pueblos originarios que se distribuyen por varias jurisdicciones municipales; no obstante, su organización responde a modelos unificados. También hay muchos municipios integrados por diferentes grupos etnolingüísticos o con predominancia mestiza. Por último, existen casos que cuentan con múltiples asentamientos distantes entre sí, que a su vez cuentan con alguna de las características previas. En consecuencia, lo que parece ser lo más viable es que de forma operativa es su aplicación en municipios compuestos por un solo pueblo originario; aunque si tomamos en cuenta la diversidad pluriétnica del estado, se vuelve evidente la cantidad de situaciones jurídicas que la ley no contempla.

Más allá de profundizar en los alcances, virtudes y limitaciones de esta reforma al código electoral de Oaxaca (porque también debe reconocerse que fue pionera en este tipo de innovaciones jurídicas a nivel nacional), lo que nos interesa destacar es la diversidad de formas de organización

político-administrativa de los pueblos originarios de Oaxaca y el resto de México. Por lo mismo, es indispensable comprender que éstas son resultado de procesos históricos, en los que pueden demostrar elementos o rasgos culturales de diferentes periodos, desde la época precolombina hasta la contemporánea. En este sentido, son apropiaciones, reinterpretaciones y reconfiguraciones de muy variada índole, algunas con trayectorias exitosas, otras no tanto, pero que se conjugan en una manera diferente de comprender y actuar en el mundo, en este caso, en la forma de organización.

El sistema de gobierno tradicional de santa maría

Hemos sido reiterativos en el aspecto de la diversidad porque ni siquiera pertenecer al mismo pueblo originario garantiza contar con el mismo sistema de gobierno. La organización político-administrativa puede conformarse por diferentes instituciones, prácticas, normativas y regulaciones, que a su vez pueden estar reconocidas por marcos jurídicos estatales o nacionales, o como en la mayoría de los casos, insertarse de alguna forma en la estructura oficial, pero no estar formalizados o reconocidos de manera jurídica. En lo que respecta a este estudio, nos centraremos en las instituciones por las que se ejerce la gobernabilidad del municipio de Santa María Yolotepec, por lo que nos referimos a este conjunto de instituciones como sistema de gobierno, mientras que retomamos "tradición" debido al carácter propio de este sistema, y no con una intención de conservadurismo estático, sino en alusión a su idiosincrasia, coyunturas y sincretismos, que son los elementos que lo han conformado para que en la actualidad sea tal.

Por lo tanto, se debe comenzar señalando que, al ser un municipio constitutivamente reconocido, se conforma por un ayuntamiento y los diferentes puestos que lo componen, como presidente municipal, síndico, regidores, policías y topiles.[3] También, debido a que la tenencia de

[3] El topil es una figura que se conserva en la estructura de muchos gobiernos indígenas, deviene del náhuatl y significa alguacil. Por lo tanto, los topiles se encargan de mantener el orden y

la tierra es comunal, cuenta con un Comisariado de Bienes Comunales, mientras que para las escuelas, la clínica y demás eventos, se tienen comités. Dicha estructura oficial se sustenta y rige por el sistema de gobierno tradicional de Santa María, el cual se conforma por la asamblea comunitaria, que es el órgano rector por medio del cual se toman y discuten las decisiones, el tequio, que es el trabajo comunitario enfocado a fines colectivos, y el sistema de cargos, encargado de regular y conformar las distintas dependencias de la estructura oficial.

En contrasentido a lo que hemos mencionado, aunque hay una diversidad significativa en los diferentes sistemas de gobierno tradicionales, eso no implica que sus instituciones no tengan puntos en común, por lo que es importante destacar dichas generalidades. Para María Cristina Velásquez, la asamblea comunitaria es un espacio discursivo de interacción social que legitima las relaciones sociales y políticas, además de permitir la reproducción de las instituciones. Por lo tanto, las asambleas fungen como espacios para la toma de decisiones: "por ello, sin duda alguna, conforma el mecanismo principal para definir la integración de los órganos de representación comunitaria, asuntos de interés colectivo, necesidad política y cuestión crucial para el futuro de la comunidad" (2000: 168). En consecuencia, las asambleas comunitarias adquieren el carácter de la máxima autoridad, incluso por encima de cargos oficialmente reconocidos, como el de presidente municipal.

De esta forma, los verdaderos depositarios del poder son los gobernados, por lo que la "autoridad" de los gobernantes está suscrita por completo al consentimiento de los primeros. Así, esta delegación del poder implica que las decisiones de relevancia deben ser presentadas ante los miembros de la comunidad reunidos en asamblea, que son los que

resguardar la seguridad del territorio. En sus inicios, los topiles de Santa María se encargaban solamente de la cabecera y los auxiliares de policía del resto del municipio; no obstante, desde hace varias décadas ya no existe esa división y los dos grupos trabajan en conjunto. Los topiles responden al mayor de vara y los auxiliares al agente de policía.

determinan la forma de resolver una situación, como son las obras a realizarse, el tequio anual, festividades, o eventos excepcionales (Recondo, 2007: 76). Por lo tanto, en estos sistemas de gobierno, cuando un miembro de la comunidad ocupa un cargo oficial de estructura es con el objetivo de vigilar y cumplir las decisiones colectivas. Como lo señala Miguel Bartolomé, la concepción en muchas comunidades indígenas respecto a las posiciones políticas, es que éstas no tienen una jerarquía de poder superior que representa dominación sobre otros, sino que son servicios públicos, lo que implica una responsabilidad social ante la comunidad (Bartolomé, 1997: 69).

Respecto al tequio, podemos describirlo como el "trabajo que realiza cada miembro de la comunidad en favor de las necesidades colectivas" (Montemayor, 2007: 118). Por su parte, fray Alonso de Molina registró en una época temprana que se deriva del náhuatl "téquiyotl, trabajo de imposición de tributo", debido a que se enfatizó este significado en el periodo novohispano. El tequio es una institución que permite un gran dinamismo a cualquier comunidad, y es crucial para todos los miembros de ésta, ya que es la institución que aporta mayor cohesión y unidad, pues contribuye a la reproducción social e institucional (Warman, 2003: 236).

Los dos principales ámbitos en los que se centra el tequio son: 1) realizar las labores agrícolas en los terrenos comunitarios, con lo que se sustentan las festividades, convivios, reuniones y fiestas; y 2) la creación y mantenimiento de infraestructura municipal, desde el arreglo de caminos y obras hasta la construcción de nuevas instalaciones. En este sentido, Adelfo Regino indica que el tequio es la institución a partir de la cual se logra "construir en las comunidades la infraestructura hasta hoy existente. Los servicios comunitarios de agua, luz, caminos y otras necesidades, han logrado ponerse en marcha oportuna gracias a la colaboración colectiva" (Regino, 1998: 417).

Por último, el sistema de cargos es la institución que abarca los diferentes oficios individuales, los cargos, que se rotan entre los miembros de la comunidad. Dichos cargos pueden ser políticos o ceremoniales de

la vida comunitaria (Cancian, 1996: 193; y, Korsbaek, 1996: 82). Sin embargo, es relevante mencionar que se pueden enfocar a otros aspectos, como educación, territorio, infraestructura y cualquier otro aspecto que se requiera. También se debe destacar que, con base en este planteamiento, nos apartamos de las propuestas que presentan al sistema de cargos como un escalafón jerárquico y muchas veces rígido, en el que hay una relación directa y consecutiva entre los cargos. Es cierto que hay lugares donde el sistema de cargos presenta estas características, pero no debe tomarse como la única modalidad en que éste se constituye.

Dialogar y decidir: la asamblea comunitaria

En todo el municipio, la asamblea comunitaria es el órgano rector para la toma de decisiones, pero con algunas distinciones. Para la cabecera municipal de Santa María Yolotepec y la ranchería de San José del Río se realiza una asamblea en conjunto para tratar todo tipo de asuntos concernientes a ambas localidades; incluso en la lista oficial no hay distinción alguna que permita diferenciar de qué localidad son. En gran medida, esto se debe a los estrechos lazos de parentesco, aunado a que las familias pueden tener casa o terrenos en ambos lugares, por lo que no es extraño que en el trayecto de una vida los lugareños cambien de residencia por largas temporadas entre San José y Santa María. Para el caso de Cerro Negro, la agencia de policía tiene su propia asamblea para tratar asuntos internos, como la elección del agente, su suplente y el mayordomo de la fiesta, únicos cargos exclusivos de la agencia. A pesar de ello, para las cuestiones que atañen a todo el municipio se realizan asambleas comunitarias generales que incluyen a la población de los tres asentamientos. Los asuntos programados que se discuten en la asamblea general, y que son del tipo de asambleas que trataremos en este apartado, son: 1) priorización y selección de obras; 2) aprobación de tequio y su destino; 3) el

informe anual del ayuntamiento; 4) el informe anual de tesorería; 5) la elección trianual del cabildo (presidente municipal, regidores y síndico; 6) la elección de Comisariado de Bienes Comunales.

Así, la autoridad municipal reunida en sesión de cabildo es la encargada de convocar a las asambleas generales. La forma de convocar a la población de San José y Cerro Negro es por medio de un aviso en la radio local, mientras que con la gente de Santa María se hace un anuncio en el aparato de sonido instalado en el palacio municipal. Los anuncios los hace el presidente municipal, o en su defecto, el síndico o alguno de los regidores. Antes de la instalación del aparato de sonido solía tocarse una caracola en la explanada del palacio municipal para invitar a la gente; a partir del 2001 se dejó de utilizar. En otros lugares, como San Pedro Jicayán, se enviaba una comisión de topiles y músicos, que al son de la música pasaban por las calles para invitar a las personas a la asamblea (Velásquez, 2000: 171).

La mayoría de los anuncios sirven de mero recordatorio, porque a los enlistados oficiales de la asamblea se les cita en persona por medio de los auxiliares (policías) y topiles, que ya tienen preestablecido un listado al que deben dar aviso. De esta forma, se evita que alguno de los enlistados falte por desconocimiento. Como señaló uno de los topiles "si solamente se avisara por el sonido, pues igual y podrían decir que andaban en el campo o cualquier otra cosa, pero así, pues no. El problema es más bien para nosotros, porque si no les avisamos, es nuestra responsabilidad".[4] Las asambleas se acuerdan con por lo menos dos o tres días de anticipación, lo que permite a los asistentes ajustar sus labores y salidas previstas. No obstante, si surge algún asunto imprevisto de relevancia (como una decisión ante alguna dependencia estatal o federal, el conflicto agrario o algún problema con los municipios vecinos), se convoca a reunión de

[4] Tomado de una entrevista realizada el 27 de febrero del 2009 a uno de los topiles de Santa María.

asamblea de forma inmediata. En esas ocasiones los topiles y policías salen por las calles a toda prisa para informar a su grupo de enlistados.

En el caso de los "radicados", que es la población originaria del pueblo, pero que se encuentran en otros lugares como la ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca, Puebla o México, no se les convoca de manera oficial, pero se les extiende una invitación para algunas de las asambleas más importantes. Por lo mismo, las asambleas generales de mayor relevancia suelen programarse en las fechas en que hay mayor concurrencia, como semana santa, las fiestas patronales o fin de año. Esto se evidencia en las reuniones en las que se presentan los informes anuales del ayuntamiento, o en las cuestiones en que se solicita apoyo económico o participación a los radicados.

Las asambleas se realizan desde marzo del 2009 en el nuevo palacio municipal; anteriormente, se daban cita en la explanada del antiguo palacio. Si bien la forma de distribución de los presentes no responde a una formalidad o jerarquía estricta, sí se distingue en que los señores de mayor edad suelen ocupar los lugares más cercanos a la mesa de presidio, y posteriormente se incorporan el resto de los adultos. Las mujeres y los más jóvenes procuran sentarse en la parte al final del grupo. Generalmente, cuando una mujer está cubriendo provisionalmente a su marido, se ubica junto a algún compadre del matrimonio. En el antiguo palacio, como la gente se distribuía de forma perimetral a la explanada y no en forma de bloque como actualmente lo hace, las mujeres se ubicaban en una esquina contigua a la autoridad; no obstante, quedaban en una parte poco visible. Los más jóvenes, en particular los muchachos, también buscaban alguna de las esquinas, que eran los extremos más apartados de la explanada.

La lista oficial de la asamblea entre el 2008 y el 2009 correspondía a 110 personas, de las cuales 94 eran hombres y 16 mujeres. Toda reunión de asamblea se inicia con un pase de lista, para tratar subsecuentemente los temas agendados. En las asambleas generales, el pase de lista de Cerro

Negro y Santa María se hace por separado.[5] La gente de Cerro Negro, que en la misma temporalidad contaba con 27 enlistados, realizaba el pase de lista en la agencia, antes de salir a Santa María, mientras que el listado de Santa María se hacía como el primer punto de la reunión. Ahora bien, como se señaló, en el caso de Santa María están registrados hombres y mujeres, pero es pertinente decir que la presencia femenina responde a un cambio de las últimas décadas.

En un principio, sólo los varones podían ingresar a la lista oficial de la asamblea, lo que sucedía al momento de contraer matrimonio o cuando una pareja se "juntaba" a vivir en la misma casa, independientemente si estuvieran casados o no. Así, podemos identificar el subsecuente cambio de estatus que adquirían los hombres con pareja, porque se les consideraba "jefes de familia". Esta pauta dominó hasta la década de los noventa, pero ante la imposibilidad en muchas ocasiones de que los jefes de familia acudieran a las reuniones por emergencia o causas extraordinarias, y con la finalidad de evitar el castigo que podían recibir (como un día de tequio de castigo), se decidió permitir que las esposas cubrieran la asistencia de sus parejas. Esta situación, que empezó de manera provisional, terminó por convertirse en una práctica aceptada, por lo que a finales de la misma década se normalizó la presencia de las mujeres en las asambleas comunitarias, ya no sólo para cubrir a su consorte o pareja, sino como "jefas de familia".

Al respecto, las primeras mujeres en tener su ingreso de manera oficial, y no sólo como suplentes, correspondió a las viudas. Después, fueron incorporadas las madres solteras, que en la mayoría de los casos eran jóvenes que seguían viviendo en la casa paterna. También debe especificarse que su adscripción dependía de su estatus de soltería, porque al momento de contraer matrimonio o "juntarse", su pareja ocupaba el lugar en la lista. Así, podemos comprender que la pauta que siguió la comunidad para la

[5] Al referirnos a Santa María también incluimos a San José, por lo señalado anteriormente.

incorporación fue el carácter de representante de una unidad familiar, porque si bien las viudas perdían a su consorte, en la mayoría de los casos continuaban con descendencia a su cargo, principalmente los nietos.

Dentro de estas modificaciones debe incluirse una nueva pauta de incorporación como miembros oficiales de la asamblea comunitaria: la educación. Para la comunidad, la preparación educativa es de suma importancia, no sólo por los beneficios que pueden obtener a nivel personal, sino como colectividad, ya que para algunos cargos la preparación escolar es preferible. Por lo tanto, a los jóvenes que están estudiando se les brinda una cobertura que los exime de ser incorporados formalmente a la lista de la asamblea, al igual que a los tequios o al sistema de cargos. Con la instalación de la telesecundaria en 1996, la educación cobró mayor relevancia, ya que a aquellos que no querían continuar con sus estudios o decidían salirse mientras los cursaban se les incorporaba formalmente a la lista de la asamblea, además de obligarlos a pagar una multa.

Un punto que debe aclararse es que, si bien hay un listado oficial de integrantes de la asamblea, esto no significa que sea un espacio en el que sólo puedan acudir los enlistados; al contrario, es un espacio público que incluye a toda la comunidad. Para ejemplificar, señalaremos un caso particular: en noviembre de 2008, varias mujeres de Santa María solicitaron agendar un asunto para discutirlo en la asamblea. Cada último domingo de mes, las mujeres se reunían para la limpieza de las calles del pueblo; no obstante, en las últimas ocasiones algunas de ellas se ausentaron, argumentando que las responsables de acudir eran únicamente las que recibían un apoyo económico gubernamental, mientras que las otras estaban eximidas. Llegados a este punto en la asamblea, se cedió la palabra a las mujeres. Por lo regular, sólo asistían las enlistadas (16), pero en esa ocasión sumaban 39. La responsable de pasar lista los días de limpieza presentó el caso y posteriormente se levantaron las manos de varias mujeres para pedir la palabra.

Aunque las participaciones fueron muchas, las posturas se pueden resumir en dos opiniones: al tomar la palabra una señora mencionó "pues yo no recibo el apoyo, pero de todas formas voy, aunque no sé, también creo

que eso solamente es algo que le toca a las señoras que lo reciben".[6] Por su parte, otra de las asistentes dijo: "a mí me gustaría decir que ir a limpiar las calles es algo que tenemos que hacer porque es algo de aquí del pueblo, y es algo que nos toca a todas. No tiene nada que ver el apoyo. Yo hubo un tiempo que tuve problemas para recibirlo y no por eso dejé de ir".

Después de todas las opiniones, en las que se pronunciaron solamente las mujeres, se reiteró que era una obligación acudir a la limpieza de las calles porque era algo para el pueblo, pero se evidenció el problema por no recibir el apoyo. Cuando se pidió la opinión a la asamblea, la mayoría de las opiniones se centró en la necesidad de gestionar ante las instancias correspondientes para que todas las mujeres del pueblo recibieran el apoyo. Fue hasta ese punto que hablaron los varones.

Después de que se vertieran diferentes opiniones, se solicitó que se votara. Las dos formas de votación son a mano alzada para temas no tan delicados, o apuntando su voto en el pizarrón para temas de mayor relevancia, como decisiones relacionadas a obras públicas o la asignación del presupuesto. Con relación a la votación de ese día, algo muy relevante por destacar es que, a pesar de que en la dinámica habitual los votantes son por lo regular los enlistados, tanto por tener derecho a voto como por ser representantes como jefes o jefas de familia, en situaciones como la descrita, y sin hacer un señalamiento previo o alguna otra formalidad, se permite que los asistentes, en este caso las querellantes, voten.

Tras esto, un regidor comentó: "pues yo pregunto a la asamblea, ¿les parece que votemos para decidir si tienen que ir todas o no a la limpieza del pueblo?". Con un unísono "sí", se preguntó por los que estuvieran a favor de que fueran todas o sólo las mujeres que recibían el apoyo. Con 58 votos a favor y 8 en contra, se decidió que todas las mujeres tenían que ir a la limpieza el último domingo de mes. La participación femenina fue

[6] Esta cita y las subsecuentes referentes a este suceso corresponden a una reunión de asamblea efectuada el 22 de noviembre de 2008 en la explanada del antiguo palacio municipal.

alta; recordemos que aunque sólo había 16 mujeres enlistadas, en esa ocasión tuvieron 27 votos en total, 24 a favor de que fueran todas y 3 en contra para que sólo lo hicieran las que recibían el apoyo. Por último, se votó por el monto de la multa que tendrían que cubrir las que faltaran a esta actividad. Ya en un tono más relajado, se escucharon cantidades desde los diez hasta los cincuenta pesos. En esta ocasión, las cantidades fueron pronunciadas sólo por varones, y al realizar la votación, a diferencia de la primera parte, que tuvo una nutrida votación femenina, tan sólo votaron cinco mujeres. El total de votos fue entre dos cantidades, 25 y 50 pesos, aprobándose la primera opción por 42 votos en contra de 25. Las mujeres que votaron lo hicieron por el monto menor.

Trabajo comunitario: el tequio

Si bien el tequio es una de las tres instituciones que sustentan el sistema de gobierno de Santa María, considero que debe comprenderse como un espacio social que, por sus características, refuerza lo que Miguel Bartolomé denomina como "el principio de participación", que junto con el de nacimiento, consolida la filiación comunitaria de cada individuo (1997: 136). En este sentido, para muchos de los varones es la primera institución con la que se involucran, mucho antes que la asamblea comunitaria o el sistema de cargos. Esto se explica porque los más jóvenes, al no pertenecer de manera oficial a la lista de asamblea o contar con cobertura por acudir a la escuela, cuando participan lo hacen de manera voluntaria, lo que genera un reconocimiento por parte de la comunidad, en particular de los asistentes al tequio. Por eso no es de extrañar que durante alguna faena de tequio se hagan comentarios en voz alta como "¡Qué bueno que venga con nosotros a trabajar, así va aprendiendo desde chico!".

Además de los muchachos jóvenes, hay otro grupo que se presenta de manera voluntaria: las mujeres. El tipo de tequios al que suelen presentarse con este carácter son principalmente agrícolas, tanto en la siembra como en la pizca. Aunque por lo general no llegan a un número mayor

de diez, misma situación que con los adolescentes, su presencia también es reconocida, en particular porque fue un espacio que, a pesar de no estar restringido estrictamente a los varones, contaba con una presencia muy escasa, casi nula, de participación femenina. Respecto a las mujeres enlistadas de manera oficial, la situación suele ser un tanto ambigua, pues la obligatoriedad de su participación al ser madres solteras con hijos (por lo general de brazos o muy pequeños) o señoras viudas, algunas de edad muy avanzada, suele darles cierta permisividad, que depende del tipo de tequio que sea y de la disposición que muestren para participar o colaborar de otra forma.

La situación de los jefes de familia es un tanto diferente, ya que, al estar enlistados oficialmente, su participación en los tequios es obligatoria, y en caso de no asistir ameritan una multa, que es un día de tequio de castigo. Éste implica trabajos más desgastantes por su carácter punitivo; cuando hay reincidencia, se les da un día de cárcel. En este sentido, un joven indicó que en la década de los noventa, cuando su hermano fue registrado de manera oficial en la lista, se rehusó a ir al tequio. Faltó en dos ocasiones seguidas, por lo que a la tercera vez, los topiles y auxiliares acudieron a su casa para llevarlo directamente a la cárcel, donde estuvo un día. Cuando fue liberado, tuvo que pagar una multa y dos días de tequio de castigo.

Dicha rigurosidad se generó en el segundo lustro de la década de los noventa, con el ingreso del nuevo cabildo de 1996. El regidor de educación de ese trienio lo relató así: "anteriormente, el que faltaba al tequio bien gracias, el que llegaba también bien, unos llegaban temprano, otros muy tarde… se había perdido toda la formalidad".[7] En consecuencia, y planteado el asunto en una reunión de asamblea, se decidió que el tequio se haría con la misma rigurosidad que la participación en la asamblea

[7] Este extracto, y las subsecuentes dos citas, fueron tomadas de una entrevista realizada el 12 de febrero de 2009 al regidor de educación del periodo 1996-1998.

comunitaria. Este ajuste permitió robustecer al tequio para convertirlo en el medio para concretar diversas obras públicas, como mejorar el camino de terracería que conecta a Santa María con San José y Cerro Negro, el arreglo de la primaria, o la construcción del puente peatonal colgante de San José.

Otra modificación que se implementó en 1996 fue conformar grupos para los trabajos del tequio. Anterior a ese año, el tequio se desempeñaba sólo de manera general, en parte también por la irregularidad y poca participación: "los tequios eran muy retrasados; uno que se hace ahora en un día anteriormente se tardaba toda una semana, como el de ir a desviar el agua del río". Por lo tanto, se formaron grupos correspondientes a los días de la semana: para Santa María eran de lunes a sábado, y Cerro Negro el domingo. Así, se volvió más efectivo el trabajo, porque, como señaló el regidor citado líneas atrás "muchos iban y nomás se sentaban con su compadre, pero ahora no, es como una envidia, pero positiva, ver quién trabaja más. Está el grupo del lunes o el martes, y dicen: le vamos a ganar a los del jueves, y así".

La conformación de los grupos diversificó las actividades, porque en un día los grupos del lunes y martes podían acudir a reparar el camino, mientras que los del viernes y el sábado acudían a reparar la escuela. No obstante, con el paso de los años, los grupos, que originalmente iban conformados por el mismo número de integrantes, se desajustaron tres lustros después: mientras que grupos como los del lunes y martes contaban con cerca de veinte integrantes cada uno, otros, como el del viernes, contaban con sólo once personas. La situación se agudizó debido a que las labores se repartían equitativamente, por ejemplo: para arreglar el camino se designó a cada grupo un kilómetro con doscientos metros.

Los factores que generaron la irregularidad de los grupos fueron dos: el primero fue el fuerte impacto migratorio que permea en Santa María, así como en muchos otros lugares de la Mixteca Alta. El segundo fue el modo subsecuente de adscripción a los grupos, tanto de forma voluntaria como de manera oficial. Cabe explicar este punto: los nuevos miembros

se integran a los grupos por medio de lazos de parentesco; así, los adolescentes y jóvenes que asisten de manera voluntaria por lo general lo hacen con sus padres, o por extensión, con el padrino o un tío. De la misma forma, aquellos que son integrados de manera oficial, aunque se les asigne un grupo determinado, siguen la misma pauta que los voluntarios, porque si no participan en el grupo de los padres, acuden con los parientes cercanos de su generación, como hermanos o primos. A pesar de diferentes intentos de hacerlo, esta cuestión todavía no se ha regulado.

Ahora bien, en el municipio los tequios se dividen en dos tipos: los agrícolas y los de mantenimiento y construcción de infraestructura. Los tequios agrícolas son de carácter general (acuden todos indistintamente de su grupo), y se centran en los dos terrenos comunitarios, uno ubicado en un plano del cerro Yucuini, y el otro a las orillas del río Colorado. Se trabaja sólo uno de los terrenos por año para permitir que se recupere la tierra. En ambos terrenos se siembra la milpa, que como se sabe, es el sistema de policultivo de orígenes mesoamericanos que se conforma por maíz, calabaza y frijol. Las actividades se realizan en diferentes fechas del año (correspondientes al ciclo agrícola), e incluyen el barbecho, siembra, limpia y pizca. El producto cosechado se destina a las fiestas patronales, reuniones y convivios de la comunidad. De igual forma, se utiliza para las guezas, que es el presente que se comparte con los pueblos vecinos en sus fiestas patronales (u otros eventos relevantes), llevados por la autoridad de Santa María.

En este aspecto, hay tequios que al ser anuales y establecidos no se discuten en la asamblea, por lo que la autoridad municipal se encarga de organizarlos y acordar el día de trabajo en reunión de cabildo. Al respecto, el regidor de obras señaló: "en la sesión de cabildo se acuerda, por ejemplo: muy bien compañeros, cómo ven, nos falta mantenimiento de la carretera, citémonos a la gente para tal día y vamos a darle; o, saben qué compañeros, el agua del río hay que ir a desviarla ya para

el riego, hay que convocar a la gente".[8] El aviso a la gente deber ser con antelación para que, al igual que en una convocatoria de asamblea, puedan programar sus actividades. Por tanto, una vez tomada la decisión, que suele ser tres días antes, se envía a los auxiliares de policía y topiles para que den el aviso personalmente. De no hacerlo así, con antelación y avisados en persona, se corre el riesgo de que los enlistados protesten y sea un punto a discusión en la próxima asamblea.

Además de los tequios agrícolas, se encuentran los ya mencionados de mantenimiento y construcción de infraestructura que realizan los grupos semanales. Dichos tequios se realizan durante la mayor parte del año y tienen una relevancia muy significativa para toda la población del municipio, porque es la forma a través de la cual se atienden servicios y obras para beneficio de toda la población, incluidos los tres asentamientos: Santa María, San José y Cerro Negro.

Así, las diferentes obras que van a realizarse, que son las que además del tequio incluye el presupuesto que el municipio tiene asignado, se deciden por votación en pizarrón en una asamblea general comunitaria. Algunas de esas obras son:

- El arreglo del camino de terracería que conecta a Santa María, San José y Cerro Negro, que en tiempo de lluvias suele dañarse.
- El desvío anual del cauce del río Colorado para que riegue el terreno comunal (los de la población y los árboles de mangos que predominan en San José).
- La construcción del palacio municipal, que fue un proyecto que abarcó tres trienios.
- La zanja en el cerro Yucuini para la captación de agua de lluvia.

[8] Tomado de una entrevista realizada en abril del 2009 al regidor de obras.

- La presa y hoya de captación para el riego de la zona media entre Santa María y San José.
- La tubería de agua potable para abastecer a San José y Cerro Negro.



Fotografía 3. Conteo final para priorización de obras en 2008.

De esta forma, el tequio cobra una gran relevancia para los proyectos que se realizan en la comunidad, porque además del presupuesto municipal que se les destina, hay muchas obras que se realizan por medio de proyectos con dependencias estatales y federales, en las que la parte municipal se cubre con el presupuesto y el tequio. Uno de los mejores ejemplos es el "Programa 3x1", que se destina a obras de infraestructura en el municipio, para las que se dan aportaciones en partidas iguales: una federal, una estatal y otra municipal. Otra dependencia con la que regularmente se establecen convenios que el tequio se emplea de forma significativa para concretar es la Comisión Nacional de las Zonas Áridas (CONAZA). Una obra emblemática al respecto fue la presa y hoya de captación.

Servir a la comunidad: el sistema de cargos[9]

Si bien es una comunidad pequeña, al ser un municipio Santa María Yolotepc, tiene la particularidad de contar con una cantidad significativa de cargos, cerca de 90. Éstos se dividen en tres bloques: los correspondientes al cabildo del ayuntamiento con 24, el Comisariado de Bienes Comunales con 12, y los comités, distribuidos de la siguiente manera: comité de la clínica (15), comité de la primaria (5), comité de la telesecundaria (5), comité del templo (3), comité de la fiesta patronal de Santa María (3), comité del tractor comunitario (2), comité de carnaval (3), y comité de obra (6). A estos deben sumarse algunos extraordinarios, como el comité electoral de cambio de cabildo u otros comités de obra.

La población que cubre estos cargos son habitantes de Santa María y San José; no obstante, se contempla que los puestos principales del cabildo (presidente municipal, síndico y regidores), así como los del comisariado, puedan cubrirlos la población de Cerro Negro. De forma exclusiva, Cerro Negro cuenta con los cargos de agente titular, suplente y mayordomo de la fiesta patronal, aunque ante alguna eventualidad también pueden conformar comités. Para los cargos del cabildo y del comisariado, su cobertura es de tres años, mientras que para los comités es de uno; idealmente, después de un periodo de cobertura corresponde el mismo periodo de descanso. Regresaremos a este punto por ser muy relevante.

Los cargos no tienen una relación jerárquica, directa y consecutiva, pero hay ciertas especificidades. Para los suplentes del cabildo del ayuntamiento, que son presidente municipal, síndico y regidores (de educación, obras, salud y hacienda), se eligen miembros de la comunidad que desempeñaron el cargo o uno similar anteriormente. Por lo tanto, éstos fungen más como consejeros que como suplentes, porque se presentan a todas

[9] A los interesados en profundizar en el tema se recomienda el capítulo enfocado al sistema de cargos en Santa María del que suscribe estas líneas (Martínez, 2013).

las reuniones de cabildo. Por otra parte, los jóvenes que recién se incorporan a rendir cargo por lo general lo hacen en los comités, pues es un espacio idóneo para que conozcan y reproduzcan la dinámica de trabajo colectiva que caracteriza a cualquiera de estos espacios.

Respecto a la participación femenina, aunque se contempla que pueden desempeñar la mayoría de los cargos, hay una tendencia a que lo realicen en los comités: en 2009, de las 13 cargueras, 12 estaban en los comités. Uno de los argumentos para que no se les proponga para el comisariado de bienes comunales o como topiles y policías responde a la peligrosidad de las tareas, que incluyen vigilancia y patrullaje nocturno, o por la delicada situación que se tiene con los pueblos vecinos por los litigios de tierra. No obstante, se ha contado con mujeres como secretarias y tesoreras, este segundo en particular, pero ambos siendo cargos muy reconocidos por la comunidad al requerir una preparación escolar.

Aunque se cuenta con una partida presupuestal, el Ramo 28, que en todos los municipios se destina para los gastos administrativos de los municipios, entre ellos los sueldos del cabildo del ayuntamiento, en Santa María se reúne con el Ramo 33 para destinarlos a obras de infraestructura que son votadas por la asamblea general comunitaria. Por lo tanto, ninguno de los cargueros recibe ninguna remuneración económica (tampoco en el comisariado o los comités). En consecuencia, suele haber una reticencia muy acentuada para cubrir los cargos, y no se debe a la falta de pago en particular, sino porque implica desatender las actividades con las que generan su subsistencia, sobre todo para los cargos más demandantes del cabildo y el comisariado.

A esta situación debe sumarse un factor que aqueja gravemente a los cargueros y al sistema: son pocas las personas para cubrir todos los cargos, porque a pesar de contar con 110 enlistados, se deben cubrir cerca de 90 cargos. Al hacer el balance, se puede asumir que esa cantidad se puede completar satisfactoriamente, pero esto implica que los cargueros no tengan el periodo de descanso que les correspondería después de cubrir su cargo. Además, por el alto impacto migratorio que implica

el traslado de la población a ciudades de Oaxaca, el resto de México o los Estados Unidos, la lista oficial se ve continuamente mermada. Este malestar se refleja con creces en la opinión de uno de los cargueros: "es que aquí no terminan los cargos, todos los años te toca, al que mejor le va es sólo uno, pero por lo general son dos o tres (…) No es que uno no quiera rendir su cargo, pero, ¿todos los años? No hay descanso, ese es el problema".[10]

Dicha problemática se puede reflejar muy bien con un caso: la elección del secretario del ayuntamiento para el 2009. En una reunión de asamblea se informó que se requería elegir al nuevo secretario, por lo que el regidor de hacienda solicitó que propusieran a los jóvenes de reciente ingreso: entre risas y a son de broma se escucharon tres nombres, propuestos por los amigos y parientes de la misma edad. Justo después de formarse la terna, el padre de uno de los jóvenes pidió la palabra. Él explicó ante la asamblea que su hijo iniciaría en dos meses la escuela, por lo que solicitó que no lo propusieran como candidato. Posteriormente, tomó la palabra el tío de otro de los jóvenes, y argumentó que su sobrino estaba por reingresar a la escuela, que si la dejó fue por falta de recursos económicos, por lo que solicitó que le otorgaran la cobertura al ser estudiante. Finalmente, el abuelo del tercer joven indicó que su nieto era el único sostén de la familia, dado que apoyaba a su padre quien desempeñaba el cargo de presidente municipal, que en esa reunión no se encontraba presente.

La opinión de la mayoría de los presentes se centró en que la cobertura a estudiantes muchas veces se utilizaba para evadir el cargo. Incluso alguno mencionó: "cuando yo tenía dieciséis, no acudí a un tequio y me metieron a la cárcel y me pusieron a rendir cargo, ¿por qué a los chavos

[10] Tomado de una entrevista realizada el 21 de mayo del 2009 al presidente del comité de albergue.

de ahora siempre se les perdona?".[11] Mientras que un señor de cerca de cincuenta años dijo "miren, yo empecé a rendir cargo a los trece años, y te lo daban sin preguntarte nada. Los tiempos han cambiado, y está muy bien que se les dé cobertura a los jóvenes que van a estudiar, pero muchos usan eso nomás de pretexto". Al contar con una terna y debido al tenor de las opiniones, se eligió al hijo del presidente municipal como el próximo secretario.

Una semana después se realizó otra reunión para ratificar el cargo, sólo que en esta ocasión se encontraba el presidente municipal. Al tomar éste la palabra, indicó a la asamblea que si decidían ratificar a su hijo en el cargo, él estaba de acuerdo, pero ya no podría seguir desempeñando su cargo como lo hacía, ya que su hijo era el único sostén de la familia en esos momentos: "si él tiene que rendir cargo, ¿quién va a trabajar para mantenernos?".[12] Después de una prolongada serie de intervenciones, de las cuales muchas se enfocaron en señalar que era mucho desgaste para esa familia, se acordó formar un nuevo listado con siete candidatos, del que se eliminó al hijo del presidente. Así, y de esta selección, se eligió al nuevo secretario para el periodo 2009.

Por último, considero pertinente ahondar en la forma de la elección del cabildo del ayuntamiento; sobra decir que en el municipio no hay partidos políticos, por lo que es de interés conocer la dinámica para la renovación de este organismo de gobierno. En un inicio, se conforma un comité electoral con siete personas, que se encarga de visitar casa por casa para dejar una boleta electoral por cada mayor de edad. Las boletas tienen numerados doce espacios en blanco con el de presidente municipal, síndico, los cuatro regidores y los seis suplentes de cada uno de ellos; así, se da un primer diálogo a nivel familiar, pero en el que cada miembro hace su respectiva propuesta. Como lo señala María Cristina Velásquez,

[11] Esta y la siguiente cita fueron tomadas de la asamblea del 15 de noviembre de 2008.
[12] Tomado de la asamblea del 22 de noviembre de 2008.

la familia se convierte en el primer espacio en que se analizan "las ventajas, las necesidades y el alcance de la participación de los miembros en los cargos" (Velásquez, 2000: 164).

Posteriormente, el comité recolecta todas las boletas y hace una selección de los nombres que tuvieron mayor número de registros. Para el caso de los suplentes, el comité hace la selección del que fue más votado para el cargo, pero para los titulares se hace una reunión de asamblea comunitaria. En dicha reunión, se colocan en el pizarrón los candidatos con mayor número de menciones para que sean votados. Debido a que los cargos de presidente municipal y síndico son los de mayor responsabilidad y desgaste, por lo general los preseleccionados solicitan a la asamblea que sean votados para alguna regiduría, sobre todo las de salud y educación, que son las menos demandantes, mientras que los que están perfilados para éstas argumentan por qué desempeñarían mejor ese cargo. En ocasiones, la asamblea accede a los cambios; en otras, no. Lo que es cierto es que nadie solicita abiertamente rendir el cargo de presidente municipal o síndico, algo que no es de extrañar por todo lo ya mencionado.

Conclusiones

Un punto particular que esperamos haber promovido con este artículo es la reflexión respecto a la diversidad de los sistemas de gobierno tradicionales. Estamos muy lejos de la postura que concibe que los pueblos originarios tienen una misma forma de autogobernarse, ni siquiera aunque pertenezcan al mismo pueblo y región; sino que es al contrario. Por ello, consideramos que se debe destacar su capacidad de adaptación a las circunstancias sociales, políticas, económicas, culturales y ambientales en las que están inmersos. En este sentido, tampoco significa una ruptura tajante con otros tipos de gobierno, porque como se pudo constatar con el caso de Santa María Yolotepec, sus instituciones se apropian de otras estructuras gubernamentales para mantener una especificidad cultural

única, que puede transformarse por completo ante coyunturas, mas no por eso pierde un carácter propio.

Aunado a ello y de forma inmanente destaca la manera en que se genera una reinterpretación de la administración, el ejercicio del poder, la colectividad y el bienestar común. Sin embargo, y en esto se debe ser pertinente, tampoco implica una idealización de los sistemas de gobierno tradicionales, porque también hay tensiones, desacuerdos, disputas y conflictos. A pesar de ello, el elemento que logra dar cohesión para que los superen son las constantes negociaciones, los espacios para hacerlo y el interés por lograr los ajustes que permitan preservar una forma colectiva de organizarse. Por lo tanto, ante las circunstancias que afectan a tantas comunidades indígenas, no es exagerado calificar de una verdadera resistencia el preservar por medio de la adaptación de formas alternas de concebir y actuar políticamente, que, como en Santa María Yolotepec, al igual que en muchas otras comunidades de la Mixteca Alta y de otros pueblos originarios, se realiza con trabajo, voluntad, y en el día a día. Por todo ello, nuestra insistencia es comprender que lo importante, más allá de seguir buscando estructuras y mecanismos anquilosados de gobierno, es poner atención en que la característica primordial que define a los sistemas de gobierno tradicionales es su capacidad de transformación.

Bibliografía

Alavez Chavez, Raúl Gabriel 2006, *Toponimia Mixteca II: Mixteca Alta, Comunidades del distrito de Tlaxiaco*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) : Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO), México.

Aquino Centeno, Salvador; Velásquez Cepeda, Ma. Cristina, (coaut.); Méndez Lugo, Luis Adolfo, (colab.), 1997, "Vol. 5 Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca: *¿Qué son los "usos y costumbres" para la renovación de los ayuntamientos?" en Usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos en Oaxaca*, CIESAS: IEEO, Oaxaca.

Barabas, Alicia M., 1998,"Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía" en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA: INAH, México. pp.343-365.

Bartolomé, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, INI : Siglo xxi, México.

Cancian, Frank, 1996, "Organizaciones políticas y religiosas" en Leif korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México pp. 193-226.

Caso, Alfonso, 1979, *Reyes y reinos de la Mixteca*, Fondo de Cultura Económica, México.

González Leyva, Alejandra, 2009, "Geografía, lingüística, arqueología e historia de la Mixteca alta antes de la conquista española" en Anuario de Historia. Volumen 1, 2007, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, pp. 45-66.

Inegi Instituto Nacional de Estadística y Geografía

— 2000 XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

— 2005 II Conteo de Población y Vivienda, México, 2005.

— 2010 Censo de Población y Vivienda 2010.

— 2020 Censo de Población y Vivienda 2020.

Jansen, Maarten E.R.G.N. ; Pérez Jimenez, Gabina Aurora, 2009, *La lengua señorial de ñuu Dzaui. Cultura litearria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CSEIIO), México.

Korsbaek, Leif (coord.), 1996, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.

Martínez Romero, David Ricardo,

— 2012, "Yucuini. Estrategias y acuerdos generados por la comunidad para preservar el sistema tradicional de gobierno en Santa María Yolotepec, Oaxaca", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

— 2013 "Estrategias y acuerdos generados por la comunidad para preservar el sistema de cargos en Santa María Yolotepec, Oaxaca", en Adriana López Monjardin, Marcela Coronado Malagón (editoras), *Comunidades en movimiento*, Escuela Nacional de Antropología e Historia : Instituto Nacional de Antropología e Historia : Ediciones Navarra, México.

Montemayor, Carlos, (coord.); García Escamilla, Enrique; Silva Galeana, Librado; Rivas Paniagua, Enrique, (colab.), 2007 *Diccionario del Náuhatl en el español de México.* UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural : Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de educación, México.

Recondo, David, 2007, *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, CIESAS : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México.

Regino Montes, Adelfo, 1998, "La reconstrucción de los pueblos indígenas" en Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA : INAH, México. Pp. 415-424.

Velásquez Cepeda, María Cristina, 2000, *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca.* Instituto Electoral de Oaxaca, Oaxaca.

Vélez Ascencio, Octavio, 2006, (27 de abril). *Habitantes de Ixcatlán vuelven a invadir Chalcatongo y se llevan a dos comuneros* [en línea]. La Jornada. Consultado el 29 de marzo del 2010. Disponible en Web: <http://www.jornada.unam.mx/2006/04/27/index.php?section=estados&article=050n1est>

Warman, Arturo, 2003, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica. México.

SATIÑUU JEE TU'UN YANA'Á

TRABAJO Y ORALIDAD EN SANTIAGO NUYOO

Mario Alberto Ochoa Bahena
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Satiñuu Jee Tu'un Yana'á
trabajo y oralidad en Santiago Nuyoo

Entre nubes y montañas: Santiago Nuyoo

Santiago Nuyoo[1] es un municipio de tradición ñuu savi ubicado en la zona suroeste del distrito político de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta de Oaxaca.[2] Internamente, esta demarcación se fragmenta en seis localidades[3] reunidas en torno a una cabecera municipal. En el ámbito regional, Nuyoo coexiste con localidades y municipios con los que comparte algunos rasgos socioculturales y lingüísticos, cuyas relaciones territoriales e

[1] Sólo Nuyoo a partir de aquí.

[2] El estado de Oaxaca se secciona en ocho regiones: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales. Dentro de éstas se distribuyen treinta distritos políticos, cuya división interna, a su vez, agrupa quinientos setenta municipios albergados en esta entidad federativa. Asimismo, las fragmentaciones regionales y distritales establecen las subdivisiones geográficas y culturales internas de la Mixteca: Mixteca Baja y Mixteca Alta. La Mixteca Baja está conformada por los distritos de Huajuapan, Juxtlahuaca y Silacayoapam, mientras que la Mixteca Alta es el armazón terrestre constituido por los distritos de Coixtlahuaca, Nochixtlán, Teposcolula y Tlaxiaco.

[3] Las localidades conformantes del municipio de Nuyoo son: Yucubei de Cuitláhuac, Yucunino de Guerrero, Plan de Zaragoza, Loma Bonita de Juárez, Tierra Azul y Unión y Progreso, además de la cabecera municipal, Nuyoo centro. Como ha indicado Rubicel López (2021: 25), independientemente de las divisiones territoriales internas del municipio, los pobladores nuyootecos comparten una misma herencia cultural cimentada en la valoración de ancestros comunes, relaciones de parentesco y narrativas afines.

históricas se han caracterizado por los frecuentes litigios a causa de los límites territoriales. Con base en los datos documentales y estadísticos recabados por Teresa Pardo y Luisa Acevedo (2013: 750), en el distrito de Tlaxiaco coexisten más de treinta variantes lingüísticas de tu'un savi.[4] La diversidad lingüística de la Mixteca Alta es un punto clave para la propuesta de esta entrega, ya que en ésta se revela la convergencia de múltiples y variadas concepciones en torno al territorio, los ecosistemas, la organización comunitaria y las formas de trabajo, así como la formulación de toponimias y la delimitación físico-simbólica de las fronteras culturales, naturales y políticas de la región.

Entre las variantes lingüísticas de tu'un savi practicadas en el distrito político de Tlaxiaco, para efectos de esta entrega destacará aquella conocida, desde su propio glosónimo, como tu'un ka'an kají o tu'un savi de Nuyoo. Como se verá en líneas sucesivas, los contenidos semánticos de las fórmulas lingüísticas propias marcan la pauta para comprender cómo se concibe el trabajo y su relación con los procesos de intercambio y transmisión verbal en contextos de enunciación específicos.

Desde tiempos novohispanos, los límites y las colindancias del territorio nuyooteco se han modificado como consecuencia de las incesantes querellas agrarias celebradas entre este municipio y todas sus vecindades, factor que ha contribuido con la construcción de la memoria y la identidad comunitaria (Jiménez y Posselt, 2018: 247). En el presente, sus fronteras son las siguientes: hacia el norte dibuja sus límites con el municipio de Santo Tomás Ocotepec, y hacia el noreste con los terrenos comunales de Santa María Yucuhiti. En su vertiente noroeste y oeste traza colindancias con San Esteban Atatlahuca, mientras que en su porción sureste hace vecindad con San Pedro Yosotato (agencia municipal de la ciudad de Tlaxiaco). Finalmente, hacia el sur y suroeste sus tierras comunales

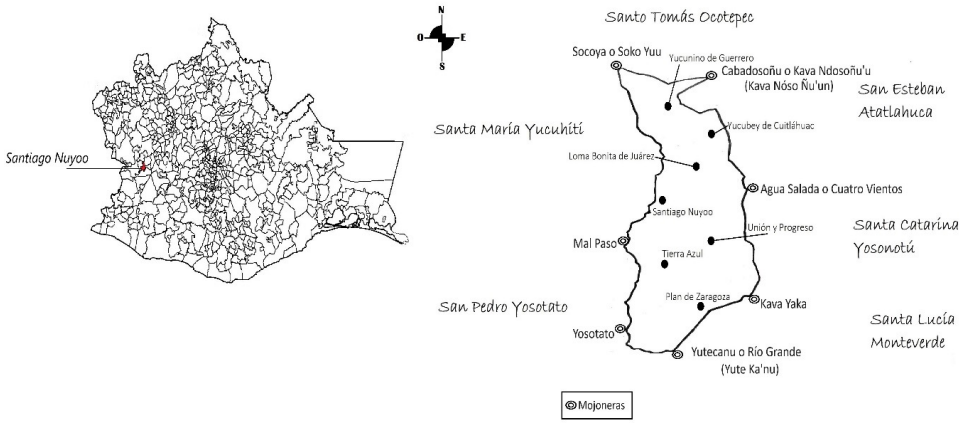
[4] "Lengua" o "Palabra de la lluvia". Término genérico para designar a todas las variantes y subvariantes lingüísticas habladas por las personas portadoras de cultura ñuu savi.

limitan con los dominios de Santa Lucía Monteverde, municipio perteneciente al distrito político de Putla.

Geográficamente, Nuyoo se enclava sobre un amplio valle que se encuentra rodeado por las altas cadenas montañosas de la Mixteca Alta, mientras en la vertiente sur de su territorio disminuye la altura con respecto al nivel del mar. Sus ecosistemas están compuestos por bosques, barrancas y numerosos ríos y manantiales, los cuales proveen de valiosos recursos para distintas actividades rituales y de subsistencia. No obstante, el entorno biocultural de Nuyoo ha sufrido significativas alteraciones. Entre las causas de esto se encuentra la acentuación de la agroindustria, así como la introducción de la ganadería, el pastoreo y los patrones de asentamiento urbanizados que han aumentado desde la década de 1970 a partir de las constantes oleadas migratorias ñuu savi hacia diferentes ciudades de México y Estados Unidos (O'Connor, 2017: 136). Asimismo, la sobreexplotación de los mantos acuíferos, la desmesurada tala de árboles, la incineración de desechos inorgánicos y la erosión de los suelos, perpetradas desde las prácticas comunitarias o como consecuencia de la presencia del capital privado, propician el constante riesgo de sequías, aludes, socavones e incendios forestales.

Barrancas, lomas, ríos y senderos marcan las colindancias de Nuyoo con respecto a los pueblos vecinos. Estas fronteras naturales recurrentemente incitan conflictos y litigios, puesto que los límites trazados en los planos cartográficos locales suelen no coincidir con los mapas satelitales utilizados para el establecimiento oficial de las demarcaciones municipales. Las mojoneras y otros modos físico-simbólicos de delimitación territorial, dibujados en títulos primordiales novohispanos y establecidos en resoluciones presidenciales modernas, en ocasiones se contraponen con la versión de los límites territoriales esbozados desde la perspectiva de pobladores de otras demarcaciones. Por esta razón, los municipios riñen entre sí por el reconocimiento de sus fronteras con base en la memoria colectiva de la población oriunda. De este modo, la noción de trabajo en Nuyoo ha

contribuido con la lucha comunitaria cuyo propósito es preservar los contornos que definen su tikuñu'un[5] o territorio.



Ubicación, colindancias y división interna de Santiago Nuyoo[6]

[5] De *tikú* "contorno" y *ñu'un* "tierra". La voz *tikuñu'un* hace alusión a la forma en que se dibujan los contornos que definen las tierras comunales definitorias, junto con otros elementos geopolíticos y culturales, del municipio nuyooteco.

[6] El plano local de Nuyoo presentado en este texto es una reelaboración propia realizada a partir del material proporcionado por el profesor nuyooteco Secuntino Martín Santiago Pérez. Huelga mencionar que los límites marcados en las cartografías oficiales no coinciden con los linderos trazados en el plano local. Entre algunas razones se encuentra la desanexión de San Pedro Yosotato del territorio nuyooteco a principios del siglo XXI, población que otrora fuese agencia municipal de Nuyoo y que actualmente pertenece al municipio de Tlaxiaco. Pese a esto, en la cartografía oficial aún se representa a la franja de Yosotato como parte integral de Nuyoo. Para obtener más información sobre el conjunto de factores que determinaron la desintegración de Yosotato de los confines municipales de Nuyoo, se recomienda consultar la obra de Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinosa (2003) que lleva por título *Derechos territoriales y Conflictos Agrarios en la Mixteca: El caso de San Pedro Yosotatu*, donde los autores exploran, a través de evidencia documental y etnográfica, las tensiones emanadas de la relación entre Yosotato y poblados vecinos que definieron su lucha por el territorio.

Como indicó Oscar Correas (2009: 15), el trabajo entre los pueblos originarios de Oaxaca y México es una expresión de la fragua donde se forjan las normas autónomas heredadas de los antepasados desde tiempos antiguos. Verbigracia, los tequios territoriales convocados por Ve'i tiñu kumi tikuñu'un ñuu Nuu Yoo,[7] traducido al castellano como Comisariado de Bienes Comunales, están diseñados para distribuir la obligación de resguardar los límites entre todos los miembros de la comunidad,[8] cuya habitación y labranza de parcelas comunales es una forma de asegurar la custodia territorial (Dehouve, 2001: 115). Estas actividades comunitarias con frecuencia se amenizan a través de la verbalización de diversas narrativas versadas sobre los prístinos seres que poblaron este espacio antes de la salida del sol, o bien, sobre los nahuales que manipulaban el acontecer de la atmósfera para regar los campos nuyootecos mediante la precipitación pluvial.

Los infantes y adolescentes que acompañan las actividades del tequio, ya sea ayudando a transportar herramientas o proporcionando líquidos y alimentos a sus parientes, se introducen en una dinámica de transmisión verbal de relatos que acentúan la importancia del trabajo colectivo y que instauran las pautas de interacción con su medio. Así, las nuevas generaciones nuyootecas incorporan en su repertorio las creencias, las nociones y las prácticas sobre los *tiumi* (gentiles o no bautizados que habitaron Nuyoo en tiempos del mito), los *ito'o ñu'un* (los dueños de la

[7] "Casa/oficina encargada de custodiar los límites territoriales y las tierras comunales de Nuyoo".
[8] En coordinación con comités y regidurías cuyas encomiendas radican en la protección ambiental y la vigilancia jurisdiccional, además de autoridades cívicas (municipales y locales), el Comisariado de Bienes Comunales de Nuyoo convoca a los vecinos de todas las localidades que componen el municipio para realizar tequios 'de territorio'. Éstos consisten en la rehabilitación de caminos y senderos, el chaponeo de la hierba crecida y la observación colectiva del respeto profesado por los externos hacia sus límites. Asimismo, mediante esta actividad, el comisariado debe vigilar que los pobladores nuyootecos tampoco transgredan las fronteras de los municipios vecinos, a fin de garantizar relaciones pacíficas o, por lo menos, no incentivar nuevas rencillas.

tierra), la gente nahual (*ñivi nuvi*) o el diablo (*tatyi kui'na*), entidades que salvaguardan el entorno biocultural y regulan las actividades humanas de subsistencia, como la agricultura, la cacería, la recolección, la tala y la extracción acuífera y/o mineral.

La presente entrega se enfoca en las prácticas y transmisiones verbales que constituyen el binomio trabajo-oralidad registrado en Nuyoo. La vasta tradición oral de este poblado versa, entre otras cuestiones, sobre cómo el trabajo permitió la apropiación y la habitación del espacio geográfico en distintas temporalidades. Este binomio, por otra parte, ha experimentado transformaciones cimentadas en la inevitable penetración de la economía de mercado, la expansión de los medios de comunicación masiva y las modificaciones encaminadas al mejoramiento del transporte terrestre (Comas, 1998: 41), así como la imposición de las políticas y legislaciones emanadas del ejercicio estatal.

El objetivo de este texto, entonces, consiste en demostrar cómo se ha forjado el indisoluble vínculo entre la noción nuyooteca del trabajo (sus formas de organización y ejecución) y el dilatado corpus de transmisiones e intercambios verbales resguardados en la memoria colectiva y conformantes del campo de la oralidad. En otras palabras, estas páginas buscan exponer cómo el trabajo, desde la concepción local, estimula la creación oral y, simultáneamente, cómo la oralidad reproduce el trabajo desde la experiencia comunitaria y la transmisión de técnicas y conocimientos a través de mitos, leyendas, cuentos y anécdotas donde participan seres de la narrativa: ancestros, dueños del lugar, espíritus, diablos y nahuales.

Como se verá, los relatos alusivos a dichos númenes se vinculan directamente con la noción de trabajo. Se trata de quienes otorgan, o niegan, el permiso para trabajar la tierra, así como la lluvia para la germinación del sustento y los recursos naturales esenciales (fáunicos, hídricos, minerales y vegetales) para la reproducción de la economía doméstica y comunitaria. Igualmente, estos seres castigan la pereza, el acaparamiento y el enriquecimiento ilícito. De esta manera, las entidades del paisaje y la

narrativa nuyooteca reflejan el sistema de valores colectivos en torno al trabajo: ayuda mutua, cooperación, reciprocidad y solidaridad.

Aunque las directrices de este título emanan principalmente de datos etnográficos propios recabados en Nuyoo,[9] igualmente se incorporan algunas reflexiones y hallazgos etnográficos generados por otros autores. Sobre esta base, la entrega explorará cómo el trabajo se articula con el ejercicio oral en una relación de ida y vuelta, donde ambas nociones se retroalimentan y se constituyen mutuamente.

El binomio trabajo-oralidad

Para comprender de qué manera intiman la noción de trabajo y la oralidad, es preciso penetrar en el conjunto de códigos culturales nuyootecos mediante el estudio de su acervo oral (Alejos, 2012: 23). El registro y la observación de prácticas y creencias, en este sentido, dependerá en gran medida de las categorías lingüísticas a través de las cuales se expresan. A través de éstas será posible desencriptar los valores y los sentidos profundos definitorios de este binomio. Para tal efecto, en este espacio se

[9] Este escrito es el resultado de incursiones etnográficas realizadas en Nuyoo desde 2019 y retomadas en el periodo 2022-2023, tras el levantamiento de las medidas de contingencia sanitaria implementadas como consecuencia de la pandemia de covid-19 iniciada en 2020. Asimismo, las presentes páginas fueron engendradas en el marco de un trabajo de investigación doctoral en desarrollo, titulado *El derecho propio de Nuyoo. Voces y escenarios de un entramado sociojurídico ñuu savi,* del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

abordarán las categorías *satiñuu* ("trabajo")[10] y *tu'un yana'á* ("palabra del tiempo") expresadas en tu'un ka'an kají.[11]

Inicialmente, el trabajo, expresado como *satiñuu*, consiste en el conjunto de obligaciones personales, familiares y comunitarias referentes a actividades destinadas a la obtención de alimentos e insumos de supervivencia, la generación de ingresos económicos, la producción u obtención (a través de compra o recolección) de la materia prima destinada a la reproducción del ciclo festivo, así como la preservación y el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia: mantenimiento de caminos y senderos, vigilancia de los límites y colindancias, observación de la conducta pública, aprovechamiento colectivo de la tierra y conservación de edificios públicos (ayuntamiento, cementerios, escuelas, oficinas y templos). Esta suma de esfuerzos para el trabajo colectivo se conoce, en términos generales, como tequio.[12] En este sentido, la noción de trabajo

[10] Para efectos de la presente entrega, se entiende por trabajo el conjunto de acciones, modos de organización colectiva e interacciones destinadas a la preservación del entorno biocultural, los espacios domésticos y comunitarios, así como las actividades de subsistencia que permiten la reproducción biológica de los nuyootecos.

[11] Cabe aclarar que el análisis de estas categorías lingüísticas es únicamente de carácter interpretativo y cimentado en los hallazgos etnográficos. De ninguna manera se pretende llevar a cabo una revisión léxico-semántica de las palabras expresadas en lengua vernácula.

[12] Es preciso distinguir el trabajo colectivo, entendido como tequio, de la noción de trabajo comunitario. Aunque léxicamente estas expresiones parezcan sinónimas, en realidad se refieren a dos aspectos distintos. El trabajo colectivo o tequio se refiere a las formas de organización conjunta. El trabajo comunitario, por otra parte, es una cuestión punitiva que obliga a los infractores a resarcir el daño provocado a un particular y, asimismo, a la comunidad entera. Entre las causas de esta punición se encuentran: negarse a asistir al tequio, no cumplir con obligaciones familiares, cívicas, religiosas o agrarias, el robo, el daño a la propiedad familiar o comunitaria, y las transgresiones públicas (riñas, alcoholismo, escándalo en vía pública).

nuyooteco se fundamenta en una dimensión colectiva en la cual deben participar, con base en su perfil sociodemográfico[13] y so pena de exclusión comunitaria, todos los habitantes del municipio.

Por otra parte, la noción de *satiñuu* refiere a las formas de organización en torno a la producción doméstica, la cual funge como sustento económico y alimenticio, además de ser el principio generador de alianzas y vínculos interfamiliares (Fox, 2006: 202; Galinier, 2012: 179). Los lazos de parentesco, consanguíneos o por afinidad, son esenciales para la reproducción del trabajo como motor de la vida comunitaria. A través de esto, los habitantes obtienen permiso de la asamblea general, con el aval de las autoridades locales y agrarias competentes, para trabajar la tierra, usufructuarla y habitar en ella.

Por otra parte, la noción de trabajo es un factor de suma importancia en torno a las uniones matrimoniales. Los complejos procedimientos para contraer nupcias están marcados por la exigencia de cada núcleo familiar referente a las capacidades y atributos de la persona para proveer los recursos necesarios para la reproducción biológica de la familia. De este modo, los representantes de cada parte crean discursos alusivos a las cualidades intrínsecas de la persona: su disposición para trabajar el campo (o cualquier otra actividad productiva), el trabajo doméstico y la inserción en las prácticas comunitarias, como fiestas y tequios.

Con respecto a esto, Lourdes Arizpe (1985: 17) llamó la atención sobre las dinámicas corporativas de la economía eminentemente campesina, donde la regulación en torno a la acumulación de poder y riqueza se cimenta, en este caso, en las disposiciones y reglamentaciones generadas en el Comisariado de Bienes Comunales. En este sentido, continúa la

[13] Las obligaciones en torno al trabajo están definidas según el género, grupo de edad, ocupación, condición estudiantil (de ser el caso) o situación migratoria. Por lo general, a los estudiantes activos (dentro y fuera del municipio) se les exime de la obligación en torno al trabajo colectivo, siempre y cuando cumplan con las demandas de sus estudios.

autora, las economías familiares se encuentran en condiciones de interdependencia mutua en las que el parentesco (consanguíneo, por afinidad y ritual) y el trabajo colectivo son cruciales en las negociaciones y resoluciones de conflictos.

De esta forma, el trabajo en Nuyoo, además de proveer los mantenimientos necesarios para la subsistencia, es la llave de acceso al mundo social y político. El ejemplo más claro de esto es el sistema de cargos agrarios, cívicos y religiosos. Ejercer un cargo, o *tiñu*, implica una obligación moral con la comunidad: es un trabajo no remunerado monetariamente que, sin embargo, es una importante fuente para la acumulación de capital social y político de quienes lo ostentan (Bourdieu, 2001: 132-133). Para llegar a ejercer un cargo, no obstante, cada nuyooteco debe demostrar su disposición a la cooperación y, asimismo, debe demostrar su capacidad para trabajar en diversas condiciones.

La emigración, por otro lado, ha perfilado nuevos modelos de trabajo en Nuyoo. La pobreza extrema y las condiciones de marginación orillan a muchos nuyootecos a abandonar su localidad para buscar empleos mejor remunerados en centros urbanos de México y Estados Unidos donde venden su fuerza de trabajo.[14] Ante este escenario, el ciclo de vida y los roles de género en torno al trabajo han experimentado algunas transformaciones: los infantes y/o adolescentes se introducen en distintas actividades de subsistencia para contribuir con la economía doméstica, o bien, fungen como ayudantes de quienes ejercen algún cargo desde edades tempranas (Tamayo, 2015: 88), mientras que las mujeres se incorporan con creciente solidez en los sistemas de cargos y las labores agropecuarias,

[14] Ante la falta de insumos suficientes para satisfacer las necesidades alimenticias y económicas familiares, muchos nuyootecos buscan salir del poblado hacia diferentes latitudes de México y el extranjero, ya sea para vender sus productos en mercados regionales, o inclusive vender su propia fuerza de trabajo (Bhaduri, 1987: 17). Sin embargo, para evitar perder los derechos de concesión sobre la tierra, muchos optan por la migración estacional (Arizpe, 1985: 17).

espacios socioeconómicos y políticos que en el pasado eran exclusivas de la demografía masculina.[15]

Aunado a esto, las actividades económicas en Nuyoo en años recientes han mostrado una creciente apertura respecto a la economía de mercado. Como ha indicado Rolando Cordera (2017: 251), la economía mexicana, en términos generales, está inscrita en las corrientes de la globalización y, con base en la desmesurada expansión capitalista fomentadora de la interdependencia global, resulta cada vez más complicado para las economías locales mantenerse al margen de estas tendencias (Comas, 1998: 41).

En otra época, máxime durante el mayor apogeo del marxismo en México, algunos autores como James Greenberg (1981: 130) defendieron la idea de los pueblos de tradición cultural vernácula como reticentes a integrarse en la economía del mercado y su arrebato individualista. Los productores nuyootecos de café, por ejemplo, han encontrado beneficios monetarios al vender su producto directamente a empresas de la iniciativa privada. Estas transacciones, en opinión de los productores cafetaleros, rinden mejores dividendos que la venta en los mercados regionales. En este sentido, ante nosotros está la evidencia empírica de nuevos paradigmas económicos y sociopolíticos generados por la industria y la dinámica expansiva del capitalismo (Comas, 1998: 13) que, a su vez, están transformando algunos contenidos de la noción nuyooteca acerca del trabajo, sus formas de organización y ejecución.

[15] Cabe resaltar, no obstante, que a pesar de que las mujeres entre los pueblos originarios de la Mixteca y Oaxaca han logrado insertarse activamente en las relaciones económicas y políticas que influyen en el devenir local y municipal, en muchos casos éstas aún deben enfrentarse a prácticas y discursos de violencia machista cuyo objetivo radica en la intimidación y dominación del ejercicio de las mujeres en los sistemas de cargos autóctonos, como bien ha señalado Margarita Dalton (2012: 308-310).

No obstante, la apertura hacia la economía de mercado se encuentra aún regulada por los mecanismos comunitarios en torno al trabajo colectivo. Uno de los mayores riesgos que los nuyootecos observan radica en la penetración de las doctrinas individualistas hermanadas directamente con las dinámicas de la economía capitalista (Rentería, 2003: 35). En relación con esto, además de la organización comunitaria para el trabajo, y sus dispositivos punitivos, la discursividad en torno a la importancia del espectro colectivo se hace presente para combatir los impulsos individualistas. Es decir, el hecho de que se comiencen a gestar vínculos con el gran capital no implica, en modo alguno, la total asimilación de sus preceptos y dinámicas. Así, la oralidad comienza a jugar un papel de suma importancia para la reproducción de la noción nuyooteca de trabajo mediante la verbalización de discursos, sermones y narrativas diversas enfocadas en la cohesión social y la conservación de sus valores.

El concepto de oralidad se ha visto frecuentemente contrapuesto, y supeditado, a la escritura. En varios espacios académicos y cotidianos se alude a la oralidad como algo propio de las culturas ágrafas, sin considerar que la escritura está no sólo relacionada con la oralidad, sino determinada por ésta en buena medida, como demostró Jesús Arana (2004: 73-76).

Empero, el pueblo ñuu savi, además de su extensa tradición oral, ha sido hábil en la elaboración de documentos pictóricos y escritos desde la antigüedad y los tiempos novohispanos (Terraciano, 2013: 39-47, 90-96) hasta la actualidad, como puede observarse en el ejercicio de cronistas nativos. Con base en esto, los complejos orales nuyootecos, y de otras tradiciones ñuu savi y mesoamericanas, son conservados y retransmitidos desde repositorios tanto materiales como intangibles: expresiones artísticas, lengua, memoria, paisaje y toponimias.

Con la finalidad de introducirnos en el espectro de la oralidad, desde la perspectiva nuyooteca, conviene indicar la terminología desde la que se engendra esta noción: *tu'un yana'á*. Esta locución en tu'un ka'an kají tiene dos posibles construcciones. Por un lado, se trata de una articulación de

las palabras *tu'u*[*n*] ("relato" [la 'n' final funge como adjetivo posesivo]) y *yana'á* ("tiempo"), es decir, "relato del tiempo". Por otra parte, podría tratarse de la conjunción de las voces *tu'un* ("palabra") y *yana'á* ("tiempo"), formando la expresión "palabra del tiempo" o "palabra sobre el tiempo". En ambos casos, esta idea engloba los conceptos 'historia' y 'mito' como parte de un mismo conjunto narrativo.

La oralidad nuyooteca es una construcción en la que convergen las dimensiones espacial y temporal, nutrida de las experiencias colectivas y/o de aquellos relatos escuchados en el ámbito local, regional, e incluso nacional. Esta oralidad posee rasgos y elementos únicos y, simultánteamente, comparte numerosas características con otras narrativas ñuu savi y de otros pueblos de raigambre mesoamericana, como las alusiones a cataclismos y la aparición de cuerpos celestes (López Austin, 2015: 59-61). El ejercicio oral nuyooteco engloba desde los tiempos más remotos,[16] algunos mucho más antiguos que la idea misma del orden mesoamericano (Bartolomé, 2021: 59), hasta hechos relativamente recientes.

La oralidad nuyooteca discurre a través de diversos momentos y procesos durante el ciclo de vida de quienes los verbalizan y aquellos que los escuchan y reproducen. Regularmente, los adultos mayores son los

[16] El antiquísimo origen de estos relatos no obstante debe tratarse con suma cautela. Como bien ha indicado Pedro Pitarch (2013: 209-210), la etnografía mexicana y mesoamericanista frecuentemente se realiza a la sombra del 'pasado prehispánico', como un sesgado intento de "ratificar" o "legitimar" la "condición indígena" del lugar estudiado. En este sentido, etnográficamente la exactitud cronológica carece de relevancia y, en cambio, el énfasis debe estar en cómo interpretan los portadores de cultura su pasado en el presente (Boschilia, 2011: 98-99) y en su contexto sociocultural. Buscar reminiscencias alusivas a la etapa previa a la invasión europea puede opacar la presencia de complejos aún más antiguos, o atribuir elementos narrativos importados desde tradiciones externas como nativos. Asimismo, en sintonía con los planteamientos de Pitarch, es preciso reconocer que, pese a su formidable antigüedad, estas narrativas y creencias han pasado por el filtro de más de quinientos años de subordinación y colonialismo. Pretender encontrarlas en su estado "puro" es ilusorio y metodológicamente inverosímil.

encargados de narrar a adolescentes e infantes las peripecias, los logros y las desventuras de sus antepasados. Estos momentos, tan solemnes como cotidianos, refuerzan los valores identitarios y el sentimiento de pertenencia.

La oralidad alusiva al trabajo, por otra parte, acontece en contextos de enunciación específicos, cimentados sobre los preceptos de quién y cuándo puede participar de las labores domésticas o comunitarias. Ya sea durante la preparación de los alimentos, el camino rumbo a la milpa o los momentos de descanso, en estos lapsos se crean "eventos de habla" (Lienhard, 2014: 153-155) donde aquellos que se están iniciando en el mundo del trabajo adquieren los conocimientos técnicos y sobre el medio ambiente, reforzados por relatos cargados de múltiples metáforas y lecciones morales acerca de la honestidad, el compromiso con la comunidad, la reciprocidad y la solidaridad. Este ejercicio oral es una constante construcción y reproducción de la memoria colectiva, los cuales se materializan a través de prácticas discursivas (Boschilia, 2011: 98).

Satiñuu jee ñivi: el trabajo y lo humano

En su célebre ensayo intitulado *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*,[17] Friedrich Engels (1954: 5) definió al trabajo —en tanto acción generadora de riqueza cimentada en el abastecimiento y la transformación de materia prima— como el estado esencial de la condición humana. Derivada de esta reflexión inicial, el autor brindó una interesante premisa: el trabajo creó a los seres humanos. Ciertamente, la aseveración del filósofo alemán gravita en torno a la influencia del trabajo en los procesos de hominización y, pese a haber fecundado sus meditaciones

[17] Este título se ha traducido al castellano como "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". Es una obra inconclusa escrita por Friedrich Engels en 1876, publicada casi dos décadas después en Alemania.

en un contexto económico y sociopolítico completamente ajeno a las tradiciones vernáculas de México, su propuesta ofrece un punto de partida para visualizar la relación entre el trabajo y los acontecimientos del tiempo mítico.[18]

La noción del trabajo como la diligencia creadora del ser humano —aunque no en términos de evolución biológica— también está presente, tácita o manifiestamente, en distintas narrativas antiguas, novohispanas o contemporáneas de raigambre mesoamericana. A través de la mitología comparada, es posible hallar en estos relatos alusiones a los ancestros como los seres primordiales cuya labor hizo posible la habitación del espacio mediante la creación de la biósfera, la delimitación de fronteras culturales y políticas, el dominio técnico e instrumental sobre el entorno y el diseño del paisaje biocultural (Jacorzynski, 2004: 141). Asimismo, en los contenidos míticos el trabajo se vincula constantemente con la actividad ritual y el culto a lo divino. Numerosas referencias versan sobre cómo la renuencia al trabajo o su mala ejecución estimuló el enfado de las deidades creadoras y proveedoras del sustento, quienes provocaron la desaparición de los humanos primigenios para dar lugar a la nueva humanidad.[19]

---

[18] Sobre la definición acerca del trabajo provista por Engels en la citada obra, considero pertinente mencionar que la idea de este texto no pretende, en modo alguno, dilucidar en torno a los alcances teóricos de las propuestas del autor alemán en el contexto sociocultural de Nuyoo y la Mixteca Alta. Si bien la obra de Engels ofrece reflexiones orientadas a pensar en el trabajo como la actividad de subsistencia que definió lo humano (a través de la hominización), en el presente texto se utiliza sólo como punto de partida para enlazar la idea del trabajo como medio de humanización en las narrativas vernáculas de Nuyoo.

[19] En cuantiosos relatos de tradición mesoamericana se alude a la extinción de antiguas humanidades como consecuencia de su transfiguración en animales u objetos, la aparición de astros y anuncios funestos en la bóveda celeste o debido a cataclismos (Abreu, 1986: 21-26; Krickeberg, 2012: 23-24; López Austin, 2015: 59-60, 102; López, 2021: 52). Empero, es preciso reconocer que varios de estos contenidos han llegado a nuestros tiempos influidos, en diferentes grados, por los esfuerzos evangelizadores iniciados en el siglo XVI.

Entre el extenso repertorio de mitos mesoamericanos concernientes al origen y desarrollo de los humanos, se encuentran aquellos creados, narrados, transmitidos y resguardados por el pueblo conocido en el habla popular como 'mixteco' y, desde su propia denominación, como ñuu savi o "pueblo de la lluvia". El término ñuu savi refiere a un profuso y antiquísimo conjunto de poblaciones asentadas históricamente en varias latitudes del actual territorio mexicano desde hace aproximadamente tres milenios (Spores, 2007: 12).[20]

Los acontecimientos suscitados, a nivel local y regional, en las locaciones ñuu savi han hecho emerger nutridas narrativas versadas sobre su origen y presencia en el lugar habitado, muchas veces en oposición a las versiones de las localidades vecinas dado el alto índice de conflictos que les han enemistado desde hace décadas o incluso siglos. Las tensiones regionales en torno a la tenencia y el uso de la tierra entre poblaciones de tradición ñuu savi —así como con otros pueblos con quienes colindan: chochos, chatinos, triquis o zapotecos— revela la convergencia de múltiples perspectivas. El origen común y la historia compartida, en este escenario, con suma frecuencia pierden fuerza ante la mayor valoración de la historia local y su consecuente impacto en las identidades comunitarias y el arraigo territorial.

[20] Las distintas poblaciones ñuu savi se han distribuido, desde tiempos antiguos y novohispanos, por diferentes regiones de los actuales estados mexicanos de Guerrero, Puebla, Oaxaca y Veracruz, con una mayor presencia en la región conocida como Mixteca de Oaxaca. Con base en diversos medios materiales (documentos pictóricos y/o escritos, estelas y lienzos) e intangibles (tradición e historia oral), los portadores de cultura ñuu savi han resguardado sus narraciones y conocimientos a través del tiempo. No obstante, máxime en lo referente a la transmisión oral, sus contenidos han experimentado significativas transformaciones debido a distintos factores sociohistóricos y lingüísticos: la disminución de hablantes de lengua vernácula, la educación escolarizada institucional, las políticas de hispanización cultural y lingüística, la emigración y el intercambio con otras narrativas.

La ocupación ancestral del territorio, en términos de aprovechamiento de los recursos y la vigilancia de los límites trazados, se esboza desde la perspectiva propia de cada poblado. El argumento más recurrente presentado en los tribunales agrarios consiste en la mayor antigüedad de determinada locación con respecto a sus vecinos, proceso en el que la oralidad, además de la documentación escrita, juega un papel fundamental para acreditar la condición de la tierra ocupada como legado de los ancestros. Además de los enfrentamientos armados o las disertaciones en los juzgados, la narrativa en torno al origen, la antigüedad y las formas de trabajo para el goce de los frutos de la tierra y la transformación del hábitat reviste una importancia capital para legitimar la presencia del pueblo en el territorio.

En la memoria nuyooteca, estimulada por su herencia cultural material, se esgrimen diferentes argumentos en favor de la mayor antigüedad del poblado y sus habitantes. Primeramente, y con base en la evidencia arqueológica hallada en el lugar[21] (considerada como herencia de los antepasados), los nuyootecos estiman que sus antecesores se instalaron en la actual locación a finales del periodo Posclásico, relativamente poco tiempo antes de la irrupción castellana en la Mixteca. Además de los testimonios materiales hallados, esta aseveración encuentra sustento en un conjunto de restos óseos localizados en una cueva conocida localmente como "La cueva de los huesos". Entre las variadas versiones existentes sobre estos huesos, una de ellas afirma que se trataba de gente proveniente del norte de la Mixteca Alta, quienes se desplazaron en busca de refugio ante el avance militar de 8-Venado 'Garra de Jaguar' hacia la Mixteca de la Costa. En cambio, otras versiones aseguran que la noticia de la caída de México-Tenochtitlan llegó hasta la región, por lo cual estas

[21] Pese a los hallazgos de material arqueológico en el municipio, aún hacen falta estudios profesionales para su clasificación y análisis. Por el momento, es imposible tener certezas acerca del contexto y la antigüedad de estos restos materiales.

personas decidieron esconderse en la cueva. En ambos casos, no obstante, la falta de alimento y agua, así como la escasez de oxígeno, finalmente llevaron al deceso de los ocupantes de la cueva.[22]

Sobre esta línea, en Nuyoo se cuenta sobre una época de penumbra, donde la materia hoy constitutiva de las rocas y las montañas era suave y acuosa. Se trataba de una época primordial caracterizada por la existencia solitaria de la luna (*yoo*) en la bóveda celeste. Al ser de materia suave, estos ancestros, conocidos como *tiumi*, trabajaban únicamente con la energía emanada de la luz lunar. En cierta ocasión, en el cielo apareció un astro luminoso: *nkanii*, el sol. La aparición del astro rey endureció todo, incluso a los *tiumi* que no consiguieron refugiarse en las cuevas.[23]

La extinción de la gente *tiumi* implicó no sólo la emergencia de una nueva humanidad en la era solar, sino también una transformación urbana y tecnológica total: la construcción de viviendas sustituyó a la morada en cuevas y, consecuentemente se logró la instauración del trabajo agrícola y las prácticas de recolección se extendieron más allá de las proximidades de las cuevas. Asimismo, el endurecimiento provocado por la acción solar obligó a la implementación de herramientas para el

[22] Infortunadamente, antes de que las autoridades locales se hicieran cargo de este hallazgo, los restos óseos fueron removidos sin precauciones ni rigor técnico-metodológico alguno, por lo cual el contexto arqueológico se encuentra en una situación complicada de descifrar. Como consecuencia, aún no es posible determinar las causas de muerte de los individuos allí localizados.

[23] Algunas personas se refieren a los antepasados *tiumi* como "los gentiles" o "los no bautizados" (López, 2021: 80). Derivado de esto, es posible que la repentina aparición del sol en la 'oscuridad primitiva' sea una metáfora de la llegada del cristianismo y la evangelización. De igual forma, si consideramos los aportes de Miguel Alberto Bartolomé (2021: 66-67), estos relatos podrían ser reinterpretaciones de narraciones posiblemente generadas en los tiempos más tempranos de la ocupación de Oaxaca, durante el apogeo de los hablantes de lenguas proto-otomangue, antes de la erección del orden mesoamericano. Asimismo, la longevidad de estos relatos permite entender los elementos compartidos por las narrativas de los diferentes pueblos de Oaxaca (*ibidem*: 75-76).

trabajo, como la yunta y otras herramientas necesarias para crear surcos y poder sembrar la tierra.

Estos relatos reflejan a su vez una discrepancia en torno a la toponimia de Nuyoo: por una parte, algunas personas refieren que se trata de la articulación de los vocablos *nu*, "cara" y *yoo*, "luna", de modo que el significado de Nuyoo sería "Cara de luna", como referencia a la gente primigenia de la época lunar. Otras versiones, no obstante, indican que se trata de la expresión "cada mes", surgida de los tiempos novohispanos en los que parte del actual territorio de Nuyoo pertenecía al cacicazgo presidido por Chalcatongo de Hidalgo. En estas narraciones, se cuenta que algunos oriundos de Chalcatongo acudían cada mes a las parcelas, actualmente nuyootecas, para trabajar el campo y criar animales.[24] De esta manera, el relato establece cómo el trabajo fue la actividad propiciadora de la apropiación y posterior habitación del espacio nuyooteco.

Fuerza, nutrición y tecnología: principios bioculturales del trabajo

Si se cuestionase a un físico sobre el concepto de energía, con certeza éste ofrecería, *grosso modo*, la siguiente afirmación: la energía es la fuerza requerida para realizar un trabajo. Una acepción similar fue localizada por Catherine Good (2009: 380) entre los nahuas de Oztotempan, quienes aseguran que la fuerza es necesaria para trabajos físicos e intelectuales, ya sea de corte personal o colectivo. Para que una persona pueda trabajar necesita fuerza, y por ello requiere la energía proporcionada por los alimentos y el óptimo descanso. El trabajo en Nuyoo engloba este principio, entendido como aquello necesario para la realización física del trabajo, y además para la creación y conservación de redes de apoyo interfamiliar.

[24] En opinión de algunos pobladores, los calendarios agrícolas pretéritos posiblemente se diseñaron a partir de los ciclos lunares. Por ende, la expresión "cada mes" se relaciona íntimamente con la partícula yoo, "luna".

Anteriormente, era mucho más común observar a los varones trabajando el campo mientras las mujeres se encargaban de la cocción de los alimentos y el cuidado de los hijos. Si bien la actividad en la cocina aún recae mayoritariamente en manos femeninas, las mujeres se han sumado vigorosamente a las labores otrora consideradas "de hombres". De esta manera, las mujeres nuyootecas detentan un papel cardinal en la economía doméstica y comunitaria: su trabajo, destinado a la nutrición del grupo, es la base sobre la cual se erige el trabajo comunitario, puesto que sus diligencias hacen posible la acumulación de energía que se traduce en la fuerza física requerida por los trabajadores (Tzul, 2015: 93). Además, al sumarse activamente a las labores agropecuarias, la distribución de la fuerza de trabajo resulta más efectiva.

El excedente derivado del trabajo colectivo es vital no sólo para la economía doméstica y campesina, sino que éste provee de los recursos económicos y bióticos necesarios para elaborar cuadros de nutrición más completos. Aunque se han incorporado bebidas gaseosas y alcohólicas y otros productos industrializados, el balance dietético es un aspecto fundamental en el trabajo nuyooteco. Alimentos como el maíz, la calabaza y el frijol se mantienen como los ingredientes esenciales. También es en estos espacios donde la narrativa alusiva al trabajo de los antepasados o las anécdotas familiares suele fluir de manera más constante.

Por otra parte, la noción de trabajo establece responsabilidades hacia la tierra. En primer lugar, el trabajo otorga los derechos para las concesiones parcelarias, de modo que, si una persona o familia descuida sus terrenos de trabajo, éstos son decomisados por el Comisariado de Bienes Comunales para ser otorgados a otras personas que deseen realizar su labranza. Seguido de esto, el cuidado de su espacio de trabajo en todo sentido se considera el deber de quienes ostentan la tenencia, desde mantenerlo pulcro para evitar la propagación de fauna nociva hasta la correcta delimitación de hectáreas para evitar nuevos conflictos agrarios. En este sentido, el trabajo es un determinante ontológico del deber ser y el deber (o no) hacer.

El paisaje y la narrativa local también proveen elementos para comprender cómo y de dónde se obtiene la fuerza para trabajar. En los dominios de la localidad denominada Yucubei de Cuitláhuac existe una cueva llamada "la cueva de la olla". En su interior, fue colocada, no se sabe con certeza cuándo, una olla de un material similar al barro. El agua que fluye a través de las estalactitas de la cueva se deposita constantemente en dicha olla; ésta es valorada por varias personas locales debido a sus atributos curativos y por ser una fuente de energía para la realización del trabajo agrícola. Así, el entorno biocultural funge como una entidad con la cual los nuyootecos entretejen lazos de intercambio y reciprocidad, definidos atinadamente por John Monaghan (1995: 95) como una serie de pactos y negociaciones celebrados entre los humanos y las entidades inmateriales que pueblan el paisaje para la circulación de dones entre ambas esferas.

A través de la lengua y el intercambio verbal, así de estímulos visuales o sonoros como el paisaje, las toponimias o locuciones de uso común, las personas crean sus propias mnemotecnias. La expresión "así lo hacían los 'de antes'" parece elusiva. Sin embargo, esconde significados muy profundos en torno al recuerdo de tiempos pasados, ya sean aquellos atestiguados personalmente o cuyo conocimiento fue legado por los mayores.

Entre la población adulta más próxima a la tercera edad, es frecuente encontrar testimonios acerca de cómo el uso de las tecnologías modernas ha obstaculizado las formas de organización comunitaria en torno al trabajo. "Los jóvenes ya no quieren trabajar como antes" es una de las sentencias más recurrentes sobre este punto. Las yuntas paulatinamente fueron sustituidas por el uso de tractores, los rituales de petición de lluvia han quedado casi en el olvido (al menos en lo referente a su ejecución) y las prácticas de intercambio con las entidades conocidas como "dueños del lugar" cada vez son menos frecuentes.

Adicionalmente, pese a la introducción de las nuevas tecnologías para la labranza de los campos, las tasas de desigualdad y bajo crecimiento económico continúan latentes, más que antes de la influencia y expansión del

capitalismo. El uso de tractores y de regadíos resulta sumamente costoso, y no es posible satisfacer la demanda de productores que necesitan dichos implementos técnicos. En este sentido, el trabajo nuyooteco se ha visto obligado a enfrentar una serie de desafíos para la preservación de sus formas de ejecución cimentadas en la organización comunitaria. Las redes de solidaridad e interdependencia entre familias y unidades domésticas resultan vitales para contrarrestar los impactos negativos de las innovaciones tecnológicas (Foster, 1966: 91).

Diablos, santos y dueños de la tierra: intercambio, reciprocidad y trabajo

Habitar en un poblado ñuu savi, como sucede entre otros pueblos autóctonos de la Mixteca y Oaxaca, implica crear y preservar una amplia red de relaciones con los demás habitantes y con las potencias que moran en los montes, los ríos, las cuevas y demás formaciones naturales del entorno, además de las milpas, los caminos y los cementerios. Se trata de entidades que pueden comportarse de manera indiferente o benéfica para el devenir humano, así como tornarse en nefastas causantes de enfermedad, hambre y muerte.

En el paisaje nuyooteco habitan, además de los seres humanos y las especies del reino animal y vegetal, númenes de naturaleza física ambigua (oscilante entre lo material y lo intangible), con quienes los habitantes establecen numerosas relaciones de intercambio y reciprocidad (Alejos, 2012: 21). El concepto de intercambio, en términos expresados por Alicia Barabas (2006: 149), es extensivo a otros seres y prácticas, por lo que las entidades residentes de barrancas, bosques, cuevas, manantiales, ríos y demás bienes naturales son un principio articulador de las actividades rituales y de subsistencia en Nuyoo. Asimismo, las narraciones en torno a su presencia y accionar fundamentan el sistema de valores en torno al trabajo.

Estos seres manifiestan un comportamiento ambivalente hacia la esfera humana: son quienes dan acceso para el aprovechamiento de las bondades naturales del entorno y, a su vez, quienes pueden negarlo o restringirlo. Están comisionados para proteger los ecosistemas y las especies endémicas[25] contra la sobreexplotación (tala clandestina, cacería furtiva, extracción mineral o hídrica) y el acaparamiento de recursos por particulares. Para lograr su objetivo, suelen ser bromistas, tramposos y, sobre todo, agresivamente territoriales.

En relación con la presencia de estas potencias del entorno, algunas personas afirman la existencia de tesoros (joyas, monedas, oro y plata) enterrados en montes y cuevas, los cuales fueron escondidos por caciques y hacendados del siglo xx ante el asedio de bandoleros durante los años de la revolución mexicana. Esos tesoros, se dice, son custodiados por el diablo o *tatyi kui'na*, el "aire ladrón".[26] Se trata del enemigo de la moral católica[27] y los valores, ya que éste trata de convencer a los incautos que interactúan con él de romper la cohesión colectiva, prometiéndole inmensas riquezas.

---

[25] En la mayoría de las referencias a estos númenes, se dice que son ellos quienes protegen a los animales silvestres y a las especies vegetales endémicas. En cuanto a los animales domésticos, al haber sido introducidos y dispuestos para la explotación del suelo, no sólo carecen de la protección de estas entidades, sino que también son depredados por éstas por ser una extensión del humano. Por su parte, las relaciones de intercambio y reciprocidad se gestan alrededor de la regeneración de plantas como el maíz, el frijol, la calabaza o el chile, mas no de plantas y árboles introducidos, como es el caso del café y distintos árboles frutales.

[26] En tu'un ka'an kají, la palaba *tatyi* ("viento"), además de referir a uno de los cuatro elementos de la naturaleza, se utiliza para adjetivar a los seres de naturaleza etérea, como espíritus, sombras o, en este caso, el diablo. Por su parte, la partícula kui'na significa "ladrón", por lo que la expresión tatyi kui'na es una alusión al diablo como un ser contrario al sistema de valores comunitarios.

[27] En los últimos años, se han registrado numerosos casos de personas que optan por convertirse a diferentes religiones alternativas al catolicismo. Ocasionalmente, los conversos desacreditan la existencia del diablo y otras potencias presentes en la narrativa local, íntimamente ligada con la práctica católica desde los procesos coloniales de evangelización.

Asimismo, el exponencial crecimiento de las tasas migratorias ha fomentado la reproducción de narraciones alusivas al diablo como un ser tanto tramposo como inmoral. Cuando una persona, generalmente después de haber radicado varios años fuera del municipio, comienza a demostrar un mayor poder adquisitivo como producto de su empleo en ciudades mexicanas o del extranjero, los rumores locales comienzan a emerger: se cuestiona la legitimidad de su riqueza, por lo cual se dice que es integrante de grupos del crimen organizado o, por otra parte, que vendió su alma al diablo. El dinero considerado "mal habido" en este contexto es un símbolo de descrédito de la persona y su familia (cfr. Foster, 1966: 149), una señal de desconfianza y rechazo. De este modo, han surgido algunos relatos versados sobre cómo determinadas personas adquirieron grandes riquezas de la noche a la mañana con base en un pacto celebrado con el demonio en cuevas o cruces de camino específicos.

Esta idea de riqueza inmoral, atribuida a quienes sucumben al arrebato individualista de la acumulación, es una forma de enaltecer la importancia del ámbito comunitario y su red de relaciones de reciprocidad e intercambio. En sentido figurado, el medio físico trabajado con ahínco por los miembros de la comunidad constituye la riqueza del pueblo, la cual puede aprovecharse sólo en función del mérito radicado en los esfuerzos colectivos. Por ello, el diablo embauca a quienes pretenden romper la cohesión comunitaria, y su castigo será quedarse encerrado en alguna cueva eternamente. La idea de la riqueza como parte de un entorno que es de propiedad colectiva, fundado en el régimen de la propiedad comunal, se resguarda mediante las creencias y las prácticas en torno a las entidades que pueblan el paisaje.

Además del diablo, en Nuyoo existen otros númenes conocidos como dueños del lugar o *ito'o ñu'un*, entidades protectoras del territorio y reguladoras de las relaciones humanas con la tierra. Se trata de las potencias a las que se solicita permiso para cazar, cultivar y recolectar los diferentes recursos naturales. En este sentido, los nuyootecos establecen un sistema de intercambio de dones con estos seres; es decir, se crean alianzas y

obligaciones mutuas entre ambas esferas (Graeber, 2018: 73). En la narrativa, los *ito'o ñu'un* son guardianes que se materializan a través de diferentes manifestaciones visuales como animales o santos, los cuales procuran la justicia en torno al aprovechamiento y el correcto uso de la tierra (Barabas, 2006: 42). De esta forma, la justicia o *jie'ne kuatyí* se entrelaza directamente con la noción de los *ito'o ñu'un*, puesto que estos dueños de la tierra son el fundamento de su aprovechamiento en términos equidad de oportunidades y beneficios para los habitantes. Ellos son quienes determinan quién y de qué manera puede explotar los recursos de la tierra (fauna, flora, minerales y agua). Verbigracia, si una persona pretende cazar animales silvestres, como venados, conejos o tejones, debe congraciarse primero con los dueños del lugar, ya sea derramando tres gotas de su bebida en la tierra antes de dar el primer sorbo, u ofrendando tabaco y aguardiente. De no hacerlo, los dueños 'jugarán' con él: los animales serán más esquivos, serán sólo visiones o, si el cazador logra captar alguno, el mecanismo percutor de la escopeta se atrofiará o la liga de la honda se romperá.

Los dueños del lugar se manifiestan frecuentemente a través de la imagen de algunos santos católicos y, asimismo, son concebidos como parte del conjunto de los ancestros comunes desde los cuales se cimenta la cohesión comunitaria. Los santos, los ancestros y los dueños del lugar son tres tipos de entidades vinculadas a partir de la palabra envolvente *ñu'un*, la cual tiene atributos polisémicos, ya que significa simultáneamente "fuego" (elemento relacionado con el ejercicio fundacional), "tierra" (en tanto materia engendradora del sustento y herencia legada por los ancestros) y la noción de lo sagrado.

La gente que se dedica a las labores agrícolas tiene muy clara la necesidad y/u obligación de ofrendar a los númenes dadores para el óptimo acontecer del ciclo agrícola. Por ello, cuando se inician las labores agrícolas con las primeras lluvias entre abril y mayo, los agricultores 'platican con la tierra'; conviven con las advocaciones inmateriales de la tierra mediante la quema de copal y la ingesta de pulque. La finalidad es pedir permiso a los cuatro puntos cardinales, los cuales están relacionados con

diversos elementos y santos-dueños, como se muestra a continuación: norte-fuego-San Marcos; sur-agua-San Juan; este-tierra-Santa Teresa; y oeste-viento-Santa Elena.

También se trata de un agradecimiento por la cosecha del año anterior, aun si no fue buena, y una forma de bendecir el trabajo por realizarse. Igualmente, la intención es solicitar la protección de las milpas ante la perniciosa acción de fauna nociva, así como del viento y el granizo. Las constantes lluvias veraniegas pueden llegar a ser tan intensas que representan un peligro latente para quienes viven en zonas montañosas, ya sea en las partes altas o en las faldas de los cerros, debido a la posibilidad de deslaves y aludes. Por ello, cuando se realizan los ritos propiciatorios pidiendo lluvias y buenas cosechas, al mismo tiempo se solicita que la precipitación pluvial no traiga tormentas, granizo y vientos que dañen cosechas y viviendas.

El nahual agricultor

Los nahuales, conocidos en lengua vernácula como *ñivi nuvi*, son seres polivalentes que participan de diferentes formas en las narrativas locales acerca del trabajo. Como sucede en otras latitudes donde están presentes creencias y prácticas en torno al polisémico concepto de nahualismo (Martínez, 2011: 248-249), los nahuales son personas con la innata habilidad de transfigurar su cuerpo hacia formas animales y/o meteóricas; además, son detentores de la capacidad de controlar a voluntad el flujo pluvial, el descenso de granizo y la aparición de rayos y relámpagos en la atmósfera.

A partir de sus cualidades corporales e intrínsecas, los nahuales establecen diferentes modos relacionales con los pobladores nuyootecos. Con base en la narrativa que se conserva en torno a éstos, es posible definir cuatro perfiles de los nahuales nuyootecos en relación con el trabajo: individualistas, propiciadores pluviales, protectores territoriales y castigadores de malas conductas. Estos cuatro perfiles, como se verá,

pueden llegar a ser contradictorios entre sí, y es que el nahualismo en Nuyoo posee un carácter polivalente.

En algunos relatos, como ya había sido enunciado por Félix Báez-Jorge (1998: 161-162), los nahuales fungen como protectores del territorio. Las violentas tormentas eléctricas que asolan los paisajes ñuu savi de la Mixteca, sobre todo en verano, se conciben como combates entre nahuales de diferentes demarcaciones. Mediante la excesiva precipitación pluvial y el granizo, estos nahuales buscan estropear las milpas y demás cultivos de los poblados enemigos, además de aniquilar a su fauna doméstica.

En otros términos, en Nuyoo se estima que los primeros pobladores fueron nahuales. Se dice que éstos subían a las cimas de los montes con la finalidad de llamar a las lluvias. Para lograrlo, los nahuales fumaban tabaco, y mediante el humo exhalado formaban las nubes que posteriormente se transformarían en el agua fecundante de los terrenos de cultivo. Gracias a sus destrezas extraordinarias para controlar el tiempo, los nahuales aventajaban a los demás pobladores y comenzaban a trabajar sus terrenos en una época del año más temprana.

Esta situación, empero, provocó la ira y la envidia de los habitantes, quienes en asamblea decidieron encarcelar a los nahuales como consecuencia de su actitud individualista y anticomunitaria. Una vez tomada la decisión, los nahuales fueron privados de su libertad en la prisión local. Se dice que al estar cautivos, ya no había quién llamara a la lluvia, por lo cual la sequía se erigió como una gran amenaza para la población. Debido a esto, los nahuales fueron liberados, mas éstos eran rencorosos. Algunos decidieron buscar nuevos lugares donde habitar, por lo que migraron hacia la zona de la costa. Quienes se quedaron, en cambio, comenzaron a manifestar conductas agresivas y nefastas hacia los pobladores: enviaban ráfagas de viento para tirar las casas, robaban parte de su producción o, gracias a sus habilidades innatas, provocaban ilusiones ópticas en las que parecía que los pozos de agua estaban contaminados

con sustancias como sangre, heces y tierra, para así evitar que las demás personas los aprovechasen.

Asimismo, ante la negativa de adolescentes y jóvenes para participar en las labores agrícolas o de pastoreo, el nahualismo es un recurso narrativo utilizado para aleccionar en torno a las consecuencias de no querer trabajar. Sobre este punto, existe un relato que localicé entre agricultores nuyootecos versados sobre el engaño de un nahual-zopilote a un campesino haragán mediante la noción de intercambio de ropa o disfraz (Martínez, 2011: 515).[28]

La narración trata sobre un campesino a quien no le gustaba trabajar, pese a sus obligaciones. Se pasaba el día echado en el petate, dedicado día y noche al ocio y la fiaca. Como consecuencia de su pereza y desidia, la familia comenzó a contraer severos problemas con las autoridades agrarias locales, quienes constantemente amenazaban con la derogación de sus derechos sobre esas parcelas. En su desesperación, el padre del flojo consultó con un amigo sobre cómo podría remediar la situación. El amigo, comprendiendo las circunstancias, se ofreció a ayudar, prometiendo que él haría del muchacho alguien incansablemente trabajador.

Cierto día, el joven estaba acurrucado a la sombra de un árbol, cuando repentinamente comenzó a percibir un olor penetrante, similar a la carne podrida. Decidido a encontrar la fuente del desagradable hedor, caminó durante varios minutos hasta llegar a una vereda muy lejana, donde las

[28] Otras versiones de este relato han sido localizadas en diferentes locaciones ñuu savi del distrito de Tlaxiaco, como es el caso de San Felipe Tindaco (Ochoa, 2014: 136-137) y San Esteban Atatlahuca, donde fue registrado por Iván Sánchez y Adelina Rodríguez (Alvarado, 2010), y en el municipio triqui de San Martín Itunyoso, Tlaxiaco, por María Polito y Rodrigo Argüelles (Vázquez, 2014). Asimismo, es posible que la narración sea originaria de alguna otra latitud y que, por diversas razones, haya gozado de gran profusión entre pueblos autóctonos y campesinos de México. Una versión de esta narración puede encontrarse en la obra recopilatoria de Fabio Morábito (2021: 579-581).

hierbas eran tan abundantes que entorpecían su paso. Allí encontró a un zopilote, quien al verle arribar inició la conversación.

—Me han dicho que no te gusta trabajar. ¿Es eso cierto?
Titubeante, el muchacho respondió:
—No es que no me guste, es que es muy pesado. Me canso mucho y luego no me puedo ni mover. Además, requiere mucho tiempo y me gustaría hacer otras cosas. Como tú, por ejemplo, que puedes volar todo el día sin preocuparte más que de devorar los cadáveres del suelo.
—En ese caso te propongo un trato. Vamos a cambiarnos las ropas. Tú te vestirás con mis plumas y mis garras, mientras yo usaré tu camisa, pantalón y botas. Así, tú podrás volar libremente sin preocuparte más que de bajar a comer, mientras que yo me encargaré de trabajar los terrenos de la familia.

Ante tal sugerencia, el muchacho no pudo resistirse a la posibilidad de liberarse del trabajo, por lo cual accedió inmediatamente. De esta forma, el muchacho se fue volando, disfrutando de su nueva y libre vida. Entretanto, el nahual zopilote comenzó a trabajar la tierra a un paso sumamente acelerado: el trabajo que el muchacho no hizo durante meses, el nahual lo hizo en un día. Gracias a sus labores, el nahual disfrazado del muchacho flojo comenzó a llamar la atención de otros pobladores, de modo que se le incluyó activamente en la dinámica comunitaria y, meses después, contrajo matrimonio con una bella muchacha. Al ver los logros del nahual, el muchacho disfrazado de zopilote se arrepintió de su decisión y buscó al nahual para proponer un nuevo intercambio de ropas. Sin embargo, el nahual se negó a la petición y, por ende, el flojo quedó condenado a una vida de volar en busca de carroña para alimentarse.

Comentarios finales

La globalización, promotora de escenarios de expansión de proyectos gubernamentales y de la iniciativa privada, además del creciente asedio de los grupos criminales, provoca que cada vez sea más difícil considerar el trabajo de los pueblos autóctonos lejos de la sombra del Estado y el capital y, por ende, de las dinámicas del consumismo. Adicionalmente, pese a las bondades de la innovación tecnológica abrazada por la tradición, la precariedad fomentada por la desigualdad en las formas de trabajo cimentadas en el uso de nuevas tecnologías perpetúa procesos como la migración y la marginación. Esto acarrea diversas consecuencias, entre las que se encuentra la disminución de hablantes de la lengua materna, el desarraigo con el lugar de origen y el abandono de prácticas y formas de organización en torno al trabajo.

La presencia de estos factores, cuando comienzan a ser demasiado intrusivos, propicia la fragilidad de los vínculos, donde el acaparamiento derivado de la desigualdad económica y el acceso desigual a las tecnologías y medios de transporte y comunicación comienza a amenazar a las dinámicas locales. No obstante, esta amenaza está lejos de ser causada por la presunta incompatibilidad entre las formas comunitarias de trabajo y las innovaciones culturales y tecnológicas, puesto que no se trata de sitios aislados (aunque sí sumamente marginados). El riesgo radica en los dispositivos opresores e impositivos desde los cuales se engendran estas introducciones, donde las concepciones y los mecanismos propios son relegados a un segundo plano en aras de un "progreso" uniforme y, sobre todo, mecanizado.

El binomio conformado por las nociones de trabajo y oralidad muestra cómo los nuyootecos, junto con otros ñuu savi, transmiten el conjunto de herramientas para la reproducción de la vida económica, ritual y social. Además de generar riqueza, el trabajo crea las condiciones óptimas de existencia material e ideológica y, asimismo, coadyuva a preservar o subsanar el estado de las relaciones sociales para el desarrollo de la

vida interfamiliar y comunitaria, donde el trabajo doméstico es la base fundamental (Tzul, 2015: 92). De este modo, el trabajo nuyooteco es una fuerza productora y cohesionadora que articula creencias, narrativas y prácticas enfocadas en la subsistencia comunitaria, la reproducción del medio biocultural, la conservación y/o el fomento de condiciones materiales dignas de existencia, el resguardo de los límites territoriales y la legitimación de la ocupación nuyooteca del territorio.

Finalmente, aunque la creencia en los santos, dueños del lugar, el diablo, los nahuales y demás seres de la narrativa ha disminuido en los últimos años, se mantiene como uno de los pilares que sostienen la cohesión colectiva, dada su relación con el ámbito del trabajo. La idea de que el entorno pertenece a estos númenes, y que por ende es preciso construir relaciones de reciprocidad e intercambio, mantiene viva la idea del espacio habitado como un legado ancestral que pertenece por igual a todos los miembros de la comunidad.

Sin duda, en el futuro la apertura hacia la economía de mercado será más profusa, puesto que la dependencia del dinero es insoslayable. Las narrativas posiblemente sufrirán cuantiosas transformaciones en las que se perderán algunos elementos y se anexarán otros nuevos, como es natural en el proceso de la tradición oral. Las formas de trabajo familiar y comunitarias paulatinamente transitarán hacia otros modos de adaptación que permitan la coexistencia con el sistema económico dominante y ante un escenario de alerta climática. Frente a todos estos factores, el binomio oralidad-trabajo será determinante para la supervivencia y adaptación de la vida nuyooteca ante los retos venideros.

Bibliografía

Abreu Gómez, Ermilo (1986). *Las leyendas del Popol Vuh*, México, ESPASA-CALPE MEXICANA, S.A.

Alejos García, José (2012). "La tradición oral en perspectiva dialógica", en Alejos García, José (coordinador), *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-42.

Alvarado Alavés, Juana (2010). *El zopilote y el leñero*, relato registrado por Iván Sánchez Salazar y Adelina Rodríguez Vázquez en San Esteban Atatlahuca, Tlaxiaco [transcripción de Daniel Hipólito y Olga Denisse Cárdenas], México, Archivo de la Palabra-Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Arana Palacios, Jesús (2004). "La vuelta de la oralidad", en Revista *TK*, número 16, Asociación Navarra de Bibliotecarios, pp. 73-80.

Arizpe, Lourdes (1985). *Campesinado y migración*, México, Secretaría de Educación Pública.

Báez-Jorge, Félix (1998). *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Barabas, Alicia M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Bartolomé, Miguel Alberto (2021). *Los viajes del sol y la luna. El ciclo de los gemelos en Oaxaca, México y América del Sur*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bhaduri, Amit (1987). *La estructura económica de la agricultura atrasada*, México, Fondo de Cultura Económica.

Boschilia, Roseli (2015). "Memória e subjetividade em relatos de imigrantes portugueses", en Laverdi, Robson *et al.* (organização), *História Oral, desigualdades e diferenças*, Recife, Editora Universitaria-Universidade Federal de Pernambuco, pp. 97-114.

Bourdieu, Pierre (2001). *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer.

Comas d'Argemir, Dolors (1998). *Antropología económica*, Barcelona, Editorial Ariel S.A.

Cordera Campos, Rolando (2017). "La 'gran transformación' mexicana: historia y desafíos", en Bárcena Ibarra, Alicia (editora), *El regreso de la crisis en América Latina: algunas experiencias nacionales*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica/Consejo de Relaciones Internacionales de América Latina y el Caribe, pp. 249-292.

Correas, Oscar (2009). "El derecho triqui de Yuman Li", en Correas, Oscar (coordinador), *Derecho indígena mexicano II*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-93.

Dalton, Margarita (2012). *Democracia e igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Dehouve, Daniele (2001). *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Engels, Friedrich (1954). *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*. Berlín, Dietz Verlag.

Flores Rentería, Joel (2003). *Totalitarismo. Revolución y negación del pasado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Foster, George M. (1966). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Fox, Robin (2006). *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad.

Galinier, Jacques (2012). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Good Eshelman, Catherine (2009). "Oztotempan: el Ombligo del Mundo", en Broda, Johanna *et al.* (coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 375-393.

Graeber, David (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*, México, Fondo de Cultura Económica.

Greenberg, James (1981). *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Jacorzynski, Witold (2004). *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Jiménez Osorio, Liana Ivette y Emmanuel Posselt Santoyo (2018). *Tiempo, Paisaje y Líneas de Vida en la Arqueología de Ñuu Savi*, Leiden, Leiden University Press.

Krickeberg, Walter (2012). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lienhard, Martin (2014). "Narración oral y paisaje. Avances de un proyecto basado en video", en Masera, Mariana (editora), *Mapas del cielo y la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 153-176.

López Austin, Alfredo (2015). "Los brotes de la milpa. Mitología mesoamericana", en López Austin y Luis Millones (coautores), *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, pp. 21-237.

López Bárcenas, Francisco Javier y Guadalupe Espinoza Sauceda (2003). *Derechos territoriales y Conflictos Agrarios en la Mixteca: El caso de San Pedro Yosotatu*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C./Centro de Comunicación y Creatividad RedEs, «Tejiéndo la Utopía».

López López, Rubicel (2021). *Reconceptualizando a los antepasados prehispánicos "tèe tiumi" de Santiago Nuyoo, Mixteca alta de Oaxaca*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Martínez González, Roberto (2011). *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Méndez Aquino, Alejandro (1996). *Historia de Tlaxiaco (Mixteca)*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Monaghan, John (1995). *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in mixtec sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

Morábito, Fabio (2021). *Cuentos populares mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.

O'Connor, Mary I. (2017). "¿Es la comunidad transnacional mixteca una diáspora?", en de la Torre, Renée y Patricia Arias (coordinadoras), *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor, pp. 133-152.

Ochoa Bahena, Mario Alberto (2014). *El culto a los cerros y su relación con el nahualismo en la ritualidad de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oax. (2010-2012)*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Pardo Brügmann, María Teresa y María Luisa Acevedo (2013). *La dinámica sociolingüística en Oaxaca: los procesos de mantenimiento o desplazamiento de las lenguas indígenas del estado*, Tomo II, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pitarch, Pedro (2013). *La cara oculta del pliegue*, México, Artes de México/ Comisión Nacional para la Cultura y las Artes.

Spores, Ronald (2007). *Ñuu Ñudzahui. La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, México, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Tamayo Serrano, Román (2015). *El sistema escalafonario y los cronistas municipales Santiago Nuyoo, Tlaxiaco, Oaxaca (2006-2014)*, México, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Terraciano, Kevin (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tzul Tzul, Gladys (2015). "Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici", en *Bajo el Volcán*, Volumen 15, Número 22, marzo-agosto, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 91-99.

Vázquez Anselmo, Felipe (2014). *El flojo y el zopilote*, relato registrado por María Martha Polito Hernández y Rodrigo Argüelles en San Martín Itunyoso, Tlaxiaco [transcripción de Cristina Estévez Román], México, Archivo de la Palabra-Escuela Nacional de Antropología e Historia.

COMUNIDADES PARALELAS Y ENTRETEJIDAS DE SANTA CATARINA TICUÁ

Camilo Sempio Durán

Comunidades paralelas y entretejidas: Los comités radicados del municipio Ñu'u Savi o Mixteco de Santa Catarina Ticuá, Tlaxiaco, Oaxaca[1]

La infinitud o la lógica de la espiral

Actualmente, determinadas poblaciones mixtecas de Oaxaca dan cuenta de una lógica de recreación de prácticas culturales, instituciones sociales, y sistemas de valores y creencias que combina la migración con la no desvinculación de sus territorios de origen. Esta recreación responde al involucramiento de sus habitantes y al de quienes han migrado hacia otros estados de la república, fundamentalmente al Estado de México, a la Ciudad de México, a Puebla, Veracruz y Baja California. A pesar de radicar fuera de Oaxaca, siguen siendo personas reconocidas con derechos y deberes en los pueblos donde ellas o sus progenitores han nacido. A estas personas migrantes y a sus descendientes se les llama *radicadas*. En

[1] Si bien el texto fue escrito por Camilo Sempio Durán, en su totalidad nace de la colaboración del Comité radicado de la agencia San Isidro, adscrita al municipio de Santa Catarina Ticuá, conformado por el presidente Marcos Sánchez Velasco, el secretario Raúl Pablo Ortiz, el tesorero Luciano Osorio Vásquez y los/as coordinadores/as Alejandro Vásquez Pablo, Alfredo Nicolás López, Andrea Nicolás, Angélica Vaca Aguilar, Arely Vásquez Ortiz, Artemio Fabián Hernández, Ausencio Velasco Ortiz, Belisario Vásquez Fabián, Camilo Sempio Durán, Catarina Ortiz Ortiz, Cristina Velasco Fabián, Diana López Ortiz, Guadalupe Vásquez Cruz, Gustavo Ortiz Cruz, Hilda García Hernández, Juana Cruz Ortiz, Laura Fabián Velasco, Lourdes Fabián Hernández, Lucrecia Rojas y Manuel López Ortiz. El periodo de este Comité corresponde a los años 2023-2025.

los últimos 40 años, se ha acentuado el hecho de que gran parte de la reproducción espiritual y material de los pueblos mixtecos oaxaqueños se efectúa con la participación de las personas radicadas en complejas formas de organización. Sin ser la única, los Comités radicados conforman una expresión potente de estas organizaciones encargadas de promover una lógica sociocultural infinita y en espiral; infinita porque parece expandirse desde que se tiene conocimientos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos sobre las migraciones mixtecas, y en espiral porque la responsabilidad de los Comités radicados se destina a mejorar las condiciones del pueblo en el cual no habitan, pero reconocen y al que constantemente regresan. Es la lógica de salir para volver en cuerpo y en don.

Santa Catarina Ticuá y sus cuatro agencias

El pueblo mixteco o ñu'u savi de Santa Catarina Ticuá constituye un municipio de Oaxaca conformado por cuatro agencias: Paz y Unión, El Chamizal, San Isidro y Fortín de Juárez[2]. Tanto las autoridades del municipio (Ayuntamiento) como de las agencias (Comité local) se rigen por un sistema de gobierno que implica el cumplimiento, por tres años, de responsabilidades cívicas, religiosas, territoriales, deportivas y rituales[3]. Cada trienio, las personas a ocupar estas responsabilidades son propuestas y electas por mayoría en asambleas. De esta forma, todo ciudadano/a de Ticuá que habita o tiene terrenos en la agencia, por ejemplo, de San Isidro, habrá de votar o ser votado/a para escoger dos tipos de autoridad: el Ayuntamiento y el Comité local. Cabe señalar que, exceptuando los cargos del Ayuntamiento, los demás no son remunerados.

[2] Los términos "municipio" y "agencia" son unidades políticas, territoriales y administrativas oficiales. No obstante, las personas suelen utilizar como equivalentes "pueblo" y "ranchería".
[3] Cabe indicar que hay una tercera variante de autoridad municipal encargada de los bienes comunales.

Paralelamente, fuera del municipio, este modelo de organización social se replica en el Estado de México, donde habita la mayoría de la población migrada de Ticuá, fundamentalmente, en los municipios de Ecatepec de Morelos, Huixquilucan, Nezahualcóyotl y Valle de Chalco Solidaridad, a la que se suma la población radicada en las Alcaldías Álvaro Obregón, Cuauhtémoc, Iztacalco y Miguel Hidalgo. Por un lado, se halla la Mesa directiva encargada de representar a toda la población emigrada que tiene vínculos familiares y territoriales en Ticuá; a su vez, existen los Comités radicados que representan a la población vinculada familiar y territorialmente con alguna de las cuatro agencias. Ambos cargos radicados son ocupados por personas propuestas y electas en asambleas, y su finalidad también es cumplir responsabilidades cívicas y religiosas; por ejemplo, colaborando en la organización de las celebraciones destinadas a las santidades veneradas en cada agencia, colaborando en la remodelación de iglesias, así como en edificaciones de gobierno, canchas deportivas, o en la mejoría de caminos.

Así, los Comités radicados ayudan a resolver asuntos de infraestructura pública de manera paralela a la intervención de entidades de gobierno estatal y federal; no menos que asuntos de culto sin el apoyo de las instituciones católicas. En resumen, los Comités radicados representan y articulan una parte de la población de Ticuá que no habita allí y que tiene la responsabilidad de contribuir en su reproducción material y espiritual, ética y cultural.

A continuación, pretendemos desarrollar y especificar lo anterior a partir de tres temas:

1) La naturaleza y las funciones de los Comités radicados y sus relaciones con otras organizaciones
2) Las actividades emprendidas
3) El sentido de aceptar cumplir el cargo.

Cabe señalar que para abordar estos temas intercalaremos dos tipos de perspectivas: la derivada de la literatura y las técnicas antropológicas, y la derivada de las experiencias y testimonios de las personas que conforman un Comité radicado.

Los sistemas de cargos *(perspectivas de la antropología)*

En los términos empleados en la literatura antropológica[4], el Comité radicado conformaría un sistema de cargos destinado al cumplimiento de labores políticas, económicas, rituales, educativas, éticas, lúdicas y artísticas. Citando la definición de un especialista:

> El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo de tiempo después del cual se retira a su vida normal […] Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gasto en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas (Korsbaek, 1996: 82).

Esta definición sintetiza conceptualmente el sistema de cargos y, paralelamente, sugiere la existencia de variaciones que invitan a reconstruir sus antecedentes y desarrollos[5]. A finales de 1950, Eric Wolf sostuvo que

[4] Por fortuna la bibliografía sobre los sistemas de cargos es extensa; no obstante, debido a la naturaleza del escrito, optamos por privilegiar un puñado de las fuentes más afines.

[5] Al respecto, no es casual que se enfatice el "carácter camaleónico del sistema de cargos" (Korsbaek,

el sistema de organización de cultos de las poblaciones mesoamericanas articulaba prototipos de las "cofradías o fraternidades religiosas" españolas con costumbres de "orígenes prehispánicos" (Wolf, 1983: 193), costumbres descritas por Fray Toribio de Benavente (Motolinía) en los siguientes términos:

> Ha habido hombres […] que han trabajado dos o tres años y han ahorrado todo lo que han podido con el fin de honrar al Diablo con una festividad. En esta festividad han gastado cuanto poseían y, aún más, contraído deudas, a tal punto que se han visto en la obligación de servir durante un año y aun dos para liquidarlas (Motolinía, citado en Wolf, 1983: 193-194).

En esta descripción se encuentra gran parte de los elementos que han llevado al debate sobre las razones de los sistemas de cargos: culto, celebración, obligación, servicio, gasto, deuda, ahorro, etcétera. Por su parte, Wolf distinguió el cargo político del religioso, que involucra, "por turno, a todas las familias de la comunidad" a través de uno de sus representantes, generalmente, un hombre mayor (Wolf, 1983: 192). Asumir un cargo religioso implica la organización de cultos y celebraciones a las que asiste toda la comunidad, y por ende, tiene afectaciones económicas y morales: "puede empobrecer a un hombre durante varios años; sin embargo, al hacerlo su prestigio aumenta extraordinariamente", al grado de "redoblar sus esfuerzos para poder patrocinar nuevamente otra serie de ceremonias" durante años, hasta que "viejo y pobre […] haya alcanzado el pináculo del prestigio y se haya ganado el respeto de la comunidad entera" (Wolf, 1983: 193). Aquí cabe señalar que el prestigio está cargado de sacra-

2009a: 40), sea por la diversidad de las experiencias o por la diversidad de enfoques empleados en su estudio, v.gr. evolucionista, funcionalista, relativista, estructuralista, procesualista y marxista (Korsbaek, 2009a: 44).

lidad y saber, puesto que la "repetida actividad religiosa" experimentada por la persona encargada la ha llevado a estar "cada vez más cerca del estado de gracia y de sabiduría secular" (Wolf, 1983: 193). Asimismo, estas afectaciones económicas y sagradas se replican fuera de las familias, pues, por un lado, el patrocinio de las celebraciones les otorga "una experiencia sagrada" (Wolf, 1983: 194) al ser beneficiada toda la comunidad y, por el otro, evita la acumulación de bienes y dinero, asegurando "el equilibrio económico comunitario" (Wolf, 1983: 194).

Ahora bien, Wolf sostiene que cumplir un cargo religioso prepara a la personas para ocupar cargos políticos, pues se acuerda que quien haya "soportado el peso de la comunidad en sus relaciones con la divinidad, es considerado idóneo y, aún más, está obligado a asumir funciones políticas", atendiendo "asuntos de la comunidad" como "distribuir tierras, solucionar los litigios de límites, investigar robos, aprobar matrimonios, aplacar a los perturbadores de la paz [y] tratar con los emisarios de los estados" (Wolf, 1983: 195).

Sin embargo, Wolf observa una diferencia importante: mientras que en los cargos religiosos la persona se postula por voluntad propia, en los políticos la persona "no puede buscar el cargo por iniciativa propia" (Wolf, 1983: 195). Esta diferencia responde a una concepción de política donde el "grupo cuenta más que el individuo: limita la autonomía y la iniciativa individual" (Wolf, 1983: 195). Evidentemente, el cargo político desborda la experiencia sagrada al asumir tareas judiciales y éticas, como mediar conflictos y anteponer lo colectivo frente al individualismo.

Así, para Wolf los cargos políticos y religiosos incumben significados que cubren todo el espectro social, desde los económicos, éticos y judiciales hasta los festivos, religiosos y estéticos, notando que toda celebración, con "sus procesiones, el incienso, sus fuegos artificiales, sus multitudes y sus coloridos, no es sólo un simple mecanismo de prestigio y de justicia económica, sino también una 'obra de arte'" (Wolf, 1983: 194).

A inicios de 1960, en su trabajo sobre los cargos civiles y religiosos en una población tzotzil de Chiapas, Frank Cancian interpreta que el prestigio

de una persona es "la suma de la que obtiene en el desempeño de varios papeles", especificando que dicho desempeño es "el determinante único más importante de la posición que un hombre ocupa en la comunidad" (Cancian, 1990: 45). La razón del prestigio, similar a lo observado por Wolf, pero ajena a la experiencia sagrada, anida en que al desempeñar varios papeles se renuncia a lo propio para satisfacer necesidades materiales y espirituales de la comunidad. Cancian subraya que quienes ocupan cargos religiosos "no reciben pago alguno", al contario, "gastan cantidades considerables de dinero al patrocinar fiestas religiosas" (Cancian, 1990: 19). En este punto el desempeño se acerca al sacrificio; no obstante, no se trata de un sacrificio final sino reproductivo, un sacrificio personal para reproducir la colectividad.

Quizá por ello a Cancian le resulta complicado identificar un sistema de valoración de prestigio. Confiesa que "es una cualidad esquiva, difícil de medir de alguna manera sistemática" (Cancian, 1990: 115), ya que las personas definían el prestigio de acuerdo con lo costoso del cargo y, paralelamente, de acuerdo con el "ideal cultural [de que] todo servicio prestado a los santos es igualmente virtuoso" (Cancian, 1990: 121). De ahí que optara por asumir que el prestigio se calibra siguiendo el gasto donado y la autoridad obtenida a cambio. Sin embargo, a nuestro juicio las definiciones resultan nítidas: el prestigio se mide y obtiene al participar en el sistema de cargos, y además de acuerdo con el desempeño y el gasto por participar en tal o cual cargo.

Como se anunció, Cancian también estudia los cargos civiles, todos voluntarios, con una duración de un año y sin remuneración. Entre sus funciones destacan "el reforzamiento del compromiso con los valores comunes, la reducción del conflicto potencial y el sostén de los esquemas tradicionales de parentesco" (Cancian, 1990: 169). Estas funciones semejan a las descritas por Wolf, y lo mismo puede decirse de la diferencia con respecto a los cargos religiosos, ya que "los zinacantecos hacen una nítida diferenciación": los cargos civiles no cuentan "para ascender en la escala de los cargos religiosos" (Cancian, 1990: 39). Es más, para

los zinacantecos la interacción entre cargos civiles y religiosos tenía un "matiz negativo" (Cancian, 1990: 39), porque el servicio en los primeros no sólo se considera una pérdida de tiempo, sino que tampoco incluía destinar recursos festivos para el disfrute de la comunidad. En suma, el prestigio recibido era incomparable al de los cargos religiosos valorados por "la cantidad de dinero gastada" (Cancian, 1990: 44), de ahí, similar a lo dicho por Wolf, que la reputación de estos cargos estuviera por encima de los civiles.

De hecho, esta supremacía tiene otro fundamento: los cargos religiosos "definen los límites de la comunidad de Zinacantan" (Cancian, 1990: 161), pues al cumplirlos se genera un "compromiso" con los "símbolos religiosos comunes" (Cancian, 1990: 170), y este compromiso es reciprocado por la comunidad donando "prestigio y respeto al que ocupa y al que ocupó un cargo" (Cancian, 1990: 171). La conclusión es potente: quien no cumple cargos religiosos no sólo carece de prestigio, sino de comunidad[6].

A finales de 1960, Douglas Butterworth observó que en la población mixteca de Tilantongo la "estructura política" y "la organización religiosa" también funcionaban de manera independiente (Butterworth, 1975: 129). Sin embargo, notó que "gran parte de la población masculina [era] excluida" de los cargos políticos y religiosos, y ello por carecer de las condiciones fundamentales: disponibilidad de tiempo y de recursos. Paralelamente, notó que entre las familias que habían emigrado a la Ciudad de México y que contaban con recursos suficientes, "más que una

[6] Cabe aclarar que la subjetividad "varón adulto" era la única "potencial participante" del sistema de cargos zinacanteco, ergo, dejaba a mujeres e infantes fuera de la "comunidad". Por cierto, durante la década de 1960, Cancian notó una "participación plena", esto es, "virtualmente todos los varones adultos zinacantecos participan en el sistema de cargos" (Cancian, 1990: 161), exceptuando a personas con enfermedades, incapacidad física, mala fortuna en la agricultura o una situación de pobreza permanente (Cancian, 1990: 164).

obligación", los cargos religiosos como las mayordomías eran "motivo de disputas y rivalidades" (Butterworth, 1975: 129). La razón replica lo observado arriba: en Tilantongo no había "nada mejor que una mayordomía" para obtener prestigio (Butterworth, 1975: 130), de ahí la competencia, por exclusiva que sea[7].

En cuanto a los cargos políticos, Butterworth detalla que se componían de cinco concejales (presidente, síndico y tres regidores) escogidos mediante "votación directa por un periodo de tres años", quienes, a su vez, designaban "un secretario, un juez, unos policías, tres suplentes para regidores y otros tres suplentes de los suplentes" (Butterworth, 1975: 136. Finalmente, y coincidiendo con lo visto en Wolf y Cancian, ocupar un cargo político en Tilantongo era una actividad obligatoria mas no remunerada (Butterworth 1975: 137), características que, en las condiciones de pobreza y conflicto observadas por Butterworth, eran consideradas disuasivas para la mayoría de los hombres.

Más recientemente, Leif Korsbaek identificó en estos antecedentes y en ulteriores desarrollos un "paradigma de cargos" mesoamericano compuesto de tres interpretaciones: 1) La interpretación *económica* sostiene que el sistema de cargos religioso es un mecanismo de nivelación social que evita la acumulación a partir del gasto festivo, 2) La interpretación *política* considera el sistema de cargos civil como una institución democrática que evita el monopolio del poder al distribuirlo periódicamente entre la comunidad, y 3) La interpretación *religiosa* sostiene que todo sistema de cargos simboliza el sistema cosmológico porque define el mundo y las entidades que lo pueblan, define "los legítimos canales de comunicación" y, finalmente, "define la situación normal del mundo y, por ende, se opone al cambio" (Korsbaek, 2009a: 45). No obstante, a decir del especialista las interpretaciones económica y política son poco

[7] En aquel tiempo patrocinar una fiesta ameritaba "reservar el privilegio con cinco o seis años de anticipación" (Butterworth, 1975: 130).

consistentes con los casos etnografiados, mientras que la religiosa tampoco están lo suficientemente probada (Korsbaek, 2009a: 48-49). Ergo, las observaciones recuperadas arriba no serían del todo convincentes.

Asimismo, al estudiar el sistema de cargos en las comunidades matlazincas y otomís del Estado de México, Korsbaek advierte cuatro puntos que difieren del paradigma mesoamericano: 1) La participación no es total, 2) Si bien existe una "separación institucional y una ruptura política entre las autoridades políticas (constitucionales) y las religiosas (tradicionales)", ambas se integran por medio del cargo "clave" de *fiscal*, 3) Aunque los cargos de mayordomo están jerarquizados, en la práctica "no existe una clara relación jerárquica", y 4) Los gastos destinados a las fiestas "no llevan a la ruina económica o al endeudamiento" de los cargueros, ya que son "distribuidos entre la población entera" (Korsbaek, 2009b: 224-225). Indudablemente, estas cuatro diferencias desbordan las interpretaciones previas.

No obstante, un punto que estas interpretaciones comparten con las anteriores es dar por sentado que los sistemas de cargos políticos y religiosos sólo se reproducen en el territorio de la comunidad, esto es, no registran el funcionamiento de cargos fuera del territorio de origen, pero vinculados a él culturalmente a través de su organización política, sistema de creencias, derechos sobre la tierra, celebraciones, trabajos colectivos, etcétera. Si bien existen valorables estudios sobre los procesos de reterritorialización, no hay descripciones sobre la duplicidad y simultaneidad transterritorial de los sistemas de cargos.

Por ejemplo, en un estudio sobre las familias oriundas de diferentes poblaciones de Oaxaca asentadas en una colonia de Tijuana, Baja California, Françoise Lestage anota que las fiestas patronales se hacen "como en la Mixteca" (Lestage, 2011: 103), añadiendo que "la ceremonia, las palabras intercambiadas y la lengua utilizada son idénticas a los que un observador podría presenciar en un pueblo de la Mixteca" (Lestage, 2011: 105). Sin embargo, nunca describe el sistema encargado de ellas; sólo menciona que son financiadas por "mayordomías" y, en ocasiones, por dependencias

federales y locales (Lestage, 2011: 184). De hecho, la autora afirma que, con "excepción de los maestros de la escuela bilingüe, pocos migrantes mixtecos se preocupan por organizar festejos" (Lestage, 2011: 178).

Por otro lado, en aquellas actividades que pudiera interpretarse responsabilidades civiles, la autora señala que estas familias reterritorializadas se ven obligadas a participar en y contribuir con sus poblaciones de origen si quieren mantener la posesión de sus terrenos:

Cuando los habitantes abandonan las comunidades indígenas, los migrantes y sus descendientes pueden seguir siendo miembros de éstas, siempre y cuando contribuyan a su administración y su funcionamiento. Esta participación valida su membresía y les asegura la posesión y el uso de sus bienes inmuebles. Si no participan, las autoridades de la comunidad en el mejor de los casos los multan, en el peor las amenazan con quitarles las tierras y sus casas: de ahí que las familias hagan todo lo posible para conservar sus derechos a nivel local (Lestage, 2011: 18).

Sin embargo, lamentablemente la autora no especifica qué significa participar en la administración y en el funcionamiento del pueblo de origen. Tampoco especifica si es obligatorio retornar o si se puede participar a distancia (y cómo sería). Paralelamente, aquí la participación responde a la conservación de derechos sobre la posesión de la tierra, situación que difiere de las razones éticas, económicas y religiosas analizadas anteriormente.

Es cierto que menciona el proceso de aparición y desaparición de organizaciones migrantes a mediados de 1980[8]. Sin embargo, éstas carecían de legitimidad porque, por un lado, los migrantes no dependían "exclusivamente de una organización" y, por el otro, porque los líderes no eran "investidos con el poder por parte de una autoridad reconocida,

[8] Destacando la Asociación de Mixtecos Residentes en Tijuana que funcionó entre 1984 y 1985, creada por maestros de la escuela bilingüe con la finalidad de gestionar mejoras en la colonia y asumir la organización y gastos de las fiestas patronales (Lestage, 2011: 106).

como ocurre en los pueblos" (Lestage, 2011: 164). Por ende, no sólo estas organizaciones migrantes eran ajenas al sistema de cargos, sino que también carecían de sus valoraciones ético-políticas, particularmente que la elección de sus ocupantes corresponde a la comunidad.

Ahora bien, cabe subrayar que la presencia de cargos simultáneos y engarzados por el territorio la encontramos apenas mencionada por Butterworth, quien señala que, durante la década de 1960, las personas que migraban de Tilantongo hacia la Ciudad de México (1975: 197) eran representadas por la "mesa directiva", una organización encargada de recolectar el dinero migrante destinado reparar la iglesia, o construir una escuela o una cancha de básquetbol en Tilantongo. A su vez, advierte que las personas emigradas con posesión de tierras en las rancherías "no aprueban que su contribución beneficie únicamente a la cabecera" municipal (1975: 205), desaprobación que sugiere la intención de crear una organización que las represente localmente, aparte de la "mesa directiva" que las representaba municipalmente. Empero, Butterworth no describe el funcionamiento de la "mesa directiva" ni ofrece indicios sobre la gestación de una organización encargada de representar a la población emigrada adscrita a las rancherías, la cual, en nuestros términos, equivaldría al Comité radicado.

Los Comités radicados [*testimonios, opiniones, pensamientos*]

Son las 10 de la mañana del primer domingo de julio en Canteras, Huixquilucan, Estado de México. Sentadas alrededor de una amplia mesa, una veintena de personas intercambiamos información y opiniones, masticamos pan y bebemos café, agua o refresco. Integramos el Comité radicado de la agencia San Isidro, adscrita al municipio de Santa Catarina Ticuá, Oaxaca[9]. Si bien hay responsabilidades y roles diferentes, por ejemplo,

[9] Como se ha indicado, el municipio de Santa Catarina Ticuá se compone de cuatro agencias:

el presidente evalúa y toma decisiones, el secretario expone los temas y registra las participaciones, y el tesorero explica los ingresos y egresos de recursos, los derechos de tomar la palabra, proponer, interpelar y votar son iguales para todas las personas del Comité, a quienes, a excepción de los cargos mencionados, se las denomina coordinadoras.

Esta clase de reuniones se extiende por horas, transcurre el mediodía, la tarde y alcanza la noche porque se siguen intercambiando pareceres. Todas las personas comparten la misma razón de estar allí: servir al pueblo, servir, en el sentido de donar trabajo y recursos sin esperar alguna remuneración monetaria a cambio. Así, servir implica asumir la responsabilidad de colaborar en la reproducción material y espiritual de la comunidad; material porque se debe proponer, organizar y darles seguimiento a obras de infraestructura, por ejemplo, remozar la capilla, edificar salones, comedores y cocinas que conforman la sede de las autoridades locales, o techar o acondicionar la cancha de básquet. La segunda responsabilidad se concentra en la organización de la celebración a San Isidro Labrador, santidad tutelar de la agencia festejada los días 13, 14 y 15 de mayo. Cabe subrayar que ambas responsabilidades son asumidas en coordinación con el Comité local.

Durante la reunión, se efectúa un balance de las actividades realizadas durante el mes de junio, uno de los meses de trabajo asignados por la Mesa directiva. Se evalúa una kermese, cuyo programa incluyó una banda de música, danzas, vendimia de alimentos y bebidas tradicionales, rifas, concursos y juegos para niños; y dos torneos de básquetbol femenil y varonil en diferentes categorías. En diciembre se hará otra reunión para definir las activades a realizar durante el mes de enero, el otro mes de trabajo asignado, a fin de estimar costos y beneficios, gestionar los permisos municipales para el uso de sus instalaciones deportivas, planificar la convocatoria de

Paz y Unión, El Chamizal, San Isidro y Fortín de Juárez. Fuera de Ticuá, la Mesa directiva representa al municipio y los cuatro Comités radicados a cada una de las agencias.

la siguiente asamblea de la comunidad radicada y entregar las invitaciones, además, desde luego, de ir organizando la fiesta tutelar de mayo.

Vertebrando esta clase de reunión presencial, durante todo el año se llevan a cabo reuniones semanales a través de plataformas virtuales. Todas ellas cuentan con un orden del día conformada por cinco o seis puntos. Algunos son recurrentes, como organizar kermeses, torneos, rifas, bailes y asambleas; otros especiales, como organizar la fiesta tutelar, participar en las celebraciones de otras agencias y en la fiesta a Santa Catarina, o asistir a las asambleas de la Mesa directiva y a eventos como bailes, torneos y kermeses organizados por los otros Comités radicados.

Este Comité ha sido propuesto y elegido por la asamblea de las familias radicadas de San Isidro para cubrir el periodo 2023-2025. Finalizado, las personas que lo conforman serán sustituidas por otras electas en asamblea que darán vida al nuevo Comité. A continuación, se formulan cuatro preguntas sobre la historia, naturaleza y función de los Comités radicados, respondidas a partir de los testimonios de sus integrantes actuales:

1) *¿Qué antigüedad tienen los Comités radicados y a qué respondió sus creaciones?* Entre las personas del Comité, no todos sabemos con precisión en qué año nacen. Para algunos "proceden desde tiempos pasados" (Manuel), para otros iniciaron "hace mucho, aún estaba chica y no lo recuerdo bien" (Laura). No obstante, parece que su origen "se encuentra a finales de 1970 e inicios de 1980, siendo la agencia El Chamizal la primera en conformar su Comité radicado y, posteriormente, Paz y Unión, Fortín de Juárez y San Isidro" (Marcos y Raúl). Por fortuna, se conservan actas de 1984 donde se señala la conformación del Comité radicado de San Isidro. Como se ha sugerido, estos Comités son posteriores a la Mesa directiva, la cual pudiera haberse inspirado en las Mesas directivas creadas en 1942 por la jerarquía eclesiástica de Tlaxiaco con el fin de sustituir a las mayordomías y "administrar todo el dinero [recibido] para las fiestas" (Olivera, 1963: 137). Paralelamente, una actividad fundamental de estas Mesas directivas era "organizar mejoras materiales en el barrio por medio de tequios" (Olivera, 1963: 141). Entre las mejoras, destacan la instalación de agua potable, el

empedrado de las calles y la reconstrucción del templo. Estas acciones se ejecutaban por "iniciativa y control directo del cura", quien al tener el poder de organizar "al pueblo por medio de las Mesas directivas", también desacreditaba a las autoridades políticas (Olivera, 1963: 141). Así, a cada barrio se le asignaba una Mesa directiva integrada por un presidente, un tesorero y varios vocales, generalmente personas con antecedentes de haber cumplido cargos y con recursos. Por cierto, a diferencia de la mayordomía que era voluntaria, los cargueros de las Mesas directivas aceptaban el nombramiento bajo presión del cura de Tlaxiaco (Olivera, 1963: 139). Sin embargo, aunque hay paralelismos entre las funciones de las Mesas directivas de Tlaxiaco a inicios de 1940 y la Mesa directiva y los Comité radicados de Ticuá, evidentemente también hay fuertes diferencias, fundamentalmente, respecto a su forma de elección y al tipo de relaciones con las autoridades locales civiles y eclesiásticas.

Por otro lado, la opinión general sostiene que los Comités nacen con la intención de estimular el desarrollo de las comunidades. Esta intención cabe comprenderse en el marco del incremento de la población migrante y en el consecuente despoblamiento de las rancherías. En este tenor, y volviendo al indicio notado por Butterworth, posiblemente la creación de los Comités radicados también responda a la necesidad de redistribuir los recursos de las familias emigradas directamente hacia sus rancherías y no hacia la cabecera municipal por medio de la Mesa directiva. Junto a razón económica-administrativa, los Comités radicados permitieron generar cierta autonomía política de las rancherías, y aún más festiva-religiosa con respecto al Ayuntamiento y a su doble migrante, la Mesa directiva.

2) *¿Quiénes participan, qué características deben tener y cómo son electas?* "Todas las personas nativas (y sus descendencias) de Ticuá que tienen que migrar a las ciudades" (Marcos, Raúl y Manuel) son potencialmente ocupantes de los Comité radicados. Claro que una condición fundamental es "tener empatía por el bien común", de ahí que al momento de ser propuestas las personas se eligen aquellas "con ganas de participación y con ideas que el pueblo progrese en su comunidad" (Laura).

Recordemos que la costumbre marca que las personas elegibles a ocupar los Comités radicados son personas que poseen, tanto ellas como sus familiares directos (matrimonio, madre y padre), terreno en alguna o algunas de las agencias o rancherías. Si fuera que la persona o sus familiares poseen terrenos en más de una agencia, entonces deberá cumplir cargo en los diferentes Comités implicados. Ahora bien, cabe subrayar que asumir un cargo no es una acción individual sino familiar, ya que se ven involucrados tanto el matrimonio como sus hijos; incluso en ocasiones se solicita la colaboración de hermanos/as y primos/as.

En cuanto al procedimiento de conformación de un Comité, el primer paso es convocar a una asamblea presidida por las autoridades en funciones, en la que participan personas con derecho a elegir y ser elegidas. En la asamblea, cualquier persona puede proponer a otra para ocupar alguno de los cargos. Se intercambian argumentos a favor o en contra de las personas propuestas, externando sus virtudes o sus debilidades. Las personas pueden negarse a ser propuestas; incluso si son propuestas y votadas en su ausencia pueden negarse a ocupar el cargo, con lo cual se reinicia el proceso de elección. Es importante notar que "los cargos de presidente, secretario y tesorero se nombran por terna o de manera individual, mientras que los/las coordinadores/as se nombran de manera individual. Una vez que aceptaron su postulación, las personas nombradas se someten a votación directa a mano alzada y quienes obtengan la mayoría o la unanimidad ocuparán sus respectivos cargos" (Marcos y Raúl).

3) *¿Cuántas personas participan, qué cargos ocupan y cuáles son sus funciones?* En los Comités el número de personas a prestar servicio oscila entre 8 y 15. "Los cargos a ocupar son los siguientes: *presidente*, máxima autoridad que representa y dirige el Comité, coordina las actividades y sus palabras y decisiones son las más valoradas, ya que debe tomar la iniciativa de cada responsabilidad y conocer amplia y profundamente sus normas; además, debe contar con una comunicación fluida con el Comité local, con los demás Comités radicados y con la Mesa directiva. *Secretario*, quien

propone y lleva el registro puntual de las actividades, reuniones y planificaciones; asimismo, dirige las asambleas, redacta las actas y, en caso de ausentarse el presidente, debe sustituirlo en sus funciones. *Tèsorero*, quien debe administrar los recursos, tanto monetarios como en productos, generados y erogados por el Comité durante los tres años, además de rendir los informes ante la asamblea de cada año natural. Finalmente, los/las *coordinadores/as* (originalmente, *vocales*), quienes tienen la responsabilidad de proponer y respaldar las actividades del Comité, así como encargarse de invitar a las personas radicadas a participar y colaborar en las diferentes actividades (tengamos presente que originalmente no se empleaban redes digitales, por lo que se entregaban las invitaciones a los eventos personalmente) (Laura, Marcos, Raúl y Manuel). Como ya se mencionó, al compromiso de estas personas cabe añadir la participación, no menos comprometida, de sus respectivas parejas.

4) *¿Cuánto recurso, aproximadamente, se aporta y en qué circunstancias?* De entrada, "es responsabilidad de todo el Comité cooperar con dinero y con bienes para la fiesta tutelar y para la realización de los proyectos de obras (Marcos y Raúl). Las cantidades "dependen de los acuerdos entre el Comité radicado y el Comité local" (Manuel). Cada vez que se asiste a un torneo se aporta además un monto por persona destinado, por un lado, a pagar el arbitraje de los equipos que representan al Comité y, por el otro, a comprar bebidas. Asimismo, es regular la compra de rifas. A estas donaciones cabe añadir, como veremos en un momento, el dinero que se recolecta con la vendimia de alimentos y bebidas en kermeses, bailes y torneos de básquetbol.

Trabajo comunitario [*perspectivas de la antropología*]

Es indudable que *trabajo* es una palabra sustancial en el lenguaje de los Comités radicados. Se habla del mes de trabajo, del dinero trabajando, de trabajar en la kermese, en los bailes, en la música y en el torneo de básquetbol; se trabaja en la danza, en la preparación de alimentos y en

las fiestas. Se trata de una fuerza de trabajo que, como se sugirió, no recibe paga a cambio, bien y menos privilegios. Es un gasto de fuerza de trabajo que cohabita con la fuerza de trabajo asalariada dominante fuera de los Comités, pues en sus vidas cotidianas las personas radicadas realizan diferentes servicios y oficios: son comerciantes, jardineros, albañiles, operarios, ingenieros, arquitectos, docentes, trabajadores domésticos, empleados públicos, etcétera, recibiendo un pago a cambio de trabajo como gran parte de las personas en México. Pago que, por cierto, en buena parte queda destinado al Comité y, por ende, a la reproducción material y espiritual de la comunidad ticuareña local y radicada. No obstante, la fuerza de trabajo destinada al Comité difiere de la asalariada en dos condiciones: 1) Es trabajo comunitario (de comunidad, de pueblo, de ranchería) no intercambiable como mercancía y 2) En cada actividad y en cualquier espacio la persona carguera y su familia trabajan con la finalidad de construir relaciones e instituciones comunitarias. Así, ocupar cargo en el Comité implica un gasto de fuerza de trabajo social con fundamento y orientación colectivista que, paralelamente, cohabita con y se sirve del trabajo asalariado.

Cabe aclarar que trabajar para la comunidad no constituye un acto motivado por intereses misericordiosos; nace con un sentido comunitario que hila los valores, los supuestos ontológicos y los esquemas conceptuales de estas comunidades mixtecas. Así, diferentes actividades como la vendimia de alimentos en una kermese en Valle de Chalco, arbitrar un torneo de básquetbol en Huixquilucan, o incluso danzar y ejecutar música en una peregrinación y cocinar pollo con mole de garrote, arroz, frijoles y atole de maíz con panela para repartirlos en una fiesta titular para 500 personas en la agencia San Isidro, es fuerza de trabajo donada a la comunidad por una parte de ella, que son los Comités.

Sin embargo, aquí surge una cuestión: ¿servir al pueblo y no recibir algo a cambio? Todo lo contrario: este sistema *ofrece más* de lo que recibe y *recibe más* de lo que ofrece. Con otras palabras, la persona con derechos se beneficia antes de cumplir la responsabilidad y se beneficiará

luego de cumplirla, pues teóricamente todas las personas con derechos en algún momento ocuparon, ocupan y ocuparán cargos destinados a beneficiar a toda la comunidad bajo la regla de que no todas lo hagan al mismo tiempo. Así, las personas cargueras del Comité actual fueron parte de la comunidad beneficiada durante el Comité pasado y lo serán una vez que sean sustituidas por nuevas. Los segmentos de la ciudadanía se suceden ocupando cargos, siempre con la razón y la finalidad de trabajar en beneficio de toda la comunidad territorializada y reterritorializada de la cual forman parte.

Esto significa que tanto la comunidad contribuye a valorar el trabajo comunitariamente como el trabajo contribuye a valorar comunitariamente a la comunidad. Esta no es una relación viciosa, sino dialéctica; siempre genera reproducción social. Esta valoración se replica en las condiciones deseadas para ocupar los cargos, pues quienes son parte de los Comités lo son por su trayectoria, conocimiento de las costumbres, voluntad de compromiso y, desde luego, por su disponibilidad de tiempo y recursos. Justamente estas condiciones son consideradas culturalmente idóneas para trabajar por el bien colectivo.

Catharine Good Eshelman interpreta una valoración similar entre los pueblos nahuas de la Cuenca del río Balsas, Guerrero, para quienes "ciertas suposiciones básicas sobre el mundo fenomenológico y social guían la acción colectica e individual" (Good Eshelman, 1994: 139). Estas suposiciones tejen un "sistema de ideas que representa una lógica cultural" que conforma un "sustrato colectivo, expresado en la práctica, para todas las actividades de la sociedad" y en todas sus dimensiones, sea en "la economía, la religión, la estructura social, la ecología, la política, etc." (Good Eshelman, 1994: 139-140). Este sustrato colectivo se manifiesta en dos conceptos: trabajo e intercambio. Dejando el análisis del intercambio para más adelante, el trabajo en estas poblaciones se concibe como la fuerza de energía física, espiritual, intelectual y emocional destinada a realizar actividades como las siguientes:

dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otro; curar, hacer ofrendas, rezar; cantar, bailar, tocar música; las relaciones sexuales, la reproducción biológica, la muerte; tomar y comer en fiestas, participar en rituales [y] acompañar a otros en algún acontecimiento público (Good Eshelman, 1994: 141).

Como se advierte, para estas poblaciones nahuas trabajar "significa estar vivo" y, paralelamente, significa la prueba de la "existencia social de la persona", de ahí que no trabajar se juzgue como "lo peor que puede suceder" (Good Eshelman, 1994: 143), es decir, la muerte, la soledad o la enfermedad. Es probable que para estas poblaciones nahuas nada humano pueda existir fuera del trabajo colectivo.

A primera vista, estas ideas, lógica y concepciones nahuas relativas al trabajo parecen ser compartidas por las comunidades mixtecas. Sin embargo, la experiencia observada por Good Eshelman es la de una comunidad territorializada; característica desbordada por la reterritorialización de aquellas donde el sustrato colectivo, como se dijo, cohabita (y debe lidiar) con sustratos mercantilistas de trabajo. De ahí la necesidad de redimensionar la valoración comunitaria en estas condiciones de adversidad.

Trabajo comunitario [*testimonios, opiniones, pensamientos*]

La mañana fresca del segundo domingo del año resulta más fresca junto al bosque que rodea al Deportivo Jardín Cultural Huixquilucan. Allí se llevará a cabo el torneo de básquetbol organizado por el Comité radicado de San Isidro y al cual asistirán los otros Comités y las personas radicadas de Ticuá. Aún no asoma el sol cuando todo el Comité comienza a instalar los artefactos que deberán utilizarse. Marcos, Raúl y Luciano ultiman detalles del evento mientras instalan, junto con Ausencio y Alejandro, una lona de 20 metros cuadrados para cubrir el área donde se ubicarán Hilda, Andrea, Arely, Catarina, Cristina, Lourdes, Lucrecia, Laura, Guadalupe, Juana, Diana y Angélica para preparar los alimentos que serán vendidos durante la jornada.

Por tratarse de un evento deportivo, Alfredo y Manuel tienen la responsabilidad de organizar los torneos en las categorías femenil libre y varonil libre y veteranos, para lo cual deben elaboran el fixture con los equipos y monitorear el llenado de las planillas en cada encuentro, además de designar el arbitraje y encargarse en los partidos donde su equipo no juegue. Por su parte, Artemio, Belisario y Camilo instalan las mesas sobre las cuales se despacharán los alimentos y las bebidas y ubicarán la caja de cobro. Como se acordó en la reunión previa, llegamos horas antes del inicio del torneo bajo la finalidad de instalar las mesas, la lona y encender leña o carbón en los anafres y calentar café, atole, tamales, pozole y pancita, y acondicionarlos para preparar quesadillas, empanadas, sopes, enfrijoladas, tacos y pambazos. Todo ello es en beneficio de la ranchería San Isidro.

Durante la mañana y la tarde, las personas radicadas de Ticuá (incluso de otras rancherías de la Mixteca) participan en algún equipo de básquet o disfrutan del encuentro con paisanos y familiares, platicando, intercambiando noticias y degustando la comida acostumbrada en el pueblo. La actividad termina con la entrega de premios relativos a los torneos, es momento de recoger todo lo instalado y dejar el lugar en las condiciones indicadas por el municipio si se quiere obtener una siguiente autorización, ya que el mes siguiente otro Comité habrá de solicitar el permiso para llevar a cabo su propio torneo.

En efecto, los cuatro Comités radicados de Ticuá tienen asignados dos meses de trabajo al año en los que deben organizar diferentes eventos. Enero y junio corresponden al Comité de San Isidro, febrero y septiembre a Paz y Unión, marzo y julio a El Chamizal, mayo y octubre a Fortín de Juárez; abril, agosto, noviembre y diciembre a la Mesa directiva. Durante su mes de trabajo, cada Comité organiza dos eventos a los cuales deben asistir los demás Comités. Esta dinámica se repite a lo largo de los tres años que dura el cargo. Aquí se aprecia la complejidad de la organización. Este orden tiene por finalidad que toda la comunidad radicada pueda asistir a cada evento, de ahí que esté prohibido realizar actividades

en un mes que no sea el asignado. No obstante, puede haber excepciones de intercambio de fechas, siempre y cuando sea acordado entre los Comités y la Mesa directiva.

Junto a eventos como kermeses, torneos de básquet, bailes, rifas y venta de alimentos y bebidas, hay otras actividades como reuniones semanales y asambleas semestrales. Asimismo, entre las actividades también está colaborar en fiestas patronales y asistir a eventos de otros Comités. Pasemos a describirlas:

- Las *kermeses* combinan la presentación en vivo de bandas (pueden ser hasta cuatro, las cuales ejecutan música variada, destacando chilenas y cumbias), el baile, los concursos y las rifas, con la preparación, venta y consumo de alimentos. Inician alrededor de las 9 hs y se extienden hasta las 18 hs. Constituyen una actividad que propicia un espacio idóneo para que la comunidad radicada conviva disfrutando comida, bebida y música típicas. Es oportunidad para que las mujeres luzcan blusas blancas con finos bordados azules, rojos o verdes, sobre faldas brillosas rosas, amarillas, rojas y azules. Además, suelen incorporarse representaciones culturales; por ejemplo, si la kermese cae en carnaval se presentan *chilolos*[10], si cae durante la guelaguetza se danzan bailes y se ejecuta música de otras regiones de Oaxaca, o si cae en día de muertos las personas se pintan y arreglan con esa temática.

[10] Los *chilolos* son personajes que aparecen al inicio del carnaval y se caracterizan por un comportamiento bufón hacia las normas; incluso ingresan a la presidencia municipal, invitando a sus autoridades a salirse a fin de tomar el orden, para devolverlo horas después en medio de bromas, música y baile. Su rostro es una máscara blanca con rasgos sutiles y abstractos que se caracteriza por portar una barba confeccionada de piel de chivo.

- Para los torneos de básquetbol se debe solicitar un permiso al municipio de Huixquilucan para utilizar las canchas y los espacios verdes del Deportivo Jardín Cultural. Compiten equipos femeniles y varoniles arbitrados y regulados por una comisión que lleva el tiempo del juego y registra en planillas las faltas y los puntos de jugadores y jugadoras. Los torneos inician a las 9 hs y finalizan a las 18 hs. Los premios rondan los 1000 pesos en la categoría femenil al primer lugar y 700 al segundo, y 1200 y 700 en varonil veterano y libre, dependiendo de la cantidad de equipos, ya que por norma los premios representan el 60% de lo recaudado en las inscripciones, mientras que el 40% va a la caja del Comité organizador. Cabe decir que el día previo al del torneo se barre la cancha y se recortan las áreas verdes. A esta labor se le llama faena y se invita a los otros Comités para que colaboren.

- Los bailes se realizar en salones privados y en el terreno de la Mesa directiva sito en Xico, Valle de Chalco. Se contratan bandas musicales y DJs y los recursos obtenidos provienen de la venta de entradas, de alimentos y bebidas.

- Las rifas se ofrecen a la comunidad radicada y tienen por premios mesas, cobijas, balones, perfumes y vajillas. Suele organizarse una por cada mes de trabajo.

- La preparación y vendimia de comidas y bebidas representan las actividades que generan mayores ingresos. Están presentes en kermeses, bailes y torneos debido a que constituye una motivación para la convivencia y el disfrute del paladar. Los alimentos preparados son tamales, atole de maíz quebrado, enfrijoladas, empanadas de tripa, tacos, pambazos, quesadillas, sopes, pozole, pancita, flanes, frutas, cervezas, aguas, refrescos, café, aguardiente y agua de sabores. Generalmente, son las mujeres quienes elaboran las comidas para la vendimia, con lo cual, además de pasar cerca de 12 hs trabajando frente a la lumbre

durante el evento, el día previo deben ocuparlo para alistar los ingredientes o en ciertos casos guisarlos. A esta complejidad se añade que las comidas ofrecidas en un evento no deben repetirse en el siguiente; esto es, si alguna compañera ofrece quesadillas en el torneo de básquetbol, en la kermese o baile siguiente preparará pambazos, tacos o sopes.

- En las reuniones semanales se tratan y programan las actividades que se llevan a cabo durante el año en los meses asignados, fundamentalmente asambleas de radicados (con invitación a las autoridades locales y a la Mesa directiva), kermeses, torneos, bailes y rifas. Así, para enero de 2024 se planificó un torneo el 14 (así como una faena el 6) en el Deportivo Jardín Cultural Huixquilucan, una kermese el 21 en el terreno de Xico, Valle de Chalco, y una asamblea de radicados el 28, también en Xico. Paralelamente, se vendieron 1000 números para la rifa cuyo premio es dinero en efectivo, mientras que para junio del mismo año se programaron dos torneos en el Deportivo (16 y 30) y una rifa con el mismo premio. En las reuniones se elabora un programa detallado si la actividad es una kermese, especificando los horarios de inicio, de las mañanitas al santo, de la presentación de las bandas, de los concursos y de las rifas. A esto se añade la definición de qué tipo de comidas y a qué precios se venderán en la kermese o en el torneo, y la necesidad de rentar lonas, templetes, audio, mesas, sillas y juegos inflables.

Asimismo, en estas reuniones se comparten propuestas relativas al mejoramiento de la ranchería, en este caso, el arreglo de la cocina-comedor. Este tema implica la consulta con arquitectos y el cotejo de presupuestos de materiales y de mano de obra. Una vez elaboradas las propuestas, se presentan a la asamblea radicada para que se discutan, voten y se apruebe una. Luego se realiza el mismo procedimiento en la asamblea local a la espera de que ambas asambleas coincidan en la votación. Posteriormente,

se buscan personas encargadas de realizar la obra, se evalúan costos y tiempos, se escoge una opción y se le da seguimiento a su puesta en marcha, funcionamiento y finalización. El financiamiento de la obra se distribuye en dos partes similares: una a cargo del Comité local y otra del radicado. A su vez, el Municipio canaliza recursos recibidos mediante programas federales o estatales.

Desde luego que en las reuniones semanales se aborda la organización de la fiesta a San Isidro que se lleva a cabo los días 13, 14 y 15 de mayo. Este tema se intensifica en las reuniones de marzo y hasta final de mayo. Por otro lado, también se trata la confección y el arreglo de representaciones sagradas como el estandarte con la imagen de San Isidro y el nicho donde está representado cargando una yunta conducida por dos toros.

Finalmente, en estas reuniones se abordan temas como las cooperaciones a familias ante accidentes, enfermedades y muerte, se comparte información relativa a las otras agencias y a la Mesa directiva, o la disponibilidad de asistir a faenas de otros Comités.

Durante 2023, se llevaron a cabo 44 reuniones semanales. Se realizan los jueves por la noche a través de plataformas digitales; no obstante, hay algunas que ameritan ser presenciales, por ejemplo, cuando debe rendirse cuentas luego de haber organizado algún evento o por ventas de rifas. En el año 2023 se efectuaron 11 reuniones presenciales[11]. Las reuniones virtuales se extienden por más de dos horas, mientras que las presenciales suelen durar hasta ocho. Para cada reunión, el secretario elabora y comparte una orden del día. Las reuniones transcurren en un ámbito de pluralidad de opiniones que en ocasiones pueden ser contrarias, pero siempre en el marco de la cordialidad, la empatía y la defensa de argumentos.

[11] Dentro de las reuniones presenciales cabe señalar la asistencia a 4 reuniones convocadas por la Mesa directiva y a 3 reuniones con los demás Comités de radicados.

Las *asambleas semestrales* se realizan en enero y en junio. Si hay urgencia, se puede convocar de manera extraordinaria. Las preside el Comité en funciones y debe invitarse, personalmente y con un mes de anticipación, a todas las personas radicadas con derechos en la ranchería, al Comité local y a la Mesa directiva. Se extienden más de 150 invitaciones. Las asambleas tienen tres tareas fundamentales: 1) Informar las propuestas para mejorar la infraestructura de la ranchería a fin de que sean debatidas y votadas para efectos de su concreción, 2) Informar los avances o los imprevistos de las obras y 3) Detallar los recursos generados y su destino. En las asambleas priva el libre intercambio de opiniones y la votación a mano alzada para la toma de decisiones.

Finalmente, la *organización de la fiesta titular* de la ranchería y la colaboración en las fiestas del municipio y de otras rancherías constituyen actividades fundamentales de los Comités radicados. En cada caso, las autoridades locales y radicadas se organizan en días y horarios definidos para alternar sus responsabilidades. Toda fiesta tutelar demanda fuerza de trabajo durante días y en jornadas que pueden extenderse 18 horas. Esta implicación, que se suma a la del Comité local, permite el desarrollo ininterrumpido de todo el proceso festivo y la atención permanente a los invitados. El esfuerzo es mucho y el gasto no lo es menos. En las fiestas, se prepara y sirve diariamente diferentes comidas, incluyendo mole, salsa de huevos, frijoles, arroz, lentejas, nopales, carne con verduras, pan y café, refrescos, aguas de sabor, aguardiente y cervezas para cientos de personas durante tres días. Además, se participa en misas, calendas, bailes y torneos de básquet y fútbol.

Ahora bien, es menester subrayar que estas actividades no se propician solamente gracias al trabajo comunitario, sino también a las relaciones de reciprocidad, y ello no sólo porque las invitaciones y las asistencias forman parte de una lógica de donaciones y devoluciones estrictamente respetada, sino que una actividad sólo tiene sentido si asisten los demás Comités y toda la comunidad radicada.

Reciprocidad y don [*perspectivas de la antropología*]

En la literatura antropológica, los estudios sobre el don y la reciprocidad tienen una centenaria historia cosida por nombres como Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins y Maurice Godelier. Cabe detenerse en el primero de ellos por tratarse de un autor cuyo estudio es considerado el de mayor vigencia y reconocimiento a juicio de la mayoría de sus sucesores. En su obra *Ensayo sobre los dones*, Marcel Mauss (1979: 258) consignó que las relaciones de reciprocidad son "hechos sociales totales" en más de un sentido: se presentan en todas las dimensiones del ser social (económica, política, moral, jurídica, religiosa, ritual, lúdica y estética), se presentan en toda relación social (entre personas y, fundamentalmente, entre colectivos) y sus dones son tanto objetos y servicios como conocimientos y personas. En otros términos, todo lo humano constituye un don que puede (y, generalmente, debe) ser parte de las relaciones de reciprocidad.

A decir de Mauss, este hecho social total que es la reciprocidad se compone de tres obligaciones: donar, aceptar y devolver. Se obliga a donar, se obliga a aceptar y se obliga a devolver lo recibido, no inmediatamente y jamás de menor valor; de hecho, en ocasiones se incrementa lo devuelto, dando reinicio a la relación y transformando a quien primero donó en deudor. Subrayemos que no se tratan de relaciones de reciprocidad entre mercancías; los alimentos, el trabajo, el favor o la invitación no son dones cuyo valor lo estipule el mercado. Un don no forma parte de una relación de compraventa que deje ganancias y pérdidas, no implica una parte que obtenga un beneficio sobre la otra. Tampoco tiene un valor diferente al reconocido y estipulado entre quienes participan de estas relaciones de reciprocidad. Todo lo contrario. El don reciprocado implica acción de intercambio y criterio de valoración. Así, quienes participan de los intercambios de dones comparten que el valor se halla en la reciprocidad antes que en los dones. Priva una filosofía de la praxis del don, o mejor, una antropología de la praxis del don.

Al respecto, se recordará que Good Eshelman subrayaba que las relaciones sociales de las poblaciones nahuas del río Balsas se caracterizaban por un sustrato colectivo manifestado en el trabajo y en el intercambio, añadiendo, ahora, que el "intercambio de trabajo" constituye un "imperativo cultural" que "define la comunidad" (Good Eshelman, 1994: 145). De hecho, "la teoría náhuatl del trabajo subyace a todo el sistema de intercambio recíproco" (Good Eshelman, 1994: 151), ya que todo lo reciprocado (y la misma acción de reciprocidad) es fruto de la fuerza de trabajo social. En palabras de la autora: "[Los] lazos establecidos entre personas a través de los objetos se basan también en la circularidad del *tequitl* [trabajo] como energía productiva cristalizada en el bien específico. Así que dar un bien es igual a dar trabajo" (Good Eshelman, 1994: 152). Como veremos más adelante, este imperativo nahua encuentra eco en las relaciones de reciprocidad de los Comités radicados mixtecos, en el sentido de también definir a sus comunidades[12].

Ahora bien, ¿existe un imperativo para las relaciones de reciprocidad? La autora advierte que en estas poblaciones la reciprocidad puede parecer "contradictoria", pues si bien "toda relación recíproca es voluntaria", paralelamente, "todo el mundo hace cálculos estratégicos y responde a la presión social de la reciprocidad" (Good Eshelman, 1994: 146). No obstante, para la autora la contradicción se desvanece porque, detrás de toda voluntad, cálculo o presión social de ofrecer y devolver bienes y trabajo, priva la imposibilidad de "rehusar alguna ayuda" (Good Eshelman, 1994: 146); es más, "la presión social de recibir […] es aún más fuerte que la presión de dar. Negarse a recibir", sentencia la autora, "es una ofensa grave que provoca una ruptura profunda y permanente" (Good Eshelman, 1994: 146).

[12] Existen sobresalientes estudios sobre los sistemas de intercambios en los pueblos indígenas de Oaxaca elaborados por Alicia Barabas, John Monaghan, Ralph Beals y Martin Diskin (*cfr.* Sempio Durán, 2020 y 2022).

Evidentemente, aquí se altera el punto de gravedad de la reciprocidad: se aglutina en el imperativo de recibir. Sin embargo, el corrimiento no fomenta una jerarquía social, ya que esta presión cabe entenderla replicada socialmente; esto es, de la misma manera que una persona está obligada a recibir un don, cuando dona a otras, las obliga a recibir, y esto suele se simultáneo. No hay persona o colectivo que sólo done o sólo reciba. Justamente, al alternar ambas instancias no sólo se genera la reciprocidad, sino la comunidad. Siguiendo a la autora, "endeudar a otro y endeudarse con otros" posibilitan "el cultivo de las redes sociales" (Good Eshelman, 1994: 146). Adelantándonos, esto también se replica entre los Comités radicados mixtecos, pues los intercambios de trabajo, bienes e invitaciones a fiestas y cultos estimulan la reproducción de la comunidad ticuareña.

A propósito, Ingrid Geist observó que la comunidad wixaritari de San Andrés Cohamiata, Nayarit, se halla entretejida por una "red compleja de intercambio de bienes" efectuados en la vida cotidiana y por otra red de "intercambio de servicios y obligaciones en las fiestas" (Geist, 1997: 54). Pareciera que no hay sitio social fuera de los intercambios. Parafraseando a Mauss, se trata de un hecho social total, dentro del cual Geist destaca el intercambio festivo llevado a cabo durante los cambios de autoridades, cuando las salientes entregan un conjunto de bienes a las que ingresan, y luego éstas harán lo mismo con sus sucesoras[13]. Todo ello ocurre de manera pública y bajo una norma: "La devolución del don tiene que ser exacta en lo que se refiere a la cantidad y calidad" (Geist, 1997: 53). Por ello, las autoridades entrantes registran en un cuaderno los bienes recibidos a fin de compararlos con los recibidos el año previo por las autoridades salientes.

[13] Butterworth nota algo similar en Tilantongo. Al finalizar la fiesta patronal, el mayordomo en "turno regresa a las autoridades municipales" el dinero y la cera de las velas para ser entregados al nuevo mayordomo, siguiendo el criterio de que el prestigio "crece" si se devuelve "más de lo recibido y por consiguiente es una vergüenza entregar menos de lo recibido" (Butterworth, 1975: 130).

Geist señala que las autoridades entrantes tienen la obligación de recibir los dones de las autoridades salientes y de la comunidad en general, bajo la finalidad de "asumir la deuda […] y actualizar de esa manera los vínculos sociales"; sin embargo, añade que esta obligación "se conjuga estrechamente con la obligación de consumir o repartir y devolver" los bienes recibidos (Geist, 1997: 62). Así, en una plaza frente a "la casa de gobierno se va armando una gran exhibición de bienes de consumo", que incluye caña de azúcar, frutas, refrescos, quesos, panes, cigarros, galletas, camotes, dulces, tamales, cervezas, miel y un collar de cabezas de peyote (Geist, 1997: 57). A estos dones se añaden "cubetas de enchiladas, un gran número de bules, garrafones de tejuino y gigantescas ollas de caldo" (Geist, 1997: 58). Todos los bienes preparados y perecederos se reparten entre las personas asistentes y nadie se rehúsa a aceptar. Los demás son conservados en las casas de los flamantes cargueros.

Sin embargo, diferente a la comunidad nahua, para la comunidad wixaritari la obligación no gravita en alguna de las instancias de la reciprocidad, sino que las recorre todas; esto es, existe un "principio de reciprocidad [que] ejerce una fuerza coactiva sobre los agentes del intercambio", obligándolos a donar, recibir, consumir, repartir y devolver dones (Geist, 1997: 51). Así, la presión social actúa en todas las acciones que dan vida a las relaciones de reciprocidad, y quizá lo haga de manera inaprensible para la conciencia.

En efecto, volviendo a "qué tan obligatorio" son los actos de donar, recibir y devolver dones, Geist sostiene, en sintonía con el "imperativo cultural" nahua, que en esta comunidad la cuestión "no se plantea como tal", debido a que todo sujeto individual y colectivo aparece "inserto dentro de las relaciones de la colectividad y no como opuesto a la misma" (Geist, 1997: 64). En otros términos, el *hacer* de la colectividad desvía la *reflexión* sobre la obligatoriedad de toda instancia de reciprocidad hacedora, a su vez, de la misma colectividad.

Claro que las perspectivas antropológicas no carecen de dificultades para reconocer la reciprocidad. Remedando a Claude Lévi-Strauss (1979),

Geist (1997: 63) recuerda que "la observación de los intercambios concretos ofrece fragmentos de un proceso". La razón es que la observación sólo muestra eventos como traspasos y consumos, pero no todo el intercambio recíproco en un solo evento. Por ejemplo, si se observa el traspaso de alimentos de un colectivo a otro, este evento no necesariamente implica adquirir y generar una deuda, sino que puede ser el pago de una deuda generada años atrás en un evento no observado. Así, la diferencia entre generar y saldar una deuda es la misma que entre donar y devolver, diferencia reconocible al observar todo el proceso de reciprocidad y no sólo los traspasos.

Guezas [*testimonios, opiniones, pensamientos*]

Son las 22:30 hs del último jueves de agosto de 2023. La mayoría del Comité está reunida a través de la plataforma virtual acostumbrada. Se ha desahogado el segundo de los cinco puntos programados:

> —"Punto tercero", anuncia el secretario Raúl: "Guezas", y añade, "gueza a San José [Comité radicado del municipio Asunción Nochixtlán], gueza a la agencia Guadalupe [municipio de San Pedros Molinos], gueza a la agencia de El Chamizal y gueza a la de Paz y Unión. Las tres últimas son guezas recibidas en la fiesta de San Isidro [13 y 14 de mayo de 2023] y deben devolverse en las fiestas de las agencias que menciono".
> —"¿Qué se debe en cada caso?", pregunta el coordinador Alfredo.
> El secretario detalla: —"San José es el único que nos debe gueza porque asistimos a su kermese. Respecto a la fiesta de San Isidro, la agencia de Paz y Unión pagó y aumentó la gueza que le entregamos en su fiesta de enero, por lo tanto, se le debe el aumento. Y a la de El Chamizal hay que devolverle la música de una banda para su fiesta el 20 de noviembre".

—"¿Cuánto tiempo tocó la banda en la fiesta de San Isidro?", pregunta el coordinador Manuel.
—"Tres horas", responde el secretario Raúl.
—"Nosotros debemos devolver el mismo tiempo de música", precisa el presidente Marcos.
—"Por cierto", advierte el secretario, "a la agencia de Guadalupe se le deben cinco horas de música de un organista y su costo los dividimos 50% y 50% entre el Comité local y el Comité radicado. Además, se le debe una reja de refrescos, una gruesa de cohetes, 50 tortillas y la asistencia de 6 madrinas".

Una vez examinado caso por caso, se someten a votación y el Comité decide, por unanimidad, devolver todas las guezas en la cantidad y naturaleza recibidas.

Si trabajo es una palabra fundamental en los Comités, *gueza* no lo es menos. De hecho, similar al trabajo comunitario, las guezas estructuran la vida mixteca en Ticuá y más allá de Ticuá. Suele definirse como "dar y recibir entre familias y entre autoridades" (Marcos, Raúl, Laura) y, tanto en las comunidades locales como en las radicadas, no hay relación entre colectivos que no sea gueza, esto es, donaciones y devoluciones de bienes, trabajo, invitaciones y asistencias a actividades festivas, religiosas, deportivas y rituales.

Las guezas cobran especial relevancia para la reproducción de las fiestas titulares organizadas por las autoridades en turno. Por ello, también se les define como "apoyo y aportaciones para las fiestas que se corresponden" (Marcos), o simplemente como "un intercambio de obsequios en cada festividad" (Manuel). Por ejemplo, en la fiesta de San Isidro donde asisten cientos de personas durante tres días, la organización implica la donación de bienes y trabajo de los Comités local y radicado en funciones, a la cual se añade la donación de bienes y trabajo de los otros Comités radicados y locales de Ticuá. Todas estas guezas recibidas deberán

regresarse en las fiestas titulares de las agencias que las donaron, a menos que sean devoluciones de donaciones previas.

Cabe notar que gueza refiere tanto a los dones como a las prácticas de donar y devolver. Así, gueza es una danza, una banda musical, la participación de dos equipos de básquetbol en los torneos, tres cartones de refrescos, dos rejas de cervezas o 100 tortillas; a la vez, gueza es el acto de donar y el de devolver y, por lógica cultural, es también conciencia y valor de reciprocidad, ya que posibilita el cultivo y la regeneración de las comunidades locales y radicadas, fundamentalmente las segundas, cuyos Comités deben crear las condiciones para sus reencuentros durante la veintena de eventos programados anualmente.

En efecto, estos reencuentros responden a una lógica de reciprocidad que vertebra a todos los Comités radicados y que consiste en invitar y asistir a eventos y actividades. De manera tal que "si vamos a convivir a una fiesta o las actividades organizadas por el comité de El Chamizal, luego éste viene a nuestras fiestas y actividades, esto también es gueza" (Marcos). Así, cuando el Comité de San Isidro organiza una kermese, un torneo o un baile en sus dos meses de trabajo, invita, mediante un oficio, a los Comités de Paz y Unión, El Chamizal y Fortín de Juárez, los cuales, al asistir a los eventos y actividades comprometen a que el Comité de San Isidro devuelva la misma cantidad de asistencias a los eventos y actividades por ellos organizados en sus respectivos meses de trabajo. En suma, la reproducción de la comunidad radicada se logra gracias a las guezas, sean en su concepción de lógica de reciprocidad entre los Comités, sean en sus hábitos de donación y devolución, y sean, desde luego, en bienes, invitaciones, bandas de música o equipos de básquetbol.

Ahora bien, cabe pensar que ocupar un cargo también implica una relación de reciprocidad. En efecto, como se ha observado, las personas cargueras donan trabajo, tiempo y recursos a la comunidad; sin embargo, ¿cómo y cuándo se les regresan? Aquí cabe tener presente dos situaciones: 1) Las personas cargueras, antes de serlo, eran parte de la comunidad que se ve beneficiada por el Comité en turno, y 2) Cuando dejen el cargo,

otras personas habrán de sustituirlas en el Comité y pasarán a ser parte de la comunidad beneficiada. Por ende, más que un acto de donación, cumplir un cargo sería un acto de devolución, ergo, de reciprocidad.

Al respecto caben recuperar dos observaciones de Geist relativas a San Andrés Cohamiata, no obstante, adaptables al sistema de cargos de Ticuá: *Primera*, si en estas comunidades todas las personas con derechos deben asumir responsabilidades cívico-religiosas, entonces también es la propia comunidad quien dona el derecho a ser representada y personificada en los cargos (Geist, 1997: 64). De ahí que pueda considerarse que entre el sistema de cargos y la comunidad exista una relación de reciprocidad, ya que las personas deben escoger representantes y también deben ser escogidas como representantes.

Segunda, para Geist, el poder en estos sistemas de cargos también constituye un don, ya que no sólo se distribuye, sino que circula entre dos dimensiones: por un lado, el poder es recibido de y donado por la comunidad a las personas cargueras y, paralelamente, el poder muda entre tales personas como muda el don. Por ende, la reciprocidad del sistema de cargos también clausura la acumulación o exclusividad de poder, ya que, recordando a Wolf, aquí el poder "es otorgado por la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a un nuevo grupo" de cargueros (Wolf, 1983: 195). En el mismo tenor, Geist anota que, "aun cuando se ostenta una concentración en quien ocupa los cargos", el principio de reciprocidad no sólo "asegura la circulación del poder", sino que también evidencia que "el dignatario que recibe el poder, al mismo tiempo recibe la advertencia de la nulidad de su poder" (Geist, 1997: 66); juicio compartido por Wolf cuando afirma que los sistemas de cargos evitan "utilizar el poder político para fines personales" (Wolf, 1983: 195). Claro que cualquier persona carguera podría compartir la opinión de que ocupar un cargo constituye una responsabilidad pesada. ¿Quién podría ignorar que "ante todo es un servicio que se presta y, en cierto sentido, es una carga" (Geist, 1997: 65)? Y es una carga porque, como se dijo, implica la plena disposición a la donación de trabajo, tiempo y recursos. En síntesis, si

bien momentáneamente se recibe el poder de la representación comunitaria, paralela y también momentáneamente, se dona esfuerzo y gasto personal y familiar.

Por cierto, recordemos que la comunidad radicada de Ticuá no sólo dona el poder de representación al escoger los Comités, sino que también dona recursos cuando asiste a los eventos y paga alimentos, bebidas, rifas e inscripciones de equipos de básquet, con lo cual el Comité también recibe recursos de la comunidad radicada. En suma, el sistema de cargos conlleva relaciones de reciprocidad entre los Comités y entre la comunidad radicada, las cuales, subrayamos, comparten un mismo fin: reproducir la comunidad.

Consideraciones finales: razones y significados de participar en los Comités radicados

Todo lo anterior conduce a pensar que estas comunidades mixtecas radicadas y locales, comunidades paralelas, habitantes de Ticuá, del Estado de México y de la Ciudad de México, logran entretejerse gracias al sistema de cargos, al trabajo comunitario y a la reciprocidad. En particular, los sistemas de cargos obligan a un conjunto de personas durante tres años a procurar fuerza de trabajo, recursos y tiempo. No obstante, una persona puede rehusarse a aceptar el cargo ofreciendo argumentos que la asamblea acepta (enfermedad, inestabilidad económica, compromisos laborales o familiares, etcétera) y no por ello perder sus derechos de la tierra y menos ser expulsada de la comunidad. De ahí que la obligación no resulte suficiente para explicar la participación en un cargo.

Tanto escoger a las personas cargueras como que éstas acepten el nombramiento implica riesgos, tensiones e indeterminaciones. La vida entera de quienes ocupan cargos (sobre todo, si se es presidente, secretario o tesorero) y la de sus familiares adoptan nuevas dimensiones durante los tres años de la comisión. Al respecto, aquí cabe notar dos cuestiones de género. Las personas nombradas en los Comités radicados son generalmente masculinas; así, ninguno presenta mujeres en la presidencia, secretaría o

tesorería. Asimismo, una tarea fundamental para la obtención de recursos, generalmente, es responsabilidad de mujeres: la preparación de los alimentos a venderse en kermeses, bailes y torneos. Esto sin demeritar las tareas (diariamente demandantes en los tres cargos principales) de los hombres.

Lo cierto es que asumir un cargo altera profundamente la economía, el trabajo, la salud y los afectos durante tres años, hecho que nos vuelve a la pregunta: ¿a qué responde el sacrificio de donar cuerpo, mente, espíritu, tiempo, recursos y estado de ánimo en el cumplimiento de un cargo? Recordemos que las interpretaciones antropológicas consideran que las razones son, fundamentalmente, tres: el reconocimiento de la comunidad, la conservación de derechos, y la presión comunitaria a fin de mantener la organización civil y religiosa.

Sin embargo, ¿no podría haber otras razones, por ejemplo, la voluntad y la convicción comunitaria? Al respecto, Korsbaek (2009b: 229) escribió que los cargos permiten "contrarrestar la separación de la comunidad". Doblando sin romper, podemos pensar que cumplir un cargo responde a la conciencia de reproducir la comunidad. Sólo así se comprende que, a pesar de todo lo sacrificado, no sea inusual que las personas acepten asumir diferentes cargos a lo largo de sus vidas. Recuperando el testimonio de Marcos, "si bien algunas personas se alejan de la comunidad una vez cumplido el cargo, en mi caso, luego de integrar la Mesa directiva (2011-2013) estuve participando un 70% en las actividades de la comunidad radicada y un 90% en las asambleas hasta ser nombrado presidente del Comité radicado de San Isidro". De ahí que el sentido de ocupar un cargo en el Comité radicado anide tanto en "organizar eventos en conjunto con el Comité local" (Manuel), como en "el gusto y la empatía por trabajar en las mejoras de la comunidad, pues al final esto es lo que queda: la satisfacción de mejorar la comunidad" (Marcos y Raúl).

En suma, los cargos se aceptan porque es una obligación y porque se recibe reconocimiento, porque si no se acepta se pueden perder derechos y, finalmente, porque se tiene conciencia que, de no hacerlo, la comunidad se desintegra. Esta última razón, quizá no sea la dominante, pero sí la indispensable para la reproducción de estas comunidades mixtecas.

Bibliografía

Butterworth, Douglas (1975): *Tilantongo: Comunidad mixteca en transición*, INI, México.

Cancian, Frank (1990): *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI/CONACULTA, México.

Geist, Ingrid (1997): "Intercambios festivos entre los huicholes de San Andrés Cohamiata", *Dimensión Antropológica*, año 4, vol. 11, pp. 51-68.

Good Eshelman, Catharine (1994): "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 1, núm. 2, pp. 139-153.

INPI (2024): *Atlas de los Pueblos Indígenas de México* [https://atlas.inpi.gob.mx/]

Korsbaek, Leif

— (1996): *Introducción al Sistema de Cargos* (Antología), UAEM, México.

— (2009a): "El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas", en Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, MC editores, México.

— (2009b): "El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan", en Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, mc editores, México.

Lestage, Françoise (2011): *Los mixtecos en Tijuana: reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*, El Coleff/El Colmich/UAM-Iztapalapa/CEMCA, México.

Lévi-Strauss, Claude (1979): "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

Mauss, Marcel (1979): "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

Olivera, Mercedes (1963): "Notas sobre las actividades religiosas en Tlaxiaco, Oaxaca", *Anales*, Época 6a, T. XV, INAH, pp. 129-151.

Sempio, Camilo

— (2020): "El Aleph del don. Guezas intercomunitarias en la mixteca alta. Aproximaciones etnográficas", en *Alteridades*, año 30, núm. 59.

— (2022): "El Aleph del don. Guezas intercomunitarias en la mixteca alta: una reconstrucción de sus antecedentes teóricos y conceptuales", en *Textual*, núm. 79.

Wolf, Eric (1983): *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México.

LA ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL INDIGENISMO INSTITUCIONAL EN LA DÉCADA DE LOS 50 DEL SIGLO XX EN LA MIXTECA ALTA

Martín González Solano[1]
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Delimitación de la región de estudio (Mixteca Alta)

Lo que hoy se conoce como Mixteca se subdivide en tres subregiones: Alta, Baja y Costa. La Mixteca Alta cuenta con mayor extensión territorial, con marcados contrastes climáticos, socioculturales, políticos e históricos. La Mixteca Alta está conformada por los distritos de Coixtlahuaca, Nochixtlán, Teposculula y Tlaxiaco, Huajuapan de León, Silacayoapam y Juxtlahuaca. Éstos cuentan con una población total de 415,663 habitantes, de los cuales 153,353 son indígenas y representan el 36.89 por ciento; de esta última cifra, 103,238 personas (24.84 por ciento) son analfabetas, con altos niveles de desigualdad y marginalidad[2] y regularmente son los más vulnerables a atropellos y abusos.

La Mixteca Alta es una de las regiones con una gran historia que refleja los cambios a través de los siglos: basamentos arqueológicos de los cacicazgos de Teposcolula y Yanhuitlán entre muchos otros vestigios; la ruta dominica con los conventos de San Juan Bautista Coixtlahuaca, San Pedro y San Pablo Teposcolula y Santo Domingo Yanhuitlán, y la ruta

---

[1] Escuela Nacional de Antropología e Historia. Licenciatura en Etnohistoria.

[2] *Véase*: INI-CDI, *Indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015.* Puede consultarse en: *https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf;* Alejandra *Gámez Espinosa*, *Diagnóstico sociocultural de la Mixteca Alta y Baj*a, México: CDI, 2009; y, *Población Analfabeta y Grado de Marginación*. Puede consultarse en: *http://www.oaxaca.gob.mx/digepo/tabulados/marginacion.pdf.*

de la seda. Por cierto, la Mixteca fue considerada la zona más próspera del periodo colonial por su clima templado y su densa población[3], como evidencia de su pasado colonial.

La Mixteca oaxaqueña, en el periodo previo a la Revolución Mexicana, se caracterizaba por un régimen agrario profundamente desigual, dominado por haciendas y cacicazgos locales que controlaban las tierras comunales. Las comunidades indígenas —principalmente mixtecas, triquis y amuzgas— eran obligadas a trabajar como peones o arrendatarios en condiciones de semi-esclavitud. Esta situación de marginación estructural generó un ambiente propicio para la simpatía hacia el Plan de Ayala (1911), cuyas demandas de restitución de tierras y justicia social resonaban con las aspiraciones de los pueblos originarios.

Durante el movimiento revolucionario, diversas regiones de la Mixteca oaxaqueña manifestaron formas de apoyo al zapatismo, aunque sin constituir un ejército formal como en Morelos. En Huajuapan de León, el profesor Isaac M. Arriaga promovió ideas agraristas y estableció vínculos con zapatistas de Puebla, mientras que campesinos de comunidades cercanas, como Santiago Cacaloxtepec, se organizaron para resistir a las fuerzas federales. En Silacayoápam se registraron levantamientos agrarios contra los caciques locales, y algunos grupos se unieron a las fuerzas zapatistas que operaban en la Mixteca poblana. En Tlaxiaco, aunque no hubo presencia militar zapatista directa, las comunidades indígenas adoptaron sus ideales para exigir autonomía y tierras, lo que provocó la persecución de líderes locales por parte del gobierno carrancista.

Otras zonas como Putla y Juxtlahuaca establecieron alianzas con guerrilleros provenientes de Guerrero, coordinando ataques a haciendas y promoviendo la redistribución de tierras. En Nochixtlán, si bien

---

[3] Suarez y Núñez Miguel Jerónimo, l*a industria de la seda en México*, En Teresa de María y Campos y Teresa Castello Yturbide, Historia y Arte de la Seda en México, Siglos XVI-XX, Fomento Cultural Banamex A.C, México, 1990, pp. 40-41.

el movimiento estuvo más vinculado al magonismo, algunos rebeldes locales se identificaron con el zapatismo a partir de 1913. El apoyo al movimiento se manifestó también a través de guerrillas locales, redes de abasto y la difusión del Plan de Ayala, especialmente después de 1914, cuando el zapatismo adquirió mayor visibilidad nacional.

No obstante, el impacto del zapatismo en Oaxaca fue limitado por la ausencia de un liderazgo unificador y la competencia con otros grupos revolucionarios, como los soberanistas de José F. Gómez y los felicistas de Félix Díaz. La represión carrancista, particularmente a partir de 1916, desarticuló las guerrillas campesinas y frenó el avance del movimiento. A pesar de ello, el legado zapatista perduró en la memoria colectiva y en las luchas agrarias posteriores. Algunas comunidades lograron recuperar tierras mediante la Reforma Agraria, y la resistencia mixteca inspiró movimientos indígenas del siglo xx, como el encabezado por Florencio Medrano en la década de 1920[4].

En el contexto del nacionalismo posrevolucionario y el Estado benefactor, destaca la creación de los centros coordinadores indigenistas; dos radiodifusoras indígenas, los campos experimentales del indigenismo institucional, la construcción de caminos y veredas de penetración de la Mixteca Alta a la costa, la ruta del café, los expendios de maíz, tiendas Conasupo, escuelas radiofónicas y los albergues indígenas (hoy casa y comedores del niño indígena) que dan testimonio de las políticas públicas y de la importancia de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo xx.

En los primeros años del siglo xxi, destaca el Geoparque Mixteca Alta, ubicado en Oaxaca, el cual tiene como objetivo la conservación del patrimonio geológico y cultural, la promoción del desarrollo sostenible en la región y la educación ambiental. Además, busca proteger y divulgar

[4] Francisco López Bárcenas, Rebeliones Indígenas en la Mixteca. *La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, México, 2007, mc editores, pp. 165-187.

la geodiversidad del territorio, así como fomentar el geoturismo y el desarrollo económico local de forma respetuosa con el medio ambiente y las expresiones culturales autóctonas.

La demografía de la Mixteca Alta Oaxaqueña la integran: el distrito de Tlaxiaco, siendo éste uno de los más importantes de la Mixteca Alta, que abarca 15 municipios, incluida la ciudad principal y cabecera distrital; el dis**trito de Nochixtlán, que** abarca 17 municipios con una fuerte presencia mixteca; el distrito de **Coixtlahuaca y Teposculula, con 4 municipios cada uno. La mayoría de los** municipios de la Mixteca Alta tienen una población predominantemente mixteca con variantes lingüísticas, aunque también hay presencia de otros grupos étnicos. L**a** región conserva tradiciones ancestrales, como fiestas patronales, música, danza y gastronomía. En lo que a la estructura social se refiere, la mayoría de las comunidades mixtecas se basan en sistemas de cargos y cooperación comunitaria. La familia extensa es la unidad básica de organización social y económica. Debido a las condiciones de pobreza y marginación, ya desde inicios del siglo xx se observaba migración temporal o permanente hacia otras regiones de México, como el Valle de Oaxaca, la Ciudad de México y las zonas agrícolas del norte del país[5].

La baja productividad derivada del deterioro ambiental se encuentra aunada a su aislamiento histórico debido a la falta de caminos y carreteras. Esto limitaba el comercio, el acceso a servicios y la comunicación con otras regiones. En materia de salud, era casi inexistente; las enfermedades infecciosas, como la tuberculosis y la malaria, eran comunes. La mortalidad infantil era alta debido a la falta de atención médica y las condiciones de higiene precarias. En cuestiones educativas, la situación era muy similar a la de la salud; algunas comunidades en el mejor de los casos tenían acceso limitado a la educación, pero la mayoría de ellas no

[5] Gámez Espinosa, Alejandra y Ernesto Licona Valencia, Coordinadores. *Diagnóstico Sociocultura de la Mixteca Alta y Baja.* Antropología Social*,* México, CDI, 2009, pp. 39-245.

contaba con escuelas, y el analfabetismo era muy alto. Las condiciones de pobreza desde inicios del siglo xx se observaban mediante la migración temporal o permanente hacia otras regiones de México, como el Valle de Oaxaca, la Ciudad de México y las zonas agrícolas del norte del país[6].

La Antropología Social y Antropología Aplicada y el Indigenismo Institucional

La antropología social y aplicada en México a principios del siglo xx estuvo influenciada por una serie de **ideólogos extranjeros** y **corrientes antropológicas** que moldearon su desarrollo. Estos pensadores y enfoques teóricos fueron adaptados y reinterpretados en el contexto mexicano, contribuyendo a la formación de una antropología con características propias, especialmente en su aplicación al estudio de las comunidades indígenas y a la implementación de políticas indigenistas. A continuación, se detallan los principales ideólogos extranjeros y las corrientes antropológicas que influyeron en la antropología social en México durante este período.

Franz Boas (1858-1942) es considerado el padre de la antropología moderna en Estados Unidos. Promovió el relativismo cultural, rechazando las teorías evolucionistas y racistas que predominaban en su época. Enfatizó la importancia del trabajo de campo y el estudio detallado de las culturas en su contexto específico. Boas tuvo una influencia indirecta pero significativa en la antropología mexicana a través de sus estudiantes, como Manuel Gamio, quien es considerado el padre de la antropología moderna en México. Gamio adoptó el enfoque boasiano de respeto a la diversidad cultural y la importancia del trabajo de campo[7].

---

[6] De la Peña, Moisés T. *Problemas Sociales y Económicos de las Mixtecas*, México, CDI, 2012, pp. 45-223.

[7] Acosta Dávila, *Franz Boas*, en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora, Coordinadores: La antropología en México. Panorama Histórico México, número 9. Los protagonistas, México, 1988, INAH, pp. 331-346.

Bronisław Malinowski (1884-1942) es conocido por desarrollar el método de la observación participante y por su enfoque funcionalista, que analizaba las instituciones sociales en términos de su función dentro de la sociedad. Su enfoque funcionalista y su énfasis en el trabajo de campo influyeron en antropólogos mexicanos como Alfonso Villa Rojas y Julio de la Fuente, quienes aplicaron estas metodologías en sus estudios sobre comunidades indígenas. La obra de Malinowski destaca la importancia de estudiar la cultura desde el punto de vista de sus propios miembros, lo que lo llevó a desarrollar una metodología etnográfica basada en la observación participante y el trabajo de campo prolongado. Su enfoque holista se refleja en la manera en que analiza instituciones específicas —como la familia, la economía o la religión— en relación con el entorno ecológico, la cultura material, el lenguaje y las normas sociales[8].

Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) fue otro exponente del funcionalismo estructural, que analizaba las estructuras sociales y su papel en el mantenimiento del orden social. Su enfoque estructural influyó en la manera en que los antropólogos mexicanos analizaban las relaciones sociales y las instituciones en las comunidades indígenas[9].

Lewis Henry Morgan (1818-1881) fue un pionero en el estudio de las sociedades indígenas y en el desarrollo de teorías evolucionistas sobre la familia y la organización social. Las ideas de Morgan influyeron en los primeros estudios antropológicos en México, especialmente en el análisis de las estructuras familiares y sociales de las comunidades indígenas[10].

---

[8] Richards I. Audrey y otros. *Hombre y Cultura. La Obra de Bronislaw Malinowski*, México, 1974, Siglo XXI Editores pp. 19-38.

[9] Comas Juan, *Trayectoria de la Antropología Social Aplicada en México*, México, 1964, Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social, 1, pp. 1-7.

[10] Morgan Lewis H. *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization,* New York: Henry Holt and Company, 1978, p. 560.

Edward Burnett Tylor (1832-1917) es considerado uno de los fundadores de la antropología cultural. Su concepto de cultura como un todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes y costumbres fue fundamental para el desarrollo de la disciplina. Su definición de cultura influyó en la manera en que los antropólogos mexicanos abordaban el estudio de las comunidades indígenas, especialmente en términos de la preservación y valoración de sus tradiciones[11].

Corrientes antropológicas referentes en México a principios del siglo XX

El indigenismo fue una corriente política y académica que buscaba integrar a los pueblos indígenas al proyecto de nación, reconociendo su importancia cultural, pero promoviendo su "aculturación controlada". Esta corriente fue central en la antropología mexicana, especialmente a través del trabajo de Manuel Gamio y el Instituto Nacional Indigenista (INI). El indigenismo combinaba la investigación antropológica con la acción social, buscando mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas.

El funcionalismo, influenciado por Malinowski y Radcliffe-Brown, analizaba las instituciones sociales en términos de su función dentro de la sociedad. Influyó en la manera en que los antropólogos mexicanos estudiaban las comunidades indígenas, prestando atención a las estructuras sociales y las relaciones de poder.

El culturalismo, influenciado por Boas, enfatizaba el estudio de las culturas en su contexto específico y rechazaba las teorías evolucionistas y racistas. Esta corriente fue fundamental para el desarrollo de una antropología respetuosa de la diversidad cultural en México, especialmente

[11] Tylor, Edward Burnett. *Antropología: Introducción al Estudio del Hombre y la Civilización*, Barcelona: Alta Fulla, 1987, 529 p.

en el trabajo de Julio de la Fuente y Alfonso Villa Rojas. El marxismo tuvo una influencia más tardía; algunas de sus ideas sobre las relaciones de poder y la desigualdad social comenzaron a influir en la antropología mexicana a principios del siglo xx. Esta corriente influyó en el análisis de las estructuras económicas y sociales de las comunidades indígenas, especialmente en el trabajo de Ángel Palerm y otros antropólogos comprometidos con la transformación social.

Referentes en la antropología mexicana y su relación con las corrientes extranjeras

Considerado como el padre de la antropología aplicada, Manuel Gamio señalaba que el estudio de las poblaciones debe ser integral, considerando no sólo aspectos físicos y económicos, sino también culturales, lingüísticos y sociales. Critica los censos oficiales por su visión reduccionista, que invisibiliza la diversidad indígena al clasificar como "blancos" a quienes hablan español, ignorando su origen étnico y cultural. Propuso un enfoque multidisciplinario para estudiar a las poblaciones indígenas, integrando antropología física, lingüística, arqueología y sociología. Su estudio del Valle de Teotihuacán fue pionero en vincular territorio y población como entidades interdependientes, anticipando enfoques contemporáneos de desarrollo sustentable. Fundó una escuela regional que adaptaba los contenidos y horarios a las condiciones económicas y culturales de los niños indígenas, incorporando formación agrícola e industrial. Subrayó la necesidad de incluir el "tipo de civilización" en los censos para diseñar políticas públicas adecuadas, una propuesta visionaria que aún resuena en debates sobre interculturalidad[12].

[12] Juan Comas. *La Antropología Social Aplicada en México. Trayectoria y Antología*, México, 1964, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 89–103.

Mendizábal por su parte ofrece un diagnóstico exhaustivo de los problemas indígenas en México, abordando desde la estratificación colonial hasta la marginación contemporánea. Propone medidas concretas en infraestructura, educación, salud y economía, destacando la necesidad de adaptar las políticas públicas a las realidades culturales y geográficas de los pueblos indígenas. Fue asesor del Departamento de Asuntos Indígenas y director del Instituto de Investigaciones Sociales, donde impulsó políticas indigenistas con base científica. En sus estudios ofrece un diagnóstico exhaustivo de los problemas indígenas en México, aborda la estratificación colonial hasta la marginación contemporánea. Señala cómo tanto el liberalismo como el capitalismo perpetuaron la exclusión indígena, proponiendo una política de pequeñas nacionalidades inspirada en modelos soviéticos. Propone la apertura de caminos y la construcción de obras hidráulicas hasta cooperativas y unidades hospitalarias; su enfoque es pragmático y escalonado, anticipando el desarrollo regional como estrategia de inclusión. Defiende el uso de datos como bilingüismo, tipo de vivienda y consumo para medir el nivel de vida indígena, una innovación metodológica en su tiempo[13].

El Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940, impulsado por el gobierno mexicano durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, constituyó un hito en la institucionalización de políticas indigenistas a escala continental. Reunió a representantes de casi todos los países americanos y líderes indígenas para reconocer el problema indígena como asunto público interamericano, promoviendo la igualdad de derechos y el respeto por las culturas originarias. A partir de sus mesas de trabajo, se aprobaron 72 recomendaciones orientadas al desarrollo económico, educativo y sanitario, así como a la protección de las lenguas, formas de gobierno tradicional y expresiones culturales indígenas. Estas directrices establecieron la necesidad de una educación

[13] Juan Comas. *Op. Cit*., pp. 143–169.

bilingüe, atención médica especializada, fortalecimiento de la propiedad comunal y fomento de las artes autóctonas, sirviendo como base para nuevas políticas públicas sensibles a la diversidad étnica[14].

Como resultado del Congreso, se fundó el Instituto Indigenista Interamericano (III), con sede en Ciudad de México, concebido como centro técnico de formación, investigación y coordinación continental en materia indigenista. Sus funciones incluyeron la ejecución de resoluciones, la promoción de institutos nacionales y la publicación de materiales como la revista *América Indígena*. Este organismo se consolidó como un referente regional en el avance del indigenismo profesional, articulando esfuerzos entre gobiernos, académicos y comunidades originarias. Su influencia se manifestó en la creación del INI en México (1948) y en iniciativas similares en otros países latinoamericanos. Asimismo, se instituyó el Día del Aborigen Americano (19 de abril) como símbolo de reconocimiento continental, reafirmando el compromiso con los derechos de los pueblos indígenas y marcando un precedente para el desarrollo de la antropología aplicada en América Latina.

Durante el siglo xx, el indigenismo se convirtió en una corriente central en la antropología aplicada mexicana. Este enfoque buscaba mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, reconociendo su importancia en la historia y cultura del país. El Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948[15] (predecesor del actual INPI), fue la institución clave para implementar políticas indigenistas. Durante las décadas de 1950 y 1960, el INI se consolidó como un espacio donde la antropología aplicada

[14] Téllez Ortega, Javier. *La época de oro (1940-1964*) en Carlos García Mora, Coord., La antropología en México. Panorama Histórico. 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), México, 1987, INAH pp. 289-331.

[15] Caso Alfonso, *Los ideales de la Acción Indigenista*, en Los Centros Coordinadores Indigenistas. Edición Conmemorativa en ocasión del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962, INI, pp. 7-24.

jugó un papel central. Los antropólogos formados en la **Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)**, fundada en 1938, fueron actores clave en este proceso. Fue un ejemplo clave de la aplicación de la antropología en políticas públicas. A través de este instituto, se implementaron programas de educación, salud y desarrollo económico en comunidades indígenas, siempre con la participación de antropólogos que entendían las dinámicas culturales locales. La antropología aplicada ayudó a evitar enfoques paternalistas o impositivos, promoviendo en su lugar la participación activa de las comunidades en su propio desarrollo.

La relación entre la **ENAH** y el **INI** fue simbiótica. Por un lado, la ENAH formaba a los antropólogos que luego trabajarían en el INI, proporcionando una base teórica y metodológica sólida. Por otro lado, el INI ofrecía a los estudiantes y egresados de la ENAH un campo de aplicación práctica para sus conocimientos. Muchos de los egresados de la ENAH realizaban sus prácticas profesionales o investigaciones de campo en los proyectos del INI[16]. Esto permitía a los estudiantes tener un contacto directo con las realidades indígenas y contribuir a la implementación de políticas públicas. Además, algunos profesores de la ENAH también ocuparon cargos importantes en el INI, lo que facilitaba la transferencia de conocimientos y experiencias entre ambas instituciones. Por ejemplo, **Gonzalo Aguirre Beltrán**, uno de los antropólogos más influyentes de la época, fue director del INI y también impartió clases en la ENAH. A la lista se suman Julio de la Fuente, Ricardo Pozas Horcasitas y Carlos Inchaustegui Díaz, quienes fueron directores de Centro Coordinadores Indigenistas en Chiapas y Oaxaca e impartieron clases en la ENAH en la década de los cincuenta[17].

---

[16] INI, *Cursos de Especialización para Antropólogos,* Acción Indigenista, Boletín Mensual del Instituto Nacional Indigenista*,* enero de 1954, número 7.

[17] INI, *Clases de Antropología*, Acción Indigenista, Boletín Mensual del Instituto Nacional Indigenista*,* marzo de *1954, numero 9*.

La relación entre la **antropología social**, la **Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)** y el **Centro Coordinador Indigenista (CCI) de San Cristóbal de las Casas, Chiapas**, es un capítulo fundamental en la historia de la antropología mexicana, especialmente durante las décadas de 1950 y 1960. El CCI de San Cristóbal de las Casas fue uno de los primeros centros creados por el INI. Su objetivo era implementar políticas indigenistas en la región, mejorando las condiciones de vida de las comunidades indígenas a través de programas de educación, salud, desarrollo económico y preservación cultural. El CCI de San Cristóbal se convirtió en un laboratorio de antropología aplicada. Los antropólogos que trabajaban allí no solo realizaban investigaciones, sino que también diseñaban y ejecutaban programas de desarrollo en colaboración con las comunidades. Este centro fue dirigido por algunos de los antropólogos más destacados de la época, como Gonzalo Aguirre Beltrán, quien promovióun enfoque integral que combinaba la investigación antropológica con la acción social[18].

Impacto en la formación de antropólogos. La experiencia en el CCI de San Cristóbal de las Casas fue fundamental para la formación de una generación de antropólogos comprometidos con la transformación social. Los estudiantes y egresados de la ENAH que trabajaban en el CCI adquirían habilidades prácticas que no podían obtenerse en el aula. Esta experiencia también influyó en la evolución de la antropología social en México. Los antropólogos que trabajaron en el CCI desarrollaron enfoques más aplicados y comprometidos con la justicia social, lo que enriqueció la disciplina. Además, el trabajo en el CCI permitió a los antropólogos entender las complejidades de las realidades indígenas, lo que influyó en la manera en que se enseñaba la antropología social en la ENAH.

---

[18] Villa Rojas, Alfonso. Adiestramiento del Personal en Juan Comas*. La Antropología Social Aplicada en México. Trayectoria y Antología*, México, 1964, Instituto Indigenista Interamericano pp. 211-228.

La **antropología social** se consolidó como una de las disciplinas centrales en la formación de antropólogos en la ENAH. Esta rama de la antropología se enfocaba en el estudio de las estructuras sociales, las relaciones de poder, las dinámicas culturales y los procesos de cambio en las comunidades. Durante las décadas de 1950 y 1960, la ENAH formó a una generación de antropólogos comprometidos con el estudio de las realidades indígenas y con la aplicación práctica de sus conocimientos. Profesores como **Ángel Palerm**, **Gonzalo Aguirre Beltrán** y **Julio de la Fuente** influyeron en la formación de los estudiantes, promoviendo un enfoque interdisciplinario y aplicado. La formación en la ENAH no se limitaba a la teoría; también incluía trabajo de campo, lo que permitía a los estudiantes tener un contacto directo con las comunidades indígenas. Este enfoque práctico fue fundamental para la labor que realizarían en los CCI.

La educación y la alfabetización. La antropología aplicada contribuyó al diseño de programas educativos que respetaban las lenguas y culturas indígenas. Por ejemplo, se promovió la educación bilingüe y se desarrollaron materiales didácticos en lenguas indígenas. Este enfoque fue crucial para reducir el analfabetismo y mejorar el acceso a la educación en zonas rurales e indígenas, al mismo tiempo que se fortalecía la identidad cultural de estos grupos.

La defensa del patrimonio cultural. México es un país con un vasto patrimonio arqueológico y cultural. La antropología aplicada jugó un papel esencial en la preservación y promoción de este patrimonio, tanto a nivel nacional como internacional. Los antropólogos trabajaron en la restauración y conservación de sitios arqueológicos, como Teotihuacán, Chichén Itzá y Monte Albán, lo que no sólo fortaleció la identidad nacional, sino que también impulsó el turismo como fuente de ingresos. Además, se promovió la valoración de las tradiciones y expresiones culturales indígenas, como la música, la danza, la artesanía y la gastronomía, como parte fundamental de la cultura mexicana.

El desarrollo rural y la reforma agraria. La antropología aplicada también tuvo un impacto significativo en el desarrollo rural y la implementación de la reforma agraria, una de las demandas centrales de la Revolución Mexicana. Los antropólogos estudiaron las estructuras sociales y económicas de las comunidades rurales, lo que permitió diseñar políticas más efectivas para la distribución de tierras y el fomento de la agricultura. Además, se promovieron cooperativas y sistemas de producción comunitaria que respetaban las tradiciones y formas de organización local.

La urbanización y los estudios de migración. Durante el siglo xx, México experimentó un rápido proceso de urbanización y migración interna, lo que generó nuevos desafíos sociales y culturales. La antropología aplicada estudió estos fenómenos, analizando cómo las comunidades rurales se adaptaban a la vida urbana y cómo se transformaban las identidades culturales. Estos estudios ayudaron a diseñar políticas para mejorar las condiciones de vida en las ciudades, especialmente en los cinturones de pobreza y las zonas marginales.

Julio de la Fuente, **Alfonso Villa Rojas** y **Gonzalo Aguirre Beltrán** influyeron en la formación de antropólogos durante las décadas de 1950 y 1960, especialmente en el contexto del **Instituto Nacional Indigenista (INI)**, y su colaboración con la **ENAH**. Estos tres antropólogos no sólo fueron figuras clave en la implementación de políticas indigenistas, sino que también moldearon la formación académica y práctica de una generación de antropólogos comprometidos con el estudio y la transformación de las realidades indígenas, lo que fue fundamental para el desarrollo de la antropología aplicada en México. A continuación se explica su influencia de manera detallada:

Julio de la Fuente, humanista. Fue uno de los antropólogos más destacados en el estudio de las comunidades mixtecas. Su trabajo se centró en la educación y la organización social, con un enfoque en la integración de las comunidades indígenas al desarrollo nacional. Investigó las estructuras sociales y culturales de las comunidades mixtecas, prestando especial atención a los sistemas de organización comunitaria y las relaciones de poder.

Promovió la educación bilingüe y bicultural como una herramienta para mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas. Sus estudios influyeron en la creación de programas educativos en las Mixtecas. También analizó los problemas de marginación y pobreza en la región, proponiendo soluciones basadas en el respeto a las tradiciones locales.

De la Fuente promovió un enfoque interdisciplinario en la formación de antropólogos, combinando la antropología social con la educación, la lingüística y la sociología, lo que permitió a los estudiantes tener una visión más integral de las realidades indígenas. Fue un defensor de la educación bilingüe y bicultural, lo que influyó en la manera en que los antropólogos formados en esa época abordaban los problemas educativos en las comunidades indígenas. Su trabajo en el INI y su colaboración con la **Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)** permitió que muchos estudiantes y egresados participaran en proyectos de educación indígena, adquiriendo experiencia práctica en el diseño e implementación de políticas educativas.

En la década de los cincuenta, el trabajo de Julio de la Fuente representó un punto de inflexión en la consolidación de la antropología mexicana como disciplina comprometida con el estudio de las realidades indígenas desde una perspectiva crítica y aplicada. Su enfoque, influido por corrientes como el funcionalismo británico y el indigenismo latinoamericano, se centró en las relaciones interétnicas, la educación bilingüe y el desarrollo comunitario, articulando propuestas metodológicas que integraban el trabajo de campo con la intervención institucional. Como segundo director del Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de las Casas, impulsó programas que promovían la alfabetización en lenguas originarias y la producción de materiales didácticos en tzotzil, tzeltal, mazateco y mixteco, lo que evidenció su compromiso con el pluralismo cultural y la dignificación de los pueblos indígenas.

La importancia de su obra radica también en su capacidad para vincular la investigación etnográfica con la transformación social, posicionando a la antropología como herramienta para el diseño de políticas públicas

sensibles a la diversidad cultural. Su legado fotográfico, compuesto por más de dos mil imágenes tomadas entre 1937 y 1953, documenta no sólo la vida cotidiana de comunidades zapotecas, mixtecas y huicholas, sino también las tensiones entre las políticas del Estado y las prácticas locales. En este sentido, Julio de la Fuente no sólo contribuyó al desarrollo teórico del indigenismo, sino que también sentó las bases para una antropología comprometida con la justicia social, la representación digna y la defensa de los derechos culturales de los pueblos originarios[19].

Mención aparte merece el estudio de Julio de la Fuente sobre el monopolio del aguardiente y el alcoholismo en los Altos de Chiapas (1954-1955), que representa un hito en la antropología aplicada al analizar las dinámicas socioeconómicas y culturales vinculadas al consumo de alcohol en comunidades indígenas. Su enfoque interdisciplinario, que combina etnografía, economía y crítica política, revela cómo estructuras de poder —como el monopolio de los hermanos Pedrero— explotaban a las comunidades indígenas, perpetuando ciclos de dependencia y marginación. Este trabajo no sólo documenta las prácticas rituales y cotidianas asociadas al aguardiente entre los tzotziles y tzeltales, sino que también denuncia las complicidades estatales y los abusos del sistema fiscal, destacando el papel de la antropología como herramienta para visibilizar injusticias y proponer transformaciones sociales. Así, la investigación de De la Fuente se erige como un referente metodológico y ético para los estudios indigenistas, al integrar el análisis estructural con las voces de los afectados y desafiar narrativas oficiales desde una perspectiva comprometida con los derechos de los pueblos originarios[20].

---

[19] De la Fuente Julio, *Relaciones Étnicas en Mesoamérica* en Juan Comas, Antropología pp. 253-299.

[20] *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en Los Altos de Chiapas [texto]: un estudio "incomodo" de Julio de la Fuente (1954-1955)* / Julio de la Fuente; coord. Margarita Sosa Suárez; selección de textos e introducción Stephen E. Lewis. – México: CDI, 2008.

Alfonso Villa Rojas, antropólogo pionero en el estudio de las comunidades indígenas, especialmente en el sureste de México. Su trabajo en comunidades mayas de Yucatán y Chiapas sentó las bases para el entendimiento de las estructuras sociales y culturales de estos grupos. Enfatizó la importancia del **trabajo de campo** como herramienta fundamental para la investigación antropológica. Su metodología de observación participante y su enfoque etnográfico influyeron en la formación de una generación de antropólogos que valoraban la inmersión en las comunidades como parte esencial de su trabajo.

Colaboró en el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Escuela Nacional de antropología e Historia (ENAH), donde promovió que los estudiantes realizaran investigaciones de campo en comunidades indígenas, lo que les permitía entender las dinámicas locales y aplicar sus conocimientos teóricos en contextos reales. Su trabajo en el INI también influyó en la manera en que los antropólogos abordaban las políticas indigenistas, promoviendo un enfoque más respetuoso de las tradiciones y formas de organización de las comunidades.

Gonzalo Aguirre Beltrán fue una de las figuras más influyentes en la antropología mexicana del siglo xx. Como director del INI y fundador de los **Centros Coordinadores Indigenistas (CCI)**, Aguirre Beltrán promovió un enfoque de antropología aplicada que combinaba la investigación con la acción social. Fue un defensor de la **antropología aplicada**, es decir, del uso de los conocimientos antropológicos para resolver problemas sociales. Este enfoque influyó en la formación de antropólogos en la ENAH, quienes aprendían a aplicar sus conocimientos en proyectos de desarrollo comunitario. A través de los CCI, Aguirre Beltrán creó espacios donde los antropólogos podían trabajar directamente con las comunidades indígenas, diseñando e implementando programas de educación, salud y desarrollo económico. Muchos estudiantes y egresados de la ENAH realizaron prácticas profesionales o investigaciones en estos centros, lo que les permitía adquirir experiencia práctica.

Su concepto de **"regiones de refugio"**, que describía las áreas donde los grupos indígenas mantenían su autonomía cultural frente a la sociedad dominante, influyó en la manera en que los antropólogos entendían y abordaban las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado[21]. La implementación de la **antropología social** y la creación de los **Centros Coordinadores Indigenistas (CCI)** en las Mixtecas durante las décadas de 1950 y 1960 contó con la participación de figuras clave como **Carlos Inchaustegui**, **Ramón Hernández**, **Rafael Mijangos Ross**, **Pablo Velásquez Gallardo, Reynaldo Salvatierra Castillo y Maurilio Muñoz Basilio**. Estos antropólogos y funcionarios jugaron un papel crucial en la aplicación de políticas indigenistas y en la consolidación de la antropología aplicada en México.

Alfonso Fabila Montes de Oca. Los estudios e investigaciones de Fabila Montes de Oca constituyen una aportación fundamental al desarrollo de la antropología aplicada en México, especialmente en el contexto del indigenismo cardenista. Su enfoque regional, heredado de Manuel Gamio, permitió articular estudios etnográficos con programas educativos y políticas públicas, como se evidencia en sus trabajos sobre los yaquis, kikapoo, huicholes y otomíes. Fabila no sólo documentó las condiciones sociales y culturales de diversos pueblos indígenas, sino que también propuso modelos de autodeterminación y organización comunal que desafiaban las estructuras estatales centralistas. Su visión de los grupos indígenas como "nacionalidades oprimidas" lo llevó a plantear alternativas jurídicas y económicas que buscaban fortalecer la autonomía indígena dentro del marco constitucional mexicano, anticipando debates contemporáneos sobre el reconocimiento[22].

---

[21] Aguirre Beltrán, Gonzalo*, Integración Regional,* 1957 en Los Centros Coordinadores Indigenistas. Edición Conmemorativa en ocasión del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, *Op cit.* pp. 25-49.

[22] Vázquez León, Luis. *Alfonso Fabila Montes de Oca en Díaz Murillo*. La antropología en México.

La obra de Calixta Guiteras Holmes constituye un pilar fundamental para la antropología aplicada en México durante el siglo xx, al integrar rigurosidad teórica con trabajo etnográfico de campo para abordar problemáticas socioculturales de comunidades indígenas. Su investigación en los Altos de Chiapas —centrada en los sistemas de parentesco tzeltales y tzotziles— reveló la articulación entre estructuras clánicas (como los *calpules*), prácticas políticas endogámicas y cosmovisiones indígenas (ejemplificada en el concepto del *lab* o nagual). Este análisis no sólo demostró la persistencia de instituciones mesoamericanas prehispánicas, sino que evidenció su rol funcional en la organización comunitaria, ofreciendo insumos críticos para políticas públicas orientadas a pueblos originarios, particularmente en contextos de diversidad lingüística y resistencia cultural[23].

Su metodología —basada en diarios de campo in situ, registros parroquiales y colaboración con informantes clave— estableció un modelo para estudios aplicados al priorizar la voz local y contextualizar dinámicas de cambio social. Publicaciones como *Los peligros del alma* (1965) trascendieron lo descriptivo al analizar cómo creencias y estructuras de parentesco incidían en salud, justicia y gobernanza, proponiendo marcos interpretativos para iniciativas de desarrollo comunitario. Además, su identificación de transformaciones en sistemas de parentesco (e.g., transición de modelo *omaha* a bilateral) ilustró procesos de adaptación indígena ante presiones coloniales, aportando perspectivas esenciales para programas de educación intercultural y defensa de derechos étnicos en México[24]. Así, Guiteras sentó las bases para una antropología comprometida con la praxis, donde el conocimiento académico dialogara con necesidades sociales concretas.

Panorama Histórico NO. 10. INAH, 1988, pp. 56-69.

[23] Análisis de *calpules* y sistemas de parentesco en *Acta Americana* (1947-1948).

[24] Guiteras Holmes, C. (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. FCE.

Impacto de los CCI en las Mixtecas

La creación de los **Centros Coordinadores Indigenistas** en las Mixtecas durante las décadas de 1950 y 1960 tuvo un impacto significativo en la región. Estos centros permitieron mejorar las condiciones de vida de las comunidades a través de programas de educación, salud y desarrollo económico. La participación de antropólogos como Inchaustegui, Hernández, Mijangos Ross, Velásquez Gallardo y Salvatierra Castillo aseguró que las políticas indigenistas fueran culturalmente sensibles y respetuosas de las tradiciones locales. Además, el trabajo en los CCI permitió a los antropólogos adquirir experiencia práctica y aplicar sus conocimientos en contextos reales, lo que enriqueció la formación de una generación de profesionales comprometidos con la transformación social.

El trabajo de estos antropólogos en las Mixtecas sentó las bases para un enfoque más participativo y respetuoso de las comunidades indígenas. **Carlos Inchaustegui**, **Ramón Hernández**, **Rafael Mijangos Ross**, **Pablo Veláquez Gallardo** y **Reynaldo Salvatierra Castillo** jugaron un papel crucial en la implementación de la **antropología social** y la creación de los **Centros Coordinadores Indigenistas** en las Mixtecas durante las décadas de 1950 y 1960. Su trabajo permitió mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas y sentó las bases para un enfoque más respetuoso y participativo en la antropología aplicada. Su legado sigue siendo fundamental para entender la historia y el desarrollo de la antropología en México[25].

Los estudios médico-sanitarios realizados entre 1949 y 1950 por Treviño, Díaz Muñoz, Medina, Lombardo y Mijangos Ross en los municipios de la Mixteca Alta, Baja y de la Costa revelan una convergencia significativa entre medicina social y antropología aplicada. Estas investigaciones no

[25] Mijangos Ross, Rafael y otros. *Un año de trabajo en el Centro Coordinador de las Mixtecas*, Serie Mamográfica, No. 14, INI, 1955, 40 f.

sólo documentan el estado de salud de las comunidades indígenas, sino que también evidencian cómo las condiciones sanitarias se entrelazan con las estructuras socioculturales locales. Al incorporar metodologías interdisciplinarias y trabajo de campo, los médicos se suman al esfuerzo por comprender las problemáticas desde una perspectiva contextualizada, dando lugar a diagnósticos más sensibles a los marcos culturales y las prácticas cotidianas de los pueblos mixtecos, triquis y afromexicanos[26].

La relación entre estas investigaciones y la política de colonización de la segunda mitad del siglo xx es crucial para entender el papel instrumental de la antropología social aplicada en la consolidación de modelos estatales de intervención. En ese contexto, los estudios médico-sanitarios funcionaron como insumos para justificar programas de modernización, infraestructura y control poblacional, enmarcados en una lógica de integración nacional que muchas veces ignoraba la autonomía cultural de los pueblos originarios. Sin embargo, el registro etnográfico permite tensionar dicha política al visibilizar las voces locales y sus formas de resistencia, posicionando la antropología como herramienta crítica frente a proyectos colonizadores. Así, la articulación entre salud, cultura e intervención estatal en estos trabajos invita a revalorar la investigación aplicada como espacio de disputa y posibilidad en los procesos de transformación estructural.

Pablo Velásquez Gallardo, antropólogo purépecha, egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, realizó estudios etnográficos y de desarrollo comunitario en la Mixteca Alta y en la Mixteca de la Costa. Los estudios etnográficos de Velásquez Gallardo realizados en 1954 en las regiones mixteca, triqui y nahua de Oaxaca y Guerrero representan una contribución pionera al ejercicio de la antropología social aplicada en contextos de gran diversidad étnica y cultural. En lugar de limitarse a una

[26] INI, *Exploraciones médico sanitarias en la Mixteca Alta y de la Costa*. (Mecanuscrito), 66 fs. 1949-1950.

descripción exógena de las costumbres y estructuras sociales, Velásquez incorporó una perspectiva comprometida con el reconocimiento de las dinámicas locales, resaltando la interacción entre prácticas productivas, sistemas de parentesco, rituales comunitarios y estrategias de resistencia frente a procesos de aculturación y marginación. Su enfoque revela un interés genuino por visibilizar las realidades complejas de los pueblos originarios, planteando cuestionamientos sobre la relación entre conocimiento antropológico y agencia social.

La antropología social aplicada, tal como se expresa en este trabajo, adquiere relevancia por su capacidad de incidir en la formulación de políticas públicas más sensibles a las realidades indígenas. Al situar las voces locales en el centro del análisis, Velásquez sienta precedente para prácticas investigativas que no sólo interpretan, sino que colaboran con los sujetos estudiados, promoviendo formas de conocimiento que desafían modelos extractivistas. Este estudio invita a reflexionar sobre el papel del antropólogo como mediador cultural, proponiendo que la investigación etnográfica puede ser también una herramienta de interlocución entre pueblos originarios e instituciones estatales en la búsqueda de procesos de inclusión, reconocimiento y justicia social[27].

Carlos Inchaustegui fue un antropólogo y funcionario clave en la planificación y organización de los **Centros Coordinadores Indigenistas (CCI)** en las Mixtecas. Su trabajo se centró en asegurar que estos centros contaran con los recursos y el personal necesario para funcionar. Inchaustegui realizó estudios sobre las necesidades de las comunidades mixtecas, identificando áreas prioritarias para la intervención, como la educación, la salud y el desarrollo económico. Promovió un enfoque integral en los CCI, que combinaba la investigación antropológica con

[27] González Solano, José Martín*, Las Mixtecas y la región Triqui de Oaxaca. Estudio Etnográfico de Pablo Velásquez Gallardo, (1954*). México, CDI, 2011, p. 242.

la acción social. Sus estudios influyeron en la creación de programas que respondían a las necesidades específicas de las comunidades.

El estudio realizado por **Julio de la Fuente en Jamiltepec**, Oaxaca, en 1955 representa una aportación crucial para la consolidación de la antropología social aplicada en México. Su enfoque metodológico va más allá del registro etnográfico clásico al integrar un análisis estructural de los grupos de poder locales como parte central de la vida comunitaria. De la Fuente observa con agudeza las formas de liderazgo, las jerarquías institucionales y las dinámicas de influencia que configuran las relaciones sociales en la región, lo cual permite comprender el papel de las élites indígenas, mestizas y afromexicanas en los procesos de reproducción cultural y toma de decisiones políticas. Al insertar estas observaciones dentro de una lógica interpretativa aplicada, el estudio contribuye no sólo a la descripción antropológica, sino también al diseño de intervenciones estatales más conscientes de las tensiones internas y los conflictos sociopolíticos[28].

El análisis de los grupos de poder en este trabajo es fundamental para entender la imbricación entre cultura y gobernanza local en contextos de pluralidad étnica. Julio de la Fuente no se limita a observar la estructura formal del gobierno municipal, sino que examina las redes informales de autoridad que inciden en la distribución de recursos, el control del conocimiento y la gestión de los conflictos. Esta lectura antropológica aplicada permite identificar mecanismos de negociación y resistencia frente a proyectos de colonización y modernización, evidenciando cómo los grupos de poder locales pueden operar tanto como aliados como obstáculos para el desarrollo. En este sentido, el estudio se convierte en una herramienta analítica útil para reflexionar sobre la articulación entre

[28] Martin González Solano Martín, Coord., Julio de la Fuente, *Investigación en Jamiltepec*, Oaxaca, 1955, México, 2025, INPI. p. 229.

Estado y comunidades, colocando la antropología social como mediadora entre distintas racionalidades políticas y culturales.

Ramón Hernández fue un maestro rural comprometido con la educación indígena y la formación de promotores culturales. Su trabajo en las Mixtecas se enfocó en mejorar el acceso a la educación y en promover la participación activa de las comunidades en los programas de desarrollo. Investigó los sistemas educativos locales y las barreras que enfrentaban las comunidades para acceder a la educación formal. Sus estudios revelaron la importancia de la educación bilingüe y bicultural. Promovió la formación de promotores indígenas, quienes actuaban como intermediarios entre las comunidades y las instituciones gubernamentales. Estos promotores jugaron un papel clave en la implementación de programas educativos en la región[29].

La obra etnográfica de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca, durante la década de 1950 constituye un ejemplo temprano y significativo de antropología social aplicada en México. A través de métodos de observación directa y registros detallados, Fabila no sólo documenta la estructura social, las prácticas culturales y los sistemas de organización comunitaria, sino que también revela el potencial de la investigación antropológica para incidir en políticas públicas, especialmente en contextos de alta diversidad cultural como el de los pueblos indígenas afromexicanos y mixtecos de la región. Su enfoque transdisciplinario, que entrelaza aspectos lingüísticos, económicos, rituales y simbólicos, refleja un esfuerzo por comprender las lógicas internas de la vida comunitaria desde sus propios términos, respetando la agencia cultural de los sujetos estudiados[30].

---

[29] Hernández López Ramón. *La educación indígena en la educación nacional*, Series Etnolingüística, 54, México, 1982. SEP-INI, p. 59.

[30] León Vázquez, Luis, Alfonso Fabila Montes de Oca, en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora, Coordinadores: La antropología en México. Panorama Histórico México, número 10. Los protagonistas, México, 1988, INAH, pp. 56-69.

La antropología social aplicada se vuelve especialmente relevante en este estudio al ofrecer herramientas analíticas y metodológicas que permiten visibilizar estructuras históricamente marginadas, proponiendo marcos interpretativos que cuestionan nociones hegemónicas del desarrollo. El trabajo de Fabila, en este sentido, anticipa debates contemporáneos sobre justicia epistémica, autonomía y reconocimiento, al posicionar el conocimiento generado desde lo local como insumo legítimo para la transformación institucional. Más allá del registro descriptivo, la etnografía se convierte en un medio de mediación cultural, capaz de facilitar el diálogo entre comunidades y estructuras estatales. Esta perspectiva encarna el potencial crítico y transformador de la antropología social aplicada, especialmente en territorios marcados por la pluralidad étnica y lingüística[31].

Los estudios realizados por estos antropólogos en las Mixtecas durante la década de 1950 tuvieron un impacto significativo en la región. Permitió mejorar las condiciones de vida de las comunidades a través de programas de educación, salud y desarrollo económico. Además, estos estudios sentaron las bases para un enfoque más respetuoso y participativo en la antropología aplicada, influyendo en la manera en que se entendía y se practicaba la antropología en México.

La construcción de caminos que conectaron la Mixteca Alta con la Mixteca de la Costa en el siglo xx fue un factor clave para la integración de esta región al desarrollo económico de México. Esta infraestructura no sólo facilitó el transporte de personas y mercancías, sino que también tuvo un impacto profundo en la vida social, cultural y económica de las comunidades mixtecas. A continuación, se explica en detalle la importancia de esta obra y sus implicaciones: Durante el siglo xx, el gobierno mexicano implementó políticas de desarrollo regional que incluían la

[31] Fabila Montes de Oca, Alfonso. *Mixtecos de la costa: estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956),* introducción José Martín González Solano; coordinadora de la serie Margarita Sosa Suárez, México: CDI, 2010. p. 163.

construcción de caminos y carreteras como una estrategia para integrar las zonas rurales e indígenas al proyecto de nación. En el caso de la Mixteca, la construcción de caminos que conectaban la Mixteca Alta con la Mixteca de la Costa fue una prioridad, ya que permitiría el flujo de mercancías, personas y servicios entre estas subregiones y el resto del país.

La construcción de caminos permitió el transporte de productos agrícolas, artesanales y otros bienes desde las comunidades mixtecas hacia los mercados regionales y nacionales. Esto impulsó la economía local y permitió a las comunidades acceder a mejores precios por sus productos. Los caminos facilitaron el acceso a insumos agrícolas, herramientas y tecnología moderna, lo que mejoró la productividad en las actividades económicas locales.

Impacto social y cultural

Movilidad y acceso a servicios: Los caminos mejoraron la movilidad de las personas, permitiendo el acceso a servicios básicos como educación, salud y comercio. lo que redujo el aislamiento de las comunidades y mejoró su calidad de vida. La conectividad facilitó el intercambio cultural entre las comunidades de la Mixteca Alta y la Mixteca de la Costa, así como con otras regiones del país, lo que enriqueció las tradiciones locales y promovió un mayor sentido de identidad regional. Los caminos también facilitaron la migración temporal o permanente de personas en busca de mejores oportunidades económicas, tanto dentro de la Mixteca como hacia otras regiones de México y el extranjero. La construcción de caminos fue una parte fundamental de las políticas indigenistas impulsadas por el **Instituto Nacional Indigenista (INI)**. Estas políticas buscaban integrar a las comunidades indígenas al desarrollo nacional, respetando su identidad cultural. Los caminos permitieron la implementación

de programas de desarrollo comunitario, como la construcción de escuelas, clínicas y centros de capacitación, que mejoraron las condiciones de vida de las comunidades mixtecas[32].

Durante las décadas de 1950 y 1960, la **antropología social** jugó un papel crucial en la implementación de políticas educativas, de salud, agrícolas y ganaderas en la **Mixteca Alta**, una región históricamente marginada y con una alta presencia de población indígena. Estas políticas, impulsadas principalmente por el **Instituto Nacional Indigenista (INI)** y otros organismos gubernamentales, buscaban integrar a las comunidades mixtecas al desarrollo nacional, respetando su identidad cultural y mejorando sus condiciones de vida. A continuación, se explica en detalle la importancia de la antropología social y estas políticas en la colonización y desarrollo de la Mixteca Alta durante este período. El Estado mexicano, a través del **INI** y otras instituciones, implementó políticas de desarrollo regional que combinaban la investigación antropológica con la acción social. La antropología social fue fundamental para entender las dinámicas culturales y sociales de las comunidades y diseñar políticas adecuadas a sus necesidades.

La antropología social como herramienta de diagnóstico y acción. La antropología social permitió comprender las estructuras sociales, las relaciones de poder, las prácticas culturales y las necesidades específicas de las comunidades mixtecas. Esto fue esencial para diseñar políticas que no fueran impuestas desde fuera, sino que respondieran a las realidades locales. Los antropólogos sociales trabajaron en estrecha colaboración con las comunidades, realizando estudios de campo y promoviendo la participación activa de los mixtecos en los programas de desarrollo. Este enfoque permitió que las políticas fueran más efectivas y culturalmente sensibles.

---

[32] Velásquez Gallardo, Pablo. *El Sub-Centro de las Mixtecas en Tlaxiaco, Oaxaca, 1955*, Serie Mamográfica, No. 14, INI, 1955, f. 19.

Políticas educativas. Educación bilingüe y bicultural: La antropología social influyó en la creación de programas educativos que respetaban las lenguas y culturas indígenas. Se promovió la educación bilingüe (en mixteco y español) y se desarrollaron materiales didácticos adaptados a las realidades locales. Formación de promotores culturales: Los antropólogos sociales impulsaron la formación de promotores indígenas, quienes actuaban como intermediarios entre las comunidades y las instituciones gubernamentales. Estos promotores jugaron un papel clave en la implementación de programas educativos. Reducción del analfabetismo: Las políticas educativas permitieron reducir el analfabetismo en la Mixteca Alta y mejorar el acceso a la educación, especialmente en las zonas rurales.

Políticas de salud. Los antropólogos sociales estudiaron las prácticas de medicina tradicional en las comunidades mixtecas y promovieron su integración con los servicios de salud modernos. Esto permitió que las comunidades tuvieran acceso a una atención médica más completa y culturalmente adecuada. Se implementaron programas de salud que incluían la construcción de clínicas, campañas de vacunación y capacitación en higiene y nutrición. Estos programas fueron diseñados con base en estudios antropológicos que identificaban las necesidades específicas de las comunidades. Las políticas de salud permitieron reducir la mortalidad infantil y mejorar las condiciones de vida en la Mixteca Alta.

Políticas agrícolas y ganaderas. Mejora de técnicas agrícolas: Los antropólogos sociales trabajaron con las comunidades para mejorar las técnicas agrícolas tradicionales, introduciendo herramientas y métodos modernos que aumentaran la productividad sin destruir las prácticas culturales. Programas de desarrollo rural: Se implementaron programas de desarrollo rural que incluían la distribución de tierras, la creación de cooperativas y el acceso a créditos agrícolas. Estos programas fueron diseñados con base en estudios antropológicos que analizaban las estructuras económicas y sociales de las comunidades. Fomento de la ganadería:

Se promovió la ganadería como una actividad complementaria a la agricultura, lo que permitió diversificar la economía local y mejorar los ingresos de las familias mixtecas.

Políticas de colonización de la mixteca desde una perspectiva geopolítica

Como se señaló al inicio de este capítulo la Mixteca es un territorio históricamente habitado por pueblos indígenas y caracterizado por su compleja orografía y diversidad ecológica, abarcando partes de los actuales estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero, constituyó durante el siglo xx un espacio de particular interés geopolítico para el Estado mexicano posrevolucionario.

La relación entre las políticas implementadas por el Estado – a menudo enmarcadas en discursos de modernización, integración nacional y desarrollo, pero que funcionalmente pueden analizarse como formas de colonialismo interno – ha configurado históricamente procesos de despojo, reconfiguración territorial y homogeneización cultural, cuyas consecuencias persisten en las prácticas institucionales contemporáneas y en las formas de representación de los pueblos indígenas y afromexicanos. Estas políticas buscaron activamente reconfigurar el espacio mixteco para alinearlo con los intereses estratégicos y económicos del centro político y económico del país de los gobiernos posrevolucionario, botón de muestra es la marcha hacia el mar, promovida por la administración de Ávila Camacho en la década de 1940 y la subsecuente política de cuencas hidrográficas gestionadas por el gobierno de Miguel Alemán.

Desde una perspectiva, el Estado mexicano del siglo xx buscó consolidar su soberanía efectiva sobre la totalidad del territorio nacional, incluyendo regiones periféricas y con fuerte presencia indígena como la Mixteca. Esta región era percibida como un espacio fragmentado, con lealtades locales fuertes y estructuras sociopolíticas tradicionales que desafiaban la hegemonía estatal. Las políticas implementadas tuvieron, por

tanto, un objetivo claro. La expansión del aparato burocrático estatal, la imposición de divisiones administrativas que no siempre respetaban las territorialidades indígenas preexistentes, y la promoción de autoridades civiles alineadas con el gobierno central que buscaban erosionar las formas de autogobierno local y facilitar el control territorial desde el centro.

La construcción de carreteras y otras infraestructuras de comunicación, aunque presentadas como vectores de progreso, funcionaron estratégicamente para facilitar la penetración del Estado, la movilización de fuerzas de seguridad si era necesario, y la extracción de recursos. Conectaron selectivamente la región con los mercados nacionales, reorientando las economías locales.

Homogeneización cultural y lingüística: Las políticas educativas, centradas en la castellanización y la inculcación de una identidad nacional única (mestiza), buscaron activamente diluir las identidades étnicas y lingüísticas mixtecas. Desde una óptica geopolítica, la homogeneización cultural se consideraba fundamental para la cohesión nacional y la eliminación de potenciales focos de resistencia o alteridad que pudieran cuestionar la unidad del Estado-nación.

En los municipios de la región mixteca, la población enfrenta condiciones persistentes de pobreza y marginación, a pesar de habitar territorios que concentran valiosos recursos naturales —tierras agrícolas y de pastoreo, fuentes hídricas, un potencial minero limitado, y, sobre todo, una fuerza de trabajo históricamente movilizada. Esta paradoja histórica, en la que la riqueza material del entorno contrasta con la precariedad social de sus habitantes, ha sido central en la configuración de las estrategias de desarrollo nacional. Las políticas públicas implementadas en la región no solo reflejaron esta dimensión geopolítica, sino que también reprodujeron lógicas de subordinación territorial, al instrumentalizar los recursos locales sin garantizar condiciones equitativas de bienestar ni reconocer los derechos colectivos de las comunidades indígenas. Como consecuencia, se ha intensificado la migración —tanto interna como internacional— como mecanismo de sobrevivencia, lo que ha generado

una reconfiguración profunda de las estructuras familiares, comunitarias y productivas. Esta movilidad forzada ha debilitado formas tradicionales de organización social, erosionando vínculos intergeneracionales y saberes locales, mientras se consolidan nuevas formas de desarraigo y dependencia económica que perpetúan la exclusión estructural que fueron objeto de interés para las estrategias de desarrollo nacional.

Reforma agraria y control de la tierra: La implementación de la reforma agraria (dotación de ejidos y reconocimiento de bienes comunales) fue un proceso complejo y a menudo contradictorio en la Mixteca. Si bien formalmente buscaba la justicia social, en la práctica también sirvió para reorganizar la tenencia de la tierra bajo la tutela del Estado, fragmentando en ocasiones grandes extensiones comunales y facilitando, a largo plazo, la posible mercantilización de la tierra o su reorientación hacia cultivos de interés nacional o para el mercado, en detrimento de la agricultura de subsistencia tradicional. Esto alteró las estructuras agrarias y las relaciones de poder locales.

Modernización agrícola selectiva: La introducción de programas de modernización agrícola (créditos, insumos, asistencia técnica, parcelas experimentales) a menudo benefició a pequeños grupos o se orientó a productos específicos demandados por el mercado nacional o internacional, sin considerar la sostenibilidad ecológica o la seguridad alimentaria local. Esto integró forzosamente a la región en circuitos económicos dictados desde el exterior, reforzando su condición de periferia proveedora.

Proyectos como presas o sistemas de riego, cuando se implementaron, respondían a lógicas de desarrollo regional o nacional que no siempre coincidían con las necesidades o prioridades locales, llegando a generar desplazamientos y conflictos socioambientales. La gestión de estos recursos reforzaba el control estatal sobre elementos vitales para la vida y la economía regional.

Una de las consecuencias más significativas de la interacción entre estas políticas y las condiciones estructurales de la Mixteca (presión demográfica, degradación ambiental, falta de oportunidades) fue la intensificación

de los procesos migratorios, tanto internos como internacionales, principalmente hacia Estados Unidos. Este fenómeno tiene profundas implicaciones geopolíticas:

La migración funcionó como una válvula de escape para las tensiones sociales y económicas, pero también generó una fuerte dependencia de las remesas, reconfigurando la economía regional y su inserción en la economía global. El éxodo rural impactó la demografía, la estructura social y la capacidad de gestión comunitaria del territorio, dejando en algunos casos tierras abandonadas o subutilizadas, lo que puede abrir espacio a nuevas formas de acaparamiento o uso del suelo.

Nuevas territorialidades: Las redes migratorias transnacionales crearon nuevas formas de territorialidad y pertenencia que trascienden las fronteras del Estado-nación, complejizando la relación entre la diáspora mixteca y su territorio de origen.

En síntesis, durante el siglo xx, las políticas estatales aplicadas en la Mixteca, aunque formuladas bajo el lenguaje del desarrollo y la integración nacional, estuvieron intrínsecamente ligadas a objetivos geopolíticos de consolidación del poder central, control territorial, —extracción de recursos— y homogeneización de la población. Funcionaron como mecanismos de un colonialismo interno que buscaba subordinar a la región y a sus habitantes a los designios del proyecto nacional hegemónico. Esta dinámica generó profundas transformaciones socioeconómicas, culturales y espaciales, incluyendo la masiva expulsión de población vía migración, cuyas consecuencias siguen marcando la realidad geopolítica y social de la Mixteca en el siglo xxi. La resiliencia de las comunidades mixtecas y sus continuas luchas por la autonomía y el reconocimiento de sus derechos territoriales y culturales son también parte fundamental de este complejo panorama histórico y geopolítico.

Conclusión

La antropología aplicada en México durante el siglo xx fue una herramienta esencial para entender y transformar la sociedad mexicana. Contribuyó a la construcción de una identidad nacional inclusiva, al desarrollo de políticas públicas sensibles a la diversidad cultural y a la defensa del patrimonio cultural. Aunque enfrentó desafíos y críticas, su legado sigue siendo fundamental para entender la complejidad y riqueza de la sociedad mexicana. La relación entre el **Instituto Nacional Indigenista (hoy INPI)**, la formación de antropólogos y la **Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)** durante las décadas de 1950 y 1960 en México es un tema central para entender el desarrollo de la antropología aplicada y su impacto en las políticas indigenistas del siglo xx.

Bibliografía complementaria

Basauri Carlos. *La Población indígena de México, T. II*, México, 1990, Presencias, No. 9, CONACULTA-INI, pp. 272-792.

Gámez Espinoza, Alejandra y Ernesto Licona Valencia, Coordinadores. *Diagnostico Sociocultural de la Mixteca Alta y Baja*, México, CDI, 2009, p. 481.

Hernández López Ramón. *La acción educativa en las áreas indígenas*, México, 1976, SEP, p. 225.

INI, *Los Centros Coordinadores Indigenistas. Edición conmemorativa en ocasión del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1962, p. 166.

México Indígena, *INI 30 años después, Revisión Crítica*, México, 1978, p. 44.

Raina Ayoama, Leticia. *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, 1980, p. 437.

LA INTRODUCCIÓN Y DESARROLLO DE LA GANADERÍA MENOR EN LA MIXTECA, SIGLO XVI-XVIII

Mario Alberto Roa López

La introducción y desarrollo de la ganadería menor en la Mixteca, siglo XVI-XVIII

Mario Alberto Roa López[1]
SECIHTI/El Colegio de México

Introducción

Desde las primeras campañas de exploración, el desplazamiento del ganado estuvo vinculado a la movilidad de los conquistadores; por ejemplo, los españoles llevaron los cerdos desde las Antillas. En particular, esta especie fue de las primeras en viajar junto a los europeos hacia tierras continentales. Las primeras piaras lograron reproducirse con rapidez; no requerían de numerosos cuidados, tenían extensos pastos y alimento en abundancia, posiblemente el maíz que resultó de las primeras cosechas de las tierras en encomienda fue destinado para alimentar estas variedades (Chevalier, 1993). A diferencia, Chevalier enfatiza que la reproducción del ganado mayor fue más lenta; en primera, esta situación se debió al poco traslado de cabezas vacunas en Nueva España. Estos animales, al principio, se destinaron para labores de carga, movilidad y campo. En cambio, los caballos, esenciales para asuntos militares y de transporte,

[1] Este capítulo se deriva de la tesis doctoral "Entre huellas y clima. Transformación ambiental en los pueblos de indios de la Mixteca," 1545-1720. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Peninsular, 2023.

eran escasos. Chevalier comenta que el lento crecimiento de ambos animales fue ocasionado por una especie de monopolio que concertaron los ganaderos de las Islas en 1523. Estos estancieros prohibieron bajo pena de muerte la venta de ganado en Nueva España (Chevalier, 1993).

Sin embargo, el acaparamiento de la venta de ganado vacuno controlado desde las Antillas no perduró por mucho tiempo. Posteriormente, las reses que arribaron a tierras novohispanas encontraron suficiente espacio y comida para reproducirse, lo que provocó la expansión y multiplicación diferenciada en las distintas regiones de la Nueva España. Las primeras incursiones de la ganadería se desarrollaron en las tierras del litoral veracruzano, después se replegaron hacia los altiplanos centrales. En las tierras de los valles de la meseta, el ganado se incrementó en pocos años; por ejemplo, en Jilotepec y Toluca irrumpieron en las tierras y los pueblos de indios. Teresa Rojas comenta que uno de los documentos producidos a mitad del siglo xvi registró la existencia de rebaños constituidos por miles de cabezas. Por otro lado, con base en otro de los informes, dice que en el valle de Matlatzingo-Toluca, el número de cabezas de vacas y yeguas podía oscilar en más de cincuenta mil (Rojas, 1999b).

En cambio, el incremento de las diferentes especies de ganado en Jilotepec estaba vinculado con otros procesos que se suscitaron a mediados del siglo xvi. Según Philip W. Powell, para mediados del siglo ya existía un tráfico regular de funcionarios reales, comerciantes y ganaderos a través de la Provincia, camino que unía las poblaciones de México con las de Querétaro (Powell, 2019). Esta ruta tomó mayor relevancia por el descubrimiento de yacimientos de plata hacia Zacatecas. En concreto, las vetas del argentífero demandaron el desplazamiento de mano de obra en los incipientes poblados, transporte de alimentos, materiales y rutas seguras para enviar el mineral hacia la ciudad de México. En particular, Jilotepec, al estar medianamente bien conectado con los caminos hacia Zacatecas, se convirtió en uno de los primeros centros de producción ganadera para los núcleos mineros.

Cabe resaltar que cada especie de ganado presentó diferentes procesos de traslado, incursiones, adaptaciones en los nuevos ecosistemas de la Nueva España. Incluso el tipo de ganado también desarrolló algunas

particularidades regionales. Desde luego, el tema de la ganadería menor en la Mixteca ha sido abordado por los diferentes especialistas desde distintos campos de estudio. No obstante, los nuevos abordajes metodológicos desde la historia ambiental han permitido indagar más ampliamente en posibles rutas de traslado, especies, y procesos de adaptación y transformación a partir de la introducción y desarrollo de la ganadería menor en la región.

En este sentido, esta investigación analiza la introducción y desarrollo de la ganadería menor en las tierras de los caciques y pueblos de indios de la región de la Mixteca. Esto parte de la indagación de documentos referentes al otorgamiento de mercedes de tierra, caballerías y licencias que fueron solicitadas y otorgadas en el siglo XVI. Se explicarán algunas de las posibles rutas de incursión del ganado en la Mixteca, las especies de cabras y ovejas que arribaron a la zona, al igual que el sistema de trashumancia que fue consolidándose en la región. Por otra parte, me interesa destacar la idea de la participación de caciques y pueblos de indios en los negocios ganaderos.

Pero antes de adentrarnos a estos temas, es necesario hacer un breve recorrido sobre los procesos de incursión del ganado menor de los territorios hispanos a la Mixteca.

La travesía del ganado menor

La introducción de algunas especies de ganado menor hacia América tuvo algunas particularidades. Por ejemplo, la travesía que implicó el cruce entre España y las Islas Canarias era sumamente difícil; la casi nula experiencia de la tripulación sobre las corrientes del Océano Atlántico causó que algunas especies de ganado murieran en ese transcurso. A partir de aquella situación, en los siguientes viajes de Colón, el navegante decidió realizar una escala en tierras insulares, por un lado, para hacerse de suministros, y por otra, para usar la fuerza de los vientos alisios para lanzarse hacia el Nuevo Mundo (Fuentes-Mascorro, 2021).

En el segundo viaje de Colón, el navegante llegó a la Isla de Gomera, perteneciente a las Canarias. En aquellas tierras compró diversas especies

de animales, por ejemplo: gallinas, becerras, cabras antiguas, ovejas de pelo, carneros sin cuernos, vacas pequeñas y cerdos negros. Agregaron algunos caballos, mulas, asnos, abejas, conejos y posiblemente algunos tipos de perros. En el caso del ganado menor, principalmente ovejero y caprino, es posible que el rebaño se constituía por 1,000 cabezas de ambas variedades. Los distintos grupos de animales llegaron a las Islas del Caribe, aunque en cada escala, las embarcaciones dejaban en libertad al ganado para que se reprodujeran (Fuentes-Mascorro, 2021: 68-69). Esto implicó que las especies se adaptaran a los nuevos ecosistemas. Por una parte, el ganado y las aves de corral contribuyeron en crear un nuevo paisaje. Por otra, es posible que incidieron en los procesos de transformación sobre los ecosistemas ya consolidados. Es decir, las pisadas, las excreciones, la dieta y los parásitos que se desplazaron por medio del cuerpo y pelaje sembraron las primeras consecuencias en los espacios americanos y en la población nativa.

Finalmente, en el tercer viaje de Colón, la ruta incluyó Cabo Verde. En ese sitio, la tripulación se abasteció de diferentes cabezas de ganado, desde luego, las cabras constituyeron esos primeros rebaños (Fuentes-Mascorro, 2021: 69-70; Rojas, 1999b: 83). Así mismo, la introducción de ganado ovejero no fue tan diferente al proceso de las especies caprinas. Las ovejas y las cabras llegaron a América vía las Canarias, al Caribe y finalmente hasta las tierras continentales. Ya en las mesetas centrales de México, la población nahua denominó a estos animales *ichacatl* o *ychcatl,* misma palabra que usaban para designar al algodón (Rojas, 1999b:82). En cambio, a la oveja merina la llamaron *yamanqui ichcatl,* es decir, cosa blanda. Pero a la "oveja grosera o burdalla", la nombraron *chamauac ychcatl* o *vapacae ycehcatl.* En particular, la oveja merina española es una especie que destaca por la producción lanar, un decente uso cárnico y menor obtención de leche (Valera, 2004: 8). A diferencia, la oveja burdalla o mejor conocida como Pelibuey presentaba una altura de 60 a 80 cm, además de una predisposición al almacén de grasa y piel blanca.

El primer tipo de oveja que llegó a tierras novohispanas fue la que clasifican como churra, luego arribó la merina. Cabe resaltar que las ovejas eran presa fácil de los coyotes y otros depredadores, eso incentivó la

contratación de pastores, que regularmente eran indios. En este sentido, la crianza bajo el sistema de trashumancia permitió que la producción ovejera fuese provechosa (Fuentes-Mascorro, 2021: 71). Con respecto de la participación de los indios en los oficios relacionados con la ganadería, este argumento debe matizarse, pues existe evidencia de pastores de origen mulato, mestizo y negro involucrados en estas labores.

En el caso de las cabras, la población nahua las denominó *quaquauhtentzome*. Este término deriva de *quaquauitl,* cuerno o asta de animal. Se considera que las cabras que arribaron a Nueva España tenían dos orígenes: unas eran las cabras granadinas, y otras, las murcianas. Sin embargo, José Ávila Rocha, menciona que aquella idea se produjo por una confusión, pues se pensaba que las cabras murcianas y granadinas eran especies diferentes, pero a partir de una serie de investigaciones se concluyó que ambas razas provienen de un tronco común, de la cabra Bezoar o *Capra aegagrus*. En estado salvaje, comúnmente se delimita a espacios inclinados, en específico en las sierras españolas; bajo estos factores, recibe el nombre de cabra hispánica. En particular, la cabra murciana-granadina presenta pelaje corto y fino, de color negro completamente. El peso y altura es relativamente mediano; alcanzan un peso aproximado de 50 kg en edad adulta. Es una raza que se distingue por la producción lechera. Además, tiene una alta tasa reproductiva, con frecuencia llega a parir mellizos y trillizos. Vale la pena mencionar que la raza se adapta bien al sistema trashumante, es un animal que tiende a ser caminador. En ciertas condiciones del medio, puede procrear todo el año (Ávila, 2011:3-2; Rojas, 1999b: 83).

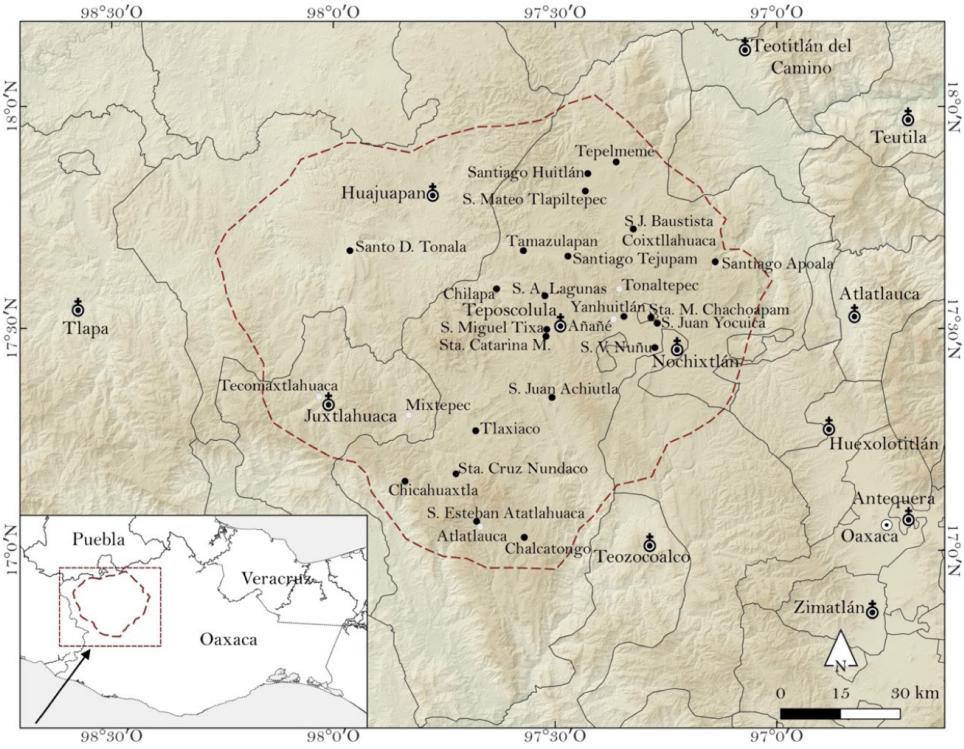
Precisamente, desde las investigaciones del campo de la ingeniería agrónomo-zootecnista se propone que el ganado caprino que introdujeron los españoles consistió en dos razas, la blanca celtibérica y la castellana de Extremadura. Entre las principales características de ambas especies, sobresale la habilidad para adaptarse al medio. Es posible que, durante años, la constante cruza y los ecosistemas en las tierras novohispanas hayan generado que ambas variedades perdieran algunas cualidades productivas. Como resultado de las dinámicas antes mencionadas, se originó la raza criolla (Martínez Rojero, *et al,* 2014: 28-29). Es probable que las disposiciones virreinales que prohibían que los indios se dedicaran

a la cría de ganado mayor influyó para que caciques y pueblos de indios optaran por criar ganado ovejero o caprino. En particular, el ganado caprino tiene la cualidad de adaptarse a espacios con clima y geografía amplia. Por, ejemplo la raza blanca celtibérica presenta perfil facial recto y aspecto rústico (Martínez Rojero, *et al,* 2014: 28-29). Sobre todo, estos animales se destinaron a sistemas de reproducción trashumante sobre una extensa región ganadera que unía los territorios de Puebla, Michoacán, Oaxaca y Veracruz. No obstante, en la región Mixteca fungió como un eje nodal que vinculaba rutas ganaderas de los valles de Puebla, Veracruz con algunas zonas de la provincia de México.

En particular, para sostener los numerosos rebaños de cabras y ovejas se desplazaron los hatos hacia terrenos con pastos frescos. Esto se configuró con base en la temporada de lluvia y seca anuales. De esta manera, existieron ciclos ganaderos de cabras y ovejas en Michoacán, Aguascalientes, Zacatecas y Guadalajara (Serrera, 1977), pero sólo estudios comparativos entre las distintas regiones permitirán cotejar las dinámicas socioeconómicas de cada región. De tal suerte, las investigaciones sobre la ganadería caprina y ovina de la amplía región Mixteca permiten debatir las ideas que prevalecen actualmente (Mendoza, 2002; Mendoza, 2025; Romero, 1990). En primera, sobre la poca importancia de la producción caprina y ovina en comparación a otras zonas novohispanas; en segunda, al poco interés en las actividades pecuarias de los indios, tanto caciques como habitantes de los pueblos.

Si bien las rutas de ganado de Michoacán, Puebla y Veracruz eran parte de una gran región pecuaria, éstas incluían el territorio de Oaxaca. De manera puntual, a lo largo del texto me centraré en una región que he denominado Mixteca Ganadera (MG). Véase mapa Mixteca Ganadera.

Mapa Mixteca Ganadera



Elaboró Carlos Roberto Cruz Gómez. Cabeceras y pueblos vinculados con alguna etapa de la actividad ganadera. La línea punteada corresponde a la región Mixteca Ganadera que se estableció a partir de los expedientes sobre querellas iniciadas entre pueblos de indios, caciques y españoles. Información del AHJEO, Teposcolula, Civil, Penal.

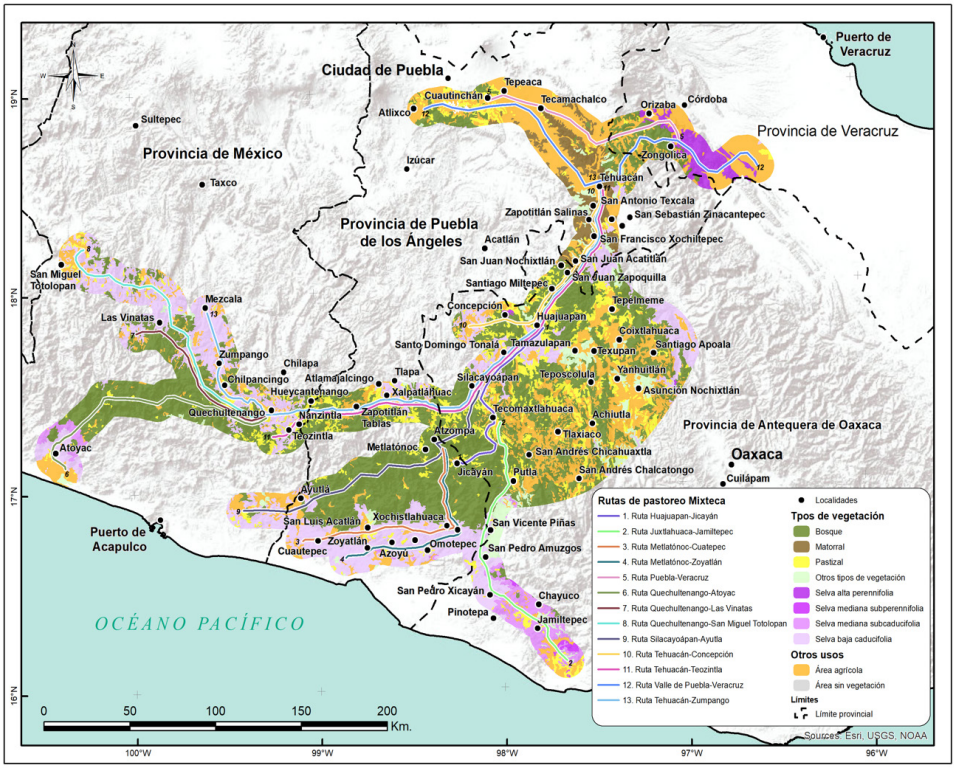
En concreto, algunos caminos ganaderos partían o transitaban por los pueblos asentados en la Mixteca Baja, regularmente terminaban los recorridos en poblaciones en donde se llevaba a cabo la matanza de los animales. Por ejemplo, Tepelmeme, Coatepec, San Luís, San Gabriel Chilac, Atzingo, Tepeaca y Tecamachalco también fueron poblaciones donde se realizaba la matanza de chivos, además de Teposcolula, Yanhuitlán y Tamazulapan en la Mixteca Alta, en otras áreas de Puebla como: Izúcar,

Acatlán, Hacienda de San Jerónimo, Hacienda San Antonio del Puente, Tecomaxtlahuaca, Juxtlahuaca, Huitzo, y Tlapa (Mendoza, 1995).[2]

Los rebaños eran trasladados de ecosistemas semiáridos hacia territorios húmedos y de pastos frescos; estos espacios regularmente se localizaban en las tierras de la Costa del Pacífico. Durante el viaje, los hatos ocupaban tierras arrendadas con el objetivo de pastar y esperar el cambio de estaciones. Por un lado, las rutas de pastoreo unían varios pueblos de indios, de esa manera se crearon vínculos sociales y económicos. Por ejemplo, Huajuapan, Silacayoapan, Juxtlahuaca, Metlatónoc y Ayutla; otro ejemplo, Tehuacán, Huajuapan, Silacayoan, Alcozauca, Xalpatláhuac, Zapotitlán Tablas, Quechultenango, Tlacotepec y San Miguel Totolopan, véase mapa rutas ganaderas.

[2] AGN, General de Parte, vol. 40, exp. 110. ff. [Se le concedió licencia a don Juan de Herrera, dueño de la hacienda en jurisdicción de Huajuapan, para que pueda matar mil cabezas de cabras viejas, 1645]; AGN, Indios, vol. 2, exp. 1017 [se concede licencia a Hernán Martín curtidor para traer de Tepeaca algunos chivos y matarlos].

Mapa. Rutas ganaderas



Elaboró Ricardo Hernández V. Con base en Romero Frizzi, *Economía…*; Daniéle Dehouve, *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur,* México: Jorale Editores/Universidad Autónoma de Guerrero, 2004; Úrsula Ewald, *Estudios sobre la hacienda colonial en México. Las propiedades rurales del Colegio Espíritu Santo en Puebla,* Alemania: Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden, 1976.

En este sentido, las extensas rutas ganaderas demuestran el dinamismo y la complejidad de cada camino ganadero. Cabe resaltar que las rutas pecuarias alcanzaban diversos mercados especializados que estaban relacionados con los productos de ovejas y cabras, de manera que los rebaños que llegaban a Tlapa o San Miguel Totolopan quizás estaban ligados a los pueblos mineros de Sultepec y Taxco, y estos a su vez, a los circuitos comerciales del valle de Toluca. Por otro lado, los pueblos

de ganado menor de los valles de Puebla, como Tepeaca, Quecholac, Cuautinchán, Tecamachalco, Tepexi, Tehuacán y Acatlán poseían otros componentes sociales y económicos; la participación de los españoles en labores ganaderas era evidente, desde luego, ellos eran los principales actores del domino de las tierras. No menos importante fue la agricultura en los fértiles valles de Puebla. A su vez, estos pueblos se conectaban con los mercados de Orizaba y Córdoba, incluso con el puerto de Veracruz.

En suma, la región Mixteca ganadera se especializó y se convirtió en la principal zona productora de ganado caprino en el sur del territorio novohispano. Es posible que la región ganadera era un nodo que direccionaba los hatos de cabras hacia diferentes espacios circunvecinos. Incluso, la región tenía algunos rasgos de un gran corredor ganadero, aunque la región Mixteca Ganadera estuvo vinculada a una red extensa de áreas pecuarias con sus propios mercados. Este espacio presentó vínculos con zonas mineras, agrícolas, comerciales, y urbanas, en el centro y sur del virreinato.

El arribo del ganado a Oaxaca

Algunas fuentes documentales registraron que la presencia de vacas en la ciudad de Oaxaca se remonta a 1523. Sin embargo, entre 1530 y 1540 se instalaron criaderos de mulas y bueyes; para 1560, los habitantes de Oaxaca ya disponían de algunas materias que obtenían del ganado, por ejemplo, pieles, lana y sebo (Fuentes-Mascorro, 2021: 80). Sin embargo, la incursión de las primeras cabezas de ganado en la Mixteca presentó un proceso diferente. Desde el proceso de conquista, los españoles se instalaron en Huajuapan (Gerhard, 1986: 132). Es probable que éstos se avecindaran a partir de 1550, pues en aquel año, Huajuapan junto a otros pueblos se dieron en calidad de encomienda a Juan Tello Medina (Gerhard, 1986: 133; Garzón, 2006: 11). Además, el virrey Luis de Velasco en 1560 autorizó a los mixtecos el derecho para disponer de dos estancias de ganado menor, principalmente en tierras de tipo comunal. Al mismo tiempo, les dio un permiso para usufructuar 300 cabezas de ganado. Estas concesiones incidieron en la fundación de un beneficio de chivos

en las inmediaciones del pueblo de Huajuapan, pues tiempo después se designó "La Matanza", que, desde luego, fue un derecho de los primeros españoles avecindados en la región (Fuentes-Mascorro, 2021: 80).[3] Vale la pena mencionar que no sólo Huajuapan y Tehuacán tenían el beneficio de chivos, otros pueblos también eran sede de la matanza.

No obstante, es posible que Huajuapan en los primeros años posteriores a la conquista ostentase la categoría de pueblo de indios. Sin embargo, ocupó una ubicación geográfica en la ruta del camino real de ciudad de México-Puebla vía Tehuacán o Izúcar. Además de los ramales hacia Jicayán, Antequera-Huatulco y Antequera-Tehuantepec-Guatemala, estos caminos generaron el temprano avecindamiento de familias españolas y de "razón" (castas) en el pueblo. Al paso de los años, en las tierras de Huajuapan había república de indios, estancias de españoles y tierras en manos de familias de castas. En especial, la población española y las castas superaron en número a las familias de indios (García Ruíz, 2012: 54). Esta situación produjo algunos combates legales entre la república de indios, los grupos españoles y castas que habitaban en las tierras de las inmediaciones del casco del pueblo.

En particular, la introducción de la ganadería caprina por la región de la Mixteca Baja, específicamente por Huajuapan, es bastante convincente. Sin embargo, a partir de la indagación de los expedientes de mercedes de tierras otorgadas en pueblos de la región, se pueden emitir otras hipótesis. Sobre todo, me parece importante resaltar dos expedientes que contemplan asuntos referentes a la ganadería. El primero, emitido en 1542 por el virrey Antonio de Mendoza, refiere un proceso de solicitud que iniciaron los indios de Huajuapan. Los habitantes del lugar pedían que se les retiraran las estancias de ganado a Juan de Arriaga (Gerhard, 1986: 133)[4] y a Pedro Nieto, pues los animales hacían gran daño a las

[3] Actualmente, existe una disputa entre Huajuapan y Tehuacán por asumirse como sedes de la tradicional matanza; sin embargo, no es posible determinar que uno o dos pueblos eran los únicos beneficiados.

[4] La encomienda de Huajuapan se dividió entre dos personas, por un lado, Juan Tello de Medina,

sementeras de los indios.[5] El segundo caso, con fecha del mismo año, corresponde al otorgamiento de una merced que autorizó el virrey Mendoza a Juan Pérez, vecino de la ciudad de México, esto para instalar un sitio de estancia.[6] Estos procesos permiten emitir algunas teorías sobre la introducción de la ganadería caprina en la región Mixteca. En realidad, los expedientes revelan que la cría de ganado menor en Huajuapan es anterior a 1560. Cabe resaltar que el primer expediente informa sobre las afectaciones que producía el ganado en las sementeras de los indios. Es decir, los daños que reportaron los pobladores demuestran que, desde décadas muy tempranas, el ganado ya era un problema para la actividad agrícola en la región. Es posible que el sitio de ganado de Juan de Arriaga y Pedro Nieto haya sido otorgado desde 1540, pues en ese año se asignaron algunos pueblos en calidad de encomienda.

En realidad, el proceso de solicitud de mercedes de tierra para sitios de ganado menor en Huajuapan no es tan diferente a otros pueblos cercanos. En la década de los cuarenta del siglo xvi, se otorgaron concesiones de tierra que se destinaron a la cría de ganado menor; estas mercedes se localizaban en las inmediaciones de Tecamachalco y Quecholac (Martínez *et al.,*2018: 161-164). Es posible que el ganado menor llegara en oleadas desde el camino de Puebla hasta Huajuapan. Sobre todo, las ovejas y cabras se desplazaron por los pueblos del valle poblano, pasando por Tepeaca y Tecamachalco. En este punto, el camino se bifurca, por un lado, hacia la dirección de Tehuacán, y, por otro lado, por el sendero de Acatlán hasta el territorio de Huajuapan. En este sentido, las tierras de este poblado fueron las primeras en alojar las distintas especies de ovejas y cabras. Posteriormente, los animales se desplazaron hacia las tierras de la Mixteca

y, por otro lado, Juan de Arriaga. Tal parece que Arriaga murió en 1560; su hijo que ostentaba el mismo nombre heredó la encomienda.

[5] AGN, Tierras, vol. 1, exp. 346 [El virrey Antonio de Mendoza informa al corregidor de Huajuapan se quiten las estancias de ganado que tienen Juan de Arriaga y Pedro Nieto, 1542]

[6] AGN, Tierras, vol. 1, exp. 137 [El virrey Antonio de Mendoza otorga una merced para sitio de ganado a Juan Pérez vecino de la ciudad de México, 1542]

Alta, La Costa, los Valles y Tehuantepec. También habría que decir que las solicitudes de mercedes para sitios de ganado menor en Nochixtlán, Tepelmeme, Teposcolula, Yanhuitlán y Tlaxiaco aumentaron de manera diferenciada entre las décadas de los cincuenta a los ochenta del siglo XVI.[7] Probablemente, los primeros rebaños de ganado menor estuvieron en manos de los españoles y de los caciques de la Mixteca. Finalmente, los pueblos de indios se adecuaron a las nuevas dinámicas de la cría de ganado ovejero y caprino— en primera, a las reglamentaciones más laxas respecto a la posesión de estos animales por parte de población nativa, en segunda, al proceso adaptativo que experimentaron estos animales en los ecosistemas de la Mixteca, pues una de las características de las variantes que arribaron a la Mixteca fue el alto nivel de aclimatación a los distintos medios, en específico en los terrenos inclinados, montañosos, áridos y semiáridos.

Por ejemplo, la alimentación de las cabras se basaba en el consumo de ramas de arbustos y árboles. Estos ejemplares contaban con la habilidad de transitar por terrenos accidentados y muy inclinados. Además, se caracterizaban por soportar periodos de sequía, pues las cabras contaban con la habilidad de conseguir su propia comida y agua (Fuentes-Mascorro, 2021: 80). Al igual que las ovejas, los rebaños de cabras no requerían

[7] AGN, vol. 14, exp. 154 [Acordado para que el corregidor de Nochixtlán vea un sitio de estancia para ganado menor que piden los naturales del pueblo de Coixtlahuaca, 1588], AGN, vol. 14, exp. 9 [El virrey Álvaro Manrique de Zúñiga otorga una merced a Hernando de Andrada, cacique de Tamazulapan para un sitio de ganado menor, 1587], AGN, vol. 5, exp. 38, [Se otorga una merced a don Francisco de Salazar, principal de este pueblo sujeto a Coixtlahuaca, para una estancia de ganado menor, 1560], AGN, vol. 11, exp. 211, [El virrey don Lorenzo Suárez de Mendoza, hace merced a doña Ana Carrillo, viuda, para un sitio de estancia para ganado menor con dos caballerías de tierra, en términos del pueblo de Teposcolula, 1582], AGN, vol. 13, exp. 14, [La Real Audiencia en nombre de su majestad, hace merced a don Baltazar de Chávez de un sitio de estancia para ganado menor en el pueblo de Tlaxiaco, 1583], AGN, vol, 8, exp. 25, [La Audiencia de México, hace merced a Francisco González, vecino de la ciudad de Antequera, de un sitio de estancia para dos mil cabezas de ovejas, mil cabras y setenta yeguas, dos leguas del pueblo de Yanhuitlán, 1565].

de varios trabajadores para resguardar los animales, aunque la desventaja más evidente fue que ambas especies eran presa fácil de los depredadores. En particular, los coyotes eran los principales causantes de las bajas en los rebaños, aunque en los primeros años es probable que casi todos los tipos de felinos que eran comunes en la región Mixteca hayan sido los principales factores nocivos para los dueños de los hatos.

Las mercedes de tierra

La Corona española consiguió la soberanía de las tierras del Nuevo Mundo por las bulas pontificias que expidió el papa Alejandro VI. Baste, como muestran las bulas *Inter caetera*, *Eximiae devotionis* y *Dudum siquidem*. Estas gracias emitidas por el pontífice otorgaban a Castilla la potestad sobre las tierras descubiertas y por explorar. A cambio, el rey tenía la obligación de amparar la cristianización de los nativos. Finalmente, el Tratado de Tordesillas confirmó los límites diplomáticos entre los reinos de España y Portugal (de Solano, 1991: 15; Bejarano, 2016: 224-257).[8] Estos procesos jurídicos desde el campo del derecho canónico y civil dieron forma a la idea de propiedad estatal. También conocida como regalía,[9] en otras palabras, significaba que los bienes pertenecían al Estado y no se denominaba propiedad privada. En esta categoría se encontraban

[8] La bula *Inter caetera* o de *donación del 3 de mayo de 1493.* Este beneficio estipulaba la donación de tierras e islas descubiertas en el extremo occidente. El mismo día y fecha se emitió la *Eximiae devotionis*, esta bula contenía elementos del anterior documento, pero con algunas modificaciones. En primera, se equilibraron los títulos jurídicos de la Corona lusitana y castellana, en segunda, la donación estaba supeditada, pues la Corona quedó obligada a otorgar recursos para el sustento de los clérigos. La *Dudum siquidem* o *aplicación de dominio o donación* fue anunciada el 26 de septiembre de 1493. La *aplicación de dominio o donación* confirmaba la concesión de las tierras descubiertas en la dirección este, oeste y sur de la India. Es decir, este título anula las adjudicaciones a Portugal sobre aquellos espacios.

[9] El diccionario de autoridades define regalía como la preeminencia, prerrogativa y excepción particular y privativa, que en virtud de suprema autoridad y potestad ejerce algún soberano sobre su reino o estado. https://apps2.rae.es/DA.html

los componentes como el suelo, el subsuelo, las tierras, las minas, los pastos, los montes y los afluentes. En ese sentido, se entendía que las tierras americanas eran realengas, pues sustentaban los derechos sobre los nuevos espacios con base en el triunfo de las conquistas a nombres de los reyes (de Solano, 1991: 15-16).

En particular, de Solano dice que la merced era una donación graciosa que otorgaba el soberano sobre determinados bienes realengos, por ejemplo, tierras, agua o pastos. Por un lado, esta concesión consistía en premiar las acciones de un vasallo o el pago de compromisos; por otro, la solicitud de mercedes de tierras configuró un proceso indispensable para obtener la propiedad rural. Vale la pena resaltar que la cédula emitida en Madrid, el 27 de octubre de 1535, disponía que el virrey de Nueva España repartiera tierras entre los conquistadores y pobladores, aunque enfatiza estrictamente que no se llevara a cabo la venta de tierras a iglesias y monasterios (de Solano, 1991: 17-18,153). No obstante, esta limitante no representó ningún obstáculo para que las diferentes instituciones religiosas se hicieran de tierras y extensas propiedades utilizando otros instrumentos. En este sentido, "la concentración de bienes públicos bajo la administración real manifiesta el rumbo que a mediados del siglo XVI fue tomando la monarquía española en su trance hacia el absolutismo, al afirmar que todo derecho a la propiedad provenía de una concesión o merced real despachada por mano del rey o por la instancia facultada para ello" (Carrera, 2018: 103).

Bajo este contexto social, durante la década de los años treinta y cuarenta del siglo XVI comenzó la etapa en la cual se concedieron distintas unidades de tierra en la Nueva España (Miranda, 1954: 442-444). Sobre todo, existieron tres factores que estuvieron involucrados en los procesos de repartimiento de tierras entre particulares durante el siglo XVI; el primero, a las fundaciones de las villas y ciudades de españoles, el segundo, a la crisis demográfica de la población indígena, el tercero, a la reubicación de los pueblos en congregaciones (Carrera, 2018: 103). Las tierras se entregaron en calidad de caballerías, mercedes, licencias; posteriormente, no sólo los españoles se beneficiarían de estas cesiones de bienes realengos.

Respecto a los caciques y los pueblos de indios, éstos adoptaron mecanismos jurídico-legales castellanos para solicitar este tipo de concesiones. Con base en el derecho indiano, los caciques y los pueblos lograron legalidad ante las autoridades españolas, en específico desde dos categorías; por un lado, las tierras que eran denominadas "bienes de comunidad", y por otro lado, las tierras designadas como patrimonio de caciques y de indios principales, que dimanaban del derecho de señorío (Carrera, 2018: 129).

Ante este complejo panorama, el proceso para solicitar la adjudicación de alguna porción de bien realengo transitaba por diferentes fases burocráticas, lo que siempre acontecía antes de aprobar la merced de tierra o agua. Precisamente, la propuesta se presentaba ante la Real Audiencia; posteriormente, pasaba por cuatro etapas: la primera consistía en un acuerdo entre el virrey y sus oidores, el documento de *acuerdo* o *acordado* tomó el nombre de este convenio entre autoridades novohispanas. En segunda, aprobada la petición, la máxima autoridad del virreinato enviaba el *mandamiento de acordado* a un juez o alguna de las autoridades de los pueblos de indios; este burócrata tenía que hacer una "vista", es decir, un procedimiento que consistía en ver las tierras y averiguar si la aprobación de la merced no afectaba a vecinos. En tercera, el juez, el escribano y el intérprete, en compañía de los indios del pueblo, redactaban las solicitudes, es decir, las *diligencias* que se enviaban al virrey. Finalmente, dos autoridades novohispanas, el virrey y el juez, decidían el conceder o no la merced (Martínez, 2018: 39).

Este sistema de solicitud de mercedes muestra la complejidad burocrática en una época muy temprana del gobierno español, incluso desde las primeras décadas posteriores de la conquista de los pueblos mesoamericanos. Es evidente el interés que varios grupos socio-étnicos tenían por las tierras para establecer diferentes actividades lucrativas. Si bien la Corona pretendía promover actividades mercantiles en los diversos pueblos de indios, el tema del resguardo y protección de las tierras fue un proceso complejo que siempre generó conflictos entre los solicitantes. Para el caso de la Mixteca, se observa que los caciques y pueblos de indios entraron en las nuevas dinámicas castellanas, pues a partir de

1551 aumentaron las solicitudes de mercedes de tierras (Mendoza, 2002; Reyes, 1996; López, 2010), en particular, la elaboración de testamentos desde fechas tempranas, suma evidencia a la propuesta sobre la asimilación de la tradición jurídica castellana entre los indios. Finalmente, la redacción de estos documentos muestra la temprana adopción de concepciones legales para defender el patrimonio familiar.

Mercedes de tierra en la Mixteca

A partir de la revisión del ramo de Tierras del Archivo General de la Nación, se obtuvo una base de datos referentes a la aprobación de las solicitudes de mercedes, acordados y licencias de algunos pueblos de indios asentados en la región Mixteca (Taylor, 1975: 189-212). Desde luego, es posible que este registro no contemple todas las mercedes que fueron aceptadas por las autoridades novohispanas. Es posible que algunos expedientes se hayan perdido con el tiempo o estén dispersos en diferentes acervos documentales. Por ello, advierto que las cifras y propuestas que se explicarán en los siguientes párrafos es sólo un ejercicio hacia el acercamiento del amplio espectro de la disposición de mercedes de tierra en la Mixteca.

Cabe resaltar que las primeras solicitudes y aprobaciones de mercedes de tierras dieron pie al cambio de la tenencia de la tierra en la región Mixteca. Posteriormente, las diferentes aprobaciones de mercedes de tierras fueron configurando los primeros cambios en el ambiente; además, el paisaje se fue modificando lentamente, pues en las tierras de los indios aparecieron diversas especies de ganado y cultivos desconocidos en el Nuevo Mundo. Las mercedes más antiguas que se otorgaron en la región Mixteca corresponden a Coixtlahuaca en 1559; Nochixtlán, 1588; Tamazulapan, 1587; Tepelmeme, 1560; Teposcolula, 1582; Tlaxiaco, 1583; Yanhuitlán, 1565.[10] Para ser más específico, en 1559, el virrey Luis

[10] AGN, Tierras, vol. 84, exp, 77; tierras, vol. 14, exp. 154; Tierras, vol. 14, exp. Merced, vol. 5, exp, 38; Tierras, vol. 11, exp. 211; Estancia, vol. 13, exp, 14; Ganado, vol. 8. Exp. 25.

de Velasco informó al alcalde mayor de Coyotepec sobre las solicitudes iniciadas por el gobernador y los principales habitantes del pueblo de Coixtlahuaca. Ambas autoridades del pueblo de indios pedían que se les diera una merced para criar ganado menor. El virrey antes de confirmar la gracia ordenó que se realizará una inspección para evitar perjuicios a terceros. Vale la pena mencionar que el expediente no contiene referencias respecto a elementos espaciales o geográficos.

Así mismo, un caso similar aconteció con la solicitud de Nochixtlán de 1588. El asunto consiste en un *acordado* en donde se avisó al corregidor del pueblo para que revisara el sitio para la estancia de ganado; los solicitantes en este caso fueron los naturales del pueblo que pedían que se les otorgara la merced en las tierras que llamaban *Ytnoal*. En cambio, en el pueblo de Tamazulapam, el virrey don Álvaro Manrique de Zuñiga aprobó una merced a Hernando de Andrada en 1587; esta persona ostentaba el título de cacique. A diferencia de los anteriores expedientes, este documento refiere ciertos lugares geográficos como el arroyo Tecagua. Respecto a la ubicación de la estancia, ésta se encontraba entre las tierras limítrofes de Tamazulapan y Tlaxiaco. Así mismo, se comisionó a Francisco de Andrada, alcalde mayor de Tamazulapan, para que inspeccionara el paraje que solicitaban.

Algo semejante ocurrió en el poblado de Tepelmeme: el cacique Francisco de Salazar pidió una merced para un sitio de ganado en 1560. Tal parece que fue la solicitud más antigua que se presentó en dicho pueblo. Por otro lado, en el caso de Teposcolula, en el proceso de aprobación participó el virrey Lorenzo Suárez de Mendoza. En aquella época, dispuso de una merced para la viuda, Ana Carrillo, vecina del pueblo. Desafortunadamente, no he localizado algún indicio sobre la historia de esta mujer.

Finalmente, en Tlaxiaco, la Real Audiencia aprobó la merced para el sitio de ganado menor en ese pueblo en 1583. La solicitud estaba destinada para Baltazar Chávez, en el expediente no se aclaró a qué grupo socio-étnico pertenecía, ni en dónde residía. En cambio, el expediente de Yanhuitlán de 1565 anotó la solicitud de una merced que pidió Francisco González, vecino de Antequera. Ésta fue autorizada por la Real

Audiencia; la concesión le permitió tener 2000 ovejas, 1000 cabras, 70 yeguas. Además, enfatizaron que el sitio tenía que estar a dos leguas de Yanhuitlán, esto con la intención de evitar afectaciones en las tierras de los pueblos de indios

Ahora bien, la tabla uno muestra el número de mercedes que fueron aprobadas en los diferentes pueblos de la Mixteca Ganadera: Coixtlahuaca, Nochixtlán, Tamazulapan, Teposcolula, Tlaxiaco, Yanhuitlán y Huajuapan. El rango de años se trató de establecer a partir de fechas que son claves para el desarrollo ganadero. Por ejemplo, de la década de 1540 a 1550, sólo se emitieron nueve mercedes, en Coixtlahuaca se solicitaron dos concesiones, en Huajuapan cuatro, Teposcolula y Tlaxiaco se autorizaron una por cada territorio. Hay que recordar que algunos autores especialistas en la región coinciden que la introducción del ganado aconteció entre 1540 y 1550.

En el periodo de 1560 a 1580, en total se recibieron 48 solicitudes. Los pueblos que reportaron una mayor cantidad de aprobaciones corresponden a Coixtlahuaca y a Yanhuitlán, el primer poblado con 20 aprobaciones y el segundo con ocho. Caso especial, en Huajuapan se otorgaron seis concesiones. En Teposcolula y Nochixtlán se autorizaron cuatro mercedes para cada pueblo. Tal parece que de 1560 a 1580, la actividad ganadera atrajo un mayor interés por sectores conformados por caciques, pueblos de indios, vecinos de Puebla, de México y Antequera. A partir de estos datos, se confirma que el periodo de 1560 a 1580 corresponde a la primera oleada del aumento de la actividad ganadera en la región. Tal como comenta William B. Taylor, el mayor número de mercedes se aprobaron de 1542 a 1620 (Taylor, 1975: 189-212).

A diferencia, entre 1590 y 1620 en los pueblos de la Mixteca, las solicitudes aumentaron significativamente. Se otorgaron 75 mercedes, los pueblos de indios que recibieron un mayor número de estancias para sitios de ganado menor fueron: Huajuapan con 25, Tlaxiaco 18 y Coixtlahuaca 11. Si comparamos el número de solicitudes recibidas entre los periodos de 1560-1580 y 1590-1620, existe una diferencia de 27 mercedes; es decir, existe un aumento en la incidencia para aprovechar el uso de tierras en la región, aunque la mayoría de las mercedes otorgadas

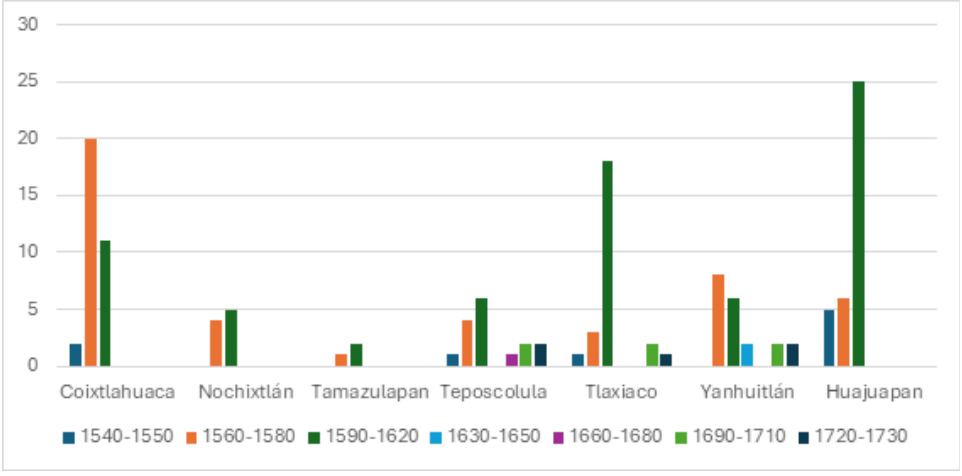
especifican que las labores que se desarrollarían en estos espacios corresponderían a actividades pecuarias. En este sentido, este incremento en solicitudes coincide con las graves epidemias de finales del siglo xvi y principios del siglo xvii. Es probable que el aumento en solicitudes de mercedes esté vinculado a la disposición de tierras libres, y que las instituciones eclesiásticas hayan sido uno de los grupos beneficiados a consecuencia de los fenómenos epidémicos.

En concreto, la región de la Mixteca se fue configurando bajo dinámicas que dictaron el desarrollo de la actividad ganadera en la zona; en otras palabras, los rebaños de ovejas y cabras transformaron el ambiente mixteco y moldearon el paisaje paulatinamente entre la segunda mitad del siglo xvi y las primeras décadas del xvii. Vale la pena resaltar las cifras de la tabla 1; ilustran que entre 1569 a 1620 la actividad ganadera se consolidó y aumentó en la región. Tal parece que el objetivo primordial era asegurar tierras para la posterior compra de ganado menor. Después, de 1630 hasta 1660, se pidieron muy pocas mercedes, un aumento leve de gracias se presentó a finales del siglo xvii y principios del xviii, específicamente entre 1690 a 1730 (Véase gráfica otorgamiento de mercedes).

Tabla 1. Otorgamiento de mercedes para sitios de ganado Mayor

Años	Coixtlahuaca	Nochixtlán	Tamazulapan	Tepelmeme	Teposcolula	Tlaxiaco	Yanhuitlán
1540-1550	2	0	0	0	1	1	0
1560-1580	20	4	1	2	4	3	8
1590-1620	11	5	2	2	6	18	6
1630-1650	0	0	0	0	0	0	2
1660-1680	0	0	0	0	1	0	0
1690-1710	0	0	0	0	2	2	2
1720-1730	0	0	0	0	2	1	2
Total	33	9	3	4	16	25	20

Gráfica 1. Otorgamiento de mercedes 1540-1730

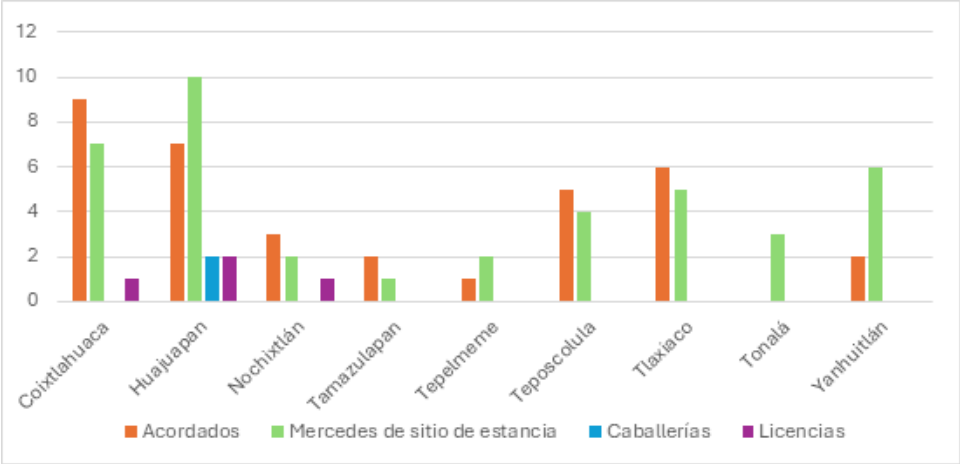


Fuente: AGN, Tierras, AGN, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

Pueblos Mixteca S. XVI	Coixtlahuaca	Huajuapan	Nochixtlán	Tamaculapan	Tepelmeme	Teposcolula	Tlaxiaco	Tonalá	Yanhutilán	Total
Acordados	9	7	3	2	1	5	6	0	2	35
Mercedes	7	10	2	1	2	4	5	3	6	40
Caballerías	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2
Licencias	1	2	1	0	0	0	0	0	0	4
Total	17	21	6	3	3	9	11	3	8	81

Fuente: AGN, Tierras, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

Gráfica 2. Acordados, mercedes, caballerías y licencias solicitadas entre S. XVI



Fuente: AGN, Tierras, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

En cambio, la tabla y la gráfica dos agrupan los diferentes tipos de unidades de tierra que fueron autorizados en los distintos pueblos de la Mixteca durante el siglo XVI. Sobre todo, se enlistan acordados, mercedes de sitios de estancia, caballerías y licencias; estas últimas consistían en aprobaciones para desempeñar actividades agrícolas o ganaderas. No obstante, el mayor número de estancias que se aprobaron fueron destinadas para la cría de ganado menor. A partir de los datos de la tabla dos, es evidente que las mercedes ocuparon el primer lugar en las solicitudes. En ese sentido, se pidieron y aprobaron 40 mercedes; en segundo lugar estaban los 35 acordados. Cabe destacar que estas tierras también estaban destinadas para la cría de ganado menor.

Precisamente, durante el siglo XVI, la solicitud de mercedes no fue un proceso aislado al contexto de la Mixteca. En particular, lo que se detectó a partir de la proyección de la tabla y la gráfica dos corresponde al proceso de introducción y consolidación de una actividad económica que no fue fugaz como otras labores en la región. Es por ello que la demanda de solicitudes, acordados y licencias revalida un giro en la economía

regional de la zona. Durante ese largo proceso, la actividad ganadera se convirtió en un bastión de la economía de la Mixteca (Aguilar-Robledo, 2021:11). Además, la solicitud y aprobación de mercedes, licencias y caballerías incidió en la concepción de la tenencia de la tierra en la Mixteca; es decir, estos procedimientos produjeron los primeros cambios del uso de la tierra. Si bien las graves epidemias de mediados y finales del siglo xvi provocaron estragos en la población de la Mixteca, ciertos fenómenos de acaparamiento de tierra fueron diferentes en comparación de otras zonas del virreinato, por ejemplo, la ausencia de conformación de extensas haciendas o el debilitamiento de los pueblos de indios. De cierta manera, la ausencia de mano de obra impulsó a los habitantes de la Mixteca a dedicarse a las actividades pecuarias. Es posible que los caciques y los pueblos de indios se percataron de los cambios que estaban aconteciendo a nivel económico, por lo que decidieron inclinarse hacia labores ganaderas aunadas a la aprobación de cría de ganado menor que permitieron las autoridades virreinales.

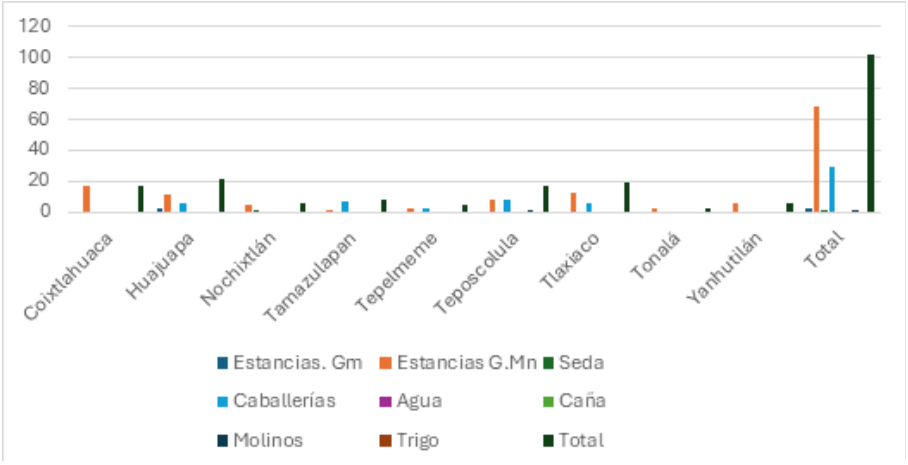
Por lo consiguiente, después de la cría de ganado, el comercio fue la segunda ocupación más importante entre la población de la Mixteca. Por un lado, los artículos que se generaban a partir de la ocupación ganadera encontraron mercados interesados en adquirir todo tipo de productos. Como se mencionó, el desarrollo y consolidación de núcleos urbanos en zonas mineras demandaban el sebo y pieles. Por otro lado, los obrajes de Puebla y de Antequera recibieron la lana, materia que fue indispensable para elaborar textiles que no sólo se vendían regionalmente, e incluso llegaron a comercializarse en los mercados guatemaltecos. No menos importante fue el negocio de la carne; este producto se podía vender de forma fresca o seca. Principalmente, se destinó al consumo de poblaciones urbanas, espacios en donde la ingesta del carnero era popular (Serrera, 1977: 301; Chevalier,1993: 301; Pérez Samper, 2019: 50-51).

Tabla 3. Actividades económicas de los pueblos de la Mixteca

Pueblos M.A S. XVI	Coixtlahuaca	Huajuapa	Nochixtlán	Tamazulapan	Tepelmeme	Teposcolula	Tlaxiaco	Tonalá	Yanhutilán	Total
Estancias. Gm	0	3	0	0	0	0	0	0	0	3
Estancias G.Mn	17	12	5	1	3	8	13	3	6	68
Seda	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Caballerías	0	6	0	7	2	8	6	0	0	29
Agua	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Caña	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Molinos	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Trigo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Total	17	21	6	8	5	17	19	3	6	102

Fuente: AGN, Tierras, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

Gráfica 3. Actividades de los pueblos de la Mixteca



Fuente: AGN, Tierras, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

Respecto a la tabla y gráfica tres, se analizaron las actividades que se desarrollaron en los pueblos de la Mixteca durante el siglo XVI. Las tareas más comunes eran: la cría de ganado mayor y menor, la sericultura, la caña de azúcar, los molinos y el cultivo de trigo. Desde luego, destaca la labor de la ganadería menor, lo que se confirma por el número de estancias de ganado que se entregaron.

Vale la pena señalar que Coixtlahuaca obtuvo 17 concesiones, Huajuapan 12 y Tlaxiaco 13. En segundo lugar, se encontraban las caballerías de tierra; En particular, estas unidades de tierra según los expedientes estaban destinadas para la cría de ganado menor. En el caso de molinos se anotó uno, y una licencia para la elaboración de seda. Es claro que la ganadería menor fue la actividad más importante en la región. No obstante, existen elementos que confirman que el cultivo más representativo en la zona era el trigo, pues la presencia de molinos en algunos pueblos de indios demuestra que no sólo se comercializaba en calidad de cereal, sino también en harina. Cabe resaltar que la superposición del trigo sobre el maíz evidencia un proceso biocultural, pues el cultivo más significativo de la triada mesoamericana era el maíz, pero en la Mixteca, el arribo de nuevas especies vegetales generó un cambio en las bases de la alimentación de los pueblos de indios. En ese mismo orden de ideas, los sembradíos de trigo y harina no sólo se destinaron al mercado de consumo de los indios, también algunos excedentes fluyeron hacia los núcleos urbanos en donde los españoles demandaban este grano, por ejemplo, Antequera y Puebla.

Por un lado, la actividad ganadera se colocó como el principal giro económico de los pueblos de la Mixteca. Para ser más específicos, los pueblos de indios, caciques y los españoles se dedicaron a la cría de ganado ovejero y caprino, labores en donde participaban todos los grupos socio-étnicos. Sobre todo, es posible que la actividad pecuaria haya sido uno de los principales canales de ingresos en la región. Tal parece que la prosperidad económica de la Mixteca contribuyó a la circulación de personas y productos locales e internacionales.

Por un lado, la economía de la Mixteca se integró a los diferentes circuitos comerciales de ciudades y pueblos, como Puebla, Antequera y Guatemala. Por otro lado, la lucrativa cría de ganado menor contribuyó a la formación de "élites rurales," estrechamente vinculadas con religiosos dominicos, comerciantes españoles, caciques de diferentes territorios y pueblos de indios. Esto confirma que la región denominada Mixteca ganadera fue un espacio con una población integrada en su mayoría por indios. Fue así como, la región Mixteca no fue una economía periférica

dentro de la economía novohispana, ni mucho menos un territorio que no estaba ligado a los mercados internacionales, regionales y locales de la economía del imperio. De cierta forma, la prosperidad de la región Mixteca es un ejemplo de las poblaciones del pasado que gozaron de una bonanza económica con base en los servicios ecosistémicos[11] que controlaban, pero esa riqueza no siempre perduró. Al final, la falta de recuperación de suelos, de bosques y de pastos influyó en el equilibrio de los ecosistemas de la región; en casos crónicos se presentó la falta de humedad y la infertilidad de tierras, situaciones que afectaron la situación social de los habitantes.

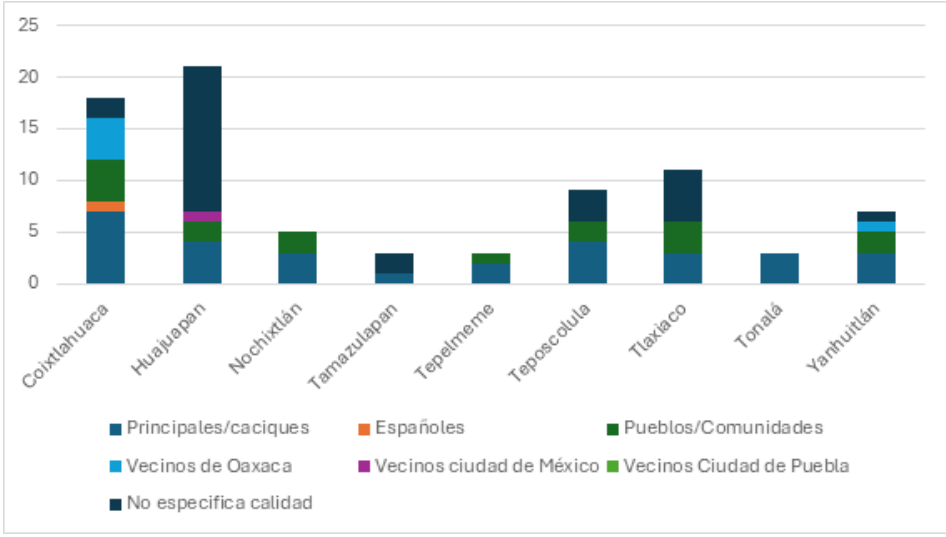
Tabla 4. Mercedes otorgadas a españoles, pueblos de indios y caciques

Pueblos de la Mixteca Alta	Coixtlahuaca	Huajuapan	Nochixtlán	Tamazulapan	Tepelmeme	Teposcolula	Tlaxiaco	Tonalá	Yanhutilán	Total
Principales/ caciques	7	4	3	1	2	4	3	3	3	30
Españoles	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Pueblos	4	2	2	0	1	2	3	0	2	16
V. de Oaxaca	4	0	0	0	0	0	0	0	1	5
V. ciudad de México	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
V. Ciudad de Puebla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
No especifica calidad	2	14	0	2	0	3	5	0	1	27
Total	18	21	5	3	3	9	11	3	7	80

Fuente: AGN, Tierras, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

[11] Servicios ecosistémicos hacen referencia a los beneficios que disponemos de los espacios naturales o de los procesos ecológicos del planeta.

Gráfica 4. Mercedes otorgadas a españoles, pueblos de indios y caciques.



Fuente: AGN, Tierras, vol. 14, exp. 154, AGN, vol. 14, exp. 9 AGN, vol. 5, exp. 38, AGN, vol. 11, exp. 211, AGN, vol. 13, exp. 14, AGN, vol, 8, exp. 25.

La última tabla y gráfica cuatro ilustran las personas o grupos socio-étnicos que se beneficiaron por la aprobación de mercedes de tierras. En este caso se presentan dos situaciones; la primera hace referencia al lugar de residencia de los favorecidos por este tipo de concesiones. por ejemplo, vecinos de ciudad de México, Puebla o Antequera. El segundo caso se refiere a la calidad socio-étnica que ostentaba el solicitante: españoles o indios en su mayoría.

Cabe resaltar que, debido a la falta de datos dentro de los expedientes de mercedes, no siempre fue posible determinar la calidad socio-étnica de algunos sujetos que pidieron algún tipo de unidad de tierra. Es por ello por lo que opté por utilizar la categoría "no especifica calidad." De esas 27 personas, desconozco si eran vecinos de la ciudad de México, Puebla, Oaxaca; si eran caciques o españoles. No obstante, debido a la ausencia de datos en los documentos, los caciques y los pueblos de indios continúan encabezando la lista de beneficiados por la solicitud de tierras en la Mixteca, específicamente, para cría de ganado menor.

En realidad, en la Mixteca los vínculos que existían entre los caciques y los pueblos de indios tenían relevancia en las dinámicas sociales. De ahí que algunos cacicazgos de la Mixteca perduraron hasta el siglo xix (Menegus, 2009). En ese sentido, me parece muy aventurado de algunos investigadores proponer que los indios no se interesaban en las actividades ganaderas de la Nueva España. Estas aseveraciones pueden matizarse al indagar con detalle las características pecuarias de los distintos territorios novohispanos. Indiscutiblemente, en la región mixteca, tanto los indios de pueblos como los caciques fueron los sectores que más sitios de ganado tuvieron en la zona. Por ejemplo, Coixtlahuaca recibió siete mercedes para los señores, en Huajuapan aprobaron cuatro mercedes a los caciques, y Teposcolula solicitó cuatro mercedes. Prácticamente a casi todos los caciques de la Mixteca se les otorgó alguna merced o caballería para ganado. No obstante, según los datos de la tabla y gráfica cuatro, los pueblos de indios fueron el segundo sector que más mercedes y caballerías de tierra aprovecharon. Caso peculiar corresponde a Tamazulapan, pues sólo registró a los caciques y al grupo "no especifica calidad" como los únicos favorecidos (Roa, 2023). Es muy probable que las solicitudes de merced que no detallan la calidad del solicitante también hayan sido elaboradas por caciques de la región, aunque hasta este momento, los datos de los expedientes no me permiten confirmar dicha hipótesis.

Para ilustrar mejor, a partir del análisis del testamento de Gabriel Guzmán podemos confirmar que los indios sí participaban en las actividades económicas relacionadas con la ganadería. Por un lado, los buenos ingresos que obtenían de los negocios pecuarios incentivaron la demanda de artículos de exportación. Por ejemplo, dentro del inventario de bienes que dejó a su mujer María Chávez, el documento menciona dos sitios de estancia mayor, con títulos de merced en *Yucunisacuyaa* y *Yendechayo,* 1,340 cabras en los sitios, con 200 chivatos de dos años y de medio año. Además, de algunos caballos, potros, maíz, y algunas deudas y unos libros (Rojas, 1999a: 147-153). Don Gabriel Guzmán es el ejemplo de un cacique que diversificó sus ingresos; una parte la destinó a las actividades pecuarias, otra parte estaba en calidad de préstamos. Además, Guzmán tenía interés por libros de temas religiosos; esto a su vez demuestra que

el cacique sabía leer y escribir en español. Es probable que Gabriel Guzmán fue uno de los varios hombres letrados que pertenecieron al grupo de élite de caciques mixtecos, aunque la falta de documentación no permite vislumbrar las dimensiones de la formación de un sector letrado de caciques de la Mixteca.

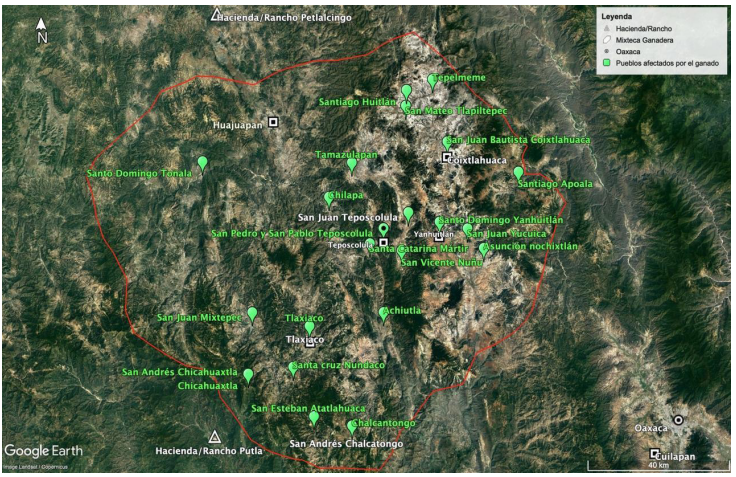
Por otro lado, el testamento de Francisco de Mendoza, cacique del pueblo de Santo Domingo Tepelmeme, se elaboró en 1597. Respecto a los asuntos referentes al ganado, mencionó que poseía dos estancias de ganado menor. La primera se llamaba *Tunda*; en ese espacio, Mendoza tenía 2,800 ovejas. La segunda estancia se llamaba *Tazoya*, en estas tierras pastaban 6,000 cabras, además tenía seis vacas y seis mulas. Un tercer testamento redactado en 1615 corresponde al cacique Felipe de Mendoza. Él donó ochenta cabras y ochenta ovejas a la virgen de Atocha. Esta advocación mariana fue una devoción que encontró patrocinio de los Austrias y fue impulsada por la orden de los dominicos (Navarrete, 2021: 62-70). Asimismo, declaró que tenía setecientas ovejas, setecientas cabras, ochenta vacas de vientre, un burro, doce yeguas, y ocho mulas (Paillés, 1993: 12). Ambos testamentos confirman que los caciques participaban e invertían en rebaños de ovejas y cabras.

A diferencia, el testamento del cacique Domingo de Mendoza, redactado en idioma chocho el 7 de agosto de 1633, no especifica algún número de cabezas de ganado, pero hace énfasis en las distintas tierras que poseía; por ejemplo, heredó doce mercedes de sitios de tierra. Además, Domingo de Mendoza describe el tipo de árboles que se encontraban en sus tierras: en su mayoría eran aguacates (*Persea americana),* olivos (*Olea europaea*), membrillos (*Cydonia oblonga*), chicozapotes (*Manilkara zapota*), naranjos (*Citros x sinensis*) y magueyales (*Agave*) (Paillés, 1993: 12-13). Es probable que Domingo de Mendoza se dedicara a arrendar las distintas tierras para actividades pecuarias; esto explicaría la ausencia de algún inventario de cabezas de ganado en su testamento. Por otro lado, es posible que el cacique se haya enfocado hacia actividades agrícolas.

A diferencia, el segundo grupo que más se benefició por la aprobación de las mercedes de tierra fueron los pueblos de indios. Esta corporación emprendió un conjunto de dinámicas que permitieron el desarrollo

y consolidación de la actividad ganadera en las inmediaciones de los poblados. Por un lado, entraron al lucrativo procedimiento de la práctica del arrendamiento de tierras. Por otro lado, tuvieron rebaños de ganado menor principalmente. Los pueblos de indios obtuvieron de la práctica ganadera una buena fuente de ingresos. Principalmente, los recursos eran destinados para gastos de la iglesia, manutención de hospitales, cofradías y pagos de tributos. En particular, Édgar Mendoza menciona que el ganado comunal en manos de los pueblos de indios permitió la ejecución de funciones civiles y religiosas (Mendoza, 2002: 781).

Mapa. Pueblos con reporte por daños por ganado menor



Elaboración propia con la base de datos sobre litigios. AHJEO, Teposcolula, Criminal/Civil.

En este sentido, el mapa Pueblos con reporte por daños… muestra los asentamientos de la Mixteca Ganadera que sufrieron invasiones por el ganado; algunos presentaron quejas por afectaciones en las sementeras, cosechas, daños a cultivo de algodón, frutas, salineras. Por otro lado, los problemas del ámbito social no estaban ausentes. Se denunciaban los abusos por parte de rancheros, de pastores y de mayordomos; es común encontrar en los expedientes situaciones de abuso por parte del personal que se dedicaba a la actividad ganadera.

No es casualidad, que los pueblos que reportaron pleitos por la invasión de ganado son actualmente los territorios que presentan algún grado de pérdida de cubierta vegetal (Roa, 2023). En particular, algunas poblaciones poseen tierras con un mayor grado de erosión y suelos expuestos. El mapa destaca los pueblos que reportaron daños por el ganado. Me parece importante destacar que la mayoría de los poblados que presentaron esta situación se ubican entre la zona centro y oriente de la denominada región Mixteca ganadera; exactamente esos espacios abarcan algunos kilómetros de áreas erosionadas, y aquellas zonas albergan ecosistemas áridos y semiáridos. Desde luego, no estoy afirmando que las actividades ganaderas que se practicaron en las inmediaciones de estos pueblos de indios fueron los únicos factores que incidieron en los niveles de erosión actuales.

El ciclo ganadero en el área Mixteca

Antes del arribo de los españoles a tierras americanas, en los territorios de la península Ibérica el pastoreo de ganado caprino y ovino estuvo regido por los ciclos de la trashumancia. Esta tradición ganadera tenía sus orígenes desde tiempos medievales (Barrio, 1994: 247-254). En este sentido, esta práctica fue muy importante en los reinos que constituían la Corona española. En particular, los rebaños estuvieron sometidos a rutas de trashumancia, en que los pastores vigilaban los animales por extensos territorios (Garza, 2001: 51); este método consistía en trasladar al ganado hacia las zonas con pastos frescos y abundantes afluentes. Estos ciclos estaban regidos por las diferentes estaciones anuales; la movilidad de los hatos de cabras y ovejas estaba marcada por la temporada de lluvias y sequías. Además, durante el recorrido se pretendía que los animales se mantuvieran en proceso de engorda, esto con la finalidad de mantener las cabezas de ganado en las mejores condiciones para el momento del sacrificio. Por lo regular, existían puntos específicos que eran destinados para la matanza de ciertas especies o para los rastros que se ubicaban en núcleos urbanos. Romero Frizzi dice que en la Mixteca Alta había varios pueblos que tradicionalmente se dedicaban a la matanza; por lo regular,

estos lugares estaban cerca de ríos, por ejemplo, Río de Santiago, las poblaciones asentadas en las inmediaciones de Tamazulapan y Chilapa (Romero, 1990: 340). Sin embargo, no sólo en la Mixteca Alta existían poblados dedicados a estas labores, también en Huajuapan o Tehuacán se llevaban a cabo estas actividades. Actualmente, ambas poblaciones son conocidas por la "tradicional matanza". En el caso de Huajuapan, la hacienda El Rosario, sede de la matanza de chivos, se encuentra a unos metros del cauce del río Mixteco; por otro lado, el rastro de Huajuapan se encuentra a un costado del mismo afluente, lejos del centro urbano, en las periferias de la ciudad.

Cabe resaltar que se ha propuesto que en España existieron tres categorías de desplazamiento: la primera consistía en recorridos cortos, enfocados a territorios locales, denominada trashumancia local. La segunda se basaba en trayectos medios, en los que se trasladaban por varias áreas municipales; ésta se conoció como trashumancia trasterminante. Finalmente, estaba la trashumancia regional, que se caracterizaba por movimientos cíclicos y por el pastoreo intensivo (Garza, 2001: 51). Si bien estas categorías posiblemente son aplicables para el tipo de actividad ganadera que se desarrolló en ambos hemisferios, las características geográficas, las extensiones territoriales y, desde luego, la adaptación de las especies animales influyó en la configuración de la ganadería novohispana. Como he mencionado anteriormente, la variante de cabras que arribaron a la Mixteca tenía la ventaja de adaptarse a medios montañosos y agrestes. En este sentido, las cabras transitaron por un proceso de adecuación, aunque para mantener el binomio rebaños-pastos, se optó por implementar el sistema de pastoreo trashumante, pues los pastos de la Mixteca Alta no siempre permanecían frescos todo el año. Es por ello, que los primeros ganaderos y pastores trazaron rutas ganaderas, con el objetivo de mantener los hatos en espacios con comida y agua constante. Ahora bien, en los territorios de la Mixteca, la ganadería que se practicó fue del tipo regional. En concreto, la trashumancia consistía en desplazar los rebaños de ovejas y cabras de los pueblos de Tepeaca, Tecamachalco, Acatlán, Quecholac, Teposcolula, Coixtlahuaca, Yanhuitlán y Tlaxiaco hasta los pastos frescos, por un lado, hacia la Mixteca de la Costa, por

otro lado, a las tierras húmedas de Veracruz. Los hatos descendían de las zonas montañosas hasta las áreas cercanas al Pacífico, entre los territorios de Oaxaca y Guerrero.

Sobre todo, las rutas del pastoreo de la Mixteca comenzaban en las montañas y en las cañadas. Posteriormente, pasaban hacia las tierras de Cuquila, el movimiento de los rebaños iniciaba poco antes del amanecer. De las tierras de Chicahuaxtla, algunos pastores tomaban la ruta hacia Napaluca y se detenían cuando comenzaba a anochecer. Un paso obligado fue Putla, aunque en esta parte los caminos eran menos agrestes. El tránsito de los pastores y animales terminaba en tierras de Pinotepa, Tlacamama y Jamiltepec (véase mapa Rutas del ganado). En estos pueblos se quedaban hasta que terminaba la época de secas (Romero, 1990: 331).

Posiblemente, las rutas de pastoreo se desarrollaron sobre los antiguos caminos que unían la Mixteca Alta con la región de la Costa, aunque las rutas del ganado no siempre estaban a lado de los caminos de personas y mercancías. Además, las rutas ganaderas tomaron importancia al momento que aumentaron las aprobaciones de mercedes de tierra y a la multiplicación del ganado. Se puede decir que los pastores, con base en el conocimiento de las áreas que conformaban la Mixteca, fueron los artífices de las distintas rutas de ganado. No obstante, la denominada región Mixteca ganadera (MG) funcionó como una especie de nodo que concentraba rebaños, pero que, a la vez, era paso obligado para los hatos de ovejas y cabras dentro de los límites de la Mixteca (Roa, 2023). Por un lado, transitaban hacia Puebla y Veracruz. Por otro lado, otros rebaños se destinaban a las tierras de Tlapa, Pinotepa y Jamiltepec.

Consideraciones finales

El traslado de españoles desde la península vía las Antillas hacia tierras continentales de América no sólo representó el arribo de personas con una distinta visión del mundo; el traslado de plantas, de patógenos y de animales generó diferentes procesos que modificaron estructuras sociales, económicas y culturales de los pueblos nativos. Como se ha visto en este trabajo, a partir de las incursiones de españoles en las diferentes

áreas que constituían la Mixteca, se produjeron distintos procesos en los grupos de población que habitaban en la región. En un primer momento, tal parece que la preponderancia político-militar de los señoríos de la mixteca transitó hacia un sistema de alianzas que se gestaron entre los españoles y los señores naturales. Fue así que los caciques y los pueblos de indios lograron asegurar tierras y participar en los primeros negocios ganaderos. En parte, el desarrollo de la ganadería se fue consolidando con el paso de los años, desde luego, por una serie de factores; por ejemplo, la prohibición de los indios para cría de ganado mayor, los extensos ecosistemas áridos y semiáridos del territorio, el traslado de ciertas razas de ovejas y cabras que lograron adaptarse al paisaje, y la situación geográfica de la Mixteca vinculada a dos centros urbanos, Puebla y Antequera. No menos importantes fueron las antiguas rutas de comercio de la época prehispánica, que continuaron vigentes hasta la administración colonial, en particular, el paso hacia los pueblos de la Mixteca de la Costa, los valles centrales, Tehuantepec, hasta el Soconusco. En concreto, el despegue de la actividad ganadera incidió en la conformación de una región ganadera vinculada con caciques y pueblos de indios muy activos en los distintos procesos de arrastre que generó la ganadería menor, en específico, con la cría de chivos.

Los caciques y los pueblos de indios de la región Mixteca experimentaron una bonanza económica que es palpable a través de los testamentos de caciques. Es posible hablar de una élite letrada de caciques, que adquirían y heredaban productos de origen europeo, novohispano y asiático. Varios miembros de este grupo lograron alianzas con comerciantes españoles, pueblos de indios, y frailes dominicos. Cabe resaltar que otro aspecto que confirma la prosperidad económica de los habitantes corresponde a la inversión que realizaron en ampliar iglesias, mandar a elaborar retablos, pinturas, esculturas y, no menos importante, la fundación de capellanías en las catedrales de Puebla y Oaxaca.

Por otra parte, la ganadería ocasionó repetidamente algunos conflictos, en especial entre pueblos de indios, caciques contra ganaderos españoles (poblanos) y pastores de los numerosos hatos de ovejas y chivos. Sin embargo, la defensa de tierras fue ardua; los pueblos de indios y caciques

en varias ocasiones se aliaron para proteger las tierras de españoles asentados en Ciudad de México, Puebla, Antequera, pero que tenían negocios pecuarios en la región. Todo esto pone de manifiesto que la actividad ganadera en la Mixteca fue el elemento que cohesionó a pueblos de indios, villas y ciudades más allá de los límites de la administración mixteca. No obstante, también se presentaron cambios en la concepción de la tierra, el uso de los servicios ecosistémicos, las actividades económicas y las estrategias socioculturales. Así, el arribo y el traslado de los ungulados en las tierras de la Mixteca no sólo generó transformaciones en los ecosistemas y en el paisaje, sino que también modificó concepciones culturales, pero sin perder del todo la tradición local, por ejemplo, la lengua o la tecnología agrícola del pasado.

Archivos

Archivo General de la Nación
General de Parte
Indios
Tierras
Mercedes

Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca
Teposcolula, Criminal/Civil.

Bibliografía

Aguilar-Robledo, Miguel, 2021, "Ganadería, tenencia de la tierra e impacto ambiental en la Huasteca Potosina: los años de la Colonia" en Lucina Hernández, (Comp.), *Historia ambiental de la ganadería en México,* Institut de Recherche pour le Développement/Instituto de Ecología, A. C. Xalapa, pp. 9-24.

Ávila Rocha, José, 2011, "Caracterización del comportamiento reproductivo de caprinos de la raza murciana-granadina fuera de la estación reproductiva en Saltillo, Coahuila," Tesis de ingeniero agrónomo zootecnista, Universidad Autónoma Agraria, Antonio Narro. División de Ciencia Animal, Coahuila.

Barrio, Juan Antonio, 1994, "La ganadería Oriolana en el siglo xv: la regulación de los pastos, *Investigaciones geográficas,* núm. 12, pp. 247-254.

Bejarano Almada, Ma. De Lourdes, 2016, "Las bulas Alejandrinas: Detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo", *Nueva época,* año, VI, Núm. 12, julio-diciembre. pp. 224-257.

Carrera Quezada, Sergio Eduardo, 2018, *Sementeras de papel. La regularización de la propiedad rural en la Huasteca serrana, 1550-1720,* El Colegio de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Chevalier, François, 1993, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII,* Fondo de Cultura Económica, México.

Dehouve, Daniéle, 2004, *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur,* Jorale Editores/Universidad Autónoma de Guerrero, México.

Ewald, Úrsula, 1976, *Estudios sobre la hacienda colonial en México. Las propiedades rurales del Colegio Espíritu Santo en Puebla,* Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden, Alemania.

Fuentes-Mascorro, Gisela, 2021, "Del viejo continente a la Mixteca", en Gisela Fuentes Mascorro y Araceli Mariscal Méndez, (Coord.), *Cabras. Pastoreña de la Mixteca y criolla de Chihuahua,* Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Oaxaca, pp. 65-93.

García Ruíz, Luis J. 2012, "Conflictos agrarios de mestizos y afrodescendientes en Oaxaca antes de la Independencia" en Luis Alberto Arrioja Díaz Viruell y Carlos Sánchez Silva (Edits.), *Conflictos por la tierra en Oaxaca. De las Reformas Borbónicas a la Reforma Agraria,* El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, México, 2012, pp. 43-72.

Garza Martínez, Valentina, 2001, "La ganadería trashumante en el Noreste Novohispano, (1635-1745), *Estudios Ibero-americanos.* PUCRS, V. XXVII, N. 2, pp. 49-78.

Garzón Balbuena, Elisa, 2006, (Coord.), *Inventario de los archivos parroquiales El Sagrario, Huajuapan Santiago, Huajolotitlán, Huajuapan de León, Oaxaca,* México, ADABI.

Gerhard, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Mora, Rebeca, 2010, "Entre dos mundos: los indios de los barrios de la ciudad de México. 1550-1600, en Felipe Castro, *Los indios y las ciudades de Nueva España,* Universidad Nacional Autónoma de México -Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 57-77.

Martínez Rojero, Rubén Darío, Glafiro Torres Hernández y Santiago Martínez Hernández, 20143, "Caracterización fenotípica, productiva y reproductiva de la cabra blanca Criolla del "Filo Mayor" de la Sierra Madre del Sur en el estado de Guerrero," *Nova Scientia,* vol. 6, núm. 11, noviembre-abril. pp. 25-44.

Martínez, Hildeberto y Gabriela Solís, 2018, *Colección de documentos para la historia colonial de Tecamachalco y Quecholac, 1542.1656*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Mendoza García, Édgar, 1995, "La matanza de los chivos cebados, una tradición en Tehuacán, Puebla," *México Desconocido.* Noviembre.

Mendoza García, Édgar, 2002, "El ganado comunal en la Mixteca Alta. De la época colonial al siglo xx. El caso de Tepelmeme", *Historia Mexicana,* El Colegio de México, 2002, vol. LI, abril-junio. pp. 749-785.

Mendoza García, Édgar, 2025, "La ganadería menor y los pueblos de la Mixteca: un recuento de largo alcance", en Sergio Eduardo Carrera Quezada, *Cinco siglos de memoria y trascendencia indígena en la historia de*

México, México: El Colegio de México/El Colegio de Michoacán.

Menegus Bornemann, Margarita, 2009, *La Mixteca Baja entre la revolución y la Reforma. Cacicazgo, territorialidad y Gobierno siglos XVIII-XIX,* UABJO/ UAM/Congreso del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Miranda, José, (1954), "Las mercedes de tierras en el siglo XVI", *Historia Mexicana,* vol. 3, n. 3, pp. 442-444.

Navarrete Prieto, Benito, 2021, "La virgen de Atocha, Maíno y el Cardenal Monti, *Ars Magazine,* 51, pp. 62-70.

Paillés Hernández, María de la Cruz, 1993, *Documentos del archivo del doctor Alfonso Caso para el estudio de la Mixteca, (Ramo Tierras),* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Pérez Samper, María de los Ángeles, 2019, *Comer y beber. Una historia de la alimentación en España,* Cátedra, Madrid.

Powell, Philip W. 2019, *La Guerra chichimeca, (1550-1600),* Fondo de Cultura Económica, México.

Reyes García, Luis, 1996, *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Archivo General de la Nación, México.

Roa López Mario A. 2023, Entre huellas y clima. Transformación ambiental en los pueblos de indios de la Mixteca, 1545-1720", Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rojas Rabiela, Teresa, 1999a. *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Vol. I. México.

Rojas Rabiela, Teresa, 1999b. "Nuevos animales, nuevos usos del paisaje agrario. Los nuevos pueblos indígenas de México," en Marco Antonio Vásquez Dávila, (Editor), *La etnobiología en México. Reflexiones y experiencias,* Oaxaca: SEP-Subsecretaría de Educación e Investigación Tecnológicas-Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria-Instituto Tecnológico Agropecuario de Oaxaca.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, 1990, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

Serrera Contreras, Ramón María, 1977, *Guadalajara Ganadera, estudio regional novohispano, 1760-1805*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla.

Solano, Francisco de, 1991, *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820),* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

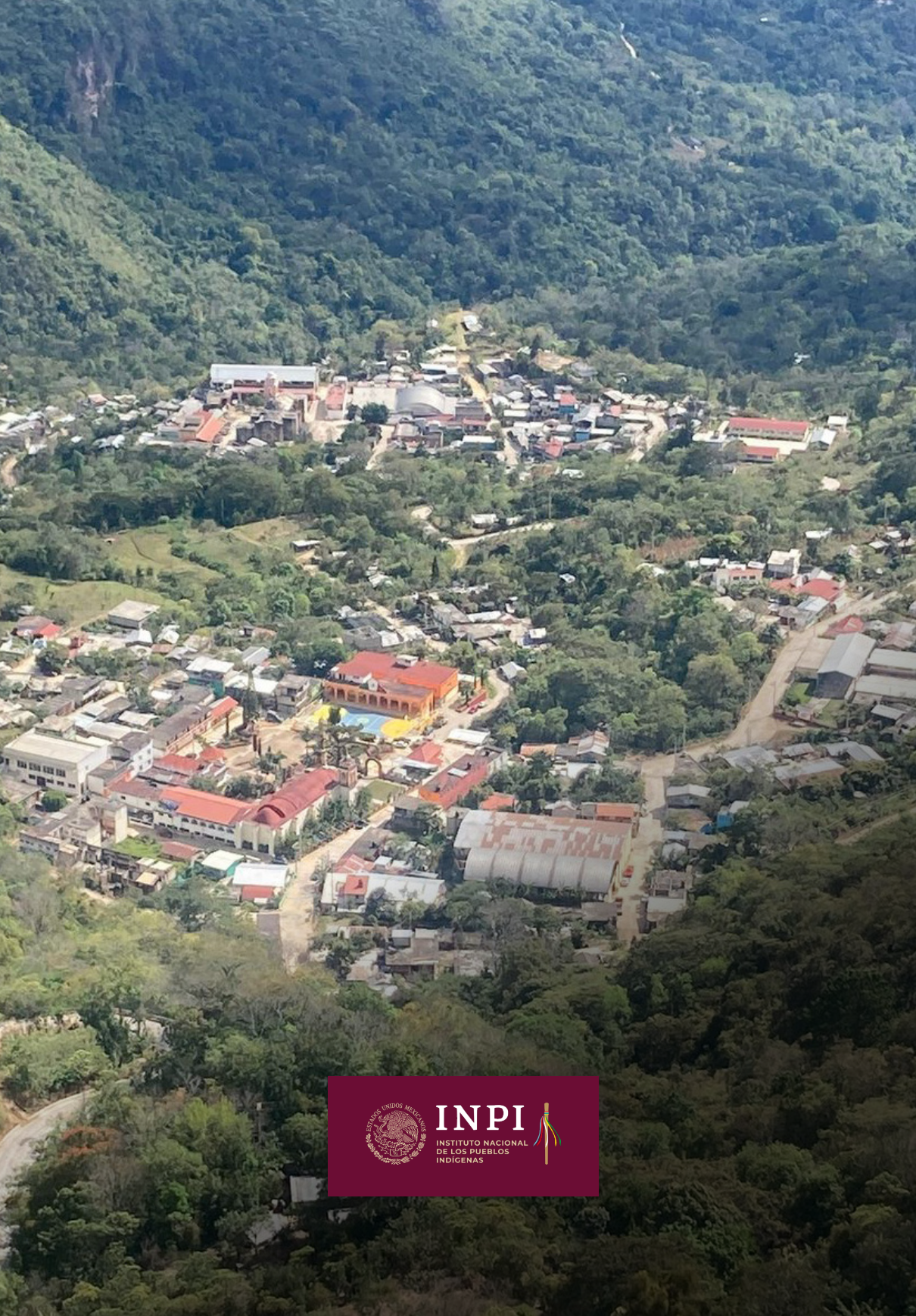
Taylor, William B. 1975, "Land and Water in the Viceroyalty of New Spain," *New Mexico Historical Review,* vol. 50, núm. 3, pp. 189-212.

Valera Córdoba, Mercedes, Francisco Antonio Arrebola Molina y Antonio Molina Alcalá, 2004, *Caracterización de la lana del merino autóctono español,* Junta de Andalucía. Consejería de Agricultura y Pesca, Sevilla.



Mixteca Oaxaqueña: Un Mosaico de Historia, Poder y Resiliencia
La composición en GaramondMTW04 13 puntos.

El cuidado de la edición estuvo a cargo
de la Subdirección de Publicaciones del
Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas
Fecha de aparición:
www.gob.mx/inpi


INPI
INSTITUTO NACIONAL
DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS