

Kumay (Ciudad de México).

# Espacio-tiempo mixe: Pensar a través de la Filosofía Ayuuk.

Matías Rendón, Ana.

Cita:

Matías Rendón, Ana (2022). *Espacio-tiempo mixe: Pensar a través de la Filosofía Ayuuk*. Ciudad de México: Kumay.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ana.matias.rendon/10>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pvDf/W53>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# Espacio - Tiempo Mixe

Pensar a través de la Filosofía Ayuuk

Ana Matías Rendón





Espacio-Tiempo Mixe:  
Pensar a través de la Filosofía Ayuuk

*Kumay*



# Espacio-Tiempo Mixe: Pensar a través de la Filosofía Ayuuk

Ana Matías Rendón

*Kumay*

*Espacio-Tiempo Mixe: Pensar a través de la Filosofía Ayuuk*

© Ana Matías Rendón

Primera edición: junio 2022

*Kumay*

Azcapotzalco, Ciudad de México

México, CP 02050

kumayediciones@gmail.com

ISBN: 978-607-97573-6-6

Derechos reservados conforme la ley.

Hecho en México

*Made in Mexico*

# CONTENIDO

<b>Introducción</b> .....	<b>11</b>
<b>I. <i>It-Naxwiin</i>: espacio-tiempo</b> .....	<b>21</b>
El Universo: una espiral .....	22
El Sol y la Luna .....	33
El calendario mixe .....	39
El congelamiento del registro .....	47
El (re)inicio del registro .....	58
<b>II. Tiempos: historia lineal y memoria en espiral</b> .....	<b>81</b>
La linealidad histórica .....	84
La evangelización en los mixes .....	93
<i>Kong Oy</i> y la lucha mixe .....	104
Los jamás vencidos .....	119
Perú en los mixes .....	133
Los caciquismos mixes .....	146
<b>III. Espacios (<i>it</i>), Tierra (<i>nax</i>) y Pueblo (<i>kajp</i>)</b> .....	<b>187</b>
Territorialidad, territorio y desplazamientos .....	192
Representaciones espaciales: territorialidades .....	203
Territorialidad, territorio y tierras .....	216
Tierra, mujer y propiedad .....	227
Migraciones, transfronteras y desplazamientos .....	235
Territorio, Pueblo y Nación Mixe .....	245
<b>IV. Modulaciones espaciotemporales</b> .....	<b>273</b>
Morfologías y reconfiguraciones espaciotemporales .....	275
Reconformaciones espaciotemporales .....	285
Tipologías espaciotemporales .....	297
Diferencias espaciotemporales .....	308
Desplazamientos y transformaciones .....	318
<b>Referencias</b> .....	<b>345</b>





*[Nuestra cultura] es una cultura enterrada bajo las cenizas, como los tizones que conservan el fuego para reavivarse al día siguiente. Es una cultura de energía oculta, que nos encenderá nuestros corazones y hará despertar nuestra mente para recuperar el dominio de nuestra creatividad y recrear la naturaleza sobre las cordilleras y a la ribera de los ríos.*

Floribeto Díaz



## INTRODUCCIÓN

El espacio-tiempo se ha definido de acuerdo con la sociedad que lo enuncia y sus cambios históricos. Los pueblos originarios no son la excepción. En el presente texto el repasar filosófico se centrará en la *episteme*<sup>1</sup> de los pueblos mixes<sup>2</sup> o *ayuuk*,<sup>3</sup> particularmente, en sus concepciones espaciotemporales, transformaciones y desplazamientos. Este ensayo tiene como propósito reflexionar a partir de la pregunta: ¿cómo se manifiestan las concepciones del espacio-tiempo en los pueblos mixes?

El espacio-tiempo *ayuuk* carece de una definición unívoca. Las relaciones internas que lo sostienen son polisémicas y transformativas. La reflexión sobre su percepción también multiplica las concepciones teóricas. El registro del espacio-tiempo es muy antiguo. Especialistas han señalado su vínculo con el calendario maya y otros lo han mostrado más longevo que éste,<sup>4</sup> sin embargo, no está de más señalar que las territorializaciones y las formas de vida ancestrales se dividieron bajo otras lógicas, diferente como las conocemos. Así distintas culturas compartieron algunas concepciones, al grado que es difícil diferenciar quién dijo qué, como lo está demostrado en los códices.<sup>5</sup> Además, de que en el caso mixe cabría citar a Alonso Barros van Hövell tot Westerflieer cuando en su artículo sobre guerras mixes y territorialidad se pregunta el porqué no se llegaron a formalizar los conocimientos (en español/escrito) sobre esta cultura: “¿cómo se explica que un pueblo tan duraderamente tenaz y su vasto y abigarrado territorio hayan sido relegados a los márgenes de la historiografía, con el estatuto prehispánico generalmente aceptado de pueblo bárbaro desparramado en aldeas aisladas?” (2007: 331). El autor da por entendido que el eclipse se debe a sus enemigos (los zapotecos y españoles), asunto que es válido, pero que tampoco puede desprenderse del posicionamiento de los mixes para resguardar sus conocimientos.

Al estudiar las configuraciones *ayuuk* y, sobre todo, al intentar acercarse a los elementos antiguos, será inevitable aceptar lo inabarcable de la faena, pero en la medida en que la “verdad” no es el objeto de

esta reflexión sino entender las diferentes formas de configuración y sus implicaciones desde un punto situado, del *aquí* y *ahora*, la lectura nos remitirá más que a un pasado, a las *concepciones del pasado*, con sus diferentes vertientes, aun sabiendo que “aquí” y “ahora” ya tienen una carga valorativa que descubre una postura epistémica. Aquí no se tratará de definir la identidad o de poner en juego qué es lo auténtico, ¿quién puede decir qué es lo *ayuuk*? Mas lo que se intenta es presentar los diferentes rostros. Las formas en que se manifiestan. Al estudiar el tema sobre el Pueblo Mixe (*Ayuuk Kajj*) se debe tener en claro que en realidad se está analizando un conglomerado de pueblos bajo esta nominación, así que lo que se reflexiona son las formas de encuentro, pues, a pesar de las diferencias, existen elementos de semejanza que nos ayudarán a encausar la problemática de los distintos registros.

Una nueva concepción espaciotemporal provocó una revolución en el pensamiento *ayuuk*, a pesar de que se ha conservado lo *propio*, no han inquietado los efectos que han inducido otras lógicas. “Originario”, en este sentido, es un posicionamiento, ¿de qué otra manera puede tomarse si no hay un punto de referencia como la “verdad”? La pregunta no es cómo se crea el espacio-tiempo, aunque está asumida en la forma en cómo se concibe; se trata, más bien, de cómo una sociedad específica ha conformado su conocimiento y las implicaciones que tiene en las diferentes esferas de la vida.

La concepción espaciotemporal tiene una función dentro de una sociedad, moldea los modos de existencia. Cuando dicha concepción se establece relacional y no unidireccional, es menester mostrar las modificaciones también en los vínculos que la sostienen. Así, la percepción del espacio-tiempo está autorregulada por la sociedad que la reflexiona y la vive.

Las configuraciones originarias tal vez no puedan ser rescatadas en su totalidad —aunque no excluye la labor de quienes las buscan, pues cada develamiento modificará las concepciones actuales—, pero sin el conocimiento seguro —algo que pudo ser irrelevante en una sociedad cuyo movimiento fue constante— se pueden seguir las huellas de una cultura que mantuvo sus formas en el secreto de la oralidad.

Ante una *episteme*, principalmente hispana, que se enraizaba en las concepciones más profundas, se cambia la dirección en la percepción del espacio-tiempo y desemboca en una nueva potencia que contrae diferentes fuerzas. Redirecciona y potencia la fuerza de lucha, un movimiento que se hizo por razones sociohistóricas.

La diferencia en los marcadores de los puntos cardinales o del registro calendárico, por ejemplo, no se reduce al cambio cartográfico ni del anuario religioso o civil, sino al trastocamiento de la *episteme*. Revela, también, los enfrentamientos y las estrategias de sobrevivencia. Cualquier punto de inflexión en una sociedad tiene el potencial de expandirse a diferentes ámbitos de donde se originó. En consecuencia, al modificarse la función de las manifestaciones del espacio-tiempo, se modificó la forma de concebir el mundo.

El registro y la organización del espacio-tiempo son expresiones en el cambio de paradigmas de una *episteme*, las diferentes intensidades de las facetas del espacio-tiempo. El presente acercamiento nos abrirá las puertas a estas otras dimensiones espaciotemporales. La fragmentación y transfiguración de los saberes desplaza las intensidades en los modos de existencia y funda nuevas vertientes.

Cabe aclarar que, si bien, la investigación surge de una pregunta epistemológica que implica profundizar en la filosofía mixe,<sup>6</sup> la respuesta es hermenéutica. La interpretación, no obstante, se argumentará debidamente. Por lo tanto, la intención es reflexionar a partir de las concepciones mixes, cómo van cambiando los conocimientos con respecto al espacio-tiempo y cuáles son sus implicaciones. Este ensayo no responde a la epistemología indígena ni indigenista,<sup>7</sup> sin embargo, considera a ambas, se trata de reflexionar sobre los conocimientos producidos por una sociedad o sociedades específicas, como es el caso de los mixes.

La diferencia entre estas epistemologías se centra en quiénes son los productores, tal y como se ha venido analizando en las literaturas indígenas.<sup>8</sup> La epistemología maya o quechua aún no es de larga data, pero hay personas de estas culturas que han formalizado el estudio. Así se habla de epistemologías indígenas, por las personas que han desarrollado metodologías muy concretas que intentan mediar entre diferentes disciplinas, conocimientos y saberes, sobre todo entre la cultura materna y la mestiza.

El quehacer epistemológico de los integrantes de los pueblos originarios han coincidido en algunas líneas, como lo son: la construcción del conocimiento desde lo indígena, la crítica a los métodos hegemónicos (en el que se evalúan los prejuicios contra los conocimientos indígenas), la construcción colectiva, por lo tanto, el beneficio comunitario; los procesos para reconstruir los conocimientos milenarios (defensa), los efectos del conocimiento de Occidente en el proceso

educativo (económico, político, social, cultural); el asunto de la identidad “indígena” (concepto en castellano), es decir la modulación por las relaciones de poder: “como un campo de disputa por el poder” (Palechor, 2010: 206); la construcción de una propuesta metodológica intercultural, en donde se analizan las prácticas a partir de ambos conocimientos y la manera de compartir sus experiencias con otros pueblos; la dimensión política y social de la investigación para su práctica y sus implicaciones en la comunidad. (Palechor, 2010; Simón, 2010; Ramírez, 2001)

Por otro lado, aún no se ha concretado o se ha estructurado una epistemología indigenista, es decir, en la construcción del conocimiento *sobre* los indígenas, que podría estar en los especialistas que han dedicado sus estudios en las culturas originarias, ya sea en su filosofía o cosmovisión. No obstante, está ahí. Por ello, se habla de filosofía náhuatl o filosofía andina cuando quienes las nombran son los estudiosos que han transcrito los conocimientos de los pueblos originarios. En este punto, varios de los escritores de los pueblos han señalado que la Literatura Indígena contiene la filosofía de sus comunidades, siendo así que la filosofía maya, náhuatl o mapuche, se encuentra en los textos que rescatan las oralidades y en las mismas reflexiones de los creadores. Igualmente, hay integrantes de los pueblos que han estudiado académicamente la filosofía y desarrollan planteamientos muy interesantes, como los filósofos tsotsiles Manuel Bolom Pale y Miguel Hernández Díaz; además de Hubert Martínez (Hubert Matiúwàa) del pueblo mè'phàa.

Si lo desean, los mixes son quienes tendrán que hablar de una epistemología mixe. Este ensayo se escribe en español y encuentra una limitante al interpretar los conocimientos mixes y darle una dirección interpretativa, diferente sería esta misma reflexión escrita en la lengua *ayuuk* y desde un marco epistemológico mixe. Por lo pronto, soy yo, persona específica, quien reflexiona, a partir de una disciplina filosófica, qué es y cómo conocemos –preguntas por excelencia de la epistemología– además, el asunto va más allá de lo que se puede conocer, para profundizar en lo conocido. Por ello, la reflexión filosófica no es *de* los mixes, tampoco *sobre* los mixes, sino *a través* de los mixes, con el respeto que se merecen los pueblos *ayuuk*, y con la plena intención de aprender lo que nos está sucediendo cuando vivimos en medio de diferentes concepciones espaciotemporales; esperando, con ello, que pueda aportar en nuestra comprensión conjunta.

Por lo anterior, esto no es filosofía mixe porque no puedo arrogarme una acción que compete a un bloque cultural. La filosofía mixe, hasta este momento, se sustentaría en la expresión colectiva. En mi intención reflexiva e interpretativa se encuentra comprender fenómenos que abarcan a diferentes sociedades, así me inserto en la epistemología como el estudio de la construcción del conocimiento y, propiamente, de la transformación de las concepciones. Es decir, que me fío de diferentes tradiciones teóricas para dar respuesta a las inquietudes, tratando de discurrir a partir de la episteme *ayuuk*, y allende para comprender nuestro mundo relacionado.

Ahora bien, la lengua será importante para precisar las categorías de análisis. Si bien, las variantes de la lengua y las maneras diferentes de escribirla pueden complicar la observación, en los conceptos que aquí se utilizarán no tienen mayor dificultad, a menos que se haga la precisión. Así, por ejemplo, podremos encontrar la misma palabra escrita como *ayuujk*, *ayuuk*, *ayöök* o *ayuk*, para hacer referencia al “mixe”. El mixe es una de las lenguas que tiene menor tiempo de formalizarse en el alfabeto latinizado con respecto a otras culturas originarias, por ello, dentro del siglo XX, en un mismo pueblo y en un mismo autor, se podrán encontrar algunas discrepancias sustanciales. En la recuperación de algunas palabras registradas podremos notar la importancia de la transcripción de la lengua y su dificultad para comprender los sentidos antiguos. Las formas de escribir la lengua por desconocimiento de las estructuras formalizadas, los cambios en los sistemas o la escritura por asociación fonética tendrán sus mayores bemoles cuando el registro ya no pueda ser recuperado.

Así, la presente investigación reflexiona que las concepciones *ayuuk* del espacio-tiempo se expresan en espacialidades y temporalidades (plural), que están reconfigurándose y reorganizándose, de tal suerte, que sus morfologías son fragmentarias y transformativas, en continuo intercambio y desplazamiento, en ocasiones con paradigmas que son paralelos, alternos o simultáneos. Para explicar esto último, el texto se divide en cuatro capítulos.

En el primer capítulo se expone la concepción principal de *It-Naxwiin* (Universo / Totalidad / espacio-tiempo) y las categorías que se desprenden de las cuatro regiones, las metáforas correspondientes al Sol (*Xžëw*) y la Luna (*Po'o*), los ciclos del día (*Ja Xžëw*) y la noche (*Ja Tsuu*), este mundo (*Tuk It*) y el otro mundo (*Ja Tuk It*), además de sus diversificaciones: *Naxwiin* y *Nax*. Para dar cuenta de las transformaciones en las



guerras de conquista y en la instauración del Virreinato, me baso en el registro del calendario, conocido como *Xčew Tu'u* (Camino del Sol), e intervengo en uno de los debates que está en medio de los especialistas: la falta de claridad en el empate de las fechas con el calendario gregoriano. A partir de Juan Carlos Reyes (lingüista y antropólogo de Ałotepec Mixe) y Gustavo Torres (antropólogo), principalmente, intento advertir sobre la importancia que tienen otros elementos culturales para comprender el calendario antiguo. Por ende, pongo énfasis en los ciclos articulados y en que los conflictos por empatar los calendarios se sustentan en las situaciones bélicas que se vivían en la época, con ello, proponer que una posible vía para comprender el reinicio del registro es centrarse en el *ApXčew* (Sol de los ancestros).<sup>9</sup>

Para la segunda sección se hace un análisis sobre las formas temporales, a manera comparativa, lo que la historia ha dicho *sobre* los mixes y el registro de los *ayuuk ja'ay* han guardado en su memoria, con la intención de ir estableciendo los modos de representación del tiempo; por un lado, occidental (latinoamericana y mexicana), preponderantemente lineal y, por otro, mixe, siguiendo la forma de la espiral de *It-Naxwiin*, igualmente, ir mostrando las transformaciones en la *episteme* mixe. Para ello, se ha abarcado la narrativa histórica a partir del virreinato al siglo XX. Si bien, la temporalidad es el tema principal del capítulo no está desprendido de los cambios espaciales, lo cual se verá. La propuesta para comprender los cambios se centra en ciertos aspectos historiográficos, que tienen que ver en qué es lo que se cuenta y cómo se hace. En la narrativa histórica mixe se expone la importancia de *Kong Oy* para la lucha mixe. Para el siglo XX, el análisis se limita a los caciquismos mixes de Daniel Martínez (Ayutla) y Luis Rodríguez (Zacatepec) y sus consecuencias para el *Ayuuk Kajp* (Pueblo Mixe).

En el tercer capítulo, las concepciones espaciales serán el centro de las reflexiones, en el que *It-Naxwiin* (Universo) deviene *Nax* (Tierra) para analizar las diferentes categorías que se desprenden de un mismo vocablo: “Tierra”, “territorio”, “territorialidad” y “tierras” bajo diferentes perspectivas, tanto sociohistóricas como simbólicas, así llegar al análisis del *Ayuuk Kajp* (Pueblo Mixe o Nación Mixe), como parte de la espacialidad física y simbólica de los mixes. De este modo, sin desprenderlo de la concepción temporal, se analizan los conceptos a través de sus relaciones con los desplazamientos, propiedades colectivas y transfronteras.

El último capítulo se destina a las modulaciones espaciotemporales. De acuerdo con la argumentación precedida, analizo cómo

*It-Naxwiin* se manifiesta en la actualidad, para ello, explico que su morfología es fragmentaria. En la primera sección, a partir de ejemplos con el arte y prácticas cotidianas, muestro su constante reconfiguración espaciotemporal, así indicar que existen dinámicas en constante intercambio y desplazamiento. En el segundo apartado, analizo las reconfiguraciones espaciotemporales, para ello, expongo cómo el medio (*Naxwiin*) y la persona (*ja'ay*), en colectivo (*kajj*), se están modulando de manera insistente. Para continuar abro el apartado de tipologías en el que se explica que diferentes concepciones se viven al mismo tiempo, aunque en ocasiones de manera paralela. En el siguiente apartado señalo las diferencias de dichas formaciones, al analizar la lucha del *Ayuuk Kajj* (Pueblo Mixe) contra los megaproyectos. En el último apartado reflexiono sobre las morfologías fragmentarias y transformativas de las concepciones espaciotemporales *ayuuk*, para ello, me baso en las prácticas digitales, las migraciones y los cambios generacionales.

Es indudable que aún falta por comprender mucho de nuestro mundo relacionado, sobre todo, cuando estamos conformados por diferentes sociedades y *epistemes* que han sido descalificadas, por ende, espero que este texto sea una aportación. La presente reflexión no puede dar por sentada la última palabra, es preciso mencionar que todavía existen varios retos para continuar la indagatoria, pero se espera que sea una ventana para ensanchar nuestro marco epistémico.

## NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

<sup>1</sup> *Episteme* se definirá en este libro como la forma de concebir el mundo, la forma en cómo nos relacionamos de acuerdo con nuestras concepciones. Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas* (2010) —publicado originalmente en 1966, señala que la *episteme* es el orden de las cosas por las cuales las pensamos, es decir, el orden del cual pensamos y experimentamos la proximidad de las cosas. Además, señala que dicho orden ha ido cambiando, pues en Europa no será igual el de la época clásica a la actual. Igualmente, hay que considerar que el cambio es susceptible de acuerdo con cada sociedad. En el orden de las cosas están las palabras que las sujetan, el modo en cómo se articulan, pero sobre todo el espacio, que a partir de los siglos XVII-XVIII cambia la *episteme* (el modo de ver el mundo): “desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se entrecruza con el espacio” (Foucault, 2010: 10). Al cambiar la *episteme* se cambia la mirada ligada a las cosas. Por ende, del mismo modo, en cómo entendemos que, en Europa, ha ido cambiando la percepción y la teoría sobre el espacio y el tiempo, se seguirá la intención para los pueblos mixes.

<sup>2</sup> Usaré indistintamente la palabra “mixe” en sinónimo con el vocablo “ayuuk”. Mixe es la castellanización a la palabra “mixy” de origen (dudoso) náhuatl, que según refería a los pueblos *ayuuk*. No existe un consenso claro sobre este vocablo, algunos señalan que se deriva de la palabra “varón”. La equivalencia entre *mixe* y *ayuuk* se ha debido a los siglos de una traducción de uso social, disglasia (español-náhuatl / náhuatl y otras lenguas indígenas) y las condiciones políticas.

<sup>3</sup> *Ayuuk*, como lo señala la maestra y poeta Rosario Patricio Martínez, se divide en dos raíces, “a/aw” que significa “boca”, pero que también puede referir al “habla/palabra”, pues –dice– la lengua *ayuuk* es polisémica y polisintética; *yuuk* tiene diferentes sentidos de acuerdo con la variante, así para algunos podrá hacer referencia a montaña (*yukp*), o a las flores, o bien, como es su caso, a un lugar sagrado que se encuentra en la montaña, en donde se da ofrecimiento; de este modo, se ha traducido como “palabra florida” o “palabra de la montaña”. Las personas mixes son *ayuuk ja’ay*, es decir, “gente de la palabra de la montaña” o “gente de la palabra florida”.

<sup>4</sup> Este planteamiento se basa en el uso de la cuenta larga. Guillermo Bernal Romero define a la cuenta larga como: “un cómputo lineal y continuo de días transcurridos a partir de una llamada fecha era. La cuenta larga es una especie de ‘supercarretera del tiempo’ cuyo trayecto infinito es recorrida por ciclos que, como ruedas dentadas, giran armónicamente engranadas” (Bernal, 2012: 30). Muestra el calendario maya como un resultado histórico y asimilación de otras culturas, sobre todo olmeca: “las primeras fechas de cuenta larga fueron registradas en la Estela 2 de Chiapa de Corzo, Chiapas (36 a.C.), y en la Estela C de Tres Zapotes, Veracruz (32 a.C.). [...] Durante el siglo III d.C., los mayas adoptaron el sistema calendárico olmeca. La inscripción de cuenta larga más antigua de la región maya fue labrada en la Estela 29 de Tikal, Guatemala (292 d.C.). De manera gradual, durante el periodo Clásico (250-900 d.C.) los mayas desarrollaron la estructura calendárica olmeca e integraron en ella nuevos periodos rituales y astronómicos, tales como la serie lunar y los ciclos de 9, 7 y 819 días” (30). La zona de lo que hoy es Chiapas y Veracruz, era el asentamiento de mixes-zoques. La Estela 2 de Chiapas de corzo es zoque-mixe (igual que la estela 1, La Mojarra). Por su lado, Mary E. Pye y John E. Clar (2006) han indicado, a partir de Gareth W. Lowe, el vínculo y las diferencias de los proto mixes-zoques o mixes-zoques con los mayas. Michael Love también ha estudiado la zona del Kaminaljuyu, en el Preclásico Guatemala, y señala: “Muchos autores opinan que siempre fue una ciudad Maya, mientras que otras indican que hubo una población MixeZoqueana por lo menos hasta el Preclásico Tardío. [...] Kaufman [1976] admite la posibilidad de que Kaminaljuyu fuese ocupada por un pueblo Mixe-Zoqueano, mientras que otros, incluyendo a Clark, Pérez y Hansen [2000], opinan que Kaminaljuyu siempre fue dominada por los Mayas desde sus inicios. [...] Tak’alik Ab’aj y otras partes de la boca costa guatemalteca presentan un perfil muy parecido al de Kaminaljuyu, en cuanto a su diversidad escultórica. [...] La abundancia de esculturas Olmecas en la boca costa de Guatemala indica la presencia de hablantes de lenguas Mixe-Zoqueanas en el Preclásico Medio [Love 1999]. Popenoe de Hatch [1994], ha definido una tradición cerámica local llamada Ocosito que empieza en el Preclásico Medio y continúa por el Preclásico Tardío.

Sin embargo, yo opino que el material recuperado por el proyecto de la Universidad de Berkeley en 1980 muestra vínculos con la cerámica Conchas de la tradición Naranja y, por tanto, una filiación con sociedades Mixe-Zoqueanas”. (2004: 441)

<sup>5</sup> Existen códices pertenecientes a pueblos específicos, es el caso de los nahuas del altiplano central, o como el Códice Borbónico atribuido a los mexicas –cuyo contenido refleja los calendarios (ritual y anual de 365 días)– del cual no se ha descartado la intervención de diferentes manos y pueblos, incluso la duda si es pre-hispánico o pos-hispánico. En este sentido, los estilos de escritura/pintura del Códice Fejérváry-Mayer muestra que fueron intervenidos por mixtecos, mayas y nahuas. En contraste, el Códice Vaticano B-3773, en el que se muestra el vínculo calendárico, astronómico e histórico, no se tiene certeza de dónde proviene.

<sup>6</sup> Esta filosofía mixe se interpreta como un sistema de pensamiento formalizado por la colectividad.

<sup>7</sup> Tampoco, propiamente, a las epistemologías del sur, cuyo *corpus* responde ante una situación geográfica y de propuesta latinoamericana. No obstante, en el libro se presentarán algunas notas al margen cuando se requiera.

<sup>8</sup> La Literatura Indígena Contemporánea se distingue del movimiento literario indigenista, en donde se usaba al indígena como tema principal de cuentos y novelas. La Literatura Indígena actualmente se distingue por la Literatura Maya, Literatura Nahua, Literatura Zapoteca, etcétera, dentro de las cuales se escribe en las lenguas maternas, en español o en ambas, y el referente para definirse es la identidad de sus creadores.

<sup>9</sup> Gran parte de este primer capítulo y lo que concierne a la explicación de esta introducción fue publicado en el artículo “El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio” en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Año XXII, Núm. 43 (enero-junio 2021): 69-103.



## I.

### *IT-NAXWIIN:*

### ESPACIO-TIEMPO

Para comprender la concepción de *It-Naxwiin* es necesario seguir el registro que se ha hecho sobre el espacio-tiempo a través de sus diferentes modalidades. El registro tuvo varios tipos, el calendario sólo fue uno de tantos; existieron libros, algunos de los cuales fueron robados y otros ocultados. Floriberto Díaz, antropólogo de *Xaamkëjxpë* (Tlahuitoltepec), al respecto señaló: “nuestros abuelos, sin saber la letra al igual que nosotros ahora, dibujaban los acontecimientos sobre pieles de venado, cortezas de árboles y en algunas cuevas” (Robles y Cardoso, 2007: 278); dentro de este conjunto de registros podemos encontrar la música, pues en la cultura mixe, ésta ha sido una de las manifestaciones culturales más arraigadas; el bordado en la vestimenta, la lengua y la oralidad, esta última es la que nos brinda hoy día una gama diferenciada de relatos que pueden ser contrastados. Las actividades, como el trabajo y la organización política, la lectura de la naturaleza (el Sol, la Luna, las estrellas y el lenguaje de los animales), igualmente, son indicadores esenciales.

En últimas fechas se pueden contar con textos de escritores mixes que revelan una serie de sentidos de su propia cultura que dan un parteaguas a las formas de concebir el espacio-tiempo, lo mismo que ofrecen atisbos para los conocimientos que le fueron legados por la memoria colectiva. A lo largo de la historia poshispana se encuentran asimismo una sucesión de documentos que se pueden articular para comprender algunas transformaciones.

En cuanto a la lengua, es importante señalar la cercanía con el zoque y la cultura popoluca, pues al referirnos a una época prehispánica serán notables las coincidencias lingüísticas y epistémicas. También hay que considerar que la territorialización nos acercaba a las sociedades mayenses, antes que a las nahuas-mexicas, con quienes existía

una enemistad de consecuencias profundas, en cuyo eje también se movían los zapotecos y mixtecos.

Yásnaya Aguilar, lingüista de *Tukyo'm* (Ayutla), señala al respecto de la relación entre la lengua y el espacio-tiempo: “La lengua que hablamos configura el modo en el que hablamos del tiempo, en el que lo detallamos. En el caso del mixe, el tiempo también se predica en términos de espacio, sólo que este espacio no es horizontal, es vertical, el tiempo nos atraviesa desde la cabeza a los pies, el tiempo nos cae encima: *Ka't y'aknajaw tii menp ketakp*, decimos, ‘No se sabe lo que viene-baja’, o *menp pajitp* ‘viene, sube’” (2015). Lo que aquí señala la autora es una de las formas en que podemos entender el espacio-tiempo, la cual ya nos devela el modo consecutivo de los que entendemos como “pasado” y “futuro”.

Existen, entonces, diferentes formas de establecer el registro que no están limitadas a un texto escrito o a las historias orales, sino a las formas en cómo es expresado, de ahí que la lengua también sea una manera de conocer las percepciones que nos interesan. En la siguiente exposición me apoyaré de varios componentes, modalidades y procedimientos en la construcción del conocimiento, tanto de los escritores y especialistas en la lectura del tiempo-espacio, en quienes dominan los cánones de la cultura occidental, como de aquellos que tienen un predominio de su lengua y, sobre todo, de aquellos que son receptáculos de los conocimientos ancestrales.

## EL UNIVERSO: UNA ESPIRAL

*It-Naxwiin* es el espacio-tiempo primordial, lo es Todo. *It-Naxwiin* es el Universo, por lo tanto, se subsume la idea de espacio-tiempo, es decir, se desprende de la Totalidad. *It-Naxwiin* es un espacio-tiempo físico y simbólico que permite organizar la vida en la comunidad, desplegar una serie de magnitudes que abarcan cada estrato y rincón de la existencia; no es un recurso imaginario, es una representación de lo concreto. *It-Naxwiin* abarca la idea del territorio físico, ligado al tiempo. *It Naxwiin*, en tanto espacialidad, está allende de las demarcaciones, fronteras explícitas de nombramiento; abarca lo pensable, es espacio epistémico; una dilatación o retracción sobre aquello que podemos abarcar tanto en conocimiento (intangible) como aquello que es percibido (tangible). Si hay que mostrar el lienzo de una *episteme* por la cual se mueve una persona, entendiendo que los límites se evaporan para ser flexibles a los cambios, influencias, interrupciones, se podría

señalar a *It-Naxwiin* como ese punto entre el saber y no-saber, aunque como centro, también es zona de intersección.

*It-Naxwiin*,<sup>1</sup> etimológicamente, se define a partir de dos partículas: “*it*”, palabra que alude al espacio, mientras que *Nax-wiin* se compone de dos vocablos, *nax* (tierra) y *wiin* (ojo). *It-Naxwiin* es un concepto que conforma un conocimiento material concreto, atiende a los saberes astronómicos, matemáticos, sociales, culturales y religiosos. Es un concepto funcional que opera desde diferentes demarcaciones.

Guido Münch define de la siguiente manera: “El universo es la unidad diferenciada y diversificada; cada una de sus partes concurre a un mismo fin, la alianza de todo cuanto existe a pesar de estar separado. Esta concepción ha sido deificada como espíritu del universo, como el hilo místico de la vida, el vínculo que hace corresponder a cada una de las partes” (2003: 79). La idea de una unidad diferenciada y diversificada permite analizar un concepto bajo distintos procesos y la complejidad que atañe su expresión. *It-Naxwiin* es un concepto polisémico que entraña una serie de categorías que condicionan las formas cognitivas. Si el Universo se extiende,<sup>2</sup> el ser humano se descoloca como el centro del Universo, se vuelve un ser tangente, parte de algo superior a lo que debe rendirle respeto. La unidad del universo se ve diferenciada en el idioma mixe, por lo cual, “*It-Naxwiin*” deviene en palabra diferenciada.

El Universo se diferencia por el despliegue de espacios-tiempos, zonas en movimiento, lugares que caminan, territorios-soles (*nax/xëëw*). Las diversificaciones son ramas de un mismo árbol, son sus expresiones que se abren ante la vida. *It-Naxwiin* es Todo; *It-Naxwiin* es Principio;<sup>3</sup>

*It-Naxwiin* es Universo; *It-Naxwiin* es espacio-tiempo; *It-Naxwiin* es el mundo; *It-Naxwiin* es Naturaleza; *It-Naxwiin* es lenguaje sagrado; *It-Naxwiin* es centro y punto de referencia. Juan Carlos Reyes Gómez, lingüista y antropólogo de *Naap'ookm* (Alostepec), indica: “*It-nāxwiin-yētē* ‘el mundo’, ‘el universo entero’, ‘el cosmos en su totalidad’, es un espacio. Pensar el espacio-tiempo *ayuuk* a partir de los conocimientos de las comunidades ancestrales es hacerlo en una unidad inseparable, pero a la vez diferenciada”.<sup>4</sup>

El universo es representado en forma de espiral,<sup>5</sup> esta concepción del cosmos está sustentando astronómica y simbólicamente; una construcción del conocimiento científica y social, por la cual se establece el plano del cosmos y el pueblo. La espiral tiene un continuo inabarcable, sin principio ni fin preciso. El pun-



to de referencia será siempre movedido, aunque central. La espiral<sup>6</sup> gira en el sentido contrario a las manecillas del reloj, de arriba hacia abajo y en el que cada bucle representa la rueda de un tiempo-espacio de 52 años, quedando abajo el pasado.<sup>7</sup> El registro de este tiempo, ligado con el espacio, fue hecho en los calendarios.

Móctum es, tal vez, el centro ceremonial más antiguo mixe,<sup>8</sup> y su nombre está en relación con el maíz, popularmente traducido como “semilla de maíz”, pero como Noemí Gómez Bravo, originaria de esta comunidad, indica en el libro homónimo: “El significado de la palabra que define al nombre viene del sustantivo *moc*: maíz, y del verbo *tun*: trabajar; *moctun* (sin acento en la letra *o* y con la letra *n* al final): trabajar maíz; lo cual lleva a pensar en una traducción como ‘trabajadores del maíz’” (2004: 24). Por la relación simbólica que tiene este lugar con el maíz, se ha pensado que fue el primer asentamiento *ayuuk* de la región y que a partir de ahí las poblaciones se fueron extendiendo. La autora menciona que: “En las piedras que conformaban el centro ceremonial antiguo de Móctum, se hallan [*sic*] el símbolo de tres ríos, tres espirales que conforman un río” (2004: 52-53). Tres espirales continuas, cuyo ciclo va de izquierda a derecha; aquí también podemos encontrar otro símbolo del tiempo que es la representación del río.



Gráficos a partir de las piedras del centro ceremonial de Móctum.

*It-Naxwiin* deviene en *Naxwiin* y *Nax*. En ocasiones *It-Naxwiin* y *Naxwiin* son intercambiables. *Naxwiin* entendido como Naturaleza es una totalidad visible a través de la vida que se extiende en diferentes manifestaciones. También puede aplicar al planeta en cuanto hay y lo que nos rodea. *Nax* es entendido como la tierra, extensión terrenal, pero también como mundo. *Nax* es la superficie que taja la Totalidad, un rostro doble que mira al interior de sí y por encima de sí. *Nax* es el tronco de la faz de la tierra por donde transitamos, es también nuestro espacio-tiempo, su cambio es nuestra transformación; además, tiene su propia memoria. Por ello, la tierra guarda en su seno su tiempo y en la naturaleza nos deja leer sus signos.

La tierra (*Nax*) es, igualmente, un concepto simbólico que opera en la organización de la vida comunitaria; Floriberto Díaz indica: “la relación materno-filial entre la tierra y nosotros la gente, no es un asunto metafísico, espiritual, algo imaginario; es una relación mate-

rial, real, existente” (Robles y Cardoso, 2007: 52). Antes que la tierra tuviera una connotación política, existió una relación más cercana<sup>9</sup> y de respeto. Pedro González de Rancho Flores (Tlahuitoltepec) expresa: “cuando hacemos una acción de trabajo, nosotros decimos que estamos lastimando la tierra, cuando, se va a cortar un árbol, se va a sembrar o a hacer algún trabajo para construir una casa, se acompaña de pedir perdón por tomarla y lastimarla, entendemos que la tierra nos cobija con todo lo que nos provee” (AMI, 2014: 70). El vínculo que se forma está entre el ofrecimiento de la vida y regresar la dádiva con respeto. La fuerza de la primera es más grande que la del ser humano. La dependencia y el respeto son reales. La relación es sagrada. La religión en este sentido no se basa en el re-ligar, no en su búsqueda, sino en lo re-ligado, lo que ya es y se mantiene. Pero, la idea generalizada de la tierra como madre también guarda el vínculo con el Dador de la vida, es decir, con la figura paterna. Padre y madre sagrados no podrían estar separados. La dualidad es un principio del ser (hombre-mujer) y la existencia (vida-muerte), así como de autoridad (padres y madres), dice Floriberto Díaz (Robles y Cardoso, 2007: 43).<sup>10</sup>

En el documental de *Ayo'on XaamKëjxp / Tragedia en Tlahuitoltepec* (2014) del grupo “Cine Libre Mixe Et Ääw” (CLM Et Ääw), el cual tiene como propósito recoger las experiencias que vivió el pueblo cuando el cerro se desgajó, el 28 de septiembre de 2010, y donde murieron sepultadas 11 personas, se expresa el reclamo a una falta de atención: “No estamos escuchando el grito de la [Madre] Tierra”. Una oración que puede parecer un cliché, pero quien la enuncia no es un académico, es una mujer de la comunidad que da cuenta de que un cerro desgajado es parte de un lenguaje que nos negamos a escuchar. El daño que se le pueda producir a la Tierra repercutirá en las personas. La naturaleza es voluntad inquebrantable, las tragedias nos lo recuerdan.

*It-Naxwiin* entonces es un conocimiento concreto y material, su representación es una unidad diferenciada, las partes de la diversificación se encuentran relacionadas entre sí, por lo tanto, su comprensión total se da en la interrelación. El universo y su representación están mediados por la construcción de una *episteme*. El ser humano es partícipe del cosmos, su lenguaje debe emanar, por lo tanto, de un lenguaje sagrado. El universo habla; la tierra habla. Pero saber escucharlo es una actividad que no le está conferida a todos. Los sabios son quienes pueden leer, escuchar, ver, interpretar ese lenguaje. Por ello, los lectores del calendario eran los grandes intérpretes.

Los abuelos sabios, las curanderas, los abogados o lectores están al pendiente de dicho lenguaje a través de diferentes componentes: los cambios en los astros, el clima, el habla de los animales, el comportamiento del fuego, es decir, de la Naturaleza (*Naxwiin*), también de la lectura del maíz o los caracoles,<sup>11</sup> todos ellos, convergen sobre un lenguaje real y a la vez simbólico.

Así es importante el lector o especialista que puede leer los signos de la Naturaleza y el Universo.<sup>12</sup> En la poesía de Adrián Antonio Díaz, escritor de *Jakiukēm* (Mixistlán de la Reforma),<sup>13</sup> puede notarse el papel del lector del tiempo o el sol (*xëwmaypië*), mediada por la palabra sagrada y, en su caso, representada por el colibrí, quien tiene la encomienda de dar los mensajes, además de la estrechez entre el destino y el maíz en su lectura del porvenir.

### MĒĒTNAWIAATĒN

Nitnēm ots njawēn miēch mējaay tyēk iaw iayuuk  
Madi ots jātyē xyēknikx Xëwmaypië tyēkwintum  
Jāmtām ēts x'ai'x Jēē npa'ay  
Nits ots xnēmja'y: “yē xuukx tē kiukexē ku jā minīy”

Jām miāx kē jotm  
Ots kiāx jē'k anāx maktuwēēk poop mookpa'aakt  
Madi tyēk winpitsēmp jā jaay jūik ia'tēn.  
Ots ntakoy njawēn miātsēn jōtypy, jā nēm ots it xtok jawē  
Jā yo nyāx Xëwmaypië iaaw iayuuk:

(Pluralidad Indígena, 2018:127)

### REENCUENTRO

Recordé las palabras de mis ancestros  
que me hizo volar hacia la morada del *xëwmaypië*  
quien ya me esperaba al lado del fogón,  
diciéndome: “el colibrí anunció tu llegada”

De sus manos rugosas  
brotaron trece granos de maíz blanco,  
que descifran el destino de la humanidad.  
Me perdí en mis recuerdos, sólo volví en sí  
con las palabras mágicas del *xëwmaypië*

(Pluralidad Indígena, 2018:126)

Igualmente, en el poema de Juventino Gutiérrez, originario de Tlahuitoltepec, y de acuerdo con su variante se retoma la figura del intérprete, en el poema “*Xëmabēē*” (lector del sol):

Mi abuelo sabía leer el destino:  
arrojaba puñados de mazorcas hacia arriba,

y el futuro desdichado se buscaba en el aire.  
Y después, caía, caía  
la muerte o la vida,  
la alegría o la tristeza,  
la amistad o la envidia;  
cada mazorca acomodaba su pico  
en direcciones distintas  
y era el momento de que mi abuelo dictara la  
sentencia  
mientras el desdichado entregaba  
tortillas, mezcal y gallinas.

(Blanco Móvil, 2019)

En la actualidad los grandes lectores pueden ser tanto mujeres como hombres, con seguridad también lo fue en la antigüedad, puesto que un hombre podía regir el tiempo agrícola, mientras la mujer tutelaba el tiempo de las personas, o viceversa. De acuerdo con la variante de Noemí Gómez: “los *kuxëë o xëmaabī* (los que tienen el sol en su cabeza o duermen con el sol, los sabios y curanderos o sacerdotes y sacerdotisas), ocupan el maíz para descubrir las enfermedades, con éste pronostican la situación de cada persona que acude a ellos” (2015: 53). La curación no sólo es a la persona, también al nahual, incluso puede que éste sea la causa de la enfermedad, por eso, al curar al nahual se cura a la persona.<sup>14</sup>

Por lo anterior, la construcción de un modelo del cosmos desembocó en un patrón epistémico. La serie de pautas que se repetían constantemente a intervalos se sucedían en la cotidianidad. La lectura de la Naturaleza así lo confirma. Reyes en el signo veinte del calendario, llamado *Jëkëëny* o *Jukëëny*, señala que es uno de los más complicados de traducir, el cual tiene como noción central la avispa, ya sea como nido o casa de avispas, y una relación directa con la espiral, pues: “es el nombre que recibe el punto donde se genera la espiral que forma el cabello en nuestro cuero cabelludo, así como también el punto donde se empieza a tejer la palma en la confección del tenate y el sombrero [véase también Lipp, 1991:63]” (2017: 96). En la medida que la espiral es una representación y símbolo del Universo, devino en un patrón matemático (modelos basados en los números 3, 4, 13, 18 y 20) y lógica de significaciones para conformar la vida cotidiana. Dada esta forma, la vida comenzó en un punto que se extendió como una hélice, el mundo no hace más que seguir la inercia. Así, los sabios interpretaron el lenguaje sagrado en las formas del universo, imitando la naturaleza para establecer, conservar y vivir en armonía con el cosmos.

La inercia en el perfeccionamiento de la Naturaleza consiste en el movimiento, no en la exactitud de la geometría. El modelo de pensamiento también se sucede y alterna por las diferentes intensidades y lapsos de duración de la vida, por ello, si bien existe un patrón de sucesión éste puede ser alterado. El cambio abrupto e inesperado por un modelo no está exento de las eventualidades. A los sabios que se dedicaron a la reflexión profunda del universo no debió pasárseles desapercibido, sería una ingenuidad de nuestra parte suponerlo. De ahí que, en las sucesivas formas de registrar los acontecimientos se realizaran los cambios necesarios.

Ahora bien, del mismo modo en cómo *It-naxwiin* se diversifica en *Naxwiin* (Naturaleza) y *Nax* (Tierra), la representación del universo se divide en dos formas: una tridimensional (arriba, en medio y abajo o, lo que es lo mismo, la cabeza, las entrañas y los pies) y un plano cardinal (con las cuatro regiones, zonas o caminos). En la filosofía *ayuuk* el Todo se desdobla. El desdoblamiento es reflejo. Uno siempre es dos<sup>15</sup> (por ello, en las palabras dirigidas a la Tierra, al Universo, se mencionan los pares: madre/padre, abuelo/abuela, gran señor/ gran señora o divinidad femenina y masculina), dos se vuelve cuatro y cuatro en ocho. De tal manera, que al hablar de cuatro regiones estamos hablando de un par de cuatro regiones (una en forma horizontal y otra vertical), y cuando hablamos de la trinidad, también es un par de tres (horizontal y vertical).<sup>16</sup> Los cuatro caminos convergen en una zona de intersección, que sería el centro, del cual también parten las tres divisiones.

*It-Naxwiin* se organiza en cuatro zonas, regiones o caminos cada una con sus correspondientes símbolos, colores, vientos, partes de la existencia y los lapsos del día (que tiene que ver con el horario del Sol).<sup>17</sup> Así, Reyes indica que, en correspondencia con la rotación de la tierra, la medición del ciclo del día-noche (*ja xëëw-ja tsuu*) y el movimiento de la espiral cuyo giro inicia en el centro, dirigiéndose hacia la salida del sol (*xëëpëtsemy*)<sup>18</sup> le concierne el Este, es decir, al nacimiento (*mi'inën-jäjtën*) y al color rojo (*tsapts*); en cuanto al mediodía (*Kikyxyëëw*), le corresponde el Norte (*Pakypyojtu'u*), el color blanco (*poop*), lo bueno (*oy*), la luz (*Aajäjk*) y el viento frío;<sup>19</sup> al ocaso (*xëëtsi'ity*), le corresponde el Oeste (*Xëëtsi'ity*), el negro (*yëk*) o morado (*tsu'unk*), la oscuridad (*akoots*) y lo no-bueno (*ko'oy*); finalmente, la última estación es la media noche (*tsu'p*), su equivalente cardinal es el Sur, el color amarillo (*pu'ts*) y el fallecimiento (*o'kën-tëko'oyën*) (2017: 20-27). La representación común de estas cuatro zonas es en un plano cardinal, sin embargo, debería

ser en un plano inclinado,<sup>20</sup> dado que los cuatro puntos cardinales se sumaron después, de acuerdo con la orientación cartográfica.

Ahora bien, los cuatro caminos –como se mencionó– se componen en una línea horizontal y otra vertical; a la horizontal le corresponden los puntos: enfrente, atrás, derecha e izquierda; en cuanto al plano vertical son: enfrente, atrás, arriba y abajo. Estos marcadores deben pensarse en forma tetradimensional y puede notarse que también pueden ser intercambiables. Hay que aclarar que las zonas de *It-Naxwiin* les corresponden a *Nax*, es decir, que así como se divide el Universo, también sucede en la Tierra (el territorio físico).

A partir de este plano se pueden detectar dos ciclos importantes que definen los tiempos de la existencia. Antiguamente los ciclos eran los del medio día (*Kujkyxčëw*) y la media noche (*Tsup*), los que cambiaron al día (*Xčëw*) y la noche (*Tsuu*), periodos que se hicieron corresponder con los horarios que hoy conocemos. Las fases antiguas empezaban como lo indica su nombre.

El ciclo del día es equiparado con el de la vida, mientras el ciclo de la noche con el de la muerte. El primero inicia con la salida del sol (nacimiento) y termina cuando se oculta; el segundo empieza inmediatamente con los primeros signos de la oscuridad (fallecimiento) y abarca toda la noche hasta que sale nuevamente el sol. La existencia del ser humano, la Tierra y el Universo están en concordancia con este movimiento: “en la representación que hacemos del tiempo y la vida, la espiral avanza de manera ininterrumpida mientras vivimos en este mundo y no se detiene sino justo en el momento en que fallecemos para, a partir de allí, iniciar su recorrido de regreso hasta volver a su punto de origen, desde donde iniciará una nueva vida en el otro mundo”. (Reyes, 2017: 28)

Al ciclo de la vida le corresponde un espacio-tiempo específico, el de este mundo, mientras que a los fallecidos les corresponde el de la muerte. Reyes indica: “para esta cultura existen dos mundos: *Tuk it*, este mundo, el mundo donde estamos viviendo ahora, y *Ja tuk it*, el otro mundo, donde van a continuar la otra parte de su vida los que aquí, en este mundo, van falleciendo” (Reyes, 2017: 23). El ciclo del *Tuk it* sigue la inercia del universo, hacia la izquierda, mientras el *Ja tuk it* va hacia la derecha. La tierra de los muertos es como un reflejo, el umbral es el espejo en que dos ciclos se miran y dialogan. El diálogo es una constante en estas sociedades en la cual no se requiere, necesariamente, el día de muertos para ofrendarlos, esto sólo señala el día de su llegada a la tierra de los vivos.

En la organización temporal del día y la noche (*xčew-tsuu*), igualmente, se representa la segmentación espacial. Estas dos formas están anidadas y son inseparables. Así, cuando hablamos del ciclo de la vida, estamos haciendo referencia a un espacio concreto: este mundo (*tukit*); y un tiempo específico: el tiempo de los vivos; mientras que al hablar del ciclo de la muerte hablamos de otro espacio-tiempo específico (el tiempo de los muertos y el espacio de los muertos: *jatukit*). Ambos con referencias simbólicas y físicas.

Los ciclos se suceden y se repiten en la medida que una vida da paso a otra,<sup>21</sup> se trata de un ciclo de vida-muerte-vida-muerte incesante. Un ritmo continuo. La sucesión y alternancia, aunque constantes son modificables. La espiral se muestra como un *continuum*, en el cual se pueden leer los diferentes emplazamientos de las épocas.<sup>22</sup>

En lo que se refiere a la división tridimensional, *It-Naxwiin* se caracteriza por tres partes que definen su corporalidad. Para representar los tres espacios se hace con dos jícaras, las cuales simbolizan el cielo (*tsajp*) y la tierra *nax*: “entre la línea media y la superior, se delimita *tsajp* y entre la línea media y la inferior se delimita *nāāx*” (Reyes, 2017: 17-18). *Nax* también es vista como el tronco de un árbol (que sería la línea divisoria entre las jícaras), su copa sería la cúpula celeste y las raíces el interior de *nax*, a esto se le conoce como el árbol sagrado,<sup>23</sup> siguiendo las partes de un cuerpo: cabeza, entrañas<sup>24</sup> y pies. Estas tres zonas son las principales, pues existen otras más.

En lo que se refiere a las partes corporales, se debe afirmar que *It-Naxwiin* es cuerpo. Todo es cuerpo. La persona es cuerpo, el pueblo es cuerpo, la casa es cuerpo. En la corporalidad también se hayan los signos del espacio-tiempo, Reyes señala: “existe también otro término que se usa muy frecuentemente en el lenguaje común y que hace referencia tanto al tiempo como al espacio por igual; éste es *aawā’āts* (*aa-*, que viene de *āāw* ‘boca’, ‘entrada’, ‘acceso’ y *wā’āts* ‘limpio’, ‘sin nada’, ‘sin obstrucción alguna’), es decir, ‘abierto’, ‘libre’, ‘desocupado.’” (2017:17). En este mismo sentido Olegario Pérez Cayetano,<sup>25</sup> profesor mixe, menciona la relación entre boca (*āāw*) con *It* (espacio/lugar), profundizando en el conocimiento espacial de *Pik*, el cual define: “Es una expresión en Mixe que se refiere o representa en general todo aquel espacio u objeto que en esencia se siente, visualiza, percibe e intuye en forma redonda” (2018), igualmente, lo une con *It* (espacio/lugar), con ello, muestra el movimiento espacial: “De modo que *pik* forma parte de un prototipo de acción y pensamiento corpóreo, idea que posibilita

una explicación en situación extensiva hacia it” (2018). Pérez parte de la importancia del conjunto de lenguajes y practicas milenarias que nombra “corporeidad”. Esto “redondo” responde a la geometría expresada de la naturaleza y podría situarse también con la forma de los bucles de la espiral espacio-tiempo.

Además, Pérez Cayetano explica tres expresiones que dan cuenta de la corporalidad: *Tuk jinkajpxë* (Hablar por el ojo), *Tuk akajpxë* (Hablar por la boca) y *Tuk najtskajpxë* (Hablar por la espalda o atrás / Hablar a través de lo profundo y extenso del ser): “Esta muestra de la estructura morfológica, da pie a seguir reflexionando sobre el ejercicio de la comunicación en diferentes situaciones de la vida cotidiana, en los planos cuando transmite, transmite y afecta lo emocional con lo espiritual, determinando la conducta en el tránsito por el cosmos, donde también fluye nuestro pensamiento” (2018). Margarita Melania Cortés Márquez en su poema “Casa/Tëjk”, igualmente, da cuenta de la corporalidad, pero esta vez, de la casa:

Por eso tienes boca y estómago,	Paaty jām m’aa, mjoot
tienes ojo y tienes cuerpo.	jāmü mviijn, jām’e mkopk
	(Pluralidad Indígena, 2018:117)

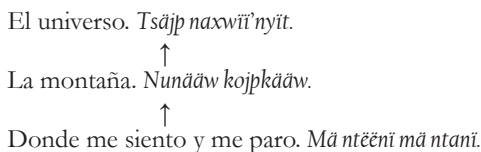
Noemí Gómez rescata lo siguiente: “En un seminario de la prelatatura de San Pedro y San Pablo Ayutla, decía el sacerdote Leopoldo Ballesteros: el mixe, 50% de su idioma lo relaciona con su cuerpo, por ejemplo, *ëts xtun yak jöt ampikgi* que quiere decir ‘me has provocado ardor en la boca del estómago’ o, en palabras floridas ‘me has encabronado’ o ‘me has enojado’, para que se escuche más ‘suave’ en castilla, ya que en el mixe se escucha más metafórico” (2015: 53). En este caso, el estómago (lo de adentro) es un corazón metafórico. Cabe resaltar el lugar de *Nax*, como el centro del plano universal –centro, más no el fundamento, el fundamento es la esencia completa de *It-Naxwiin* en conjunto con todo lo que contiene–, la tierra como parte central del Universo-Mundo.

Por su lado Floriberto Díaz pone el énfasis en el concepto de la “Trinidad” para la comunidad, que no tienen un sentido cristiano, pues sigue la idea de las tres divisiones del Universo con dos sentidos, uno horizontal y otro vertical, que están en concordancia con la armonía mixe. La forma horizontal, citando a Díaz (Robles y Cardoso, 2007: 41-42), se expresa de la siguiente manera:



Donde me siento y me paro. <i>Mā ntsēēni mā ntani.</i>	En la porción de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo. <i>Māts ē npūjx nkājp ē y'et nyājx.</i>	La Tierra, como de todos los seres vivos. <i>Et naxwīi'nyit.</i>
→	→	

En cuanto a la forma vertical de la trinidad, ésta se resume a continuación:



Tanto en la forma horizontal como vertical vemos cómo se va constituyendo la relación entre persona (*ja'ay*), pueblo (*kajɸ*) y Universo (*Naxwīin*). El primer estadio horizontal coincide con el de hasta abajo vertical (“donde me siento y me paro”, es decir, donde estoy y quién soy); luego; el segundo horizontal, trata sobre mi comunidad, el cual se vincula con la “montaña” del segundo nivel vertical que es el lugar en donde se encuentra el pueblo; y, el último paso horizontal, que es la tierra (*Nax*), se vincula con el Universo (*Naxwīin*). Lo anterior es importante porque si bien cada pueblo mantiene un territorio físico, esto se debe a las fronteras políticas de las configuraciones Estado-nacionales que se han ido asumiendo a las propias concepciones. Nombrar, en los pueblos originarios, no significa posesión. Un mismo territorio puede ser nombrado por diferentes lenguas sin que se pretenda imponer la propia. Cuando se ha intentado nombrar lo que hoy es América, bajo otras categorías que vienen de las lenguas originarias salta a la vista lo conflictivo que puede resultar, como la falta de atención en lo que un vocablo puede significar en sus vínculos con la comunidad. Si me refiero al *Mayab*<sup>26</sup> (territorio maya) como parte de *Nax*, sólo estaría indicando que es parte de la tierra, no que les pertenece a los mixes. En un mismo territorio pueden converger diferentes lenguas y concepciones. Por ello, el Maestro Mixe indica “la porción de la Tierra” que ocupamos.

Los elementos de la doble representación, que corresponden a la Trinidad (horizontal y vertical) y las Cuatro fuerzas elementales (horizontal y vertical), se conjugan para mostrar la totalidad de la concepción del espacio-tiempo. La clasificación espaciotemporal organiza las formas comunitarias, la distribución del trabajo, las labores adminis-

trativas, las prácticas sagradas, las festividades, el orden social y cultural. Las configuraciones direccionales muestran la disposición del ambiente para interactuar con las personas (la comunidad); indica que no sólo las personas pueden causar efectos al Mundo/Tierra/Universo, sino que *It-Naxwiin* interactúa con los seres humanos y, además les da los signos para su entendimiento. Las cuatro direcciones convergen en el centro, zona-tiempo de intersección, mientras que la Trinidad lo hace en *Nax*.

El universo está en constante transformación, constituimos teorías para explicar los cambios, así que aquello que construimos de acuerdo con nuestra *episteme* nos va condicionando la percepción y la reflexión. Un círculo vicioso. Mientras configuramos nos modulamos.<sup>27</sup> Las propiedades del universo las hacemos entendibles, indicar que el espacio-tiempo se organiza de tal o cual manera es señalar que es un constructo humano un tanto arbitrario, pero cada sociedad fija un punto de referencia con el cual da una escala de medición. Pueden encontrarse, de este modo, coincidencias entre diferentes culturas, pero de ningún modo señalar que son iguales, pues sus conocimientos producen efectos disímiles.

## EL SOL Y LA LUNA

Para atender el registro de los calendarios, su dislocación y transformación es menester seguir dos figuras esenciales: el Sol (*Xčëw*) y la Luna (*Po'o*). Gustavo Torres indica que “en la cosmovisión mixe, el sol (*xčëw*) y la luna (*po'o*) juegan un papel de gran importancia en la conformación de las categorías del tiempo, así se pregunta: ¿cuál es el rol de estos astros en la mitología mixe y cómo se construyen las categorías del tiempo?” (2007: 261). El mismo autor señala: “estos textos parecen estar cada vez más destinados al olvido. Al menos en plan ritual estos mitos ya no informan y no estructuran de manera completa todo el calendario de su concepción de la historia, de la vida, de la cosmogonía, como sucedía antes, en la época prehispánica” (2007: 264). Cabe detenerse en ambas afirmaciones, por un lado, los astros son categorías espaciotemporales que se complementan, explicadas para Occidente como “mitos”, no obstante, son metáforas del espacio-tiempo y marcadores físicos concretos que aparecen en las historias orales, son parte del conocimiento astronómico, guías de los trabajos y del destino del pueblo;<sup>28</sup> por otra parte, siguen rigiendo las categorías del tiempo, modificadas –no vaciadas– que redireccionan las formas de vida.

Por su lado, Floriberto Díaz indica: “en muchos pueblos indígenas el origen de la gente está relacionado con el Sol y la Luna, que son los astros que determinan el tiempo de vida de los seres que pueblan la superficie [...]” (Robles y Cardoso, 2007: 51). Desde los tiempos prehispánicos se tiene conocimiento sobre estos dos astros para el registro del espacio-tiempo, la forma en cómo se han ido transmitiendo es a través de relatos orales que tienen el propósito de enseñar a los niños las concepciones más antiguas. Existe una gran cantidad de relatos de enseñanza,<sup>29</sup> con sus correspondientes variantes, sobre los orígenes del Sol y la Luna, lo que me interesa resaltar es una idea central: la Luna persiguiendo al Sol, pues aquí se vislumbran algunas pistas de las metáforas. Haré a un lado las concepciones que Torres recoge sobre los “mitos” con gran influencia de elementos católicos y me concentraré en las enseñanzas orales. Primero, que al ser hermanos tengan una relación semejante; segundo, el que sean complementarios (día-noche; hombre-mujer) y tercero, el posicionamiento, porque muestra el modo consecutivo del *xëw* (día) al *tsuu* (noche) para cerrar una dualidad.

El Sol es el astro guía, por lo tanto, su nacimiento es el Este, por donde se empieza a contar el día; astronómicamente, también tiene el lugar primigenio en la creación de nuestra galaxia. Luego la Luna es la hermana menor que sigue al astro mayor, siempre inalcanzable, pues está destinada a no alejarse de la casa (tierra). En los mixes, el sistema de referencia deviene en Oriente por lo que su lógica de significaciones girará en torno a éste, como se ha explicado, en la forma de medir el tiempo (por el Este), en el inicio de la vida (nacimiento) y en el espacio del *tuk it* (este mundo).<sup>30</sup>

En el Camino del Sol (*Xëw Tu'u*), calendario solar o mixe, el concepto del “Sol” (*Xëw*)<sup>31</sup> es fundamental. Federico Villanueva Damián, poeta mixe de Ayutla, lo versa así:

### **XVIII. Un nuevo día, un nuevo año**

Los habitantes de la región mixe del Zempoaltépetl tenemos una palabra muy hermosa *Xëë*, ésta es una palabra que entendemos, que interpretamos de cuatro maneras:

Día, cuando cada día es parte del transcurso de nuestra vida.

Fiesta, cuando nos reunimos y entre todos hacemos una celebración.

Sol, cuando nuestro padre nos alumbra y también nos brinda calor.

Nombre, cuando cada uno de nosotros tiene su propia identidad.

(Villanueva, 2018:104)

### XVIII. Jempy Xëë, jempy, jëmëjt

E'px yukpët já'äy tsujnaxy tu'uk ayuujk nmëët'äjtyë'm.

Xëë, yä'ät ayuujk mëte'ep maktäxk jëëjp nmëtokukyë'm, najknëke-  
jyë'm:

Xëë, ku tu'uk xëë'ety njuujky'äjtyë'n najknäjxyë'n.

Xëë, ku nmëmyujkyë'n jëts na'amuk nxëëtuyë'm.

Xëë, ku nteety'äjtyë'm xkuno'ojkyë'n jëts jo'kx'äjtyë'n xmo'oyë'n  
najjyë'n.

Xëë, ku tu'uk atom nkë'm xëë nmëët'äjtyë'm.

(Villanueva, 2018:105)

*Xëëw*, entonces, hace referencia al astro solar, al día, la fiesta y el nombre. El Sol como medida temporal refiere al ciclo del día y la vida. *Xëëw* en tanto fiesta, puede nombrar a la fiesta mayor de un pueblo, de ahí que se le conozca como *Mëj Xëëw* (Gran Sol o Gran Fiesta), igualmente, para los días de muertos se le diga *Ap Xëëw* (Sol de los Abuelos) o *Ap-Ok Xëëw* (Sol de los Ancestros), la mayor celebración de los pueblos mixes. Por supuesto esto último no se puede despegar de la idea de nacimiento o de un nuevo ciclo.

Al traducir *Xëëw* como nombre, podemos preguntar *ti miits mxëëw*, es decir, cuál es tu sol o día. Hay que detenerse en este punto. Pues aquí es donde se puede apreciar su vínculo con el “calendario ritual o adivinatorio” que tenía como fin dar sentido al destino del nacido. Cuando un niño o niña nace se le debe leer su suerte, lo cual está ligado a la vida de los antepasados. La lectura del maíz para conocer la suerte del recién nacido también está vinculada con los cuatro caminos. Así *Xëëw* está en correlación con las direcciones del cosmos, los colores, los vientos y las fechas asociadas a la agricultura del maíz. Martín Rodríguez Arellano, escritor mixe de Puxmetacan, en *Mokpaak. Ayuuk ja'y miaytyaaky* (*Los granos de maíz. Cuento mixe*) relata:

Kiu wixteksh xë it  
wääñë nya'sh, o'ts mook  
iamaaytyakñë. Ja mëh ja  
mutsk o'ts chië'kënyëh, ku  
ja wääñë it nyaxt n'its mook  
kiëxnë. O'ts t'ats yëktëwtë  
mëja'ytyë'k ti tyuntëp, jäts  
nëëmxië nksh tmukapxtë  
mook ni wintsën.

Tya patuntë ixëm  
mëja'ytyëk nyëëmshë

Dos veintenas de días más  
tarde, el maíz comenzó a  
escasear. Grandes y chicos  
estaban muy alarmados,  
porque pronto se quedarían  
sin comida. Fueron a  
consultar a los más ancianos  
quienes les recomendaron  
que fueran a ver al dueño  
de las semillas.

Así lo hicieron. Después  
de caminar por varios días,

Nimaynyäsh ja'y o'ts  
nyëkxtë Taaxtutkopkëxm,  
tya naxtë kopk, nëën, kääts  
jäts o'ts jiaatë ma jäh mook  
ni wintsën chiëënë.

cruzando cerros, ríos y  
barrancos llegaron hasta la  
cueva de *Taaxtutkopkëxm* o  
Nueve Cerros donde vive el  
dueño del maíz.

(Rodríguez, 2007:13)

En este fragmento podemos rescatar la importancia del maíz y los numerales. Hay que considerar también, el asunto del difrasismo en la lengua mixe, pues aquí encontramos conformaciones temporales, como lo explica Reyes:

[...] los conceptos que nombran el espacio y el tiempo son *it* y *xëëw*, respectivamente. *It*, en términos generales, indica 'espacio' en tanto que en términos específicos refiere a 'un lugar determinado'. *Xëëw*, por su parte, nombra, en términos generales, al 'sol' e indica 'el tiempo' y, en términos específicos, denota 'día', 'nombre', 'suerte' o 'destino' y 'fiesta'. En el lenguaje ritual, ambos términos, *it-xëëw* 'espacio-tiempo' constituyen un difrasismo que, usados de manera asociada, denotan 'fecha'; siendo así, podemos notar que desde la visión del mundo de este pueblo, estos dos conceptos están estrechamente relacionados de modo que ambos conforman una entidad indivisible. (2017: 17)

El autor da un ejemplo de *xëëw* (tiempo/sol) e *it* (espacio/lugar), como indicadores espaciotemporales: “[...] con el uso de la palabra *it* es *yää npa'ääyëts u'unyë, tyää it* 'síentate aquí a mi lado, aquí hay lugar (o espacio)'. [...] Uno más con ambos términos es *yä'tpë it - yä'tpë xëëw* 'en este lugar - en este tiempo', difrasismo que quiere decir 'en esta fecha'” (Reyes, 2017: 17). El investigador mixe también llama la atención en que ambas categorías están en relación de “complementariedad y reciprocidad, pues ambas se completan y se implican mutuamente. De éstas, *xëëw* deriva, por decirlo de algún modo, de la distribución de *it*, pero *it*, a su vez, está demarcado por el recorrido que hace *xëëw* a través de éste” (2015: 45). Además, indica que la conjugación de ambos permite la organización de la vida en diferentes ámbitos.

Adrián Antonio Díaz, en “*Ayuuk jaay y'it piayo'yën*” (Calendario Mixe)<sup>32</sup> versa lo siguiente:

*It yë naxwiin*  
*yö'ydyëp yë naxkëm Xëëw*  
*Iipx Kiong këxm*  
*Mët jä maktuwëëk tsap ätsp të'ëk*

El tiempo y universo  
viajan como el sol  
sobre las veinte Deidades  
con trece danzantes cósmicos

Madi tmaytiaktëp  
Jä mook jaay jüük ia'tën

tejedores de palabras  
destino de la gente de maíz  
(Antonio, 2018)

Nótese el primer verso (*It yë naxwiin*). El poeta traduce la frase al español –cabe mencionar que los escritores indígenas son sus propios traductores,<sup>33</sup> es decir, son creadores en dos idiomas– como “tiempo y universo”, el autor refiere al espacio (*it*) como tal, a la vez que señala dicha totalidad que alude también al movimiento (tiempo), para ello, en su segundo verso acude al camino del Sol en una imagen como el “viaje”, es decir caminar por la zona-tierra. El poema al estar dedicado al calendario también cita elementos importantes “veinte deidades” (*Iipx Kiong / Veinte Señores*), los trece danzantes y el maíz.

*It-Xëw* se desprende de *It-Naxwiin*. *It-Naxwiin* contiene, produce y mantiene el espacio-tiempo. Cuando en el calendario se articulan dos ciclos diferentes, pero complementarios, presenciamos la modulación de la vida cotidiana en consonancia con el cosmos. La modulación entreteje múltiples vínculos y como modulación, ningún factor está por encima de otro, la expresión de un mundo se da por las acciones de todos los involucrados, en donde la inacción o la pasividad se vuelven asimismo implicaciones. Espacio-tiempo se subsumen dentro de las acciones de las personas, guiadas por las decisiones comunales, por ello, los registros cobran preponderancia para las nociones astronómicas.

Como se ha mencionado, los astros del Sol y la Luna deben ser analizados de forma articulada para entender los ciclos completos, sin olvidar que el tiempo del sol es un ciclo y el de la noche otro. Así ambos completarían lo que conocemos como un día de 24 horas, mientras que la luna sería el ciclo de la veintena o mes de veinte signos y el *jëmëjt* el año o ciclo anual.

La imagen del *camino del sol* no debe ser desdeñada con facilidad. Se trata de una figura cuya capacidad operativa pone en relieve las dos entidades (espacio y tiempo) en un solo plano a través del caminar. *El sol camina* significa el tiempo que transcurre y el espacio en donde lo hace (el camino). El *camino del Sol* es la imagen entre un acto subjetivo (movimiento) y el territorio. Los tiempos con los territorios que habitamos, que caminamos. El espacio, la distancia, es lo que se calcula en el movimiento. Una doble imagen: el sol (*Xëw*) que camina en el Universo (*It-Naxwiin*); el ser humano (*ja'ay*) que transita la Tierra (*Nax*). El Sol mantiene una actitud operativa en diferentes niveles de la vida, por lo

tanto, el calendario seguirá este movimiento. Una medida tiene como fin un límite preciso, pero una onda es una magnitud en expansión.

Ahora bien, hay que atender la imagen de la Luna, la cual también nos sugiere los emplazamientos. Federico Villanueva versa lo siguiente:

### X. Luna

Las personas mayores, antiguamente, juntaban 20 días para formar un mes.

Cuando a las personas mayores se les dice *kupo'o* es porque nuestra madre la luna

los cubre, los envuelve; les da su hermosura y su bondad.

(Villanueva, 2018: 66)

### X. Po'o

Mëjjä'äytyëjk, tëyëp'et, e'px xëëty ti ity tajknëmikyët tu'uk po'o.

Ku kupo'o mëjjä'äytyëjk yaktjy te'n t'ë' tpäaty tëm ntääk'äjtë'm nyëxäyët, nyëpityët;

tsuj'äjtë'n y'e'äjtë'n myo'oyët.

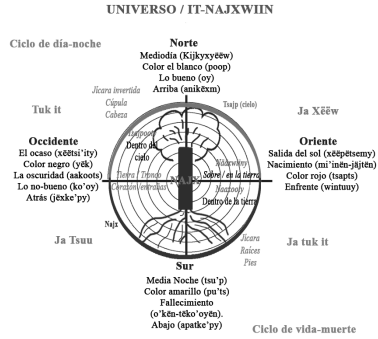
(Villanueva, 2018: 67)

La Luna es un periodo, una veintena. Tajëëw Díaz Robles, originaria de Tlahuitoltepec, explica: “el sistema de numeración mixe, al igual que el sistema de muchas culturas mesoamericanas, es vige-simal. Es por eso que en los rituales y ofrendas es un número al que se recurre. Veinte es un ciclo, una cuenta completa” (2015). Antigua-mente y, en algunos pueblos como Zacatepec, aún se utiliza la cuenta de la luna al mencionar los meses que tiene un infante. Carolina María Vásquez García, originaria de Tlahui, menciona que los primeros días del nacido se cuentan en soles (*xëëw*) –el tercer día de nacido se llama-ría “*matuukxëëw*”–, ella expone que:

Al tercer día de nacido *matuukxëëw*, se prepara el caldo de frijol denominado *xëjk'uupy*, especial para la madre, con el fin de que tenga suficiente leche para amamantar al recién nacido, este caldo es compartido con los invitados de la familia. Después de este rito, se visita al *xëmaapyë* –cuando es una pareja joven, la familia con experiencia no necesariamente acude a esta persona– para realizar los veinte días de nacido del *e'ptsxëëw*, una gran celebra-ción familiar a la que se invita a familiares cercanos, amigos, compadres, para buscar el nombre y ayudar al *ts'o'ok* (protector o nahual). (2012a: 325-326)

Cabe mencionar también que, en Zacatepec, se cuenta el mes con la referencia a la luna, así la forma de empatar enero es con *tu'ukpo'o* (uno

luna o primer mes) y por supuesto, ya no sería veintena sino treintena para acomodarlo al calendario gregoriano. Sobre los símbolos, solar y lunar, Reyes señala: “ambos tipos de conocimientos y prácticas rigen la vida comunitaria, tanto en el ámbito religioso como civil, y propician el establecimiento de una relación estrecha y permanente entre las criaturas vivientes de la tierra y los dioses y demás seres divinos, por lo que son considerados altamente sagrados y cuyo manejo está en manos de sacerdotes y sacerdotisas especializados llamados *xëëmaapyë* o *kooxëëw* en lengua *ayuuk*” (2017: 11). El *xëëmaapyë* (lector del sol) es el intérprete del calendario.



## EL CALENDARIO MIXE

Es natural la incomprensión en su cabalidad de los elementos originales desaparecidos: la oralidad siempre fue cambiante. Dentro de las comunidades que comparten una raíz lingüística, valores culturales y códigos epistémicos, existen diferencias. Hay oralidades, no oralidad. La intención es, pues, encontrar el sustrato que ha permitido la continuidad cambiante de las diferentes sociedades, es decir, la zona de intersección.

Así, hay que detenerse en el propósito del calendario, del registro como una parte operacional; indica Guido que “la característica fundamental del calendario es repetir el ritmo de la vida cotidiana pautaada por el tiempo sagrado” (2003: 80). Repetir el ritmo de vida no debería entenderse con monotonía, un ritmo marca pautas, crea nuevos patrones, por lo mismo el tiempo sagrado no es único, de ahí que los lectores o especialistas en el calendario tuvieran que estar en constante reinterpretación. La función de los calendarios era muy amplia, regía la vida civil, agrícola-trabajo, religioso-simbólico, el destino de las personas, pero también requería de una constante atención, pues el Universo se mostraba cambiante. Existía un doble vínculo entre el lenguaje del Universo y la lectura de los sabios, en caso contrario, no tendría sentido la afirmación de Münch: “los verdaderos regidores del tiempo son los abogados; de acuerdo con los restos del calendario



prehispánico, dicen qué días son propicios para las actividades rituales del ciclo agrícola ligado al ciclo anual de festividades”. (2003: 80)

En los calendarios mesoamericanos se pueden apreciar algunas semejanzas, de manera general se han distinguido dos tipos: el ciclo de 365 días (18 meses con 20 días cada uno que darían la suma de 360 días, más cinco días aciagos, para un total de 365) correspondiente al periodo agrario; y un ciclo sagrado o adivinatorio de 260 días (20 signos y 13 numerales, multiplicados darían los 260 días). La combinación de ambos formaría un ciclo de 52 años. Después de la persecución a las “cosas de indios” por los españoles, la práctica y el registro se fueron transformando, la medida del tiempo –y la percepción del espacio– fragmentándose. En este sentido Gustavo Torres señala para el caso de los mixes: “existe todavía, aunque con algunas aberraciones, el calendario mesoamericano, es decir, el calendario adivinatorio de 260 días, y el calendario anual de 365 días; además por supuesto del calendario cristiano sobre el cual se basa la mayoría de los rituales públicos” (2011: 175). Por aberraciones no hay que entender un desvío perverso o irracional, en todo caso deberíamos preguntarnos del porqué en la forma de su cambio, una razón que nos develará las causas e implicaciones que tuvo dicha transformación. Cabe aclarar que estudiar las formas *ayuuk* ha supuesto un gran reto debido al hermetismo para su conocimiento, a diferencia de calendarios más populares.

Es necesario aclarar que los calendarios, “ritual” y “civil”, son parte del mismo registro, son dos ciclos articulados, incluso si lo viéramos como entidades diferenciadas, estos tendrían que ser tres círculos que articulan dos ciclos. En consecuencia, lo que podría responder como el “calendario ritual mixe” se compone de 13 numerales, es decir, la numeración del 1 al 13, combinados con los 20 días o signos (cada signo tenía su nombre). El calendario agrario se compone de 18 meses (cada uno de los cuales tiene su propio nombre), combinados con los 20 días o soles. Como se podrá notar, ambos ciclos se conectan por el periodo de los 20 soles, es decir, por el camino del sol (*xëë tu'u*). El nombre de los meses como de los días no son iguales en los pueblos *ayuuk*, en cada pueblo hay variaciones ya sea en el nombre de algún día o mes, igualmente, por el signo de inicio. Hay un periodo extraordinario que no sería propiamente un mes, debido a que no es parte de los 18 meses del ciclo agrario, y sólo tiene 5 o 13 días (dependiendo de la teoría que lo sostiene), que abarca los días sueltos, tanto para el ciclo anual como el inicio del ciclo grande (52 años). El calendario agrario es el que más conflictos ha supuesto por las variaciones de los días

sueltos y el conteo de los años bisiestos, mientras que el ciclo ritual es el que ha servido para intentar empatar el calendario mixe y cristiano.

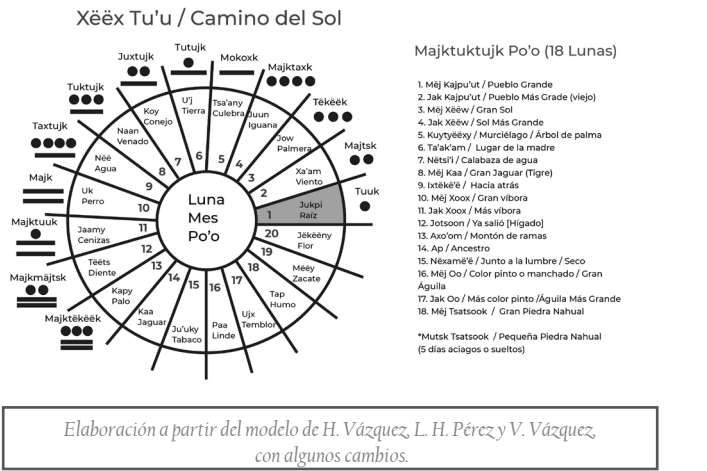
Los nombres en el calendario *ayuuk* se desglosan a continuación. En la primera columna se enlistan los números del 1 al 13, con la variante de *Mëykÿëjxm Kajp* (Santiago Zacatepec), mientras que en gris se continúa la numeración al 20 como referencia para el lector. En la segunda columna se muestran los veinte nombres de los soles, o los días, y en la tercera columna están los nombres de los 18 meses más el periodo que sería de ajuste o de los días sueltos.<sup>34</sup>

N.º	Numerales	Signos o nombres de los Soles	Nombres de los meses o las lunas
1	Tu'uk	Jukpii / Raíz	Mëj Kajpu'ut / Pueblo Grande
2	Majtsk	Xa'aw / Viento (Po)	Jak Kajpu'ut / Pueblo Más grade (o viejo)
3	Tëgëëk	Jow / [Palmera]	Mëj Xëëw / Gran Sol
4	Majktaaxk	Juun / [Iguana]	Jak Xëëw / Sol más grande
5	Mogoxk	Tsa'any / Culebra	Kuytyëëxy / Árbol de palma [Murciélagos]
6	Tudujk	Ujx / Tierra [U'x / Temblor]	Taak'amō / Abuela
7	Jëxtujk	Koy / Conejo	Nëë tsi'im / Jicara para agua
8	Tugtujk	Naan / Venado	Mëj Kaa / Gran Jaguar (o Tigre)
9	Taxtujk	Nëë / Agua	Ixtëké'ë / Hacia atrás [sin voltear]
10	Majk	Jo'o / [Perro]	Mëj Xoox / Gran vibora
11	Majktu'uk	Jaamy / [Mono / Cenizas]	Jak Xoox / Más vibora
12	Majkmajstk	Tëëts / Diente	Jotsoñ / Curar el estómago (o lo de adentro)
13	Majktëgëëk	Kapy / Carrizo (madera, árbol)	Axo'om / Montón de ramas
14	Majkmaaks	Kaa / Jaguar	Ap / Ancestro o Abuelo
15	Majkmogxk	Ju'uky / Tabaco	Nëxamë'ë / Junto a la lumbre / Seco
16	Majktut	Paa / Linde [Límite]	Mëj Oo / [Color pinto / Gran Águila]
17	Majkjuxtuk	Ujx / [Temblor]	Jak Oo / [Más color pinto]
18	Majktuktuk	Tap / Humo o Nube negra	Mëj Tsa'tsok / Gran Nahual Piedra
19	Majktaxtujk	Meëy / Pasto o Zacate	Mutsk Tsatsok / Pequeño Nahual Piedra
20	Ipx	Jëkëëny / [Flor]	

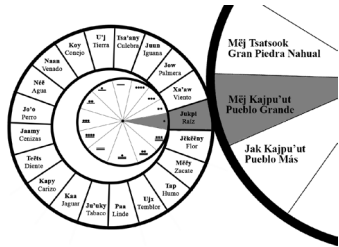
En las últimas décadas se han realizado diferentes intentos de reconstrucción y representación del calendario,<sup>35</sup> como el elaborado por Honorio Vázquez Martínez, Lilia Heber Pérez Díaz y Victoriano Vázquez Martínez para el periodo de octubre de 2014 a 2015. Al seguir este modelo se puede apreciar la articulación de los dos ciclos (agrario y ritual). Para su interpretación el lector debe seguir el camino del sol y de la espiral, es decir, comenzar hacia la izquierda. El conteo inicia con el

numeral 1 (*tu'uk*), el primer sol/día (*xë'w*) o signo llamado “*jukpii*” y con el primer mes (*po'o*) llamado “Gran Pueblo (*Měj Kajpu'ut*)”. En la medida que el primer mes termina a los 20 días, el siguiente tomará el nombre de *Jak Kajpu'ut* y así sucesivamente hasta cumplir los dieciocho meses y dar pie al periodo de los días sueltos. En el “ciclo del ritual” los 20 soles se articulan con los 13 numerales. Al terminar la cuenta de los 13 días, la numeración comienza nuevamente. Si seguimos el movimiento, al terminar una vuelta inicia otra, podremos notar cómo la espiral comienza a deslizarse, de tal manera que el “pasado” queda abajo.

## Calendario Ayuuk



Otra forma de representación podría ser con el establecimiento de tres círculos formando dos ciclos. Cada círculo representaría los periodos correspondientes a los numerales, los días (soles) y los meses (lunas). Esta última forma también ha sido utilizada para explicar los calendarios mayas. Aquí el primer círculo corresponde a los trece numerales que se enlazan con los 20 días, este mismo círculo se engrana con el círculo de los meses, así se puede ir viendo cómo la maquinaria funciona a manera de reloj.



Una constante en el estudio de los calendarios es la búsqueda para empatarlos con la cuenta del calendario gregoriano. Aún con tantos estudios en los dos calendarios mejor conocidos, maya y mexica, sigue habiendo discrepancias. Por supuesto, existieron más calendarios que no han sido profundizados. Prácticamente, cada pueblo tuvo su propia medición, por ende, pretender sincronizarlos a todos, sería una labor titánica. En la reconstrucción de un calendario mixe (como de cualquier otro bloque cultural) lo que se hace es un modelo generalizado que podemos seguir, sólo eso.

De los primeros conflictos que ha supuesto el emparejamiento calendárico ha sido el problema de los años bisiestos, así se ha indicado que al final de la cuenta larga habría 13 días de suspensión antes de iniciar otro ciclo, el cual daría paso a la idea de un tercer calendario de orden civil que no tendría variación. Con lo anterior, también se asoma el conflicto sobre el congelamiento<sup>36</sup> en la cuenta de los días. El estudio de Alfonso Caso, en *Los calendarios prehispánicos*,<sup>37</sup> en los últimos años, es el planteamiento más influyente para hacer empatar los diferentes registros.

Torres realiza su estudio en el ciclo anual mixe, el cual tiene como propósito relacionarlo, mes con mes, al calendario mexica y maya, además, dice: “deseo mostrar que éste sí tenía un contenido ritual; sugiero, a manera de hipótesis, que dicho calendario anual fue ‘vaciado’ de sus rituales en el proceso de evangelización, cuando se confrontó con el calendario cristiano y sus problemas de ajuste por medio de los bisiestos” (2011: 176). Torres estudia cuatro versiones, tres de Mazatlán y uno de Guichicovi, primero empata estos y luego los compara con el tenochca y maya. Para sincronizarlos recurre a los meses dobles.

Conjuntar tres calendarios desfasados presenta varios problemas: primero, supone que tengan las mismas medidas; dos, que haya habido simultaneidad; tres, que a la llegada de los españoles el desfase haya presentado los mismos síntomas; cuatro, que sus procesos históricos hayan tenido los mismos resultados; quinto, su desmembramiento, cuando los ciclos deben verse de forma articulada.

Es posible encontrar una mayor cercanía entre los calendarios mayas y mixes, algunas líneas de encuentro, pero también entre estos hallaremos una distancia grande por sus procesos históricos.<sup>38</sup> Consideremos la territorialidad y condiciones antes de la invasión española, ambas culturas tenían territorios-fronteras que se mezclaban, algunas sociedades mediaban, que hoy se miran como parte de la familia lin-

güística mayense y del mixe-zoque.<sup>39</sup> La cercanía permitió ciertos intercambios. Por el contrario, hubo una mayor animadversión hacia los mexicas (y sus aliados nahuas, zapotecos y mixtecos). Por otra parte, después de la irrupción europea, los mayas mantuvieron su conteo, haciéndolo empatar con el calendario de los españoles; los tenochcas no pudieron, su calendario fue secuestrado; los mixes, por su lado, lo ocultaron.

Reyes menciona que existe una mayor cercanía entre los poblados mixes de Alotepec y Totontepec (Oaxaca), como del zoque de Rayón (Chiapas): “si bien, las formas rituales de los numerales del calendario *ayuuk* parecen guardar mayor semejanza con el mixe de Totontepec y con el zoque de Rayón que con el mixe de Alotepec” (2017: 43). Para entender esto último, por ello, es necesario recurrir a las territorializaciones antiguas, los desplazamientos de los pueblos (durante las diferentes reducciones) y las categorizaciones externas hechas por los especialistas que “marcan” las diferencias y “establecen” las semejanzas —debido a su marco epistemológico.

Ahora bien, si existe una divergencia en los numerales, los hay también en las formas del registro; Rojas indica que: “a diferencia de otras comunidades mixes, como Camotlán y Mazatlán, donde a esta cuenta básica le llaman *xëë tun* o *xëë too*, ‘camino del sol’ o propiamente ‘camino de los días’ [Andrade, 1995, p. 74; Lipp, 1991, p. 61], en *Poxoyëm* [Chichicaxtepec] le llaman simplemente ‘calendario’, sin tener un nombre correspondiente en *ayöök*” (2014: 127). Las diferencias en los numerales como del registro se deben a las condiciones de los propios pueblos; al igual que, el calendario actualmente carezca de una coincidencia en el nombre, a los cambios paulatinos que siguió cada comunidad, sin embargo, sí podemos seguir una línea de encuentro que nos sirva para comprender el registro, así que puede ya no llamarse *Xëëw Tu’u*, sino hacer referencia al *jëmëjt* (año de 365 días), pero mantendrán un sentido similar.

El conflicto para empatar los calendarios ha supuesto: primero, tratar de emparejar el ciclo agrario con el sagrado; después hacerlos coincidir entre los diferentes pueblos mixes y, posteriormente, con diferentes culturas. Torres, para ello, se ha basado en el planteamiento de los meses dobles, siguiendo la idea de que el calendario sagrado es el que se conservó casi intacto entre los mixes: “¿Los mixes ajustaban o no su calendario ritual al año real? ¿Cuál era la finalidad de este calendario?” (2011: 176), si bien, señala, citando a W. Miller: “en ‘Algunos manuscritos y libros mixes en el Museo Nacional’, en Tlatoani 1-2

[marzo-abril, 1952, p. 34], escribía: ‘es de interés notar que los mixes no recuerdan<sup>40</sup> –o niegan saber– los nombres mixes de ‘tiempos’ o ‘meses’ que antiguamente habrán usado y que habrán de corresponder a los 13 grupos de 20 días’” (Torres, 2011: 177).<sup>41</sup> Este olvido puede ser tal o responder a las estrategias de negación a los extranjeros. Es una práctica recurrente esconder o negar los conocimientos.

Torres al afirmar que el calendario anual conserva la estructura antigua, se pregunta acerca del contenido que pudo preservarse, así comienza por equiparar el calendario maya, mexica y mixe, revisa los nombres y se detiene en aquellos que son los meses dobles: “es de notar que, además del mixe, casi todos los calendarios mesoamericanos comportan meses ‘pequeños’ y ‘grandes’ que forman pares; es a esta forma de los meses que llamo ‘estructura de los meses dobles’” (2011: 183). El planteamiento de los meses dobles no es nuevo, éste ha ayudado a entender el comportamiento del registro y de las formas de ordenar los meses de los distintos calendarios (nahua, otomí, tarasco, chiapaneco, maya y mixe): “Paul Kirchhoff ya había llamado la atención sobre tal estructura del calendario mesoamericano y Stewart por su lado, trató de probar la hipótesis según la cual, en la base del calendario anual, en Mesoamérica, se encuentra un calendario lunar. Según el autor, en las 18 veintenas observamos 10 meses que forman pares (‘chico’ + ‘grande’), lo que reduce la lista a una cifra de 13 meses”. (Torres, 2011: 183)

Así, Torres establece los meses que forman pares,<sup>42</sup> con lo cual advierte sobre los prefijos “grande” y “más grande” que están presentes en los calendarios nahua y maya, y que equivalen en mixe a *měj* (grande) y a *jak* (más grande), con ello pretende empatar los tres calendarios (mexica, maya y mixe). Después de algunas tentativas, consigue en gran medida su cometido; uno de los elementos que le proporciona ciertas dudas es *Měj Kaj Puut* y *Jak Kaj Put*, los cuales traduce como “Pueblo Grande” y “Humedad”, respectivamente, haciendo que “Humedad” corresponda con la temporada de lluvias e igualando esta circunstancia a los otros registros. En todo caso, es en este ejemplo en donde puede notarse la importancia de la lengua, pues la forma en cómo está estructurado tendría que ser gran pueblo y pueblo más grande. Hay que recordar que el mixe tiene variaciones tonales (en cada una de sus variantes lingüísticas) así que las diferencias en su pronunciación y la escritura por asociación fonética pueden resultar confusas para la lectura, a menos que se comprenda qué es lo que se quiso decir.

Ahora bien, en lo que respecta a los años bisiestos para articular y emparejar los calendarios ha quedado en duda en qué momento es en el que intervienen, de tal manera que se ha considerado que hay otros “días sueltos” para que la relación astronómica se conjugue con el registro calendárico. En el documental “*Хѣмапыѣ. Los seguidores del Sol*” (2010) de Lilia Pérez y Victorino Vásquez, originarios de Tlahuilottepec, recogen las palabras de dos sabios de Mazatlán y uno de Guichicovi, en donde las variaciones en cuanto al calendario anual se sostienen; German Perfecto señala que éste se conforma de 3 años de 365 y uno de 366, con ello, parece solventarse el conflicto que suponen los años bisiestos en la actualidad.

Lo que hay que resaltar en la transformación de sentidos del registro es observar al *Хѣw Ту’u* (Camino del Sol) en correspondencia con el *jēmējt* (año de 365 días), lo que permite vislumbrar el proceso del cambio; la combinación de ambas magnitudes, para potencializar las fuerzas contrapuestas y el cambio de giro en que inicia la espiral, combinado con una linealidad temporal que va a la inversa en un plano horizontal: efecto del trastocamiento.

En cuanto al asunto del desajuste que se producía entre los calendarios, según Torres: “para abordar la cuestión es necesario partir de dos hechos: que el calendario mesoamericano no admitía intercalaciones y que éste se desajustaba a razón de un día cada cuatro años con respecto a las estaciones; y que en el siglo XVI las posiciones de las veintenas mexicanas y mayas no diferían entre ellas más de un día. O sea, que estos calendarios eran esencialmente los mismos y se habían empezado a desplazar a partir del mismo momento” (2011: 184). Si bien, la diferencia podía no ser mayor a un día, hay que considerar que los acontecimientos que sobrevinieron sí marcaron la distancia. El calendario mexica quedó desplazado para su vida pública a partir de 1521, sólo en algunos pueblos nahuas quedó el registro, pero dentro de la oralidad.

Cada calendario mostraba su inicio en una estación o signo diferente, como lo señala Caso,<sup>43</sup> las poblaciones del altiplano lo comenzaban en meses dispares: “[...] los tlaxcaltecas empezaban el año por atemoztli; las gentes de Teotitlan lo empezaban por tlacaxipehualiztli; los de Meztitlan por panquetzaliztli y los texcocanos por atcahualo [...]. El Códice Aubin principia el año en Izcalli” (Torres, 2011: 191). Aquí los ejemplos son para los registros de diferentes pueblos nahuas, algo sintomático para otros bloques culturales, como el mixe. Las di-

ferencias considerables en los cambios del registro en los pueblos se deben a sus procesos particulares, algunos tienen mayor influencia de la evangelización, otros conservan la memoria oral de sus desplazamientos, otros mantienen mayores elementos de sus propios conocimientos, la combinación de las posibilidades se expande cuando revisamos sus cambios singulares. Así que, establecer una sintonía en diferentes pueblos ya conlleva una serie de dificultades que sólo habla de quienes intentan emparejarlos, en una tendencia unificadora —una *episteme* de la unidad—. La sincronía es una ilusión.

El congelamiento y desfase del o los calendarios requiere una mayor atención, que va más allá de emparentar fechas —aunque no lo niega—, además de considerar el cambio del calendario juliano al gregoriano en 1582, con la pérdida de 10 días en el mundo europeo. La dirección que debe llevar son los síntomas y efectos que trajó las formas de un nuevo modelo de vida que trastocaron al propio sistema de registro.

Por cierto, Münch señala que a principio del siglo XVIII (aprox. 1704-1705, durante una nueva campaña contra los indios paganos): “en 29 pueblos de la jurisdicción de San Francisco Caxonos, San Juan Tepanzacualco, San Francisco La Oya y San Ildefonso Villa Alta recogieron algunos instrumentos de idolatría, es decir, los testimonios de las prácticas y creencias religiosas de los indígenas. En la pesquisa se recogieron 99 calendarios o librillos rituales de origen prehispánico” (2003: 53), en los cuales se incluían los de origen mixe, además agrega: “actualmente, en el Archivo General de las Indias de Sevilla se encuentran estos calendarios, los cuales contienen las trecenas dedicadas a los dioses, cuyo conocimiento servía para regir las actividades de la vida cotidiana y festiva de los individuos” (2003: 53). Al investigar en el archivo de acceso digital, se pueden encontrar algunas notas sobre las cuentas antiguas y documentos facsimilares, pero ninguno mixe; hay que advertir que el Archivo General de Indias nació en 1785 bajo la tutela del rey Carlos III, con la intención de reunir los documentos de las Indias dispersos en Simancas, Cádiz y Sevilla.

## EL CONGELAMIENTO DEL REGISTRO

En un trabajo más reciente, *Akostë Xčëw* (2017) Torres trata el problema del congelamiento y desfase, una vez que ha partido de su ajuste por los meses dobles en el calendario anual, encuentra que si bien se puede emparejar con el calendario gregoriano muestra otro conflicto:



cómo o a partir de qué mes o signo establecer la equivalencia. Pero ¿acaso es necesario mostrar las equivalencias, sabiendo que las fechas son puntos arbitrarios en las mediciones temporales del Universo? ¿Qué significado tiene 1523 o 1524 en la última estación del *Xčëw Tu'u*, sino equiparamos las fechas con la incursión española a los primeros pueblos mixes?

El asunto del congelamiento y desfase del registro del espacio-tiempo y, en consecuencia, de la percepción que llevó a la modificación de las concepciones más profundas, debe revisarse a la par de la desterritorialización y de las pérdidas sociopolíticas. La religión no pasa a segundo plano, sino que es parte de dichas transformaciones. Revisar las reterritorializaciones en los diferentes pueblos ayuda a desentrañar las formas dispares que existen dentro de los pueblos mixes.

Torres señala que: “es un calendario de campesinos, muy práctico y atado a las actividades concretas del trabajo de los campos. Se adapta fácilmente a los nuevos cambios como, por ejemplo, los cultivos de café introducidos en el siglo XIX” (2011: 193). Dos asuntos hay que desmenuzar aquí: *calendario de campesinos* y su relación con el *trabajo de campo*, en este caso del café, pero que tiene que ver con otras actividades y tipos de sembradíos. El ciclo agrario incluye el trabajo “campesino”, pero no se acota a éste, es la guía de las actividades administrativas y civiles, por lo que su relación con el trabajo del café no fue en todo de lo más fácil de equiparar. Debieron entrar otras lógicas de configuración –las afrodescendientes, quienes conocían el trabajo de los cafetales– y los movimientos de otros astros (la luna y las estrellas), además del cambio en la concepción de la tierra y el uso del suelo. Este desfase en los modos de existencia se desprende en la forma de registro.

Torres intuye que en el desfase del calendario actuaron las elecciones propias, en contraste con la imposición que supondría por parte de las autoridades virreinales: “mi opinión es que los mixes estuvieron obligados a hacer el ajuste o a manipular el calendario a causa de la influencia del calendario católico y cuando se perdieron la armonía y las coincidencias” (2011: 194). Los mixes tuvieron dos diferentes tipos de avanzada por parte de los españoles, por el lado de lo que hoy es Veracruz y el Istmo (Oaxaca) después del contacto con las sociedades nahuas y mayense, lo que significa que los mixes tuvieron tiempo para decidir cómo proceder, entre ellas, esconder sus conocimientos. Si bien, a lo largo del Virreinato se fueron dando las pesquisas sobre

las “cosas de indios”, vemos cómo en el siglo XVIII y XIX siguieron encontrándose en manos de indígenas varios libros.

Torres pretende establecer fechas equiparables de fiestas antiguas conservadas en el calendario litúrgico; por ejemplo, revisa la fecha de la Fiesta de Asunción, la cual, no se celebra en febrero sino en agosto, lo que para él es sorpresivo, aunque en su perspectiva cumple para ser un *ritual carnavalesco*: “aparición de los muertos o ancestros en las figuras malignas de los *Kāā* (‘tigres’) y *Kāātēētsy* (‘malviejos’), los ‘disfrazados’ o ‘vestidos de mujer’ y los payasos rituales: danza de los negritos, huenches, malinches y santiagos; e incluso con la fórmula canónica de ser o estar en el ‘inicio’ de año” (2017: 406). La Virgen de la Asunción se festeja el 15 de agosto, Torres la sitúa particularmente en Santa María Alotepec sin descartar otras comunidades con el mismo festejo como Tepantlali, Tlahuitoltepec y Ayutla. Hay que considerar que el autor revisa el desfase a través de las fechas *carnavalescas* o fiestas católicas, con ello, pretende develar el sincretismo entre los elementos de ambas culturas, escapándosele el lenguaje de los fenómenos simbólicos. Así, establece que:

El ejemplo mixe, del cual hablaré, es sumamente ilustrativo por tres razones: 1) por ser una sociedad indígena “de calendario”, como lo mostró Alfonso Caso [1963, 1967] en un ya clásico estudio; 2) posee, como veremos, expresiones de fiestas *carnavalescas* que se realizan fuera de las fechas del calendario oficial, y 3) porque numerosos estudios referentes a fiestas indígenas contemporáneas siguen asociando su significado a una relación mecánica, automática, pero pobremente demostrada, con las estaciones del año, sin tener en cuenta la posibilidad siquiera de posibles desfases entre ritos y estaciones. (2017: 409)

Entre este mecanicismo y el ser del calendario se oculta una serie de articulaciones por las cuales se rige la vida y la percepción del espacio-tiempo. Los desplazamientos durante el Virreinato también alteraron la forma de relatar y el registro en los pueblos que tuvieron que dejar el territorio, así como la formación de los poderes en Veracruz y Oaxaca a finales del siglo XIX y principios del XX.

En una forma más para establecer la sincronía, Torres toma el registro del *Akostē Xēēw* o “mes de agosto”. Como puede notarse, la traducción se hizo por uso social: *akostē* es la pronunciación *ayuuk* a la palabra “agosto”; en cuanto a decir que *Xēēw* es mes, es el resultado de la relación con el calendario gregoriano. Una traducción más acertada

podría ser “la fiesta de agosto”. Esta conformación en el nombre es posible por intervención de otro tipo de calendario y una forma de relacionarlo con lo propio —me reservo el nombre de sincretismo, pues lo que está en funcionamiento es el trastocamiento.

*Jəxtujk Po'o* (7 Luna o Luna 7) sería lo más cercano al mes de agosto (en la variante de Zacatepec), si consideramos el cambio de la veintena a treintena en la cuenta de los meses. El *Akostē Xčēw* es la fiesta mayor del pueblo de Alotepec o Tlahuitoltepec, es decir, el *Měj Xčēw* (Gran Fiesta o Gran Sol) o también el *Kajp Xčēw* (Fiesta del Pueblo), aunque esta última también puede ser usada en oraciones que remiten a cualquier fiesta en la comunidad. En contraste, en Zacatepec la fiesta mayor del pueblo es en julio, mes de Santiago —esto es sugestivo, puesto que el autor parte de la fiesta de la Asunción para establecer su relación con el calendario, pero en otros pueblos mixes la fiesta mayor se mueve a distintos periodos.

Por lo anterior, el deslizamiento del calendario gira, para Torres, en el mes del “carnaval” o fiesta: “en algunas comunidades mayas de Chiapas y Guatemala cinco días aciagos, que señalan el principio del año en el calendario mesoamericano, se sitúan antes del Carnaval, pero esto en relación con el congelamiento del calendario en la región” (2017: 424). Si fuese así, para otras comunidades mixes tendría el mismo sentido el *Akostē Xčēw*, pero los pueblos carecen de unificación para la Fiesta Grande (*Měj Xčēw*), esto habla de la autonomía de cada comunidad e incluso de una variante epistémica para la percepción del espacio-tiempo.

La idea de congelamiento o desfase entre los especialistas sobre los calendarios antiguos mesoamericanos es recurrente: “por otro lado, la naturaleza del calendario mixe, y mesoamericano, el cual desajustaba progresivamente con respecto del año solar por carecer de un mecanismo como el bisiestro, a pesar de lo que afirman todavía hoy una parte de los investigadores, sin pruebas sólidas” (Torres, 2017: 424). Pero, en este sentido, no es propiamente un desfase o congelamiento, en todo caso, estaba programado por los sabios (astrónomos, religiosos y autoridades). El congelamiento poscolonial, propiamente dicho, sería un acto deliberado por el cual, ante una situación imprevista tendría que detenerse el registro del espacio-tiempo, lo que requiere indicar que: 1) debía acoplarse a las situaciones bélicas y de infortunio, con lo cual, la *episteme*, el mundo había sido quebrado; 2) la consciencia del cambio de la percepción del espacio-tiempo; 3) ¿aceptar el equívoco

en las mediciones del Universo? Dado que establecer un punto de referencia es arbitrario (incluso en la Física) para medir el espacio-tiempo, esto no pasaría desapercibido para los *xěemaapyě*, por lo que tuvieron que encontrar coyunturas para la alteración del registro. Se trataría entonces de establecer otro punto fijo en la medición del espacio-tiempo, en el que se estuviera consciente de la alteración de los estadios que conforman el gran ciclo del tiempo y en el que el *Camino del Sol* desviara su trayectoria. Muy probablemente con el cambio climático actual, los antiguos sabios hubieran visto la necesidad de cambiar el calendario y hacer una relectura del Universo.

En el caso de una suspensión o congelamiento en el registro del espacio-tiempo para acomodar el *camino del sol*, dicho espacio-tiempo suspendido contaría, es decir, tendría que ser medido bajo dinámicas que permitieran llevar el registro calendárico. De aquí que, cuando se intentan empatar los registros antiguos y darle continuidad, escapan a las lógicas los eventos macro (universales) y micro (humanos) al mirárseles a la luz de una *episteme* que ignora o carece de los conocimientos de las comunidades.

Habría que discernir entre un espacio-tiempo de congelamiento y desfase, totalmente, planeado y considerado de acuerdo con los movimientos astronómicos que implicarían en la vida de la naturaleza como la humana (para el cambio de los ciclos), pero otro con la llegada de los españoles, que manifiesta la ruptura en los lazos sociales que no fue planeado pero que implica en el registro del calendario antiguo y, por lo tanto, en los conocimientos astronómicos. El cambio en el registro del Camino del Sol (*Xěěw Tu'u*) es un primer síntoma de la transformación en la percepción del espacio-tiempo, por lo tanto, del territorio y del movimiento del pueblo. Aquí está el desfase.

Hay que anudar dos imágenes (los caminos-zonas del Este y Oeste), con sus simbolismos. Los enemigos llegaron por el camino del Sol y nos internaron en una zona de oscuridad, del tiempo-espacio de Occidente. Estamos en el tiempo de la oscuridad. Así, por congelamiento hay que entender el acto consciente de prolongar el registro del tiempo aciago, o de la época de desgracias —como una forma de resistencia, para guardar los propios conocimientos y comprender el nuevo tiempo-espacio que traen los extranjeros—; por desfase, la oblicuidad que conlleva dos registros disímiles: en el caso del Calendario Solar, su desplazamiento por el Calendario Juliano, posteriormente, el Gregoriano.

Regresemos a dos fechas que propone Torres para la articulación de los calendarios, el mes de febrero y agosto: “2 de febrero y la cosecha en agosto. Las afirmaciones del obispo Gillow a finales del siglo XIX sugieren una relación especial de esta fiesta con las lluvias y el inicio de año” (2017: 425). La siembra que comenzaría en febrero y la cosecha de agosto son términos vacíos en el Universo, los seres humanos son quienes les damos un sentido sobre las acciones que deberían corresponderle, como decir “Agosto: tiempo de cosecha”. Así, por ejemplo, en Zacatepec el tiempo de noviembre y diciembre que, en los últimos cien años, se relacionaron con la temporada de café, tiene su formación en los tiempos de los astros.

De acuerdo con Torres (2017), la fiesta de Asunción en Alotepec y Tlahuitoltepec tenía una connotación agrícola (maíz), en el que se desprendía la idea del sacrificio en agosto:

Algunos ancianos de la región media mixe recuerdan un ciclo de maíz cuya cosecha daba inicio en la segunda mitad de agosto, pero ha ido quedando en el olvido. Este ciclo se asocia a la Canícula, que en mixe se conoce como *mejtsykyxeikopk*. Lo anterior implica que la fiesta se inscribe en un periodo delicado, que todos los mixes tienen presente: se trata de *awanpo'o* (“luna enojada”) y de *amooyxëw* (“sol delicado”), es decir, el periodo de la Canícula. Es “delicado”, “prohibido” (prohibido el tiempo), pues se considera que los animales venenosos abundan y la atmósfera pesa; las heridas se infectan, se enconan; no se debe trabajar ni cortar la madera; es un periodo tabú. (2017: 425)

Juan Carlos Reyes por su parte —recordemos que él es de Alotepec—, distingue dos temporadas climáticas: “1) *pootn*, la temporada de lluvias, que va de mediados del mes de mayo a mediados del mes de agosto, aproximadamente, y 2) *xëkopk*, la temporada de calor, que abarca de mediados del mes de febrero a mediados del mes de mayo, más o menos” (2017: 23). Es interesante las variaciones con respecto al estudio que realiza Torres como antropólogo. El autor de origen mixe agrega: “ahora, dependiendo de la temporada climática, hay dos tipos de *kâm*, milpa: *pootn* y *tã'k*; la milpa *pootn* (*pootnkâm*) se cultiva durante la temporada de lluvias en tanto que la *tã'k* (*tã'kkâm*) se cultiva durante la temporada de secas” (Reyes, 2017: 23). Por lo anterior, se puede afirmar que no es la fiesta de Asunción la que puede articular el calendario, sino el maíz.

Es necesario mostrar que la temporada climática puede variar, por ello, en el calendario mixe no se rige en concordancia a las fechas de

un calendario inamovible, sino al lenguaje de *It-Naxwiin* (Universo). Los astros son los signos por los cuales se puede leer a la Naturaleza para las actividades agrícolas y de otra índole. Aquí entra la importancia del *xëëmaapyë*, lector del sol, del camino de los astros y de los granos del maíz.

Es necesario recalcar la relación de la lectura de los astros con el territorio, en sus cambios sociales, como en el sentido de terreno para el cultivo-cosecha (maíz) y la preparación-recolección cíclica (por ejemplo, el café); Reyes señala: “asimismo, por el recorrido que hace el sol y las características topográficas del terreno (bastante accidentado), se definen dos grandes tipos de *kām* o terrenos de cultivo: los que están *winkujk*, de frente, y los que están *jëëwimpit*, volteados” (2017: 24). No es lo mismo el terreno y trabajo de campo de los pueblos a las faldas de las montañas, como Tlahuitoltepec o Ayutla, que Zacatepec o Alotepec en las montañas. El tiempo para las actividades del campo se rigen por los astros, pero está en estrecha relación con los tipos de cultivos, si bien el maíz ha sido un referente claro para ello, lo es también otras labores. El tipo de terreno condiciona las formas de cultivo y cosecha, así como su lectura de los astros para sus actividades. Por ello, se puede suponer las variantes en el registro calendárico. El calendario anual de 365 días tendría que ser una coacción a los elementos que subyacen en la cultura mixe: un desplazamiento cotidiano. Los astros marcan el tiempo, los seres humanos son quienes lo interpretan, por ello, la alteración del registro es posible.

La lectura del tiempo es marcada por los astros *Xëëw* (Sol), *Po'ò* (Luna), *Matsa'a* (estrellas), así la medida del tiempo de las actividades se puede seguir por la salida del lucero de la mañana (*Mëj Matsa'a* / Gran Estrella) o la estrella de la noche (*Aux Matsa'a*); por ejemplo, la posición de *Jëxtujk Matsa'a* (Siete Estrellas), una de las constelaciones *ayuuuk*, indica el inicio para la temporada de café (una forma de medir el tiempo en Zacatepec) y que puede verse a finales de octubre o inicios de noviembre. Es innegable la correlación entre los astros, el terreno-territorio, las actividades humanas y el designio de las distintas entidades de la Naturaleza o Grandes Señores, en la formación, organización y lectura del espacio-tiempo.

El o la *xëëmaapyë* es una persona sabia que tiene que estar atenta a dichos signos:

Entre los *xëëapyë* (especialistas del calendario) la estación *'ampi-hxik* o *mejtsykcxeikopk* es una estación peligrosa porque las divinidades

“intercambian sus trabajos”: los rituales y la ingestión de hongos alucinógenos se vuelven ineficaces. Se trata, según algunos especialistas, de un “desorden” de 40 días. La tierra (*naaxwiiny*) se “emborracha”. Según un *xëemapye* de Mazatlán, este periodo de caos se conoce como *naaxawa'ats* (“tierra abierta”), lo que significa que los rayos, los truenos, los relámpagos; los aires, la tierra, están en “desorden” y “todos están borrachos”. (Torres, 2017: 425)

Hubo un tiempo antiguo, cuando la tierra se formaba, que ella habló, algo que se ha repetido en épocas de un gran desastre. La “tierra se abre” conlleva el sentido de *la boca de la Tierra*, quien *habla* para que las personas la escuchen, sobre todo, cuando el pueblo debe cambiar su comportamiento y, cuando lo hace, se manifiesta a través del rayo.

Torres al ver las características del “carnaval” de la Asunción da cuenta de que los elementos son móviles, que no se conservan en el calendario gregoriano:

Pero otros ejemplos de la misma región mixe muestran que esos personajes [tigres y malviejos] aparecen en momentos diferentes que no forzosamente tienen una relación con el ciclo agrícola... a menos que se acepte entonces el deslizamiento del calendario de las veintenas sobre el año solar-agrícola, y esto varió en diferentes momentos y lugares; es decir, que el congelamiento del calendario no ocurrió al mismo tiempo en todas las regiones. (2017: 426)

Por ende, no podemos afirmar que el mismo calendario aplica a todos, cada pueblo, aun cuando comparta la misma lengua con otro e, incluso, algunos valores culturales, significa que tendrán el mismo ritmo. Cada pueblo es un ente epistémico con sus propias variaciones culturales. Lo que podemos entender es que comparten ciertos signos epistémicos con diferentes pueblos y que cada uno hará sus adaptaciones, por ello, cada uno tiene a sus sabios-lectores del espacio-tiempo.

Con respecto al desfase, Torres indica: “en una investigación sobre los ritos y los calendarios mixes [Torres 2001] llegué a la conclusión que el calendario mixe de las veintenas se desplazaba respecto del año solar y los ciclos agrícolas, aunque sobre esto no hay un acuerdo, y lo que es peor, parece que el debate ha perdido interés entre los especialistas” (2017: 426). Hay que resaltar la disyuntiva que presenta entre el calendario de las veintenas y el año que nos hablaría del desfase interno en el registro *ayuuk*. Con ello, agrega:<sup>44</sup>

En dicha investigación pude identificar una correlación entre el calendario mixe y el azteca. Con base en datos del Códice Telle-

riano Remensis y del Vaticanus A, las fiestas *Miccailhuitontli-Tlaxochimaco* / *MejOo* caían el 3 de agosto en la época en que el texto fue (1548-1563); en 1519 esta fiesta caía 10 días después, el 13 de agosto cerca pues de la fecha de la fiesta de la Asunción. Es válido preguntarse si la fiesta cristiana absorbió los ritos de la fiesta prehispánica. (2017: 426)

Cabe resaltar que se da por hecho que las fechas sean el mismo punto de inflexión para todos los pueblos mesoamericanos, cuando algunas significaciones no se comparten, el desajuste del registro calendárico tendría que moverse en cada pueblo de manera diferente al respecto de su propio registro, sobre todo, si atendemos el hecho del desajuste no planeado. En el caso de Reyes podemos ver ciertas coincidencias con el planteamiento de Torres, siguiendo a Alfonso Caso:<sup>45</sup>

Sobre el comentario de Caso, debemos agregar que, efectivamente, con base en los resultados de nuestras investigaciones, los y las *xēemaapyē*, sacerdotes y sacerdotisas *ayuuk* quienes llevan la cuenta de los días, contaron los años 1700, 1800 y 1900 como si hubieran sido bisiestos, al igual que, seguramente, contarán los años 2100, 2200 y 2300 que tampoco serán considerados bisiestos en el calendario gregoriano. Sobre este punto debemos aclarar que la cuenta de 260 días corre de manera constante e ininterrumpida, de modo que apenas termina una cuenta inicia otra inmediatamente, cuidando, solamente, agregar un día más (el 29 de febrero) cada cuatro años, de manera regular. (2017: 86)

Es posible, que ambos autores (Torres y Reyes), al seguir a Caso para el emparejamiento de la cuenta de los días, estén suponiendo que no hay error de cálculo.<sup>46</sup> Por lo tanto, que el calendario ritual resulte infalible –lo más lógico, pues permite que los ciclos se articulen–, pero no se trata sólo de la sincronía de dos formas de registro sino de que la alteración es síntoma del cambio que debió ocasionar la invasión española y, por ende, de la reinterpretación del mundo. Rojas al respecto dice:

Con respecto a otras cuentas mixtes, Caso [1963, p. 72] ya había realizado cálculos que aseguran que el calendario mixte seguía la misma cuenta del calendario azteca sin haber perdido un solo día desde 1521. No tomó en cuenta el cómputo en otras comunidades mixtes, porque en ese momento no se conocían. Duinmeijer [1996, p. 174] también mostró un ejercicio de correlación entre distintas fechas. [...] Al comparar estos datos con el presente registro se observa la falta de coincidencias, por ejemplo, en Guichicovi, el 31 octubre de 1960 fue 3 *Kaa* [Weitlaner y



Weitlaner 1963, p. 47] y en Chichicastepec, este día fue 10 *Kükén*. Entonces, dada esta discrepancia entre cómputos mixtes, es de suponerse que no habrá coincidencias con otros calendarios mesoamericanos. (2014: 167)

Por lo anterior, ¿qué supone el congelamiento y el desfase? ¿Cuál podría ser el (re)inicio de la cuenta del registro? El problema se centra en el giro en la dirección del tiempo, pues debería considerarse la alteración en el Camino del Sol (*Xëëw Tu'u*), es decir, en el desplazamiento para iniciar “el día” –ya no hacía la izquierda, sino ahora hacia la derecha– y el deslizamiento del mediodía al amanecer. El choque entre ambos giros de acuerdo con el conteo de los calendarios debería tener un desplazamiento en las fechas, sobre todo, por el conflicto que suponen los años bisiestos: “podemos suponer que la inclusión del día extra (29 de febrero) cada cuatro años (adoptado del sistema bisiesto del calendario cristiano) vino a generar, por lo menos, cuatro cambios importantes dentro del sistema calendárico *ayuuk*” (Reyes, 2017: 91). Esos cuatro cambios se concentran en los desplazamientos, primero en: “un proceso de desplazamiento de las fechas (una posición hacia la izquierda), a partir de la fecha en que se inserta el día extra (de modo que, en vez de contar 1 de marzo contamos 29 de febrero [...])” (Reyes, 2017: 91), esto supondría el mismo proceso en cada año bisiesto, haciendo que cada cuatro años se produjera un desfase mayor, y como lo indica Reyes: “una vez que el proceso de desplazamiento de los cargadores de año ha llegado a la sexta y última posición (a los veinte años) se agregarán cinco cargadores de año más a partir del cargador de año que cae en ese punto para, luego, regresar (hacia la derecha) al lugar que ocupa el primer *nemontemi* donde se continuará la cuenta de los cargadores en orden sucesivo y desde donde se volverá a iniciar otro proceso de desplazamiento [...]” (2017: 91). Reyes explica lo que provocó las afectaciones del nuevo calendario al *ayuuk*: “Todo lo anterior, implicó también la renuncia del sistema de ajuste del tiempo que usaban anteriormente los *xëëmaapyë* o *kooxëëw ayuuk*, el cual iniciaba cada año un cuarto de día después, en cuatro momentos diferentes del día, lo cual les permitía ajustar el año vago o calendárico (que dura sólo 365 días) con el año solar astronómico o trópico (cuya duración es de 365 días más un cuarto de día)”. (2017: 92)

Caso establece la relación que se deriva del ciclo de 52 años, los cuatro portadores del año o nombres de los días anuales, colocando de relieve las cuatro zonas, pero el giro del camino del Sol es una imagen importante para dejarla pasar, si consideramos los diferentes vínculos

que se desprenden de *Xčëw*. Es importante también mostrar que en el establecimiento del calendario gregoriano, en 1582, la supresión de los diez días cayó en el mes de octubre (del 5 al 14) así, al 4 de octubre le siguió el 15 del mismo mes. Si pensamos que Caso hizo el emparejamiento con el calendario gregoriano, los documentos históricos fechados en su momento no son precisos.<sup>47</sup>

Reyes, al seguir a Caso, menciona que el congelamiento se da en relación con el calendario gregoriano: “Desde que se hicieron las primeras descripciones del calendario *ayuuk*, entre fines de los años cincuenta y principios de los sesenta del siglo XX, la fecha de inicio y finalización de éste ya estaba ‘congelado’ sobre el calendario cristiano [Caso, 1963: 72]. En ese entonces se decía que el año solar empezaba, invariablemente, el primer día de lo que ahora es el mes de noviembre y terminaba, con la cuenta de los días *musk tsatsok* (o *nemontemi*), el último día del mes de octubre para volver a empezar un nuevo año al día siguiente 1 de noviembre y así sucesivamente” (2017: 91). Menciona que además en San Juan Mazatlán se preservó el calendario a la actualidad y que sin razón aparente cambió el inicio del año al 15 o 16 de octubre. Retengamos la cuenta de estas fechas (finales de octubre e inicios de noviembre), lo cual resultará significativo, así como el desfaseamiento, pues son puntos de inflexión. La búsqueda en los efectos del desplazamiento conlleva los signos de la transformación.

Los cambios socio-políticos, religiosos y culturales modulan las percepciones espaciotemporales, a su vez éstas modifican los modos de existencia. Los diferentes planos de la vida se ven trastocados por una nueva organización. Los dos ciclos mixtes sufren alteraciones, una línea transversal corta los espacios-tiempos como el filo de un machete sobre el tronco de un árbol, con ello, un plano cuyos puntos equidistantes organizan el tiempo bajo una modalidad consecutiva y al espacio en términos de propiedad revira en otra dirección. La aguja de inclinación se mueve para crear movimientos telúricos en las fuerzas que lo contienen.

Aun cuando se pueda establecer un inicio para el emparejamiento de las fechas gregorianas con el calendario *ayuuk*, el sentido no sería equiparable; no es lo mismo el 1° de noviembre que el *Ap Xčëw*, aunque ambos hagan referencia al día o fiesta de los muertos. Los sentidos son disímiles, por lo tanto, la fecha gregoriana y el tiempo *ayuuk* no necesariamente tienen que coincidir.

Mostrar el desfaseamiento es revelar los diferentes vínculos que se mantienen en una comunidad y de las implicaciones que tiene otro

modelo, el cual modula los “modelos de pensamiento y conducta” (Reyes, 2017: 93). En la actualidad, en algunas comunidades mixtas, el horario de verano no se aplica, así lo que cambia son los horarios, por ejemplo, de los autobuses, es decir, los elementos que vienen de afuera. Este guiño, aparentemente, insignificante, da fe de un modo de existencia, consistente con un modelo de pensamiento diferente.

## EL (RE)INICIO DEL REGISTRO

El inicio del calendario, después de la invasión europea, ha sido una de las mayores preocupaciones, pues con establecer un punto, se podría dibujar una línea transversal del pasado hacia el presente, sin tomar en cuenta otros factores que sostienen dichos procesos, de aquí que el congelamiento y desfase resulten motivos para la reflexión. “Inicio” también puede mostrar el nuevo camino/nuevo ciclo, y esto sí tiene sentido en la *episteme* de los pueblos originarios. Aunque cabría preguntarse si no se estaría hablando de un re-inicio, lo cual sería un punto situado, no un punto fechado. El punto situado estaría en relación con el espacio-tiempo que une lo simbólico con lo físico.

¿Cuál debería ser la importancia de querer empatar los calendarios, si una fecha es un punto ciego en los numerales, en cambio el acontecimiento es lo que da sentido a un tiempo determinado? Más allá del propósito de empatar las fechas de dos calendarios disímiles, ¿qué nos dice el desfase? El trastocamiento se dio durante el asentamiento y primeros años del Virreinato. El cambio que supuso el nuevo orden conllevó una serie de medidas que alteraron la vida. El cambio en las formas de registro implica en el registro mismo. El nuevo sistema trajo la persecución de las antiguas formas, por lo que, las estrategias para sobrevivir fueron muy variadas. Al disminuir la producción del material de registros, gran parte de los conocimientos se guardaron dentro de la oralidad y otros fueron escondidos. Para Torres, la forma de sobrevivir de la cuenta antigua fue: “el ‘congelamiento’, como sucedió con otros calendarios durante la Colonia” (2011: 191). La suspensión del registro involucra una situación social, política, religiosa y bélica, por la cual los sabios debieron mantener la cautela, el congelamiento debería ser en todo caso un acto calculado para reestructurar los diferentes vínculos y entender los nuevos. Sin embargo, Torres añade: “pero esta hipótesis no se sostiene pues los meses, en lugar de avanzar, se retrasan. O sea, si el calendario hubiera seguido desajustándose a partir de 1519,

*teotleco/pachtontli/měj kajpuut* habría caído, en 1953, el 6 de junio. Esto significa que entre 1519 y 1953 este mes habría podido ser ‘congelado’ solamente en uno de los días comprendidos entre el 21 de septiembre y el 6 de junio, pero nunca en noviembre” (2011: 191). Juan Carlos Reyes, como se ha señalado, había considerado que este desplazamiento se debía al cambio en la concepción del registro calendárico. Es posible, también, que el cambio en el giro de la dirección del tiempo esté actuando como una especie de congelador para mostrar el inicio de otro ciclo. Ahora bien, el calendario mixe no tendría que haberse desajustado a partir de 1519, sino en los años 1524-1525, que fueron las primeras incursiones al territorio por parte de los españoles, y en mayor medida tendría que haber sido a finales del siglo XVI que empezaron las derrotas.

En los diferentes calendarios, de autores mixes y antropólogos, se coincide en el nombre del primer mes *měj kajpuut*, *měj kajpu'ut* o *měj kajp uut*, así que esto debería de ser una señal para comprender por qué se daría el congelamiento y el desfase, ya sea en este periodo o poco antes. No se trata de reducir el tema a las formas matemáticas de las fechas, sino de acudir a los otros vínculos. Si las observaciones astronómicas como la organización social de la comunidad se ven alteradas, las alteraciones matemáticas tendrían que ser un efecto y, tal vez, no sólo una causa.

Así Torres sentencia: “dicho de otra manera, la única explicación posible es que los mixes hicieron coincidir el principio de su año con la fiesta de Todos Santos. Lo anterior probablemente a causa de su cercanía con la fiesta de los muertos cristiana (de hecho, Herrera, en 1530, en sus *Décadas* ya estima esta posibilidad) en el siglo XVI, así como con el Adviento, época que señala el principio litúrgico del año. La base de esta comparación es el sistema de fiestas ‘dobles’” (Torres, 2011: 191). La coincidencia entre el *Ap Xčëw* con el Día de muertos debería tener un propósito más profundo que la cercanía de las fiestas. Recordemos que, para Torres, la correlación de las fechas en los diferentes calendarios, la hace a partir de los meses dobles y, siguiendo, los signos del calendario mexicana, pero si lo separamos de esta sociedad para rebuscar en los símbolos *ayuuk*, probablemente, podremos encontrar otros motivos.

Torres, no obstante, pone en relieve la importancia del *měj kajpuut* y de “la fiesta de los muertos mixes”, dos asuntos que se anudan: “constatamos que la importancia de la fiesta de los muertos mixe *Uak ka-*

*jpuut-tepeilhuitl* en este caso coincide más o menos con la fiesta de los muertos cristiana en el siglo XVI (30 de octubre). En el siglo XVI, el principio del año mixe, su primer mes (*měj kajpuut*, 21 sept.-10 oct.), coincide más o menos con las fiestas de los muertos de *tepeilhuitl-quecholli* o *jak kajpuut-měj xěw* (11-30 oct. y 31 oct. - 19 nov.)” (2011: 192). Aquí repite el asunto del periodo de “Humedad” *quecholli* (mexica) o *jak kajpuut* (mixe) con el periodo de los muertos, pero como se ha mencionado anteriormente, esto no puede ser un punto inamovible de referencia.

Lo que resulta significativo en el asunto del congelamiento y desfase es que a la luz de los documentos que se recogen del tiempo del Virreinato y que se intentan conciliar con respecto a los registros actuales, tanto mixes como hispanos, hay una constante en mostrar que la cuenta no cuadra: “en el XVI los meses mixes continúan desajustándose. A un momento dado, los mixes manipulan el calendario. Se tienen pruebas certeras, ya que el calendario está fijo al año actualmente y hay dos principios de año diferentes, 15 de oct. y 1° de nov” (Torres, 2011: 192). Entonces, no hubo sólo un intento de congelamiento, produciendo el desfase, sino varios emplazamientos, lo que es de llamar la atención, pues ¿por qué los *ayuuk ja'ay* tendrían la obsesión por hacer encajar el principio de su calendario, específicamente, el *Ap Xěw* con la fiesta de muertos, sino es que ellos también resignificaron al periodo de muertos cristiano como el inicio del calendario de los enemigos?

Torres expone que existen varias explicaciones para el congelamiento, desfase y reajuste del calendario mixe con respecto al calendario cristiano, pero que sólo dos son factibles; la primera tiene que ver con la intencionalidad de los propios indígenas: “antes de 1582, los mixes manipulan su calendario congelándolo y desplazándolo de tal manera que el año comenzara hacia el 5 de oct., de suerte que su 2° mes (*jak kajpuut*) coincidiera con la fiesta de los muertos, y que el año mixe y el año litúrgico cristiano tuvieran una cierta coincidencia” (2011: 192), aunque lo que está aquí expuesto, es que sólo el segundo mes es el que se haría coincidir con la fiesta de los muertos no el primero, sin embargo, señala que ante el cambio del calendario juliano al gregoriano, los mixes volvieron a emplazar su registro de forma voluntaria: “Pero en 1582, las fechas ‘saltan’ 10 días y el principio de año pasa del 5 al 15 de oct., lo que cambia la correlación de su año con el nuestro y desplaza la fiesta de los muertos. Más tarde, ciertos pueblos pasaron a un principio de año mixe que cayera cerca de las fiestas de Todos Santos y de los muertos y más o menos con el Adviento, principio de año litúrgico”

(2011: 192). Volviendo, así, al asunto en la coincidencia del inicio del calendario *ayuuk* con la fiesta de los muertos cristiana.

Es notable la fecha de los desajustes, 1582, pues muestra que el calendario cristiano también fue congelado y desfasado. En cuanto a la segunda posibilidad, Torres remarca: “que los mixes hayan retenido la fecha del 15 de octubre, como se ve ahora, en función precisamente de la reforma gregoriana. En 1582, octubre saltó del 4° al 15° día del mes. Entonces los mixes manipularon el calendario en función de esta fecha. La diferencia de un día se explicaría porque el día cambia de medio día a medio día. Luego, ciertos pueblos desplazaron su principio de año a Todos Santos y a la fiesta de los muertos” (2011: 192). Lo que importa es que los mixes, en su propio proceso, deciden sobre la manera en que su calendario debe caminar o, mejor, dicho, bajo su lectura del mundo, la naturaleza y el universo, los calendarios debían coincidir por circunstancias diferentes a las de los españoles.

Torres se detiene en los años bisiestos y anota la coincidencia que producen las constantes modificaciones: “otra posibilidad es que el 15 de octubre sea la fecha de los 15 bisiestos que tuvieron lugar entre 1519 y 1582 ( $63 \text{ años}/4 = 15$ ). Sería una coincidencia enorme pues el calendario gregoriano ‘comienza’ el 15 de octubre. Pero los indígenas no comprendieron nada de estos cambios y fijaron el calendario a esta fecha...” (2011: 192-193). El asunto no es que los *ayuuk ja’ay* hubieran o no comprendido el ajuste en el nuevo calendario gregoriano, sobre todo, porque contaban con los conocimientos astronómicos y matemáticos que se necesitaban para entender el asunto, sino que la intención de establecer el *měj kajpuut* y el *Ap Xčëw* con la festividad de los muertos cristianos, parecía ser más importante. La clave para entender el desfase se encuentra en estas dos estaciones temporales, cuya dimensión está relacionada con la espacialidad sagrada y social.

Sabemos que el calendario *ayuuk* comienza en el mes *měj kajpu’ut*. Tanto Torres (2011: 189) como Reyes (2017: 73), siguen el marcador de Lipp; el primero sigue la idea ligada “a los primeros pueblos o rancharías de los mixes que marcaron la ruta de la peregrinación” (Torres, 2011: 189). La peregrinación o migración es el tópico por excelencia para indicar la historia que comienza, el origen de un pueblo, el *camino/ciclo* que inicia –es una imagen que no debemos desatender–; el segundo –aparte de considerar lo anterior– agrega: “*Měj* quiere decir ‘grande’ y *Kajpu’ut* es, al parecer, el nombre de una región que en algún momento fue fuertemente siniestrado por un gran terremoto. Al respecto, el

señor Montero escribió ‘1º de noviembre; en tiempo antiguo hubo un temblor muy grande y quebró los pueblos de Mejcajpuđ’ [Weitlaner y Weitlaner, 1963:52]. *Měj Kajpu’ut*, entonces, puede significar ‘Gran Pueblo Antiguo’” (Reyes, 2017: 73). Existen tres imágenes que se anudan y nos brindan las huellas para desentramar el asunto del “inicio” o “nuevo ciclo” del registro espacio-tiempo: el pueblo Viejo, los muertos y la migración.

El Gran Pueblo Antiguo sacudido por el terremoto es una imagen recurrente en los relatos mixes, sobre todo, en las montañas se cuenta que la tierra se abrió, que la tierra habló, cuando tal acto sucedió, muchas personas fueron tragadas por la tierra. La región mixe es una zona de sismicidad. La otra figura es la de los muertos. En la cultura mixe los muertos son entidades que interactúan con los vivos, ellos también pueden decidir sobre la vida. *Los muertos* es una de las mayores fiestas de la región, comparable con el *Měj Xčëw* (Gran Sol o Gran Fiesta). Tal vez estas dos sean las de mayor importancia para las comunidades. El *Ap Xčëw* (Sol de los Abuelos o la Fiesta de los Abuelos) o *Ap Ok Xčëw* (Sol de los Ancestros o Fiesta de los ancestros) es un periodo de varios días en el que los muertos vuelven a la casa, un periodo de suspensión, para luego regresar al ciclo-tierra de la muerte. La tercera alegoría es la de la migración, en cuyo caso está emparentado con los dos anteriores: *el camino/el tiempo*. El Gran Pueblo es el punto de intersección entre dos ciclos, el de la muerte y el de la vida. El Gran Pueblo destruido genera el andar de un nuevo camino para los vivos y el ciclo de la oscuridad para los muertos, quienes también deben comenzar su propio andar.

El *Ap Xčëw* del mes *měj kajpu’ut* es el periodo que debe importarnos, el cual puede corresponder a finales de octubre o el 1 de noviembre, lo cual pasa a segundo plano. Es el periodo de un tiempo-otro lo que debe ser resaltado. Este es el tiempo-espacio que se configuró después de la llegada de los españoles para una cuenta nueva, para articular un sentido que estuviera acorde con los cambios producidos a nivel social y astronómico. El periodo de congelamiento debió darse previo al *Ap Xčëw*, el desfase sería la consecuencia del lapso.

El periodo del *mutsk tsatsok* es el último de la rueda del tiempo, y esto también es importante para entender el inicio. En este periodo se dan los “cinco o seis días que se agrega al final de la cuenta de las dieciocho veintenetas ( $18 \times 20 = 360$ ), con el cual se completa la cuenta de 365 o 366 días del año solar. Estos días adicionales son llamados días

de los muertos o de los ancestros y son considerados *aamaay*, es decir, delicados, en los cuales hay que guardarse en casa y no hacer absolutamente nada” (Reyes, 2017: 80). Esto es bastante significativo, pues se entendería del porqué el congelamiento tendría que ser extendido en este periodo. Igualmente, en el calendario maya, el último ciclo de la gran rueda del tiempo coincide con la llegada de los españoles. Es la caída del último ciclo/registro antiguo y el inicio de uno nuevo, para ello, el tiempo funesto se extiende. En el caso mixe, el tiempo de muerte se prolonga, pero a diferencia de los mayas, comienza antes y se extiende. Las primeras expediciones contra los mixes son en 1523-1524, mas para los años de 1580, sigue sin caer los interiores de la región, asimismo, ya se dan los primeros desplazamientos, sobre todo por la zona del Istmo.

Esto último es interesante, pues el desplazamiento forzado se vuelve un nuevo tipo de migración. Los pueblos son destruidos, los muertos quedan atrás y los vivos deben continuar su camino. Algunos fundan nuevos pueblos, algunas familias cuyos pueblos quedan destruidos se integran a los existentes, entre otras situaciones más.

Recordemos que el *Tuk it* (este mundo) es el espacio-tiempo de los vivos que está en relación con el ciclo del día (*xčžw*) por lo que sigue la inercia de la espiral del universo, mientras que el *Ja tuk it* (otro mundo) es el espacio-tiempo de los muertos, en correspondencia con el ciclo de la noche (*tsuu*) y cambia el sentido de su movimiento. Así, la imagen tendría que ser muy poderosa, pues se entraría a un periodo de oscuridad y desgracias. El cambio en la dirección del giro de la espiral atrae la idea del espacio-tiempo de la muerte. Para regresar la trayectoria se debe congelar el registro, una suspensión que permitiría reacomodar la vida. Definitivamente, los antiguos sabios debieron hacerlo con la plena conciencia de sus actos.

El congelamiento debió traer el periodo de oscuridad, el ocultamiento del Sol (*Xčžw*), por ello, su camino fue alterado: “se dice que el camino que sigue el alma al emprender su viaje hacia *Ja tuk it* es el amarillo, el del fallecimiento, que es el camino hacia donde se oculta el sol. Desde allí, el alma se interna a una región oscura y peligrosa que tiene que atravesar, librando diversos peligros, hasta llegar al río que habrá de cruzar con la ayuda del perro negro. Una vez que el alma ha alcanzado la otra orilla del río volverá a ver la luz y, desde allí, ha de volver a nacer con la salida del nuevo sol” (Reyes, 2017: 28). El periodo del *mutsk tsatsok* se prolongó, en una alegoría a la región oscura,



lo que podía hacer caminar al nuevo registro es el internamiento a la tierra de los muertos, ¿sería exagerado equipararlo a los españoles que trajeron la muerte?

Araceli Rojas indica: “*Adojk It* es el otro mundo. Literalmente es el ‘otro lugar’. No es un espacio separado de *Naaxwin*; el *Adojk It* es una extensión de la Madre Tierra. A ese lugar llegamos todos cuando morimos” (2014: 203), *It-Naxwiin*, entendida como extensión territorial, se anuda a los muertos, y es inevitable volver a pensar en el desplazamiento de los mixes por *It-Naxwiin* cuando deben estrecharse a las montañas cada vez más: “al *Adojk It* llegan los muertos. [...] Los ancestros, junto con *It Naxwin*, requieren de constante atención. Si los difuntos se sienten desatendidos, sin ofrendas de oración, comida y bebida pueden provocar angustia, susto y enfermedad” (Rojas, 2017: 67). Lo dicho por Rojas es cierto, pero cuando la tierra (*Nax*), el Universo (*It-Naxwiin*) y los muertos deben dejarse atrás, cambiar el paradigma que los sostenía, entonces el periodo de desgracias cobra mayor magnitud. El desfase se vuelve potencialidad.

En los calendarios *ayuuk* actuales existe una concordancia con el calendario gregoriano. El tiempo parece haberse retomado, incluso para algunos pueblos esto lleva siglos, y la cuenta se muestra continua. El congelamiento y desfase han quedado atrás, en el tiempo de los emplazamientos, sin embargo, los desplazamientos (territoriales, calendáricos, existencia) han producido modos de lucha y transformación.

En los cotejos de los calendarios contemporáneos es posible apreciar la correspondencia del *Měj kajpu’ut* con el periodo de muertos de 1953-1954, lo que ha ayudado a tener una cuenta más estable en las últimas décadas:

El comienzo del año al cual hace referencia la cita, bien puede estar aludiendo al ciclo de 260 días pero también puede estar haciendo referencia al de 365 días ya que, al menos, desde los primeros registros que se tienen del calendario *ayuuk* (a principios de los años cincuenta del siglo XX), el año solar empezaba el 1 de noviembre, alrededor de cuya fecha se celebraba *Ap Xčëw*, la Fiesta a los Ancestros (llamado comúnmente Día de Muertos), y se nombraba a las nuevas autoridades, tanto civiles como religiosas, como se sigue haciendo hoy día en la gran mayoría de las comunidades *ayuuk*. (Reyes, 2017: 49)

Lo que es de resaltar, tanto en el orden moderno del calendario *ayuuk*, como del ajustado durante el Virreinato, es la constante en el *Ap Xčëw* con el mes *Měj Kajpu’ut*.

Los muertos son una parte sustancial de la vida: “de este modo, *Tädy-Jekëeny* son considerados nuestros primeros *Teety-Tääk*, padre y madre, nuestros más grandes *Äp-Ok*, ancestros, antepasados, nuestros más antiguos *Apteety-Oktääk*, padre y madre ancestrales. De esta misma manera, son nombrados *Teetymyaaxan*, Padre Sagrado, y *Tääkmaaxan*, Madre Sagrada, donde *teety* y *tääk* son ‘padre’ y ‘madre’, respectivamente, y *maaxan* es ‘sagrado(a)’” (Reyes, 2017: 95-96). La muerte da paso a la vida. El Sol al terminar su camino muere, queda en una época de oscuridad, pero al terminar el camino de la Luna, vuelve a renacer. El ciclo –recordemos– es ininterrumpido.

La vida de *It-Naxwiin*, las personas, el pueblo y la tierra, quedan ligados. La muerte de una persona no es la muerte del pueblo, por ello, el poeta mixe Martín Rodríguez Arellano versa: “*Ku äts n’ookt* (Cuando yo muera) / *Windim äts nka’ap kiesh*, (mi pueblo jamás se extinguirá)” (Círculo de Traductores, 2016); y Floriberto Díaz expresa: “porque lo que es muerte para unos es germen de vida para las nuevas generaciones, y por ello hacemos la fiesta de los abuelos cada año, esperando el retorno cíclico de nuestros padres-madres viejos”. (Robles y Cardoso, 2007: 53)

El pueblo de Zacatepec, por ejemplo, cargó las muertes dejadas por el cacicazgo de Luis Rodríguez (1900-1959), una forma de resarcir la armonía perdida por los asesinatos cometidos por el cacique y quienes participaron, fue realizar varias costumbres<sup>48</sup> por los muertos, con la intención de que estos dejaran en paz a los vivos y reiniciar una nueva forma de vida. Esto no es algo extraordinario, es una acción común, por lo que las familias hacen costumbres de forma recurrente para sus muertos, lo cual puede abarcar varios días en los que se deja de trabajar; las personas se entregan totalmente a este periodo. Así que considerar el congelamiento a causa de los muertos resulta posible; la alteración del registro, una decisión necesaria para la sincronización de la Tierra (*Nax*) y el Universo (*Naxwiin*), y, el desfase, parte de la representación del desplazamiento físico. Por ello, es en el *Ap Xčëw*, en el primer mes *měj kajp pu’ut*, cuando el registro *ayuuk* del espacio-tiempo se (re)inicia. Además de que los muertos cristianos, el calendario juliano-gregoriano, los conocimientos astronómicos, la linealidad temporal cruzaron la región de los *ayuk ja’ay* por lo que trastocaron la forma de vida. El nuevo camino que tuvieron que comenzar sugería un ciclo de constantes acomodamientos y enfrentamientos.

Este reinicio, deviene en una dislocación del espacio-tiempo, un espacio-tiempo que adhiere otras formas, conserva las antiguas, pero,

a su vez, se transforma. Así, mantiene el registro y percepción de un espacio-tiempo (dos entidades unidas) por la lengua *ayuuk*, y otro en donde el espacio y el tiempo se ven como entidades separadas producidas por la lengua castellana.

## NOTAS AL CAPÍTULO I.

<sup>1</sup> En ocasiones *It-Naxwiin* puede ser escrito tan sólo como *Naxwiin* y estar haciendo referencia a la Totalidad.

<sup>2</sup> Una diferencia que encontraremos con los países occidentales será la manera en cómo se registran los conocimientos con relación al espacio-tiempo, mientras en uno obtenemos nombres y fechas puntuales, en el otro hallaremos una construcción comunal, en el que los nombres se diluyen en la colectividad, e incluso no hay “fechas” (día, mes, año) sino otro tipo de colocación. La construcción comunal del conocimiento está sustentada por el mismo pueblo, éste es el fundamento epistemológico, así como en Occidente –con el desarrollo del “yo”– ha permitido que el individuo y propiamente, el “autor” sea una figura predominante en la construcción del conocimiento, pues se avala quién lo dijo y cuáles son las teorías que lo sustentan, en la comunidad el conocimiento es compartido por todos para que pueda estar fundamentado. Esto también tiene que ver con los modos de relatar y la oralidad. Por ello, en el segundo capítulo se explicará lo anterior con el análisis de la linealidad histórica y la memoria colectiva (oralidad) en forma de espiral.

<sup>3</sup> El lector podrá estar pensando en Spinoza y su libro *Ética demostrada según el orden geométrico*, en donde se desprende que “Dios” (Universo) es el fuego generador de todas las sustancias: “no hay substancia alguna fuera de Dios; hay Pensamiento y Extensión; serán o atributos o modos”, se lee entre sus páginas y los estudiantes de filosofía lo memorizamos. Ciertamente, una analogía o símil resultaría de sumo interesante, por no decir novedosa, pero tal ímpetu podría ocultar los detalles. En los detalles está la profundidad de ambas propuestas. Los planteamientos nacen de su tiempo y tradición, del porvenir que imaginan, por ello, Spinoza dio una alternativa al entendimiento filosófico, pero una alternativa individual; la forma mixte se vive, se transforma con la experiencia, es orgánica.

<sup>4</sup> Esto hay que considerarlo para entender los procesos de los pueblos *ayuuk*, pues en los países nacionales existe la fuerte creencia de una percepción lineal del tiempo, aunque hay que aclarar que dicha concepción es lineal por la influencia religiosa (judeo-cristiana) y de la filosofía en la construcción de la historicidad, sobre todo a partir de Kant. El tiempo lineal que marca el “progreso” de las “civilizaciones” demandaba que los pueblos tuvieran historia. En la física se han postulado varias dimensiones (teoría de cuerdas), pero en nuestra “realidad” tenemos cuatro, tres espaciales y otra que es el tiempo: “Gracias al trabajo de Einstein, los físicos se dieron cuenta de que postulando que la velocidad de la luz es la misma en todos

los sistemas de referencia, la teoría de la electricidad y el magnetismo de Maxwell implica que el tiempo no puede ser tratado separadamente de las tres dimensiones del espacio, sino que tiempo y espacio están profundamente imbricados entre sí. Es como si añadiéramos una cuarta dimensión futuro/pasado a las tres usuales derecha/izquierda, adelante/atrás y arriba/abajo. Los físicos llaman ‘espaciotiempo’ a ese matrimonio de espacio y tiempo, y como el tiempo constituye una cuarta dimensión le llaman la cuarta dimensión” (Hawking, 2015: 115). El espacio y el tiempo no se han pensado igual en las diferentes épocas. Foucault ha expuesto cómo en los países europeos, en la época clásica, el tiempo fue en una primera instancia lo que se reflexionaba y se vivía, hasta el siglo XVIII, en que el giro cambia hacia el espacio (en este sentido tenemos a Kant quien será el punto de inflexión filosófico y que a nuestros días sigue influyendo en la percepción del espacio ontológico al que se le llena de objetos, aunque en la ciencia ha sido desacreditado). Foucault menciona en una entrevista: “El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico. La utilización de términos espaciales tiene un cierto aire de anti-historia para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio se estaba contra el tiempo. ¡Se «negaba la historia!»” (Herodote, 2018). Así, estamos en una época que privilegia pensar el espacio: “Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas no es porque él ofrezca de aquí en adelante el único recurso sino porque es en el espacio donde el lenguaje se despliega desde el comienzo del juego, se resbala sobre sí mismo, determina sus escogencias, dibuja sus figuras y sus traslaciones”. (2016)

<sup>5</sup> La forma de la espiral es una representación que podemos encontrar en varios pueblos originarios nahuas, mayas, mixes, zapotecos, yaquis, mapuche, entre otros, sin embargo, no podemos homologar las significaciones que producen, puesto que dependerá de los paradigmas que los propios pueblos han configurado. En algunos pueblos originarios se han compartido estos conocimientos en el español escrito, tal es el caso de Juan Ñanculef Huaquiño (2016), quien a partir de la episteme mapuche muestra las concepciones originarias y sus transformaciones; y en quechua, Eusebio Manga Quispe quien ha elaborado diferentes artículos (1994, 2010, 2014, 2019) para estudiar cómo en su cultura se han ido transformando los sentidos, haciendo no sólo un estudio filosófico, sino filológico e histórico. Cabe hacer mención que en la ciencia occidental se distinguen diferentes tipos de galaxias; por ejemplo: las elípticas y las espirales. En la historia de la ciencia se puede advertir cómo se fue construyendo este conocimiento. Stephen Hawking señala con respecto a la galaxia en espiral, que es la forma de nuestra galaxia, que: “Ya en 1750, algunos astrónomos empezaron a sugerir que la aparición de la Vía Láctea podría ser explicada por el hecho de que la mayor parte de las estrellas visibles estuvieran en una única configuración con forma de disco, un ejemplo de lo que hoy en día llamamos una galaxia espiral. Sólo unas décadas después, el astrónomo sir William Herschel confirmó esta idea a través de una ardua catalogación de las posiciones y las distancias de un gran número de estrellas. A pesar de ello, la idea sólo llegó a ganar una aceptación completa a principios de nuestro siglo. La imagen moderna del universo se remonta tan sólo a 1924, cuando el astrónomo norteamericano Edwin Hubble demostró que nuestra galaxia no era la única”. (2017: 70)

<sup>6</sup> Aquí puede establecerse el conocimiento astronómico, en cómo surge el Universo, de acuerdo con esta concepción, éste estaría siempre en transformación. Entender el Universo también está en conformación en cómo pensamos, cómo nos relacionamos con el mundo, es decir, para una episteme en dónde el principio y fin son conceptos ineludibles, se buscará en el universo su principio y fin. Al contrario, en un planteamiento en donde somos Universo y esta-mos en constante transformación, no existe el principio ni fin o, en todo caso, el fin da cabida a otro reinicio.

<sup>7</sup> En el caso mapuche, Víctor Gavilán explica: “Nada se escapa de la espiral. La vida es una curva en espiral y la muerte el termino de un ciclo para pasar a otro superior de la misma espiral que continúa con su expansión como un cosmos en miniatura” (2012:8), esto también condiciona la forma de concebir la temporalidad: “estamos avanzando al pasado y regresando al futuro”. (Gavilán, 2012:6)

<sup>8</sup> Aún existe la base de una pirámide antigua. En este poblado hay un museo comunitario en donde se exponen algunas piezas guardadas por los pobladores.

<sup>9</sup> La idea de la tierra como madre está presente en diversas culturas originarias del continente, no obstante, vista desde afuera se ha tomado como una entidad romántica, asunto que también fue dándose históricamente a partir de un discurso utópico y romántico del salvaje en unión con la naturaleza.

<sup>10</sup> En el discurso hispano-latinoamericano se ha popularizado la primera idea (madre), en gran medida por la figura maternal canonizada. En cambio, Díaz afirma la relación de la Tierra definida por el Padre y la Madre Sagrados.

<sup>11</sup> Es posible la influencia en la lectura de los caracoles por parte de los africanos y afrodescendientes en la zona mixe.

<sup>12</sup> En la novela del maestro zapoteco Javier Castellanos, *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón* –aparte de ser un texto literario, es una reflexión filosófica– se relata de manera accesible cómo funciona un intérprete y su relación con el calendario, aun cuando es zapoteca hay algunas líneas de encuentro con los mixes. En un diálogo del protagonista con la mujer, sabia y curandera, que lo adoptó, ésta le dice: “según las cuentas de los viejos, esta noche termina un manojo de años y empieza otro, son 52 años cada manojo y cada manojo es un año más de vida, muestra o da señales de cómo va a ser el próximo manojo de años, lo difícil es tener los sentidos necesarios para poder entender esas señales, el que las entiende podrá hacer muchas cosas que a cualquier otro le van a parecer maravillas” (285-286). En la historia, la mujer le muestra los cambios en la medida del tiempo, los signos en los que debe fiarse para saber cuándo sembrar y cosechar: “[...] porque esta noche has visto lo que puede ser tu guía si lo sabes interpretar con calma, esta noche sólo volverá dentro de 52 años, ojalá tú puedas volver a ver este prodigio”. (2014: 288)

<sup>13</sup> El autor me ha explicado que su pueblo se llama “*Jakiukēm*”, sin embargo, Mixistlán se dice *Ipxjaay* (o *Eph ja'ay*, en otras variantes). La explicación es para evitar los malentendidos que se derivan de las traducciones de los nombres en la castellanización del nahua y de los pueblos que llevan el mismo apelativo, como “Mixistlán”. El autor, propiamente se identifica como “*Ipxkiexmet jaay*”, habitante de Veinte Cerros.

<sup>14</sup> En este sentido, el filósofo africano Kwame Anthony Appiah explicaba la complejidad de *vivir con los espíritus* y la contraposición con la ciencia occidental: “En resumen, la mayor parte del discurso cotidiano sobre los virus se parece a la ma-

yor parte del discurso cotidiano sobre la brujería: sólo se apoya en la convicción general de que las enfermedades pueden ser explicadas, y de que los virus pueden producir enfermedades” (2007: 69), por ello, “por mucha evidencia que tengamos siempre habrá más de una explicación de los hechos”. (2007: 71)

<sup>15</sup> Algo similar sucede en la filosofía maya. Fidencio Briseño señala que en la filosofía maya la complementariedad, no se define por los opuestos, sino por la completud, así cuando se enseña a hablar el maya se debe hacer en palabras complementarias: “no se enseña una palabra sin la otra”; por ejemplo: el arriba y el abajo, la mujer y el hombre, frío y caliente. El concepto de “*Nuup*” significa “círculo, idea de complementariedad, completud” (en ponencia del 29 de agosto de 2019, durante su participación en el Diplomado de Literaturas Mexicanas en Lenguas Indígenas (INBAL).

<sup>16</sup> La representación mapuche del cosmos también se divide en dos planos de cuatro regiones, el *Meli-Witxan-Mapu* da cuenta de las cuatro zonas: “Del Meli-Witxan-Mapu se desprende la observación del movimiento de la tierra, tanto de rotación como de traslación, esto es *chünküz* y *tüway mapu*. La teoría de los ciclos y de la arroba indígena milenaria nos permite comprender que el futuro está atrás y no adelante, y menos en línea recta. El Meli-Witxan-Mapu no sólo es horizontal, sino que es como una serie de círculos concéntricos que forman una esfera de 8 realidades” (Ñanculef, 2016: 24). Igualmente: “se distinguen tres planos espaciales verticales, mundo superior, intermedio e inferior. Estos se articulan con los planos espaciales horizontales, organizados con cuatro rumbos y un centro, que se encuentran orientados por la salida y recorrido del sol. De esta forma, las orientaciones cardinales constituyen regiones espaciales que rigen diversos aspectos de la vida individual, social y productiva, en un contexto tanto espacial como temporal”. (Torres y Quilaqueo, 2011: 4)

<sup>17</sup> La diferencia entre el cuadrante del Norte al Oriente desemboca en una gama ampliada de significaciones. En Occidente, los cuatro puntos cardinales están en referencia al movimiento del planeta Tierra, en el cual el Norte se vuelve un sistema de referencia (científico y geográfico, principalmente) que guía sus modos de vida (navegación, la cartografía, la brújula, el reloj o medición del tiempo, etcétera). En los países occidentales también hubo un desarrollo paulatino en la concepción de los cuatro puntos cardinales Norte (Septentrión, Boreal), Sur (Meridión, Austral), Este (Naciente o Levante) y Oeste (Poniente). Descartes en el diseño de una geometría plana, permitió construir un plano bidimensional con cuatro coordenadas que ayudaría a establecer el sistema de referencia a partir del Norte, si bien, dicho conocimiento ya era usado por los navegantes. Por otro lado, el cuadrante que representa las cuatro regiones del mundo también está presente en los jardines persas que desembocarán en los cementerios, en donde el centro de los cuatro caminos sería el templo o lugar sagrado (Foucault, 2010). Igualmente, hay que recordar que los cuatro elementos de la *physis* está presente en los filósofos presocráticos y, aún hoy siguen siendo un referente de la ciencia: “Aristóteles creía que toda la materia del universo estaba compuesta por cuatro elementos básicos: tierra, aire, fuego y agua. Estos elementos sufrían la acción de dos fuerzas: la gravedad o tendencia de la tierra y del agua a hundirse, y la ligereza o tendencia del aire y del fuego a ascender. Esta división de los contenidos del universo en materia y fuerzas aún se sigue usando hoy en día” (Hawking, 2017: 107). Por otro lado, es interesante ver cómo

durante la Nueva España el signo cuatro se manifiesta como número cabalístico, conjuntando las creencias astrológicas, el estatus jerárquico de poder y las virtudes humanas. Solange Alberro señala que el orden astral era una metáfora fundamental de la monarquía (jerarquía y poder): “[...] la monarquía procede, como el mundo astral, de la voluntad explícita del creador. En otras palabras, la monarquía es la réplica terrenal del orden astral. Esta característica coloca a la institución fuera del ámbito humano de modo que, si bien los monarcas españoles no eran de derecho divino, la monarquía sí lo era, no por derecho sino por esencia. Como consecuencia de este origen divino y cósmico, la monarquía pertenece al universo moral. En efecto, en las fiestas virreinales –y peninsulares– se atribuía por principio a los soberanos y a los virreyes, sus lugartenientes, las virtudes cardinales o sus derivadas, relacionadas con los signos zodiacales” (2012: 291). De este modo: “Las virtudes teologales son la Fe, la Esperanza y la Caridad y las “cardinales”, o sea, las que corresponden a los cuatro signos zodiacales –Aries, Cáncer, Libra y Capricornio– en los que la entrada del sol marca el cambio de estaciones, son la Prudencia, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza. Todas las demás virtudes se derivan de las “cardinales”. (2012: 291)

<sup>18</sup> Las horas marcadas por el Sol son más de cuatro, las principales son ocho, pero, para efectos de este trabajo, sólo se trabajarán sobre cuatro.

<sup>19</sup> Por el momento no habría que confundirlo con el Viento del Norte de donde vienen las desgracias.

<sup>20</sup> La referencia a los cuatro puntos cardinales se dio durante el Virreinato, pues antes no existía esta analogía. Antes que pensar las cuatro regiones dentro de un plano cartesiano, sería mejor pensarlo en una “x”. Fidencio Briseño hace esta representación para las zonas mayas. El asunto cartográfico y el tema de la representación espacial se retomará con detalle en el capítulo tres.

<sup>21</sup> Cabe indicar que esta sucesión de ciclos no es eterno retorno. El *eterno retorno* se puede resumir de la siguiente manera: “doctrina que sostiene que los mismos sucesos, ocurriendo de acuerdo con la misma secuencia, e involucrando las mismas cosas, han ocurrido infinitas veces en el pasado y ocurrirán infinitas veces en el futuro” (Audi, 2004: 325), sin embargo, aunque ha sido mostrada como una teoría transitoria cuyos círculos temporales se repiten, existen diferencias en las posturas. Tal vez, es con Nietzsche que el postulado se popularizó; en *Así habló Zaratustra*, deja las primeras señales de lo que será el planteamiento contemporáneo: “¡Mira, continúe diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante *corre hacia atrás* una calle larga, *eterna*: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrán que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido alguna vez?” (2003: 230). Nietzsche está haciendo una afirmación de la vida (el instante perenne), para tal fin, podemos rastrear sus orígenes estoicos, quienes: “interpretaron el eterno retorno como la consecuencia de la actividad divina perpetua que impone principios causales sin excepción al mundo de un modo supremamente racional y providencial. El mundo, siendo el mejor de los posibles, sólo puede ser repetido sin fin” (Audi, 2004: 181). Un asunto del tiempo que ha dado para mucho. Gilles Deleuze ha profundizado en la apuesta nietzscheana y ha mostrado que el filósofo alemán no está refiriéndose a un retorno de lo idéntico: “Es preciso que el instante sea a un tiempo presente y pasado, presente y devenir,

para que pase. Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del pasaje” (1997: 71). Por lo pronto, pues se irá mostrando a lo largo del libro cómo el planteamiento de la espiral *ayuuk* se entiende a través de la concepción espacio-tiempo —en los modos de relatar, en la representación de la memoria colectiva, en los conocimientos antiguos y en el lenguaje simbólico—, se puede decir que no responde a una base temporal (que es la misma) mientras son los accidentes los que se repiten, pues como lo veremos, el espacio-tiempo en la representación de la espiral serán susceptibles a los cambios (base y accidentes) de tal manera que la transformación (camino-caminar), en tanto zona/movimiento, serán modulados de forma continua e inseparable. Ahora bien, con respecto a la “consecuencia divina” estoica, si bien en los mixes hay una relación entre el destino/sol y lectura del Universo (*It-Naxwiin*) este lenguaje sagrado interpretado por los sabios también es susceptible del cambio, pues algo que está intrínseco en el Universo es su transformación constante. Hay que entender, igualmente, el eterno retorno dentro de un marco epistémico que ha ido cambiando, un planteamiento con diferentes aristas, pero que responde a un modo de pensar el tiempo, tanto lineal como circular. Ahora bien, otro libro fundamental y de mayor repercusión para el entendimiento del tiempo en los pueblos, ha sido el de Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, el cual hace un estudio sobre la historia en los pueblos arcaicos, además de partir de otro planteamiento: “arquetipos y repetición”, es decir, el rechazo al tiempo concreto, o lo que llama: “tendencias conservadoras de las sociedades primitivas” (1984: 10), en lo que intenta ser una crítica al hombre histórico y analizar la ontología arcaica, pero —tendría que decirlo— responde a la interpretación de las culturas occidentales —sin ajustarse propiamente a las de los pueblos originarios—: “La creación del mundo se reproduce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne” (1984: 63). Aún si intentáramos ver algunos signos de esto en los pueblos indígenas, tendríamos que aceptar que fuese una adaptación forzada, pues las significaciones en los pueblos *ayuuk* se cruzan de manera indudable, lo que se puede corroborar en la lengua. Lo que está implícito en las comparaciones que pudiéramos hacer, son las formas de entender la vida y la muerte. ¿Habría líneas de encuentro? Claro, pero ¿qué tanto serían casualidades y otras causalidades? Tendríamos que armar varios vínculos históricos, sociales, culturales y epistemológicos para dar cuenta de las relaciones. En donde se pudieran hallar algunas formas en común, sería por las modulaciones en los mitos religiosos de orden cristiano, pero sería posterior a la invasión española. El Maestro Manga Quispe al reflexionar sobre su cultura (quechua), indica (al tener en cuenta el *eterno retorno* de Mircea Eliade): “En el mundo occidental y oriental, la concepción cíclica se transformó en una unidad estática y perenne, debido al ‘retorno repetitivo’ que anulaba el tiempo histórico. Ante este hecho, los ideólogos occidentales, para darle ‘dinamicidad’, lo transformaron en una concepción lineal indefinida que, a modo de una flecha, seguiría una eterna dirección. Contrariamente, la concepción andina siguió utilizando como medida del tiempo los ‘ciclos’, pero de un modo distinto que en Occidente y Oriente, pues en el mundo andino sigue presentándose como espirales (visto desde arriba) o en sucesión (visto de frente)” (Manga 2010). En el



ámbito de los estudios indigenistas se ha intentado plantear el asunto del eterno retorno por el tiempo circular, es el caso de los kikapú o los yaquis, pero finalmente, es la idea de la espiral entendida como círculos sucesivos –así que ya no sería propiamente espiral–. Como dato curioso, la novela del escritor mazahua Francisco Antonio León Cuervo se titula *El eterno retorno*.

<sup>22</sup> Ñanculef explica algo similar para su cultura: “En el Pueblo Mapuche la vida es un círculo permanente que cumple muchos ciclos. ‘Inchiñ tayiñ mogen wall-wall miaykey’, dicen las machi. ‘La vida es cíclica’, dicen los mapuche. Nosotros los mapuche creemos que nacemos para cumplir un ciclo, y morimos para cumplir otro y así sucesivamente, por los ciclos de los ciclos”. (2016: 71)

<sup>23</sup> En los mayas también está presente esta idea de dos jícaras formando el mundo y el árbol sagrado.

<sup>24</sup> La idea es el centro, lo de adentro. El vocablo es *joot* (estómago o entrañas, variante de Zacatepec), cuando se hace referencia a las tres partes del cuerpo, se indica la cabeza, el estómago y los pies.

<sup>25</sup> El profesor Pérez Cayetano, igualmente, me hizo llegar un texto muy amplio en el que explica la filosofía-ciencia mixe, a partir de *Pik*. Lamentablemente, el profesor falleció en diciembre de 2019, sin poder concluir su libro. Aquí sólo hago referencia a lo que él dio a conocer públicamente.

<sup>26</sup> Vocablo en lengua maya para designar el territorio mayense.

<sup>27</sup> La *modulación* es un concepto que tomo del filósofo Salvador Gallardo Cabrera, quien en *La mudanza de los poderes* define de la siguiente manera: “Moldear es modular de manera definitiva; modular es moldear de manera incesante y perpetuamente variable” (2011: 12). El autor analiza la sociedad de control a partir de la modulación, para mostrar los modos de subjetivación en las relaciones de poder. Asimismo, mi interés se centra la subjetivación o modulación en la morfología de los espacios (y el tiempo), biopoder y el contexto de las relaciones de poder. El filósofo, en su libro *Sobre la tierra no hay medida*, explica: “Los poderes de control se están diversificando y extendiendo para alcanzar la modulación de los procesos de subjetivación; esta modulación y no la denunciada invasión a la privacidad es el verdadero peligro en el desierto de lo real” (2008: 72). Hay que considerar también los conceptos a su vez retomados del estudio de las sociedades disciplinarias de Foucault y las sociedades de control de Paul Virilio.

<sup>28</sup> El físico mexicano Jesús Galindo Trejo ha mostrado (1991, 2003, 2009a, 2009b, 2016) la importancia de la lectura del universo con las alineaciones de las pirámides. La arqueoastronomía ha permitido establecer los vínculos entre los conocimientos astronómicos y las formaciones cotidianas de algunos pueblos originarios. Galindo señala que: “La actividad astronómica indudablemente jugó un papel muy importante en el desarrollo de las culturas en Mesoamérica; gracias a ella fue posible generar sistemas calendáricos que permitieron transferir el orden del cielo a la sociedad. [...] Ciertamente que el ejercicio de tan importante actividad fue reservado a cierto grupo privilegiado, encargado de conservar y acrecentar el conocimiento astronómico; a la vez éste fue el resultado de la observación paciente durante muchas generaciones, hasta llegar a convertirse en patrimonio de toda Mesoamérica” (1991: 37). Las sociedades originarias se regían por los conocimientos astronómicos para organizar la vida: “tanto los cazadores-recolectores nómadas como los grupos sedentarios, habitantes de grandes centros urbanos, tuvieron en la práctica

astronómica una indispensable herramienta para establecer patrones de organización espacial y temporal. Como observadores meticulosos de la naturaleza, los pueblos prehispánicos trasladaron ingeniosamente peculiaridades del comportamiento de los objetos celestes a su ámbito ideológico, situándolos en la más alta jerarquía religiosa. Por ello, el esfuerzo por entender cómo se comportan los astros se convirtió en una forma especial de culto”. (2009b: 18)

<sup>29</sup> Estrictamente, las narraciones de la oralidad (y en su caso, recogidas en textos) tienen la intención de enseñar a las nuevas generaciones los conocimientos antiguos, dado su lenguaje simbólico los especialistas los han catalogado como “mitos” sin dar cuenta de la profundidad de estos. Así, cuando se relata el origen del “Sol” y la “Luna” sólo han podido ver un cuento que explica fantasiosamente un hecho. La comprensión del lenguaje simbólico es desplegada a través de la lengua y de las formas de existencia, por lo tanto, es una metáfora del conocimiento astronómico. Podemos notar, con ello, la enorme riqueza del lenguaje mismo para dar cuenta de los conocimientos en diferentes modalidades y grados.

<sup>30</sup> El astrofísico Galindo Trejo al estudiar los diferentes lugares sagrados, cuyas construcciones siguen parámetros celestes, establece que hay coincidencias en las diferentes culturas: “Además de alineaciones solares en momentos astronómicamente importantes, como solsticios, equinoccios y días del paso cenital del Sol, los mesoamericanos eligieron mayormente alineaciones que se daban en momentos de aparente nula importancia astronómica. No obstante, las fechas en las que suceden tales alineamientos poseen una peculiar característica: dividen el año solar en varias partes que se pueden expresar por medio de los números que definen el sistema calendárico mesoamericano. Es decir, las cuentas de días determinadas por tales fechas, utilizando un solsticio como pivote, nos conducen a los números 260, 52, 73 y 65” (2009: 68). En esta aparente “nula importancia astronómica” podemos encontrar las significaciones que los pueblos encontraban en su lectura, acorde a sus paradigmas. Las edificaciones se realizaron con respecto a las observaciones astronómicas, con gran basamento del poder simbólico que desprendían: “Para el observador de la naturaleza resulta obvio que la única manera de establecer direcciones definitivas en el paisaje es a través del cielo. El movimiento aparente de la bóveda celeste define claramente la dirección norte por medio de la posición del eje de rotación terrestre proyectado en el plan del cielo. El sentido de rotación nos proporciona las direcciones este-oeste, que resultan ya señaladas como la posición de la salida y puesta solar en los días de los equinoccios” (2003: 47). La salida del Sol era uno de los puntos de referencia para las construcciones, de este modo, señala Galindo: “un ejemplo temprano de una alineación astronómica adecuada a conceptos relacionados con la cuenta del tiempo es el de la pirámide circular de Cuicuilco. Con sus dos rampas colineales de acceso, esta pirámide se encuentra orientada a la salida del Sol los días 23 de marzo y 20 de septiembre, que difieren por dos días de las fechas de ambos equinoccios” (2003: 50). Habrá otros elementos como la Luna: “No sólo el Sol motivó la alineación de edificios. La Luna y el objeto celeste nocturno más brillante después de ésta, venus, fueron considerados también al elegir la orientación de aquéllos” (2003: 50). Con ello, estamos en la posibilidad de establecer la importancia de los conocimientos astronómicos ligados a la organización de la vida. Esta tendencia se repetirá en otras culturas. Galindo ha expuesto cómo los tres diferentes calendarios-astronómicos se proyectan en las edificaciones antiguas. La orientación de las pirámides tenía el propósito de esceni-

ficar las hierofanías: “iluminación dirigida a intensificar el contenido ritual de algún momento particular del año” (2003: 48-49). Así: “el periodo básico de observación del Sol es el año, en el transcurso del cual se reconocen los principales eventos solares, como los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales del Sol. Los mesoamericanos erigieron estructuras arquitectónicas para indicar estos eventos a través de su alineación, ya fuera a la salida o al ocaso solar, en esos momentos astronómicamente tan importantes” (2003: 48). Los tres tipos de alineación se dan de acuerdo con las características de los calendarios. En una primera forma (alineación con la salida del sol), como ejemplos están: el “Templo Superior de los Jaguares en la cancha del juego de pelota en Chichén Itzá. La ventana central del observatorio de El Caracol, en esta misma ciudad. La casa E del Palacio de Palenque. El Templo Mayor de Tula. El edificio de los Cinco Pisos en Edzná” (2003: 53), además de la pirámide del Sol en Teotihuacan, al respecto Galindo señala: “La pirámide del Sol en Teotihuacán fue el principal templo en esa gran urbe. Su eje de simetría y su perpendicular, es decir, la avenida de Los Muertos, definen la traza urbana. La alineación solar al frente de esta pirámide se da en el ocaso de los días 29 de abril y 13 de agosto. Por otra parte, en la madrugada de los días 12 de febrero y 29 de octubre, la pirámide se alinea con el Sol naciente. Como resulta obvio, esas fechas no corresponden a ningún evento astronómico importante, como equinoccios o solsticios” (Galindo, 2003: 52; 2009b: 26). En cuanto a la segunda alineación (con respecto al sol: su regreso a su primera posición) un ejemplo es el Templo Mayor de los mexicas: “El frente del Templo Mayor veía hacia el ocaso solar, pero como el santuario superior poseía dos aposentos separados por un estrecho pasillo, era posible la observación hacia el oriente. El aposento en el norte estaba dedicado al dios Tláloc y el del sur, al dios de la guerra con atributos solares, Huitzilopochtli. La alineación solar del Templo Mayor sucede el 9 de abril y el 2 de septiembre” (2003: 53). El autor también señala que cada 73 días surge la alineación y resalta que el 73 es la quinta parte de 365 lo cual “representa las veces que debe transcurrir el Tonalpohualli [calendario de 260 días] para alcanzar al Xiuhpohualli [Calendario de 365 días] una vez que se completaron 52 años de 365 días. Se trata, por lo tanto, de una alineación definida por otro número calendárico fundamental” (2003: 54). En esta misma alineación se pueden encontrar otras culturas y edificaciones, como lo son “Los Nichos” en El Tajín, la pirámide de “Xochitécatl” de los olmeca-xicalanca o el templo de Tlatelolco (2003). En cuanto al último tipo, “la tercera familia de alineaciones detectada hasta ahora parecería ser exclusiva de la región zapoteca” (2009b: 30), esto debido a las peculiaridades de sus conocimientos astronómicos y calendáricos. El Piye (calendario zapoteco) “dividía la cuenta ritual en cuatro partes de 65 días; a cada una de éstas se le llamaba Cocijo y se le consideraba una deidad a la que se le debían dar ofrendas. Se trataba de la deificación del tiempo” (2003: 52; 2009b: 20). De este modo “en la plataforma norte de Monte Albán se encuentra la Embajada Teotihuacana o el Templo Enjoyado, llamado así porque muestra elementos arquitectónicos de estilo teotihuacano—además, se excavó cerámica y otros objetos de fuerte influencia de esa cultura—. Sin embargo, su orientación no tiene relación con la gran urbe del norte. La alineación solar sucede en la madrugada del 25 de febrero y del 17 de octubre. Ambas fechas están separadas por 65 días de la fecha del solsticio de invierno, es decir, por un cocijo” (2003: 55), una alineación que no responde a la significación del poniente. (2009b: 30-31)

<sup>31</sup> El Sol es una imagen recurrente en varios pueblos originarios, sin embargo, no está de más, señalar algunas diferencias entre algunas de ellas, para entender cómo otras *epistemes* cambian los paradigmas de relacionarse con el astro celeste. Por ejemplo, en los mapuche: “La Categoría Periodos del día corresponde a la conceptualización de la observación del recorrido del sol desde que amanece hasta que anochece” (Torres y Quilaqueo, 2011: 10), que es lo que sucede en los pueblos mesoamericanos (el ciclo del día). En tanto Juan Ñanculef Huaiquinao señala “para nuestras nacionalidades indígenas, el inicio de un nuevo año está marcado por el acercamiento sistemático del sol al hemisferio sur del globo terráqueo. Este acontecimiento cósmico sucede el día 21 de Junio en la línea del Ecuador, pero al Wall-Mapu o país mapuche llega ese mismo sol el día 24 de Junio” (2015). Para esta sociedad el Sol (*Antü*) también tiene un punto central para organizar la vida, como su calendario: “Es pues el SOL el centro del sistema solar, y por ello nuestros pueblos originarios rindieron culto al sol, hace miles de años. Por eso lo patentaron en nuestra propia lengua en el caso mapuche el mapuzugun, la redondez de la tierra le llamaron CHÜNKÜZ MAPU, y la Traslación en torno al sol, le llamaron TŪWAY MAPU” (2015). El caso de los mayas podemos encontrar el vínculo del día (*kin*), con el Sol (*kinh*) y su posicionamiento, igualmente, como parte del espacio y temporalidad con su calendario. Tanto el pueblo tenochca y el pueblo inca tenían, además de una relación del Sol con los conocimientos astronómicos, un vínculo estrecho con el poder. Ambos gobernantes estaban ligados con la deidad correspondiente al astro (Palabra-mensaje, descuartizamiento, soles-divinidades), que una diferencia sería en los modos de expresarse *en* y *ante* el pueblo. El simbolismo devenía en orden social. Guilhem Olivier establece la relación entre los gobernantes, el sol y el fuego en la sociedad tenochca: “La muerte del rey se equiparaba con la llegada de la noche y la elección de un nuevo *tlatoani* con el renacimiento del Sol. Leonardo López Luján demostró que la Casa de las Águilas en el recinto sagrado del Templo Mayor era el escenario de la primera parte de los ritos de entronización. El ala norte, Tlacoachcalco –donde se encontraban las imágenes Mictlantecuhtli– correspondía al inframundo en el que el rey hacía penitencia, mientras que la ala este, Tlacatecco –donde estaban las estatuas de hombres-águila–, simbolizaba el lugar de salida del sol, identificado con el advenimiento del nuevo *tlatoani*” (2012: 43). En esta descripción podemos encontrar los espacios-tiempos cíclicos del sol y la luna, la vida y la muerte, también la mediación que suponía el sacrificio. Algo similar escribirá Danièle Dehouve: “Al soberano se le comparaba con el Sol y a su reinado con la ruta del astro diurno, que salía durante su entronización y se unía a su muerte. Así, el Sol domina la naturaleza, el rey presidía el funcionamiento de la sociedad, ocupándose de tres cosas: ‘la primera, en los negocios de la guerra; la segunda en el culto divino; y la tercera, en los frutos de la tierra para que siempre hubiese mucha hartura’ (2012: 66). Alfonso Caso también destinó algunas palabras al respecto. Caso muestra al sol como el gran guerrero “azteca” que lucha todas las noches: “si el Sol no venciera en esta lucha diaria, si alguna vez fuera débil y no pudiera resistir la acometida de sus innumerables enemigos, los poderes nocturnos se apoderarían del mundo; estrellas y planetas bajarían a la tierra y, como la trágica noche del fin de siglo, cuando el sol desapareciera, los astros nocturnos se convertirían en fieras espantables que devorarían a los hombres, y así se acabaría el mundo cuando fuera derrotado el Sol” (2012: 272), a partir de aquí viene la guerra que forjan los hombres: “por eso el águila, representante del Sol, se opone al tigre, representante de la noche,

y por eso la lucha que en el cielo libra el Sol contra los poderes nocturnos, debe tener su imitación en la tierra, en la lucha entre los guerreros águilas y tigres” (2012: 272). Cabe recordar también la importancia del Sol en la edificación de los mexicas, según Galindo Trejo: “Pocos lo saben, pero la Ciudad de México fue trazada a partir la posición del Sol y esto lo podemos ver en la calle República de Guatemala y Tacuba, la cual emula la orientación del Templo Mayor y tanto el 9 de abril como el 2 de septiembre señala de dónde vendrá la luz del astro. Los mexicas supieron relacionar la cuenta solar con la religiosa y echaron a andar un reloj cósmico que aún funciona” (Páramo y Medina, 2019). El *Tlatoani* debía responder al simbolismo que representaba el Sol, en la guerra, religión, como en las construcciones que comandaba: “Así, un edificio construido bajo su mandato y orientado hacia algún evento celeste, manifestaba claramente la armonía de su obra con los principios que regían el universo. Frente a los ojos de los súbditos, el soberano evidenciaba sus merecimientos para ocupar un lugar de privilegio en la sociedad”. (2009b: 20)

<sup>32</sup> El poeta traduce su poema como “Calendario Mixe” porque este es el sentido que desea transmitir, no obstante, en palabras del mismo poeta: *Ayuuk jaay* significa “mixes o personas mixes”; *it* seña “espacio/universo”; y *piayo’yën*, “siguiendo”. Por lo tanto, la traducción más cercana sería: “los mixes siguiendo el espacio”.

<sup>33</sup> Al respecto Gloria Chacón describe el desafío para traducir las lenguas indígenas al español, en dos culturas: maya y zapoteca, con ello, señala que: “The process of translation empowers the writers to fully exploit the potential strengths and complexities of language” (2018: X) [“El proceso de traducción permite a los escritores explotar plenamente las potenciales fortalezas y complejidades del lenguaje”, traducción propia]. Además, sobre los autores que no escriben en su lengua materna, se pregunta: “What is the function of Spanish? What happens when the indigenous writer expresses himself or herself solely in Spanish?” (2018: X) [¿Cuál es la función del español? ¿Qué pasa cuando el escritor indígena se expresa en español?], traducción propia]. Los entronques de una lengua y otra son formaciones de larga data que se reflejan, no sólo en los escritores indígenas, sino en las poblaciones indígenas en general. Chacón señala, así, la insuficiencia de la traducción lo cual no se debe a la falta de habilidades en el español por parte de los escritores, sino en lo que la misma traducción representa: la autotraducción resulta de una dinámica que supera los asuntos lingüísticos. María Iliana Hernández, por su lado señala que la autotraducción muestra una postura social y política (2020: 10), por lo cual crean “dos realidades que necesitan la una de la otra para representar la realidad cultural de sus comunidades” (2020: 10). Cabe resaltar que la autora, siguiendo a los escritores Irma Pineda y Elvis Guerra (ambos zapotecos de Juchitán), indica que los textos entre dos lenguas (zapoteco-español) son “como un continuum y no como textualidades diferentes u opuestas” (2020: 56). Este tipo de comportamiento de textos entre dos lenguas muestra también la manera en que los pueblos se han conducido con las sociedades y gobiernos (del Virreinato al Estado-nación), lo cual se expresa a partir del bilingüismo. Un asunto que no es exclusivo de comunidades zapotecas.

<sup>34</sup> La elección de estos nombres está basada de manera subjetiva, primordialmente, en el significado que pudiera tener en la variante de Zacatepec, pues en la medida que no hay un estándar para todos los pueblos, la restauración del calendario se ha hecho con diferentes variantes, restauración en gran medida realizada por

Alfonso Caso. En algunos nombres, en donde el registro de la palabra no tuviese un significado claro, se optó por la clasificación de Juan Carlos Reyes, como está especificado entre corchetes. Este enlistado, entonces, sólo sirve como un ejemplo.

<sup>35</sup> Es necesario indicar el estudio de César Aníbal Tránsito Leal (2020) que muestra el uso actual del calendario ayuuk en la comunidad de San Juan Cotzocón, el cual lleva por nombre: *Táay Jékéény o Xëé tsyempéj* (2020: 67). El autor sigue algunos de los autores aquí expuestos, como Rojas, Caso, Lipp, Miller, Reyes, al igual sigue la concatenación de los signos nahuas. Es de resaltar que recoge voces de sabios de la comunidad, quienes hacen los registros actuales.

<sup>36</sup> Por el congelamiento del registro calendárico se entiende la suspensión que deliberadamente realizaron los pueblos, con la intención de reinterpretar los hechos (y significaciones) que se dieron con las guerras de conquista y los procesos de dominación. Sólo algunos pueblos recurrieron a este acto; por ejemplo, los pueblos mixes y mayas.

<sup>37</sup> Alfonso Caso publicó en 1939 un estudio sobre la correlación entre el calendario mexica y el cristiano; en 1958, un estudio titulado “Calendarios prehispánicos”, que fue complementado al siguiente año. Para esta investigación se consultó el libro *Calendarios prehispánicos* (UNAM, 1967) que retoma los estudios anteriores. En este texto Caso estudia el calendario de origen mexica (tenochca), consultando otros de origen nahua, como: el texcocano, tlaxcalteca y tlatelolca; y de otros pueblos, como otomí y mazatlatzincan o tarasco. Señala que todos se rigen por el mismo sistema. Igualmente, revisa el tolteca. Hace la “reconstrucción” de los meses y días de los calendarios provenientes de otras culturas, entre ellas, la maya y el mixe, así mismo señala las correlaciones en los nombres (1967: 81-84), en algunos casos señala la *reconstrucción hipotética*.

<sup>38</sup> Así como existen líneas de encuentro entre los calendarios de diferentes culturas, hay diferencias. Alfonso Caso señala: “ahora bien, es indudable que ni los códices del grupo del Borgia, ni los códices mixtecos representan la influencia de la cultura azteca en estas regiones, sino que proceden de una fuente anterior. Los signos de los días entre los códices del grupo Mixteca-Puebla y los códices mexicanos, aunque tienen diferencias estilísticas muy notables, sin embargo, representan los mismos conceptos que se expresaron con palabras que significaban lo mismo en ambas lenguas. Hay sin embargo en otros lugares más lejanos que hablaban el náhuatl, diferencias importantes en los nombres de los signos de los días, que nos hacen pensar en otra fuente que inspiró estas diferencias” (1967: 74). Considero que las líneas de encuentro se deben a las relaciones cercanas entre los diferentes pueblos, que pueden distinguirse aún dentro de los pueblos que conforman un mismo bloque cultural, pero que las diferencias se deben a la *episteme* que conforma a cada comunidad.

<sup>39</sup> Miguel Alberto Bartolomé indica que “durante la etapa de los Señoríos las formaciones políticas no tenían necesariamente una filiación etnolingüística exclusiva. Las unidades mayores no eran los ‘zapotecas’, los ‘cuicatecos’ o los ‘mixtecas’, es decir, los grupos etnolingüísticos, sino las diferentes agrupaciones políticas en las que se dividían dichos grupos. Esto era quizá resultante de procesos de fusión de unidades mayores y de diferentes grupos” (2004: 123). La identidad ligada a la lengua es una construcción muy reciente, si bien, durante el virreinato se dan los primeros intentos de unificación al denominar a grandes grupos como “república

zapoteca”, “república mixteca” o “república de indios”, todavía contienen a grupos de diferentes familias lingüísticas (lo que entendemos por familias lingüísticas). Bartolomé añade como ejemplo que: “el Señorío zapoteca de Tehuantepec incluía a huaves, chontales, zaques y mixes de la zona baja, como resultado de una expansión militar que les permitió el control político de un área ocupada por grupos previamente independientes. El Reino o Señorío de Tututepec, en la Mixteca de la Costa, incluía a los chatinos, y el de Coixtlahuaca abarcaba a pueblos chochos, ixcatecos y mixtecos” (2004: 123). Lo que resulta interesante en este aspecto es ir notando las reconfiguraciones identitarias a partir de la lengua y las limitaciones territoriales después de la ocupación española.

<sup>40</sup> Adrián Antonio de Mixistlán de Reforma señala, igualmente, que en su comunidad no existió tal calendario.

<sup>41</sup> Alfonso Villa Rojas hace la nota introductoria al libro *Cuentos mixes* —una recopilación de Walter Miller quien vive varios años en Camotlán—, y cita la misma frase, aclarando que: “Años antes, el mismo investigador había logrado obtener un ejemplar del *Tonálamatl* o calendario ritual de que nos ocuparemos más adelante, en el cual estaban asentados los nombres de los 20 días del mes aborígen. Correspondió a la antropóloga Irmgard Weitlaner Johnson, el mérito de hallar entre los mijes el mencionado calendario agrícola; el hallazgo fue hecho en San Juan Mazatlán en diciembre de 1953” (1956: 47), de este modo: “el Sr. Miller, aprovechando su profundo conocimiento de la lengua mije, ha hecho una traducción del significado de los meses, así como de algunas de las ocupaciones que les corresponden. Aparte de esto, ha preparado una correlación con el año nuestro, la cual difiere en algunos días de la obtenida por la Sra. Weitlaner Johnson” (1956: 48). En las tablas que realiza Miller, varios investigadores se han basado para recuperar los días y meses del calendario “agrario”.

<sup>42</sup> Estos meses dobles serían: *Měj Kajpu'ut* (Pueblo Grande) y *Jak Kajpu'ut* (Pueblo Más grande); *Měj Xëw* (Gran Sol) y *Jak Xëw* (Sol más grande); *Měj Xoox* (Gran víbora) y *Jak Xoox* (Más víbora); *Měj Oo* (¿Gran Águila?) y *Jak Oo* (¿Águila más grande?); *Měj Tsatsok* (Gran Piedra Nahual) y *Mutsk Tsatsok* (Pequeña Piedra Nahual). Nótese los prefijos *Měj* y *Jak* que establecen la relación. Caso registra el nombre como “Hak kaj puut” y lo traduce como “humedad” (1967: tabla XI).

<sup>43</sup> Alfonso Caso explica que: “La correlación de los años azteca y cristianos que está en la tabla final, de 2 a.C. a 2026 de nuestra era, debe tomarse solamente como una correspondencia general de los años en ambos calendarios, pues naturalmente no coincidía el principio del año azteca con el principio del año cristiano” (1967: 3). Ambos calendarios, por supuesto, muestran diferentes principios debido a la *episteme* de cada uno. El punto está en que, aunque tengan un principio diferente, se ha intentado empatar los calendarios como si giraran en torno a un mismo sistema. Caso también advierte en su nota introductoria que no le preocupa el origen del calendario ritual sino los conocimientos que en la materia se exponen. Caso acepta que los pueblos nahuas no tenían el mismo mes de inicio: “Las razones de esta diferencia parecen ser varias, pero quizá la más importante es que no todos los pueblos del Anáhuac principiaban el año por el mismo mes”. (1967: 93)

<sup>44</sup> El calendario mexica tiene un desfase de 10 días, según Caso: “Traduciendo ahora los datos al calendario cristiano diríamos lo siguiente: en 1520 el mes *Hueytecuiltl* empezó el día 3 de julio, pero como los indígenas habían dejado de computar



11 bisiestos entre esta fecha) 1473, en este último año el mes *Hueytecuilhuitl* empezó el 15 de julio. En este mes el día 5 *Quiauitl* es el 16°, por lo que si el día 1° cayó a 15 de julio, el 16° cayó a 30 de julio. En consecuencia creo que la lectura correcta sería la siguiente: año 7 *Calli*, mes *Hueytecuilhuitl*, día 5 *Quiauitl*, correspondiente al 30 de julio de 1473 a D., a no ser que los tlatelolcas empezaran un año en *Titil* como he dicho, en cuyo caso el dato que proporcionan los Anales de *Cuauhuitlan* sería correcto”. (1967: 98)

<sup>45</sup> Al asunto de empatar los calendarios no han escapado los propios indígenas, como se ha visto también en el caso mixe, por el mismo Juan Carlos Reyes y otros estudiosos. El profesor zapoteco Víctor de la Cruz hizo lo propio al intentar empatar su calendario con los nahuas, a través de los nombres, lo cual quedó constatado en su artículo “Los nombres de los días en el calendario zapoteco *Piye* en comparación con el calendario nahua” (1995), en el texto indica que Wilfrido C. Cruz, su paisano, le antecedió en el análisis filológico (zapoteco istmeño). Lo que es de resaltar es que ambos al dominar su lengua, muestran la necesidad de estudiar los calendarios a partir del idioma y sus simbolismos. Algo más que hay que rescatar es que, igualmente, sigue a Alfonso Caso.

<sup>46</sup> En cuanto a empatar los meses de los calendarios, Caso indica que la correlación de los meses indígenas con los cristianos es una base general, pues él sigue las que se indican durante el virreinato y las que mencionan los informantes indígenas, de tal manera que sigue una serie de fechas para hacer la relación: “Antes de considerar la segunda fecha mencionada, conviene indicar que tenemos datos indiscutibles para establecer una correlación *general* entre los meses indígenas y los cristianos en la época de la Conquista, pues por ejemplo, sabemos con absoluta seguridad, que Cortés entró en la ciudad de México en el mes *Quechollí*; que la matanza hecha por Alvarado de los nobles aztecas, fue con motivo de la fiesta de *Toxcatl* y que la salida de *Tenochtitlan* fue en *Tecuilhuitontli*. Estas informaciones deben concordar, y como tenemos las fechas de estos acontecimientos en el calendario cristiano no podemos dudar de la correspondencia general de los meses indígenas y cristiano, ya que todas las fuentes están de acuerdo en el orden invariable de los meses indígenas, y sabemos que el orden de los meses cristianos es también invariable. Así Hernán Cortés y Bernal Díaz dicen que la entrada a Tenochtitlan fue el día 8 de noviembre” (1967: 51). Éste es, entonces, el origen de las descolocaciones en las fechas. Si bien, el calendario mexica fue secuestrado por las autoridades eclesásticas, es de anotar que, en aquella época había un descontrol en la forma de fechar por los peninsulares, de ahí que el decreto del Papa Gregorio XIII en 1582 fuera esencial para la coordinación de la medición del tiempo en Europa. El asunto es que empatar los calendarios se ha vuelto un vicio centrado en las matemáticas, olvidando los contextos sociales, políticos y culturales, y todavía más cuando no se considera la lengua de los pueblos (sus variantes lingüísticas y temporales) y su simbología particular. Además, como el mismo autor lo señala: “es muy posible que las informaciones proporcionadas por los indígenas hayan sido erróneamente interpretadas, y que cuando se preguntó cuándo era la fiesta, se haya interpretado cuándo principiaba el mes, y de aquí una diferencia de 20 días entre una información y otra” (1967: 51). El detalle está en que Caso tenía claro que la correlación se daba de manera “general” pero no absoluta, aunque los demás la hayan pensado como una verdad incuestionable, es lo que él entiende como “gran uniformidad”



(1967: 77) a pesar de las diferencias. Los detalles están también en el contexto y no sólo en el texto mismo.

<sup>47</sup> Caso indica que “el calendario gregoriano empezó a operar en México exactamente un año después que en los países católicos de Europa. El día que siguió al 4 de octubre de 1583 no fue 5, sino 15 de octubre. Así pues, tanto en México como en Guatemala, la reforma gregoriana se llevó a efecto un año antes que en el Perú” (1967: 99). Sigue a Kubler al señalar que el cambio al nuevo calendario se fue dando gradualmente. No indica de qué manera trabajó el desfase.

<sup>48</sup> Por *costumbre* se entiende un diálogo con los fallecidos, acompañado de una serie de actividades, como una comida con diferentes sabios o abogados, con la petición a la Tierra (cuatro regiones) y las entidades sagradas.

## II. TIEMPOS: HISTORIA LINEAL Y MEMORIA EN ESPIRAL

El Universo (*It-Naxwiin*) es una espiral que se extiende en un movimiento ascendente, de tal manera que aquello que llamamos “pasado” es lo que ha quedado abajo;<sup>1</sup> es también el basamento del río (recuérdese el símbolo de los tres ríos en forma de espiral para dar cuenta del tiempo), la turbulencia de las aguas muestra un fondo que debe ser limpiado para que a través de la superficie pueda ser visto. La concepción de dicho espacio-tiempo se trastocó en una concepción cuyo universo se encaminaba al “futuro” con la idea de “progreso”, por lo que, ¿cómo puede concebirse *It-Naxwiin* a partir de un tiempo nuevo que lo atraviesa? ¿Ante un espacio, cuyo nombre trae en su seno el desplazamiento de la tierra?

El espacio-tiempo es una entidad indisoluble. Así cuando hablamos de la “historia” no puede hacerse sin presentar las modificaciones en la percepción espacial. El movimiento se hace articulado con el espacio. Sin embargo, es necesario señalar que –dado el paradigma de los pueblos originarios– su comprensión también debe estar relacionado con la guerra, las luchas sociales, los desplazamientos forzados, las migraciones y los caminos decididos. El “caminar” es la imagen del movimiento (tiempo) sobre el espacio (tierra-universo), pero este “avanzar” no se realiza en una sola dirección ni en línea recta. “Caminar” debe entenderse en una multiplicidad de posibilidades y direcciones.

Juan Carlos Reyes indica que: “Como ya lo hemos advertido más arriba, las cosas que ya han sucedido han quedado abajo, los que han de suceder están por venir de arriba; esto es, lo sucedido ya ha quedado trazado en los círculos inferiores (o interiores) y lo que ha de suceder han de quedar trazados en los círculos superiores (o exteriores); de este modo, entre más lejano y pequeño está el círculo en la espiral más lejano estará el pasado” (2017: 27). Pero, no significa que el pasado y el presente no se encuentren, pues la distinción no es jerárquica sino de forma, el proceso lineal y espiral dejarían el pasado “atrás” o “abajo”,

no obstante, la linealidad insinúa justo la jerarquía en la continuidad del tiempo, en tanto la espiral hace que el pasado y futuro se encuentren aun cuando su espacio-tiempo ocurra en diferentes momentos/zonas.

Anteriormente se ha mencionado el aspecto del lenguaje en la representación del espacio-tiempo, pues en las formas del decir se desentraña la espiral; la lingüista mixe Yásnaya Elena Aguilar Gil indica que la espacialidad se muestra en vertical, pues el tiempo cae encima o, como lo indica el autor de Alotepec, los círculos superiores, conforme la espiral avanza, se volverían interiores; en este sentido, la autora lo ejemplifica con el verbo “bailar” (*etsy / ajtsp*):

Por contraste, los verbos del mixe cambian al final dependiendo más bien de la estructura temporal de las acciones a que refieren: si son eventos terminados se marcan de un mismo modo, aunque éstos se hayan realizado en el pasado o en el futuro:

Tëë näjty **y'etsy** (Habrá bailado) FUTURO

Tëë **y'etsy** (Ya bailó) PASADO

A diferencia del español en el que el final de los verbos cambia si se hace referencia al pasado o al futuro, los verbos del mixe (en negritas) no lo hacen. En ambos casos se muestran igual, sin cambios, pues en ambos casos se habla de acciones que han terminado. Como se ve en los ejemplos a continuación, la forma del verbo bailar cambia (en negritas) pues en estos casos se habla de eventos incompletivos, se marcan igual no importa si se dan en futuro o pasado:

**Ajtsp** näjty japom (Bailará mañana) FUTURO

**Ajtsp** näjty axëëy (Bailaba ayer) PASADO

La forma de los verbos del mixe parecen ser indiferentes al pasado o al futuro, les importa el tiempo pero de otro modo, si se completan o no las acciones:

Tëë **y'etsy** (Bailó ayer)<sup>2</sup> PASADO, completivo

**Ajtsp** näjty axëëy (Bailaba ayer) PASADO, incompletivo.

(Aguilar, 2015)

El asunto lingüístico nos da mayores claves. La autora de Ayutla menciona que la diferencia entre *ajtsp* y *etsy* (verbos de “bailar”) se centra en la acción realizada o no, en este caso, son los elementos los que nos dirán si dichas acciones se completan en el pasado o en el futuro; es el contexto el que se va modificando, la espacialidad depende del movimiento que está sucediendo. El pasado y el futuro son dos reflejos de un mismo concepto.

El pasado y el futuro son estadios superpuestos, los bucles del espacio-tiempo de la espiral son sucesivos, se intercalan para conformar la espiral que avanza dentro de un eje de rotación del gran ciclo del tiempo, así cerrar un ciclo y abrir otro.<sup>3</sup> Estos bucles son zonas de espacio-tiempo que modulan las percepciones, los conocimientos, las afecciones y el registro del espacio-tiempo. Hasta este punto, se ha expuesto las formas de entender el Todo/Universo con el conocimiento astronómico y simbólico, pero es necesario enfatizar el vínculo con el territorio físico y los cambios históricos, pues como se ha visto en la alteración del calendario, los desajustes y desplazamientos serán una constante en la vida cotidiana.

Los textos de los autores indígenas que han plasmado los conocimientos de sus comunidades han sido catalogados como meramente “literatura indígena” o “poesía indígena” sin darle un mayor crédito a sus contenidos, en el mejor de los casos los jóvenes que han accedido a grados académicos han hecho que las oralidades se plasmen en ensayos disciplinares, no sin que tengan sus detractores. Los mismos textos pueden presentar diversas temáticas, que abarcan los conocimientos ancestrales o las inquietudes del presente; no hay texto que no retome de algún modo estos tópicos. La representación del espacio-tiempo se encuentra en estas narrativas, escritas y orales, lo mismo que su transformación conceptual y epistémica, en este punto, vemos cómo se condiciona la lucha y el registro.

En este capítulo se analizarán las formas históricas para dar cuenta del cambio en la percepción temporal (ligada al espacio) y cómo las formas de relatar delatan las concepciones epistémicas. *Grosso modo* existen dos formas narrativas, la lineal-histórica, cuyo sendero se forja en fechas encaminadas a la universalidad de los hechos; y la memoria-espiral cuyos vericuetos se forjan en vueltas constantes que modifican los registros; mientras el primero se basa en la causa y su efecto como asuntos de continuidad irrevocable, la segunda hace que la causa-efecto sean signos modificables. Así, podemos rastrear ambas formas con características específicas, pero que de algún modo sus fronteras se desvanecerán para transformarse continuamente.

La narrativa histórica mixta no es una historia lineal, exclusivamente, “lo que quedó abajo”, el fondo, pugna por salir a la superficie. La historia es lo que ha quedado abajo, sí, pero las marcas de su registro es lo que nos lleva a profundizar en las transformaciones. Nuevas preguntas se asoman en este apartado: ¿La idea del tiempo ha cambiado

con respecto a un horizonte lineal? ¿Cómo se encuentra el pasado con el futuro? ¿Cómo considerar el pasado histórico?

## LA LINEALIDAD HISTÓRICA

La linealidad histórica para conocer *sobre* los mixes y *desde* los mixes, ya es algo inevitable, sin embargo, la falta de estudios en los primeros años del Virreinato es un arma de doble filo. Por un lado, parece que la falta de atención resulta en una falta de respeto, pues hay quien dice que se “merecían” haber sido estudiados como otras “civilizaciones”, pero justo la falta de información sobre la sociedad *ayuuik* nos expresa gran parte de los procesos que llevaron, por lo menos, antes del siglo XX; después, debido a los cambios que sufrió la región, en gran medida por los dos cacicazgos mixes de la modernidad, la atención ha ido llegando. Por otro lado, la interpretación escrita a veces no responde a las vivencias de las sociedades estudiadas. El daño de la antropología y arqueología a los pueblos, como de otras disciplinas, que se empeñan en conocer, arrebatar y tergiversar es bastante común y ha sido, igualmente, denunciado por los mismos pueblos.

Mostrar la linealidad histórica, con los datos recogidos de las disciplinas, ayuda a entender la historicidad de los no-mixes, en contraposición, a la de los mixes, que en sus oralidades se cruzarán con las historias; las referencias de hechos, con sus fechas, permiten considerar los puntos en el registro de la memoria. Para México, los pueblos indígenas fueron conquistados, para los mixes, son un pueblo no conquistado o, por lo menos, es una frase que en español se ha hecho muy popular en las últimas décadas, pero entre estas dos posturas hay una serie de confrontaciones que no han sido subsanadas; estas frases por lo menos dan cuenta de que cada una de las sociedades camina por su rumbo, aunque, los caminos, parecen, estar volviéndose uno. A partir de esto último, vemos las narraciones de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo<sup>4</sup> en dos vertientes, por un lado, las manifestaciones constantes de la imposibilidad de ocupación de las tierras mixes y, por otro, sus avances en la conquista. Ambas posturas serán de utilidad en los siglos próximos, la primera por los propios mixes; la segunda, para los no-mixes.

La construcción narrativa de la conquista, para la nación mexicana, ha escondido una compleja historiografía de cómo se han sostenido las batallas de los pueblos contra los hispanos y entre los mismos pueblos, asimismo, los procesos de dominación que nunca son totales, sino

intermitencias que consienten algunos modos de vida. De tal manera que, en las historias documentadas, existen discrepancias en las fechas y los hechos, lo que es evidente es que la historia mixe está caracterizada por las guerras. Alonso Barros explica que: “este hecho militar tiene importancia historiográfica que, a diferencia de las hazañas de otros ‘indios bravos’ (por ejemplo chichimecas y mapuche), ha sido prácticamente pasado por alto hasta ahora: durante casi todo el siglo XVI, no hubo generación mixe que no sufriera persecuciones implacables, la más tardía frente a una inédita alianza hispano-zapoteca-mixteca-tlaxcalteca, en 1570” (2007: 347). Los ataques fueron constantes. Los mixes quedaron cercados por diferentes flancos, de tal manera que el “nudo” geográfico,<sup>5</sup> demarcado por las sierras, resultó en una ligadura bélica.

Los mixes se volvieron esclavos para construir las nuevas villas, caminos y trabajos que requerían mano de obra: “Los más de 1000 esclavos que requerían continuamente las empresas auríferas de Cortés en Tehuantepec sin duda fueron mixes, que como hemos visto eran abundantes, empecinadamente rebeldes y estaban muy al alcance” (Barros, 2007: 363). La imagen del indio bárbaro, en contraposición del buen salvaje,<sup>6</sup> que se estaba dibujando durante el Virreinato, tiene referentes específicos. En este sentido, los mixes, mayas y mapuche son algunos de quienes contribuyeron para tal referente, pues dieron fuertes batallas.

La configuración de los mixes, un tanto olvidados de la historia, como su imagen de bárbaros, se fue profundizando con el aislamiento al que se entregaron. Durante el Virreinato existe un tira y afloja de parte de los *ayuuk ja'ay*. Lo que se muestra como invariable en la historia es que las tierras que ocupan son ricas en minerales. El deseo de las riquezas hizo que los descalabros militares en la región se volvieran asunto menor: “Cortés incluso se las arregló para costear personalmente algunas expediciones contra los rebeldes mixes desde tres flancos diferentes” (Barros, 2007: 358). Los pueblos fueron desplazados con cada derrota o, bien, sometidos a otras identidades culturales; por ejemplo, zapotecas o zoques, mayas incluso. Las identidades, como bloques culturales que categorizaban a los pueblos para entendimiento de los españoles, fue una construcción lenta, pero determinó el modo de visualizar a las comunidades indígenas.

Alonso Barros (2007) también ha mostrado la importancia de dominar el paso entre los océanos, que era ocupado, en su mayor parte,

por los pueblos *ayuuk*. Este paso interoceánico pasará a ser de los zapotecos y de los españoles –también de algunos pueblos nahuas, principalmente, tlaxcaltecas que participaron en la “pacificación”–; básicamente, el istmo para los zapotecos y Veracruz para los españoles.

Las primeras tentativas de los españoles, por el lado de Oaxaca, se dan a partir del año de 1523, dos años después de la caída de Tenochtitlán, aunque Carolina Vásquez señala que fue en 1521: “en el territorio de Anyukojm (Totontepec), y ahí mismo son derrotados por primera vez en Tëpëtskojm (Tiltepec, hoy agencia de Totontepec) [Franco, 2012]” (2014: 8). No obstante, las incursiones iniciarán en los pueblos (mixe-popoluca) de lo que hoy es Coatzacoalcos, después de que Moctezuma Xocoyotzin da indicios de que en la zona existen riquezas, para ello, Hernán Cortés se alía con zapotecos y nahuas, una alianza que será duradera y decisiva en la invasión a los pueblos mixes. La Villa de Xalapa servirá como un punto de control.

En el Istmo, si bien hay más documentación, la fundación de Villa Alta –como parteaguas de las derrotas mixes–, ha sido un tema de debate, pues hay discrepancias en las fechas, lo que evidencia el conflicto cotidiano. En 1526 se dan las primeras dependencias en el territorio del Istmo, en 1527 se establece Villa Alta como un espacio de los zapotecos/españoles, aunque Torres precisa: “Villa Alta surgió como un enclave militar para dominar el territorio zapoteca y mixe de la sierra fundado en 1530 por Gaspar Pacheco con cerca de 30 familias hispanas y un contingente tlaxcalteca [Gay, 1982: 159; Beals, 1969: 326-327]. Schmieder [1930: 67] afirma que Villa Alta fue fundada en 1548, aunque posiblemente confunde esta fecha con el asentamiento de los dominicos” (2003: 163 [Nota 112]). Para 1529 ya se presentaban tributos por parte de los mixes, aunque, la mayor parte de la región sigue sin ser combatida. Según Münch: “en 1580 aún continuaban aislados en sus montañas, entre sus riscos, con espíritu de rebelión y relativamente libres, pero acorralados y reducidos a dar tributo”. (2003: 28)

Las diferencias entre los asentamientos españoles y las guerras mixes se encuentra en cómo cada pueblo hará frente a los españoles, cómo las batallas que perderá o ganará le darán su particularidad histórica; por ejemplo, los mixes no sólo serán sometidos a Villa Alta sino que serán parte del territorio zapoteco, mientras Totontepec será uno de los pueblos con mayor mestizaje, pues aquí los españoles se afincan, residiendo con sus familias, para crear nuevos asentamientos. Etsuko Kuroda, aun con sus imprecisiones, señala:

Para los mixes Villa Alta fue por siglos el puerto de la cultura española. Allí se estacionaba el ejército colonial y de allí salieron los misioneros para la región mixe, y de allí los mixes importaron varias danzas coloniales. Más tarde en el siglo [sic] XVII llegó la familia de Alcántara por Villa Alta a Totontepec. Esta familia es originaria de Córcega de Europa. Llegando a Oaxaca, vivía [sic] muchos años en Ocotlán y en el siglo XVII uno de la familia peleó con sus parientes, y se trasladó a Villa Alta. Unos se quedaron en Villa Alta, pero otros llegaron hasta Totontepec. Así avanzó la mestización [sic] de Totontepec y ahora este es el pueblo más mestizado en la región mixe. (1987: 348)

Villa Alta fue la puerta para la invasión a los mixes. Aún en la actualidad guarda dicha fama. Centro de poder español, a través de los zapotecos, fue una de las villas con mayor injerencia en la región; Totontepec<sup>7</sup> hizo lo propio, pero a través de los propios mixes.<sup>8</sup> Güereca, por su lado, marca que:

no fue sino hasta 1526 cuando Diego de Figueroa logró fundar, a veinte leguas de Antequera, la Villa Alta de San Ildefonso, que se convirtió en el primer puesto de avance en las montañas, rodeado por zapotecos que se negaban a deponer totalmente las armas. Para 1527, Gaspar Pacheco, nombrado teniente gobernador de Villa Alta, recibió órdenes de emprender la conquista “definitiva” de la sierra y apaciguar a los indios de la región. Para lograrlo, llevó consigo un importante contingente de aliados indios de habla náhuatl procedentes del valle de México. (2018: 52)

La perspectiva de Güereca está en señalar la participación nahua en las incursiones istmeñas, poner énfasis en la participación zapoteca de los pueblos de Valles Centrales<sup>9</sup> y describir las dificultades que supuso el establecimiento de esta villa:

[...] San Ildefonso estuvo lejos de ser una villa próspera y pacífica. La década de 1530 se caracterizó por la violencia con la que los funcionarios españoles y los encomenderos trataron de obligar a los indígenas a trabajar en los placeres auríferos, lo que provocó una rebelión en Tilttepec en 1531. [...] Así, por ejemplo, los españoles asentados en Villa Alta constantemente se quejaron del desabasto de alimentos, debido a que los indios se negaban a entregarles el maíz que cultivaban, obligando a los españoles a abastecerse fuera de la región. [...] De tal suerte, la hostilidad de los indios, el desabasto de alimentos y la lejanía de otros centros de población española obstaculizaron el crecimiento de Villa Alta. A lo largo del siglo XVI, la villa apenas contaba con poco más de veinte familias de españoles, que constantemente amenazaban



a las autoridades coloniales con despoblar el lugar si no recibían apoyo económico. En palabras de Chance, “dada la gran cantidad de problemas y limitaciones, es un milagro que esta inexperta avanzada española no desapareciera por completo durante la segunda mitad del siglo XVI”. (Güereca, 2018: 53)

Güereca, al poner énfasis en la participación nahua en la región, ha detallado que estos grupos prestaban sus servicios para sofocar los alzamientos, garantizar la seguridad, la defensa de las villas y poblaciones,<sup>10</sup> cumpliendo de este modo las “funciones de escolta, guarda, vigía y defensa de la nueva población y sus caminos”. (2018: 27)

En el siglo XVII, tras la falta de pacificación en la zona “los alcaldes mayores debieron recurrir nuevamente al apoyo de los indios de Analco para realizar labores de administración y justicia. Entre éstas se incluía la recolección de tributos entre los pueblos zapotecos y mixes de la sierra” (2018: 58). Las tensiones entre los pueblos de diferentes culturas (nahuas, zapotecos, mixtecos, españoles y mixes) fue una constante; Güereca resume: “Villa Alta se mantuvo bastante estable por más de dos siglos, oscilando entre veinte y treinta vecinos entre 1530 y 1743. Y aunque es posible que durante el siglo XVII se haya intentado establecer un poblado español en el vecino Xaltepec, para 1670 éste ya había sido abandonado”. (2018: 57)

Los mixes y zapotecos tuvieron rencillas antes de los españoles. Al igual que los mexicas, los zapotecos intentaron la sumisión de los pueblos mixes. Los mexicas recibieron en algún momento los tributos de los pueblos del istmo, sin que se prolongara la situación. A la entrega del mando de Xocoyotzin a Cortés, éste le indica que en el paso interoceánico hay oro, pero no es de extrañar que haya hecho énfasis en la invasión a la zona mixe, siendo enemigos antiguos. Igualmente, que Cortés al aliarse con los zapotecos, las tierras del istmo les fueran otorgadas a las élites zapotecas y se alzarán casas, villas e iglesias por los españoles.

No obstante, hubo un periodo en el que zapotecos y mixes se unieron. Los zapotecos de la serranía tuvieron mucho que perder. Al igual que los mixes, y cualquier otro bloque cultural, los pueblos que los constituyen no son homogéneos. Mientras los pueblos zapotecos de Valle Centrales y el Istmo mantuvieron el poder, la serranía zapoteca fue esclavizada, fueron obligados a pagar tributo y trabajar gratuitamente a los españoles y zapotecos de la élite.<sup>11</sup> A razón del levantamiento, Barros explica:

Puede que los mixes y sus antiguos aliados chontales tomaran, brevemente, el partido de sus tradicionales enemigos zapotecos de Choapan en las sublevaciones que agitaron la región entre 1547-1554. El caso es que, poco después del asalto que arrasó a Villa Alta, y, tal vez después de unirse los mixes al movimiento que llegó hasta la ciudad de Antequera, las autoridades españolas ordenaron que se apresara ‘con todo el cuidado debido y el menor escándalo posible’ a los caciques *bixanas* de Choapan. (2007: 368)

No obstante, esta tregua –como lo dice el historiador– no dura por mucho tiempo y las batallas entre los dos grupos se reanudarán, e incluso se prolongarán a tiempos modernos, pues los límites territoriales, los conflictos comerciales y el trabajo al que los mixes se verán obligados ante los zapotecos, mantendrán las tensiones. Por las mismas fechas, Güereca (2018) registra alzamientos entre 1550 y 1552.

Un asunto importante, durante el siglo XVI, será el tema burocrático, que no puede dejarse a un lado, sobre todo, porque en este terreno se da otra batalla: la legalidad que buscará legitimar la invasión y la propiedad; de la cual, los mixes no participan. Barros atiende la falta de rendición de los *ayuuk ja’ay* por la falta de documentos que evitaron utilizar los mixes:

A diferencia de sus vecinos zapotecos y mixtecos, una alta proporción de la Mixe Media y Baja se mantuvo relativamente apartada de la injerencia española durante todo el siglo XVI, cuando las guerras y las epidemias diezaban su población. Así, no hay ninguna huella testimonial escrita que refiera la sumisión formal mixe a la corona española; muy por el contrario, todos los registros y crónicas coloniales coinciden en representar su tenacidad insumisa. El náhuatl, elevado a categoría de lengua franca novohispana, tampoco fue asimilado por los mixes: la diferencia entre la gran cantidad y variedad de documentos en náhuatl producidos por zapotecos, es abrumadora en relación con los pocos y relativamente tardíos textos en náhuatl provenientes de un par de pueblos mixes. El prolongado aislamiento en el Cempoaltepec mantuvo alejadas las posibilidades y preocupaciones burocráticas, y el papelero español raramente se internó por las peligrosas veredas. (2007: 392)

En 1563 llega el Capitán Salinas, enviado por el rey, para revisar los patrimonios de Cortés y Cosijopi II: “Así, fue Salinas el primer español que por sí solo completó la primera de muchas corridas coloniales que comenzaron a cercar y cercenar la región de los mixes: bajo su solo mando, se consolidó la posesión real y el control burocrático sobre los cordones norteño, occidental y sureño de las inexpugnables sierras en

torno del Cempoaltepec” (Barros, 2007: 378-379). Hay que resaltar las palabras de Barros, pues la religión —que más adelante se tratará con detalle— también nos indica los procesos en la transformación mixe y de su lucha de resistencia, e incluso por qué algunos pueblos son más católicos que otros:

Para 1572, los dominicos mantenían 23 casas de doctrina en la región zapoteca y solamente cinco en la mixe. El punto a retener es que el régimen de Salinas y la educación impartida por los frailes con preferencia a los zapotecos, desencadenarían diversos “conflictos agrarios” de proporciones burocráticas regionales, que han afectado directamente a los mixes —hasta hoy. Este fue, sin duda, un acontecimiento importante, un posible antecedente de la llamada guerra mixe que siguió. (2007: 382)

Barros llamará a este enfrentamiento “la última guerra mixe”, debido al “avance territorial zapoteco y sus flamantes títulos coloniales sobre tierras aptas para el pastoreo en poder de sus vecinos, hacia 1570 (esto es, poco después del periodo de Salinas), fuerzas mixes arrasaron los pueblos enemigos circundantes. Se dice que esta cruel guerra regional fue enérgicamente sofocada desde Villa Alta, Nexapa y Mitla, pero es probable que también lo fuera desde Tehuantepec” (2007: 382). Al respecto, Güereca explica:

Los indios de Analco continuaron prestando auxilio militar a los españoles ante las recurrentes rebeliones de los pueblos mixes y zapotecos de la región: a los alzamientos de 1550 y 1552 siguió una rebelión mixe en 1570, en la que los nahuas de Analco se hallaron presentes como auxiliares militares de las autoridades hispanas encargadas de reprimir la rebelión. En recompensa por estos servicios recibieron en 1572 exención del pago de tributos a cambio de dar trabajo de forma voluntaria a los españoles de Villa Alta. [...] La asociación entre los indios de Analco y los españoles de Villa Alta fue estrecha, y se desarrolló sin mayores conflictos entre ambos durante el siglo XVII y buena parte del XVIII. (2018: 56)

Por un lado, está el asunto de la religión la cual no fue implantada con satisfacción en la zona mixe, con todo el trabajo que realizaron los dominicos, pues la construcción de las iglesias era una forma de justificar que el territorio era dominado por los españoles. Hay que denotar que Cosijopi II, al pactar con Cortés, daba por entendido la aceptación por parte de los zapotecos de las disposiciones religiosas, contrario a lo que sucederá con los mixes, sobre todo en el caso de Jaltepec, que para entonces tenía la población con mayor número demográfico y era

el centro de “poder” mixe, junto a Quetzaltepec. Por otro lado, está el gran detalle de los documentos que los zapotecos ostentaban como “dueños” de las tierras ocupadas y —concebidas— por los mixes, que es uno de los muchos desencadenantes de las guerras, amén de los desplazamientos de las familias y la esclavitud de los poblados.

Las bajas en la población mixe, durante el Virreinato, se debieron a diferentes motivos, entre los que no escapan las enfermedades, pero que la mayor parte se concentra en las secuelas de la guerra. Para los historiadores se habla de la guerra mixe (1572), o la “última” como la llama Barros; para los mixes, hubo varias, antes y después. La guerra mixe trajo la sujeción de los pueblos que se encontraban más cerca de los poblados zapotecas; los pueblos internos de la serranía, por el contrario, pudieron resistir los embates: la misma zona geográfica los ayudó. Durante el virreinato: “las bajas cifras demográficas que la suma de 1550 consigna para la zona, puede deberse a que gran parte de ella todavía no había sido avasallada, y al hecho de que los que se habían capturado como esclavos eran inventariados como “piezas” o “herramientas” de las haciendas, y quedaban fuera de todo recuento tributario” (Barros, 2007: 363). Las historias orales darán cuenta de lo que a la historia oficial se le escapa. La población de Jaltepec es una de las que más sufre los embates, posteriormente todos los pueblos del istmo mixe correrán la misma suerte. Literalmente, las familias tuvieron que huir, las migraciones forzadas para no volverse esclavos fueron una constante.

Las confrontaciones con los españoles y sus aliados siguieron. Aunque hay pocos registros rigurosos, se sabe que durante el Virreinato las sierras sureñas fueron —y siguen siendo— focos de alzamientos. Güereca consigna que en 1650. “Los indios de Analco jugaron un rol central en la pacificación de las comunidades mixes y zapotecas de Cajonos que participaron en los disturbios” (2018: 57), mientras Alicia Barabas señala que en el siglo XVII “el movimiento sociorreligioso más significativo fue protagonizado por una alianza de mixes, chontales serranos y zapotecas de la sierra norte, y tuvo lugar en Nejapa, Ixtepeji y Villa Alta, vinculado a la rebelión de Tehuantepec de 1660” (2004: 174), en el cual la figura del líder *Kong Oy* fue, particularmente, conocida por los enemigos. A decir de la autora: “los sucesos de Nejapa se originaron en los malos tratos dados por un religioso al gobernador mixe Pascual Oliver, quien convocó a los pueblos mixes y zapotecas quiavicusas para presentarse en Nejapa el 27 de mayo de 1660, día de *Corpus*”. (2004: 175)

Münch por su parte consigna las represiones de 1684 y 1691 (2003: 51) y entrado el siglo XVIII. Otro asunto que ha acompañado a los mixes es su persistencia en sus modos de vida: en “el edicto de 1768 aun hay quejas de las persistencias de la vida de los mixes” (Münch, 2003: 45), así como su autoaislamiento que se mantendrá en el siglo XIX: “los eventos de la Independencia y la intervención francesa casi no hicieron ningún impacto en la región mixe, aunque se sabe que durante la época de la Independencia el territorio mixe fue atravesado por primera vez por una expedición militar y durante la intervención francesa Felix Díaz, el gobernador de Oaxaca, recorrió la región [Bael, 1969, p. 327, Beals, 1945: p. 7]”. (Kuroda, 1987: 350)

En el estudio que realiza Huemac Escalona Lüttig<sup>12</sup> sobre algunos poblados mixes, ubicados principalmente en la zona istmeña, se puede establecer que la participación mixe en la independencia se divide en dos formas:<sup>13</sup> la primera, en alzamientos que corresponden a grupos focalizados y ocasionales; por ejemplo, con la presencia de José María Morelos y Pavón en Oaxaca y la participación de Rafael Gallardo originario de San Juan Mazatlán:

se puede afirmar con los pocos datos encontrados que la llegada de Morelos a Oaxaca sí tuvo consecuencias en la jurisdicción. La documentación refiere la presencia de un capitán insurgente en la zona de los mixes bajos cuyo nombre era Rafael Gallardo. Son pocas las referencias sobre el origen y formación del grupo rebelde dirigido por Gallardo. [...] En todo caso, las fuentes reflejan que la milicia de Gallardo se estableció entre 1812 y 1814 en el pueblo de San Juan Mazatlán de donde era originario. Desde ahí mantuvo en tensión la zona mixe baja que comprendía pueblos de las jurisdicciones de Nexapa (San Juan Mazatlán, Santiago Tutla, Santiago Malacatepec y San Pedro Acatlán) y de Villa Alta (Santa María Puxmetacán, San Juan Jaltepec de Candayoc y Ozolotepec). [...] Lo que sí consta es que en las dos fuerzas había un número importante de indígenas mixes. (2013: 169)

En este ejemplo puede notarse que el movimiento independentista fue motivo de luchas personales y comunales. La segunda forma que se desprende de su recopilación, son los conflictos intercomunales, dejados por el Virreinato, un ejemplo de esto es el enfrentamiento entre Acatlán y Candayoc:

Este no era el primer encuentro violento entre ambos grupos, aunque sí fue el que más heridos reportó. En 1812, justo cuando los insurgentes se establecieron en la ciudad de Oaxaca, hubo otra refriega entre ambos pueblos. [...] Sin embargo, el motivo real de

la lucha entre Acatlán y Candayoc poco tenía que ver con el conflicto armado entre insurgentes y realistas. La principal causa del enfrentamiento de los dos pueblos era la propiedad de las tierras en donde se habían desatado los enfrentamientos antes mencionados, las cuales formaban parte del tablón de Jaltepec. (2013: 181)

Los pueblos, atrapados en la zona zapoteca, intentan incidir en los movimientos, tanto de un bando como de otro, para contrarrestar el poder, defender el territorio y los modos de vida: “Los cuatro pueblos tenían colindancias entre sí pero pertenecían a dos jurisdicciones distintas: Puxmetacán y Candayoc correspondían a la de Villa Alta, mientras que Acatlán y Tutla, a la de Nexapa. [...] Las tierras disputadas se localizaban en la vega de un río caudaloso, el río Jaltepec, por lo que se podían aprovechar todo el año cultivando, simultáneamente, algodón y maíz” (2013: 183). Este tipo de conflictos surgidos en la reorganización del Virreinato y la idea de propiedad territorial será una tendencia para los próximos siglos.

En los periódicos del *Monitor Republicano* hay varias noticias de revueltas en Oaxaca en el que participan varios pueblos, pero no quedan especificados. Sólo se hace mención que durante la última década hay incendios de haciendas y otros bienes que los pobladores efectúan en contra de la Ley Hacienda (Ramos *et al.*, 1987, vol. II: 468-477), pero en el periódico *El Universal*, del 3 de junio de 1896, se indica que en el diario *La Libertad* de Oaxaca “aparecen dos cartas que comentan sobre el último levantamiento de indígenas debido a la aplicación de la nueva ley de Hacienda” (Ramos *et al.*, 1987, vol. III: 258) en el que participan varios pueblos mixes, entre ellos, Zacatepec. Los mixes reaparecerán en la historia en el siglo XX, a partir del cacicazgo de Luis Rodríguez. La oralidad por su lado guardará los hechos que ocurrieron durante dicho periodo.

Los procesos de colonización no fueron satisfactorios por medio de las armas. Vendrán otras formas de dominación en la región. En medio de las guerras, entre desplazamientos y avanzadas, se reconfigura el espacio-tiempo. La historia, esta historia oficial, es la que atraviesa los modos de entendimiento y sólo cuando veamos los modos en el registro de la memoria oral, podremos ver cómo está funcionando.

## LA EVANGELIZACIÓN EN LOS MIXES

La conquista espiritual, junto a la conquista militar, fue una herramienta que sirvió a la dominación de los pueblos originarios en Latinoamérica-

rica. Igualmente, es un tópico que ha permitido entender la historia de las naciones, sin embargo, como sucede con el ámbito bélico, la evangelización no se dio del mismo modo en los pueblos y, no siempre, fue efectiva, por lo menos en los años del Virreinato, que tenía una función diferente a la que ahora mantiene. Es decir, aunque el sentido de la Iglesia es la sujeción de la vida espiritual de los individuos como la de mantener su poder político, sin menoscabo de su condición económica, su figura institucional ha ido cambiando, por lo tanto, la forma de ejercer el poder.

La evangelización la comenzó la orden de los dominicos que desembarcó en 1526, en el caso de los mixes, por el lado del istmo, casi después de las primeras incursiones bélicas (1526) y ya fundada Villa Alta (1527) por los españoles. Así para 1529 el fraile Domingo Betanzos, quien llegó en la primera embarcación de 1526 y fue enviado a Oaxaca para continuar su ministerio, se dice que: “el aprendizaje de la lengua mixe fue su única arma; la asimilación misional y cultural partió de Villa Alta” (Kuroda, 1993: 41). Otros frailes también participaron en las evangelizaciones a partir del aprendizaje de la lengua mixe: “Fray Lorenzo Sánchez inició la apropiación de la lengua mixe; continuaron su labor Fray Domingo Sarabia, Fray Marcos Benito y Fray Juan de Ojeda” (Kuroda, 1993: 41). La misión sigue las estrategias más comunes de la época: el aprendizaje de la lengua para la evangelización, la elaboración de vocabularios, la construcción de capillas, la obligación por medio de los patrones para que los indígenas se instruyeran y la enseñanza de una vida “cristiana” con la práctica de danzas, obras teatrales, el uso de indumentaria apropiada y la erradicación de las *cosas de indios*. De esta manera, para el año de 1531 los dominicos pusieron los pies en la región mixe en tentativas para la eficaz conversión de los indios: “aunque fue hasta 1548 cuando se establecieron definitivamente en San Ildefonso Villa Alta, polo desde el cual comenzaron a fundar centros de evangelización en Totontepec, Juquila, Alotepec, que luego se transfirió a Quetzaltepec y Ayutla” (Torres, 2003: 164). Es interesante resaltar los pueblos mencionados, ya que no aparece Jaltepec, poblado que quedó en ruinas y, por lo cual, otros pueblos a la luz de los propósitos colonizadores fueron convirtiéndose en centros de poder.

Alonso Barros en su historia mixe advirtió la importancia cartográfica de las siete villas que consintieron la dominación en la región —más su aislamiento, habría que añadir— y que representan las atalayas de los límites fronterizos. *Nax* quedara cercada, en una insinuación de que los límites físicos serán demarcaciones precisas del mundo *ayuuk*,

por medio de la lengua. Estas siete villas son: Villa de Coatzacoalcos, Tehuantepec, Xalapa (Villa Baja de) Tuxtepec, Villa del Espíritu Santo, Antequera (Villa Alta de) San Alfonso, Xalapa del Marqués y Nexapa. Cabe indicar que “la nueva capital de provincia fue marcialmente bautizada ‘Villanueva de Santiago de los Zapotecas’, con dieciséis pueblos sujetos –buena parte de ellos mixes– administrados en nombre del rey” (Barros, 2007: 377). Las villas ofrecieron lugares estratégicos contra los mixes: “que formaron un cerco burocrático que hasta el día de hoy marca las fronteras ‘étnicas’ mixes que transfiguran, encierran y fragmentan el origen y presencia istmeña de los *ayuuk ja’ay*”. (Barros, 2007: 342)

Los antiguos señoríos mixes son los primeros en caer. Con el cambio en los nombres de los pueblos, en las nuevas demarcaciones territoriales y jurisdiccionales, además de los desplazamientos podemos apreciar las fracturas al mundo mixe. Los señoríos<sup>14</sup> antiguos son: Altepec, Chichicaxtepec, Guichicovi, Jaltepec, Mixistlán, Ocotepc, Tlahuilotepc y Totontepc (Jarillo y Quintanar, 2004: 139). Jaltepec será uno de los señoríos más castigados por los establecimientos de las villas: “El pueblo de Jaltepec de Candayoc sigue estando en medio de todas ellas, a horcajadas sobre la divisoria continental” (Barros, 2007: 390). Pronto Jaltepec desaparecerá de la visibilidad de los españoles.

Es necesario aclarar que la historia de los mixes la vemos a partir de las incursiones desde Oaxaca, olvidándose el lado veracruzano y chiapaneco. Esto también habla de que los mixes de Veracruz se irán desplazando poco a poco. Coatzacoalcos ya es, en esta época un espacio netamente hispano. A partir de ahí, el camino antiguo interoceánico se irá perdiendo –los desplazamientos, también los guarda la oralidad–: “El bloque noroccidental del istmo quedó prácticamente despoblado y, hacia fines de 1521, la provincia soportaba la presencia militar permanente del capitán Gonzalo de Sandoval, cuya misión había consistido en aniquilar a los tuxtepecas y pacificar la región circunvecina. La población mixe-popoloca sobreviviente, fue fácilmente subyugada: Sandoval no tardó en distribuir encomiendas entre quienes lo acompañaban” (Barros, 2007: 348). La franja del Istmo a la Antequera (ciudad de Oaxaca) irá estrechando a los mixes, vemos cómo los pueblos fronterizos (Totontepc, Quetzaltepec y Ayutla) también recibirán, paulatinamente, la siguiente acometida a sus formas de vida –Alotepec será un caso inusual.

Como se ha mencionado anteriormente, la implantación de las iglesias como de las casas de catequización fue menor en la zona mixe,



que, por ejemplo, la zapoteca e incluso la mixteca. Fue en 1559, cuando “Pedro Guerrero, primer prelado de Villa Alta empezó a erigir 160 iglesias” (Münch, 2003: 34) en la zona oaxaqueña. Para entonces Villa Alta, como gran parte de la zona istmeña, estaba siendo controlada por los españoles y zapotecos. Para notar la tardanza de la introducción religiosa, en la zona mixte, a la par de las revueltas que sucedían, está la fundación del convento de Totontepec realizada entre 1572 y 1576 (Kuroda, 1993: 41). Hay que considerar que fue en el mismo año de 1572 cuando estalla la “guerra mixte”.

Los dominicos estuvieron todavía en la región durante los siglos XVII y XVIII en los cuales, en las palabras de los intelectuales mixtes Sofía Robles —cuyos orígenes son zapotecos— y Rafael Cardoso: “realizaron sus obras más importantes dentro de la región. Los templos así lo demuestran, aunque ese tiempo lo supera Totontepec, que fue el punto de entrada de los misioneros: Villa Alta” (Robles y Cardoso, 2007: 125). La orden de predicadores siguió teniendo influencia como lo indica Kuroda: “La tradición de los dominicos no tiene que negarse en la vida religiosa de los mixtes aún de ahora”. (1987: 349)

La orden de los dominicos, en la zona mixte, llega a su fin en el siglo XVIII: “Muchos poblados mixtes apenas comenzaron a tener relaciones directas con los alcaldes mayores en las primeras décadas del siglo XVIII, cuando el obispado de Oaxaca culminó la secularización de la antigua provincia dominica, el poder de cuyos frailes había sido seriamente erosionado” (Barros, 2007: 392). Existen varias especulaciones sobre la salida de los frailes, incluyendo su fracaso en la evangelización de los indígenas, así como los constantes enfrentamientos bélicos en la región; por su lado Kuroda señala: “se pueden enumerar las causas como sigue: la disputa con el clero secular, las desavenencias entre los religiosos por nacionalidad, el abandono en que los superiores dejaron a los frailes, y finalmente el impacto de la Reforma en la que se ejecutó [sic] la supeditación de la Iglesia al Estado. Total, que a partir de mediados del siglo XIX la región mixte se quedaba medio abandonada debido a la escasez de los sacerdotes” (1987: 350). Lo que es evidente es la poca aceptación de los mixtes a los postulados católicos, así como el aislamiento de la región del Zempoaltépetl. Varias situaciones convergieron para que la región se desarrollara tal y como la conocemos. La franca rebeldía que evitó la incursión más allá de los pueblos fronterizos al interior de la serranía, la misma zona geográfica que dificultó el tránsito, la poca aceptación de la religión y el abandono por parte de la iglesia fueron haciendo que los mixtes mantuvieran una

cierta autonomía. Las incursiones se reintentaron en el siglo XIX, pero no fueron suficientes.

Mención especial se debe hacer a *Móctum*, pues al ser un centro ceremonial su experiencia resulta parecida a la de otros pueblos, en donde el proyecto de edificación de la iglesia se hizo sobre las ruinas antiguas y utilizando el mismo material del que estaban hechas. Noemí Gómez explica: “Es curioso cuando los nativos construyeron la iglesia católica, le metieron en una de sus paredes (pared oriente) una enorme piedra tallada con la cabeza gigante de un hombre, ubicándola tal vez inconscientemente, con la vista hacia el lado contrario a la puerta de la iglesia como si vigilara el patio que rodea los cuatro montículos” (2004: 44), realmente no parece del todo un acto ingenuo, que aquel monolito mire hacia los cuatro puntos del centro ceremonial, incluso parece responder a las estrategias de los antiguos. Agrega además que: “La religión católica fue uno de esos contactos inesperados que aun cuando destruyó las construcciones antiguas hechas de piedra tallada del centro ceremonial mixe ubicado en Móctum, para encimar allí una iglesia hecha con esas mismas piedras, no pudo destruir los más fuertes vínculos entre los pertenecientes a esta cultura: la lengua y el orgullo de ser *ayuuk*”. (2004: 69)

Ahora parece que colocar a Totontepec como un centro religioso fuera de los confines de Móctum debía tener sentido para los españoles—Burgoa (1674) había señalado a Totontepec como “casa y doctrina principal de los mixes” (1934: 188) sobre todo porque en Villa Alta habían tenido conflictos con la evangelización—, para evitar que fuera nuevamente ocupado por los mixes: “Además de ser la cabecera municipal, Totontepec es el centro religioso: católico (Centro Parroquial) y adventista (Iglesia Distrital, donde viven, por un año, los pastores de fuera, quienes concentran los diezmos y ofrendas en efectivo que se reciben de los pueblos mixe, zapotecos y chinantecos; pueblos donde existen templos de esta religión conocida también como Sabatista o del Séptimo Día)” (Gómez B., 2004: 27), de tal manera que aún sigue siendo un lugar importante para la religión católica, algo similar a lo que sucede en Ayutla, que también es un lugar para el repartimiento de la misión religiosa.

Hay que considerar que la evangelización de los pueblos mixes fue más lenta que para otros bloques culturales, que también las orillas que conforman la región fueron las más vulnerables y en las que primero entró la evangelización, tanto del lado de los zapotecos (ístm), como del lado de Veracruz (Coatzacoalcos) y Oaxaca (Ayutla, por ejemplo),

y que fueron los pueblos enclavados en el centro de las montañas los que pudieron resistir un poco mejor: Zacatepec es uno de los últimos pueblos en que la evangelización y la construcción de la Iglesia tarda en llegar.

Es en el siglo XX cuando la pretensión de la colonización espiritual —la económica y política— vuelve a poner en el centro de la mesa, a los mixes. Así, la orden salesiana es la que entra con mayor eficiencia a la región, según los datos de Carlos García: “la orden salesiana llegó a Ayutla en 1962<sup>15</sup> y establecieron seis parroquias en los municipios de: Ayutla, Tlahuitoltepec, Totontepec, Juquila, Zacatepec, posteriormente se transfirió a Alotepec y a Mazatlán en 1974” (2014: 6-7). Floriberto Díaz menciona que los salesianos incursionan a Tlahuitoltepec en 1965: “Los misioneros están asentados en 7 comunidades denominadas parroquias. Cada una de ellas tiene bajo su responsabilidad otras comunidades, cubriendo así todo el distrito mixe. Además, han prolongado sus acciones a las comunidades chinantecas y zapotecas del norte de la región mixe” (Robles y Cardoso, 2007: 126). Lo que es también necesario resaltar son los pueblos, pues no hay duda en el caso de Ayutla, pero sí de Zacatepec; Floriberto aclara: “Ayutla es el centro de operación, que es la sede de la Prelatura Mixeopolitana, con un prelado a la cabeza. Tlahuitoltepec, Totontepec, Zacatepec, Juquila, Mazatlán y Puxmetacán, Felipe Ángeles, son cabeceras parroquiales. Excepto en Zacatepec y Mazatlán, en todas las parroquias hay misioneras”. (Robles y Cardoso, 2007: 127)

Puede notarse la intermitencia en la evangelización y la sistemática misión en ciertos pueblos, lo que les da su particularidad. Hay que agregar que en algo coinciden los especialistas, en cuanto al tipo de “sincretismo”, pues las comunidades lo asumieron a su modo, tanto que las interpretaciones serán contradictorias entre sí. Kuroda señala que

El conflicto entre los grupos religiosos y en sus formas de interpretar las cosas tiene como consecuencia que las poblaciones mixes interpreten el culto de diferente manera. Un ejemplo de ello sucedió en los años de 1963, en el municipio de Ayutla, cuando surgió un conflicto entre un grupo de mujeres y un sacerdote recién llegado que trató de cambiar las imágenes de los santos, no logrando su objetivo. Para 1974 los mayordomos del municipio de Zacatepec se enfrentaron al cura porque este vendía mezcal. (1993: 147)

La idiosincrasia se va conformando por los procesos históricos. Ayutla fue de las primeras poblaciones en recibir la evangelización, su

creencia en ciertos atributos será mucho más fuerte, e incluso será de las poblaciones más religiosas y se sabe qué implicaciones tiene esto —que las formas de pensar y comprender el mundo también serán modificadas—, pero dicha formación también se dividirá en el tipo de población como de la espacialidad en la que se desarrollarán las ideas, es decir, que la gente más cercana al centro del poder tendrá mayor tendencia al cambio, mientras que los campesinos mantendrán en mayor medida sus creencias antiguas, de tal manera que estamos presenciando cambios dentro de la comunidad en reflejo a las metrópolis coloniales. El movimiento histórico-lineal está influyendo en la organización espacial, porque nunca viene solo, viene acompañado del contenido epistémico de aquellos que lo producen.

Gustavo Torres en sus estudios sobre los calendarios mostraba su preocupación por la “pérdida” cultural en las prácticas cotidianas en los pueblos de Alotepec y Ayutla. Así señalaba: “la simple dramatización de la pasión de Cristo”, para quien la orgía del Carnaval, así como el dualismo Jesús-Diablo entre los mixes —y otros aspectos que se pueden ver en otras poblaciones indígenas—, están ausentes” (2017: 409). El antropólogo e historiador de religiones en su libro *Měj xëw. La gran fiesta del Señor de Alotepec*, siguiendo a Beals, enfatiza en la necesidad de reconsiderar el papel de la Iglesia con funciones sociales y la organización civil: “El centro físico de los pueblos mixes es la iglesia y el municipio, usualmente construidos tan cerca uno de otro como el terreno lo permita. Esta contigüidad simboliza la unión de la iglesia y el estado característicos del gobierno mixe”. (Torres, 2003: 104)

Las disposiciones de los edificios de la Iglesia como del Municipio muestran, es cierto, la unión entre dos poderes, sin embargo, hay que poner en la mesa dos figuras más: la topografía del lugar y la organización antigua. La distribución que indica Torres es una característica moderna, la Iglesia no siempre estuvo cerca de las autoridades, es más, en ocasiones estuvieron en puntos contrarios. Los *espacios de poder indios* —sigo este concepto de Dorothy Tanck—<sup>16</sup> mantenían un lugar en donde se reunía el pueblo con sus cabezas o principales. Los mixes de las orillas son los primeros en construir conventos, pero los del interior tuvieron pequeñas capillas de palos que se perdían con el tiempo, por la falta de mantenimiento e incluso por la ausencia de sacerdotes que oficiaran. En pueblos como Ayutla, el suelo ayudó a mantener cerca los poderes extranjeros, pero en las montañas se dificultó hacerlo. Es más, las decisiones de los pobladores también influyeron. Por ejemplo, en Zacatepec, la iglesia se construyó en el siglo XX, la capilla “principal”

quedaba en la parte superior, mientras que la casa del cacique Luis Rodríguez estaba en el centro. Antiguamente, este espacio, en el que la Iglesia actual y el Ayuntamiento se encuentran, era el punto de reunión, incluso hoy día el auditorio tiene mayor importancia porque es el lugar de las asambleas. Tanto la Iglesia como el Ayuntamiento son construcciones del siglo XX. Los pueblos del istmo, como se ha mencionado, son los que iniciaron el proceso de mantener las villas españolas y los ayuntamientos indios en concordancia, pero en este sentido los mixes no participaron. Lo notable son los auditorios en las comunidades, porque son los espacios que conservan el sentido antiguo en la toma de decisiones comunitarias,<sup>17</sup> los cuales están cerca de los poderes del Estado y de la Iglesia, como si su sola presencia fuera una injuria a la intervención de los extraños o como si las edificaciones por el Estado fueran una simulación de la legalidad del poder.

Ignorar los poderes que invaden las comunidades ha sido una práctica común; lo ha sido con la Iglesia cuando ha intentado imponer sus creencias. La “obligación” por parte de los indígenas es algo que debería tomarse con pinzas, esconde los efectos que tiene el discurso religioso dentro de las propias creencias. La obligación tampoco es la mejor forma de cambiar el pensamiento, en todo caso lo que hace es trastocarlo. Regresando a Torres, agrega:

Sin pretender un análisis que trate de encontrar “ídolos detrás de los altares”, y esperando profundizar sobre el tema en otra ocasión con mejores materiales para el análisis, no puedo dejar de mencionar que el Cristo negro de Alotepec se encuentra relacionado simbólicamente con el rayo, como se puede notar en la leyenda de la fundación de Alotepec y el origen del Cristo. Se dice que cuando a éste se le había construido una iglesia de zacate, llegó una gran tormenta y le cayó un rayo; posteriormente se le construyó la iglesia de piedra donde actualmente se encuentra. (2003: 321)

En los mixes del interior de las montañas no hubo ídolos detrás de los altares,<sup>18</sup> simplemente, porque la invasión religiosa no tuvo la fuerza necesaria, pero en los pueblos de las orillas, sucedió con los campesinos o quienes vivían cerca del centro de poder. Alotepec, como lo señalé, parece un caso especial; enclavado en las montañas y estando más cerca de Quetzaltepec y Estancia de Morelos (un lugar fundado por españoles, como su nombre lo indica, para la producción de agricultura y ganadería), los frailes avanzaron sobre su ruta, por lo que mantiene un alto grado de mestizaje cultural. Es importante señalar que no hay textos que hablen de la presencia afrodescendiente en Alotepec, Quet-

zaltepec, Tepantlali o Atitlán, aunque hay una evidente presencia de rasgos afrodescendientes, como de aspectos culturales –aunque nuevamente, recurriremos en el apartado de la oralidad, pues está en medio, el desplazamiento de un pueblo (o varios) y su fundación en un nuevo lugar–, lo que también es de destacar son las rutas de la esclavitud, que venían de Veracruz y Chiapas hacia la capital y zona norte de la Nueva España, en la que tenían que franquear la zona interoceánica y por la cual escapaban los africanos. Es interesante mostrar que, Alotepec –al igual que Ayutla– tiene historias de “salvajes” en las montañas, del mismo modo que importó la danza de “los negritos”.

Torres, además, analizando el cristo negro de Alotepec, el carnaval y la importancia que tiene el “rayo” para los mixes señala: “Me parece interesante esta asociación, puesto que una de las deidades que constantemente aparece en los rituales relacionados con la lluvia es el rayo. Por otro lado, en algunos relatos narrados por los propios mixes encontramos al rayo como un personaje humanizado dueño de grandes riquezas y, sobre todo, dueño de los animales a los que guarda en un corral mítico” (2003: 321). Miguel Bartolomé a puesto énfasis en que las diferencias en las “deidades” de los pueblos marca las distinciones entre ellos:

En el caso mixe (*Ayuukja'ay*: Gente de la Palabra Sagrada), la deidad de la Lluvia ocupa un lugar sumamente bajo dentro del jerarquizado panteón nativo, que tiene en los Kong a sus representantes del poder supremo [B. Maldonado y M. Cortés, 1999]. Basten estos ejemplos para destacar que si bien en muchas de las culturas locales se registra la presencia de deidades vinculadas a la lluvia, en cada una de ellas adquieren características singulares y reciben distintos tipos de prácticas propiciatorias, por lo que la experiencia religiosa de entidades parecidas varía de acuerdo con la tradición de la que forman parte. Por tanto, caracterizar en forma genérica la existencia de deidades de la lluvia en todos los grupos, representaría una homogeneización artificial de una pluralidad de entidades y concepciones culturales. (2004: 56).

El rayo es uno de los signos más significativos entre los mixes. El rayo es el símbolo del poder. El nahual más fuerte es el rayo. La persona, sabio o curandero, que puede convertirse en rayo, es el más poderoso; para quién haya vivido entre las montañas entenderá la importancia del rayo en la naturaleza, tiene la capacidad de arrebatar la vida como de crearla. Por su parte, Torres añade: “Quizá así se explique que la fiesta del 3 de mayo tenga en Alotepec a Jesús Nazareno como santo

patrón, al cual se le ofrece la fiesta y no a la Santa Cruz” (2003: 336). El punto de intersección no es el cristo, sino la fecha, mayo: mes de las lluvias, por lo tanto, del tiempo del rayo.

Por su parte, Carlos García Medina pone el dedo en la aculturación<sup>19</sup> de los mixes, derivado de la evangelización de los grupos religiosos, por lo cual se da la pérdida del idioma y de la estructura de la vida, así expone:

En la Semana Santa se puede observar una interpretación errónea de la Biblia en el municipio de Coatlan; los personajes que representan a Pedro y a Judas vigilan la cárcel en la que se encuentra una imagen de Jesús, al cantar el gallo, dejan libre a Jesús [Hoogshagen, 1993: 20]. Los rituales, cantos, ofrendas etc. mixes han sido afectados por el lento decaimiento del sacrificio mixe, y se han fortalecido los rituales católicos y protestantes [Kuroda, 1993: 271]. Otras tradiciones existentes han menguado o perdido su autoridad, por ejemplo, las creencias en lo sobrenatural y el prestigio de los ancianos como personas sabios [sic]; el idioma mixe se usa menos, ya que todos los convenios con los mestizos y ladinos deben de ser en idioma español, el tejido a mano se ha perdido, las medicinas cambiaron los sacrificios y las ofrendas [Hoogshagen, 1993: 20]. Sin embargo, todavía se practicaban rituales que combinaban elementos sobrenaturales y cristianos. (2014: 10)

La visión de la aculturación queda limitada por los esencialismos, por el contrario, hay que entender la complejidad en las relaciones sociales y de poder en la que se ven involucradas las diferentes sociedades y grupos culturales. García añade:

Entre los Mixes se ha introducido la idea de Satanás el cual controla lo sobrenatural y su finalidad es solo de engañar y perjudicar a los Mixes. Este punto de vista de un solo Dios y de su oponente el diablo, es obstáculo para la cosmovisión mixe, pues para ellos, existen solo espíritus; los mixes consideran que es difícil que el (mal) *naaxwiñ*, como ellos lo llaman, pueda ser controlado por un ser maligno. En la idiosincrasia mixe existen muchos espíritus relacionado con el *naaxwiñ* que actúan para beneficiar a la humanidad. (2014: 11)

A lo largo del presente trabajo se ha expuesto la complejidad del término “*Naxwiin*” desde autores mixes, pues aún determina la vida comunitaria, pero salta a la vista el problema que deja la lengua desde dónde se comprenden los vocablos. *Naxwiin* puede provocar el mal o bien, con relación al ser humano, pero también está en estrecha rela-

ción con lo que éste haga, es decir, en cómo se dirige a *Naxwiin*, en el respeto que le confiere (hacer y decir). Por otro lado, los conceptos de Dios y Satanás no se tradujeron a la lengua. “Yös” o “Tios” son la mixenización del vocablo castellano de “Dios”. Igualmente, hay que considerar la costumbre de los pueblos por engañar a los investigadores, literalmente, “darles el avión” en sus interpretaciones. En las comunidades se puede aceptar la visita de un investigador, pero decirle a la población, en su lengua, que no contesten a las preguntas. En algunas poblaciones mixes se requiere el permiso expreso de la autoridad. Desde los antiguos mixes a los contemporáneos sigue existiendo el secretismo sobre los propios saberes.

En la actualidad debe considerarse otros grupos religiosos que han intentado y han tenido ciertas influencias en núcleos familiares y que pretenden mezclarse en la comunidad: “uno de los aspectos de dicha complejidad es que en ella confluyen tanto componentes unificadores como diferenciadores. [...] A lo anterior se debe sumar la presencia cada vez más difundida de las denominaciones protestantes y paracristianas, que han logrado la conversión de un creciente número de adeptos a esta nueva evangelización” (Bartolomé, 2004: 51). Por su lado, Kraemer señala que: “sería hasta la *gran expansión* de 1955-1975 que los protestantes llegan a realizar su trabajo de proselitismo a la Región Mixe difundiéndose sobre todo en los municipios de San Juan Cotzocón, Totontepec, San Miguel Quetzaltepec y San Juan Mazatlán” (2003: 102). En la región se han suscitado algunos conflictos religiosos, pero se ha intentado sobreponer la comunidad a las creencias.<sup>20</sup>

En cuanto a la complejidad del mestizaje cultural en la zona mixe, habría que considerar lo expresado por Jérémie Denicourt: “La apropiación del lugar es concebida de manera fundamental como plural, a través del espacio geográfico. El lugar como el marco de la acción ritual aparece entonces como un elemento de apertura y de inclusión, espacios de intercambio y encuentros de las diferentes comunidades mixes, pero también de relaciones interétnicas, ya que ciertas celebraciones reúnen a mixes, zapotecos, y chinantecos” (2014: 34). No pueden verse a todos los pueblos con el mismo grado de colonización, ni bajo los mismos conceptos, menos con las mismas dinámicas de relaciones.

Esta historicidad, bélica y religiosa *sobre* los mixes, es la que atraviesa la historiografía oral de los pueblos, pero será necesario entender cómo lo han relatado los mixes, antes de profundizar en los cambios espaciotemporales.



## KONG OY Y LA LUCHA MIXE

Las formas narrativas de la oralidad cambian de forma sustantiva en relación con la historicidad lineal. La primera sigue los bucles del tiempo de la espiral, retorna a la memoria, pero avanza con nuevos contenidos, a diferencia del eterno retorno, en donde el sistema temporal es el mismo, mientras los accidentes cambian, lo que se resumiría: todo vuelve a suceder; en la oralidad hay que seguir la representación del espacio-tiempo en constante transformación. El Universo, como el pueblo, la persona, la Naturaleza, tiene memoria.

Los *Xëemaapyë* o lectores del Sol no sólo leen el cielo, interpretan los sucesos sociales: las personas y sus acciones también son parte del Todo, por extensión su lenguaje está vinculado con el Universo. La memoria sigue, así, la trayectoria de la espiral. La memoria es una reconstrucción sobre sí misma, se modifica y surge de acuerdo con el momento. El momento es espacio-tiempo.

Cuando en los mixes se habla de “historia” se trata de dejar ver lo que quedó abajo, o se habla de lo que está en el fondo. Los sabios, abuelos, principales, curanderas son quienes tienen la responsabilidad de guardar la memoria, la sabiduría del pueblo, ellos son quienes tienen la Palabra, quienes saben hablar –hablarle a la tierra, a *Naxwiin*, al pueblo–. Estos sabios durante mucho tiempo guardaron en la memoria (colectiva) los sucesos que fueron transformando a los pueblos. Actualmente, los poetas y narradores han mostrado interés en registrar de forma escrita la memoria de sus pueblos. Obviamente, existen diferencias en los modos en que lo hacen con respecto a los abuelos, pero están generando una nueva narración colectiva. Estos escritores hacen un trabajo paralelo y con la comunidad. Es evidente, que las modulaciones en las subjetivaciones están modificando al pueblo. Nada extraordinario, pues se ha venido dando desde siempre. El punto se centra en cómo sucede. La escritura oral y reflexiva fue creciendo después de Florentino Díaz, los jóvenes están accediendo a grados académicos: es en donde la linealidad histórica modifica la memoria. La historia producida mantiene algunos vericuetos de la memoria. La historiografía mixe tendrá que distinguirse de la historiografía occidental, pues en la primera, la reconstrucción histórica se basa, fundamentalmente, en la revitalización del pueblo –lo que conlleva: la resistencia, las luchas sociales y políticas, y la defensa de lo propio a partir de los nuevos tiempos–; la segunda, se muestra en una lucha de poder, en la construcción social por la “verdad”.

Acerca de la memoria el poeta de Tlahuitoltepec Juventino Gutiérrez Gómez versa:

**Memoria del cielo**

El sol  
es la memoria del cielo  
que baja a la tierra  
a alumbrar  
las ideas de los hombres.

**Kunoojktääjk**

Yë xëew  
miti wyunmäny'atstp yi nääjxwinyit  
winääjpk yi xä nääjxkixy  
jits t'as kunëejk  
ja jääy ja wunmäny'tsë.

(Gutiérrez, 2017)

Más allá de la invención de un poeta, son los elementos culturales, la forma de entender el mundo, en consecuencia, la expresión en la narrativa, lo que devela la *episteme*. Cuando se lee el destino de las personas se hace por medio de los granos de maíz, cuando se lee el designio del universo, se hace en el cielo.

La poesía como la prosa, aunque son categorías contemporáneas, se han vuelto herramientas para salvaguardar la oralidad, la historia y los conocimientos. Las oralidades de un mismo pueblo o región también se diversifican de acuerdo con quién es la persona que las relata. Comunidad no quiere decir homogeneidad de pensamiento y postura. Las personas tienen sus decisiones individuales, lo que hace a la colectividad es la convergencia para actuar de manera conjunta. Por ello, un mismo pueblo puede tener diferentes oralidades, las personas guardan también la historia familiar: los abuelos se encargan de enseñarla a los nietos. Aunque hay personas reconocidas, como sabias o curanderas que guardan la memoria colectiva, ésta se mezcla con la de los abuelos.

Margarita Melania Cortés Márquez relata la historia de su pueblo de la siguiente manera:

**Ocotepec, lugar sagrado**

Una gran historia encierra mi pueblo  
porque dicen  
que donde vivían  
era en el Ocote Amarrado  
de donde escapó una Virgen  
y se fue a Zacatepec,  
ahí la encontraron unas mujeres leñadoras.  
[...]  
La primera iglesia era de zacate,  
ahora es de piedra,  
el techo de lámina la trajeron de Yalalag  
en hombros como a veinte horas del camino.  
La fiesta del pueblo inicia

a la llegada del Invierno  
celebrando a la Virgen de la Asunción.

### **Maxünkojm**

Měj maaytükts etse'e yě nkajpün jyajejpp

Ku ve'e vya'anta

jats jöma ve'e y'ijt jekanü tsyëenata

Tsinxëtsüm,

jöma tö'k nmëvintaj kyeek

jats nyëjxñü Mëkyëjxm

jämts pyaatjiti tē'ëxtëjk juu' ja' xpata

[...]

Pi'k mëtyëjk tsyaptëjki ukvaanti

ixyam tsaapëtsanü yē'ë

Vä'ä jä nyikë'ë ti yaksoo'nti Pöxtajüm

ii'px hora jö'n ti pakëëyti

Jä kajpün xyëë ti ukva'any

ku yě xöx it tyëka

yě myëëvintaj Asunción yakxëtun.

(Pluralidad Indígena, 2018: 118-119)

En esta narrativa histórica, la autora nos deja conocer el desplazamiento de su pueblo, venían de *Tsinxëtsüm* (Ocote amarrado), ahora su pueblo es *Maxünkojm* (Ocotepec), fue cuando la Virgen escapó (la Iglesia se fue, se dice que a Zacatepec), en el nuevo asentamiento también llegó la iglesia, y nos dice cómo fue creciendo (dato importante, las láminas vinieron de Yalalag, tierra zapoteca) y se impuso la fiesta del pueblo con la virgen de la Asunción.

Existe en la oralidad muchas claves para entender el presente, pero al ser sostenida por la lengua está ocultada a los no-mixes. Los escritores *ayuuk*, por ello, nos acercan los conocimientos, cuando traducen sus textos al castellano, pero los prejuicios a la Literatura Indígena nos velan la riqueza histórica y filosófica. Por la misma oralidad es que podemos encontrar los enlaces con otras culturas, la cercanía con los mayas vista a través de los calendarios es sólo un punto entre varios, la historia de movimientos sociales y complicidades está de manifiesto en las expresiones culturales: estos dos bloques culturales ocultaron la materialidad de sus conocimientos (libros, calendarios, edificaciones, divinidades, etcétera), procediendo de manera semejante, manteniendo la sabiduría lo mejor posible y luchando abiertamente contra los enemigos. Rafael Cardoso, profesor mixe, por su parte señala: “A manera de hipótesis, parece que los mixes comparten ciertos conocimientos y prácticas con el pueblo maya. Esta hipótesis se plantea

dada la similitud que prevalece entre las narraciones orales mixes y las narraciones escritas en el libro del *Popol Wuj*, libro de los consejos de los mayas quichés”. (2011: 264)

En la oralidad encontramos los conocimientos antiguos, las tradiciones, las transformaciones, los desplazamientos, los enfrentamientos. En las oralidades actuales hallamos una insistencia discursiva: “somos los jamás conquistados”. Si esta frase contiene la resignificación de lo que quedó abajo, es porque hay algo vital en la historia. Esta continuidad mantiene el caracol del tiempo. La reinterpretación y la reescritura son lo revelador a la lectura del Universo y el registro de la memoria. Hay que recordar que los lectores antiguos congelaron los calendarios, por lo que el reinicio, es un punto situado y no un punto fechado. El “inicio” es el nuevo camino. Los reinicios son una constante en los registros de la memoria, por lo que el cambio del espacio-tiempo se vincula entre lo simbólico, físico, social, político y cotidiano.

Para hablar de “los jamás conquistados” o “los jamás vencidos” hay que enlazar la historia con la de *Kong Oy*. Las oralidades tienen su propio decir con respecto a este ser, aunque han ido cambiando y en ocasiones lo han configurado de manera conjunta. *Kong Oy* está conformado de una presencia física (histórica-espacial), simbólica (huevo cósmico), religiosa (ofrecimiento, peticiones), social (guerra y lucha), política (bandera, nación), cultural (expresiones artísticas) y educativa (ejemplo ético). Esta figura tiene alcances ontológicos.

*Kong Oy* se compone de las palabras “*Kong*” la cual hace referencia a un ser superior, así es traducido como “Señor” o “Divinidad” —cabe señalar que con este mismo vocablo se denomina a otras entidades como a *Kong Anaw* (Señor del Trueno)—, y “*oy*”, que se traduce como el calificativo “bueno”, pero cabe aclarar que también se utiliza para afirmar, sinónimo de “sí” o “está bien”; por lo que *Kong Oy* es traducido como Señor Bueno, Dios Bueno e, incluso, como Rey Bueno. La escritura de su nombre también varía, hay quienes lo registran como *Contoy*,<sup>21</sup> *Conдой*, *Konk Oy*, *Kontoy*,<sup>22</sup> la diferencia de su escritura se ha debido a que los primeros escritores no habían desarrollado el sistema latinizado de la escritura mixe, por lo que transcribían por asociación fonética, además de que las variantes también tenían un papel importante,<sup>23</sup> así se popularizó su nombre como un sólo vocablo, conforme se formalizó la escritura en la lengua, se ha ido modificando, aunque separar las palabras no ha hecho que exista la unificación. Otra forma muy común de nombrarlo es combinando los dos idiomas: Rey Conдой.

La presencia histórica, física o “real” de *Kong Oy* no responde a lo que en Occidente se consideraría sobre un personaje ilustre y famoso que podemos fecharlo. Esto tiene que ver con la oralidad, la cual tiene un basamento de plasticidad,<sup>24</sup> moldea y se moldea constantemente, igualmente, tiene que ver con la espiral y, propiamente, con sus reconfiguraciones —con lo que quedó abajo—, por lo cual al dejarlo salir a la superficie se transforma.<sup>25</sup> Hay que considerar que la escritura no es un acto sólo de grabar en grafías,<sup>26</sup> es un acto de interpretación, re-escritura y sobre-escritura constante, un proceso de regreso continuo a la memoria.<sup>27</sup>

El *Kong Oy* histórico fue un hombre que luchó por su pueblo en diferentes momentos de la espiral del espacio-tiempo. Las oralidades nos dan referencia de su participación en las luchas contra el Rey Zaachila, cuando los zapotecos intentaron dominar a los mixes; contra Moctezuma y los mexicas al pretender tributos de los pueblos; contra Hernán Cortés cuando su ejército intentó conquistar la serranía, pero los mixes a su mando lo repelieron al desgajar el cerro, de tal manera que es el símbolo de la guerra, la resistencia y el triunfo contra los enemigos, por ello, se le ha vinculado a la frase: “somos los jamás vencidos”. El anacronismo, por supuesto, responde a diferentes lógicas de significaciones. El relato de un hombre, ¿o espíritu?, capaz de liderar la avanzada contra los enemigos y salir victorioso es inmutable en la oralidad mixe, no importa en qué época se presente. Es posible que hubieran sido varias personas a las que se les dio esta distinción o pudo ser el espíritu mixe devenido en persona. Es necesario aclarar que *Kong Oy* se retiró a su cueva después de su última expedición contra los españoles, pero prometió volver.<sup>28</sup> Los relatos sobre cómo fue su vida, también son muy variados. Algunos cuentan sus aventuras que no tienen que ver con la guerra. Hay narraciones que están situadas antes de los españoles e incluso algunas muy modernas. Un relato curioso es el que dice que el Árbol del Tule es el bastón de *Kong Oy* quien se sentó a reposar luego de un largo viaje y ahí lo dejó (en tierras zapotecas). Uno de los símbolos que se vincula a *Kong Oy* es el cerro *Ipx-yukp* (Veinte Montaña) o Zempoaltépetl, en donde se refugió después de ausentarse.<sup>29</sup> Este cerro es su morada y recibe el ofrecimiento y las peticiones de los *ayuuk ja'ay*, además es parte identitaria de los pueblos.

En las historias orales resalta el nombre de un lugar, y es aquí en dónde podemos ver cómo se cruza la linealidad histórica (datada) con la memoria colectiva: Jaltepec. El rastreo del personaje histórico nos conduce por fronteras que se diluyen. Si bien, los mixes vencieron a los

zapotecos y nahuas, aunque durante breves momentos pagaron tributos, éstos fueron revertidos: “las crónicas confirman que la antigua ambición mexicana de controlar el istmo nunca se realizó completamente” (Barros, 2007: 339); lo mismo que reprimieron a las huestes españolas. Pero ¿en dónde estuvo “presente” Kong Oy? En la “historia” se pone en duda en cuál de las tres guerras hizo acto de presencia, al igual que en otras batallas, como es el caso del año de 1351, cuando encabeza otra lucha contra los zapotecos, asimismo, reaparece a finales del siglo XVII en la guerra contra los españoles.

Los poblados como Jaltepec y Quetzaltepec, a la llegada de los españoles, estaban regidos por una cabeza, líder, gobernador, rey o señor, manteniendo decisiones sobre otros poblados, lo que no contradecía a los modos de vida antigua, pues cada pueblo guardaba su identidad individual con respecto a otro y las divisiones por familias lingüísticas no existían. En Jaltepec vivía el Rey Yovegami, cuyo hijo era Kong Oy. Muy probablemente debió tener otro nombre, pues el vocablo “Kong” está reservado sólo para las entidades superiores, así que una vez que el hombre muere o “desaparece” se vuelve una entidad metafísica o simbólica,<sup>30</sup> “Señor” o espíritu que es parte y expresión de *Naxwiin*. Barros recoge de un relator mixte la fundación de Jaltepec a partir del Líder Bueno:

He aquí como se dice, entonces, que Kontoy, nuestro padre y guardián, el que nos defiende, el que nos protege, recibió, buscó y encontró a nuestros antepasados, para convocarlos y reunirlos en un lugar, en un solo lugar. Y dicen que allí es, en lo que hoy se llama *Ixkaatsm* (Jaltepec de Candayoc) hacia donde los guió, donde los condujo a todos; he ahí donde se dice que nuestros antepasados comenzaron a vivir cerca de nuestro padre *Kontoy* [*Konk'oy*]. (Barros, 2007: 332)

Lo que es indudable es la relación estrecha con Jaltepec como su lugar de origen. Tendría sentido si su idea como líder está cimentada en que debió ser un hombre destinado para dirigir al pueblo.<sup>31</sup> Por otra parte, Yovegami está *fehado* o se tiene *certeza* de su existencia, por documentos zapotecos que lo mencionan, alrededor de 1510, poco antes de la llegada de los españoles y que de haber tenido un hijo que lideró a los mixes contra los españoles, es plausible que haya vivido entre las primeras décadas del siglo XVI:

Otras fuentes señalan que en 1510, Jaltepec y el palacio del penúltimo rey mixte, Yovegami (padre de *Konk'oy*), cayeron abrupta-

mente en manos de una coalición zapoteco-mixteca-chiapaneca, la que levantó, luego, una solitaria fortaleza en pleno corazón istmeño, no muy lejos del antiguo palacio mixte (hoy cerca de Sayula de Alemán, Veracruz). Pero la presión militar sobre Jaltepec parece no haber amainado, porque Konk'oy, hijo del rey vencido Yovegami, replegó sus cuarteles hacia los estratégicos altos de Candayoc Viejo (emplazamiento precedente del actual pueblo de Jaltepec de Candayoc). Desde ahí, Konk'oy y los mixes lograron mantener el control de la crucial vía entre los dos océanos. Desesperado por sacar a los mixes del camino, se cuenta que el rey de Zaachila ordenó el arbitrio final de quemar de raíz el monte sagrado de Zempoaltepec, corazón de la comarca y mítico nido de los mixes. (Barros, 2007: 340)

Los pueblos tienen diferentes desplazamientos que indican la reinterpretación de sus reinicios. Candayoc Viejo vendría a ocupar el Pueblo Viejo en la estación de *Měj kajpu'ut* (del calendario antiguo) y la llegada a Jaltepec de Cadayoc —o su construcción— representa el nuevo ciclo (como zona/lugar). A la invasión española, la ciudad de Jaltepec se vuelve una provincia, generando otro movimiento en el registro: el congelamiento. La oralidad también nos dice que son los sabios de Jaltepec los que esconden los libros y conocimientos mixes, pero es probable que el resto de los pueblos haya seguido su ejemplo, pues los eclesiásticos se quejaban de la falta de cooperación de los mixes para hablar de sus “cosas”. En el siguiente siglo *Kong Oy* es parte de las historias de las luchas mixes:

A mediados del siglo XVII, Burgoa aclaró la estratégica contigüidad de las provincias de Quetzaltepec y Jaltepec, señaló cómo, en campañas conducidas por el mismísimo héroe mítico Konk'oy, Jaltepec fue devastada poco antes de la llegada de los españoles. Nos da así otra valiosa pista sobre la escurridiza historia mixte y el estratégico paso que éstos dominaron durante siglos:

[...] y por todo es grande el trajino de [...] mercaderes, por esta jurisdicción [Quetzaltepeque] que respecto del centro de la ciudad de Antequera [luego, Oaxaca], cae con poca declinación del este, al nordeste y sus últimos pueblos algo más y vecinos de Jaltepeque, que se asoló con las guerras del Condoy [Konk'oy]. [BURGOA, Geográfica Descripción, vol. II, p. 218, énfasis agregado]. (Barros, 2007: 339)

A la destrucción de Jaltepec, parece que *Kong Oy* se interna en las zonas montañosas, en donde será recogido por el resto de los mixes que viven a las faldas del *Ipxyukp*.

Burgoa, en su libro *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales* (1674), segundo volumen, describe a los mixes y a Kong Oy de la siguiente manera:

[...] esta feroz y bárbara Nación probando la indómita condición, con la braveza de las fieras, tan superior a ellas que si no aprendían de ellas su rigor, alimentaban con sus carnes sus fuerzas, y mal contentos con esta montesina valentía paeaban la muralla de la serranía, que Dios les había puesto, y la empleaban en las vecinas naciones que entre grutas y riscos no estaban seguros de su furor, con que sólo el eco de su voz siempre con desentono altiva y arrogante ponía asombro y pavor tuvieron demás de este carnicero bullicio, un señor a quien llamaron *Condoy*; tan belicoso y osado que penetraba las mayores asperesas de la montaña con tanta fiereza que hasta los peñascos más brutos, decían los mijes, que se le inclinaban, prestándole sujeción y obediencia, encaminaba sus ejércitos por los imposibles de montes y ríos por ejercitar el valor y tenacidad de sus escuadras y tenerlos versados en la temeridad de atrevidos para la ocasión de sus batallas, que en esta satisfacción era más político que bárbaro pues no tenía por buen arte militar fiar la gloria de una victoria de la bisoñería de hombres no disciplinados, ni acostumbrados a poner la vida al tablero [...] (Burgoa, 1934: 188-189)

Alicia Barabas a razón del levantamiento en Nejapa-Tehuantepec señala que “esta situación se presentó en 1660, cuando se esperaba su retorno –anunciado por señales en la naturaleza– para que los librara de los españoles” (2004: 175), como se indicó los sucesos de Nejapa se originaron entre un religioso y el gobernador mixe, cuyo hermano iba arengando a los pueblos:

[... ] ya era tiempo que saliesen de la sujeción en que vivían, porque Condoi que [Cong Hoy] su rey, cuando los españoles gobernaron este reino se había retirado y escondido en una laguna donde estaba, y saldría a gobernar su reino, y ellos, era preciso le obedeciesen, y esto no podía ser sino echando de sí y de sus tierras a los españoles.

Aunque sin mayores consecuencias (excepto la quema de la casa y trapiche del alcalde), la insurrección mixe continuó y los vecinos españoles se vieron obligados a abandonar Nejapa. (Barabas, 2004: 175)

Por lo anterior, se puede comprender que la figura del Rey Bueno no puede separarse de su fundamento simbólico.<sup>32</sup> Mas relatar su función histórica como la persona situada entre la transición de dos



mundos tampoco logra mostrar la profundidad simbólica: su *origen* está en el Universo.

*Kong Oy* y *Tajčėw*, su hermana la serpiente, nacieron de un huevo cósmico. En todos los poblados mixes existen variantes de la historia de *Kong Oy*, cada uno haciéndolo suyo. Para algunos, el huevo fue encontrado por una pareja de ancianos, a la falda del *Ipxyukp*; para otros, *Kong Oy* nació siendo un niño muy fuerte que al crecer se dedicó a luchar para proteger a los mixes; otros dicen que tiene rasgos de tigre (por ejemplo, garras),<sup>33</sup> para unos más, *Kong Oy* funda Mítla, y que el Tule es la muestra de que sigue vivo, pues una vez que éste pierda la vida, el líder morirá. El punto de intersección es que *Kong Oy* jamás fue vencido y era el protector de los mixes. Está de más decir que entre los mixes no hay contradicción en los relatos históricos. La espiral permite la reescritura de lo que quedó abajo.

Lo que es interesante resaltar es que, en la historia descrita en español, *Kong Oy* toma mayor relevancia que su hermana, e incluso que *Tajčėw* sea un hombre, por lo que muchos encuentran que la serpiente masculina sea su nahual o hermano animal, lo cual desvirtúa el relato y tergiversa el simbolismo. No podría ser su nahual, porque él no toma la figura de la “serpiente”, *Tajčėw* es un ser independiente del héroe histórico con su propia gama de significaciones. En todo caso, si se quiere hablar del nahual de *Kong Oy*, estaríamos hablando de otro plano; como hombre, su hermandad animal debería estar en relación con el tigre —debería ser jaguar, pero en el español se popularizó el concepto de “tigre”—, porque hay que considerar que las personas tienen un nahual (hermandad animal) debido a su designio, sol y nombre (*xčėw*), que puede ser, dependiendo, débil o fuerte, y dado los atributos del joven líder tendría que tener un nahual fuerte (*tso'ok*), y no sólo el tigre, sino el rayo.<sup>34</sup> Pero, entonces, ¿qué pasaría con *Tajčėw*, puesto que ella también tendría su hermandad? En la oralidad, *Kong Oy* y *Tajčėw* nacen juntos y desaparecen juntos, y en las confrontaciones bélicas también están unidos, incluso es *Tajčėw* la encargada de los mensajes, de la Palabra. En la cueva de *Kong Oy*, a la entrada, hay dos figuras, una mujer y un hombre, se dice que son los padres viejos o abuelos, y las representaciones de *Kong Oy* y *Tajčėw*, convertida en humana.<sup>35</sup>

Emiliano Zolla centra su atención en la relación existente entre ambiente y cosmopraxis, por ello, analiza el vínculo entre las serpientes y los humanos en los mixes, estudiando los relatos de matrimonios entre mujeres u hombres con las serpientes y, por supuesto, el de *Kong Oy* y

*Tajjēw*. En las zonas montañosas y boscosas de la zona mixe es natural la importancia de las serpientes, como la del jaguar, animales que configuran el marco epistémico *ayuuk*; los hay por supuesto de toda clase, parte de las enseñanzas infantiles es saberlas reconocer, cuáles pueden hacerte daño y cuáles no, cómo escapar de ellas cuando sea el caso o ignorarlas y seguir el camino. En costumbres o rituales, en el que se habla a la Tierra o a los muertos, son sacrificadas, pues tienen estrecha relación con el rayo. Zolla habla de los *gemelos asimétricos* señalando que esta asimetría caracteriza la visión de los *ayuuk ja'ay*:

A pesar de la plasticidad y multiplicidad de las versiones sobre el nacimiento gemelar del héroe mixe y la serpiente, podemos ver que los elementos masculino y femenino, antropomorfo y zomomorfo, así como el vínculo de parentesco que une a *Konk'oy* y *Tajjēw* son componentes que se mantienen constantes en todos los relatos. [...] En las narraciones mixes sobre *Konk'oy* y la serpiente *Tajjēw*, se puede distinguir con claridad la presencia de ese principio de la dualidad imperfecta y asimétrica que yace en el corazón de tantos mitos amerindios. Es necesario señalar que este rasgo dual está lejos de indicar un binarismo cerrado y estático. Por el contrario, la diferencia entre los gemelos constituye la base de un desequilibrio cosmológico fundamental, que anima la peculiar ontología sobre la que se construyen las relaciones entre humanos y serpientes en la Sierra Mixe y en otros contextos indígenas, dentro y fuera de Mesoamérica. (2018: 112)

Un desequilibrio armónico que está presente en el conocimiento oral. La forma de la espiral no es perfecta, su movimiento tampoco, en la imperfección está la perfección. El asunto, más que un juego del lenguaje muestra que la simetría y la asimetría se conjugan. Zolla expone la alternancia y desplazamiento entre los contrarios (humano, animal; masculino, femenino; muertos, vivos),<sup>36</sup> pero hay que examinar con detenimiento en qué sentido los dos conceptos están operando. Los desplazamientos son manifestados en diferentes aspectos: territorial (físico), epistémico (sentidos emplazados), cultural (prácticas) y otros más; sin embargo, en la dirección expuesta por Zolla parece impropio en todos los casos, pues no es que los elementos contrarios siempre den paso uno a otro, como es en la continuidad –el día a la noche (*ja xēw- ja tsuu*)–, pues los elementos de la simetría-asimetría son alternancia continua o constante; en ocasiones, *Kong Oy* y *Tajjēw* son alternancia paralela. En cuanto a los gemelos asimétricos, el antropólogo profundiza:

En el mito mixe, *Tajëew* y *Konk'oy* ocupan el lugar de los gemelos asimétricos, pues como refieren los pobladores de la Sierra, cada uno es el *tso'ok* del otro. [...] es necesario subrayar la observación de que los primeros *ayuujk jãä'y* sean considerados como un humano (*Konk'oy*) y una serpiente (*Tajëew*) y la afirmación que sostiene que para ser persona, no basta con ser humano. Contrario a lo que piensan las sociedades occidentales, entre los mixes, la condición de persona no es un atributo de la especie humana. [...] La condición gemelar y la equivalencia ontológica que caracteriza a *Konk'oy* y *Tajëew*, podría sugerir la existencia de una esencia primigenia, que convierte a la forma en algo secundario. (Zolla, 2018: 113)

La situación de los gemelos, como los explica Zolla puede ser el de alternancia, pero en ocasiones ambos se vuelven independientes y devienen en otra entidad, entonces la alternancia se vuelve paralela y no sólo de intercambio. En cuanto a que la condición de persona es inherente a todo ser, cabe recordar que es al revés, la condición de *It-Naxwiin* es inherente a todo aquello que lo hacen ser, incluyendo al humano, por lo tanto, el fundamento ontológico no deviene de la humanidad, no es una prosopopeya, es decir, la personificación no atribuye propiedades humanas a los seres no-humanos o a los objetos inanimados (antropocentrismo), es la naturaleza de *It-Naxwiin* la que impregna a todos los seres, ésta sería la esencia primigenia que intuye Zolla: pues somos *It-Naxwiin*.

Carolina Vásquez, antropóloga de *Xaamkëjxpë* (Tlahuitoltepec), ante el desplazamiento de la figura de *Tajëew* –aquí sí es desplazamiento, pero no porque sea alternancia de *Kong Oy*, sino porque se emplaza su lugar en la historia–, reflexiona sobre la posición de *Kong Oy*: “Además de ser complejo, este mito varía en las comunidades mixes. Lo que resalto en este apartado es el papel que juega un ser sobrehumano, masculino, al que se le celebran ritos en la actualidad con elementos simbólicos que marcan su masculinidad”. (2012a: 323)

Antes se ha señalado que el relato en castellano apunta a que la serpiente es masculina, por lo que no es ocioso cuestionar sobre la influencia negativa por la religión. Sin descartarlo y sopesando que estos cambios –por el tipo de avance eclesial en la zona– debieron darse en el último siglo, también pudo darse un malentendido, por la lengua, entre los informantes. Vásquez García (2012b: 11) pone el dedo en la influencia del patriarcado a la cultura mixe, asimismo analiza el relato a partir de las resistencias construidas por las mujeres y toma de ejemplo a *Tajëew*<sup>37</sup> quien: “representa la fuerza, la energía sobrehumana

y sobrenatural; ella es femenina, es la hermana de *Konk* (el rey de los mixes) mientras él luchaba contra los españoles, su hermana *Tajeew* era la mensajera y abría caminos. En la tradición oral aparece en diversas formas como la madre dadora y guía de la vida, diosa del agua y de la tierra”. (2012a: 324)

Vásquez nos permite afirmar que ambas figuras son objeto de ofrecimiento y peticiones, de acuerdo con su simbología. Así podemos establecer el aspecto religioso de *Kong Oy* y *Tajëëw*. El activista mixe Apolinar González Gómez (también de Tlahuitoltepec) habla sobre el *Ipxyukp* como lugar de peticiones: “donde vive el rey *Konk’öy* protector de los mixes; por eso vamos allá para pedir buena cosecha” (AMI, 2014: 52). El mismo autor nos explica la forma de ofrendarle: “preparado de masa en tiritas y en bolitas, contadas de 13 en 13, en 23 y envueltos con hoja santa, tamales pequeños, el guajolote, gallo, gallina, o lo que la familia se haya propuesto ofrendar para el ritual” (AMI, 2014: 53).<sup>38</sup> Nótese por supuesto los números cabalísticos que se desprenden de los conocimientos astronómicos y registrados en el calendario.<sup>39</sup>

Los ámbitos en los que se mueve la figura de *Kong Oy* son varios, en el aspecto social queda más claro cómo se vuelve un símbolo de lucha, el poeta mixe Juventino Gutiérrez Gómez de Tlahuitoltepec versa, justamente, mezclando estos elementos:

#### **Nacimiento visto desde *Kong’oy***

La cultura mixe nació  
como se piensa una idea,  
despacio,  
despacio,  
y guerra y muerte  
floreció después.

[Del libro: *Kong’oy*]  
(Blanco Móvil, 2019)

Pero su fundamento social, y político, no se expresa sólo en la poética y los discursos, sino en la lucha efectiva, en el emblema de los movimientos, a final de cuentas como parte sustancial de ellas; como categoría política mixe, está presente en el himno (con título homónimo) y en la bandera (siendo el escudo), así alrededor de éste se organizan las ceremonias cívicas y escolares. A la cabeza de estas configuraciones se encuentra Tlahuitoltepec, que destaca por el desarrollo de múltiples acciones: como la de establecer escuelas académicas y musicales *ayuk*. Cabe mencionar a Totontepec que tiene un escudo de la Peña

del Trueno, muy importante como lugar de ofrecimiento. Igualmente, los relatos sobre los gemelos mixes establecen las configuraciones territoriales en cada comunidad, así lo señala Zolla: “*Konk’oy* y *Tajëw*, son fundamentales en la constitución del territorio. Si bien los mixes tienen poderosas identidades territoriales comunitarias y son celosos del universo de diferencias que se establecen entre pueblos, reconocen un territorio común, el cual se configura, entre otras cosas, a partir de los trayectos e itinerarios recogidos por los protagonistas del relato fundacional”. (2018: 112)

En el ámbito cultural, las expresiones artísticas, como la poesía, también muestran la importancia del líder y su hermana, sin embargo, siempre hay que tener en cuenta la construcción y reconstrucción de las figuras a lo largo de la transformación del espacio-tiempo, ¿cómo confluyen las representaciones con los cambios socio-históricos y los espacio-temporales, con todo lo que implican los conceptos entendidos desde diferentes idiomas? Aquí se muestran los desplazamientos espaciales-históricos de los personajes. En el arte hay otro tanto de las representaciones, las podemos encontrar en las pinturas de Ángel Vásquez Martínez (Tlahuitoltepec) u Octavio Aguilar (Zacatepec),<sup>40</sup> en la poesía y narrativa, prácticamente no hay escritor que no le haya dedicado unas líneas: Adrián Antonio Díaz (Mixistlán), Rosario Patricio Martínez (El Duraznal), Martín Rodríguez Arellano (Puxmetacán) o Juventino Gutiérrez (Tlahui); incluso, los investigadores y académicos mixes, que se han mencionado en este trabajo, le han dedicado sendas reflexiones concienzudas.

Fidel Pérez Díaz, en su artículo, cuyo título no deja de ser atractivo, “¿Por qué debe rendirse honores a la bandera mixe o símbolo mixe?” (Radio *Jenpoj*, 2017), explica la pintura que da origen al escudo de la bandera:

El primer mural denominado desde su esbozo “el Símbolo Mixe” y realizado en 1989 por el Comité de Defensa de los Recursos Naturales de la Región Mixe (CODREMI) y los alumnos de la entonces Escuela Secundaria Comunal “El Sol de la Montaña” con sus asesores y con la anuencia de la Autoridades Municipales y Agrarias de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca. Los trabajos de conceptualización y diseño iconográfico-pictórico del escudo representativo de la Región Mixe comenzaron por iniciativa del Antropólogo Floriberto Díaz Gómez con un grupo de profesionistas entre ellos el C. Joel Vásquez Gutiérrez, C. Cirilo Cardozo Vargas y el C. Fortino Vásquez Gutiérrez.

Es innegable la enorme influencia que ha tenido el Maestro Floriberto Díaz en las sociedades mixes —no sólo de su pueblo—, y en diferentes ámbitos de la vida, como teórico (comunalidad), profesor y alfabetizador de la lengua *ayuuk* (formalización de la escritura y enseñanza), como autoridad/cabeza de su pueblo, activista por los derechos indígenas y, en el caso narrado por Fidel Pérez, en lo cultural y artístico, sobre todo, como ejemplo y motor de nuevas generaciones.

Carolina Vásquez, por su lado, nos explica el mural de la “Madre Tierra” del pintor Germán Vargas Martínez, ubicado en Tlahui, y en el que explica a *Tajëw*:

*Tajëw* aparece en el himno mixe como la Madre Tierra, la madre dadora de vida, la madre que nos da el maíz, el frijol, la dueña de la tierra, la que nos guía en la vida, pero también como la mala mujer. Su nombre está en una planta enredadera agresiva, la mala mujer: a la gente que la toca o la corta le salen ronchas, le da fiebre e hinchazón en la piel, que tarda en quitarse. Así, el papel de *Tajëw* está concebido en diferentes actos y representada por símbolos que se atribuyen a lo femenino. (Vásquez, 2012a: 324)

La autora señala aspectos relevantes de diferentes vínculos, a partir de ¿estereotipos mixes de la mujer y el hombre? Lo relevante es que —como Vásquez indica— los elementos están presentes en diferentes tipos: “Estos elementos permiten un panorama que explica desde lo social, político y cultural, la realidad de la relación actual entre hombres y mujeres en los ámbitos familiares, comunitarios y demás” (2012: 324). No se puede dejar de mencionar la Banda Mixe que también es parte primordial de las expresiones culturales, pues los mixes son sustancialmente músicos, por tanto, de los sones y danzas.

Al principio de esta disertación también se mencionaba que *Kong Oy* tiene un fundamento ético, al ser ejemplo de lucha y efectividad contra los enemigos, o de habilidades en el arte de la guerra, el asunto es que también resulta ser un punto de intersección en la educación; *Xaab Nop Vargas*, a partir de las experiencias educativas en Tlahui, señala:

En cuanto a cosmovisión, basándonos en la misma referencia, en la cultura mixe aparece una figura mítica y sagrada: *konk ëy* o «rey bueno» que se considera un ser sobrenatural con poderes, pero también como un ser real que vivió durante mucho tiempo como el máximo jefe y maestro mixe. En la tradición oral se manifiesta el hecho de que jamás fuimos vencidos debido a su intervención y a la capacidad bélica y organizativa que poseía. *Los ayuk já' ay* concebimos que existe una estrecha relación entre las divinidades

representantes del mundo, la naturaleza y la comunidad, formando un núcleo profundo de identidad, de allí que la cosmovisión y filosofía local estén estrechamente vinculadas con la naturaleza y la cultura, con el medio ambiente. (Vargas, 2012: 79)

Lo que se ha expuesto hasta aquí manifiesta una relación dinámica y, casi totalmente aceptada, de las prerrogativas que tiene la figura de *Kong Oy*, sobre todo en el ámbito de la lucha social, sin embargo, esto no significa que haya una falta de crítica al interior de las comunidades *ayuuk*, por ello, Federico Villanueva Damián versa de la siguiente manera:

### III. Divinidad del campo

Ahora sólo nos acordamos, nos conformamos con tener a *Konk Oy*, *Konk Anaa* y *Konk Jetsuk* (el Señor Bueno, el Señor del Trueno, el Señor del Rayo); Divinidades que nos protegen y defienden. También nos llena de orgullo cuando los extranjeros y los turistas nos alaban diciendo: “Los mixes, los jamás conquistados”.

### III. *Konk Kām’ām*

Ja’y atom tsyām n’amyejtsyë’n ntajotkuuj’äjtyë’n ku *Konk Oy*, *Konk Anaa*, *Konk Jetsuk* nmëët’äjtyë’m. Ku yë te’n xputëjkyë’n xnëkwantuuptyë’m. Tsujnaxy najjete’n nëjyä’äyë’n ku äkatstëjk, ku wenk jä’äy xkaxtaajkyë’m ku y’anä’änt: “Yë’. Ayuujk jä’äy ka’t yë’ naipën kyamumata’aky”.

(Villanueva: 2018:30-31)

Lo que muestra este autor es la reflexión ética-política en la que las personas mixes están envueltas. *Kong Oy* también es principio de duda y posibilidad de sentido nuevo, ¿acaso no es éste el fundamento de la filosofía? Por supuesto, estamos ante otro tipo de filosofía que, si bien cuestiona, también tiene como principio defender lo originario y caminar hacia un nuevo ciclo.

El joven poeta mixe Juventino Gutiérrez dedicó un libro a *Kong Oy*, esto ya nos expresa que, hágase lo que se haga y dígase lo que se diga, las nuevas generaciones lo tendrán como referencia y, como lo indica en su poesía, es omnipresente:

**Kong’oy omnipresente**  
También vivo  
entre los verdes altozanos.  
Soy el espíritu del monte,  
lluvia que cae a pedradas  
sobre la memoria de los mixes;  
viento que trenza  
los movimientos de las milpas

**Ëy ëmä ja Kong’oy tyëñë**  
Nayi jaten ëjts jan tsinatsääjk  
jap n’päjts, tsujxk jitun jëtsp.  
Ja ujts animajäv ëjts,  
ja tuuj miti kä’äp säm ja tsää  
jap ayuujk jääy kyupäjkjxpytsi;  
ja poj miti tsiajkpy  
ja moojk äy

y, a veces,  
relámpago:  
claridad de este pueblo.  
[Del libro: Kong'oy]

jits juun'jats,  
ja witsujk:  
miti kyunojktajkpy yi ayuujk kääjp.  
(Blanco Móvil, 2019)

Era necesario mostrar el embalaje que tiene la figura de *Kong Oy*, antes de pasar a los debates sobre el planteamiento de “los jamás vencidos”, porque resultan atrayentes las posturas mixes (en favor y en contra) como la de los no-mixes.

## LOS JAMÁS VENCIDOS

La imagen de los mixes como los jamás conquistados<sup>41</sup> es una afrenta al orgullo de quienes defienden la conquista —a quienes los ven como el botín de guerra—, también es el ideal de los románticos que miran un pasado en el que un grupo resistió los embates españoles y lo usan de bandera, con la misma jactancia de sus detractores, para sentirse parte de un pasado glorioso. Los *ayuuk ja'ay* están más allá de los caprichos de sus intérpretes. La guerra trae muerte, desplazamiento forzado, hambres, infortunios de toda clase; la memoria es todo, menos romántica; se resiste, pero a altos costos y, esto también lo dicen las oralidades que han tenido que guardar las historias con todas sus implicaciones.

Evitaríamos esta disertación si no fuera porque los mixes tienen este debate al interior de sus comunidades. Así, hay quienes defienden la postura —en español, pues la frase está popularizada en este idioma— y críticos que afirman que fueron conquistados y se engañan al repetir la expresión. Dicha concepción tiene sus propios argumentos contradictorios de acuerdo con la postura epistémica con que se la revise.

Empecemos con aquellos que dan con la frase en español dicha por los no-mixes. Todo comienza, siguiendo a Jesús Lizama Quijano (2006), con los festejos del IV Centenario en 1932. La celebración se debe a que el 25 de abril de 1532, Carlos V bautiza el espacio ocupado, en su mayor parte, por pueblos zapotecos como “Ciudad de Antequera”, próxima ciudad de Oaxaca, y la fecha de nacimiento da por sentado el dominio sobre las tierras y todo cuanto habitaba en ellas, aunque se haya concedido por negociación entre supuestos iguales, y sus aliados zapotecas tengan el poder bélico —que después perderán, claro—. Esta fiesta tendrá trascendencia para todos los pueblos, pues desembocará en la Guelaguetza —fiesta por demás célebre por su fastuosidad indígena—, ¿acaso no estamos ante los antecedentes de la imagen congelada del indígena folclórico?



La conmemoración preveía un despliegue de actividades durante dos semanas: “Calendas, conciertos, cabalgatas, bailes, concursos de canciones y de productos regionales [...], siendo las actividades más importantes la Exposición Regional llevada a cabo en la ex Hacienda de Aguilera, y el Homenaje Racial, celebrado en el cerro del Fortín, en un escenario construido específicamente para tal fin” (Lizama, 2006: 78). Dado que, en México, como en las naciones latinoamericanas, lo “indígena” es lo que sostiene la identidad cultural en los festejos no podría faltar el despliegue multicolor de los trajes, el homenaje racial en el Fortín (lugar actual de la Guelaguetza), la música, la danza... en fin, la simulación.

En este lugar histórico se sucedieron varias acciones que provocaron nuevas significaciones en las relaciones entre los pueblos —incluyase el mestizo-español—, en las reconfiguraciones imaginarias y en las políticas de Estado. Lizama explica:

Sin embargo, el IV Centenario no fue un hecho aislado ocurrido en una ciudad provincial del México posrevolucionario, sino que estaba inscrito dentro de dos contextos más amplios, pero íntimamente vinculados entre sí; el primero eran las políticas que se aplicaban por todo el país en un afán insistente por sustentar, a través de elementos culturales diversos, la identidad mexicana, revalorizando un pasado hasta entonces no plenamente aceptado, y que se constituían como el reflejo del nuevo proyecto de nación impuesto por el grupo en el poder; mientras que el segundo contexto era el paulatino nacimiento del regionalismo oaxaqueño impulsado desde las esferas del poder político estatal. Estos dos procesos influyeron, en 1932, en el modo de asumirse como oaxaqueño, tiñendo las fiestas de un localismo vinculado a ese particular modo de sentir la nación que desde el centro de la República se proclamaba. (2006: 79)

Estamos ante un tiempo histórico en el que sus protagonistas nacionales tienen como propósito la cohesión social —el “indio” siempre ha sido representado como un “problema”—<sup>42</sup> y como indica Lizama, en dos flujos, que bien podría decirse que se complementan. La identidad oaxaqueña es también un asunto que debe tratarse con detalle, aunque por su complejidad llevaría más tiempo. El punto es que la identidad actual manifestada en el despliegue de los pueblos originarios para goce de los turistas es en gran medida alentada por la Guelaguetza, por los procesos de una conmemoración que reivindica la conquista y desplaza los movimientos indígenas —con todo que Oaxaca ha demostrado ser “ingobernable”.

En dicho proceso histórico que parece inocente –cuando se trata de los pueblos originarios, nada es inocente– se está configurando al *personaje mixe*, si bien, por las crónicas españolas, se puede advertir que eran parte de los bárbaros in-civilizables, eran igualmente parte de una homogeneización que los ocultaba con sus particularidades, pero esta vez se trataba justamente de lo contrario, resaltar esas singularidades, presentar cada pueblo con sus matices, que se lucieran: era necesario, pues se requería explotar la imagen de los pueblos, ostentar un discurso del respeto. Oaxaca ya se sentía orgullosa de los zapotecos y mixtecos, grandes civilizaciones antiguas. La arqueología daba sus pasos en la reconstrucción de ese pasado magnífico. Pero había pueblos que parecían tener un pasado gris y, finalmente, estaban los salvajes y sanguinarios mixes. ¿Cómo llegaron ahí los *ayuuk ja'ay*? Es también otra historia que debe detallarse más adelante. Por lo pronto, serán participantes bajo las mismas condiciones de otras poblaciones, estarán ahí con su ropa típica, su música, mostrando sus costumbres. Lo que resalta es que cada pueblo tendrá una reconfiguración en el imaginario de los ciudadanos y de otros pueblos originarios.

Dentro del jubileo que presumiría la diversidad indígena, subyacía el proceso de mestizaje,<sup>43</sup> la necesidad de que lo “indígena” se preservara en el bello tema de las celebraciones, pero que pronto sea parte de la nación mestiza. Así se puede entender la propuesta del profesor Alfredo Canseco Feraud, mencionada en el periódico *Mercurio*, el viernes 25 de marzo de 1932, previo a los festejos: “El mencionado abogado propuso en una de las primeras juntas del Comité, que su labor debería dejar alguna huella en las fiestas, huella perenne y por tanto proponía se obsequiaran a algunas poblaciones indígenas algunos pares de zapatos o algunos pantalones, pues era indudable que quienes los usaran, quedarían habituados a su uso, especialmente de los pantalones, y su ejemplo serviría para inducir a mayor número a usar de estas prendas...”. (Lizama, 2006: 96)

El proceso de dominación ha cambiado de estrategia, la cruz y la espada han quedado en el olvido. La guerra y la Iglesia son instrumentos arcaicos, pero el ejército sigue siendo una institución que amedrenta –los conceptos han cambiado, no se habla de guerra, sino de pacificación– la integración del indígena se da en los procesos de la civilidad, el mercantilismo y la educación. En este sumario nadie se salva, los zapotecos, antiguos aliados de los españoles también deberán ser reconfigurados y no corren mejor suerte que los mixes: “A la par de estas iniciativas, se fueron anexando otras con tintes más regionales,

‘la Tarde Racial en Monte Albán, donde se representarían dos obras en las que se reconstruía la leyenda de Donají, la princesa zapoteca, y un acontecimiento en la vida de Netzahualcóyotl; la Exposición Regional, en la que se exhibirían los productos del estado, o bien, el homenaje de los indios a la ciudad’” (Lizama, 2006: 97). Resalta lo que es común a las sociedades nacionales, la mezcla arbitraria de elementos indígenas, por lo que su imaginario es una parodia burlesca de los pueblos, pero al fin, parte de la construcción de su identidad. La elaboración de una narrativa identitaria emplea diferentes figuras para su coherencia, adaptando lo que su lógica de significaciones le dicta.

El *personaje mixe* para el imaginario de la sociedad nacional está en marcha; se lee en el *Mercurio* del domingo 3 de abril de 1932:

El modelo hacía referencia a los estereotipos que, si en la época no estaban sólidamente constituidos, después de la Exposición de Aguilera lo estarían ya, puesto que serían compartidos por mayor número de personas. De ahí que se pidiera a las regiones que enviaran las materias primas para la construcción de sus respectivos stands, e incluso que, como en el caso mixe, se empleara “a trabajadores mixes, expertos en levantar casas a la usanza de la zona, de manera que el pabellón será una representación exacta de la forma en que viven los mixes”. (Lizama, 2006: 103)

No hay que olvidar, igualmente, la participación de la Gran Banda Mixe para representar y homenajear la ciudad. El IV Centenario está en constante tensión para que lo “indígena” no se salga de contexto; el control de los cuerpos y los valores culturales es esencial para el éxito de las autoridades. Lizama explica que el número principal de la celebración fue el Homenaje Racial, el cual estaba constituido por una obra de tres cuadros:

De igual forma, al libreto general del Homenaje Racial le fueron agregadas las propuestas de Jacobo Dalevuelta, que consistían en poner en escena una obra de su autoría que evocaba a personajes de la historia local, como Juárez, presidiendo la región de la Sierra, o Porfirio Díaz, encabezando a la Mixteca; Condoy, el rey mítico mixe haría lo mismo con su delegación, y así sucesivamente. Nuevamente el mito y la historia se encontrarían en la fiesta del oaxaqueñismo. (Lizama, 2006: 113)

El tema de la vestimenta no podía dejarse al azar, si algo resalta en la actualidad en las festividades oaxaqueñas, además de otras entidades estatales, son los trajes, hacer alarde de las tradiciones está totalmente

emparentado con la apariencia y eso es algo que se fue construyendo, el aliento a sentirse parte de la nación a partir de los elementos culturales que nos representan y diferencian es un juego perverso de la narrativa identitaria nacional. Esta época nos ayuda a entender las reconfiguraciones encauzadas por las autoridades, pero también hay una disposición propia: la manipulación puede ejercerse sin violencia directa, por una persuasión calculada, pero amable.

Las representantes del Valle, por ejemplo, se reunieron para acordar qué vestimenta utilizar en el Homenaje Racial. Pudiera pensarse que la diversidad de trajes indígenas podía haber sido la causa de esta reunión, pero las crónicas apuntan a que, posiblemente, esas “representantes” no eran indígenas sino mestizas que vivían en los pueblos de la región, y que se habían apropiado de la representatividad de los indios; es decir, fueron seleccionadas por el dinero que habían aportado y no por las comunidades indias, con las que sólo compartían el hecho de vivir en una misma región. (Lizama, 2006: 114)

¿Quiénes son los representantes de los indígenas? Puede ser que las sociedades nacionales no encuentren diferencia entre los indígenas mestizados y los mestizos indigenizados, sin embargo, existen diferencias al interior de las comunidades. Diferencias que están atravesadas por aspectos económicos, sociales y políticos. Los mestizos indigenizados son quienes inciden en las decisiones, provienen de familias que han controlado las regiones, ellos han sido parte de los medios de dominación, ejercen el poder bajo diversos mecanismos, incluso si no se sienten parte de ellos. El punto es, dado que a los nacionalistas les interesa “la imagen del indio” —la imagen manipulable—, se quedan ciegos ante las evidencias corporales, lingüísticas, sociales y culturales de los indígenas.

El empleo descarado de los elementos mixes, la utilización de sus personas y cultura, eso es lo que estaba de por medio. El día 25 de abril de 1932, después de 400 años, la Antequera se vestía con los “trajes tradicionales” de los pueblos; entre el nacionalismo y el oaxaqueñismo, los mixes eran arrastrados por el maremoto jubiloso de los ciudadanos. El Homenaje Racial comenzó con el primer cuadro, el cual constaba de una tanda de melodías y la participación de la Señorita Oaxaca,<sup>44</sup> en el siguiente —explica Lizama— la intervención de los mixes y el tema que nos compete, el cual fue dedicado al desfile: “inició con la entrada de los mixes, quienes iban precedidos por un cartel en que se leía ‘Los jamás conquistados’, en referencia a la historia de ese grupo que

indica que nunca fueron sometidos por los conquistadores españoles. El letrado en sí mismo se pretendía que fuera un símbolo para todos los indígenas de la entidad ya que, para los creadores del guión [sic], el sacrificio y la fe consolidaban la libertad de los pueblos [Vega, 1932]” (2006: 117). Por si esto fuera poco, el autor expone que en medio de esta delegación se dejaban ver a niños que pedían ser educados —en un acto casi de súplica para salvarse de su situación—, el asunto es que el emblema, según el autor, traía consigo la sumisión:

Pero el inicio, por parte de los mixes, del desfile de delegaciones no era sino una muestra de que, aunque fueron los nunca conquistados, los que “jamás tuvieron en su pie grillete ni llevaron sobre su espalda la señal infame de la esclavitud” [Vega, 1932], se rendían finalmente ante la capital, puesto que los ancianos, representantes de las autoridades de los pueblos, ante la Señorita Oaxaca “pusieron la rodilla en tierra, como si estuvieran frente a su cacica, baja(ro)n la cabeza y entrega(ro)n sus bastones de mando”, en símbolo claro de la aceptación de su limitada autoridad, puesto que sólo participaban de aquella que la ciudad misma les concedía. (Lizama, 2006: 117)

Es evidente la provocación que puede causar un relato de semejante índole, ver la sumisión en un acto tan miserable como lo es la jubilosa de los enemigos. Pero, además, la rendición venía con elementos muy *sui generis*, una ofrenda que en nada tiene que ver con los elementos de los *ayuuk ja’ay*: “Los mixes llevaron café, frutas y flores como ofrendas y las pusieron a los pies del sital de la representante de la ciudad, y su banda de música ejecutó sonos diversos, que fueron bailados por los componentes de su región, para después pasar a ocupar su lugar previamente dispuesto” (Lizama, 2006: 117-118). Una sumisión muy teatral,<sup>45</sup> es evidente. ¿Por una teatralidad se da *de facto* una sumisión política?

Ya lo decía Barros (2007), no existe un documento en el que se apele a la sumisión legal de los mixes, no obstante, ¿hay en los procesos de colonización, actos que nos remitan a este sentido? Obviamente quienes defienden la tesis de la conquista a los mixes no se basan sólo en la teatralidad, sino que argumentan haber sido conquistados militarmente —el asentamiento de los españoles sería una prueba— e incluso espiritualmente, pues ¿no lo mixes llevan a cabo calendas, misas y tienen al menos una iglesia en cada pueblo? Pero, ¿el emblema de “los jamás conquistados”, no significa que mantuvieron su autonomía bélicamen-

te?, ¿no significa que los enemigos han reconocido políticamente que no conquistaron a los *ayuuk ja'ay*?

Se ha señalado que los pueblos, aun cuando se han englobado como el Pueblo Mixe (*Ayuuk Kajp*), tienen procesos disímiles, ¿es por ello por lo que ciertos pueblos mantienen la certeza de que no fueron conquistados mientras otros aceptan su rendición? ¿Esta sería la explicación que podemos hallar en las posturas al interior de los mixes como de aquellos que interpretan sus procesos? Es necesario entrar al terreno de las discursividades, el cambio discursivo de aquellos mixes que fueron avasallados y, por tal motivo, tuvieron que ser desplazados, como de aquellos que tuvieron que quedarse en tierras que después les pertenecieron a sus enemigos —zapotecos, nahuas o españoles—, los “dominados”, pero que son quienes tienen la fundación de las resistencias: Jaltepec, pueblo del padre de *Kong Oy*; las tierras del istmo y las veracruzanas, en donde los mixes lucharon con valor ante la llegada de los españoles. Al mismo tiempo, hay que considerar a los que no fueron tocados militarmente, en el interior de la serranía, quienes se replegaron a las faldas del *Ipxyukp*, quienes desde las cumbres montañosas contuvieron la avanzada y quienes aún se mantienen en pie como los mixes que no fueron conquistados, haciendo suyos los relatos de las guerras de los mixes, cuyos pueblos habían sido aniquilados.<sup>46</sup> La cuestión con el IV Centenario es que muestra que la espacialidad también está siendo afectada por los cambios y configuraciones que suceden fuera del espacio-tiempo comunitario. Las modulaciones siempre son constantes y amorfas.

Ahora bien, se ha mencionado que la frase popularizada en español es la que está presente en el festejo. Si hay un reconocimiento por parte de las autoridades de que existió un grupo/sociedad/cultura que no fue conquistada, entonces algo tendría de cierto, es decir, se está apelando a un sentido que tenía un basamento empírico: una cultura que siguió luchando, la cual la expresó sin un documento de rendición de por medio, pero lo más importante, es que no se concibió dentro de la derrota. Uno es el discurso producto del mestizaje que clama con furor la bandera de los jamás vencidos para encontrar legalidad en el mundo de los invasores; otro, el de las comunidades que revitaliza la lucha de los antepasados para afirmar su legitimidad en el mundo, para ello, no requerimos conocer la frase en español que se popularizó, sino la forma en que el sentido que expresa la frase fue enunciado en la lengua materna, lo cual tiene que ver con la reconstrucción de la memoria.

En el sentido epistémico y no lingüístico está la respuesta. ¿Cuál es la equivalencia a “los jamás vencidos”? Esto tiene una larga tradición oral. Los desplazamientos eran las huidas de las familias y pueblos, esto que quede bien especificado. ¿Qué puede tener de resistencia huir, más que la de mantener la vida? Pues lo que implica conservarla en otro espacio, fuera del dominio de los peninsulares-criollos-mestizos.

Tanto si la evangelización, semejante a la urbanización, es un síntoma de conquista, la noción de “jamás conquistados” es una frase de resistencia (que no tiene que ver con la persona que registró la frase), es plausible para los invasores legitimar la conquista discursiva o la invención de un Estado para lucrar —lo sucedido en el IV Centenario—, pero igual tiene mayores posibilidades. Existen indicios por los cuales hay poblaciones que reescriben su historia, un asunto historiográfico que responde a diferentes mecanismos.

Una cosa es lo expresado en mixe, otra en español y cómo fue recogida. El sentido en mixe es la conciencia histórica de las batallas. No se trata de la verdad, sino de la construcción social de aquello que defendemos y sus implicaciones en el mundo. A través de la historiografía sabemos que se puede establecer el asesinato de un personaje como un hecho, pero, cuyos motivos siempre harán que las historias a su alrededor se reescriban, es entonces que la reconstrucción acerca del asesinato es lo que abrirá los caminos a los diferentes sentidos que se vivirán en cierta época.

Para 1940, Roberto de la Cerda escribía un texto sobre los mixes, en el cual se muestra el exaltamiento a la idea de los jamás vencidos: “La raza mixe, la más interesante del Estado de Oaxaca, por conservarse pura relativamente, y practicar sus costumbres autóctonas, se ha distinguido desde tiempo inmemorial; también por su altivez, por su carácter frío y por ser poco comunicativa; no fue dominada por los zapotecas que casi la rodeaban, ni por los aztecas y españoles, que varias veces intentaron sojuzgarlos, debido seguramente a su situación geográfica” (1940: 65). Salomón Nahmad también hará lo propio al dedicar sus esfuerzos en el análisis de los mixes. El reforzamiento del discurso en español, parece que tiene fecha de nacimiento: 1932. Si seguimos, entonces, las lecturas producidas, en gran medida por el impulso de la antropología, como del recién descubrimiento de esta *raza indómita*, entonces las dudas no caben.

En la oralidad está claro que, a pesar de los desplazamientos y de algunas derrotas en batalla, los mixes no claudicaron, vivieron desafortunadamente.

tunadas situaciones, pero sin declarar la sumisión. Por supuesto que en la actualidad se sigue luchando contra el proceso de colonización, pero tanto uno como otro, no son estados acabados. A final de cuentas, antes de que los extraños pusieran atención en sus personas habían reconstruido la historia de *Kong Oy* por la cual, el hijo de Yovegami, había vencido a los invasores. En la oralidad no hay nombres, no tenemos que hurgar en la sustancia que la conforma, los nombres de Cortés, Díaz del Castillo, Rangel o Sandoval no son importantes, pues son vistos como parte de un mismo pueblo y, como una entidad grupal, son calificados; estos nombres son parte de una colectividad, así es como ven los indígenas a las personas, no de manera individual, sino en conformación con su pueblo y contexto. La oralidad, por lo tanto, no recoge los nombres de los héroes para levantarle altares, *Kong Oy* en la lengua *ayuuk* está en relación estrecha con *Tajčëw* y otros acompañantes. El relato que exalta al líder mixe también es el eco de una *episteme* que se enorgullece de la individualidad y la fomenta, por ello, el idioma en que es relatado un suceso importa, porque también intervienen las formas de relatar y la expresión. Así funciona el proceso colonizador, no como un estado acabado situado en una época determinada. Requiere de varios factores para su funcionamiento. Un proceso es movimiento, algo no acabado, por lo mismo, la memoria colectiva no puede dejar pasar los intentos de dominación, regresa a lo que quedó debajo de manera continua.

Noemí Gómez explica justo la forma de relatar que se diferencia del hispanohablante, al narrar la historia de su pueblo: “[...] pues entre las personas de mi etnia mixe, así como creo que pasa en otros pueblos indígenas, cuando platicamos de cosas sucedidas lo hacemos como si hubiéramos estado en el lugar y en el momento de esa acción, sin que esto último haya ocurrido” (2004: 15). En la Literatura Indígena es sintomático observar cómo los escritores, en la versión al castellano de sus narrativas, mezclan al narrador, además, de combinar la conjugación de los tiempos verbales —algo similar sucede en la expresión oral, cuando escuchamos a una persona cuya lengua materna es de algún pueblo originario— lejos de juzgar con visión superficial, podemos notar que nos están compartiendo las formas originarias del relatar.

En la carta de Hernán Cortés al Emperador, del 15 de octubre de 1524, se dictan los esfuerzos e intentos por entrar a la sierra, así, menciona la dificultad para conquistar las tierras, mixes y zapotecas (serranas):



[...] tiene V.S.M, por la parte del Norte mas de cuatrocientas leguas de tierra pacífica y sujeta á su real servicio, sin haber cosa en medio, y por la mar del Sur mas de quinientas leguas, y todo de la una mar á la otra, que sirve sin ninguna contradiccion, excepto dos provincias que están entre la provincia de Tecuantepeque y la de Chinanta y Guaxaca, y la de Guazacualco en medio de todas quatro; que se llama la gente de la una los zapotecas y la otra los mixes; las cuales, por ser tan ásperas que aun á pie no se pueden andar, puesto que he enviado dos veces gente á conquistar, y no lo han podido hacer porque tienen muy recias fuerzas y áspera tierra, y buenas armas, que pelean con lanzas de a veinticinco y treinta palmos, y muy gruesas y bien hechas, y las puntas dellas de pedernales; y con esto se han defendido y muerto algunos de los españoles que allá han ido, y han hecho y hacen mucho daño en los vecinos, que son vasallos de V.M., salteándolos de noche y quemándolos los pueblos, y matando muchos dellos [...] (Gayangos, 1866: 306)

Cortés pretenderá incursionar un par de veces más sobre la región, pero observa que los pueblos se han unido en su contra (lo que indica que detrás de estos acontecimientos, existió una red de comunicación eficiente), de esta manera continúa explicando:

[...] tanto, que han hecho que muchos de los pueblos cercanos á ellos se han alzado y confederado con ellos; y porque no llegue á mas; [...] los ballesteros y escopeteros proveidos con mucho almacen, y con ellos por capitán Rodrigo Rangel, alcade desta ciudad, que ahora há un año habia ido otra vez con gente sobre ellos, y por ser en tiempo de muchas aguas no pudo hacer cosa ninguna y se volvió con haber estado allá dos meses. El cual dicho capitán y gente se partieron desta ciudad á 5 de febrero deste año presente; creo, siendo Dios servido, que por llevar buen aderezo, y por ir en buen tiempo, y porque lleva mucha gente de guerra diestra, de los naturales desta ciudad y sus comarcas, que darán fin á aquella demanda, de que no poco servicio redundará á la imperial corona de V.A. (Gayangos, 1866: 306)

El testimonio de primera mano de uno de los personajes centrales de la historia de México nos dice que, a final de cuentas, lo que está en medio es un problema historiográfico: ¿qué es lo que se registra para la historia oficial? Para la Nueva España eran evidentes los conflictos que suponían los indígenas, en los documentos virreinales se aprecia la tensión de las leyes cambiantes; su historia de “olvido” pretendía expresar la pérdida de interés sobre estas tierras, aunque en la realidad las huestes siguieran avanzando sobre las poblaciones; en el siglo XIX,

el propósito era construir y reconstruir la imagen de la nueva nación con un discurso incluyente, que a su vez excluía, con la fuerza de las armas y la persuasión. Los métodos historiográficos cambian, pero los indígenas se muestran como seres protagonistas ignorados, a menos que su presencia sirva para enaltecer las hazañas, justificar las políticas o brindar identidad.

Bernal Díaz del Castillo hace lo propio al describir su apreciación sobre los hechos, si bien él narra que lo hace para corregir los errores históricos, de ahí el título *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632),<sup>47</sup> enlista sus hazañas con la intención de que éstas le sean reconocidas.<sup>48</sup> El hecho es que en sus descripciones de la guerra narra las hazañas de los mixes: “Pues viendo Figueroa que estaba herido y manco de un brazo, y no se atrevía a entrar en las tierras de los minxes, que eran muy altas y malas de conquistar, y los soldados que traían no sabían conquistar aquellas tierras” (Díaz del C., 2013: 518). En los últimos capítulos de su libro, las relaciones profundizan en las acciones: “Después de conquistado México me hallé en la provincia de Cimatlán, que es ya tierra de Guazacualco, en dos batallas; salí de la una con tres heridas en compañía de Luis Marín. En las sierras de cipotecas y minges me hallé en dos batallas, con el mismo Luis Marín” (Díaz del C., 2013: 595). Al igual que Cortés, describe que fueron varias las intenciones de conquistar a los mixes: “Después de vuelto a la Nueva España de lo de Honduras e Hibueras, que así se nombra, volví a ayudar a traer de paz las provincias de los cipotecas y minges, y otras tierras y no cuento las batallas ni reencuentros que con ellas tuvimos, [...] Y en todas estas batallas que he recontado que me hallé se hallaron el valeroso Cortés y todos sus capitanes y esforzados soldados, que allí murieron todos los más [...]”. (Díaz del C., 2013: 595)

Torres, ya en el siglo XXI, retoma una imagen que a esta fecha está bien asentada: “Los mixes se consideran un pueblo libre y se sienten orgullosos de no haber sido jamás conquistados militarmente: ‘todos se estrellaron contra la firme resistencia de los mixes’” (2003: 161); ésta fue la historia ignorada, con todo y que existen los documentos que lo prueban; como lo había indicado Barros, pudo deberse a sus enemigos españoles y zapotecos. Durante mucho tiempo los mixes no fueron conocidos como los jamás conquistados, sin embargo, lo eran, mantuvieron su autonomía; Torres continúa: “La única conquista de la que se puede hablar es de la espiritual por parte de los evangelizadores; pero aún en el caso de la religión, la victoria dominica puede ser puesta entre signos de interrogación. Las fuentes más antiguas hacen alusión al es-

píritu guerrero e indomable de los mixes” (2003: 161). A veces, parece que lo que se intenta demostrar es cómo fueron conquistados, bajo qué términos o condiciones: de algún modo, los mixes tienen que entrar a la narrativa virreinal-nacional de la conquista de los pueblos originarios.

La contraparte contundente viene del Maestro Mixe, Floriberto Díaz, quien expresó: “A lo largo de 450 años, el Pueblo Mixe ha desarrollado una lucha y de defensa de su libertad y autonomía” (Robles y Cardoso, 2007: 68). Curiosa es la forma de registrar los 450 años, y no los quinientos, él está escribiendo en los años 90’s del siglo XX. Es de resaltar que Torres nos transmite su asombro por los elementos carnavalescos en Alotepec y, con ello, otro punto con respecto a cómo se observan los *ayuuk ja’ay*: “Después de finalizar la danza de los coloquios o las ‘malinches’ el día 13 de agosto [...] La recepción de la banda se realiza con un discurso cuyo tema son los lazos entre las comunidades mixes, así como la exaltación de su resistencia cultural y política a través de la historia de la lucha contra los caciques y el partido oficial (el PRI)” (2017: 413). En este sentido, es interesante ver cómo el coloquio o la danza de las malinches es una adaptación de lo que sucedió en la cultura nahua y denota una introducción cultural, ya sea forzada por profesores externos a la comunidad o por los evangelizadores, pues no parece lógica la forma en cómo los mixes podrían adoptar la derrota de uno de sus enemigos más fuertes, sino es porque creció la empatía después, o por algún tipo de imposición cultural, o al menos que primero haya sido una forma burlesca hacia los hechos acontecidos.

El mismo antropólogo nos revela uno de los episodios cotidianos de la resistencia antigua conservados en las tradiciones: “Uno de los eventos más interesantes de la fiesta se conoce en como *naa yojk tuu tujk’ë*, ‘cerrar el paso’, ‘cerrar el camino’ o ‘atajar’. Según las exégesis indígenas, se trata de la representación del rechazo a alguien que llega a cobrar impuestos, tal vez evocando las pesadas cargas tributarias impuestas a los indígenas durante la época colonial” (Torres, 2017: 418). Esto está en estrecha relación con lo que nos dice Floriberto y es parte de la historia oral: “En primer lugar hay que dejar claro que desde la llegada de los usurpadores a nuestras tierras, recursos naturales y culturales comunales, nuestros antepasados siempre han mantenido una lucha de resistencia expresa y oculta. Nunca nos enseñaron a doblegarnos mientras tengamos vida”. (Robles y Cardoso, 2007: 239)

La frase en español pudo registrarse en aquel evento de 1932, ante una situación concreta, sin embargo, el sentido que conlleva la oración

nació mucho antes, incluso si los mixes adoptaron la frase hispana para definirse y presentarse ante los *otros*. Los *ayuuk ja'ay* pueden ser los jamás vencidos, porque su oralidad demuestra las resistencias desde tiempos inmemoriales con las aventuras de *Kong Oy*, y mostrar que un proceso de dominación se extiende a la par de un proceso de resistencia y lucha. No hay estados absolutos, sino procesos transformativos y constantes. Por ello, es interesante resaltar que *Kong Oy* funciona como una especie de ente simbólico y ejemplo ético por el cual la memoria colectiva se ha reescrito. Se trata entonces de las maneras en que los pueblos mantienen la lucha, de cierta manera de motivar a las nuevas generaciones a no desaparecer y, ello, lo permite una convivencia constante entre el llamado “pasado” y “presente”, tanto como de las expectativas del “porvenir”, que están configuradas en el espacio-tiempo de la espiral, aunque esté atravesada por la linealidad histórica.

La Literatura Indígena Contemporánea tiene, entre sus propósitos, recoger y preservar en la palabra escrita la oralidad y conocimientos antiguos, por lo que podemos encontrar los sentidos de la lengua originaria traducidos al castellano. Reproduzco a continuación los versos del poeta Ángel Flores Alcántara, quien publicó en “Nuestra Palabra” de *El Nacional*, el siguiente poema:

Es mi pueblo mixe  
 mi adorado pueblo.  
 Tú, mixe, que jamás te dejaste vencer  
 Ni religiones  
 ni otras lenguas te vencerán.  
 [Ligorred, 1992: 153] (Alcina: 1994: 26)

Un sentido similar lo encontramos en Rosario Patricio Martínez, quién además nos muestra el vínculo entre la tierra y la memoria.<sup>49</sup>

#### **Atom n'ääts**

Oy men pat ja'äy xjajakkukëxëy'a'nyë'm,  
 mëjknäxy äpteety extä'nën taktänt ojts  
 mëjk'ampy wëjë'n kajë'n tëë nyakuxojtsën,  
 jëts atom ja' n'ääts näxetpy mëjk'äjte'n tpekt.

#### **Nuestra raíz**

Aunque en todos los tiempos nos quisieron exterminar,  
 los grandes abuelos dejaron la tradición  
 en profundas tierras sujeta,  
 raíces atadas por la sabiduría,  
 que nuestra raíz tome su fuerza de la tierra.

(Patricio, 2018)

Floriberto Díaz recalca otros modos de resistencia: “Nosotros consideramos que en las comunidades buscamos constantemente cómo negociar. Y esa negociación nos ha permitido vivir durante más de 500 años” (Robles y Cardoso, 2007: 153). La negociación es una abstracción. En el tema de la negociación intervienen aspectos que inclinan el resultado. Los mecanismos, las fuerzas o el lugar son nociones que condicionan los tratos asimétricos. Sin embargo, con todo y el riesgo a perder, hay detrás una motivación que impide que la balanza caiga completamente sobre los supuestos “vencidos”.

La reconstrucción de la memoria colectiva también conlleva un ejercicio de reflexión constante. Floriberto expresa: “En los foros anteriores hemos ido limpiando poco a poco nuestra memoria, buscando distinguir dentro de nuestras costumbres, lo que no es indígena. Este ejercicio mental ha sido complicado, porque no es fácil mirar la historia pasada en la que nuestros abuelos tuvieron que aceptar imposiciones con tal de evitar problemas” (Robles y Cardoso, 2007: 171). En este trabajo se ha intentado dejar los esencialismos, por ello, ¿qué es lo que quiso decir el Maestro con limpiar la memoria? Es innegable que la influencia europea y latinoamericana han permeado, lo fundamental está en no perder el oriente —no podría ser el norte, por supuesto—, entre aquello que aceptamos, lo que es obligado y lo que ha sido manipulado para bien de otros. Este ejercicio y reconstrucción de la memoria colectiva se hace en conjunto, con ello, lo originario —lugar en el que nos situamos por decisión— sigue caminando por las propias lógicas de significaciones.

Ingrid Kummels (2018) al analizar los espacios mediáticos transfronterizos en los vídeos *ayuuik*, se interna en las comunidades mixes de Estados Unidos y de Tamazulapan, su observación no está de más:

Rara vez usan el término *descolonización*, puesto que, más bien, conceptualizan a la gente de Tama (y a la gente *ayuuik* o los *ayuuik ja'ay*) según el ideal de un pueblo que nunca ha sido conquistado; esto lo expresa el término de autoidentificación de ‘los jamás conquistados’ o, en lengua ayuuik, *kakmät'yep*. Además distinguen entre prácticas y representaciones que ellos califican como ‘lo propio’, en ayuuik *kémjā* y aquellas que juzgan haber sido impuestas. Consideran como ‘lo propio’ aquellas ideas y prácticas ayuuik que conectaron deliberadamente con formas tradicionales vigentes y, por lo tanto, han podido desarrollar de una manera independiente. (2018: 47)

En la comunidad es muy difícil que al proceso de lucha contra los no-mixes se vea como descolonización, pues, primero debieron ser

conquistados, reconocerse de este modo para buscar su liberación. En los mixes, como se ha venido mostrando, es otro proceso lo que ha sucedido. Reflexionar lo que es no-indígena no es un acto de descolonización, sino parte de los diálogos entre los sabios o abuelos con los más jóvenes, es decir, parte del ejercicio de la oralidad.

Si bien, personas como los hermanos Pedro y Apolinar González Gómez de la Asamblea de Migrantes de la Ciudad de México –y otros indígenas– han elaborado un libro con el título de descolonización,<sup>50</sup> éste difiere en gran medida de los trabajos latinoamericanos, también es obvio que existen varios investigadores que han encontrado en los mixes la motivación para sustentar la autonomía y la comunalidad –al igual que otros pueblos originarios–, por lo que no se niega la influencia o el idealismo que puede provocar el Pueblo Mixe,<sup>51</sup> pero hay que tener cuidado con los sentidos que se ocultan detrás de las palabras.

## PERÚ EN LOS MIXES

Reservo unas páginas para tratar el tema, por demás polémico, de que los mixes vienen de Perú, pues si se ha tratado el tópico de los “jamás vencidos” como un asunto historiográfico, simbólico y de la lengua, es pertinente, por lo menos aclarar cómo se da aquello con relación a la oralidad, las invenciones y las transformaciones. Al igual que con “los jamás conquistados”, es pertinente preguntarnos: ¿Esto tiene sustento en la tradición oral? ¿Hay documentos históricos que lo respalden? ¿Cómo se construyó este relato? ¿Qué intencionalidad tiene? ¿Cómo fue construido?

José Luis González Martínez hace un rastreo comparativo entre andinos y mixes, en donde señala: “[...] mencionaremos algunos indicios que forman algo así como el núcleo de esta provación [*sic*] a un estudio comparativo que constituyen los mixes y su irrenunciable terquedad en la afirmación de un origen peruano” (1993: 167). ¿Es acaso, realmente, una terquedad por parte de los mixes? El autor busca los indicios etnohistóricos y etnográficos, en gran medida basado en “Juan Mepomuceno Cruz [*sic*], indio mixe del municipio de Cacalotepec publicado por Sánchez Castro en 1952” (1993: 167); como el relato no lo satisfizo se detiene en algunas prácticas en común: los nichos ecológicos (ocupar máximo dos pisos) y el tequio o trabajo comunitario para establecer sus “indicios”, sin embargo, no profundiza en que prácticas similares se repiten en otros poblados, sigue por el contrario el relato de Nepomuceno de que son los sacerdotes/principales los que guían a la pobla-

ción para encontrar el Zempoaltépetl: “Desde tiempos inmemoriales el monte Zempoaltepetl tiene un sentido sagrado que se deriva del mito de origen. Sus veinte picos relacionados con otras tantas divinidades con sus respectivos templos, fueron la ‘señal’ que los sacerdotes que condujeron a los mixes desde el Perú interpretaron como distintivo del territorio que los dioses les daban” (1993: 167). Aquí sí cabría señalar el *mito*, con el exceso de fantasía que se le presupone, sólo que con simbolismos abigarrados. Bien habría que preguntarse, ¿cuáles dioses?, ¿qué sacerdotes? El antropólogo continúa, pero esta vez va más allá, relacionando al *Ipxyukp* (Cerro Veinte) o Zempoaltépetl:

En la montaña vive su héroe y protector Kondoy. La relación de esta construcción simbólica y la relación Apu-Cerro en los andes [sic] parece muy adecuada y comparable tanto en su código simbólico como en cuanto a la funcionalidad de protección sobre la comunidad. Sin embargo, en el caso de los mixes se observa algo original que tiene que ver con la naturaleza “histórica” del mito que lo origina: en el Zempoaltepetl, el Apu o “señor” que lo habita es un héroe histórico mitificado que “entró” al cerro por una cueva y ahí se quedó. En los Andes los apus parecen ser tan viejos como los cerros de esta desafiante cordillera. Pero por lo demás, hasta el día de hoy entre los mixes, la estrecha relación existente entre cerro, apu y comunidad es el núcleo más profundo de la identidad diacrónica. (González, 1993: 167)

En este párrafo existe una mezcla de elementos. El *Ipxyukp* no es cualquier cerro, es la montaña por excelencia, la identidad *ayuuk* se construye a su alrededor, como de los gemelos, *Kong Oy* y *Tajčëw*, siempre en par.<sup>52</sup> Los Apus andinos son importantes, claro, protegen a las comunidades y a los quechuas (*runa*), pero su relación gira entorno a *Pacha*. Por otra parte, si bien el autor señala que la palabra “apu” refiere a la variante de Tamazulapam, no encuentro concordancia con las variantes de los otros pueblos. El antropólogo también incluye en su ensayo, algunas imágenes de Guaman Poma, pero sin relación con los mixes.<sup>53</sup>

El autor remata: “Queremos dejar constancia de nuestra profunda duda de la calidad del documento de Juan Mepomuceno Cruz. Definitivamente, nunca lo tomaríamos como ‘fuente’ histórica. Pero indiscutiblemente, es un dato etnográfico que debe ser tenido en cuenta y manejando en relación con la tradición oral de su pueblo y con otros elementos de la memoria colectiva de la comunidad. En este sentido el documento indica un problema a ser investigado” (González, 1993: 167). Efectivamente, la única forma de acercarnos es no perder de vista

la oralidad y otros elementos. El valor histórico del texto de Nepomuceno se encuentra en lo que ha provocado en el conocimiento *sobre y desde* los mixes.

A principio del presente siglo, Sonia Comboni Salinas, José Manuel Juárez Núñez y María Tarrío García realizaron una investigación en Tlahuitoltepec, a partir de lo que ellos nombran el “Resurgimiento cultural indígena” (2005), en ésta describen el mito de la identidad en el que, nuevamente, hablan de la insistencia de los mixes por decir que son de Perú:

El pueblo mixe no es una excepción, puesto que ha creado varias versiones, entre las cuales recuperaremos una de las más difundidas y conocidas por ellos, la cual hace especial referencia a la larga y difícil peregrinación en busca del cerro sagrado, el Cempoaltépetl, que los liga a la naturaleza y resguarda a las 20 divinidades que proceden de esta relación; reorganiza su vida y los trae a la zona montañosa de Oaxaca, desde el Perú. Por eso, ellos se consideran y se definen así: “los mixes somos de procedencia peruana” [Sánchez Castro, 1952a]. (Comboni *et al.*, 2005: 185)

Nótese por favor la referencia a la que ellos acuden para su argumento: Alejandro Sánchez Castro, quien publicó la carta de Nepomuceno. Además, agregan que el relato oral es recuperado “en el año 1550, un grupo de expedicionarios sale del Perú en busca del cerro sagrado. Los sabios decían que eran veinte elevaciones y que cada una representaba donde había un dios, y que en la última estaba el dios de los reyes [Sánchez, 1952a: 25-27]” (Comboni *et al.*, 2005: 186). Problema epistemológico e historiográfico: cómo se construyó esta historia. *Kong Oy* no es un rey/dios que esté por encima de las demás entidades que se desprenden de *It-Najxwiin*, esto sería contradictorio *de facto*, tampoco el dios católico está por encima de las entidades mixes, no sólo porque no hubo conquista espiritual totalizante, sino porque no entra en la lógica de significaciones. El detalle de comprender otra cultura es entender las relaciones que se tejen en su interior, la *episteme*.

El relato oral recogido reza: “Entonces los dioses en boca de los sabios dijeron: donde encuentren un pavo real bañándose en un lago ahí deben establecerse definitivamente; fueron muchos días, meses y años de búsqueda infructuosa, hasta que una mañana cuando el padre sol *Xěw* hacía su aparición, bajó de repente un pavo real volando, desde el Cempoaltépetl hasta detener su vuelo en un claro del bosque [ibíd.]” (Comboni *et al.*, 2005: 186). Aquí existe una combinación de elementos



que parecen de origen mixe. Los autores zanján el tema con lo siguiente: “A partir de ese hallazgo se funda *Xaamkēxpēt* (Tlahuitoltepec), que significa lugar o espacio de tranquilidad propicio para la reflexión y el diálogo con la naturaleza [BICAP, 2001: 44-45]”. (Comboni *et al*, 2005: 187)

Es evidente que, cuando se habla del origen peruano de los mixes, el nombre de Juan Nepomuceno sea el punto de referencia, pero tampoco se nos puede pasar el nombre del investigador que está detrás del personaje, el Doctor Alejandro Sánchez Castro, que nos recuerdan los textos escritos por manos españolas, mientras los indígenas eran los informantes o, bien, los textos catalogados como indígenas que fueron traducidos por españoles y son ellos quienes determinaron cuáles eran los elementos orales de origen indio que debían darse a conocer.<sup>54</sup> Así que, en esta ocasión, hay que caminar con el tiempo andino, *caminando de espaldas hacia el futuro*, de frente al pasado. Algo se hace evidente, que el tiempo lineal histórico altera el espacio-tiempo de la espiral.

La introducción corre a cuenta de Sánchez Castro, quien publica el relato de Nepomuceno en 1952, donde nos describe un poco la región y menciona que es el único pueblo que se ha conglomerado en distrito, no explica las causas<sup>55</sup> pero da un panorama general de quiénes son los mixes y señala que no fueron dominados por los españoles. Inmediatamente, señala la importancia de Luis Nicolás Guillemaud, un francés que vivió entre los mixes por casi un año, en 1830 —el texto del francés también fue publicado por Sánchez—, así indica: “Durante su permanencia en ese lugar obtuvo una valiosa información acerca de la vida y costumbres de los mixes, información que dejó consignada en un interesante manuscrito, y a él debemos la primera noticia de que esa tribu es originaria de Perú” (Sánchez, 1952: 6). Tenemos el antecedente hacia dónde dirigir la indagación. Para darle sustento oral, nos remite a un canto recogido por el francés:

I

Nubes oscuras han pasado entre el Sol y sus hijos; el Inca, despojado de las vestiduras reales sucumbió a la traición y las vírgenes sagradas lloran sobre las ruinas de nuestros templos.

II

Huíd, generosos mixes, llevaos el fuego sagrado, buscad asilo en las rocas del Cotopaxí, morid primero que presentar vuestras manos a las ligaduras de la esclavitud.

III

[...]

Los hombres con sus arcos seguían las  
huellas para defenderlos, pero no hubo enemigo  
que se atreviese a perseguir en la fuga a los  
mixes, porque conocieron que no querían ser esclavos.  
(Sánchez, 1952: 6)

La primera estrofa parece que hace alusión a Huáscar, si consideramos que fue el príncipe despojado de sus vestiduras, apresado y traicionado por Atahualpa, sin embargo, los cantos después de formalizado el nuevo virreinato peruano, también miran a un Atahualpa rendido, vejado y vendido.<sup>56</sup> La segunda estrofa es clara en cuanto a los motivos para la peregrinación forzada; en la tercera, la huida y la insinuación de no ser esclavos, vencidos. Definitivamente un canto de esta naturaleza genera más preguntas que respuestas. ¿Quién tradujo este texto del mixe al español? Por lógica, ¿cuál es su versión en la lengua *ayuuik*? ¿Los versos no son sospechosamente modernos, pero con un dejo novohispano? El uso del castellano también es algo misterioso (la sintaxis, estilo, ritmo, etcétera).

El editor está al tanto de lo que puede producir un canto/poesía cuya forma es dudosa, por ello, justifica que los mixes debieron salir después de 1533, año en que muere Atahualpa: “Hoy, por los relatos que damos a conocer, vemos que la llegada de la primera expedición de mixes a nuestro país fue a fines del siglo XIII, es decir, antes de la fundación de la ciudad de México” (1952: 7). En lugar de despejar las dudas, éstas aumentan.

El libro de Guillemaud, sobre los mixes, Sánchez lo publica en 1947, con lo cual envía varias copias a diferentes personas, la respuesta no se hace esperar y Juan Nepomuceno Cruz de Cacalotepec desea cooperar entregando un legajo de relatos y planos que le fueron, a su vez, conferidos por los sacerdotes mixes; quien se los entrega es el hijo de Nepomuceno, Felipe Rayón Cruz, pues Nepomuceno no domina el castellano, pero le escribe para autorizar la publicación. La reproducción mecanografiada de la carta está fechada el 2 de mayo de 1948, entre otras cosas, Nepomuceno señala: “Solo le encargo dos cosas, terminar la obra que ha emprendido, dejo revelado la astronomía, calendario, astro, nacimiento, culto al Dios amo de la región y culto de los muertos” (Sánchez, 1952: 8). No dice quién le ayudó a escribirla.

Previendo los conflictos que suponen los vocablos del relato, Sánchez explica: “Por mi parte, aquí en México he consultado algunos libros que tratan de los idiomas quichúa, aymará [*sic*] y mochica, así

como del dialecto chinchaysuyu, y creo que el idioma mixe no tiene ninguna semejanza con esos idiomas” (1952: 7). Efectivamente, lo que uno esperaría encontrar son las deformaciones idiomáticas, pero el investigador se ha curado de este mal. Por cierto, que poco se requiere porque el texto escrito en español contiene nahuatlismos y pocas palabras en *ayuuk*, si acaso los numerales y algunos nombres sueltos.

La escritura en lengua mixe es algo que se puede pasar por alto, por la falta de alfabetización en la lengua y, como se ha explicado, es parte de un proceso contemporáneo, pero las formas de narrar y las expresiones, como el lenguaje simbólico que subyace, deberían estar permeando el relato.

Nepomuceno explica al inicio del texto que los relatos se han ido pasando de mano en mano, por aquellos que en español —dice— se pueden llamar “Representantes” pero que antes eran llamados “Príncipes”. El anacronismo es interesante como el desfase del territorio. Anteriormente, se ha explicado que sólo unos pocos pueblos tuvieron un líder equiparado con rey, los demás tuvieron, y tienen, más bien formaciones comunitarias, cuyas cabezas o principales tienen funciones de gobernantes por los procesos modernos del Estado-Nación. Además, Cacalotepec es una población enclavada en la sierra.

*KongOy* en la representación de cada pueblo, sobre todo, visto a través de las conformaciones territoriales y simbólicas, se muestra como una figura que se conjuga con los paradigmas de cada pueblo, no importa que aparezca un poco distinto en cada uno, hay líneas de intersección que nos permiten seguirlo como parte de una misma visión. En el caso del mito peruano el tema se muestra a la inversa, parece que es el relato el que llega a incrustarse, como lo hemos visto, un tanto forzado en Tamazulapam, Tlahuitoltepec y Cacalotepec.

Nepomuceno señala que su narración podría titularse: “‘Los primeros pobladores de la región’, pero entre nosotros el relato se tiene con el nombre de ‘En busca de Zempoatlé pam’ (Sánchez, 1952: 7). Una de las cosas que más llaman la atención es el buen dominio del castellano (aunque los legajos pudieron ser escritos por los sacerdotes mestizos), la falta de dominio haría recurrir a palabras repetidas, muletillas y demás vicios que nacen cuando no hablamos bien —aún menos escribir—, un idioma, pero en este caso es de resaltar que se hace gala de un buen uso (si bien, Sánchez explicó que corrigió algunos detalles, sigue siendo un texto pulido; un lenguaje sencillo para quien su idioma es el español). En ocasiones la narrativa parece dominar las formas nahuas,

salpicada de elementos mixes. Hay que recordar que la escritura del náhuatl por los mixes fue tardío y poco usado, reservado sólo para ciertas autoridades y, sobre todo, para quienes eran mediadores de los centros eclesiásticos y administrativos.

En el texto existen, no una, sino varias expediciones en busca de la montaña sagrada, la primera sale de Guanchaco de 1294 a 1302, conformada de 300 hombres que establecen la aldea de *TexKim* (Oco-tepec), a partir de ahí va avanzando y creando en cada parada un nuevo pueblo —¿acaso es una copia burda de las aventuras de *KongOy?*—, a este punto hay que poner en duda que el escritor haya sido mixe. Éste es un relato producido en español. El texto goza de una gran erudición (académica) e imaginaria (novelesca),<sup>57</sup> pero quien lo escribió no era ni quechua (o andino) ni tampoco mixe, pero conocía códigos culturales de ambos. La narrativa histórica es lineal lo que nos confirma que fue producida en español, por una *episteme* que tiene bien definido el porvenir. Los relatos mixes tienden a la vuelta de los sucesos, su estilo tiene reiteraciones y el idioma español tiende a ser fragmentado.

Las expediciones abarcan el siglo XIV al XVI, conforme más avanza las formas narrativas se conducen a las occidentales. Los nombres de personajes históricos comienzan a aparecer y con precisiones, tales que, las dataciones quieren confirmar lo dicho; en 1350: “en este año salió una expedición de la aldea de Aguacucho, con el Sacerdote Pami Lemom y el joven Condoyac, que contaba entonces 18 años de edad, Príncipe en aquella época de esa aldea y que después, cuando ya tenía 20 años de edad, fué Rey de Zempoaltlépam, o sea de las ‘Veinte Divinidades’” (Sánchez, 1952: 23). Las narraciones colectivas indígenas están exentas de fechas, no se requieren, recordemos que sus formas de seguir el Sol, es lo que los guía, los elementos de la naturaleza que dan el tiempo. Cuando los abuelos cuentan la historia familiar, comienzan por el lugar junto al tiempo que se vivía: el tiempo de las desgracias, el tiempo de las lluvias, el tiempo en que la Tierra se abrió, cuando la estrella del lucero se asomaba... En el pueblo, no importa que sea un abuelo, una señora o una sabia, quien esté relatando, de esta manera se replica, porque la misma comunidad conoce el relato, no importa que sea con otras variantes. Los elementos de legitimidad de una historia oral se sostienen por la colectividad. Los relatos fechados y situados son propios de mixes preparados académicamente, con todo, son bastante cuidadosos y, obviamente, ya es una producción en castellano, pensado desde otros paradigmas.

Para el periodo de la invasión española (1520-1521) que corresponden a las fechas mexicas, no mixes, se hace alarde de personajes como Yovegami, el rey Azacapu Zaharan, pero los paradigmas ya están más que mezclados: “Nuestro pueblo rindió tributo y homenaje al rey de Aztlán por ser valiente y por no haber entregado las riquezas y los templos de la tierra de Aztlán y de los demás pueblos” (Sánchez, 1952: 29). Totalmente mestizo. La narrativa habla de los dioses (del mar, la guerra, cazadores, cosecha, del dinero...) sin dar sus nombres, pero los desprendidos por los paradigmas de *It-Naxwiin* están ausentes. Existen anacronismos, pero no son parte de la oralidad. La oralidad se ha tachado de anacrónica, sin considerar que en realidad sigue otro tiempo, con sus propias significaciones. En resumen, la historia es una historia parcial de los mixes.

El texto que antecede a Nepomuceno es el de Guillemaud. Aquí la historia. Las nietas del francés, que viven en Tixtla Guerrero son quienes le encargan traducir el “memorándum” de su abuelo a Sánchez, en donde relata su vida y aventuras –vivió en México treinta y cuatro años (1830-1864)–. A pesar de haber vivido mucho tiempo en el país el autor escribe en francés y se disculpa con sus hijos por hacerlo, pero lo hace para que *se apliquen en su estudio*. Narra su vida en Francia y su llegada a México, después de algunos vericuetos se une a un indio en dirección a “Huichicovi”, quien es mixe y le va enseñando su lengua. Este hombre tiene un tío sacerdote “que había perdido la mayor parte de su latín” (Sánchez, 1947: 35). Después del párrafo 41, *debe* –dice el traductor– escribir en español. En esta misma sección, estando en Acatlán, señala que los habitantes son originarios de Perú que llegaron a Huichicovi, que a decir significa “pueblo nuevo”.

Al consignar el poema que antes se ha citado, no indica quién lo tradujo o si se lo dieron en castellano. Señala que los peruanos huyeron de los españoles, para llegar a otro lugar con más españoles. Describe algunas generalidades de la vida mixe y también sobre sus andanzas por la sierra y valles zapotecos. Es de resaltar que Guillemaud, según su texto, aprendió a hablar mixe y español a la par, igual que en este segundo idioma se expresaba con el cura. Acompañó al sacerdote en su ministerio, así terminó por dominar la lengua, es probable que a él se le deban los relatos nahuatlato y la traducción al español del poema. El estilo lírico del poema “mixe-peruano” no dista de los poemas que el propio aventurero escribe para sí.

El libro está dividido en tres partes, la primera de 34 páginas corresponde al memorándum; la segunda parte está destinado a los datos biográficos que recoge Sánchez y explica que el Memorándum está incompleto, da algunos datos que envuelven la vida del francés y reproduce algunas cartas de su hermana de quien se desprende su vida, e incluso una carta que le dirige el literato y político Ignacio Manuel Altamirano; la tercera parte, está destinada a los mixes, en donde Sánchez explica que el poema “mixe-peruano” sería posterior a 1533, a la muerte de Atahualpa, al igual señala que los mixes debieron estar antes, pues los relatos los sitúan en la lucha contra los españoles. Deja en el debate el hecho de que el Anáhuac y el “Perú” tenían relaciones precortesianas. También señala que los mixes debieron vivir a principios del XIV en el antiguo reino de “Zapotecapan”. Igualmente, da algunos atisbos de la vida mixe en su actualidad (mediados de siglo XX). En este apartado anticipa la carta de Nepomuceno. De los textos que posee, reestructura un relato de los orígenes mixes, en el cual, podemos ver, sigue un tanto la línea del texto de Nepomuceno.

Las formas de relatar son inquietantes, tal vez, por algunas similitudes con Nepomuceno, pero también por los nahuatlismos utilizados que no corresponden a la cultura; por ejemplo: “El primer pueblo que fundaron los mixes, según se cuenta, fué Tlaxcaltepec, que pertenece hoy al municipio de Cacalotepec. La tradición refiere que este pueblo debe su nombre a Tlactaltsin, que fué asistente de Cacalilón, hijo de Condoy [sic]” (Sánchez, 1947: 91). Es de resaltar el nombre “Tlactaltsin” de origen nahua y noble, el sufijo “tzin” es reverencial, exclusivo para la gente mayor, para jóvenes con cargos importantes o para mostrar cariño, pero va a depender quién lo dice y quién lo recibe. Esta historia está mezclada con algunos elementos hispanos: “Cuando llegaron a esta región [Cacalotepec] los gobernaba un REY a quien llamaban PINTOR, porque era amante de la pintura” (Sánchez, 1947: 92) y elementos de la cultura mixe: “Después gobernó el Príncipe de Xaltepec, llamado CONDOY” (Sánchez, 1947: 92). Están las batallas de Condoy contra los zapotecos, pero con una sutil inclinación hacia los enemigos. La historia que a veces parece regresar sobre sus pasos es una burda imitación de la memoria en espiral. Agrega una explicación de cómo se organiza el calendario y una carta del profesor de música, Santiago Arias Navarro, que explica la forma de vida de los mixes y también su anécdota en la participación en el IV Centenario, pues fue quien organizó la Banda Mixe con músicos de diferentes pueblos; es de resaltar su apreciación sobre el himno a Condoy y otros sonos mixes: “No están

basados en la escala pentafónica de los aztecas, están concebidos de acuerdo con la escala europea, denotando originalidad en la melodía y modo de organizarla”. (Sánchez: 1947: 117)

Ahora bien, para afirmar que los mixes vienen de Perú habría que indicar cuál es la palabra (s) utilizada (s) en *ayuuk* que justifica el relato o, bien, en su caso el sentido que entre los mixes podría conformar tal supuesto. Javier Avelino Fernández, originario de Ayutla, nacido en 1965, escribe un relato publicado en la antología *Ayuujk já'äy'y'ääw'y'ayuujk / Nuevos horizontes. Antología de cuento mixe* (2008), titulado “*Ja tsoo'ntääjkën matyá'äky / Nuestra historia*” en el cual afirma que los mixes son originarios de Perú: “Se dice que los *ayuujk já'äy* provenimos de un lugar llamado Perú” (2008: 20), la versión en *ayuuk* es: “*Jētē'n yajknajāwē ku atom ntso'onnyintē mā ja et txē'aty Perú*” (2008: 17), su narrativa incluye fechas. Obviamente, lo que destaca es el nombre en español del país. Esto ya nos sugiere que el relato fue producido después de la invasión española, ¿cómo olvidar a Garcilaso de la Vega, en los *Comentarios Reales* (1609) explicando el error fonético e interpretativo del topónimo!:

El indio, por los ademanes y meneas que con manos y rostro le hacían (como a un mudo), entendía que le preguntaban mas no entendía lo que le preguntaban y a lo que entendió qué era el preguntarle, respondió a prisa (antes que le hiciesen algún mal) y nombró su propio nombre, diciendo Berú, y añadió otro y dijo Pelú. Quiso decir: “Si me preguntáis cómo me llamo, yo me digo Berú, y si me preguntáis dónde estaba, digo que estaba en el río”. Porque es de saber que el nombre Pelú en el lenguaje de aquella provincia es nombre apelativo y significa río en común [...] Los cristianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les había entendido y respondido a propósito, como si él y ellos hubieran hablado en castellano, y desde aquel tiempo, que fue el año de mil y quinientos y quince o diez y seis, llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los españoles casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra [...] (Vega, 1609: 26)

Para que haya una conexión entre *Najx* y el *Tawantinsuyo*, o *It-Naxwiin* y *Pacha*, tienen que estar presentes los paradigmas que los sostienen, ¿cómo podrían los *runa* olvidar el *Tawantinsuyo* hasta vaciarlo de sus más profundas concepciones? Las personas pueden perder la lengua, en los últimos tiempos los lingüistas han estudiado cómo el proceso de esta pérdida supone también el olvido de un mundo nombrado, pero también lo hemos visto, que persisten los sentidos, una resonancia que se queda en el tiempo,<sup>58</sup> un “algo” que revela su presencia. Es obvio que

parte de estas resonancias que no han sido profundizadas las encontramos en los africanos. Las huidas de las personas esclavizadas tampoco están documentadas en la zona mixe, más que del lado del istmo y, sobre todo, en las cercanías de la mixteca, sin embargo, existen indicios: la lectura del caracol, los ritos nocturnos, algunos rasgos físicos... Hay en la oralidad indicios de grupos de personas huyendo que no hablaban la lengua mixe, pero que tampoco compartían los rasgos entre los indígenas y no eran parte de los invasores, sin embargo, corrían la misma suerte de los desplazados mixes.<sup>59</sup> Huyeron y se mezclaron con los mixes, perdieron su lengua, pero algunas de sus formas originarias están entre los pueblos.

En todo caso, no es lo mismo decir que los mixes vinieron de Perú, a que de Perú llegaron algunas personas que se “volvieron” mixes, como fue el caso de los africanos y afrodescendientes que se mezclaron en los pueblos.<sup>60</sup> Titular este apartado como “Perú en los mixes” me permite revertir el sentido de que los mixes vienen de Perú. ¿Es posible que algunos quechuas hayan huido, alcanzando las zonas mixes?

Nepomuceno explica que, para huir, los andinos-mixes también utilizaron embarcaciones, pero poco se sabe sobre esta posibilidad. Recordemos que Sánchez pone en duda el texto de Nepomuceno, sin embargo, señala que los mixes debieron salir después de 1533 y que para 1550 el grupo de expedicionarios ya estaban en estas tierras. ¿Podría estar la respuesta en las estancias españolas fundadas entre los pueblos mixes, una franja que atraviesa la zona desde Quetzaltepec, pasando por los pueblos de Cacalotepec, Yacochi, Tama, Tlahui, Ayutla y dirigiéndose a Totontepec?

Barros explicaba la cartografía de la invasión de la siguiente manera:

Con los esclavos indígenas de Coatzacoalcos, Jaltepec y Quetzaltepec, las haciendas y las diversas villas del Marqués pasaron pronto a constituir una densa red regional de florecientes actividades ganaderas, comerciales y mineras. En los Tuxtlas, terminal norte del istmo y “las costas de Cuatzacoalcos así fueron poblando por todas aquellas costas muchas estancias [...] que es una cosa sin número, e increíbles los ganados que por allí se han criado y crían, que si no se ve casi no se cree”. Perjudicial en extremo para los nativos, el complejo esclavista minero-ganadero adquirió una importancia análoga (si es que no mayor) en la parte sur del istmo, donde Cortés, además de las famosas salinas, poseía varias haciendas de gran extensión, como Almolongas, La Ventosa y Las Cruces. (Barros, 2007: 364)



Lo que hay que acentuar de este fragmento de Barros, es la nota 84 de esta cita: “Torquemada, Monarquía indiana, lib. V, cap. XI. Esto ocurría durante la primera parte del gobierno del virrey don Antonio de Mendoza (1535-1550). Torquemada agrega que fue con la flota que aparejó Cortés en Tehuantepec que ‘se descubrió la navegación del Perú’” (Barros, 2007: 364). El apartado en cuestión de Torquemada refiere que se encontró un navío procedente de Perú por la “Mar del Sur”. La fecha que da el autor para los sucesos descritos es 1539. En esta misma sección, habla de una rebelión de negros aliándose con los indios, tanto los que venían en la embarcación como los que estaban acá intentaron huir rumbo a Tehuantepec, algunos internándose en la tierra, pero otros intentaron subir a los navíos para regresar al Perú, sin embargo, dice el relator, la huida fue contenida y castigados los rebeldes (Torquemada, 1713: 609-610). ¿Esto es suficiente para comenzar a dar los indicios de peruanos/andinos en la zona mixe? ¿Parece un tanto forzado? ¿Este tipo de embarcación fue algo cotidiano? ¿En las embarcaciones llegaron andinos?

Por otro lado, está el fraile conocedor de los pueblos originarios que hoy conforman Oaxaca, Francisco Burgoa, quien en su *Geográfica descripción...*, publicada en 1674 deja un guiño: “Está el sitio y provincia de la Villa Alta respecto de la Ciudad de Antequera veinte y dos leguas yendo al Nordeste, casi medio grado de declinación y cuatro leguas largas del valle, son de tierra llana hasta el pueblo de Teutilán, que está al pie de la célebre serranía que corre hasta los andes del Perú, más de dos mil leguas de longitud, dividiendo la jurisdicción del Norte y del Sur” (1934: 187-188). La imaginación del fraile lo lleva a concluir que la sierra de los Andes se conecta hasta la zona mixe-zapoteca, por la serranía que llega a Villa Alta.<sup>61</sup>

Torres, que se ha decantado por el estudio en la zona mixe, es escéptico con la narrativa:

No deja de ser interesante, desde el punto de vista sociológico, que esta idea, según la cual los mixes provienen del Perú, sea creída e impulsada por algunos intelectuales, a pesar de que los hechos históricos y la comparación lingüística demuestren su falsedad histórica. Por nuestra parte, consideramos que esta idea debió haberse forjado en la época colonial, cuando el contacto con el Perú era más frecuente como parte del Imperio español y cuando probablemente el clero católico era más proclive a difundir este tipo de contactos. No debe olvidarse que, en algún momento de la Colonia, flotaba en el ambiente la idea de la llegada de Santo Tomás a

tierras americanas, y de hecho se llegó a considerar que a México este santo evangelizador arribó por el Perú... (2004: 21)

Así es, en la *Geográfica* de Burgoa, se describe cómo Santo Tomás llega a pie enjuto desde Perú y cómo los mixes quisieron matarlo, por lo que subió a la peña y se salvó. (1934: 20)

Entonces, ¿qué es lo que está pasando con el relato mixe? Es evidente que el relato proviene del español, que su vida pudo comenzar en el Virreinato, se fue afianzando en el siglo XIX, por lo que, hasta aquí, sería parte de las suposiciones creadas por los europeos. Además, recordemos la relación simbólica que conlleva Móctum (trabajadores del maíz), así como los vestigios de la antigua pirámide de la que los autores no-mixes no hacen mención.<sup>62</sup> Noemí Gómez explica una experiencia en la construcción de la iglesia que tiene que ver con el asunto del origen, o por lo menos, de los primeros asentamientos en el actual territorio: “Para construir la iglesia católica que existe en Móctum, en un espacio menor de donde estuvo la primera, los nativos recuerdan que sacaron montones de huesos de gente; también después, cuando se hizo la cancha de básquetbol entre el frente de esa iglesia y el Palacio de la Agencia de Policía; por eso están seguros que aún se pueden encontrar enterramientos ahí, que mucha gente habitó el lugar y que ese es el antiguo sitio donde los antepasados decidieron descansar juntos”. (2004: 44-45)

En el siglo XX, la narrativa sobre los mixes-peruanos ya está mezclada, pero no sostenida todavía por el común de las poblaciones sino por ciertos individuos, nuevamente, por intercesión del idioma español. En todo caso, las personas que llegaron en las embarcaciones e incursionaron en la zona mixe –si tal cosa sucedió– debieron ser “peruanos”, es decir, personas mestizas cuyos paradigmas correspondían más a los habitantes del Virreinato y no incas, quechuas, aymaras o andinas, que al mezclarse y ser parte de la comunidad mixe brindaron a sus descendientes su historia de que venían de Perú, mezclando así sus paradigmas con los mixes, algo que está presente en los afrodescendientes pero que también es difícil esgrimir. Esto no elimina las dudas del relato de Nepomuceno cuyas formas narrativas están demasiado mezcladas y su origen se gesta en la lengua castellana. El relato está en funcionamiento en la cultura mixe, por mediación de aquellos que dominan las dos lenguas, culturas y paradigmas, el tiempo-espacio mixe está siendo modulado, junto a sus narrativas.

## LOS CACIQUISMOS MIXES

El siglo XIX se caracterizó por las turbulencias en la construcción del Estado-nación, los pueblos mixes que estaban sobre las fronteras con Veracruz fueron nuevamente desplazados de sus territorios, haciendo que más familias se internaran en la serranía. Sin embargo, este reacomodo en las reconfiguraciones sociales de lo que será México traerá consecuencias en los modos internos de la región.

La historia, antes de este periodo, estaba netamente conformado por la escritura de quienes tenían a su cargo, llevar el registro fechado de los acontecimientos y sus cambios, por el otro lado, los mixes conservaron en gran medida el registro de su memoria gracias a la colectividad que permitió la continuidad de sus transformaciones. Ambos caminos parecían no tocarse, aunque se influían de manera persistente. Lo anterior, lo notamos en la escritura de Burgoa, al incluir a *Kong Oy* en su historia, o a los mixes al reconfigurar su calendario. Pero el siglo XX marca la senda del indigenismo con mayor vigor en la educación para que los indígenas pudieran ser atraídos a la civilización, por lo cual, el aprendizaje de la escritura viene con el modelo epistémico de quién la impone. Así es como se irá cambiando la historia *sobre* los mixes y la *de* los mixes con sobreposiciones cada vez mayores.

Ante un nuevo panorama, serán peculiares las transformaciones que vivirán los pueblos, sobre todo, por los caciquismos y sus derrocamientos. Los caciques Daniel Martínez (Ayutla) y Luis Rodríguez (Zacatepec) tenderán a ser controladores, no de su propio pueblo,<sup>63</sup> sino de la región, sobre todo Rodríguez, quien asentará las bases de la unificación territorial (en el sentido legal) con el Distrito Mixe, dejando gran división entre las comunidades. En esta etapa también se perfilan los pueblos que habían tomado preponderancia para el Virreinato como centros de control de las poblaciones, pero esta vez su participación se irá gestando en el aspecto mercantil y político.

En el año de 1915 las tropas carrancistas incursionan en Oaxaca, Torres señala que: “además del asesinato de Jesús Carranza, su hijo y su sobrino, en el año de 1915, en Xambao, en las inmediaciones de Santa María Tepantlali y San Juan Juquila [Ross, 1990: 352], el hecho más importante de principios del siglo XX fue la introducción del cultivo del café” (2003: 165). La producción agrícola y la intervención política serán los factores para la transformación económica y las relaciones con la sociedad nacional. Los caciques serán figuras centrales de los procesos de modernización:

Dos caciques (Daniel Martínez y Luis Rodríguez) aparecieron pronto en la región, y cada uno de ellos intentaba a su modo llevar a cabo una serie de adelantos por medio de los cuales la región ingresará a una etapa de progreso integrándose a la vida nacional. Entre los años treinta y setenta asistimos a la creación de una red de comunicaciones que inició con la construcción de una carretera de terracería que sigue siendo la principal ruta de entrada (y salida), y campos de aterrizaje. El auge del café en esta época generó una cruenta lucha por el control de la región, auspiciado por los políticos federales; mucha gente recuerda con amargura el tiempo en que salir al campo implicaba la posibilidad de no regresar nunca. (Torres, 2003: 165)

El café viene a modificar la vida *ayuuk*, con los efectos que tiene mudar las concepciones. El café desplaza la base agrícola del maíz,<sup>64</sup> sobre todo en las comunidades alojadas en las montañas, donde el clima es propicio para el cultivo de diferentes especies. En el siglo XIX ya se había introducido el grano aromático, pero no había alcanzado el nivel mercantil en que dependerán los pueblos para el XX.<sup>65</sup> Por lo anterior, el café será la base económica y el tema de las disputas.

Martínez se asienta en la posrevolución; producto de la vida oaxaqueña, aprendió las formas en las que el Estado moderno estaba consolidándose, aunque se dice que ya estaba en las revueltas de los mestizos. Era originario de San Pedro y San Pablo Ayutla, pero muy joven se fue a la capital oaxaqueña, en donde desarrolló sus habilidades comerciales y bélicas. Para el año de 1912 Tlahuitoltepec es controlada, por el coronel, como se le conocerá en el futuro, título otorgado por su participación en la meneada Revolución Mexicana.

La lucha entre carrancistas y revolucionarios se distribuye en la sierra de Puebla, Oaxaca y Veracruz. En 1917, cuando Venustiano Carranza asume la presidencia y pretende desarmar a los revolucionarios, Martínez declara su afiliación hacia los caudillos. Luis Alberto Arriola Díaz Viruell, señala: “Para ello, formalizaron un cuerpo militar denominado ‘Fuerzas Defensoras del Estado’ cuyo objetivo fue resguardar la soberanía de Oaxaca y combatir a las tropas carrancistas. Así, en su intento por contener el avance de las columnas pre-constitucionales, Hernández y Meixueiro apostaron sus brigadas a lo largo de todo el estado. En el caso de la Sierra Mixe, conformaron dos fuerzas –denominadas Brigadas Mixes del Zempoaltepetl [*sic*]– bajo las órdenes del capitán Daniel Martínez”. (2009: 26)

Los años veinte apuntalan a Martínez como una cabecilla, el poder que le dará estar en el bando, momentáneamente, ganador, también le

dará impulso para posicionarse como líder de la región, un *locus* que articula la voz de los campesinos. Los revolucionarios enarbolan las demandas de tierra para quien la trabaja, así que es un momento excepcional estar en el lugar y bando adecuado:

Un análisis más atento de estas Brigadas permite comprender que, en los 3 años que permanecieron activas, sus dirigentes no sólo se consolidaron como auténticos líderes regionales, sino también como gestores que regulaban las ofertas del Estado y las demandas del campesinado. En este orden, Íñigo Laviada señala en su libro *Los caciques de la Sierra* que la incursión de Daniel Martínez en las milicias soberanas le aseguró su “poder caciquil sobre toda la Sierra Mixe... y sus vínculos con militares y políticos influyentes...”. (Arrijoja, 2009: 26)

Los paladines de las batallas devienen en líderes regionales, en un Estado moderno que está buscando su consolidación, estos hombres ven la oportunidad para convertirse en políticos —y nuevos ricos—, el detalle está en que surgen nuevas formas de gobierno entre los pueblos que distan de los modos antes conocidos, donde serán las cabecillas que actuarán como aliados de los enemigos. Es conveniente señalar, como en otros pueblos culturales, la “nobleza” o los líderes comunitarios fueron negociadores tempranos con los gobiernos españoles o criollos en turno, pero si bien, en la región mixe existieron quienes traicionaron a sus conciudadanos, la lucha o resistencia fue el símbolo por el que mantuvieron su relativa autonomía. El azaroso camino de un joven que se va a vivir a Oaxaca resulta crucial para las conformaciones modernas. Aunque, la vida tiene poco de azarosa, Daniel es hijo de comerciantes de café. Nada es fortuito, cuando los senderos se van abriendo, porque antes el horizonte los alumbró. El caudillismo en Oaxaca afianza “el caciquismo como un fenómeno de control y mediación política en el ámbito rural”. (Arrijoja, 2009: 26-27)

Después de la muerte de Carranza (1920) y el armisticio entre rivales, viene el movimiento para amoldar los pueblos y acostumar a las personas a una nueva cultura; señala Arrijoja: “esta desmovilización provocó que viejos milicianos regresaran a sus pueblos con ciertas prerrogativas, tal fue el caso de Daniel Martínez y Manuel Rodríguez, dos individuos que retornaron a la Sierra Mixe para dominar los escenarios político y económico” (2009: 33). Un nombre ineludible es el de Manuel Rodríguez en este ambiente, padre de Luis Rodríguez, aunque en la historia queda un tanto oculto, su importancia es inevitable al hablar de Zacatepec, pues será el generador del caciquismo más cruento.

Daniel entendió muy pronto el mundo de los mexicanos, previó el camino por el cual se dirigían y tomó posesión de su lugar: “en lo que toca a las prerrogativas que recibió de los caudillos, destaca su nombramiento como comandante de las Defensas Rurales de la Región Mixe, adscritas a las reservas del Ejército Nacional” (Arrijoa, 2009: 34), título que se tomó muy en serio y fue la forma de controlar mejor a los mixes. En la época, si bien, había el modo de proveerte de un arma de fuego, porque los tiempos ofrecían el contrabando, no era accesible para los campesinos –primero por el asunto monetario; segundo, porque no era parte de la cultura–. Para 1923 Martínez ha formado su propio ejército y parece que nada lo detiene. Arrijoa señala, siguiendo a Ralph Beals, que “Martínez continuó ligado a las fuerzas castrenses de Oaxaca, pues hacia 1923 encabezó una brigada militar que organizó el general Isaac Ibarra con el objeto de perseguir al depuesto gobernador constitucionalista Manuel García Vigil. Tengo la impresión de que dicha asonada le valió el nombramiento de coronel –como popularmente fue conocido– e incluso coadyuvó en su consolidación como el hombre fuerte de la Sierra Mixe”. (Arrijoa, 2009: 36)

Durante una década, de 1925 a 1935, se puede señalar como el periodo de Martínez, impulsando las instituciones, sobre todo, en Ayutla, para mediar las demandas con el Estado, a la vez que consolidaba a éste en la zona.<sup>66</sup> El cacique abrió la puerta a la urbanización con la construcción de carreteras a los primeros pueblos que están más cerca de Oaxaca, edificó escuelas e instaló la línea telegráfica. Los primeros años del siglo XX le pertenecen a este líder singular. Recuérdense que en 1932 es la participación de los mixes en el IV Centenario de la ciudad de Oaxaca; lo que hay que anotar es que detrás de tal acto, hay una serie de situaciones, individuales y colectivas, que consienten los cambios en la región. Zolla indica:

[...] la aportación más significativa de Daniel Martínez fue la introducción de la escuela rural y las misiones culturales creadas por José Vasconcelos. La escuela pronto se convirtió en el principal medio para interiorizar y reproducir el modelo de sujeto campesino y mestizo imaginado por el Estado. En la Sierra, el salón de clases se erigió en el espacio privilegiado para disciplinar al cuerpo individual y colectivo, por medio de la imposición de un discurso que constantemente enfatizaba la pertenencia de los mixes a una raza indígena cuyo pasado glorioso se exaltaba en la misma medida en que su existencia presente se tenía como un obstáculo para la integración de la nación (2016: 121)

El tiempo sociohistórico posrevolucionario pugnaba por una integración malograda de los diferentes sectores, sobre todo, tenía como personaje central la *reivindicación*<sup>67</sup> del indígena y la tan aclamada y multicitada justicia que, de fondo, poco se ha comprendido en su importancia; la respuesta, a comparación de otros mecanismos de integración, estaba puesta en la educación. Al seguir a Zolla, efectivamente, parece que es la escuela el lugar disciplinario<sup>68</sup> para las personas, por tanto, la modelación de los pueblos. Los *ayuuk ja'ay* tendrán que devenir individuos.<sup>69</sup> *Ja'ay* es un término que designa a persona, se usa tanto para mujer u hombre, lo mismo que para uno que para muchos. El proyecto educador de Vasconcelos estaba destinado a todos, indígenas, mestizos y criollos, que cada uno de los sectores tuviera propósitos muy diferentes y buscara la forma de adaptarlos a sus realidades era otro asunto. En este aspecto son los mestizos o las zonas urbanas de la todavía escasa consolidada clase media, en la que se podrá incrustar mejor los modelos.

Así, en medio de este modelo moldeador es que los mixes participan en el festival oaxaqueño —en donde también asisten niños que solicitan educación—, muy probablemente, obligados por las circunstancias en las que un cacique pretende quedar bien con las autoridades que parecen relegarlo, mientras mantiene con la fuerza la “pacificación” de la región. La idea de progreso, la teleología de la linealidad se introduce con mayor impulso. Esto es parte de los procesos de la colonialidad. Un proceso inacabable, con varios brazos que se extienden como las raíces de un árbol sobre la tierra, para ir fortaleciendo su vida. No requiere de un estado obligado. A diferencia de Europa, el dispositivo de control se forma con aristas heterogéneas, distante a los modos en que las sociedades nacionales-latinoamericanas se mueven a su interior. Las sociedades nacionales implantan los sistemas, no obstante, la dificultad que les trae el dominio de las comunidades va haciendo que se vuelvan un dispositivo.<sup>70</sup> Aunque, cabe indicar, un dispositivo endeble. En fin, que así es cómo, los *ayuuk ja'ay* llegan al festival del IV Centenario:

[...] no es de extrañar que Daniel Martínez impulsara, con el apoyo de la Dirección de Educación Federal, el Gobierno del Estado y los maestros rurales, un Comité de Asuntos Culturales y Tradicionales de la Región Mixe encargado de difundir las costumbres nativas en múltiples foros nacionales, estatales y regionales, así como fomentar la instrucción musical, artesanal y productiva de los jóvenes mixes; claro está, todo esto con el apoyo de una amplia clientela subordinada como eran las autoridades municipales, los maestros rurales y los funcionarios del gobierno estatal. (Arrijoa, 2009: 42)

Martínez empieza por crear las redes que sostendrán las relaciones entre las comunidades y el Estado mexicano. Para mantener el control, el cacique recurre a la manipulación y a la intimidación. Por supuesto, cuando se dice que a él se le “debe” la carretera de Oaxaca a Ayutla —primera estación sobre la región mixe—, no puede pensarse en un acto generoso y sin repercusiones sociales. Un ejemplo de la manera en que procedía el cacique queda asentado en la carta dirigida al presidente municipal de Tlahuitoltepec —un poblado de oposición—, el 8 de febrero de 1928, en la cual, primero trata con la retórica: “No hermanos, hay que unirnos y ayudarnos mutuamente, supuesto que se trata de una obra de hermanos de raza mixe que lo somos nosotros, no hay que dejarnos que se rían de nosotros...” (Arrijoja, 2009: 42), pero cuando los pueblos no reaccionan cómo él espera, entonces viene la intimidación, así se expresa en otra carta dirigida un mes después en el que exhorta a Tlahui para “apoyar” la continuación de la carretera: “Como hasta la fecha no contesta usted para cuando [sic] deben de mandar el contingente que el Superior Gobierno del Estado les ha ordenado para el trabajo de la carretera Mixe que se está construyendo. Como esto indica una desobediencia a la orden superior, será la última comunicación que se le remita en forma amistosa y ya se le comunicará a la misma superioridad esta actitud. Las providencias que se tomen serán serias y efectivas [...]” (Arrijoja, 2009: 39). Un mes de espera es, tentativamente, una afrenta, estos poblados no tienen mucha distancia, aún si no se desea escribir una misiva, bastará con enviar un mensajero para que en un día se resuelva el asunto que los aqueja.

Arrijoja ha mostrado la importancia epistolar de los caciques, Martínez y Rodríguez, en el control de la región, en donde ambos encumbran el proyecto del Estado para mestizar a los mixes, instruirlos en la forma de vestir, pensar y vivir. Lo que llama la atención es que en las oralidades se encuentran los relatos para cuidarse de los mestizos y sus costumbres, como una forma de salvaguardarse a la corrupción que trae sus modos de vida. Es evidente, que hay que darles su crédito, si vemos lo que trae una cultura extranjera que devora a la propia.

El papel del ejército entre los mixes también es un asunto que no se puede dejar a un lado, la incursión de este ejercicio tendrá repercusiones, tanto en el siguiente periodo del caciquismo como en la vida cotidiana de los pobladores, cuando existan dos medios para “superarse” —lo que acarrea el progresismo—, entre ser maestro o soldado. Las prácticas castrenses serán una de las vías para los jóvenes que no tendrán los medios para ser maestros y quieran salir del “atraso” y la



“pobreza”, porque estos conceptos fueron difundidos durante el caciquismo en donde la vida “rural” fue menoscabada.

Martínez es quien mostrará lo que pueden dejar las manos armadas; ser comandante de las Defensas Rurales Mixes, primera reserva del Ejército Nacional —lo de “defensas” también tiene algo de irónico, pues era el organismo de ataque contra la misma zona— y del Comité de la Vigilancia de la región —creado por él mismo—, demuestran qué tanto necesitaba para controlar una zona tan autónoma, pues era obvio que sus discursos no eran suficientes para apagar la agitación que provocaba.

Lo que parece pasar desapercibido a Daniel Martínez es la sombra de un joven ambicioso, a quien cobijó en muchas ocasiones en sus presunciones de poder. Manuel Rodríguez, al igual, que su compañero de armas regresó a Zacatepec para dirigir a su pueblo, ya había sido presidente municipal y su familia tenía gran injerencia en el pueblo, pero tenía mayores propósitos hasta que encontró una mujer con quién irse y separarse de su esposa, entonces es cuando Luis se torna la cabeza de su familia. En 1930, Luis se erige como presidente municipal, para entonces tiene la edad que tiene el nuevo siglo.

Luis camina con sigilo, atrás de Daniel, su padrino; no lo hace en el vacío, le anteceden las gestas revolucionarias de su padre —oportuno es decir que son proezas individuales, no del pueblo— y la posición de su familia. Colaboró con Martínez, se apoyó de su mentor para encontrar acomodo en las disputas que estaban surgiendo, a medida que la idea del “cacicazgo” crecía en la región; Arrijoja señala: “[...] fue en dichos organismos [Defensas Rurales Mixes y el Comité de Vigilancia de la Región Mixe] donde Martínez tejió lazos más estrechos con uno de sus subordinados: Luis Rodríguez Jacob. Esta situación ocurrió en 1928, año en que ambos caciques sellaron una alianza para luchar contra viejos terratenientes de la región, agrupados principalmente en los municipios de San Juan Juquila, San Pedro Ocoatepec y San Miguel Quetzaltepec” (2009: 42). Esto fue una pugna entre los resabios de una élite surgida con los españoles y los nuevos líderes que deseaban el control en el Estado moderno. Es cierto, que ambos manejaban el discurso de “orgullo mixe”, pretendiendo, con ello, legitimarse ante las comunidades y más con las sociedades nacionales, pero quedaba en una mera retórica, a menos que supongamos que querían una vida mixe moderna, pero sin pagar el costo.

La mancuerna entre los dos caciques se realiza en los primeros años de vida de Luis, pero se hace evidente en su juventud, cuando ya par-

ticipa de la vida comunitaria: “[...] obtuvo el reconocimiento de las autoridades estatales y la confianza del cacique de Ayutla, quien en 1925 apadrinó su matrimonio con Leonidas Sanginés. Tan cercano y destacado fue su desempeño aliado de Martínez, que en 1928 ya fungía como su lugarteniente y le llamaban el ‘cacique de Zacatepec’” (Arriola, 2009: 37). Luis, muy joven, trazaba el tipo de vida que deseaba, siguiendo las huellas de Daniel, así preside el Consejo Regional Mixe Pro-Cultura –creado por Martínez–. A la distancia, puede comprenderse que el gato caminaba tras su presa. Al tiempo que se alzaba como cacique, la ambición económica iba *in crescendo*.

El café, el producto que generaba las mayores ganancias en la región, se hizo el protagonista económico conforme los caciques controlaban, no sólo el aspecto cultural, social y político, sino mercantil. Junto al café, vienen las herramientas y técnicas modernas que se necesitan para acelerar los procesos de producción. La obtención del café se dividía en tres tipos: bola, pergamino y oro. Los últimos dos son los de mayor costo. El consumo personal era relegado, se esperaba su venta. Los campesinos que no podían quedarse con el café suficiente para las temporadas bajas consumían la bebida producida por el maíz tostado, que asemeja el sabor al grano aromático. Tener un molino o majadora hacía la diferencia. Por supuesto, esta clase de materiales estaban monopolizadas por la familia Rodríguez. Asimismo, eran necesarias tierras, Luis se hizo de cafetales en diferentes pueblos, empezando por Zacatepec, pero llegando a otros poblados como Cotzocón, Ocoatepec o Jayacaxtepec. En muchos casos arrebatándolos a los campesinos que no tenían modo de defenderse. Lo cual está recogido en la oralidad de los pueblos, aunque Luis ostente documentos de compra. Münch indica que en 1936 Rodríguez “hizo un censo campesino, ordenó cultivar café con un mínimo de mil cafetos por cada vecino adulto, bajo pena de cárcel y trabajos forzados” (2003: 64), es necesario añadir que los trabajos forzados eran para las ganancias personales del cacique.

En cuanto a las relaciones comerciales que se desprenden del café es necesario mostrar la forma en cómo se insertan los zapotecos, sobre todo, de la región que ha mantenido el ejercicio de poder durante el Virreinato, pero que en la nueva época cambia las estrategias, como lo es la Sierra Juárez, Valles Centrales y el Istmo de Tehuantepec, pues indica Nahmad que sirven de enlace y contacto con el exterior “ya que ellos eran los únicos introductores de los productos necesarios e indispensables para los mixes. [...] Al iniciarse la demanda de café en grandes cantidades, fueron ellos (los zapotecos) los intermediarios en-

tre los grandes compradores y exportadores (monopolistas) del grano y los pequeños productores mixes. Se inició entonces de esta manera en toda el área una etapa de explotación despiadada del indio” (1965: 52). Un efecto en la monopolización del café por parte del aparato caciquil es el desamparo en el que se ven los comuneros, pues al tener sólo parcelas en el mejor de los casos, se veían obligados a trabajar para el cacique en un incipiente y precario salario, mientras quienes tenían pequeñas superficies de cafetales se veían en serios apuros en la venta de su grano, pues estaban a merced de los comerciantes: “Estos procedimientos sutiles, que esclavizan al hombre, funcionan diariamente entre los mixes en sus relaciones con los zapotecos” (Nahmad, 1965: 53), si bien, en algunos momentos parecían mejorar. Fue hasta los años posteriores al caciquismo, en el que el café dio mejores dividendos a los cafetaleros.

Lo que es pertinente aclarar es que, como indica Arrijoja, los caciques en un principio trabajaban en complementariedad, sin invadir los espacios del otro, también hay que añadir, que el periodo corresponde a la pujanza de Martínez y el ascenso de Rodríguez, por lo que es entendible por qué para Luis resultaba necesario el amparo de su padrino: “La información expuesta permite observar que entre 1928 y 1936 los pueblos de la Sierra Mixe fueron controlados por dos caciques que cultivaban una relación de intensa complementariedad —pese a que la magnitud de sus fuerzas y la naturaleza de sus dominios no sólo eran diferentes, sino también contrastantes— que les permitía posicionarse y consolidarse en una estructura de poder” (Arrijoja, 2009: 44). El punto es que en el mayor apogeo de Martínez (1925-1935) Luis está consolidando su poder en Zacatepec y en los pueblos que están alrededor, pero una vez que entra a la madurez, será obvio que su ambición buscará explayarse.

En 1936 comienza el declive de Martínez, también las desavenencias con Rodríguez. Aquí comienza una guerra interna por el control de la región. La experiencia, la destreza bélica, las habilidades políticas no le serán suficientes a Daniel, quien por fin nota las intenciones de su protegido. Rodríguez se posiciona como un estratega superior. Fue mejor seguir un camino lento que una confrontación directa, siendo muy joven. Al final, conoció mejor a su rival. Lo mismo que había hecho Daniel con su pueblo, lo hizo Luis con él. Los juegos de traición son mejor llevados cuando se ha tomado el tiempo de conocer al adversario. Lo negativo es que en medio quedan las personas que se

ven obligadas a tomar un bando. Si la Revolución Mexicana no había podido levantar a los pueblos, lo harán los caciquismos.

Así, para los primeros años de los cuarenta, las confrontaciones eran moneda corriente. Los pueblos podían despertar en medio de un asalto y las personas morir en emboscadas. El asunto es que muchos de los pueblos no defendían a uno y otro en especial —había quienes lo hacían, porque sus cabezas habían pactado con algún cacique—, pero pretendían desligarse de tales pretensiones de dominio. La cosa era que declararse fuera de la sujeción de uno, era volverse su enemigo y partidario del otro. En estas confrontaciones, Luis —sin la preparación en el campo de batalla de Daniel— consiguió más victorias, más aliados, más tierras. Daniel dejó de interpretar el mundo.

Luis terminó por demostrar cómo zanjar el asunto. Daniel fue asesinado afuera de su casa en la ciudad de Oaxaca, por José Isabel Reyes, uno de los asesinos a sueldo de Rodríguez, con ello, dejaba el antecedente de cómo procedería durante su mandato. En la oralidad, se tiene a Isabel como el asesino de mayor confianza de Rodríguez, igualmente, en algunos relatos, a Luis se le da la misma muerte que a Daniel, quizá en una forma de señalar que ambos terminaron siendo los mismos, aunque el segundo murió por enfermedad.

A partir de 1944, Luis Rodríguez se consolida como “el” cacique. Sin opositor, su siguiente paso será controlar toda la región. Luis aprendió de los errores de Martínez y los supera: “las conductas y acciones desplegadas por Rodríguez Jacob siempre tuvieron como principio rector el hecho de consolidarse como el único intermediario entre las poblaciones nativas y el gobierno del estado [sic]” (Arrijoja, 2009: 49). Rodríguez siguió algunas prácticas institucionales dejadas por Martínez, pero se aseguró de tener el poder político, económico y cultural, en ese orden. En el compendio de correspondencias de Luis Rodríguez que reúne Arrijoja entre los años de 1936 a 1957, del archivo municipal de Tamazulapam (1936-1957) y Tlahuitoltepec (1941-1958), se puede notar el tipo de discurso que maneja el cacique y, que en cierto modo, se entiende las implicaciones en quienes lo defienden, pues tiene como eje central *la unificación y la evolución de la raza Mixe*.<sup>71</sup> La cuestión es que no puede hacerse sin él, es decir, él tiene que controlar cómo se hace, por lo que ahí está el peligro de sus buenas intenciones.

Luis intercede en la forma en cómo se eligen autoridades, como lo está expresado en la carta dirigida al Secretario Municipal de Tlahuitoltepec, el 11 de enero de 1953, a lo que Arrijoja señala: “las relaciones

entre Rodríguez Jacob y sus súbditos se distinguieron por ser dinámicas y, ocasionalmente, violentas” (2009: 54). Tal afirmación la podemos hacer para Tlahui. En este sentido, se podría profundizar en una historia de las cabezas de los pueblos. Tlahuitoltepec intenta mantener más bien relaciones diplomáticas; será contraria la posición de Alotepec, por ejemplo, pues confrontará al cacique, aunque Rodríguez tenía la ventaja de las armas de fuego:

Hasta aquí es posible afirmar que el poder de Luis Rodríguez Jacob tuvo un carácter polifórmico; es decir, derivó de varias fuentes y se manifestó de múltiples formas. Lo más evidente fue su habilidad para establecer y operar diversas estrategias con las cuales controló la política interna de los pueblos; sobresale su facultad para mantener un cuerpo caciquil que legitimó su poder y le permitió fungir como intermediario político; también destaca su capacidad para remediar los problemas que enfrentaron los pueblos. En suma, bien puede decirse que el cacicazgo de Rodríguez Jacob funcionó como un sistema estructurado, en el que cada pieza que lo integraba cumplía una función específica. (Arrijoja, 2009: 55)

En las cartas de Rodríguez están los signos de su gobierno. No era necesario que fuera presidente municipal, simplemente, estaba detrás de las decisiones, ejerciendo el poder, presidiendo las instituciones que mediaban con el Estado, liderando las vigilancias sobre el comportamiento ciudadano, dominando la venta de café, redirigiendo la vida cultural, siguiendo la línea de Martínez, profundizando cada acción. Así podemos apreciarlo en la siguiente carta:

Ciudadano Presidente Municipal  
Tlahuitoltepec, Mixes, Oaxaca.

Los que suscribimos, comisión de festejos, autoridad municipal y fuerzas vivas de esta población, deseando conmemorar dignamente el 10 de julio, fecha en que se erigió a nuestra querida región en Distrito Judicial y Rentístico por decreto promulgado el 14 de junio de 1938, hemos acordado hacerle a usted y los demás miembros de la autoridad municipal que preside y por su conducta a los vecinos de ese lugar, una atenta y cordial INVITACIÓN para que se sirvan honrarnos con su presencia en la fecha indicada, en un acto de fraternidad y sana alegría.

Le anticipamos a usted nuestros más cumplidos agradecimientos por su reconocida atención a la presente.

Zacatepec, Mixes, Oaxaca, a 21 de junio de 1950

Por la comisión de festejos  
Bernardino Sanginés

El Presidente Municipal  
Guillermo Rodríguez  
El Secretario General  
del Comité Regional Campesino Mixe  
Luis Rodríguez

(Arrijoa, 2009: 112)

La misiva, dirigida a Tlahui, nos permite observar el funcionamiento del cacicazgo, puede notarse que Luis es el secretario general del Comité Regional, el cual fue creado por él y también presidió; el presidente municipal, Guillermo, es el primo de Luis y Bernardino Sántines es familiar de su esposa.

Rodríguez fungía en alguna institución como Secretario General del Comité Ejecutivo o comandante de la Policía Judicial, rolando sus cargos y simulando que sólo colaboraba, cuando en realidad era quién dirigía. Una actitud similar al Maximato (1928-1934), en el que el Jefe Máximo de la Revolución, como se le conoció a Plutarco Elías Calles, manejó al país durante seis años, deponiendo o poniendo presidentes de la nación, conduciendo los hilos del país. Una condición generalizada en la época posrevolucionaria y próxima a estancarse en los años venideros con el prisma.

La correspondencia de Rodríguez, como la de Martínez, nos dicen que la conexión entre los dos mundos se daba por los líderes, a través de un medio y momento específico, pero después, su ausencia será subsanada por el Gobierno, ya que será por medio del camino que abre la urbanización y las instituciones que han dejado los caciques, la manera en que el Estado se comunicará con las poblaciones sin necesitar más de mediadores.

Cierto que Rodríguez mantiene una red mejor elaborada que Martínez, más efectiva, con diferentes estrategias de control y manipulación, así como el apoyo de diferentes sectores, en los que no escapan su familia —pues sus hermanos ayudaron, siendo los brazos de Luis—, pero si lo requería era porque también existían los movimientos que impedían un gobierno que caminara sobre lo plano. El dispositivo puede tener un efectivo ejercicio del poder, pero sirve para ciertas sociedades. Los mixes tienen otra historia. Al interior del mismo pueblo de Zacatepec se levantaron en contra del cacique, no una, sino en varias ocasiones. Aquí es cuando la oralidad cobra su mayor significado: es una voz colectiva que se niega a ser silenciada.

No hay año en que Luis viviera pacíficamente, siempre había una revuelta que sofocar. Estas historias no son las que saldrían en las noti-

cias, Rodríguez también bloqueaba el acceso a medios, a menos que él lo permitiese, igualmente, los mixes tenían, tal vez, mayor desconfianza a los ciudadanos que al cacique que, finalmente, también era mixe.

Entre 1955 y 1959 diversos pueblos se sublevaron, entre los que destacan Alotepec, Cacalotepec, Ocotepec, Juquila, Tepantlali, Quetzaltepec y Ayutla: “Ahora bien, diversas fuentes revelan que entre 1958 y 1959 las actividades y la influencia del cacique experimentaron una rebaja notable. La historia de cómo ocurrió esto no es muy clara. Lo cierto es que puede deducirse una explicación: el reacomodo de fuerzas al interior de la Sierra y el deterioro físico de Rodríguez Jacob” (Arrijoa, 2009: 60). Si Martínez había dejado opositores a la forma de gobierno que él había implantado, Luis cosecharía aún más odio. Las comunidades harían lo que habían siempre practicado, la lucha en contra del dominio. Incluso se habla de que el ejército mexicano tuvo que intervenir, pero también fue expulsado: “Pese a esto, Rodríguez Jacob todavía tuvo ánimos para coordinar una ofensiva contra sus detractores. En efecto, en junio de 1959 instruyó a sus armados para ‘sembrar la discordia y el terror en aquellos pueblos que trataban de sacudirse de su yugo y arrebatarle su cacicazgo’”. (Arrijoa, 2009: 61)

En los últimos años de vida de Rodríguez, los disturbios en contra de su régimen aumentaron, al igual que los ataques personales. Después de décadas de tener el mando se develaban las formas en cómo procedía: “En este contexto, *El Imparcial* y *Oaxaca Gráfico* tuvieron el aplomo de mostrarlo como una pieza del museo de la ilegalidad y los despropósitos. Así, Rodríguez Jacob apareció como ‘un hombre que se conducía por encima de la ley; como un aliado del gobierno que domaba a la población en sus ínsulas; y como una persona que imponía su voluntad a los campesinos, los mantenía entre la horca y el cuchillo, y acaparaba el favor oficial y el disimulo de las autoridades’” (Arrijoa, 2009: 26). Para la sociedad nacional, Rodríguez era un hombre que mantenía el “orden” en los mixes, como si se requiriera de un hombre capaz de someter a los indomables, por lo que su forma de proceder era bien vista; como un “patriarca” y “benefactor” de los pobres indígenas, justificaba el “beneficio” que les ofrecía su presencia. En los mismos periódicos, a su muerte, en el que de paso se acusa a sus rivales por menguar su salud, se preguntan: “¿Qué sucederá con los pueblos de la Sierra Mixe? ¿Qué rumbo tomará la situación de sus moradores? ¿Cómo se conducirán los intereses de aquella región? ¿Quién manejará el destino de sus pueblos? Estas y otras preguntas fueron planteadas por los principales periódicos de Oaxaca el 20 de septiembre de 1959” (Arrijoa, 2009: 25).

Es patente que Rodríguez dejó huella, y para muchos será un hombre que deseaba el “progreso” de los mixes; Münch expresa: “Fue un líder del progreso y la autonomía”. (2003: 64)

Describir a Rodríguez no es una tarea simple, hay que posicionarse. En Zacatepec existen oralidades contrapuestas, quienes son sus descendientes y simpatizantes lo verán como el gran padre del pueblo mixe, el que permitió los grandes avances, quien dio prosperidad económica, pero como los dictadores que son halagados por su apoyo en el progreso, tienen un lado oscuro. A final de cuentas, este es un tipo de discurso emitido desde el privilegio. Los campesinos tendrán otra perspectiva, los pueblos quemados, los *ayuuk ja'ay* asesinados, los que vivieron el terror, tendrán una visión crítica. Lo que puede afirmarse es que dentro de las acciones que provocó Rodríguez, como Martínez, están los efectos contemporáneos.

Si bien, la posrevolución parece ser el pivote para las acciones de Martínez y Rodríguez, el caudillismo de este tipo, es decir, el que se exhibe en los mixes, tiene además otras connotaciones, no está limitado a la esfera nacional, sus acciones permitieron que estos hombres se ayudaran para sus propios fines, pero no está exento de la participación de los pueblos e individuos que ayudaron a mantener los regímenes, porque el caciquismo mixe no hubiera sido desarrollado sin la colaboración de los propios pueblos. Las comunidades y las personas aprovecharon las rivalidades que existían para obtener ventaja al apoyar a su cacique, mientras otras hacían lo contrario para mantener su autonomía. Cada pueblo al ser una entidad epistémica, reconocible y diferenciable de otra, aunque le demos el nombre de “mixes” con respecto a su homóloga, tiene un carácter, propósito, historia singular que no la compromete con su vecino. Esto ha sido así, mucho antes de la formación del Estado-nación, es una condición milenaria. Homogeneizar a los indígenas fue un procedimiento iniciado por los europeos, continuado por los nacionales –asunto que si bien, tiene impacto para las sociedades nacionales y el Estado en la forma de relacionarse con los pueblos, y viceversa–, había sido un proceso externo que podía ignorarse, soslayarse, que sólo surgía en forma esporádica y cuyo efecto aparecía en ciertos momentos. Ahora, alguien que conocía la forma de vida, que era parte de una de las comunidades homogeneizadas como “mixe” era el precursor de la uniformidad, gestor de las mediaciones que inclinaba su balanza hacia el dominador. Esto es lo que está de por medio en los debates *ayuuk*. Muy posiblemente, la identidad territorial y étnica se gesta dentro de estas pretensiones dominadoras, pero no



necesariamente por la intervención positiva de los caciques, sino por un movimiento que se crea al interior de las comunidades que reconoce el peligro de los propios *ayuuk ja'ay* sobre sí mismos, al igual que el reconocimiento de su propia fuerza para derrocar tiranos. No fue la intervención del Estado lo que menguó las fuerzas de los caciques, éste, al contrario, apoyó sus administraciones; fueron los pobladores los que insistentemente evitaron que este tipo de guías se desplegaran con total impunidad. Es evidente que siguen los ímpetus por el control de la región, como un resabio de estas direcciones.

Los Rodríguez siguieron amparando el control de Zacatepec, de forma intermitente, hasta que en los años noventa, tras varias revueltas, los pobladores consiguieron socavar sus intervenciones en las decisiones comunitarias. Por otro lado, la familia Sanginés, parientes políticos, se han conservado como principales en la toma de decisiones del pueblo y como autoridades legales. En Ayutla, existe otro tanto, con Noel Martínez Villanueva, sobrino nieto del cacique Daniel Martínez que intentó en los mismos años noventa, devolver el poder a su familia.<sup>72</sup> En la oposición encontramos al poeta y político Federico Villanueva Damián apoyado del actual director del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) –constituido por Andrés Manuel López Obrador, durante el primer año de su sexenio–, el escritor y político Adelfo Regino Montes. En este sentido, Regino ha reflexionado sobre la aparición de “neocaciques” en los noventa, cuando la lucha por la autonomía [legal] indígena estaba en su apogeo en Tlahui y Ayutla, y expone el peligro de señalar indiscriminadamente a alguien como cacique: “Quizás por eso, ni Federico Villanueva Damián, ni Salomón Chávez Ramírez, ni Filogonio Morales Galván pueden ser juzgados a la ligera como ‘caciques’, en tanto su corazón, su pensamiento y sus hechos no están manchados y marcados por la sangre y el dolor [...]” (Regino, 1998). Adelfo refiere a las experiencias que todavía se dejaban sentir sobre los cacicazgos de Martínez y Rodríguez, por lo tanto, los cientos de muertos y desaparecidos que dejaron: “Todos ahora pensaríamos que esta historia terrible y absurda que a muchos nos ha tocado vivir en carne propia sería parte del museo de las antigüedades. Pero no. Hoy se renueva y cambia de forma. Sustancialmente sigue siendo lo mismo, aunque están cambiando de métodos de trabajo” (Regino, 1998). Denicourt también menciona lo difícil que es comprender un estado en el que los mixes se hayan enfrentado, porque “si hoy es extraño que los conflictos entre localidades se vuelvan directamente violentos, a los ancianos no les sorprende, son como ecos de una época oscura de

la Sierra Mixe, que algunos denominan como la guerra mixe, en la que caciques poderosos se disputaban el control de la región” (2014: 27). Si bien, actualmente, Regino es acusado por detractores que lo miran como un cacique<sup>73</sup> que maneja los hilos en el conflicto del agua que sostienen los pueblos, en aquél entonces, los noventa, Regino no temía en acusar a Teódulo Domínguez Nolasco, como un neocacique sobre todo por justificar la presencia del ejército: “Por ejemplo, el año pasado justificó la presencia del Ejército Mexicano en la Sierra diciendo que daban tranquilidad y paz —cuando normalmente sucede lo contrario—. También votó en contra de la Ley Indígena de Oaxaca, que sin ser una ley completa para nosotros los mixes, contiene avances que es importante reconocer” (Regino, 1998). El tema del ejército debe retomarse. Por un lado, se entiende que es el brazo ejecutor del Estado, por otro, que haya mixes entre sus filas como medio de sobrevivencia económica y que les da un estatus dentro de la comunidad, un estatus económico que ayuda a la familia del integrante a mejorar sus condiciones en la *aportación* comunitaria.

En la oralidad de Zacatepec existen relatos de que Luis utilizaba a jóvenes para hostigar a otros pueblos o, bien, para sofocar conflictos. En las contiendas entre los caciques que dejaron cientos de muertos, son los mismos pobladores los que se enfrentaban, por ello, podemos encontrar una serie de historias familiares que narran cómo algún pariente fue obligado a tomar las armas por los Rodríguez y que en ocasiones, al caer muerto en algún lugar alejado, su cuerpo no fue regresado, de este modo, también estamos ante “desaparecidos”, personas de las que no se volvió a saber después de ir a una misión decidida por Rodríguez, igualmente, algunos consideraban que los “vendían” al ejército. La idea de “perderse” en el ejército debió producirse por el reclutamiento que éste realizó en la zona y de las nuevas dinámicas de internación de dicha institución en los poblados. Al respecto, en oficio número 22 (22 de junio de 1952), Ponciano Vargas le comunica a Rodríguez Jacob que los deportistas no se presentan a la práctica y los conscriptos tampoco “quieren obedecer y no se presentan” (Arrijoa, 2009: 112). En este periodo Tlahui intenta negociar con Rodríguez, conteniendo —es lo que se percibe en la correspondencia— la ira, resistiendo para evitar las confrontaciones, aunque el cacique lo percibe. Así lo hace notar en carta dirigida a Vargas, entonces secretario del Ayuntamiento de Tlahui, el 24 de junio de 1952: “No olvide usted que son muchas las faltas de descuido que viene cometiendo en el transcurso de los meses de su año de autoridad, debido a la embriaguez y a su apatía”

(Arrijoa, 2009: 138). Por lo menos, el cacique atribuye los errores de dicha administración a la embriaguez y apatía, aunque Tlahui aparece como un colaborador, las cartas muestran más bien, que las autoridades median entre el cacique y la comunidad. Lo que será indudable es que pronto los jóvenes saldrán por su propio pie hacia la ciudad de Oaxaca –México y Monterrey–, para ser parte de las fuerzas armadas y policiales.<sup>74</sup>

Para Zolla, Rodríguez: “obligó a los ayuuik a mirarse en el espejo militarista de la nación posrevolucionaria y el reflejo devolvió una imagen de guerra y violencia. El dominio caciquil impuso a los ayuuik una obligación mimética. Forzándolos a imitar continuamente al Estado y a interiorizar las diversas formas de su violencia, los mixes fueron obligados a mirar a esa revolución que se institucionalizaba y a copiar sus costumbres, adoptar sus lemas, levantar sus pancartas y repetir sus discursos” (2016: 125). Hay que poner en duda la interiorización de la violencia, ¿de qué tipo de violencia estamos hablando? ¿Estamos seguros de que el ejército no fue el que interiorizó las formas de guerra *ayuuk* o indígenas? Mirar a los indígenas con un halo de bondad es una mirada idealista, propia de los religiosos que defendieron la inocencia y gentileza de los indios. Entre los cronistas y relatores europeos que intentaron dominar y atraer a los mixes a la “civilización y la vida cristiana” existe una concordancia: el arrojo temerario de los mixes contra sus enemigos, la implacable belicosidad. En la oralidad estaba tan marcada la animadversión contra los castellanos y sus descendientes que, cuando las mujeres eran ultrajadas, abortaban a los niños o los mataban a temprana edad. En cuanto al discurso de imitación en español, que no es lo mismo que lo expresado en la lengua, para eso tardará más tiempo y será producto de los medios de comunicación y las escuelas que serán más efectivas en la enseñanza de una visión externa sobre sí mismos y la reproducción de los discursos. Rodríguez no consiguió tanto, ni siquiera en Zacatepec, en donde, por decisión de asamblea, se negaban a votar y regresaban las urnas limpias al Gobierno Federal.

Ahora bien, la reproducción discursiva en español difiere en los sentidos expresados en lengua *ayuuk*, pero ¿mantiene los fines para los cuales se expresa? Modifica el sentido y los efectos en el receptor, pero tal vez, complete su fin. Por ejemplo, si actualmente, los indígenas expresan que las sociedades nacionales, herederas del proceso colonial, siempre las han dominado o, bien, piden apoyo al Estado para tener escuelas, casas y servicios –contrario a su propia historia–, y obtienen

la tranquilidad que están buscando, ¿realmente, se han sometido a la obligación mimética del Estado?

Zolla da cuenta que: “[...] los mixes lograron resistir al Estado y hasta cierto punto, lograron neutralizar su operación y retardar su avance y consolidación. La forma en que lograron esto fue a través de tomar conciencia de que el Estado imponía un modelo de sujeto político que los ayuujk encuentran fastidioso y destructivo” (2016: 125). Los *ayuuk ja’ay* encontraron los modos de hacer frente al Estado, incluso en aquellos pueblos, como Ayutla, que mantienen vínculos estrechos a través de las escuelas, iglesias e instituciones. Asimismo, el autor agrega: “Por el contrario, en escenarios en los que el estado se retrae (sea por crisis internas o bien porque es expulsado por los pobladores locales) las prácticas y concepciones locales adquieren notoriedad y relevancia. Así, los pobladores dejan de ser indígenas y se convierten en ayuujk” (2016: 127). Cabe sólo añadir que la intención indigenista encuentra los embates de los *ayuuk ja’ay* que no renegaron de sí.

Los cambios más significativos se producen en esta época. Antes del siglo XX las modificaciones espaciotemporales están caracterizadas por los desplazamientos y las guerras, los nuevos asentamientos le dan el carácter sosegado de permanencia y continuidad a las generaciones próximas; sin embargo, en la nueva centuria, los mixes provocarán la mudanza de los espacios-tiempos, gestarán los espacios políticos, culturales, sociales y económicos, más los tiempos de desarrollos. Si bien, estos chocarán con los del Estado, su primer propósito estará permeado para encajar con él, excepto que no se conducirá al aniquilamiento de las formas originarias, como sí lo tiene previsto el Gobierno. Por ello, ese resabio es lo que finalmente conducirá a las nuevas configuraciones.

Denicourt, siguiendo a Nahmad, afirma que “gracias a la creación del Distrito Mixe que se pudo preservar la tenencia colectiva de tierras comunales en la zona alta de los mixes [...] lo que permitió a los municipios sometidos a este régimen territorial obtener un importante margen de decisión en materia de desarrollo y gestión de los recursos naturales” (2014: 28), pero Rodríguez había despojado de tierras a las familias y permitido otro tanto a favor de sus compinches. No obstante, a su muerte, las comunidades volvieron a luchar por evitar el monopolio y regresar al tipo de tierra comunal, defendido por las asambleas. En Zacatepec, es algo que sigue presente, evitar la venta a extraños y, una vez que una familia no atiende sus parcelas, éstas regresen a la co-

munidad. El Maestro Floriberto Díaz señaló que los ejidos aparecieron después de la Revolución —es obvia la relación que nos ofrece con los caciquismos— e incrementó en los años cuarenta (2007: 82), es decir, con el periodo de Rodríguez, así después de esta fecha se ha luchado por conservar la tierra comunal. A finales de los años cincuenta (Rodríguez muere en 1959): “esta tendencia comunal de la tierra era la única predominante dentro de la región mixe adoptada ya como algo propio y ‘desde tiempos inmemoriales’”. (Robles y Cardoso, 2007: 80)

A inicios de los 60's el equilibrio parece resarcirse en este sentido. Aunque ahora se entiende que, la lucha de los pueblos opositores al régimen del cacique, no se limita a una oposición meramente política, sino contra un dominio que también sujetaba a las tierras. Es importante ir observando que la tierra (*nax*) tuvo que ser ampliada a la de “tierras” con el significado de “propiedad”, ya sea individual o colectiva, y que también es parte del planteamiento revolucionario: la tierra para quien la trabaja y su correspondiente repartición para los campesinos. La figura del campesinado es también producto de las reformas en el Estado moderno lo cual conducirá a políticas públicas específicas que moldearán la forma de relacionarse con la tierra (*nax*), mediado por los apoyos “económicos”.

En el año de 1938, por impulso de Rodríguez y respaldo del gobierno de Lázaro Cárdenas, se estableció el Distrito Mixe y su cabecera en Santiago Zacatepec. Tal acto que pudo significar la unión territorial y la cohesión identitaria de la región tiene otras lecturas; señala Münch: “El resentimiento histórico de los mixes contra los castellanos, zapotecos y mestizos, que los explotaban desde las cabeceras en que estaban políticamente divididos, fue el argumento central para la creación del distrito Mixe, con competencia judicial y rentística” (2003: 66). Bien lo indica el historiador, la base para tal creación se gesta en un orgullo mixe, de restitución (por lo menos moral) a la acometida castellana-zapoteca en el aspecto territorial: “Luis Rodríguez concibió para salir del atraso, de la subordinación en las relaciones interétnicas y hacer surgir la raza mixe. A estos propósitos de una unidad mixe no eran ajenos sus intereses personales de poder político, dominio del comercio y capitalización privada” (Münch, 2003: 66). Si bien, la creación distrital limitó legal y políticamente la región para evitar mayores despojos, la intención de Luis también fue demarcar las posesiones para un mejor control de la zona. Bajo la mirada Denicourt, las acciones de Luis eran establecer una centralización:

Este poder caciquil se inscribió en un proceso de centralización política y económica que afectó profundamente los sistemas colectivos de poder de la región mixe. Las comunidades ya no funcionaban como formaciones sociales fluidas, manifestando la reciprocidad, el ritual, y el trabajo colectivo; bajo el dominio de los caciques, éstas fueron coercitivamente circunscritas, ancladas sobre territorios delimitados, instrumentalizadas como fuentes de recursos y mano de obra, dentro de un conjunto político centralizado. Este proceso, acompañado por discursos etnonacionalistas, también introdujo en la Sierra la idea de la nación moderna, que consistió en una disolución de las autonomías comunitarias y de las instituciones colectivas de toma de decisiones a nivel local. (2014: 28)

En este último sentido, el Maestro Díaz aclara: “la existencia de un distrito mixe en tiempos caciquiles no significó necesariamente una unidad del Pueblo Mixe; es más, se puede decir que la creación del distrito fue motivo de división” (Robles y Cardoso, 2007: 71). Por ello, se puede advertir que los pueblos encuentran en esta movida un atentado a sus propias autonomías. Cabe aclarar que, en la creación del Distrito Mixe, tres comunidades quedarán afuera: Juquila Mixes, que pertenecerá a Yautepec; Guichicovi, adjunto a Juchitán, e Ixcuintepec, anexado a Tehuantepec; los tres distritos zapotecos. La unificación de los mixes con la constitución del Distrito, en una estructura política clientelista y coercitiva, presenta frente al gobierno una entidad jurídica unificada, indica Denicourt, en donde la “unificación forzada generó una primera toma de conciencia de las poblaciones mixes como pueblo, una conciencia que no es nada evidente para grupos sociales que viven dispersos en altas montañas, con disparidades lingüísticas y culturales tan marcadas, con identidades y autonomías comunitarias” (2014: 28), pero si bien parece positiva, dicha conciencia unificadora va en contra de la *episteme* de los pueblos, que ya habían dado muestras de alianzas contra el enemigo cuando fueron necesarias, es decir, que no necesitaban formas legales, el aislamiento que experimentaron los mixes era más con los espacios enemigos (zapotecos-castellanos), antes que con otros pueblos que después fueron homologados por la lingüística como parte de una misma familia. Las identidades y autonomías comunitarias estaban hace cientos de años y se mantienen en la actualidad.

Zolla, por su lado, señala que el Distrito estaba más allá de un acto burocrático “o una astuta estrategia para concentrar el poder, sino un medio para llevar a cabo la mimesis con el Estado. A través de imitar la creciente centralización del régimen posrevolucionario, se buscaba

crear una nueva nación, un nuevo pueblo y un nuevo sujeto en la Sierra” (2016: 122). En la misma línea se inscribe Denicourt cuando menciona que los caciques imponen “una reproducción a nivel regional del modelo nacional, puso las bases de una entidad étnica. Es en esa época a la que se atribuye la primera referencia a la Sierra ‘jamás conquistada’, a la unidad del pueblo mixe bajo el reino del mítico Rey Kong Hoy [Munsh, 1998], y a su antagonismo secular con las poblaciones zapotecas, aztecas y mixtecas” (2014: 28). Sin embargo, aunque hay un objetivo posrevolucionario de integrar al indígena, mestizándolo, para ser parte de la nación mexicana y olvidar los antiguos conflictos que han permeado por las divisiones étnicas, este nuevo pueblo y sujeto no tienen una sola dirección, e incluso parece que los caciques no son efectivos para la transición esperada. Zolla agrega que: “Por medio del establecimiento del Distrito Mixe, los caciques buscaron poner en marcha una forma teleológica de la historia, imaginada como una cadena de eventos que permitiría convertir a los descentralizados ayuujk en indígenas mexicanos que, llegado el momento, mutarían en los mestizos universales del vasconcelismo” (2016: 122), pero, si bien, el propósito nacional está dirigido a la desaparición de las formas de vida *ayuuk*, la *forma teleológica de la historia*, la linealidad progresista, es endeble para usurpar los modos construidos por la memoria. Así, Zolla insiste en la demarcación asistida por la posrevolución: “El cacique de Zacatepec buscaba presentar su régimen como un acto necesario y hasta purificador, y como una condición imprescindible para alcanzar la ansiada unidad territorial y racial de la fantasía indigenista trasladada a la Sierra Mixe” (2016: 123). Pero de ser así, tomar como base la historicidad *ayuuk* no parece ser una buena decisión, ni siquiera como “engaño”, pues Rodríguez no es la sumatoria de los mixes, lo que él haya realizado fue el acto de un individuo que influyó en otros.

La forma espaciotemporal cambiará a la comprensión geográfica e histórica. La entrada a los modos capitalistas y modernistas o, por lo menos urbanistas, será el camino visible a los cambios en la percepción.

En este orden de ideas, la cotidianidad muda de sentido, en conjunto con las disposiciones oficiales: “Asimismo, ilustra que este proceso provocó que las prácticas y estrategias de Rodríguez Jacob sirvieran para mediar la vida interna de los pueblos” (Arrijoja, 2009: 62). En la mediación se asumen algunos aspectos claves, las decisiones que conducirán a cada pueblo y que le darán su carácter singular en el nuevo siglo. Por ejemplo, Zacatepec, de donde era Rodríguez, que había sido una de las comunidades en que el rechazo religioso duró más tiempo,

fue en donde entró la modernidad con mayor impacto. Entre los años 50' a los 70's, cuando no llegaba la carretera, sólo había tres medios para salir del pueblo: la primera, la tradicional, a pie; la segunda, a caballo; la tercera, en avioneta. Es notoria la verticalidad económica. Nahmad señala al respecto: “de 1958 a la fecha se ha desarrollado en forma creciente el uso del transporte aéreo de avionetas y se han construido para tal efecto algunos campos de aterrizaje, de los cuales un buen número está en mal estado” (1965: 21). Si bien estas pistas de aterrizaje se construyeron años antes —en 1948 se terminó el campo aéreo de Totontepec— en los años sesenta y setenta se seguían utilizando, aunque el mantenimiento, propio de las preocupaciones del caciquismo por mantener relaciones con el Estado, dejó de ser prioridad. Igualmente, cuando la urbanización hizo llegar las carreteras a los pueblos que habían mediado la intervención federal y estatal, las pistas de aterrizaje se volvieron obsoletas, pues la introducción de los autobuses ofreció la posibilidad de salir del pueblo a menor costo que las avionetas y más rápido que con las formas tradicionales: los caminos antiguos que enlazaban a los pueblos también han ido desapareciendo. Caminar, cada vez, va perdiendo más su sentido en el movimiento espaciotemporal.

En los mismos años, las herramientas de trabajo del campo se fueron democratizando para que cada vez más campesinos las obtuvieran. Si bien los molinos que utilizaban gasolina fueron adquiridos por pocas familias —asunto que nos muestra cómo al interior de las comunidades se fue marcando las diferencias socioeconómicas—, las herramientas manuales se hicieron típicas en los hogares, así en menor medida podemos señalar algunos otros elementos como la ropa (que se fue mestizando, por la cual las últimas cuatro generaciones ya no vistieron el traje tradicional, aunque los vestidos de los años 50's a 60's se volvieron distintivos en las personas adultas, pues usaban telas floridas), el calzado y los adornos personales, igual que el uso de sillas, mesas, planchas de carbón, etcétera.

Con respecto al olvido del traje tradicional, Zolla expresa: “Para mostrar cómo se construyó esta violencia purificadora y sacrificial, es necesario narrar un hecho consignado por la tradición oral de Santiago Zacatepec y de la diáspora mixe. El suceso en cuestión es referido por las mujeres ancianas de Zacatepec y, en ocasiones, por los descendientes de zacatepecanos cuyas familias salieron del pueblo durante el dominio de los caciques” (2016: 123). El proceso de conversión de los mixes para ser campesinos mexicanos, dice Zolla, está en una noche, la cual formaba parte de los días de festividad mixe, en donde se quema-



ron los vestidos tradicionales –en contra de la voluntad de las mujeres– y se prohibió su uso: “A partir de esa noche, en Zacatepec no se usarían trajes tradicionales que hicieran evidente la pertenencia a un pueblo indígena, sino que se vestirían las ropas de los mestizos, cuyas telas se vendían, por cierto, en una tienda propiedad del cacique” (2016: 123). El autor que recogió el relato aclara: “Las conversaciones con gente de Santiago Zacatepec no han permitido saber la fecha precisa del suceso, pero es posible que haya sucedido entre 1940 y 1948” (2016: 123). Zolla realza el sentido que puede dejar este hecho a nivel ontológico: “La destrucción del objeto, significa en este caso, la destrucción de quien lo porta y lo ha fabricado. Al atacar un rasgo clave de la identidad de Zacatepec, el cacique intentaba inaugurar una nueva forma hegemónica de ser mixe, al tiempo que buscaba cortar con lo que, de alguna manera, concebía como una forma ontológica anterior, a la cual consideraba despreciable y que encarnaban, sobre todo, las mujeres” (2016: 124). En la actualidad, el pueblo de Zacatepec está fomentando el uso del traje tradicional, aunque está todavía en una etapa inicial, se insta a usarlo en las fiestas y en los actos importantes; sin embargo, también están luchando a favor del rescate de la lengua, que si bien, ésta no desapareció en la época del cacicazgo y se defendió bien hasta finales del siglo XX, en las últimas décadas las nuevas generaciones tienden a no hablarla para darle paso al castellano.<sup>75</sup>

Muy a diferencia de Zacate, Ayutla, cuyo convento es de la época virreinal y de donde era originario Martínez, se asentó como centro de poder político. En gran medida, al ser la puerta de entrada a los mixes, desde la ciudad oaxaqueña y construirse la carretera a muy temprana edad de la urbanización, se puede ver que después de los caciquismos las instituciones proliferaron, el comercio se estableció con gran notoriedad, lo mismo que las escuelas –en los años 60’s y 70’s en Zacatepec había maestros mixes que se oponían a los profesores no-mixes–,<sup>76</sup> donde se desarrollaron con firmeza, es de destacar que por ser un lugar de intersección, las puertas de este poblado fueron más amables con los visitantes externos, tendiendo un puente con el turismo académico y recreativo –lo mismo que Tlahuitoltepec–, por lo tanto la mudanza en las formas de vida se fue dando con mayor prontitud, las casas dejaron de ser de adobe, para volverse de concreto, entre otras modificaciones. Es notorio ver la transformación de otros pueblos, después de los cacicazgos, pues nos demuestran también las mudanzas desde otros espacios-tiempos. Tlahuitoltepec y Tamazulapam tuvieron un alto índice de migración hacia Norteamérica, mientras otros lo hacían

hacia la capital mexicana. Ahora bien, Tlahui destaca por afianzar su colectividad. Este pueblo, cuyas tierras y clima son en su mayoría secas, encontró en el comercio la forma de sobrellevar los nuevos retos que suponen las políticas liberales y capitalistas; opositora de Martínez y mediadora con Rodríguez, conservó su autonomía, reviró a sus orígenes estableciendo los nuevos modos de hacer frente y relacionarse con el Estado. Lo cual hay que destacar. A diferencia de Ayutla o Zacatepec, en donde el individualismo permeó sobre las comunidades, Tlahui dio el ejemplo de *comunalidad* para salir adelante en la nueva era. Actualmente, están a la cabeza de las innovaciones *ayuuk*, con una escuela intercultural, enseñanza en la lengua, instituciones musicales, comercio *ayuuk*, transporte propio, intelectuales académicos sin desplazar a los sabios de tradición antigua, muchas veces complementándose. Recuerde el lector que de este poblado es Floriberto Díaz y, hoy día, es cuna de maestros y jóvenes intelectuales; citados en este trabajo: Rafael Cardoso Jiménez, Tajëw Díaz Robles, Tonantzin Indira Díaz Robles, Julio César Gallardo Vásquez, Juventino Gutiérrez Gómez, Zenaida Pérez Gutiérrez, Sofia Robles Hernández –aunque es zapoteca, por sus años de vida en la región mixe, la considero en la misma línea–, Liliana Vianey Vargas Vásquez, Xaab Nop Vargas, Carolina María Vásquez García, entre muchos más –la lista es larga–. Ayutla intenta seguir esta misma vía. Los trabajos que conducen sus políticos, maestros y escritores son proyectos de revitalización *ayuuk*. Estos poblados se diferencian de otros en donde destaca uno o a lo mucho dos escritores, maestros o intelectuales. Esto por supuesto, no significa medir el “éxito” a la usanza progresista, sino que advierte el modo en cómo cada comunidad ha ido sobrellevando su transformación. En algunos casos, la migración también ha sido un factor importante para el despoblamiento, la falta de comunicación en la lengua o la profundización del individualismo.

En los caciquismos hay que resaltar los retos actuales, pues el caciquismo es control social:

Modern caciquismo regimes –like the one in Salto de la Tuxpana– do not stand outside or in the absence of the state. Rather, they depend on their ties with the political oligarchy and the national elite. Therefore, these local political systems should also be considered part of the state. Contacts are multiple and these patrons establish bonds with officials, politicians, NGOs, institutions and public companies, becoming in many cases the middlemen and local managers of programs for economic “development” and government support. Similarly, these social organisations depend on

capitalist markets, especially the urban ones, through which their natural resources are valued and monetized. (Iturralde, 2012: 33)<sup>77</sup>

El aspecto político-económico de los caciquismos y liderazgos a partir de los mixes profesionistas o políticos implican en los regímenes comunales, en especial, los que están más inclinados a las formas del Estado, pues tienen efectos en las poblaciones, tanto para defender la autonomía como para mantener las formas tradicionales.<sup>78</sup> Iturralde añade: “The mechanisms of social control used by a *cacique* are multiple and are adapted to the local opportunities and contexts” (2012: 36),<sup>79</sup> tal vez por esto, es que los caciquismos erigidos por los propios mixes resultan más dañinos que los impuestos por el Estado, porque tienen el vínculo con la comunidad produciendo conflictos más profundos. Para el autor, un mecanismo efectivo de control del cacique se encuentra en que: “He needs to use violence to subjugate the population and enforce a strict code of silence, so that conflicts do not transcend the community –promoting a harmony ideology outwards” (2012: 38).<sup>80</sup> Pero, es aquí, cómo se muestra la complejidad que sostienen al caciquismo, pues evitar el conocimiento de los hechos violentos al exterior es algo que pone en una encrucijada a la comunidad, ¿qué es mejor o peor: el ejército del Estado o las huestes caciquiles? Ambos rompen los lazos comunitarios, excepto que al caciquismo se le puede erradicar por las propias poblaciones, como se ha demostrado en varios casos, mientras que el Estado afianzará el colonialismo y el despojo, del cual puede que ya no haya reversión.

Entre las intervenciones del caciquismo, está la educación, si bien, ahorma las maneras de comprender el mundo, también difunde la escritura. En el siglo XX los mixes toman la pluma de la escritura en español, como herramienta de expresión y de lucha, algo que no había sucedido en los siglos anteriores.<sup>81</sup> Durante miles de años las oralidades se fueron construyendo para salvaguardar los diferentes tipos de conocimientos; en los últimos años, asistimos a los cambios en las formas narrativas que trae la fijación gráfica, haciendo hincapié en las fechas, los nombres, las hazñas individuales; estas mismas historias hubieran sido relatadas de diferente manera si se hubiera mantenido sólo en la oralidad: “Dicen nuestros abuelos que hace mucho tiempo, un hombre trajo las desgracias al pueblo...”; en lugar de expresar: “Al inicio del siglo, en 1900, nació Luis Rodríguez Jacob quien fue el cacique de los mixes...”. En el primer caso, seguiría el espacio-tiempo de la espiral; exhortaría a las nuevas generaciones a la reflexión, siendo un relato

de enseñanza, mostraría los peligros de los cambios y las ideas de los mestizos; exaltaría a mantener un comportamiento moral y de acuerdo con lo que la comunidad espera. En el segundo caso, el propósito sería informativo al seguir los cánones de la escritura occidental, pero siendo mixte, la información sería sólo una parte del texto, pues el resto tendría el propósito de fijar en la escritura otros conocimientos que resalten el ser *ayuuk*. Es de notar que este apartado es producto de las formas en que la espiral y la línea histórica empatan. Las narrativas comienzan a mezclarse, producto de las transformaciones creadas en el siglo XX.

Gran parte de las situaciones se dio por las decisiones de los caciques y la participación de los mixes para sostenerlos. Las muertes de los opositores a las empresas e intereses políticos se gestaron en el momento en el que se dio apertura al Estado para intervenir en los pueblos. Cardoso y Robles señalan que “a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta la política indigenista estaba en su apogeo” (2007: p. 12). Las políticas indigenistas incluían los apoyos económicos a los campesinos para plantar árboles o cuidar los cafetos. Ello ayudó a que los precios del café que habían brindado los años de florecimiento económico en la zona se fueran debilitando. Igualmente, la venta de madera (desprendido del cuidado de ciertos árboles) fomentó la tala indiscriminada, en gran medida por el bajo costo que mantenían los intermediarios. Además, en los años 80's crecieron las plantaciones comerciales y en las últimas décadas las multinacionales han vuelto el rostro hacia las riquezas mineras y recursos naturales como el agua, amén de las tierras fértiles que son buenas para el narco. El maestro Floriberto Díaz lo advertía a finales del siglo XX: “Por diversas manifestaciones en Fomento Minero, se sabe que hay yacimientos de plomo, zinc, oro, plata, azufre, y otros minerales en terrenos de Tlahuitoltepec, Jayacaxtepec, Zacatepec” (Robles y Cardoso, 2007: 95), piedras de ónix, mármol y cal.

Si bien, los mixes han entrado en relaciones con el Estado y las políticas económicas, los procesos al interior de las comunidades ponen énfasis en el diálogo y reflexión constante para mantener una base que les impida perder la dirección. James B. Greenberg al analizar las formas comerciales en Tamazulapam, pone de relieve “la ética y las prácticas de negocios mixes presentan una curiosa combinación de valores de mercado y de valores enraizados en un antiguo modo tributario de producción en el que la reciprocidad es la base del intercambio” (2002: 143). Una ética está construida en la confianza y reciprocidad. Los comerciantes de Tamazulapam que cubren una gran parte de la re-

gión sobresalen por sus buenas costumbres, pero esto no significa que no entren otras formas de comercio e industrialización, las cuales no atienden la moralidad que rige a las comunidades. Tamazulapan, como se mencionó, tiene un alto grado de migración, pero ha mantenido, a diferencia de otros pueblos que han estado en contacto con la urbanización o el Estado moderno, su vestimenta, lengua y costumbres. Es lamentable que actualmente esté en medio de las batallas legales contra Ayutla, en el tema del agua, por distintos intereses, no obstante, muestra cómo algunas personas se deslindan de la colectividad para saciar sus ambiciones. En la región, al comerciante de Tama se le tiene en buena estima, por lo menos en el imaginario, lo mismo pasa con los otros dos pueblos que conforman la triada que abre la región desde la ciudad de Oaxaca, Tlahui y Ayutla. Greenberg sentencia que “el dinero acuñado por el Estado y que circula como parte de la economía capitalista [...] no quiere decir que las formaciones sociales locales son necesariamente capitalistas” (2002: 144). Los modos de negociar que Floriberto había señalado se muestran en estas formas del ser *ayuuk*, no es que sea un espacio ideal o perfecto, es que encuentra la manera de navegar entre las políticas neoliberales y capitalistas; Díaz expresaba: “Un aspecto sobresaliente de los derechos indígenas es su esencia colectiva e histórica” (Robles y Cardoso, 2007: 231). Estos derechos son los que han peleado los indígenas que permea en las diferentes esferas de la vida.

A partir de una historia de la transformación espacial y temporal, ligada a la identidad territorial, se devela la intención historiadora e histórica, en donde han cambiado los instrumentos o, mejor dicho, se han ampliado, pues la oralidad se mantiene en la escritura. Floriberto Díaz expresa: “Lo histórico debe entenderse en que no son planteamientos ni reivindicaciones que se hacen sólo hasta ahora. Han estado presentes a lo largo de los cientos de años de invasión y sometimiento, pero ignorados o rechazados por los Estados” (Robles y Cardoso, 2007: 231). La memoria colectiva ha ayudado, justamente, a salvaguardar, defender y preservar los conocimientos, por ende, la vida *ayuuk*. Como lo indica Floriberto: “Entonces, no es gratuita la participación actual de los pueblos indígenas, es una necesidad histórica” (Robles y Cardoso, 2007: 240), agregaría, una necesidad ontológica.

## NOTAS AL CAPÍTULO 2.

<sup>1</sup> Ataq Eusebio Manga a partir del concepto de “*Pacha*” (quechua), desglosa las nociones: dos espacios cósmicos (*janaj* y *uju*), dos conceptos sincretizadores (*tiqui* y *kaylla*) y un concepto generalizador (*kay pacha*). Es interesante resaltar cómo, desde la concepción de la espiral andina, el “pasado” también se muestra como lo que ha quedado abajo o en el fondo: “La traducción de estos vocablos *urin* y *ura* nos dan las connotaciones de: «los primeros», «los tempranos de una cosecha», «dos de abajo», «dos primeros que crecen más rápidamente que los «segundos», «dos antecesores», «los predecesores»; consecuentemente por inducción serían los antiguos o primigenios pobladores de cada ecosistema andino. Extrapolando los *janan* serían los nuevos pobladores de la zona alta, o sea, los posteriores a los antiguos pobladores”. (1994: 167-168)

<sup>2</sup> Me tomo el atrevimiento de sugerirle al lector que, en esta frase, también puede incrustar la palabra “*axëy*” en *Tëë y’etsy* (ya bailó): *Tëë axëy y’etsy* (bailó ayer), para seguir el apunte de la autora.

<sup>3</sup> Manga Qespi, en relación a los bucles que conforman la espiral andina, señala que se da una anulación del futuro [contingente], es decir, el futuro será algo indefinido y no previsible: “Del mismo modo, este estudio ha revelado la concepción del tiempo en los Andes, concibiéndolo como un tiempo evolutivo y no-determinista, explicitado en la sucesión/superposición de circunvoluciones o bucles, donde los futuros coyunturales o consecuenciales (de turno) se generan en el pasado-inmediato como proyecciones base, causantes de otro espacio-tiempo. Dicho entramado se dibuja como un espacio-tiempo autónomo que se proyecta retroalimentado con energías del pasado más próximo. Entramado de tiempos en un mismo espacio que, a su vez, justifica la utilización de un mismo término que es *pacha* para referirse a distintas dimensiones como son el espacio y el tiempo”. (1994: 185)

<sup>4</sup> Estoy consciente de la tesis de Christian Duverger en su libro *Crónica de la eternidad* (Taurus, 2012), en la cual supone que Cortés y Bernal Díaz son la misma persona; coincido en que las formas narrativas son sugerentes.

<sup>5</sup> El nudo geográfico es la zona montañosa en donde convergen la sierra madre oriental y del sur, en donde estaban asentados zapotecos, mixtecos y mixes. El Zempoaltépetl o *Ipxyukp*, lugar por excelencia de los mixes, se encuentra en medio.

<sup>6</sup> Varios autores han tratado la dicotomía entre el bárbaro y el salvaje. En mi ensayo “Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad india a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América”, publicado en *Tierra Baldía*, no. 54, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014, pp. 18-25, atiendo dicho proceso. Por otro lado, hay elementos suficientes para sostener que a lo largo de la historia hay una disyuntiva en la imagen del salvaje bueno (cristiano, obediente, ingenuo, indígena, etc.) y el bárbaro caníbal (demoniaco, insolente, engañador, indio, etcétera). Igualmente, revítese, para la dicotomía: Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal* (UNAM-CIALC, 2009); y para la falsa dicotomía a: Juan A Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje* (UNAM, 1987).

<sup>7</sup> El maestro, compositor y poeta Noé Alcántara, de Totontepec, me ha explicado que no toda la familia Alcántara son descendientes de los españoles, pues él viene de una rama que se asume netamente mixe, que si bien vino de Villa Alta no se desprende de los Alcántara (de Córcega) señalados por Etsuko Kuroda (1987). Cabe indicar que el maestro fue Presidente Municipal de su pueblo.

<sup>8</sup> Hoy en día, en la misma población se puede detectar, por la apariencia física, el mestizaje con los españoles, a la vez que ha dado espacio para el desarrollo del capitalismo; sucede lo mismo con otros poblados, aunque la presencia de una tez clara no siempre fue por los españoles en la región, sino por contactos más recientes de los mestizos nacionales y las migraciones a Estados Unidos, como es el caso de Tamazulapam o Tlahuitoltepec. Si se realizara un estudio del tipo de mestizaje biológico por las diferentes regiones, nos podría dar indicios de la transformación política y social de los pueblos, de quienes fueron aliados de los españoles –pues, sus descendientes mantienen el control de algunos poblados; por el contrario, de aquellos, cuyo mestizaje se dio con los africanos o con otros pobladores indígenas –muy poco estudiado–. El mestizaje cultural fue más lento en los pueblos en donde no residió el contacto español. Los postulados del racismo muestran que, en las naciones latinoamericanas, tener una tez clara es síntoma de una posición privilegiada, mientras la piel morena es la que se encuentra en los estratos económicos-sociales inferiores, esto es una tendencia más que una universalidad, pero permite entender los procesos históricos que sustentan estas formaciones. Del mismo modo, aunque poco explorado, es lo que sucede al interior de algunos pueblos en donde los españoles residieron, y sus descendientes siguen viviendo. Esto sucede en gran medida, por quienes dominan el castellano y mantienen el enlace con las sociedades nacionales, sin importar que no ostenten un cargo comunitario o político, pues bastará con que mantengan el dominio económico y de la lengua. Igualmente, hay que considerar que clasificar a las personas en “indios” (siglo XVI) o “indígenas” (siglo XVIII) fue problemático, pues la apariencia física no siempre fue determinante, debía estar acompañado de elementos culturales que lo afirmaran, además de que la idea de “raza” fue cambiando con los siglos. Hoy día hay otros referentes, en los que los estereotipos (una piel morena, estatura baja, cabello lacio, etcétera) no son determinantes, pues también entra la “autoadscripción”. Esto muestra la complejidad de una definición del afuera y muestra la importancia del reconocimiento comunitario. Rosalba Piazza hace un estudio sobre los procesos de idolatría en la segunda mitad del siglo XVII, en el cual sigue el caso de Matheo Pérez, gobernador de Santiago Atitlán, cuyo pueblo mixte, en ese momento, está sujeto a Villa Alta. El hombre fue acusado de realizar rituales a los dioses antiguos. En el juicio estaba en duda si era indio o mestizo: “Amestizado o aindiado: punto clave del caso procesal de Matheo Pérez, en este primer documento del proceso del Santo Oficio la incertidumbre se basa en los rasgos somáticos, pero también en su vestimenta y en los objetos que llevaba consigo: los zapatos, las medias, los pantalones encima de los calzones de manta, igual que los papeles y los libros, eran cosas que no concordaban con un indio” (2003: 133). Recuérdese que los indios no podían ser juzgados por la Inquisición. Establecer una identidad, en ocasiones, tiene propósitos más allá de la racialización.

<sup>9</sup> Es interesante resaltar el lienzo de Analo (1528) en el que se representan las batallas: “los indios aliados se representaron portando armas españolas, en este caso, se trata de espadas. Los soldados españoles van armados también con espadas, aunque el grupo es encabezado por un ballestero. Al frente de españoles y aliados destaca una línea de cañones. Llama la atención que el número de indios aliados triplica al de los españoles, así como la formación de tres líneas de ataque, ocupando los españoles la posición central, y los indios aliados los laterales. Los indios zapo-

tecos y mixes de la sierra alta aparecen en cambio formando un solo contingente y llevando en sus manos lo que parecen ser largas lanzas”. (Güereca, 2018: 20)

<sup>10</sup> Cabe indicar que a estas personas nahuas que contribuyeron en la conquista y pacificación de la región se les “cedieron terrenos a una legua de Villa Alta en el camino a Antequera. Este espacio era reclamado por los mixes de Totontepec y los zapotecos cajonos de Yaa, Yohueche y Nestepec, lo que dio lugar a un prolongado litigio, a pesar del cual los nahuas nunca fueron desalojados. Nombrado como estancia y pueblo de Papalotitpac, hacia 1590 fue llamado Analco, y contaba entonces con alcalde propio, regidor y mayordomo” (Güereca, 2018: 56). A decir de la autora, fueron mediadores con las poblaciones zapotecas y mixes, además refiere que buscaban diferenciarse como “conquistadores”, para obtener los favores y respeto por parte de las autoridades hispanas, aunque las recompensas no fueron las esperadas.

<sup>11</sup> Basta leer las novelas históricas de Javier Castellanos, escritor y maestro zapoteco de Santo Domingo Yojovi, para entender cómo los pueblos de la serranía sobrevivieron a los años de los españoles. Por cierto, como dato anecdótico el autor en su novela *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón* menciona a los mixes cuando los zapotecos serranos se preparan para las luchas contra los españoles, en la época independentista; el autor lo sitúa en 1824, si bien la obra es ficcional también tiene un basamento histórico-oral, el diálogo en cuestión es del sacerdote zapoteco Amos quien incita a la rebelión: “Ahora es la oportunidad. Para mí que el único lugar, en esta región, en donde quedan soldados del rey, es en ese pueblo mixe y si queremos seguir, lo que debemos hacer es prepararnos para atacarlos”. (2014: 324)

<sup>12</sup> Escalona aclara que, ante la falta de información sobre los mixes en este periodo: “me propuse hacer una primera aproximación a la historia mixe de finales del periodo colonial a partir del hallazgo de un expediente sobre un conflicto de tierras a comienzos del siglo XIX. En él aparecieron detalles que indicaban sucesos relacionados con la lucha por la independencia en la zona mixe” (2013: 158). Ante la escasa información, el autor echa mano de fuentes indirectas.

<sup>13</sup> El autor indica: “Con los datos obtenidos pretendo brindar un panorama de las acciones que protagonizaron, entre 1812 y 1814, tres pueblos mixes: San Juan Mazatlán, San Pedro Acatlán y Jaltepec de Candayoc. Dos de ellos, Acatlán y Mazatlán se ubicaban en la subdelegación de Nexapa y el tercero, Candayoc, en la de Villa Alta. Así pues, el objetivo de este artículo es analizar las respuestas que tuvieron los pueblos indígenas mixes ante la ocupación de la intendencia de Oaxaca por Morelos y el establecimiento de un gobierno insurgente entre 1812 y 1814”. (Escalona, 2013: 158-159)

<sup>14</sup> Kraemer alude a un señorío en Mixistlán que controlaba la región media alta y media de los mixes, pero señala que en general los pueblos eran pequeños asentamientos esparcidos (2003: 26). En esta misma línea, Raquel Güereca explica: “Cuando hacia 1521 los españoles arribaron por vez primera a esta región montañosa, se encontraron con numerosos pueblos y rancherías localizados en lugares altos y bien pertrechados. Sus habitantes hablaban cinco lenguas distintas: cajono, nexitzo y bixano, de la familia zapoteca, así como chinanteco y mixe. Estos pueblos se ocupaban mayormente en actividades agrícolas para el autoconsumo, y carecían del alto grado de especialización económica característica de otras regiones de Oaxaca”. (2018: 52)



<sup>15</sup> Kraemer indica al respecto: “Debido al descuido religioso de la Región Mixe, el obispo de Tehuantepec solicitó a los salesianos se encargaran de la atención pastoral de esa zona. Finalmente, en 1962, fueron a Tlahuitoltepec cuatro sacerdotes de los cuales sólo uno se quedó, el padre Braulio”. (2003: 55)

<sup>16</sup> Tanck trabaja este concepto como el espacio de poder que se hereda de las antiguas configuraciones y que se mantienen en el Virreinato.

<sup>17</sup> Algunos pueblos, antes de la llegada de los españoles se regían por caciques (caribes), otros por líderes, reyes o señoríos (mexicas, zapotecos –los mixtecos tuvieron ambas figuras: caciques-líderes) o linajes (mayas), algunos más por decisiones comunitarias (algunos pueblos nahuas y mixtecos); a excepción de algunos señoríos mixes que tenían un líder o señor, tal parece que los pueblos mixes debieron ser comunitarios, con consejos de principales o sabios.

<sup>18</sup> Si bien, existieron y existen imágenes de piedras, los lugares de adoración fueron ocultados. Gran parte de las estatuillas que se escondieron de los sacerdotes, en las zonas montañosas, fue realizado en el siglo XX. Los pueblos de las zonas fronterizas, o las orillas de la región, padecieron de esto durante las guerras en el siglo XVI y XVII.

<sup>19</sup> El autor define “aculturación” como: “el proceso de adaptación a una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado”. (García, 2014: 1)

<sup>20</sup> Kraemer explica que “el Distrito Mixe es, después del de Ixtlán, el que mayor número de conflictos religiosos ha reportado al Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado (29 entre 1975 y 1992). Pero no sólo esto, si se dividen estos conflictos de acuerdo a su gravedad en cuatro categorías, los religiosos del Distrito Mixe son con mayor frecuencia de gravedad 3 (trece casos) y 4 (tres casos)” (2003: 102-103). Los tipos de gravedad son: “Grave 1 comprende la división católicos-protestantes en una población y la falta de participación en las actividades comunitarias. Grave 2 se da cuando un grupo arremete verbalmente a otro, deja de colaborar con las actividades del pueblo y no respeta a las autoridades civiles y educativas, tampoco a los símbolos patrios. Grave 3 cuando se ha pasado las agresiones físicas y al cese de los derechos de los ciudadanos y, finalmente, Grave 4 cuando se está ante actos de violencia que implican la expulsión de ciudadanos de la comunidad y el asesinato” (2003: Nota 67 [recuperado a su vez de Olga Montes García], 102-103). El tema es delicado en cuanto que, en la resolución de conflictos: “En la mayoría de los casos salieron únicamente el misionero y su familia que no eran de la región, en otros fueron varias familias originarias de la localidad” (2003: 103), lo que en ocasiones se produjo luego de enfrentamientos que dejaron muertos. En la región se ha ponderado a la comunidad por encima de las creencias religiosas –ha sido un modo de sobrevivencia–, no se trata de defender sólo la postura católica, pues en ocasiones está no ha corrido mejor suerte– sino de evitar la ruptura al interior del pueblo, por lo que, si una creencia genera conflictos, ésta debe ser desterrada y, como lo señala Kraemer, podrían salir sólo los misioneros, pero cuando no, se destierran familias.

<sup>21</sup> *Contoy* es también el nombre de una isla maya. El poeta mixe Adrián Antonio me confió que en la oralidad existe un relato de que dicha isla fue una de las rutas de migración de los mixes. Desconozco qué tanto puede jugar en este caso la fonética

en la transcripción del nombre, aunque se ha mostrado que hubo interconexiones entre estas culturas; faltaría profundizar en esta historia.

<sup>22</sup> En la actualidad, algunos lingüistas mixes han indicado que la forma correcta de escribir el nombre sería *Kontoy*.

<sup>23</sup> En algunas discusiones de los años 90's del siglo XX y principios del XXI, se alegaba que *Conдой*, para algunas variantes, significaba “Rey/Señor quemado”, y que su escritura debía estar separada. Estas discusiones se llevaban a cabo en reuniones magisteriales que también trataban el asunto de la formalización de la escritura de la lengua *ayuuik*.

<sup>24</sup> El término “plasticidad” es una deformación de la noción de “fuerza plástica” en el sentido histórico de Friedrich Nietzsche que ensayara en *De la utilidad o inconveniencia de la historia para la vida* (Madrid, Biblioteca nueva, 1999) por lo cual se decanta por una historia «efectiva». El sentido histórico que propone al autor impulsa a la acción, es movimiento del conocer. Es curioso que la oralidad tenga ese basamento, por el cual ésta cambia para impulsar a la acción, a la lucha. Sin ninguna referencia, por la cual unir la plasticidad de la oralidad con la fuerza plástica, es de resaltar que se trata de una “historia” que no está limitada, sino que es flexible y dinámica. José Luis Romero en *La vida histórica* indicaba que: “Podrá decirse que acaso en cada individuo la historia cobra un sentido particular” (2008: 43). Y así es en los pueblos, cada sociedad cobra su sentido particular a partir de su historia.

<sup>25</sup> La intención historiadora de la linealidad y la espiral son diferentes, y son distinguibles. José Rubén Romero Galván en su libro *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena. Historiografía Mexicana* (2011) mencionaba la conciencia histórica de los pueblos y su importancia en la formación de cada una, la cual no desapareció con la llegada de los españoles, sino que se complejizó. Efectivamente, cada pueblo tiene una conciencia histórica e intención historiadora, pero cada una se rige por su *episteme*, por lo tanto, su esquema de acción y lógica de significaciones será diferente. Al ver los dos procesos históricos, el lineal y la espiral, sucede que ambos se miran anacrónicos (por una falta de comprensión mutua) y, cuando se conjugan, el tras-tocamiento se hace evidente.

<sup>26</sup> Señalaba Michel Foucault que la escritura es también un proceso. La escritura va más allá del papel. La escritura es movimiento, es desplazamiento [Cf. Foucault, Michel (1999), “La escritura de sí”, en Michel Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós; Sennett, Richard (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza editorial; y Gallardo Cabrera, Salvador (2011). *Sobre la tierra no hay medida. Una morfología de los espacios*. México: Umbral]. El lenguaje del movimiento debe ser interpretado. Como se ha explicado anteriormente, *Naxwiin* es lenguaje, esto significa que todo lo que habita y es Naturaleza/Tierra/Universo/TODO tiene un lenguaje y puede ser leído. La escritora mixe Yásnaya Aguilar advertía que “En mixe, el verbo para «hablar» es el mismo que se utiliza para «leer»: *käjjpx*”. (2015)

<sup>27</sup> Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires, FCE, 2004) sentenciaba que el regreso a la memoria es *lo transhistórico de la memoria*, una condición histórica: “La historia es, de principio a fin, escritura”; su planteamiento hermenéutico buscaba un rigor metodológico para reconstruir el objeto histórico a través de la representación de la escritura: “la escritura se declara en la intención historiadora”, decía.

<sup>28</sup> Si bien el lector puede pensar en el regreso de *Quetzalcóatl*, y el relato tienen algunos simbolismos cercanos, es necesario aclarar ciertos puntos. *Quetzalcóatl* es un “dios” o “señor” mexica que derribó a Tezcatlipoca para arrebatárle el Sol. Ahora bien, en el *Chilam Balam de Chumayel* los mayas equipararon a *Yaxum* con *Kukulcán*, es decir, el dios de los toltecas, por lo tanto, su regreso se ve de forma negativa: “Es el retoño ruin del Yaxum” se lee en sus páginas. *Yaxum*, el quetzal, es *Kukulcán*. Los toltecas lucharon contra los primeros mayas (*Jach Maya*). Como en el caso de “lo que quedó abajo”, en símil con “los primeros hombres/personas” aquí también tiene la misma connotación. *Quetzalcóatl* y *Kukulcán* son representados en las Serpientes, pero lo que ambos hacen es comerse/destruir al Sol. Usurparlo. El Sol, tanto para los nahuas y los mayas, lo tienen como ser primordial (igual, con motivos disímiles), pero su regreso difiere. En el imaginario mexicano se ha popularizado la idea de que el regreso de *Quetzalcóatl*, la Serpiente Emplumada, traerá la paz a los mayas (¿?). Es, al parecer, un sincretismo a partir del mestizaje. En los nahuas (puesto que el pueblo tenochca fue aniquilado) supondría un regreso para volver a tener la armonía perdida: regresar el Sol; en el caso de los mayas, representa una amenaza, pero su derrocamiento, haría volver al Sol, al verdadero, al de los mayas, pues los mayas, en sus calendarios, han mostrado que estamos en la época de oscuridad. Finalmente, en los cambios discursivos de la oralidad, el regreso de la Serpiente Emplumada, en una u otra cultura, en la actualidad, refiere a que éste debe resarcir las injusticias cometidas contra los pueblos originarios. El caso mixe, como se ha visto, difiere de los mayas y nahuas, *Kong Oy*, regresará, pero no fue vencido, si bien está vinculado con *Tajéew*, la serpiente, por ser su hermana, él no tiene tal connotación, lo que sí hará *Kong Oy* es resarcir el tiempo-espacio del Sol, la armonía. Con ello, hace pensar que la ausencia de *Kong Oy* es lo que trajo el espacio-tiempo de oscuridad.

<sup>29</sup> Fortino Vázquez explica la lucha de los mixes contra los zapotecos, el intento de quemar el *Ipx-yukp* y la deformación del nombre de *Kong Oy*: “Finalmente, cuando los zapotecos ya no podían más, buscaron vencer a Cong a como diera lugar. Entonces, los zapotecos pusieron lumbre alrededor del cerro *Ipxukp* pensando que así podrían obligarlo a rendirse y acabarlo. Pero Cong Hoy se daba cuenta de todo y supo cómo estaban actuando los enemigos -Cong además era invencible-, por lo que al poco tiempo, cuando sintió que la lumbre venía muy cerca de *Ipxukp*, le fue fácil encontrar su salvación de inmediato. Terminada la quemazón, los zapotecos le pusieron a Cong Hoy un nombre de desprecio: ‘condoy’, que quiere decir Rey Quemado. Pero este nombre nomás le pusieron, pero Cong no fue quemado, solamente se escondió en las cuevas del cerro. Ni aun así pudieron, siempre salió ganando nuestro rey”. (2004: 86)

<sup>30</sup> Esto no es extraordinario, recuérdense los casos de Moctezuma Ilhuicamina en los tenochcas, que alcanza esta forma simbólica y metafísica –no encuentro otras palabras para describir que la “humanidad” trasciende para ser un espíritu para el pueblo–, o el de Ahuizotl, pues por ello, Cuauhtémoc se viste con su traje para intentar causar temor a los españoles y ser investido con su fuerza. Algo similar sucede con *Kong Oy*, a quien se le ofrenda, pero también se le pide “fuerza” o “protección”; en Zacatepec se decía que Luis Rodríguez se ataviaba como el Rey Bueno para tener sus atributos.

<sup>31</sup> En este punto hay que evitar la idea mesiánica de *Kong Oy*. Noemí Gómez señala al respecto: “Konk’Oy, Jefe Principal de la Nación Mixe, no es ningún mesías,

nunca se ha ido; gobierna a su pueblo desde el Zempoaltétl” (2004: 45). El hecho de esperar a que el líder regrese para que los conduzca en la lucha resulta simbólico con efectos reales, por los mismos relatos orales, se sabe que ha regresado esporádicamente, también que *Kong Oy* se retiró a su cueva, pero como dice la investigadora mixe, no es que se haya ido para siempre, sólo está en su morada; además, parece que su “regreso” definitivo está vinculado con la victoria en la lucha mixe.

<sup>32</sup> Cabe hacer la diferencia con las “leyendas”, género literario con implicaciones culturales. La leyenda es un relato que tiene una base real que luego se va impregnando de elementos fantásticos, al igual que el “mito”, cuyo lenguaje simbólico permite narrar sucesos fantásticos que dan una explicación del mundo, son géneros (y categorías) que nacen de una epistemología que divide el conocimiento en tipos, por lo cual también se les desdenea, a pesar de que su importancia radica en la riqueza cultural que ofrece a las sociedades, pero como tal (o a pesar de) su valor radica expresamente en un ámbito de la vida. Si es así o no, es algo que aquí no se va a profundizar, pues es evidente que tiene mayor peso cómo las sociedades se ven y comprenden a sí mismas. En este tenor es común señalar los relatos orales como “mitos”, y en este caso, “leyenda” para minimizar los conocimientos que pueden guardarse a través de un lenguaje simbólico, pero con implicaciones en todas las esferas de la vida. En la medida que dichos conceptos se utilizan por prejuicio contra las sociedades indígenas no se emplean, a la vez que no responden a lo que implican las historias orales que se están estudiando, como se pretende explicar en el presente texto.

<sup>33</sup> Es importante señalar la relación que se le da a *Kong Oy* con el tigre. Paladio Melchor González de la comunidad de Santa Cruz Condoy, Quetzaltepec, relata que el héroe traía al felino como bestia de carga. (2017: 17-18)

<sup>34</sup> Carolina María Vásquez García nos recuerda que *Kong Oy* ha tomado la forma de otros animales: “Siempre tenía algunas dificultades cuando estaba en guerra, salió en una ocasión hacia Oaxaca; él se convirtió en pájaro muy bonito, la gente le gustó mucho (...) ese pájaro se quedó encerrado adentro de la tienda, los que vendían se dieron cuenta que ya no había nada de artículos en la tienda. De nuevo se convirtió en gato y empezó a corretear a los ratones adentro de una tienda, al día siguiente ya no había nada de dinero. Cong quiso sacar unos documentos importantes que aseguraran que él había luchado muchas veces, y cuando estaba a punto de sellarlos se bajaron muchos ángeles diciendo que él no era gente, que era un brujo, y de allí lo corrieron, le pegaron la cabeza y cayó su sombrero apareciendo culebras de nueve cabezas; también le dieron unas patadas. De inmediato se convirtió en un toro” (Vásquez, 2012a: 323). Igualmente, es notorio cómo elementos modernos se mezclan, dándole actualidad a los relatos.

<sup>35</sup> Si *Kong Oy* puede transformarse en animal, sería lógico que *Tajëëw* devenga en humanidad.

<sup>36</sup> En Occidente hay una larga tradición del pensamiento dialéctico (presocráticos, Platón, Hegel, posmodernistas, etc.), el cual tampoco se puede reducir al binarismo, no obstante, tiene como elementos principales los contrarios y como personaje central la síntesis, de ahí que su esquema de acción tienda a puntos de encuentro, en el que, de los contrarios, nazca un tercero; propensión que alcanza las interpretaciones sobre los indígenas: sincretismo, hibridez, mediación, mestizaje, etcétera. El marco epistémico en el que se mueven, europeos y latinoamericanos, los condu-

ce a dar significado a los mundos de los pueblos originarios. Mención aparte nos merecen las formas epistémicas de Oriente. En la filosofía hindú los contrarios son *complementos*; en la filosofía japonesa, se *asumen*—Hajime Tanabe en su libro *Philosophy as Metanoetics* (Translated by Takeuchi Yoshinori, University of California Press, 1986) hacía el relato/viaje del yo, a partir de asumirse (asumir la contrariedad) que contrasta con el viaje del yo cartesiano—. También, la oralidad africana podría ser muy sugerente para la filosofía indígena. El filósofo africano Kwasi Wiredu ha mostrado la diferencia que existe entre el *Cogito ergo sum* (Pienso, luego existo) de Descartes y “Yo soy Certeza” (*I am certain*) de la cultura Akan, pues al contrario del yo cartesiano que no requiere del espacio para ser, en la cultura akan el yo (ser o estar) sólo puede darse en la espacialidad: “In that medium the information communicated can only be that I am there, at some place; which means that special location is essential to the idea of my existence” (1996: 141), pues señala que: “To have a location is to be in the universe”. (1996: 141)

<sup>37</sup> Es evidente la postura teórica feminista de la autora, pero no es suficiente para hablar de un feminismo indígena o mixe. La reflexión sólo es en torno a la condición de la mujer.

<sup>38</sup> Los elementos de la ofrenda pueden variar. En Zacatepec se acostumbra tamales, pollos o guajolotes, que se dejan vivos; por el Maestro Martín Rodríguez, originario de Puxmetacan, y su sorpresa al conocer esto, es que se puede decir que las ofrendas varían en cada pueblo.

<sup>39</sup> Fidencio Briseño Chel, escritor y maestro maya, señala que en su cultura: “el número 13 y 9 están siempre en referencia al universo, el 13 es representación masculina, el 9 es femenino”. Ponencia del 29 de agosto de 2019, en el Diplomado de Literaturas Mexicanas en Lenguas Indígenas (INBAL).

<sup>40</sup> La mención de estos pintores no excluye a otros, el caso de Gilberto Delgado (Tlahuitoltepec) o Félix Bautista (Santo Domingo Tepuxtepec), el primero cuya pintura suele verse como abstracta y, el segundo, marcado por la migración norteamericana, aunque no tengan explícitamente representada la figura de *Kong Oy*, mantienen elementos culturales de su región. Al respecto, Delgado declaró en una entrevista: “Yo mismo soy un producto de la aculturación” o que “a los jamás conquistados—todo un cliché sobre los mixes, por lo demás—los rebasa ya también la globalización”, pero señala que como artista: “trato de fortalecer toda la parte cultural que mantenemos en Tlahui”. (Galicia, 2014: 18)

<sup>41</sup> Los mapuche, igualmente, se consideran los jamás conquistados; su historia plantea una fuerte oposición a los *winka* (invasores o extranjeros blancos y mestizos, es decir a quienes pertenecen a la sociedad contra la que luchan), a su vez, han tenido como arma el uso burocrático que legaliza sus resistencias; como se ha explicado, los mixes no emplearon esto último como estrategia. Los mixes, al contrario de los mapuche que dominaron y utilizaron la escritura en español —y mapudungun—, su mayor reserva histórica se encuentra en la oralidad. Esto hará la diferencia en cuanto al registro de la frase que se estudia en este apartado, ¿por qué se hacen llamar “los jamás vencidos”? ¿Cómo se sostiene dicha afirmación? ¿Bajo qué esquema está operando? Es cierto que gran parte está sustentado en la afrenta bélica que han supuesto los pueblos mixes, pero nada se encuentra en estado sólido para afirmar o contradecir, sino en las formas.

<sup>42</sup> El “problema indígena” ha sido un tema de debate en las sociedades nacionalistas, tratado ampliamente por el indigenismo de Estado y por las buenas conciencias. Sin embargo, no es algo característico del siglo XX, por su sentido de cómo integrar al indio a las sociedades [dominadoras] el conflicto ha estado presente desde las primeras intenciones colonizadoras del siglo XVI.

<sup>43</sup> La década de los treinta en México es un tiempo que busca la estabilidad y que Lázaro Cárdenas (presidente para 1934) pretende afianzar con sus reformas institucionales. A principios de la década aún se sienten los efectos de la revolución, la sombra de Plutarco Elías Calles, el proyecto [colonizador] educativo de Vasconcelos y la crisis del 29. Ésta es una época de reconstrucción y afinamiento del México Moderno.

<sup>44</sup> En 1921, en la Ciudad de México, el gobierno organizó el concurso de la “India bonita” para celebrar el centenario de la Independencia –la celebración del IV Centenario en Oaxaca con todo y la “Señorita” no sería algo asombroso– en dicho evento participa el antropólogo Manuel Gamio como juez y especialista en los atributos que debería tener una mujer indígena –sirva de paso decir que también esto pretendió contrarrestar la fuerza feminista– entre los que destacan la racialidad (corporalidad, pelo, estatura), el comportamiento y el atavío, es decir, la “pureza” en el imaginario de aquel que observa y dictamina qué es lo indígena. Puede revisarse en este sentido el artículo de Apen Ruíz, “La india bonita: nación, raza y género en el México Revolucionario”, (2001). Obviamente, la época sigue los mandamientos de la antropología.

<sup>45</sup> Las ofrendas y costumbres pueden variar cuando intervienen gente ajena a la comunidad. Por ejemplo, a los ciudadanos se les puede ofrecer comida diferente a los comensales mixes, debido a que los anfitriones también desean responder a lo que los invitados esperan, o creen esperar: es el reflejo regresado.

<sup>46</sup> Esto es algo que se puede ver con mayor claridad en las culturas nahuas. Los pueblos nahuas del Valle de México se diferenciaban como cualquier otro bloque cultural, pero ante la destrucción de Tenochtitlán y la aniquilación de los tenochcas, los pobladores que quedaron se fueron diseminando (habitando) los pueblos cercanos, éstos a su vez fueron, por empatía u obligación discursiva, haciendo de la historia de Tenochtitlán y sus habitantes, la suya. Los cantos recogidos en el virreinato, por ejemplo, en Tlatelolco, muestran cómo estos se convirtieron en las voces de quienes ya no estaban para sostener su palabra. A lo largo de los siglos, y conforme los procesos nacionales también se desarrollaron, encontramos en la actualidad las voces mexicas en los poetas y pobladores nahuas de regiones muy alejadas del centro (Guerrero y Veracruz) mezclados con sus propios paradigmas. Por otro lado, hay que considerar que, en un mismo pueblo, las posturas individuales también pueden ser contrastantes.

<sup>47</sup> A diferencia de Cortés, cuyas cartas/relaciones las fue escribiendo en el momento de las batallas y los sucesos que experimentaba, Bernal Díaz lo hará años después, probablemente en la década de los 70's del siglo XVI y terminaría hasta su muerte en 1584. La primera publicación es la fecha que aquí está asentada. Por otra parte, Duverger en *Crónica de la eternidad* señala: “El concepto de historia ‘verdadera’ es un concepto elaborado” (2012: 70), hay que recordar que varios cronistas seguían el camino de “su” verdad, por lo cual, dicha noción estaba condicionando la “realidad” de los hechos para ser conocidos.

<sup>48</sup> En el Archivo General de Indias consta el reclamo de dos colonizadores españoles que apelan a su labor en las provincias serranas de los zapotecos y mixes: Juan García de Veas reclama por su labor contra el alzamiento de los indios y Juan de Orozco insiste en que participó en la conquista.

<sup>49</sup> La poeta Rosario Patricio Martínez aún conserva mucho de las formas de la oralidad y sus poemas, si bien, han sido recitados en varios eventos, muchos de estos no han sido publicados, lo cual también ha permitido que la versión al español vaya cambiando. La versión al español que se reproduce aquí es de mayo de 2018.

<sup>50</sup> Se trata del libro que se ha venido trabajando a lo largo de esta investigación: Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México. *Cosmovisión indígena contemporánea. Hacia una descolonización del pensamiento. Conversatorios* (México, AMI, 2014). El lector podrá encontrar en esta antología una serie de textos que recogen los conocimientos de los pueblos, a través de las experiencias y reflexiones de sus autores, pero esta actividad no dista de lo realizado por otros escritores mixes e indígenas que hacen lo propio sin llamarlo “descolonización”. Por lo tanto, podrá notarse que su intención difiere de los estudios decoloniales latinoamericanos. Cabe mencionar a Elena Nava, en su artículo “Comunalidad. Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa” (2009), quien parte de una “construcción de conocimientos antropológicos desde abajo” en el que analiza, a partir de la decolonialidad, a la cultura mixe.

<sup>51</sup> En este sentido, se puede consultar el texto de Edith Barrera Pineda, “La resistencia de los pueblos Mixes de Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec” (2017), en el cual hace un análisis de los procesos de Tamazulápam y Tlahuitoltepec, en donde centra su atención en la “comunalidad” para mostrar las luchas cotidianas de los mixes, para ello, propone la resistencia a la *episteme* eurocentrista ligada a la corriente dusseliana del “giro descolonizador latinoamericano”.

<sup>52</sup> Por su lado, Pedro González Gómez señala: “el Territorio Ayuujk, es toda una sierra, sostenida por *Ixpyukp* (cerro de veinte divinidades o Zempoaltepetl). Para nosotros los *ayuujk ja'ay*, *Ixpyukp* es donde inicia la vida, por eso es el cerro sagrado” (AMI, 2014: 66). Hay que indicar que el *Ixpyukp* como el principio de la vida tiene una connotación simbólica, pero también parte de una base material en la cual se relata que es el centro en donde se asientan los pueblos mixes. Efectivamente, en la actualidad un gran número de pueblos se concentran a sus alrededores, además, de que los pueblos desplazados se internaron más en las montañas cercanas a este cerro; agrega el autor: “nuestra madre nos dice que no debemos olvidar al dador de la vida, *ja yek juk atpy ja coop'kej ja tu'un aw*, (a nuestros cerros y montañas) desde donde estamos ‘sostenidos’, y nos guía estemos donde estemos, además los *xëemapy* agregan ‘estén donde estén hijos, no olviden sus raíces, es el mismo sol que nos cuida” (AMI, 2014: 69). El territorio está concebido por sus particularidades geográficas: las montañas son lugares sagrados, de gran imagen simbólica, de belleza extraordinaria. Dependiendo de las zonas que habitan los pueblos las actividades agrícolas, festividades y cotidianidad se diversifican.

<sup>53</sup> En este sentido es necesario resaltar los trabajos de Atuq Eusebio Manga Quispe, quechua, quién ha estudiado la profundidad de los espacios-tiempos del mundo antiguo inca, a partir del texto *Nueva Coronica y Buen Gobierno* de Guaman Poma. Algo que podemos apreciar es la complejidad de la lectura de un idioma, cuyo sistema de

escritura latinizada todavía no estaba normalizado, por ende, el rastreo por medio de la lengua resulta espinoso.

<sup>54</sup> En mi ensayo *La discursividad indígena* (2019) profundizo sobre el problema de tomar un texto *sobre* lo indígena como netamente *indígena*, los peligros de la traducción y las implicaciones. Lo *indígena* es una construcción, claro, con implicaciones ontológicas. Lograr que un texto pase por ser indígena legítima “lo indígena”. En el ensayo me preguntaba: ¿Qué es lo que sobreviene a la idea de que un documento es la carta de Tenamaztle y no de [Bartolomé de] las Casas, o que la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui traducida al español por Fray Marco García es el contenido quechua pero no la invención de una mano española? ¿Cuáles son las implicaciones de decir que es la voz indígena? ¿Cuáles son las implicaciones sobre los propios indios? El discurso por repetición se vuelve conocimiento por repetición. El conocimiento por repetición es un saber que ya no se pone en duda, no viene comprobado por las evidencias sino por la opinión repetida. Comienza el discurso de lo que debe ser el indio. Más allá de si está bien o mal, la reconstrucción del pasado a partir del supuesto texto redactado en español del indígena sobre sí mismo, ya está en funcionamiento” (2019: 54). ¿Cabe preguntarse aquí lo mismo? ¿Cuáles son las implicaciones de suponer un texto como mixe cuando no lo es?

<sup>55</sup> Esto se verá más adelante al analizar el cacicazgo de Luis Rodríguez.

<sup>56</sup> Esto puede profundizarse en las páginas que Felipe Guaman Poma de Ayala les dedica a los príncipes incas en *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980), vol. I, pp. 276-286. Igualmente, para los cantos de la época inca y los años que vinieron después en el virreinato, se puede consultar la compilación de Edmundo Bendezu Aybar, *Literatura quechua* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980), no dejar pasar el canto “Príncipe culpable” en el que la alusión es a Atahualpa.

<sup>57</sup> Esto me recuerda a Bernal Díaz del Castillo y Duverger (*Crónica de la eternidad*), pues en la construcción de las novelas caballerescas se suceden ciertas técnicas narrativas, igual sucede con el texto de Nepomuceno, todo el contexto como el texto mismo, se sienten parte de una novela histórica con suspenso y otro tanto de detectivesco.

<sup>58</sup> El caso de los caribes es un ejemplo claro, fueron aniquilados, por lo que se perdió la lengua, pero quedó su cultura, con deformaciones, claro, pero con los ecos de lo que fue esta sociedad.

<sup>59</sup> Hago referencia a la oralidad de algunas familias del pueblo de Zacatepec.

<sup>60</sup> La fuga de personas esclavizadas era un problema común en el Virreinato, existen documentos administrativos en donde los españoles se quejan de éste, que era su mal; los mismos documentos señalan que las personas negras vestían a la usanza indígena, e incluso hablaban su lengua, cuando querían arrestarlos las comunidades los defendían como parte de los suyos.

<sup>61</sup> Bueno, las cadenas montañosas de la Sierra Madre atraviesan el continente americano, pero no resulta tan fácil atravesarla. Las condiciones abruptas de los diferentes climas, altitudes, suelos, etcétera, son indicativos de la dificultad. Por otro lado, siempre hubo comunicaciones entre los pueblos de esta masa continental.

<sup>62</sup> Las piezas arqueológicas fueron ocultadas por muchos años por los mismos pobladores, pero esto no significaba que otros poblados las desconocieran.



<sup>63</sup> Mención aparte merece Totontepec, pues su caciquismo se mantendrá en el siglo XX y aún en la actualidad, con la familia Alcántara, la cual viene de la época de los españoles. La autora mixe Noemí Gómez Bravo ha mostrado los conflictos que Móctum ha sostenido con los caciques de Totontepec en los años 70's a los 90's del siglo pasado. Lo peculiar con Daniel Martínez y Luis Rodríguez serán las modificaciones que provocarán para toda la región y su origen *ayuuk*. Por su lado, Kraemer (2003) estudió los caciquismos de Puxmetacán, Guichicovi y Ayutla, en los cuales señala también las tensiones entre comunidades.

<sup>64</sup> El maíz se mantiene, pero la importancia del café va creciendo por la mudanza al sostenimiento económico.

<sup>65</sup> Armando Bartra Vergés, Rosario Cobo y Lorena Paz Paredes, en su libro *La hora del café*. Dos siglos a muchas voces, realizan un estudio del desarrollo del grano entre los mixes, mixtecos, zapotecos y chontales. En el caso de los mixes, mencionan –en la época que corresponde al cacicazgo de Luis Rodríguez– que: “Durante el auge de los precios de 1954, los grandes compradores de café inician esfuerzos por comunicar las sierras y agilizar sus transacciones. En zonas serranas de Guerrero, Oaxaca y Chiapas aparecen incluso pistas de aterrizaje que propician la salida del café, aunque no remedian la falta de comunicación terrestre ni ayudan a aliviar las difíciles condiciones de producción y mercadeo de miles de campesinos indígenas” (2011: 159). Además, para los próximos años: “En la región mixe la producción anual de café asciende a miles de toneladas –en 1965, 5130 toneladas de café ‘oro’” (2011: 202), igualmente, mencionan que, si bien hay una gran producción y venta, son los intermediarios quienes ganan los mejores dividendos. Señalan, en la misma medida, que muchos campesinos transportaban la mercancía en sus espaldas. Con el tiempo se fue modernizando el cultivo del café, así como las instituciones que lo manejaban.

<sup>66</sup> Kraemer explica que “En 1933, cuando Beals visitó Ayutla, ya no había una escala rígida de cargos sino que eran posibles diferentes carreras políticas. Actualmente existen más alternativas que entonces, pero no se observa una tendencia clara a que predomine una de ellas. El sistema de cargos mixe se ha vuelto menos predecible, más sujeto al juego político” (2003: 42). Hay que considerar que en el caso de Ayutla el despunte “político” vino con el cacicazgo de Daniel Martínez. Kraemer añade: “Primero hay que hacer una distinción entre la secuencia de los cargos y el peso político de los mismos. No necesariamente el último cargo en la jerarquía es el de mayor peso político. La secuencia tiene que ver con la edad de quienes ocupan el cargo” (2003: 42). En pueblos como Ayutla o Zacatepec, cuyas administraciones se sujetan entre el sistema político y comunal, las tensiones –sobre todo– en la primera mitad del siglo XX, se dan por la presencia caciquil, la cual no se resuelve pronto en las próximas décadas, sino ya casi entrado el siglo XXI, en donde los pueblos han delineado un poco la balanza: Ayutla con una marcada presencia política externa, por sus políticos mixes, pero con aras en defender los procesos tradicionales; mientras Zacatepec hacia una situación que modera los caciquismos, conservando los modos comunitarios.

<sup>67</sup> Es notorio en los discursos indígenas expresados en español, que la “reivindicación” tiene una base estoicamente indigenista, esto no significa que los indígenas no luchen por dicha reivindicación ni que (de larga data) tenga el mismo significado. El sentido, al revisarlo dentro de la oralidad y situarlo a partir de sus propios

paradigmas no está puesto en la “re (i)-vindicación”, sino en una lucha que lleva varios siglos.

<sup>68</sup> Cuando Jeremy Betham, uno de los padres del utilitarismo, escribe su famoso libro *El panóptico* –del cual han salido una serie de mecanismos aplicables en las sociedades de control–, sobre las condiciones que deben regir a los centros penitenciarios, menciona que “también” pueden ser aplicables a las escuelas, hospitales, oficinas, etcétera. Si bien, pretende con ello, evitar el efecto “disciplinario” que, según su postura, ha hecho más daño que bien a los presidiarios, monta un mecanismo autoregulator del que ya no se pueda escapar: el dispositivo. Foucault, y posteriores filósofos, encontrarán la clave de las dinámicas en las nuevas sociedades de control, donde lo disciplinario y el control, se ha fundido tanto que ya no hay razón para temerles, incluso los mismos ciudadanos piden más (más seguridad, más educación, más tecnología...), de tal manera que se han vuelto rehenes de su propia prisión. La disciplina crea las individualidades. Finalmente, parece que los deseos de Betham, más o menos se cumplieron.

<sup>69</sup> La *individualidad* es un concepto que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos en Occidente. Para este tema es interesante revisar los cinco tomos del libro *Historia de la vida privada* de Philippe Airès y Georges Duby (Taurus), en el que se va explicando de qué manera se comprendía el espacio público y privado, desde la antigüedad al siglo XX, con ello, también se va mostrando el camino del “yo” y la configuración de la individualidad. Esto daría una mayor apertura al tema de la espacialidad, antes incluso de los postulados de Kant en la filosofía.

<sup>70</sup> Un dispositivo es un mecanismo autoregulable, en donde todos hacemos que se mueva. En un dispositivo tú eres el vigilante de otro, mientras otros te vigilan. La trampa de un dispositivo es hacer pensar que estás en lo correcto. Un dispositivo es un paradigma que impide ver de otro modo las formas de relación. En la medida que el colonialismo es un proceso de dominación que entra a las comunidades en diferentes modalidades (instituciones, escuela, iglesia, etc.) éste en ocasiones puede parecer invisible, pues pueden ser ignoradas o aparecer sólo en ciertos horarios, lo que conlleva una simulación, pero finalmente está en funcionamiento, como un dispositivo del que ya no podemos salir (o por lo menos, en un horizonte inmediato).

<sup>71</sup> Lema con el que firmaba algunas de sus cartas.

<sup>72</sup> David Recondo en su artículo “Ayutla-Mixes: genealogía de un conflicto electoral con raíces múltiples” realiza un estudio de los conflictos electorales surgidos entre 1995, 1998 y 2001 en Ayutla, en donde se distinguen dos bandos, por un lado, el dirigido por Noel Martínez Villanueva (apoyado por el PRI) y, por el otro lado, el nuevo presidente municipal que era el hermano del escritor Federico Villanueva Damián.

<sup>73</sup> Kraemer aclara: “En la región se han dado recientemente y existen hoy muchos conflictos cuyos principales actores ejercen un poder basado en los factores arriba descritos para el poder caciquil. Además, al menos una de las partes involucradas se refiere a la otra como cacique” (2003: 71). Resulta que “cacique” es un tipo de insulto, en el cual nadie quiere caer, por lo que se emplea para desprestigiar al bando contrario. ¿Podríamos equipararlo al caso latinoamericano con el concepto tan bailado de “populista”? El concepto de “cacique”, por supuesto, tiene una conno-

tación negativa, marcada por el ámbito de la violencia (los asesinatos impunes, los asaltos a los pueblos y las desapariciones cobijadas por la serranía).

<sup>74</sup> Sería interesante en este sentido, reflexionar sobre las formas de proceder del ejército y la policía, a partir de un análisis en el que la presencia indígena pase a primer orden. Es decir, que si bien, estas instituciones son regidas por una élite socioeconómica (quienes pudieron asistir a las escuelas militares, en el primer caso, y por razones sociopolíticas) la base (los cabos y los elementos policíacos de la calle) están constituidos por personas de origen indígena y mestizos empobrecidos (mestizos que, probablemente, tengan poco de la mezcla de indígenas y españoles, y más entre grupos diferentes de indígenas ¿y afrodescendientes?), lo que lleva a cuestionar qué odios o consignas están en el fondo en el enfrentamiento entre grupos del llamado “pueblo mexicano”, pues los sectores que se enfrentan también son grupos identificables que han estado en pugna desde siglos.

<sup>75</sup> Noemí Gómez explica que a inicios del siglo XX: “Los pueblos que aún conservan sus trajes regionales son: Tamazulapam, Mixistlán, Tlahuitoltepec, Cotzocón, Guichicovi (por la relación interétnica mixe-zapoteca del istmo, adoptaron el traje de éstos) y Móctum-Totontepec (en proceso de recuperación de su traje)”. (2004: 31)

<sup>76</sup> A mediados de siglo, Luis Rodríguez, por medio de su hermano Epifanio Rodríguez, que era profesor, mostraba interés por la escritura en la lengua, no obstante, no se logró la enseñanza generalizada en Zacatepec.

<sup>77</sup> Traducción propia: “Los regímenes modernos del caciquismo –como el del Salto de la Tuxpana– no están fuera o en ausencia del Estado. Más bien, dependen de sus lazos con la oligarquía política y la élite nacional. Por lo tanto, estos sistemas políticos locales también deben considerarse parte del Estado. Los contactos son múltiples y estos mecenas establecen vínculos con funcionarios, políticos, ONG, instituciones y empresas públicas, convirtiéndose en muchos casos en intermediarios y administradores locales de programas para el ‘desarrollo’ económico y el apoyo gubernamental. Del mismo modo, estas organizaciones sociales dependen de los mercados capitalistas, especialmente los urbanos, a través de los cuales se valoran y monetizan sus recursos naturales”.

<sup>78</sup> En este sentido, el análisis de Kraemer sobre las autonomías muestra el embrollo cuando se entrecruzan los modos de gobierno nacional con las formas comunitarias, así indica que: “la estructura del poder de la Región Mixe es hoy una compleja red de núcleos de poder entrettejidos” (2003: 31) entre los que se inserta la autonomía.

<sup>79</sup> Traducción propia: “Los mecanismos de control social utilizados por un cacique son múltiples y se adaptan a las oportunidades y contextos locales”.

<sup>80</sup> Traducción propia: “Necesita utilizar la violencia para subyugar a la población y hacer cumplir un estricto código de silencio, para que los conflictos no trasciendan a la comunidad –promoviendo una ideología de armonía hacia el exterior”.

<sup>81</sup> Destaca esta situación, debido a otras culturas, como la maya o la mapuche, las cuales, a muy tempranas fechas, hicieron del español y la escritura latinizada una forma de negociación y lucha contra las sociedades de los *dzules* y los *winka*, respectivamente.

### III.

#### ESPACIOS (*IT*), TIERRA (*NAX*) Y PUEBLO (*KAJP*)

En la actualidad, existen otras formas de entender el concepto de “tierra (*nax*)”, entre ellas, la noción de madre y territorio *socio-político*,<sup>1</sup> formas engarzadas en el que las concepciones disímiles se conjugan para revitalizar los fundamentos del “pueblo” y su propósito comunal. El territorio con demarcaciones precisas, en donde los límites son trazados, fuera de las fronteras que legitiman las reducciones, se vuelven jurisdicciones de defensa.

Lo anterior no significa que las sociedades mixtes carecieran de delimitaciones sobre sus territorios, desde tiempos antiguos las querellas bélicas por intromisiones han sido comunes, sólo que el sentido de las fronteras y sus implicaciones han variado. Los lindes eran imprecisos y la propiedad era tan endeble como abandonar un pueblo, cuando las circunstancias lo exigían, con ello, fundar otra comunidad en un territorio nuevo o, bien, indicar que un pueblo debía pagar tributo no hacía que los contribuyentes dejaran de habitar cierto territorio. Las lógicas fronterizas y de dominio se marcaban bajo una línea de obligación material, más no simbólica o política. El territorio mixte era también popoluca, zoque, chinanteco y chontal, según las categorías actuales, incluso, entre los pueblos mixtes, no existía la solidaridad que hoy se les presume. También es necesario decir que, aunque, el territorio hoy día se concibe con otro sentido, no significa que esté alineado a las formas del Estado-nación.

Floriberto Díaz resume el binomio que ha encontrado conciliación: “cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas, se da normalmente en un solo momento y espacio” (Robles y Cardoso, 2007: 41). Efectivamente, la relación es bicondicional, más bien, multicondicional entre diferentes vínculos que convergen en *Nax-Naxwiin*.

El territorio es el símbolo y lo concreto en la lucha por la vida; Floriberto expresa: “sin la Tierra, en su doble sentido de Madre y territorio, ¿de qué derechos podemos gozar y hablar los indígenas?” (Robles y Cardoso, 2007: 134). El territorio, como propiedad “comunitaria”, es un derecho por el que los indígenas han peleado, pero en su acepción moderna configura un estrato de legalidad permitiendo aunarse a los diferentes tipos de defensa que se han ido dando a lo largo de los años. La idea de territorio, tal como lo entendemos, con delimitaciones jurídicas, se abrió paso con el Estado-nación, las repúblicas del Virreinato mantuvieron otras formas, aunque las fronteras políticas fueron cambiantes con respecto a la región mixe, lo fue aún más las limitaciones culturales. Así, el territorio equiparado con la idea de la madre-tierra, no sólo acuña una forma de propiedad, sino de la vida, como modo elemental de sobrevivencia. No se trata sólo de que el pedazo de tierra llamado “territorio” sea mixe, sino que es parte de la concepción de *Naxwiin* en cuyo caso han ocupado los mixes desde tiempos milenarios, este “ocupar” es lo que se vuelve propiedad ante el proceso de despojo, del cual se tiene que recurrir a diferentes estrategias de defensa. Parafraseando al autor de Tlahui, ¿cómo podemos hablar de derecho sin un territorio, puesto que sin éste la vida mixe perdería gran parte de su configuración? Identidad y territorio van engarzados. Si no hubiera territorio el etnocidio sería un camino asegurado. Floriberto recalca: “se ha dicho con mucha razón que un indio sin tierra es un indio muerto. No hay posibilidad alguna de vivir material y espiritualmente” (Robles y Cardoso, 2007: 154). Ante una resistencia tenaz por conservar el territorio, el riesgo por la pérdida de la vida sería una consecuencia lógica, dadas las tácticas de dominación, pero no significa que será dado de *facto*; el riesgo es lo eminente.

La transformación en la concepción espacial y, propiamente, territorial, genera nuevos mecanismos de sobrevivencia, dadas las formas anidadas de los vínculos que sostienen la vida, se puede establecer que dicho cambio está aunado a las distintas condiciones que fueron originando los caminos que tomaron los pueblos. El territorio por sí mismo carece de un sentido unívoco, no podemos reducirlo a una mera propiedad jurídica, mercantil o social, pero tampoco podemos desvincularlo, por ello, al hablar del cambio de paradigma es posible articularlo con la reducción, las encomiendas, la evangelización y los desplazamientos espaciotemporales. Existe una relación intrínseca entre el Universo, la Naturaleza y la Tierra, pero los cambios en los elementos

que los conforman, la proporción y distribución, se debe a las transformaciones en cada poblado.

Floriberto expresa: “algunos compañeros sostienen que la lengua es el elemento fundamental de la cultura indígena. Nosotros decimos que es solamente un elemento; nos parece que el principio de cultura es justamente esta relación que establece el ser humano con la tierra” (Robles y Cardoso, 2007: 154). La lengua desvinculada de sus relaciones comunales quedaría vacía de sentido. La Tierra es la zona que permite vincular al ser humano con la lengua, con ello, expresar el modo particular de la existencia.

Por ende, más que la relación entre un individuo y un terreno, la relación se fundamenta entre pueblo-territorio, pues no se trata de lo que una persona pueda poseer dentro de una sociedad, sino de la identidad colectiva en función con la concepción territorial; el Maestro Floriberto Díaz señala: “la tierra define a la comunidad, que es unívocamente gente-pueblo-tierras” (Robles y Cardoso, 2007: 29). En este sentido, territorio emana de su concepción de Tierra (*Nax-Naxwiin*), pero –para ser más precisos– la tierra y la comunidad se modulan en una doble implicación. La Tierra modula la colectividad por sus particularidades geográficas, las experiencias que provoca y las concepciones teóricas que se desprenden, por lo tanto, la colectividad produce las reflexiones, vivencias y abstracciones que el medio le proporciona; son dos entidades que se están influyendo mutuamente. Hay que resaltar los tres componentes de la vida *ayuuk* (gente-pueblo-tierra) pues esta forma nos alude a aspectos físicos concretos, pero que sin el simbolismo de lo que representa *Naxwiin-Nax*, la idea de tierra no cobra su mayor magnitud.

La vida individual carece de un significado propio, sino se le dota de sentido con respecto al pueblo (*Kajp*) e *It-Naxwiin*. Finalmente, la lucha por la vida adquiere un sentido colectivo, de ahí que la muerte personal resulte triste pero no trágica, de lo que se trata es de salvar al pueblo. Floriberto añade: “en una comunidad entonces se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio y, en segundo término, de las personas entre sí. Para estas relaciones existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza, y definidas con las experiencias de las generaciones de personas” (Robles y Cardoso, 2007: 39). La interpretación de la Naturaleza, que indica el Maestro Mixe, parte de la lectura de los diferentes signos que nos ofrece *Naxwiin* para una vida armónica en concordancia con el Universo. Pueblo y territorio están anudados en la organización de *Naxwiin*: “en la variante tlahuiltepecana de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras

de *nājx*, *kājp* (*nājx*: tierra; *kājp*: pueblo). Interpretando, *nājx* hace posible la existencia de *kājp* pero *kājp* le da sentido a *nājx*” (Robles y Cardoso, 2007: 39). Así encontramos la imagen de *Nax* como un asunto de la territorialidad física, un plano extendido con sus efectos sociales, políticos y económicos, sin dejar de lado los religiosos (sagrados) y culturales.

La colectividad que tiene un modo específico de existencia, como lo indica Floriberto, es la *comunalidad* —el autor acuñó el término<sup>2</sup> para la comprensión de una gama de significados que se desprenden de la vida comunitaria—, en cuyo caso evidencia las múltiples relaciones de la vida: “uno de los elementos que define la comunalidad: La Tierra, como Madre y como Territorio” (Robles y Cardoso, 2007: 40). La comunalidad es la forma relacional, la modulación constante entre *Naxwiin-Nax-Kājp-ja’ay* (Universo-Territorio-Pueblo-Persona).

Ahora bien, el *Ayuuk Kājp* o Pueblo Mixe es una construcción social que devino por la serie de acontecimientos que facilitaron la unión de varios pueblos de lengua mixe y que incluso supera el establecimiento del Distrito Mixe, como configuración política. Cada asentamiento de personas (*ja’ay*) en relación con su medio tiene una forma de identificación, que sobrepasa la relación con la lengua. Se trata justo de la relación de este grupo, englobado en pueblo (*kājp*) con la tierra (*Nax*) y, propiamente, la concepción de la tierra, pues no es lo mismo la tierra concebida a la tierra apropiada.

Es necesario considerar que “pueblo” es un término que designa un espacio rural y que está en estrecha relación con la idea de “indígenas” que son quienes lo “ocupan”. No obstante, esta relación también tiene un antecedente en la Nueva España:

Es importante hacer notar que durante la época virreinal, un ‘pueblo de indios’ no era un término descriptivo de un lugar donde vivían indios, sino que era un término legal que se refería a un asentamiento humano de indios, con un gobierno de autoridades indígenas, reconocido por el virrey. Por tener un consejo gubernativo constituido legalmente, el ‘pueblo de indios’ era una entidad corporativa con personalidad jurídica que se encargaba de la administración política, financiera y judicial [...] (Tanck, 2014: 336)

De este modo se popularizó el término de “pueblo de indios” que daba un estatus legal y se vinculaba con un territorio en específico (lo que ayudaría en la reconfiguración identitaria, en limitación con el territorio)<sup>3</sup> al mismo tiempo que configuraba el imaginario de “pueblo”.

Cabe mencionar que esta oposición de ciudad/pueblo también se estaba reconfigurando.<sup>4</sup> Antiguamente, es difícil señalar que hubiera

esta división, sin embargo los especialistas muestran un espacio que podría equipararse con “ciudad”, en el sentido de ser una zona en la que se concentraban los mayores centros ceremoniales, o templos, junto a las edificaciones civiles y administrativas, mientras que otros poblados se desarrollaban alrededor.<sup>5</sup> Ahora bien, los españoles habían concedido la categoría de “ciudad” a nueve asentamientos indios para que pudieran crear Ayuntamientos (Tank, 2014),<sup>6</sup> en los que fueran los centros de mediación entre los españoles y los pueblos.

En el siglo XIX es cuando la urbanización, la Independencia y la naciente república modificaron las estructuras legales, arquitectónicas, morales y estéticas. Con ello, la oposición entre ciudad/campo, urbano/rural se fueron marcando en el imaginario, destinando el espacio indígena a lo rural y el campo. En línea paralela, los pueblos originarios marcaron la idea de “pueblo”, aun cuando algunos de ellos se muestran como pequeñas ciudades, como es el caso de los zapotecos (ístmico y valles centrales), los cuales tienen asentamientos netamente urbanos. Para los mixes, si bien hay poblados con mayor grado de urbanización y tienen un comercio sólido, el uso de la banca y el desarrollo del transporte son limitados y las tiendas departamentales, inexistentes; por su lado, la industria se ha enclavado como distribuidora, es el caso de Totontepec en donde la Coca-Cola tiene filiales de FEMSA. El vocablo de “pueblo” sirve también como una demarcación entre el ustedes y nosotros. Aquí ya no importan los grados de urbanización; “pueblo” tiene un significado simbólico de pertenencia. Es curiosa la forma en cómo fue cambiando la designación de pueblos de indios, a pueblos indígenas y pueblos originarios. Así, en las equivalencias en las que queda la duda de cuál es lo correcto, *kajp* es traducido como “pueblo”.

El “pueblo” adoptado y apropiado por las poblaciones indígenas cambia el sentido que le dio el origen novohispano y se afianza ante el Estado-nación: “Constituirse como pueblo significa establecer lazos formales de vinculación entre las comunidades de cada grupo, con el propósito de crear una instancia propia que involucre un conjunto de posibilidades negociadoras con el Estado mexicano” (Barabas *et al.*, 2004: 12). Quizá la mayor propuesta paradigmática se encuentra en los vínculos que forman varios pueblos en este nuevo orden. Benjamín Maldonado indica al respecto:

Constituirse –reconstituirse, como ellos lo llaman– en pueblo significa que el grupo etnolingüístico funcione como comunidad, lo cual implica una proyección de la lógica comunal local a un ámbito regional. La autonomía así concebida significa incluir



a los integrantes de cada cultura en una nueva unidad sociopolítica, integrada por las actuales unidades sociopolíticas de cada grupo etnolingüístico; como ejemplo, las cerca de 250 comunidades mixes vinculadas a una comunidad mayor, que sería el pueblo mixe. Así, funcionar como comunidad es hacerlo como asamblea dentro de un territorio, relacionándose entre unidades a través de diversas redes sociales de reciprocidad; las redes intercomunitarias de relación existen en el nivel microrregional, pero ningún grupo etnolingüístico tiene aún una asamblea panétnica. (2004: 47-48)

Probablemente, la identificación por la lengua (*ayuuk*) sea una configuración ulterior. Lo que es más evidente es que *Ayuuk Kajj* sí es una construcción poshispana. El “pueblo mixe” (en español) deviene en “nación mixe” con una intención política que reafirma un espacio territorial primordial: el espacio mixe. Una construcción que responde a las reconfiguraciones espaciotemporales de los *ayuuk ja'ay* que están siendo moduladas por las circunstancias que viven.<sup>7</sup> Al igual que al estudiar la historia oral y escrita fue imprescindible aludir a la espacialidad, en el tercer capítulo se tendrá que seguir el movimiento del tiempo.

## TERRITORIALIDAD, TERRITORIO Y DESPLAZAMIENTOS

Una (La) historia comienza con el inicio del camino. Todo pueblo tiene su origen en el Pueblo Viejo.<sup>8</sup> La migración es parte constitutiva de un pueblo. Los motivos pueden ser múltiples. Cada nuevo camino es un punto para el (re)inicio. El caminar es el movimiento que permite que el espacio-tiempo se transforme. El *caminar* es el inicio. El desplazamiento enlaza el tiempo-espacio. El Camino del Sol (*Xčëw Tu'u*) es doble imagen, el sol que inicia la vida por Oriente y el registro de su trayectoria que se enlaza con el camino de la gente (*ja'ay*). El espacio (territorio) y el tiempo (historia) están entrelazados irremediablemente. La distancia es lo que mide el movimiento. La Tierra/territorio (*Nax*) también cuenta su historia, su lenguaje se despliega. El caminar es también la escritura de la memoria colectiva.<sup>9</sup> La escritura se desliza sobre la tierra.<sup>10</sup> Antes, el caminar no tenía límites. Ahora, los lindes son cosa corriente.

El filósofo Salvador Gallardo Cabrera titula a uno de sus libros *Sobre la tierra no hay medida*, en donde la morfología de los espacios despliega una suerte de enlace entre la subjetivación y la modulación, mientras la escritura y la migración (desplazamientos) se vuelven uno en, justo, una tierra sin medida. El autor señala: “Los pueblos mesoamericanos revivían sus mitos cosmogónicos en el ‘reparar’ geográfico” (2008: 74).

Si bien, existen grandes diferencias en las configuraciones entre los pueblos, la idea está en el repasar geográfico con lo sagrado, eso que llaman “mitos cosmogónicos” y “dioses”. El *repasar* sería una reescritura, una reinterpretación del lenguaje sagrado. El filósofo declara: “Un pueblo que ha vivido tanto tiempo en migración jamás conocerá su lugar de nacimiento” (2008: 75). La poeta e investigadora mixe Noemí Gómez Bravo lo expresa de la siguiente manera al relatar el origen de Móctum: “¡Ay, pobre de aquel que no sabe de dónde vino ni por qué está y tampoco al lugar que llegará; nunca tendrá orientación de su realidad!” (2004: 19). Los pueblos originarios luchan contra el olvido. Recordar lo es todo.<sup>11</sup> La migración a las ciudades hace decir a los abuelos: “a donde quiera que vayas, no olvides tus orígenes”; por ello, los muertos son parte de los vivos: son los orígenes. Gallardo se pregunta: “¿Cómo se penetra en el pasado? ¿Cómo se constituye el espacio pasado en el tiempo?” (2008: 75). Si bien, está pensando en las culturas nahuas, sobre todo en la mexicana, señala que:

Los antropólogos y arqueólogos han inventado una respuesta muy astuta. Se trata, dicen, de dos estructuras temporales diferentes: la mítica y la histórica. Volver al origen mítico es imposible desde el tiempo histórico. ¿Cómo diferenciar esos dos tiempos? Por el establecimiento definitivo de un pueblo en un territorio y sus registros de los hechos irrepetibles: la fundación, los límites, la distribución en el territorio, la prolongación del dominio por parte del grupo en el poder. ¿El mito habla preferentemente del origen y la historia de los medios? He aquí la astucia torcida de la respuesta antropológica-arqueológica. Vincula la historia a la necesidad y entiende el mito únicamente como un índice temporal. Y como la historia se concebía a partir del desarrollo interno de un origen y se emparejaba a su propio desenvolvimiento, entonces la diferencia entre las dos estructuras temporales era meramente nominal. No había espacio para las contingencias y los medios, sólo para las condiciones. No había tiempo para los espacios, para las determinaciones geográficas, para el suelo del mito. (2008: 75-76)

Visto como dos dinámicas dispares, el mito y la historia, no parecen encontrarse, pero lo hacen, porque ambos son invenciones del registro; el más riguroso método de conocimiento es una invención que construye el plano de la realidad. En los países occidentales, al dar grados al conocimiento, hicieron que la epistemología se encumbrara en una pirámide desplazando otros saberes.<sup>12</sup>

Los pueblos originarios hacen de la memoria la materialización del lenguaje sagrado (conocimientos). Podemos entender, con ello, que no

se trata de definir lo que es la memoria en sí, sino de comprender su funcionalidad, cómo nos servimos de ella para actuar. Gallardo, siguiendo las huellas de la cultura tenochca, en la reescritura de la memoria histórica (Tlacaélel-Moctezuma) y la imposibilidad de la vuelta al pasado señala: “Quien hace el camino al pasado no es el mismo que lo inició ni aun cuando lleve un registro” (2008:76). El registro puede ser alterado. La historiografía se especializa en el estudio de los registros; los sabios/ancianos de las comunidades, también. El registro/calendario mixe fue congelado para reiniciarlo en otro punto situado, así la escritura/desplazamiento comienza un nuevo orden.

Alonso Barros habla del memorial o biografía territorial para mostrar los vínculos históricos y las territorialidades de Jaltepec, así, sigue el camino dejado por este poblado en las guerras contra los españoles y zapotecos, a la vez que la transformación territorial se manifiesta con cada desplazamiento de los pueblos, que en ese momento comparten códigos culturales, pero pronto también las experiencias que los conjuntarán.

La concepción territorial antigua se irá modulando con las que comienzan a configurar los europeos, otras culturas originarias y afrodescendientes, pues los desplazamientos estarán en continuo roce y múltiples trayectorias. De acuerdo con esto, la entidad que se está conformando como América: “se basó en el reconocimiento, resignificación y apropiación geosimbólica de nociones territoriales prehispanicas” (Barros, 2007: 327) e incluso, más que la apropiación geosimbólica –pues estará mediada por los paradigmas europeos– será la apropiación nominal, nombres vaciados de sus elementos simbólicos más profundos para volverse una significación a partir de nuevas intervenciones. Esta nueva formación que se abre a empujones, provocando las ondas expansivas que desplazarán a los territorios, no pretende ser otro espacio-tiempo conviviendo con el resto, sino que querrá ser el único territorio que sotierre a los demás.

Lo que quedó debajo no puede ser ocultado, aunque nuevos tiempos extranjeros lo atraviesen. Barros recoge las palabras del Consejo de Ancianos, autoridades municipales y comunales de Jaltepec de Canda-yoc: “Por siglos somos los Mixes los que hemos sido dueños de toda esta tierra, esta tierra que nos ha costado hasta dinero en oro, sudor y sangre y si esta historia no se quiere creer, entonces están los documentos que los mismos conquistadores hicieron, está todo lo que dice el Título Primordial. [...] Por consiguiente no nos queda otra cosa que luchar para que se dé a conocer la verdad y entonces poder entender

todo lo que hay debajo, escondido y que estorba” (2007: 327- 328). Es interesante observar cómo el idioma castellano oculta y deja a simple vista las incógnitas del registro del espacio-tiempo y su percepción. Allá donde algunos sólo ven un testimonio de ancianos, otros pueden aclarar lo que significa el tiempo/espacio. El río del tiempo esclarece sus aguas para que el fondo pueda ser visto con claridad. Lo que quedó abajo es la memoria comunal que hereda a las nuevas generaciones sus orígenes. El tiempo atraviesa la tierra, pero no la corta; se constituyen mutuamente. La guerra (o la lucha) y el espacio-tiempo (tierra-historia) se reconforman conjuntamente.

El territorio muda con el pueblo. El territorio es el pueblo. El Pueblo es territorio. *Nax-Kajj*, dos conceptos que se anudan en una noción ampliada. Los conceptos adquieren su razón a partir de cómo operan; en la operación se despliegan sus mecanismos de vinculación. La concepción abarca dos ideas que son la misma. El Pueblo/territorio como posibilidades del espacio epistémico. Los límites no disminuyen las posibilidades de lo pensable, establecen las demarcaciones de la existencia comunal. *A priori*, se sabe que cada comunidad/pueblo tiene su propia forma de vida, pensamiento, lengua, es decir, que representa otro espacio-tiempo epistémico. La existencia de los otros/pueblos es dada *de facto*.

Cuando un pueblo debe iniciar un nuevo camino se desplaza sobre la tierra extendida hasta encontrar asentamiento, entonces, ese pueblo se constituye territorio. La apropiación, si es que era tal, sólo podía ser momentánea. Por ello los documentos poco pueden decirnos sobre las vivencias de los desplazamientos, pero pueden afirmarnos las intuiciones que nos proyectan las oralidades traducidas. Barros señala: “los archivos encierran sólo una pequeña parte de la relación geopolítica que nos interesa: los ciclos de titulación formal se deben contrastar con los cambios y continuidades socioespaciales en las redes de poder regionales que los han hecho prevalecer, relaciones de poder territorializadas mediante la fijación periódica de límites más o menos formales” (2007: 328). El punto está en las nuevas relaciones, tanto formales como informales, pues, en el caso de la primera, avanza como un riesgo latente. Un documento en sí mismo carece de poder sobre la realidad construida socialmente, depende de las significaciones que se le da —y de aquellos que las aceptan bajo diferentes modalidades de negociación—, pero también conlleva en sus entrañas las modificaciones epistémicas sobre las nuevas formas de comprender el territorio y las limitaciones. En las relaciones de poder territorializadas

son las creaciones socioespaciales las que vendrán a modificar a *It-Naxwiin* (la totalidad epistémica) y a *nax* (tierra/territorialización). La continuidad es por parte del vínculo de *It-Naxwiin-nax*, pero con la modificación socioespacial se la fragmenta para buscar nuevos cauces. La fragmentación está creando nuevas concepciones.

Especular la medida que abarcaba un territorio es limitar el movimiento de los pueblos, por ende, se hace necesario relacionar de forma constante un pueblo con la concepción territorial, lo cual, si bien se basa en el territorio físico, el fundamento es intangible. Ante los desplazamientos, los pueblos vuelven a crear lazos con la tierra, incluso cambiando las concepciones de acuerdo con la nueva zona geográfica en donde se instalan. Igualmente, que en una extensión territorial pudieran habitarla grupos de distinta familia lingüística, permite que los pueblos establecieran vínculos diferenciados entre sí. Estas formaciones nos permiten entender la idea de que el pueblo tenga que migrar. Así, no se trata sólo del camino que un individuo emprende, sino el de un grupo de personas que se identifican como parte de una comunidad y que deben empezar a *caminar*.

Barros señala que “los mixes prehispánicos poblaban las orillas de las cuencas atlánticas del Papaloapan, del Coatzacoalcos y de los Tuxtlas, extendiéndose hacia el Pacífico entre Tehuantepec y el rico Soconusco (distribución que también se describe para el siglo XVI y buena parte del XVII)” (2007: 330). A los ojos de los extranjeros había un tipo de unión entre los diferentes poblados que se podían llamar mixes (los zoques no están definidos/limitados claramente para la época expuesta en relación con los mixes),<sup>13</sup> pero hay que recordar que la forma identitaria que los asume como “mixes” es posterior, que tiene que ver con procesos históricos, sociales, culturales y, a últimas fechas, políticos. Lo que se ha ido enlazando son los códigos epistémicos y las experiencias que los asemejan dentro de un mismo grupo.

La historia re-comienza con la guerra contra los españoles. Las guerras contra zapotecos, nahuas y mixtecos están enmarcados por otros mecanismos que, si bien, provenían de diferentes *epistemes*, los siglos de convivencia permitían el intercambio de códigos epistémicos. Los desplazamientos tienen que ser reconfigurados, paralelamente, con la forma de enfrentar a los enemigos. Una guerra como la que afrontan estos grupos —los españoles apenas están en camino para obtener el control, pero los signos de transformaciones se asoman inevitables—, deja de manifiesto que se deberán agitar los planos epistémicos en dónde y cómo deberán moverse los involucrados. A la caída de los

señoríos, otros poblados se unen contra la alianza española, los cuales contendrán el avance, pero también tendrán que desplazarse a nuevos territorios: “la conocida alianza ‘transversal’ de los mixes con chontales y chinantecos simplemente no daba abasto para detener a tan abrumadores enemigos” (Barros, 2007: 341). Los pueblos tendrán que migrar en busca de mejores zonas, aquí también es cuando el *Ipxyukp* será crucial para la cohesión identitaria, en torno a Kong Oy, como el líder de la avanzada. El modo en cómo los mixes –nos dicen las oralidades– hacen frente es desgajando los cerros para evitar el avance de los enemigos.

El paso intercontinental se hará imprescindible para la transportación, amén de las riquezas que deparan las montañas. Los caminos antiguos que enlazaban las comunidades serán las vías para las incursiones. Las guerras se sucedían en diferentes puntos. El desplazamiento deviene en los modos de existencia, en el registro del espacio-tiempo –el congelamiento–, para entrar al periodo de oscuridad. Lo que conocemos como los días aciagos, que son el periodo de transición a otra zona-ciclo, se prolongaron en una especie de espacio-tiempo de reacomodo.

Los pueblos del Istmo quedarán despedazados. El pueblo físico contendrá algunos habitantes que se verán sometidos y el territorio mudará de concepciones hacia las formas zapotecas-nahuas y, posteriormente, hispanas. Algunas familias podrán escapar en una migración forzada hacia otros territorios mixes: serán un “pueblo” en mudanza. Es pertinente subrayar esta forma de ser “pueblo”, pues lo serán aquellos que se vean obligados a quedarse como esclavos –guardando lo mejor posible sus conocimientos–, y aquellos que escapan llevándose su historia a nuevas regiones–. El ejemplo de Jaltepec nos ayuda a entender los vericuetos, no de uno, sino de varios cambios y complejidades que trajo la fragmentación de *pueblo*: “Como resultado directo, se repartió el rico Tablón de Jaltepec entre las dos jurisdicciones en disputa: la mitad norte quedó bajo la Villa del Espíritu Santo, en la encomienda del capitán Luis Marín y sus sucesores (caducó en favor de la corona a fines de siglo). Tras las rebeliones de 1530-1531 (hacia 1534), la mitad sur de Jaltepec aparece, en cambio, sujeta a la naciente Villa Alta de San Ildefonso, como posesión de la corona” (Barros, 2007: 361). Algo similar ocurrirá con los pobladores de lo que hoy es Veracruz, replegándose a las montañas y constituyendo nuevas comunidades. Totontepec, Ayutla y Alotepec estarán a la vista de los extranjeros, pero las incursiones no estarán enmarcadas por las guerras –esto no le quita el carácter colonial, pues como en el caso de Totontepec, se

evidencia la presencia de las huestes—, sino por dinámicas de legalidad y religiosidad, por un proceso colonial que debe negociar si desea obtener neófitos y patrimonios.

En medio de estas batallas y desplazamientos se instauraba a fuerza de martillo la legalidad. La legalidad corre en línea paralela para evitar encontrarse con la legitimidad. Esta separación es lo que alentará las guerras durante el Virreinato y las inconformidades en nuestra época. Sin embargo, la legalidad es un aspecto ineludible, pues no sólo muestra los cambios de un plano epistémico, sino un hecho preciso: las demarcaciones geográficas y las oficialidades documentales, por lo tanto, las implicaciones políticas, económicas y culturales. Los mixes al ser poco participativos de los documentos negaban un mundo del cual participar, pero la sola negación es inservible cuando una amenaza es latente. Barros señala: “La contienda burocrática que siguió entre españoles —saturada de papelerío— inauguró una nueva forma de ‘guerra territorial’ sobre el istmo (como la llama Gerhard). Ésta se resolvió hacia 1531, en perjuicio del distante partido de Coatzacoalcos y de Bernal Díaz, quien se queja de que ‘de todas partes nos cortaron las haldas y nos quedamos en blanco’. Esa decisión administrativa tuvo dilatadas consecuencias territoriales” (2007: 361). Las consecuencias legales vendrían después, sobre todo, se desatarían en la formación del Estado-nación, cuando los criollos y mestizos se vuelvan herederos del proyecto colonizador, pues los documentos virreinales carecían de *praxis* al ser contenidos los avances militares. La documentación territorial tendrá mayor peso en los próximos siglos para determinar la legalidad de las tierras. La tregua en la Guerra Mixe (1570) que conjuntó los alzamientos con los zapotecos, sería momentánea y traería el revés en las formas legales: “en el mismo lapso, los vecinos zapotecos y mixtecos tomaron una importante ventaja escritural y territorial: a diferencia de los mixes, y casi desde el primer momento, mayor número de ‘títulos’ les permitió a los primeros sostener valiosos argumentos históricos y propietarios, haciendo valer códigos genealógicos, lienzos territoriales, testamentos propietarios, cueros pintados y otros medios registrales” (Barros, 2007: 392). Una vez que los documentos se han realizado, el tiempo será el factor decisivo para que, en un nuevo sistema, éstos tengan efecto.

Las incipientes marcas de las fronteras políticas y geográficas sobrevienen en delimitaciones legales con las que los pueblos se enfrentarán: “Jaltepec (de Candayoc) siguió siendo una frontera. Hoy todavía se observan las subdivisiones que derivaron de estas tinterilladas por encomiendas, provincias y jurisdicciones” (Barros, 2007: 365). Está

claro en el caso de Jaltepec que de centro metropolitano mixe cambia a ser una provincia zapoteca, mientras que Villa Alta, constituida de partes –pobladores– de Jaltepec, se vuelve una encomienda española; otros pueblos, vueltos provincias por documentos oficiales, se levantarán en contra de dichas disposiciones. Las distribuciones, a pesar de los documentos, serán mejor transformador en la organización espacial. Noemí Gómez explica que, en el caso de Totontepec, éste no siempre fue el centro metropolitano que le dieron los españoles, por lo que se modificaron las estructuras organizativas de la región: “Móctum no perteneció desde siempre a Totontepec, ni éste fue superior a aquél” (2004: 16). Este desplazamiento tiene efectos en la actualidad, sobre todo, en los conflictos entre Móctum y Totontepec. El territorio, *Nax*, será intervenido por diferentes emplazamientos, por aquellos que darán nueva forma a los pueblos junto al territorio (intercalando habitantes de distintas culturas) y aquellos que se verán obligados a migrar configurando territorio y concepciones que permitan reanudar la vida y las luchas.

El territorio no era una delimitación geográfica-política, sino una representación simbólica, por ello, delimitarlo ha traído la mudanza del pueblo y el territorio, del mismo modo es entendible señalar que si el pueblo caminaba lo hacía con su territorio. El asunto cambia cuando la burocracia va transformando las concepciones. Entonces, el territorio se vuelve una delimitación geográfica y una demarcación jurídico-política. El caminar incluso se trastoca –aún más con la llegada de la urbanización: carreteras y transporte–, el camino se delimita, la tierra ya no es transitable o sólo lo es una parte de ella. Ésta es, tal vez, la mayor incidencia para el mundo *ayuuk*, pues no se trata sólo de la espacialidad, sino del tiempo trastocado. El asunto queda ocultado por las guerras. El movimiento que éstas producen parece estar más encaminado a los ámbitos sociales y en menor grado a la cultura, pero en sí se trataba de una considerable fractura que modificaba los más profundos paradigmas.

El siglo XVI se decanta por un ambiente hostil, en el que los intentos avasalladores de los españoles por controlar la zona mixe se ven contenidos, pero no detenidos. Las luchas se suceden en diferentes ámbitos, allende del campo de batalla, con la instauración de la burocracia por la autoridad civil y las misiones eclesiásticas: “no es hasta principios del siglo XVII cuando se gesta la mayor transformación con el real decreto, ordenado por el virrey Conde de Monterrey, de la ‘reducción’ de los mixes. Esto transformó su vida completamente; desde entonces, los indígenas abandonaron sus aislados ‘ranchos’ y comenzaron a vivir en



aldeas mucho mayores. El resultado de la ‘reducción’ fue la aparición de los primeros pueblos en el área mixe [1930: 67-68]” (Torres, 2003: 102-103). Los pueblos españoles, las “estancias” distribuidas a lo largo de la zona, tienen el fin de controlar una región por décadas incontrolable. En esta ocasión no vienen con las huestes por delante, sino con las cruces. Algo es notorio, que la falta de idea de propiedad privada permite entrar a “otros pueblos” a la región.

La cantidad de pueblos era mayor a decir de Gustavo Torres. En 1600 con el decreto del conde de Monterrey, las “reducciones”, por paradójico que parezca, ampliaron algunos pueblos: “La intención era agrupar a los nativos en unos pocos asentamientos con el objetivo de administrar sus tierras y evangelizarlos. Este hecho alteró notablemente la vida de los mixes, pues los obligó a abandonar sus ranchos aislados y formar pueblos más grandes. El resultado de la reducción fue la aparición de los primeros pueblos mixes semejantes a como los vemos hoy día [Schmieder, 1930: 67-68]” (2003: 164). El lector no debe perder de vista que las “reducciones” vienen con las guerras y que las migraciones forzadas que se han señalado están supeditadas a estas dinámicas, por las cuales las familias se reintegraron en otros pueblos, pero también que las próximas incursiones españolas se hacen a partir de comisiones que llamadas “pacíficas” no lo son.

A partir de la ocupación del territorio mixe, los españoles se acreditan la propiedad de las tierras, con ello, el derecho a mandar en la región. Pocos pueblos se someterán a esta relación. En el caso del Istmo o de la región veracruzana se mantendrá la estabilidad con una autoridad ajena. La presencia española ayudará a crear los tributos en los pueblos que se negaban a renunciar a su modo de vida y mantenerse en armas. Esta es una de las negociaciones (en palabra) en la que participarán algunos pueblos, con disposiciones tales como: cargas fiscales y tributos que definirán la injerencia y las políticas de control sobre las tierras. (Vásquez, 2014)

Para el siglo XVIII, el asunto económico irá conduciendo las formas de dependencia en el trabajo que se requiere en las estancias para mantener la agricultura y ganadería, no obstante, Carolina Vásquez señala la dificultad: “parece ser que hubo resistencia en cuanto al pago de tributo y de fraccionar sus tierras comunales, por ejemplo en el caso de la zona alta, Arrijoa [2008] menciona algunas narraciones de prácticas de resistencia para participar en las reuniones, de pagar sus tributos, de reconocer sus deudas frente a los criollos. En algunos casos ‘asistían

voluntariamente y otros eran llevados por la fuerza para pagar lo que debían' [Arrijoja, 2008: 272]" (2014: 9). La permanencia de los españoles es lo que permite que el carcinoma se extienda desde el interior, modificando la vida.

Este proceso se ve afectado sólo con otro que está en ciernes, el del camino de los criollos en vías de ejercer el control. Los españoles abandonan las estancias y los eclesiásticos que ya tenían su permanencia en constante fragilidad se verán en riesgo de ejercer. Recuérdese que los dominicos salen de la zona en el siglo XVIII, antes incluso de las primeras revueltas independentistas. Durante el siglo XIX, con el caos que atravesaba el país —y Latinoamérica—, los pueblos se ven envueltos en las batallas entre realistas e independentistas. Si bien los mixes no optaron por ningún bando, no los exenta de las consecuencias. Más pueblos tuvieron que ser desplazados. En la oralidad de Zacatepec,<sup>14</sup> algunas familias conservan la memoria de provenir del camino antiguo de lo que hoy es Veracruz y quienes, en medio de la guerra y los desplazamientos, quemaron los templos católicos a su paso.

Vásquez nos recuerda además que, sobre el territorio vendrían otros efectos, pues en la formación de la nación mexicana, Benito Juárez y Lerdo de Tejada pugnaban por una reforma en la que la desamortización eliminara las tierras comunales, con ello, se consintiera un modelo liberal acorde a las ideas de progreso republicano: "claramente la redistribución y desamortización de las tierras de uso común en el pueblo Mixe fue en base a reglas de pagos de tributos para acumular capital de recursos y cumplir órdenes asegurando la permanencia en las parcelas" (Vásquez, 2014: 9). Puede notarse, entonces, cómo las estancias y tributos españoles fueron aprovechados por el nuevo sistema, un sistema que, si bien estaba encabezado por un indígena zapoteco, tenía una intención diferente a sus coterráneos, pues esta acción no será exclusiva para los mixes sino para los mismos zapotecos y otras culturas. Los enfrentamientos, por supuesto, no se hicieron esperar, para 1824 los mixes estaban protagonizando otra vez una guerra: "las implicaciones, en este hito histórico, fueron la agudización de conflictos agrarios entre pueblos, la redistribución desigual de las tierras, los privilegios de personas, familias y usurpadores que 'falsificaron pruebas, compraron testigos, y se hicieron pasar como descendientes de caciques' [Arrijoja, 2008:266]. Pero, sobre todo, las autoridades nativas o comunitarias perdieron peso frente a las instituciones del Estado para la resolución de conflictos y redistribución de las tierras" (Vásquez, 2014: 9). Los nuevos caciques no serán otros que los descendientes de españoles que

verán una oportunidad cuando los peninsulares se retiren. Sin duda, en este caso hablamos de pueblos como Totontepec, Guichicovi o Jaltepec, que quedan con un sistema dividido por la presencia española. Otros pueblos que no tienen la figura del cacique y aún mantienen las autoridades antiguas —como lo indica Vásquez—, se verán modificados por no practicar la burocracia territorial, con la carencia de documentos les será más difícil hacer frente para evitar ser reducidos en las tierras comunales, aunque siempre las armas son un lenguaje explícito para demostrar el desacuerdo. Vásquez remarca el sentido comunal en estos procesos:

Debido a que los actos de individualizar la propiedad comunal no tuvieron grandes efectos en las comunidades del pueblo Mixe; continuaron las críticas y las reformas que buscaban desamortizar las tierras comunales. Por ello, “el 25 de Julio de 1856 el gobierno federal promulgó la Ley Lerdo, una ley que estaba encaminada a convertir las riquezas corporativas en activos líquidos y con esto promover la creación de un sector rural de pequeños propietarios que, a su vez, contribuyera en el desarrollo económico y la modernización de los estados” [Arriola, 2008:271]. (2014: 9)

*Naxwiin* devino en un espacio de arena movediza, con ello las relaciones internas, que hasta entonces se habían mantenido fuertes, comenzaron a tambalear. La colectividad no había sido puesta en duda.<sup>15</sup> La comunidad fue lo que permitió, en gran medida, la sobrevivencia. El veneno se inocularía en esta época: “a partir de la Ley Lerdo se desampararon las tierras comunales de los pueblos indígenas. En el contexto de los pueblos Mixes de la parte alta, fue una muestra de las intenciones políticas del Estado para controlar la estructura comunitaria, decidir sobre la tenencia comunal y seguir rompiendo los principios de reciprocidad” (Vásquez, 2014: 9). Aquí es donde la concepción “comunal” conlleva el mayor riesgo a desaparecer. Pueblo y comunidad, conceptos en el idioma español, se han ido anudando. Vásquez explica: “en la parte baja del territorio Mixe, encontramos efectos claros de la ley de desamortización mediante la adopción del régimen de propiedad ejidal o privada como una forma de uso y tenencia de sus tierras, tal es el caso de algunas agencias municipales de Cotzocón. Otro de los casos de la Mixe baja es Jaltepec de Candayoc con una larga historia de resistencia y lucha de despojo y arrebato de sus tierras comunales” (2014: 9). La forma ejidal que subsistirá a finales del siglo XIX abre la puerta al debate en la región mixe, pues los ancianos verán que es un peligro, lamentablemente, también será la puerta para los caciques mixes que vendrán

a justificar su proceder en el siglo XX bajo este nuevo paradigma –tal vez, también podemos encontrar aquí las bases para su individualismo.

La fragmentación de *Naxwiin* tiene como una de las consecuencias la individualización de la tierra. Un arma de doble filo, pues si los mixes durante muchos años no estuvieron dispuestos a entrar al terreno de la legalidad, tendrán que acceder para evitar seguir siendo reducidos o desplazados (todavía más) y señalar “esto es mío”,<sup>16</sup> pero el otro filo de la navaja es entrar al juego del enemigo: son sus armas, las conocen mejor que nosotros. Vásquez expone:

La redistribución de la propiedad comunal implicó quiebres en la representación cosmogónica de los pueblos originarios respecto de la tierra. Para el caso de los Mixes, la tierra “pertenece a los pueblos y comunidades administradas por las mismas autoridades nativas con principios o reglas de reciprocidad. Los pueblos poseyeron tierras de diversos orígenes y por distintos derechos, y que tuvieron formas muy particulares de concebir la propiedad agraria” [Arrijoa, 2008:260]. (Vásquez, 2014: 8)

La mayor labor en la reconstitución de la comunidad con sus relaciones internas está en los ancianos sabios, quienes tal vez no aparezcan en las historias oficiales, pero que detrás de las luchas sostienen su palabra para evitar el des-camino de los mixes. Así, son entendibles las palabras de la autora mixe de Tlahuilottepec: “La propiedad comunal no puede ser entendida desde el sometimiento y la práctica de individualizar la tierra; prohibiendo que las tierras de uso común se transfieran, hereden o se vendan a personas o instituciones (religiosas, empresas); los espacios comunales son de todos los seres vivientes que habitan en ellos” (Vásquez, 2014: 8). El territorio (*Nax-Naxwiin*), como fue explicado, está vinculado con el trabajo comunitario, con la religión, la filosofía, el espacio-tiempo, la *comunalidad* como lo teorizó Floriberto Díaz para explicar las relaciones internas que sostienen la comunidad.

## REPRESENTACIONES ESPACIALES: TERRITORIALIDADES

Las representaciones espaciales son indicios para entender las transformaciones en las concepciones territoriales. En el caso mixe debemos atender dos asuntos: la falta de participación de los pueblos (excepto alguno en un momento histórico dado) en la elaboración de documentos para la defensa legal de su territorio y la exclusión a sus conocimientos guardados en la oralidad.

El espacio-tiempo indígena estaba anudado de forma irremediable, su concepción se hacía en correlación de uno y otro vocativo, así al mencionar un tiempo (el de los muertos), se hacía referencia a un espacio específico (el de los muertos), establecer el devenir histórico también estaba en concordancia con un lugar determinado (el pueblo viejo o el lugar de origen), de tal manera que una concepción separada de estas categorías devino a la invasión europea. La percepción sobre el espacio-tiempo cambia en nociones concretas, como lo es el territorio y la historia, por lo tanto, en las formas de autorepresentación.

Una de las formas de representación que resulta de sumo interesante es la cartografía, pues podemos escudriñar los cambios que se fueron dando en la noción de tierra-territorio. La representación del espacio físico, desligado en ocasiones del espacio simbólico –en donde las cuatro regiones del Universo y de la Tierra se irán diluyendo en los nuevos signos, aunque, tal vez, no sea acertado señalar su desaparición, pues seguirán existiendo en la representación de la lengua– muestra el desfase que conlleva dos lenguas para dos configuraciones diferentes que estarán rozándose de forma continua e influyéndose mutuamente.

El territorio físico cuya “propiedad” es adjudicada a un pueblo o persona específica es un proceso que se produjo a raíz de diferentes situaciones: a) Las cartografías noveles que surgían para dar cuenta del territorio que se estaba conociendo y conquistando; b) Las “pinturas” que el rey solicitaba para conocer las diferentes *tierras*: “vale la pena notar que durante el siglo XVI no se usaba el término ‘mapa’ cuando se hacía referencia a los pueblos de indios, sino siempre ‘pintura’” (Tanck, 2014: 339), un mapa concentraba los aspectos de la titularidad; c) la postura de los pueblos y, propiamente, los líderes e indígenas de la nobleza que actuaron en concordancia, legitimando su derecho a cierto territorio, en donde se recogen las pinturas junto a sus historias para tal fin. Por ende, legalizar el derecho al territorio hizo que los indígenas constituyeran la propiedad territorial a su defensa por la vida. Este cambio terminó por alcanzar a los mixes.

En lo que respecta a los primeros mapeos, Horacio Cerutti, Sandra Escutia, Abigail Gaspar *et al.*, han señalado que: “eran exigidos por los gobiernos conquistadores a modo de ‘relaciones’, donde se diera cuenta de aquellos aspectos que podían enriquecer al imperio en turno que estuviera financiando estas empresas. En dichos mapas no faltaban los señalamientos a las poblaciones autóctonas, identificándolas como salvajes, semihumanas, caníbales o, también, feminizándolas con ideas como la del ‘buen salvaje’”. (2019: 144)

Por su parte, Alessandra Russo analiza las tensiones en las representaciones cartográficas, los signos que se conjuntaban en las pinturas indígenas, que modificaban los antiguos y sumaban los nuevos. En este punto, como lo indica Dúrdica Ségota: “aparecen nuevos ‘vocablos’, por ejemplo, el signo de la cruz o la presencia de la vegetación; pero la estructura misma de la representación, la composición, el concepto espacial, el punto de vista del pintor y su intención de presentarnos la veracidad de su mirada muestra una lógica propia que se proyecta desde el centro de la imagen a todo su alrededor”. (Russo, 2005: 10)

La disposición espaciotemporal de la espiral que comparten los pueblos originarios se fractura con nuevas disposiciones de colocación en el mundo, y su transición: “afirmar que un elemento es más indígena y otro más occidental afecta la interpretación en un sentido más profundo y peligroso: sostener que estas imágenes del siglo XVI ya no son prehispánicas y no son *todavía* europeas, equivale finalmente a dejar a los pintores y sus creaciones en un *paréntesis* espacio-temporal, en un *no-lugar* que alude finalmente a la completa desaparición del antes en un después” (Russo, 2005: 19). Efectivamente, esta dicotomía podría esquivar los procesos de transformación en los pueblos. Un asunto que puede verse con el uso de la lengua castellana es su utilización comunicativa para los “otros”, un idioma que vincula al mundo de los europeos y que por su funcionalidad abre el camino a un discurso para esos “otros”, así, de manera paralela los mapas serán un lenguaje dirigido a la otredad, más allá de vencedores y vencidos –disputas por las diferencias–, está la concepción del territorio, la representación del espacio físico.

Los primeros mapas por los europeos tienden a una representación circular de la ciudad de Tenochtitlán, con “posible influencia de los mapas circulares de la ciudad sagrada Jerusalem” (Russo, 2005: 39) y, probablemente, produciendo a partir de entonces que la idea de circularidad se haya arraigado como parte del *ser indígena*. El tiempo circular nos lleva a entender que el círculo cierra el inicio con el fin, mas la espiral conlleva que el círculo no se cierre, sino que abra otro bucle, a su vez, deslizándose, siguiendo el modelo del Universo. En las pinturas que los indígenas realizaban estaban las señales de concepciones antiguas, Russo aclara que, en el mapa del Códice Mendoza, pintado sobre papel europeo: “dibuja a Tenochtitlan en el momento de la fundación (1325), dividida en cuatro cuadrantes por el entrecruce de los canales. Es una imagen donde el espacio está estrechamente relacionado con el tiempo, es decir, con la historia según, como se verá más adelante, una

concepción indígena ampliamente documentada en la pictografía prehispánica y colonial” (2005: 42). Esta visión indígena también dejaba las huellas de los conocimientos sobre el Universo, los cuatro caminos y su forma en espiral.

Aunque parece que la nueva representación arrasa con las antiguas formas, los indicios siguen ahí. Esta composición indígena comienza a variar los materiales, las formas de las líneas e, incluso, la orientación en el posicionamiento cardinal. En este punto, las resignificaciones se están grabando y dejan resonancias. Russo añade: “para los dibujantes indios la presencia de cruces en el paisaje vino a ser una evidencia capital para situarse en el territorio. A diferencia de los antiguos signos toponímicos, cuya representación gráfica suponía un conocimiento pictográfico muy específico, la copia en cierto sentido realista de los *marcadores cristianos* como nuevos indicadores territoriales agiliza la realización del mapa”. (2005: 49)

La reorganización territorial implica en los conocimientos espaciotemporales, la percepción modifica una serie de vínculo con la Tierra; por ejemplo, con los espacios sagrados, susceptibles de ser recalificados como tierras baldías; los desplazamientos que sobrellevan los pueblos ante las guerras de conquista y el establecimiento de pueblos o estancias (espacios) de españoles, como de nuevos pobladores no-europeos, pero tampoco indígenas, crea espacios.

En general, en los pueblos originarios, podremos detectar los trabajos de “pinturas” novohispanas entre los siglos XVI al XVIII. Los mixes tendrán sus primeros acercamientos con el mapeo en una etapa tardía y, cabría decir, que estos fueron por intervención de manos extranjeras más que las propias. Cabe aclarar que “con excepción de los planos de la ciudad de México, la operación de ‘mapear’ sistemáticamente los territorios novohispanos no fue inmediata” (Russo, 2005: 44). Igualmente, hay que considerar que la cartografía adhería nuevos signos de forma constante y que era una tendencia general la convivencia de diferentes tipos en un mismo tiempo.

La actividad cartográfica y el estudio geográfico tenían siglos en las regiones europeas y orientales, sin embargo, podemos notar que la *terra nova* vino a modificar algunos de sus paradigmas y profundizar ciertos procesos que estaban latentes, como el vínculo entre conocimiento y dominación. Por otro lado, en los pueblos “desafortunadamente, no se ha encontrado hasta ahora ningún mapa sobre amate, maguey o piel creado antes de la conquista” (Russo, 2005: 68), lo cual sólo indica la

ausencia de un modo de representación, pues tenemos un conjunto simbólico del cual podemos echar mano para comprender la concepción espacial. Russo (2005) señala, en este sentido, los piedra-mapa como prácticas prehispánicas de concepción espacial (y temporal), al igual que otras actividades, como lo era la danza y el tianguis.

En la medida que la concepción espacial en los pueblos tenía otros elementos en sus relaciones, la cartografía tendría que estar de más, pues la distribución territorial antes del siglo XVI se centraba en la noción en la que varios grupos de distintas familias lingüísticas ocupaban una extensión de tierra que concebimos, en el mejor de los casos, como señoríos, los cuales también tenían en su interior grupos que no estaban ligados por tributos ni alianzas, es decir, que mantenían su autonomía. Así, hay que considerar que las fronteras eran difusas y que, probablemente, más que dibujar una línea fronteriza en una cartografía de los pueblos antiguos, tendríamos que señalar puntos dispersos que simbolizaran a los poblados y donde los grandes territorios “comunales”, es decir, aquellos que eran “utilizados” por varios grupos (lugares sagrados) funcionaban en una especie de separadores naturales.

Ante esto último, cuando pretendemos establecer la proporción de tierras entre zapotecos y mixes, en realidad sólo estamos estableciendo grandes extensiones de tierra en el que convergen pueblos de distintas culturas (y lenguas), viéndolas de manera parcial. Por ende, al hablar del bloque mixe, estamos señalando a las culturas mixe, zoque y popoluca, ocultando en esta mirada homogeneizadora, a otros grupos dispersos en el territorio, como chinantecos, choles y tsotsiles. En estudios cartográficos, con este paradigma, se ha dispuesto un territorio más vasto para los mixes que los zapotecos (en el entendido que sus señoríos también albergaron diferentes pueblos) en el siglo XVI, lo cual se revertirá después de las conquistas en los territorios del istmo, Chiapas y Veracruz.

La representación cartográfica actual sobre aquellos siglos y la historia de las guerras entre los pueblos antiguos nos permiten comprender que, por un lado, el bloque cultural mixe estuvo frenado por los zapotecos, mixtecos y nahuas al norte, por el contrario, manteniendo relaciones cercanas con el grupo mayense (lo cual también explicaría muchos de los vínculos entre los conocimientos entre varios pueblos de diferente lengua), haciendo que pueblos choles, chiapanecas, tseltales, tsotsiles y tojolabales fueran mediadores con los grupos mayas de la península; por otro lado, su también cercanía hacia los pueblos



del suroriente, popolucas y chinantecos, que le permitía mantener el tránsito en el corredor interoceánico del lado veracruzano y, a su vez, la fragilidad que suponía para los pueblos mixes del istmo conservar la vida ante una alianza de sus enemigos.

La cartografía sobre los mixes inicia en el siglo XVIII. En el Archivo General de Indias de Sevilla, España, se pueden encontrar cinco mapas sobre algunos territorios-pueblos mixes, los cuales están ligados a la idea de “población” más que a la extensión territorial.<sup>17</sup> Los mapas pertenecen al expediente que la Orden de Predicadores Dominicos de la provincia de San Hipólito Mártir, por medio de fray Ángel Maldonado, obispo de Antequera de Oaxaca, presenta entre los años 1701-1708 para defender la distribución de doctrinas que le estaban encomendadas, por lo que son instrumentos relativos a los curatos. Según se indica en el Archivo, el testimonio fue remitido y certificado por Diego Díaz Romero (1706) con lo cual se va formando el expediente. La Orden presenta 13 cuadernos que tratan su queja y resolución sobre el despojo de las doctrinas que están a su cargo; es en el segundo cuaderno (1707) donde se incluían los cinco mapas de las vicarías y curatos. Al respecto Güereca explica, ante un mapa de Villa Alta fechado en 1704, que “el curato de Villa Alta fue dividido en cuatro parroquias, atendidas por curas seculares: Betaza, con el número 10 en el mapa, al suroeste, sería separado de Villa Alta y convertido en curato, lo mismo que Yalálag, número 12, al sureste; Lachixila, número 21, al norte, y Tabaa, número 5, con rumbo este. AGI, *Audiencia de México*, Mapas y planos, 100”. (2018: 63)

Los cinco mapas son: Vicaría de Juquila de los Mixes, Vicaría de San Francisco Cajonos, Vicaría de Santiago Choapam, Vicaría de Totontepec los Mixes y Vicaría de Villa Alta de San Ildefonso, fechados entre 1706-1707 y elaborados con cierta semejanza. Todos están dibujados a “plumilla”. La zona montañosa resalta con un verde claro y oscuro, los ríos pintados de azul, los caminos que comunican a los poblados con un color sepia, mientras que los puentes están señalados con troncos y una especie de hamacas flotando entre dos árboles. Las iglesias están diferenciadas entre las que tienen campanario, en las que sólo se insinúa la torre y aquellas que son sencillas; algunas tienen una puerta al frente y otras más a los lados, en tanto que la iglesia que da el nombre al mapa está dibujada de mayor tamaño; las construcciones están delineadas en negro, coloreadas en gris y los techos en rojo. Entre las poblaciones dependientes de las cabeceras se pueden encontrar a Móctum,

Ocotepec, Jayacaxtepec, Zacatepec, Ayacaxtepec, Cotzocón, Puxmetacán, Ozolotepec, Candayoc, entre otras; el tipo de edificación que les corresponde (entre sencilla y elaborada) podría hablarnos de las luchas que se sucedieron para evitar la presencia eclesíastica. Es pertinente indicar que el territorio está enmarcado en una forma circular-cuadrada, cuyos contornos parecen ser un cielo azul con nubes (¿agua?).

Ulteriormente habrá otros mapas, como el de Ocotepec-Totontepec y Chichicaxtepec Villa Alta, Oaxaca (1765) o del istmo de Tehuantepec, entre el Seno Mexicano y el Mar del Sur (1777), en el que las técnicas pictográficas han cambiado, pero se mantiene el sentido para representar los dominios eclesiales y políticos.

En el libro de Áurea Commons, *El estado de Oaxaca. Sus cambios territoriales*, en el cual reúne una serie cartográfica del estado<sup>18</sup> se puede apreciar los cambios jurídicos en las delimitaciones políticas y territoriales de los distritos, así, en 1786, en el imaginario novohispano los espacios son españoles y zapotecos, excluyendo a los mixes y otras culturas. Villa Alta es considerada el bastión de control para la serranía tanto mixe como zapoteca. Para 1827, aunque se ha constituido la independencia de México, por lo cual se reestructuran las formas novohispanas, se puede ver que se mantienen algunos marcos en común, como lo son los departamentos de Villa Alta y Tehuantepec (que abarcan los poblados mixes de la serranía). Entre 1833 y 1910 no hubo cambios en la cartografía, las *territorializaciones* son las mismas. El cambio se verá en 1938 con la creación del Distrito Mixe, impulsado por Luis Rodríguez.

Hay que convenir que la creación del Distrito Mixe permitió darle visibilidad, oficialidad histórica y geográfica al *Ayuuk Kajp*, por lo que después de siglos de negación, los mixes se muestran ante los *agats*.<sup>19</sup> La representación cartográfica en el siglo XX conlleva una serie de paradigmas para el mundo *ayuuk*. Por supuesto, no está representado *It-Naxwiin*, ni las cuatro regiones, su representatividad es política, pero con una serie de situaciones que le permitirán establecer bastiones de defensa. Los mixes se introducen en la *episteme* de la sociedad nacional, no con sus propios mapas, sino interviniendo los ya existentes. Los nombres de los departamentos distritales se conservarán en el siglo XX, sólo se moverán las fronteras políticas y geográficas para dar cabida al nuevo distrito.

En el mapa de 1938, Villa Alta, Choapam, Tlacolula, Yautepec y Tehuantepec deberán “perder” territorio, con ello se visibiliza un aspecto histórico, los zapotecos rodeando la región. Actualmente, se puede apreciar que Guichicovi es parte de Juchitán (zapoteco) y Juquila Mixes

de Yautepéc (zapoteco), mientras Ixcuintepéc es parte del Distrito Mixe, ya no de Tehuantepec.

Las reorganizaciones y reorganizaciones territoriales son diferentes también de acuerdo con el proceso político-histórico que están llevando las sociedades virreinales y nacionales.<sup>20</sup> El siglo XIX, con los cambios de paradigmas disciplinares europeos, muda la forma de hacer historia, geografía, política y los estudios lingüísticos.<sup>21</sup> En cuanto a: “la geografía tradicional recibe ese nombre cuando la disciplina se institucionalizó en universidades europeas” (Cerutti *et al.*, 2019: 18). En línea paralela a la antropología, la geografía tiene como propósito definir las sociedades con su entorno, en volver cuantificable los elementos que los constituyen, delimitar y establecer los medios naturales en equivalencia a los modos políticos, implantando las relaciones de dominación al interior de un territorio y las relaciones con los pares estatales:

En la actualidad, estamos muy acostumbrados a definir nuestros territorios en torno a sistemas administrativos que los dividen en estados, municipios, cabeceras, etc., pero no olvidemos que estas formas de medición, gestión y administración del espacio y las poblaciones tuvieron su origen en la conquista de nuestro continente con el claro objetivo de dominar a nuestros pueblos. Por ello, para nuestra región el desarrollo de la cartografía como ciencia dominadora tuvo gran relevancia. (Cerutti *et al.*, 2019: 144)

Foucault ha señalado la relación intrínseca entre la organización espacial y el ejercicio del poder; en entrevista, declaró: “territorio, es sin duda una noción geográfica, pero es en primer lugar una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder” (Herodote, 2018). En la política de los espacios se encuentran: “las relaciones que pueden existir entre poder y saber” (Herodote, 2018). Una relación que Europa fue configurando con los siglos y que Latinoamérica adopta con sus propios paradigmas en sus confrontaciones con los pueblos originarios y en el que el discurso geográfico se hace evidente pues es el que “justifica las fronteras, es el discurso del nacionalismo”. (Herodote, 2018)

En el siglo XX surgieron diferentes posturas teóricas, algunas que intentaron contrarrestar esta visión hegemónica, quedando asentadas las complejidades para definir y medir un territorio.<sup>22</sup> Alice Beuf se manifiesta a favor de la geografía social, a partir de las sociedades que producen y transforman el espacio: “el espacio geográfico no es la superficie terrestre, sino el producto de las relaciones sociales que se

dieron a lo largo del tiempo. Estas ideas llevaron a que la geografía deba dejar de concebirse como una ciencia natural y más bien deba consolidarse como una verdadera ciencia social” (2018: 307), si bien las particularidades de las nuevas geografías reflejan las desigualdades sociales, es cierto, que poco las han minimizado, las luchas sociales que se han dado a partir de las cartografías de resistencia provocan también nuevas divisiones con otras comunidades. Los límites políticos y las fronteras físicas son el problema. Al delimitarse los territorios se crearon conflictos intercomunales que siguen produciendo tensiones.

Las fronteras políticas están basadas en los lindes geográficos que, a su vez, modifican identidades, crean nuevas y contribuyen a las narrativas nacionales. La tensión que se sostiene en el ejercicio del poder y las resistencias, o grupos de choque, a partir de la idea de “propiedad” acelera las confrontaciones. Una vez desatada la idea de “lo mío” con claras delimitaciones físicas y concretas se conservan las fracturas creadas a partir del Virreinato, en un discurso que ayuda a mantenerse con vida, pero estrictamente en un afán de sálvese quien pueda.

Por su lado, Pablo Mansilla Quiñones, José Quintero Weir y Andrés Moreira-Muñoz indagan sobre la relación de territorio con los movimientos sociales, a partir de las “sociología de las ausencias” de Boaventura de Sousa Santos. La negación epistémica se centra en la geografía como una construcción del conocimiento que tiene un carácter eurocéntrico:

Por su parte, la *monocultura del tiempo-espacio*, se refleja en una perspectiva dicotómica que separa tiempo de espacio, y en una perspectiva de tiempo lineal que acompaña los discursos de desarrollo territorial creando una imagen geográfica de futuro en cuanto superación del pasado, que acelera los territorios colocándolos al ritmo de la producción capitalista [Harvey: 2008]. Esta monocultura espacio-temporal se superpone sobre los tiempos-espacios comunitarios, que se han construido desde la memoria territorial y que por lo tanto en su noción de desarrollo avanzan hacia el pasado. En esta perspectiva prima una concepción judeo cristiana del tiempo histórico, que borra otras formas de producción social espaciotemporal. (2019: 152)

La separación en la percepción del espacio y el tiempo en los pueblos originarios se dio con una nueva *episteme*, pero se puede señalar que dicho cambio en la percepción se complicó cuando los pueblos conservaron su lengua, lo que les hacía moverse en dos planos epistémicos diferentes. La negación epistémica, por supuesto, se da por el

sistema hegemónico, pero mientras las personas se muevan a partir de una *episteme* negada, ésta seguirá viva. La escisión desaparece cuando una de las concepciones desplaza a la otra. He ahí, cómo el territorio deviene en un punto de inflexión para la lucha, por una *episteme* que aún sigue viva y, como se ha visto en pueblos que han perdido la lengua y la oralidad, la *episteme* deviene en un discurso legitimador por los indicios de las luchas que se sostuvieron en la comunidad y el territorio.

En la medida que las fronteras que identificaban a los pueblos originarios por bloques se fueron estableciendo en el Virreinato, los nuevos límites políticos creados seguirán la tendencia nominativa con modificaciones en la distribución territorial. Lo que vale resaltar en la reorganización nacional es la importancia que tendrá el ámbito político: “En esta perspectiva el territorio es resignificado a través de su uso como categoría política [Haesbaert: 2014; Saquet: 2010; López de Sousa: 2013], y desde su definición ontológica, que describe un modo de habitar el mundo [Blaser: 2009]” (Mansilla *et al.*, 2019: 154-155). El ámbito político en los movimientos sociales ha sustituido los enfrentamientos armados durante el Virreinato (y un tanto de los documentos administrativos que disputaban los derechos del territorio), a final de esto hay una línea que vincula las luchas a lo largo de los siglos, aunque en la lengua castellana se han modificado las concepciones del territorio, en la *episteme* que se sostiene por la lengua materna, se conserva lo propio adhiriendo nuevos sentidos.

Si bien, como se preguntaba Boaventura de Sousa Santos: “¿Vivimos en un tiempo de abolición de las fronteras o en un tiempo de construcción de fronteras?” (Mansilla *et al.*, 2019: 155), se comprende que por un lado la filosofía es propensa a reflexionar sin las fronteras, es decir, en donde los límites se diluyen (filosofía francesa) para que adentro y afuera sean conceptos vacíos, y que existan otras posturas que recalcan el centro y la periferia (filosofía latinoamericana) en donde las fronteras políticas y económicas determinan los modos de existencia, por otro lado, que justamente, podamos ir más allá de dichos conceptos, para establecer otro modo de filosofar.

La reorganización política de los espacios en México, como Latinoamérica, desplegó ambiciones concretas propias del capitalismo en los pueblos, el uso y la función del territorio se trastocaron en nuevos modelos de vinculación. Los autores Mansilla, Quintero y Moreira señalan: “Estos reacomodos territoriales y desterritorializaciones de la modernidad capitalista, suscitan reterritorializaciones a modo de dispu-

tas territoriales, al mismo tiempo promueven la emergencia de diseños territoriales alternativos al proyecto moderno colonial que reclaman su autonomía”. (2019: 155)

Si bien, los autores atienden los conflictos desde una visión espacial hegemónica y un contra-espacio, donde se “intentan producir el espacio geográfico desde la diversidad, la heterogeneidad y la diferencia” (Mansilla *et al.*, 2019: 155), dicha diferencia no puede despegarse de una vida milenaria anterior a las producciones capitalistas, lo que haría del contra-espacio, un espacio-tiempo milenario que combate las pretensiones homogeneizadoras. En forma paralela los contra-mapas (Offen, 2009) que representan a este contra-espacio responden a lógicas antiguas. Desde una visión centralista que parte del centro y la periferia, estos espacios-mapas-otros o contra-espacios y contra-mapas son espacios y mapas con sus propias líneas de creación e historia.

Los actuales mapeos responden a las propuestas políticas de defensa por el territorio, que se ocupan también en el ámbito jurídico. Muchos de estos mapeos son realizados por los miembros de los pueblos originarios o intervienen en los proyectos de los investigadores para incidir en la forma de representación. En los modos de representación intervienen diferentes signos, factores y funciones, sucediéndose al mismo tiempo lenguajes contradictorios. Esto termina siendo una característica normalizada en producciones indígenas en donde los lenguajes convergen para dirigirse a distintos lectores.

Karl Offen ha mostrado una disyuntiva a la que parecen responder indígenas y afrodescendientes “o mapeas o te mapean” (2009) en un punto en que está la disputa por la *visión del mundo*, si bien ésta comenzó en las primeras pinturas del virreinato (Russo, 2005). ¿Cómo representar al mundo? Es una pregunta que se desplaza a segundo plano cuando se sujeta a las luchas de poder, el derecho a representar tu mundo –y hacerlo factible– modifica las pretensiones homogeneizadoras o, por lo menos, les recuerda que sigue estando vigente la disputa por la visión. Offen señala que: “Históricamente, los mapas han servido como instrumentos del imperio para desposeer a los indígenas y los pobladores negros rurales de sus tierras, pero ahora con la ayuda de ONG internacionales estas poblaciones están re-mapeando: han aprendido que deben mapear o son mapeados” (2009: 163). Bueno, el respaldo de la representación en la actualidad se basa en instrumentos internacionales en los que intervienen instituciones públicas como privadas, pero esto es sólo la cara de la visibilidad, sobre todo en el plano cartográfico que

replantea los símbolos del mundo indígena y afro, pero que no son génesis contemporáneas.

La relación con la Tierra fue cambiando de manera paulatina, no obstante, la tierra-territorio transformó los vínculos de acuerdo con dichas fronteras. El complejo entramado entre universo-pueblo-persona (*Naxwiin-kajp-ja'ay*) se reestructuran como reflejos duplicados entre universo, territorio, tierra /pueblo, ranchería, municipio, distrito /persona, ciudadano, indígena, con las que se debe hacer coincidir categorías diferenciadas. Del mismo modo en cómo los conocimientos construidos por los países han modificado las estructuras de representación indígena (entre imposiciones, negociaciones y adaptaciones) los indígenas han incidido en la idea de territorio, tal vez no de la manera que se espera –en un hálito desenfadado de cambio– pero de contención al proceso de dominación sobre las tierras y los recursos; en esta medida como signo de *otra* o *contra* concepción que es posible, en la cual también se basan los detractores del sistema hegemónico.

El despojo es lo que ha hecho nacer esta cartografía de resistencia en la que más pueblos originarios han dedicado sus esfuerzos, incluyendo a los *ayuuk ja'ay*. El Colectivo Mixe (COLMIX) ha elaborado una serie de mapas que tiene la intención de visibilizar el territorio en diferentes vertientes: para los mismos pueblos, en donde se muestran los nombres en *ayuuk* de las comunidades, las montañas, los ríos, las variantes lingüísticas, entre otros; para información general, mostrando y actualizando algunos datos que han recogido en sus investigaciones documentales; y, por supuesto, para evitar el despojo, denunciando las situaciones de riesgo ante la defensa de los recursos naturales (*Naxwiin*) y el territorio (*Nax*).

En lo que respecta a la cartografía como resistencia Cerutti *et al.* han mostrado al ejercicio del mapeo como un acto colectivo en contra de la violencia sobre los territorios, en donde: “conceptos como ‘despojo’ y ‘extractivismo’ cobran así en la actualidad una fuerza cada vez mayor, tanto en los medios de comunicación como en las denuncias de diversos colectivos y en nuestro lenguaje cotidiano” (2019: 141), de este modo se preguntan: “¿Qué es un mapa? Mapear significa articular una inteligencia colectiva capaz de vincular signos que de otra manera no aparecen relacionados. Mapear supone coordinar una inteligencia colectiva y voluntades puestas a interpretar el territorio como una novedad” (Cerutti *et al.*, 2019: 150). Para los autores el “cartografiar nuestros territorios” se debe dar en tres dimensiones: el mito, la lengua y la

memoria, con lo cual pretenden hilar una urdimbre que va más allá de la geografía tradicional.

Ahora bien, es cierto, como lo indica Offen, que “a partir de la última década más o menos, el número de mapas producidos por los pueblos indígenas se ha multiplicado: podemos decir que ahora el colonizado y el sin-Estado están produciendo sus propios mapas” (2009: 168), pero esta forma de comprender el espacio y propiamente las producciones cartográficas también responden a una forma de entender el mundo por parte de los países occidentales, bien lo indica Foucault estamos ante la obsesión de pensar el espacio –por lo tanto de producir cartografías con distintas temáticas–. ¿Habría que regresar a pensar el tiempo (lineal) y romper con sus entramados más profundos y, en todo caso, pensarlo con el espacio, como en los pueblos originarios?

En el espacio urbano, en donde una gran parte de la población indígena de distintos grupos culturales se emplean en oficios mal pagados (empleadas, albañiles, jardineros, obreros) y que pocos son los casos de jóvenes universitarios, o personal ocupando plazas de medios y altos mandos, la desigualdad económica y social se marca por la invisibilidad, si bien las poblaciones mestizas empobrecidas igualmente se ocupan en empleos de bajo salarios, los indígenas y, en este sentido, las mujeres –por la jerarquía vertical del capitalismo y patriarcado–, se encuentra todavía más marginadas, por la lengua, el desconocimiento cultural, la falta de dinero o de un lugar en dónde vivir–. Diana Patricia García Tello realizó un estudio de la espacialidad indígena en el área metropolitana de Monterrey<sup>23</sup> a partir de las relaciones sociales, de este modo indica: “A pesar de la presencia y continuo aumento de la población indígena en el área metropolitana, la sociedad en general y las instituciones gubernamentales desconocían la presencia de indígenas. Sin embargo, la realidad social mostraba lo contrario, pues en las calles, en las avenidas, colonias, escuelas, comercios había indígenas donde sus necesidades y demandas no se hicieron esperar” (2013: 60-61). Una realidad que no es diferente en otras zonas urbanas del país, aunque pueden diferenciarse por los tipos de invisibilidad y los discursos que los sostienen. Las cartografías urbanas sobre los indígenas muestran más restricciones sobre estas poblaciones que en el ámbito comunal.

Al revisar las demarcaciones de la cartografía mixte contemporánea se puede comprender el comportamiento de las fronteras político-geográficas, pero no necesariamente del territorio físico, es decir, establecemos por una parte la invención narrativa-discursiva de la propiedad



jurídica y constitucional y por otra parte la *episteme* de un territorio concebido. En esta morfología se juegan los desplazamientos continuos. También, podemos apreciar que la configuración cartográfica dista de las representaciones originarias, pero se abren nuevas formas del ser *ayuuk*. Si buscáramos una cartografía con los modos de representación antigua, asumiríamos serias limitaciones, pues tendríamos que prescindir de las fronteras. De tal manera, tendríamos que imaginar el territorio (*Nax*) quitando todo rastro nominal y demarcaciones, y quizá delinear las cuatro regiones en la que cada pueblo sería su centro, multiplicando los mapas y donde el mismo *Ayuuk Kajp* tuviera que desaparecer. La cartografía parecería una contradicción *de facto* en la *episteme ayuuk*.

Lo que está claro en la cartografía mixte es que muestra los diferentes rostros *ayuuk* que ya no se limitan entre lo indígena y europeo (o latinoamericano), sino que diluyen las dicotomías. Aunque está presente el discurso-imagen para el otro, igualmente, los signos de los otros dirigen la mirada hacia sí mismos, entonces los signos de la otredad dejan de pertenecerle y se vuelven propios, haciendo de lo “otro” un asunto frágil, pues quiebra las ataduras de pertenencia, reorienta la dirección más allá de lo “mío” y lo “otro”. La *episteme ayuuk*, como de los pueblos originarios, estuvo exenta de la propiedad, pero resignificó a la tierra, manteniendo algunos resabios y adhiriendo las nociones diferentes de “propiedad”. Así el resultado cartográfico contemporáneo empalma los símbolos culturales y los cambios en la representación originaria.

En la época novohispana presenciamos la reorganización espacio-temporal *ayuuk* en la que los europeos y sus descendientes debían tener cabida, por lo cual se reconfiguran las concepciones para que se integren de manera física y epistémica. En el siglo XIX, con la formación de los Estados-nación, lo que se intenta es evitar el estrechamiento territorial, mientras en el siglo XX en adelante, presenciamos la lucha por la visibilidad legal del territorio que sustenta la vida. Sin duda, la creación del Distrito Mixte y la cartografía ayudan a visibilizar la concepción del territorio-tierra, de manera física y legal, por ello, mirar a *Nax-Naxwiin* a partir del Estado es un error que minimiza los diferentes vínculos de la vida *ayuuk*.

## TERRITORIALIDAD, TERRITORIO Y TIERRAS

Existe una equivalencia entre el territorio tangible —una cartografía cuyas fronteras establecen las demarcaciones— y el territorio no tangible del sistema epistémico, en el que se inscriben las condiciones y posibili-

dades del conocimiento; tanto uno como otro dan cuenta del territorio existente y el espacio pensado, ¿cómo intuir lo no pensado y lo no existente? Las sociedades –como los individuos– cuando se encuentran ante situaciones extraordinarias pueden romper los límites de su realidad, pero también quedar en el atisbo de las posibilidades.

Los pueblos originarios ensanchan su plano epistémico, pero la sola presencia de otro pueblo que interrumpe el camino hasta entonces trazado hubiera sido insuficiente para desembocar como lo hizo. La modulación hubiera sido más lenta o de otro tipo, aquí lo que mueve a la vorágine son las guerras y un proceso de dominación hasta entonces desconocido, pero que también fue mutado gracias a las batallas y confrontaciones de toda índole que impidieron la forma en que la deseaban los colonizadores. De ahí que éstos también ensancharan su sistema a nuevas formas que se distinguen de sus antecesores en otros territorios. Entre el espacio pensado y no pensado se concentran las posibilidades, la construcción del conocimiento se configura en modulación.

La concepción de la territorialidad física legal se desprende del Convenio 169,<sup>24</sup> en donde la tierra está equiparada con el territorio que define a un pueblo, según Floriberto Díaz: “lo que significa tener una historia, una lengua, una organización y un espacio propios y específicos” (Robles y Cardoso, 2007: 26). Estas modificaciones van de la mano de las luchas sociales, políticas y culturales que los pueblos han llevado a cabo en los años contemporáneos del siglo XX, al igual que es el resultado de los siglos de confrontaciones. Así como la lucha se revitaliza, los mecanismos se actualizan. Para llegar a esta conformación del territorio/tierras –la Revolución Mexicana, con su transformación idiomática, permite en el español esta convergencia–, se requiere, así mismo que los procesos propios se conduzcan a esta figura; cada uno, por supuesto, lo hará a su modo.

Con el cambio novohispano al de nación, el sistema político y la forma de gobierno, los pueblos originarios debieron cambiar una parte de la utilización de la terminología castellana y modularse a partir de nuevas disposiciones. Se ha mencionado, la intervención de algunos individuos y grupos mixtes en la Revolución Mexicana y cómo estos terminaron siendo caciques y grupos de poder, mediadores entre el Estado y las comunidades, ahora bien, la diferencia con otros caciques de origen español y mestizos es que ellos conocían mejor el ámbito epistémico en donde se movían lo que les daba mayor ventaja sobre los otros. El problema dejado por el siglo XIX, con las modificaciones

en la legislación y praxis territorial de los ejidales, conlleva el despojo y la privatización de las tierras para el siglo XX. Esto será un aspecto primordial que se pretenderá revertir. Los caciques mixes recurrirán discursivamente a este conflicto para recobrar las tierras, en favor de los pueblos; pero en la práctica, para sus dominios personales.

Para la segunda década, Daniel Martínez controla una buena porción de la región, como parte, del ejercicio de poder que despliega, establece instituciones que regulan la propiedad del territorio y la vigilancia para que se cumplan las leyes agrarias. Igualmente, la figura del “campesino” es crucial para sostener el planteamiento agrario sobre las “tierras” y su propiedad. Vásquez explica que: “en 1920 se promulga la Ley de Ejidos ‘para implementar el artículo 272 de la Constitución de 1917’ [Arizpe y Botey, 1987:70 en Deere y León, 2002:92]. Es importante señalar que en el artículo 27 de la Constitución de 1917 no reconoce el territorio de los pueblos y comunidades indígenas específicamente, sólo como núcleos de población, es decir ‘núcleo agrario a una unidad de tenencia de la tierra, ya sea ejidal, comunal o de pequeña propiedad’ [Valdivia, 2007:3]” (2014: 10). Por ello, el camino hacia el reconocimiento del territorio unido a la “propiedad” del pueblo se ha encaminado a establecer un vínculo más allá de un núcleo agrario y la persona, allende de la imagen del campesino, lo que puede notarse en el Convenio 169.

Las tierras comunales han representado un conflicto en los procesos de dominación, pues éstas son parte del territorio concebido por los pueblos originarios y, en algunos casos, son lugares sagrados o, bien, son respetados como hábitats de otros seres vivos. En este tenor, el “ejido” fue determinado desde la época colonial como un territorio ajeno al pueblo, destinado a ciertos confines.<sup>25</sup> En la medida que los peninsulares creyeron que la tierra (*Nax*) les pertenecía, intentaron utilizar la que “no” ocupaban los indios, sin entender que estos amplios territorios eran “comunes” a todos, es decir, de uso común, incluso a cualquier pueblo. En muchas de estas tierras comunales llegaron los pueblos desplazados, familias que se articularon para ser pueblo, africanos y afrodescendientes que huían de la esclavitud e incluso los españoles que establecieron “estancias”. Si dejamos de mirar el territorio como una propiedad individual o colectiva, se puede comprender que la “ocupación” de un lugar específico no incitaba a la guerra (para defender dicho espacio), sino que eran los elementos culturales de las personas o sus acciones los que provocaban la animadversión. Así, un pueblo podía asentarse en cualquier otra parte de la tierra (*Nax*). La mi-

gración en sí misma no era una acción negativa, incluso debió ser algo consustancial a los diferentes asentamientos. Podría señalarse que las relaciones pacíficas entre los pueblos estaban determinadas por el tipo de respeto a la tierra (*Nax*) y, en la medida en que las guerras se situaban por conflictos de otra índole (obtener tributos o apresar enemigos), los pueblos de negros entraron en esta dinámica —mientras personas afros se integraron a diferentes pueblos.

Los llamados “ejidos” fueron significados como terrenos listos para ser apropiados y utilizados por los peninsulares y sus descendientes, así cuando los liberales en el siglo XIX expropiaron las grandes extensiones de terreno de los españoles y miraron hacia los territorios indígenas sin cultivar encontraron una puerta abierta para la reorganización del territorio y la repartición de tierras para nuevos propietarios.<sup>26</sup> Estas “tierras baldías” susceptibles de ser trabajadas por los campesinos cayeron en unas cuantas manos.<sup>27</sup> También recuérdese que, en el mismo periodo, las tierras mixtecas, zapotecas y chiapanecas, obviamente, mixes, se ven intervenidas por una agricultura de tono mercantil, con el café, el henequén y otros cultivos. Los caudillos revolucionarios intentarán contrarrestar los efectos de los grandes hacendados y latifundistas, liderando movimientos en los que convergen indígenas y mestizos empobrecidos. Pues bien, esto causó las reformas agrarias. La primera Ley Agraria de 1915<sup>28</sup> fue rectificada por Carranza en la Constitución de 1917.

El asunto de la propiedad territorial se anuda con la nueva normativa jurídica, la tenencia de la tierra en términos jurídicos cambia de sentido (epistémico), crea nuevas distribuciones y concepciones. Los ejidos en esta nueva dinámica intentan resarcir los daños causados por la desamortización, pero debido a las luchas caudillistas también abarca la repartición de tierras a los campesinos. En estas formas se insertan las tierras comunales para definirse como ejidales, cabe indicar que entonces “tierra comunal” igualmente cambia su concepción a una forma de *propiedad colectiva* con límites geográficos y jurídicos. Los límites físicos de la tierra (*Nax*), el territorio (*Nax-Naxwiin*), como de la percepción y comprensión del mundo de la totalidad (*It-Naxwiiny*), se acentúan como parte de un sistema en los modos de existencia.

Los ejidos, como representación jurídica de las tierras comunales, deben tener justificación en el uso en los ámbitos de la agricultura, ganadería o reforestación (algunos programas gubernamentales que “apoyan” a los campesinos determinan el tipo de plantación; esto cambia la relación de las personas con los cultivos), es decir, darles utilidad. Según

Carolina Vásquez: “La ley Ejidal de 1927 ha sido modificada varias veces desde que fue creada (...). Por su parte, los cambios de 1992<sup>29</sup> crearon el marco legal para la compra-venta y la inversión privada en tierras ejidales [Vásquez, 2001:2]” (2014: 16). El ejido posrevolucionario crea tres órganos, uno de los cuales es una dinámica de las comunidades: la asamblea o reuniones comunales, mientras que las otras dos, el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia, fueron bien recibidos por los cacicazgos mixes. Ambos cargos fueron ostentados por Daniel Martínez y Luis Rodríguez, por medio de estas figuras consiguieron controlar la tenencia de las tierras como de despojar a los “campesinos”.<sup>30</sup>

Las leyes agrarias, como la estructura normativa, han ido cambiando, no obstante, han profundizado los mecanismos, en un tira y afloja, con las demandas de los pueblos originarios. Así en 1928 se declara el primer Reglamento del Registro Agrario Nacional, en la que, además de retomar la restitución y dotación de las tierras, establece la propiedad individual o parcela correspondiente a cada ejidatario. El periodo de mayor clímax del cacicazgo de Daniel Martínez está en estos años (1925-1930) en donde la configuración ejidal en favor de las comunidades se establece como un derecho agrario de los campesinos. Recuérdese que entre 1925 a 1930, los dos caciques mixes compartían el control de la región y en dicho lapso unieron fuerzas para luchar contra los latifundistas y recuperar las tierras usurpadas, lo que llevó a la creación del Distrito.

Las reformas agrarias se afianzan en 1934, con el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) que coincide con el ascenso del cacicazgo de Luis Rodríguez (1928-1959) y el declive de Martínez. En 1938 con la creación del Distrito Mixe se podría señalar el pináculo del cacique zacatepecano en el que se mantendría hasta principios de los años cincuenta; como se mencionó la creación de un distrito no afianza la cohesión de los pueblos, pues los conflictos en la región eran evidentes, pero permite ir estableciendo el territorio físico de los mixes —la exclusión de Juquila Mixes, Guichicovi y Ixcuintepec, anexados a distritos zapotecos muestra las dificultades de limitar la identidad a territorialidades jurídicas—, por lo tanto, de señalar las demarcaciones.

En la constitución del Distrito Mixe también se “amplía” la región, “recuperando” el territorio antes despojado por los zapotecos —no es de extrañar que Rodríguez tenga el mayor apoyo contra Martínez en esta época, pues ha retomado el orgullo mixe y tal parece que conduce a los *ayuuk ja’ay* hacia un camino de grandeza contra los enemigos, de

ahí que algunos lo vean como el precursor de la identidad mixe contemporánea—, defendiendo legal y políticamente la zona *ayuuk* —nadie más que él, puede permitir la transgresión de las fronteras—, aunque esta configuración y ampliación tienden a ser un tanto *sui generis* pues crea el puente epistémico para la transformación de las estructuras internas mixes. Arrijoja aclara:

Resulta pertinente anotar que en esos años el hijo de Zacatepec aprovechó al máximo sus relaciones con los dirigentes oaxaqueños, al grado que el gobernador Chapital lo asistió en la iniciativa de separar los municipios mixes del antiguo distrito de Villa Alta e integrarlos en una jurisdicción denominada Mixe. Según parece, este proyecto se remonta a 1920, pero fue el 14 de junio de 1938 cuando el Congreso del Estado aprobó la creación del distrito Mixe, cuya cabecera se fincó en el terruño de Rodríguez Jacob. (2009: 45)

Vásquez explica que a diferencia de la noción de “pueblo” introducida por los españoles: “[...] en la década de los 1930, [se] distinguió tres tipos de pueblos: los centralizados (Totontepec, Metaltepec, Zacatepec, Atitlán y Juquila); los del centro Vacante (Tlahuitoltepec, Cacalotepec y Ayutla) y los asentamientos dispersos (como Mixistlan)” (2014: 8). Cabe aclarar que estos “pueblos centralizados” no fueron tales en el Virreinato. En todo caso, estas denominaciones nacen de las dinámicas de acción de los pueblos, mientras en los mapas se representan por su importancia para la sociedad nacional con los procesos reactualizados de colonización.<sup>31</sup> Si bien Rodríguez planeó el distrito para beneficio propio, fue aprovechado por los pueblos, que después del cacicazgo se unieron para el restablecimiento de las antiguas formas y luchar contra el avance del Estado.

Pero antes de pasar a las reconfiguraciones contemporáneas, hay que revisar un aspecto que dejó la situación ejidal, pues entre sus estatutos estaba el asunto de la sucesión o herencia. Esta modificación en los paradigmas comunales trae conflictos propios de un sistema patriarcal en el que los mixes no habían participado, por su aislamiento y poca disposición a la religión extranjera<sup>32</sup> —exceptuando algunos poblados— así la Ley Federal de la Reforma Agraria protegía la parcela individual como patrimonio de la familia y la Ley Agraria establecía al sucesor como un familiar dependiente (esposa o hijos). El ejidatario, por razones también morales, debía ser varón, en tanto la viuda ejercería la potestad familiar (al igual que los hijos, pero no puede desprenderse estas leyes del carácter netamente patriarcal de la sociedad que lo crea).

Carolina Vásquez al revisar el Estatuto comunal de Tlahuitoltepec explica la forma de legitimar a un comunero —que muchas veces, se funde con el ejidatario—: “el trabajo permanente en las parcelas y legitimado por la comunidad es importante puesto que si no existe un reconocimiento se potencian los conflictos de herencia, ya que la transferencia se da desde el reconocimiento a una persona como poseionaria, quién puede ser el padre, el hijo o la hija mayor —en algunos casos—” (2014: 16). Vásquez hace una crítica a la falta de reconocimiento en su pueblo de la mujer para poder heredar o ser ejidataria.<sup>33</sup> Por supuesto, añade que sólo en algunos casos pueden darse. Indica que las mujeres casadas pierden el reconocimiento sobre sus parcelas heredadas, algo que sucede en otros pueblos, por ello, evidencia que las mujeres están en desventaja con respecto a los hombres: “Por esta razón, generalmente, las normas jurídicas agrarias de la cultura Míxe no contravienen los preceptos de la Ley Agraria Nacional, además de que los ciudadanos Míxes de todos los pueblos estudiados reconocen también la estructura y funciones de las autoridades agrarias definidas en la Ley Nacional” (Vásquez, 2014: 16). Por ello, señala que la mujer-tierra deviene en propiedad, dejando a un lado el reconocimiento a su importancia.

El patriarcado<sup>34</sup> como un subsistema de una sociedad colonialista mantiene los vínculos de una sujeción vertical, al entrar en contacto con los pueblos originarios, algunas formas se conservan, pero otras se desvirtúan, de tal suerte, que desgarran los modos de vida. Las mujeres, en la visión mixe, no estaban por debajo del hombre, mantenían roles diferentes, claro, pero no percibidos con verticalidad, sino de complementariedad.

Carolina Vásquez reflexiona en el acceso a la propiedad de la tierra comunal en las mujeres jóvenes de Tlahuitoltepec y Tamazulápam, y constata las repeticiones en los vicios de la tenencia de la tierra,<sup>35</sup> asimismo muestra las luchas cotidianas para contrarrestar esta situación. Sofía Robles, en entrevista, confirma la desigualdad que se vive dentro de la comunidad de Tlahuitoltepec: “El trabajo del hombre siempre es más reconocido. Aquí nosotras tenemos derecho a la tierra y heredarla, pero en muchos lados no es así” (Muñoz, 2016: 4). Semejante sucede en Zacatepec, en donde algunas mujeres son respetadas como comuneras, pero que al casarse pueden dejar que el esposo sea quién decida. Las situaciones por las cuales una mujer puede ser comunera dependen de varios factores, que están en relación con la percepción del pueblo. Una mujer viuda, procedente de una familia principal, es decir, ya sea

que tenga dinero o bien respeto social, puede mantener su voz ante la asamblea e incluso mayor confianza que un hombre –resabios, probablemente, de las contribuciones que un grupo familiar haya hecho por la comunidad<sup>36</sup>–, igualmente dependerá de su trabajo comunitario o de la decisión de la asamblea –se han dado los casos en que en una casa, al ser el esposo un borracho, sea la mujer la que se torne la cabeza del hogar, por lo tanto, ella sea reconocida como comunera y sea respetada más que el hombre.

La territorialidad deviene en tierra individual colectivizada y en tierra campesina para el trabajo. Lo que puede entenderse perfectamente en español, en la lengua *ayuuk*, conlleva conflictos, pues estamos estableciendo a *Nax*, bajo términos delimitados (*it-nax*) y de uso, lo cual se contrapone a los basamentos originarios. La territorialidad el estar en pugna jurídica también se vuelve un desafío político. Nada es como se planea. Las posibilidades es lo único atinado en las batallas prolongadas. Los caciques mixes abrieron las puertas, después de tantos años luchando por mantenerlas atrancadas, de buenas a primeras las abrieron de par en par, pero desatado el monstruo había que aprender a sortear sus movimientos. Eso se hizo y se hace:

Como ya se dijo, en las sociedades mixes contemporáneas, la territorialización no se realiza mediante una administración o un poder centralizador, como intentaron imponer los caciques, sino por formas de movimientos rituales, como las trayectorias rituales que examina Perig Pitrou [2010], las peregrinaciones a los sitios sagrados y la circulación de bandas de música; también se realiza por una economía de reciprocidad que vincula individuos, compadres y familias dentro de un territorio que se extiende más allá de los límites municipales y de las fronteras internacionales. Es un territorio configurado por redes de parentesco y de apoyo mutuo, de obligaciones recíprocas, intercambio de información y debates. Es un territorio político y económico, a la vez físico y virtual, que vincula por medio de prácticas concretas, las tierras y sus formas de transmisión, la gente en su trabajo y su movilidad a pequeña o grande escala. (Denicourt, 2014: 33)

La territorialidad ha extendido sus formas de comprensión, los mixes han configurado a *It-Naxwiin* a partir de otros paradigmas. *It-Naxwiin* es también la concepción que ampara a los no-mixes, a sabiendas que otros pueblos tienen sus propias configuraciones, por lo que, igualmente, es el lugar en donde están parados los mestizos-blancos, como un pueblo que intenta expandirse a costa de los otros, los cuales son dañinos a *Naxwiin* sin entenderlo, por supuesto, no se inten-



tará convencerlos, sólo evitar que sigan avanzando en el aniquilamiento. El asunto es que, a siglos de asumir otros paradigmas, las categorías como “mixes”, “mestizos” o “zapotecos” devienen en políticas como lo es la tierra (*Nax*). Yásnaya Elena Aguilar Gil afirma la categoría política de “indígena”. La política como una forma de entendimiento de las relaciones humanas con su medio. La lingüista mixe es citada por otra autora mixe, la politóloga Tajčëw Díaz Robles que asevera: “Lo lingüístico es político. En momentos en los que las lenguas indígenas se erigen como un aspecto cultural más cerca del folclor que de un posicionamiento político, las ideas de Floriberto Díaz sobre la importancia de la lengua mixe dentro de la construcción de la autonomía se convierten en un recordatorio urgente” (Díaz R., 2015). El cuerpo también es político.<sup>37</sup> La política es el tablón de la lucha mixe, de ahí que la identidad, la lengua y el territorio devengan espacios políticos. El detalle, también está en la personalidad jurídica de la “autoadscripción”, lo que no evita profundizar en el asunto de la corporalidad,<sup>38</sup> pero pone mayor leña al fuego. Y el cuerpo es la persona, la casa, el pueblo, *Naxwiin*.

El territorio-pueblo es un organismo que compone la territorialidad (totalidad), en donde las concepciones se entretajan y sostienen el tejido. Este espacio-tiempo es un camino reconstruido, la expresión de diferentes pueblos que relatan su transitar en el mundo (*Naxwiin*). Hablar de la territorialidad como algo jurídico y político es mostrar la fragmentación, los desajustes y las re-incorporaciones. Sobre todo, hay que poner énfasis en el movimiento creado por los procesos en choque, que son los que están modulando. Denicourt expone:

La idea de comunidad sí tiene una base territorial, pero no se debe entender como una base fija a partir de la cual se reproduce un orden social, la comunidad que percibimos en la investigación etnográfica apareció más como una realidad continua, como lazos que se mueven en el espacio y tiempo, que ordenan los comuneros en sus procesos de concentración (por las asambleas, fiestas, trabajos colectivos o el servicio) y de dispersión en las rancherías, en terrenos familiares, y en la migración nacional e internacional. (2014: 33)

Hay que considerar los diferentes mecanismos que viven las personas que conforman un sistema epistémico. Los paradigmas por los cuales comprendemos y construimos el mundo van cambiando con las circunstancias, pero entender los puntos de inflexión, es seguir las huellas de un movimiento perpetuo del caminar. El espacio-tiempo en el que nos movemos está en constante mudanza, nosotros también, lo hacemos en conjunto con el espacio-tiempo. La filosofía *ayuuk* nos lleva

a entender que no estamos desprendidos de *It-Naxwiin*, no es el “yo” alejado del mundo, no hay fractura entre lo tangible e intangible: somos cuerpo, somos pueblo, somos *It-Naxwiin*; somos parte constitutiva del espacio-tiempo que caminamos. Esto condiciona, más no determina.<sup>39</sup>

Por ende, determinar a la tierra (*Nax*) como un asunto político y jurídico es reducir un cúmulo de significaciones, pero señalar el aspecto político, como una de sus formas, puede hacer florecer posibilidades. Floriberto Díaz explica la diferencia entre “comunidad” desde las leyes occidentales y las normas indígenas: “para ella es la suma de individuos, para nosotros es la tierra que nos comuna; es decir, nuestra comunidad es geométrica, no aritmética” (Robles y Cardoso, 2007: 26). Es forma, no linealidad ni abstracción matemática. El idioma entonces también condiciona las formas de entendimiento, sin lugar a duda en el español se pueden expresar ciertos enunciados que colocan algunas posturas dentro de la política como parte de un discurso de resistencia, lo cual en la lengua *ayuuk* se pierde para sostener un discurso con mayor profundidad, que vincula los diferentes modos de existencia y que se han mantenido por siglos, en donde la tierra (*Nax*) comuna a los mixes (*ayuuk ja’ay*). La tierra (*Nax*), entonces, lejos de perder sentido, es reafirmada. La tierra concebida ensancha los paradigmas. La *episteme* mixe responde a otras formas de pueblos originarios: el propósito está en recuperar los conocimientos antiguos, pero caminar hacia nuevas formas. La metodología epistemológica se erige a partir de una serie de pasos que intentan afianzar la sabiduría heredada mientras se postulan formas que se puedan adaptar al propósito de las comunidades. El profesor mixe Rafael Cardoso señala: “un pueblo existe y se desarrolla insoslayablemente sobre un espacio físico, que en este caso es la tierra-territorio: sobre la tierra, la gente siembra las plantas que consume; sobre la tierra, la gente anda y duerme; sobre la tierra se encuentran los recursos de los cuales viven los pueblos” (2011: 266), y es sobre esta afirmación de la tierra/territorio que se finca la *episteme*, el respeto a *It-Naxwiin*. Vásquez agrega:

La tierra para las comunidades del pueblo Mixe contiene diversas significaciones, se basa en principios de reciprocidad y prácticas como el tequio o la ayuda mutua, que garantizan la alimentación en la familia y la cohesión social comunitaria. En el ámbito familiar, el tequio o la ayuda mutua consiste en la correspondencia y participación de trabajar colectivamente la tierra para la producción agrícola; de igual forma en las ceremonias y rituales familiares. (2014: 8)

Conviene subrayar que al establecer las formas de *Nax-Naxwiin* y su contexto de comprensión al español, no se pretende mostrar un estado idílico o de resistencia romántica, sino mirar a fondo de qué manera los pueblos se reconstituyen, reconfiguran y reestablecen los lazos comunitarios. Por ello, al analizar la concepción espaciotemporal es necesario revisar las diferentes aristas que, actualmente, se desprenden del paradigma de tierra/territorio.

El espacio-tiempo trastocado enfrenta las concepciones de los propios mixes, la influencia de otros pueblos y los procesos de dominación. Por ende, es inevitable que las interpretaciones que se realizan por personas ajenas a la comunidad estén modificando y alterando los sentidos epistémicos.

José Bernabé González Camargo estudia los mancomunados mixes y centra su atención en el desafío que la propiedad mancomunada implica para el quehacer institucional, sobre todo por el mancomunado constituido por los municipios de Tamazulapam, Tlahuitoltepec, Tepantlali, Santo Domingo Tepuxtepec y Ayutla. Este tipo de unión en el que González llama la atención, la define como la *propiedad comunal*, en donde al interior, la normatividad “les otorga la identidad, que se fortalece en el usufructo y en la redistribución comunitaria” (2005: 112). Sin embargo, este tipo de uniones se han trazado en otras épocas, hoy se les puede denominar “mancomunados” y establecerla por una propiedad comunal, pero son pueblos autónomos que se organizan para un bien en común. El autor expone: “por razones propias de cada pueblo, estos, de manera conjunta han acordado disolver la mancomunidad, otorgando autonomía e independencia agraria a cada una de las comunidades en términos jurídicos y técnicos obteniendo cada una de ellas sus respectivos planos y documentos de propiedad dejando sólo para su registro histórico la existencia de la mancomunidad” (González, 2005: 117). Esta mancomunidad es un modo contemporáneo de lucha, pero en la historia poco se indica que la hayan mantenido, es decir, no es del todo extraordinaria, lo mismo que las confrontaciones entre dichas comunidades. Algunos periodos han permitido que ciertos pueblos se hayan unido cuando en otros mantuvieron explícitos enfrentamientos. La autonomía de cada pueblo es lo que sí se ha mantenido a lo largo de los siglos, como lo indica el Maestro Floriberto Díaz: “Toda comunidad mixe es autónoma” (Robles y Cardoso, 2007: 112); la autonomía es *de facto*. Esta autonomía no es legal, en el sentido de las leyes mexicanas o novohispanas, los mixes no la requirieron, hicieron

que la autonomía fuera de hecho, la consiguieron con las guerras que impidieron la sujeción.<sup>40</sup>

Las alianzas políticas, las migraciones, la urbanización, los avances en los procesos de dominación del Estado, de los proyectos empresariales y de la antropofagia cultural nacional, todos los aspectos que influyen en la vida intervienen en las concepciones territoriales, pero si bien la tierra (*nax*) mantiene sus principios, será necesario seguir profundizando en el despliegue de las categorías en castellano.

## TIERRA, MUJER Y PROPIEDAD

Dado que *Nax* se desprende de *It-Naxwiin*, las formas que sostienen a éste estarán en aquél. Enrique Francisco Antonio señala: “Por lo tanto, el territorio no es un espacio físico y ajeno al desenvolvimiento, sino que determina en gran parte la forma de vida, porque ahí han aprendido, en el territorio vivo; es decir, el *naax wiin* (tierra-ojo), no puede ser simplemente tierra, sino también implica la mirada, la guía de la existencia humana, quien acobija en su inmensidad a los seres vivos y les da el alimento para poder vivir, así como el *wiin jējp* (ojo-rostro) no puede estar separado de rostro y mirada”. (2012: 80)

El maestro Rafael Cardoso Jiménez, originario de Tlahuitoltepec e investigador de ciencias educativas, establece a *Naxwiin* como una entidad sicionatural, en la medida que vive y trabaja, en donde la vida es un tejido inconcluso: “Si algunas de las entidades o seres de la Naturaleza dejaran de existir, se rompería el tejido de la vida y la vida no sería como la conocemos” (2018: 159). Por ello, los seres humanos deben de respetarla y seguir su movimiento: vida y trabajo. Cardoso dice: “se puede afirmar como principio filosófico del pueblo ayuuik que la persona-gente es una entidad sicionatural; que todo lo que existe en el mundo y en el cosmos tiene vida y trabaja, y que la vida es un tejido inconcluso por los seres de la creación” (Cardoso, 2016). ¿El “trabajo” tiene la misma connotación que en Occidente? En el capitalismo es claro que el trabajo, sobre todo, de los campesinos, obreros y empleados sirve para sostener la pirámide del poder, que el trabajo está jerarquizado y que, por ello, se le da más valor económico a ciertos puestos, sustentados en valores morales de quienes ejercen el poder, considerando qué empleos son de ínfima categoría —llevados a cabo por personal que está condicionado por su situación socio-racial y económica a vivir en la pobreza— y cuáles por tener educación —lo cual no garantiza, realmente, una mejor posición socioeconómica,

pero es parte del discurso del poder y el liberalismo<sup>41</sup>– pueden estar por encima de los demás. El trabajo en las comunidades permite el movimiento al interior. Los ciclos de trabajo están considerados de acuerdo con *It-Naxwiin*, finalmente, los abuelos o abuelas interpretan su lenguaje para establecer qué días son los propicios para las siembras o los rituales. El trabajo comunitario o tequio ayuda al movimiento cíclico de la vida, es la aportación de cada uno para la vida en la comunidad. Cardoso sentencia: “Por todo lo dicho, se confirma que la gente es una entidad sicionatural, que las entidades naturales son vivas y trabajan” (2018: 160), es decir, siguen el movimiento de *It-Naxwiin*, lo que *It-Naxwiin* sea, lo serán las personas.

Ahora bien, *It-Naxwiin* en tanto totalidad se ve compelida a las transformaciones: “El movimiento giratorio sostenido de la tierra (*awētejtj ja nāxwii’nyēt*) y la presencia permanente de la luz del sol (*ja xēw ja po’ ja jyāj*) dan lugar a la noción de la temporalidad encarnada en la vida de los seres de la creación” (Cardoso, 2016). Por lo tanto, esa vida, ese espacio-tiempo se ven alterados. Con los cambios que se han ido suscitando en las comunidades: ¿cómo trabaja y vive *It-Naxwiin*? ¿Cómo *Naxwiin* ha afectado a las personas-gente (*ja’ay*) y cómo la gente ha afectado a *It-Naxwiin*? Retomemos las reflexiones de Carolina Vásquez<sup>42</sup> al subrayar los cambios en la percepción y transformación de la tierra-mujer como propiedad.

A partir de los cambios jurídicos y constitucionales, al igual que de la participación de los mixes a inicios del siglo XX sobre las formas legales del Estado-Nación, la idea de que la tierra es una propiedad conlleva la sujeción de ésta al ejidatario, en consecuencia, a la del hombre. La tierra-mujer queda en segundo plano: “Desde la palabra se entiende lo visible e invisible, lo tangible y lo intangible, la relación ser humano-naturaleza, pero es complejo entenderlo desde nuestra cultura, en el idioma, la concepción y la filosofía de la Madre Tierra” (Vásquez, 2012a: 322). Hay que considerar que la *episteme* occidental deriva en un pensamiento binario, en el que a una de las partes se le da mayor preponderancia, por lo que esta forma de pensar entra en la comunidad, alterando los cimientos. En la medida que la “mujer” es una construcción social de género, los roles que se le atribuyen están emparentados con los paradigmas de su sociedad, la lengua en este sentido nos ayuda a entender las discrepancias que existen entre diferentes culturas. La idea de “mujer”, por no decir “femenino”, en la medida que ésta es una construcción social *sobre* lo que *debe ser* la mujer, está situada en una parte de la corporalidad de *It-Naxwiin*, la Tierra, gestora de vida, pero

estaría incompleta sin la otra parte generadora, el cielo. Recuérdese las dos jícara que representan el mundo, la tierra es la jícara de abajo, mientras que el cielo es la parte de arriba.<sup>43</sup> Por ello, la autora muestra su preocupación de lo que sucede al interior de las comunidades con las apropiaciones machistas, al igual que con las formas de analizarlas:

Es necesario considerar elementos propios de la cultura y de la lengua mixes para no causar una confusión en el manejo de categorías ajenas a nuestra palabra y, a su vez, encontrar la forma cómo interrelacionarlas con nuestra vida y nuestra cultura. También debemos encontrar la forma de situarnos en nuestro propio terreno para incidir en los debates teóricos y no caer en el uso del concepto de género porque está a la “moda”, ni ser parte del fomento de la “igualdad, equidad” porque sí, pues muchas veces este propósito deja de lado los contextos históricos sociales y culturales de las comunidades y los pueblos originarios. (Vásquez, 2012a: 322)

Lo que está expuesto es la tensión que se experimenta cotidianamente en las comunidades, pues si bien, el paradigma sobre *It-Naxwiin* se vive diariamente, permeando las actividades, también lo es, que la parte jurídica y legal de las instituciones del Estado están mellando el trabajo comunitario y la concepción de la tierra, fragmentando la vida más allá del mero lenguaje, para ser parte de un contexto en donde se vive y se trabaja como *Naxwiin*, pero se alega la propiedad de la parcela, se pelea la herencia o se soslaya a la mujer. Carolina expresa: “Las mujeres mixes hemos sido partícipes en el desarrollo de nuestras comunidades desde espacios invisibles, aportando conocimientos y acciones que pocas veces se reconocen como contribuciones al desarrollo cultural, político y económico” (Vásquez, 2012a: 320). Obviamente, esta falta de visibilidad es un problema historiográfico, pero ¿nacido cómo? Las mujeres siempre han aportado, incluyendo su participación en las guerras que no han sido exclusivas de los hombres, como los hombres han aportado en los hogares. Esto es paralelo a la ausencia de *Tajjēw* en la historia de *Kong Oy*, que si bien está más expuesto en el relato castellano no deja de influir en el relato oral. La intervención de los caciques mixes, no sólo como intermediarios entre la comunidad y el Estado, sino como miembros de las comunidades es algo que tampoco debemos eludir. ¿Qué es lo que estos hombres dicen con su ejemplo a otros hombres de las comunidades?

Las dificultades también se insertan en el modelo educativo occidental que afectó la forma de construir el conocimiento y entender la historia (memoria colectiva). Vásquez agrega:

Entre los años setenta y ochenta empiezan a participar –aunque siempre invisibilizadas– en espacios institucionales como la iglesia, la escuela y en actividades comunitarias enfocadas en su condición de mujer; es decir, todavía en actividades de cocina y acompañamiento a sus compañeros líderes de la comunidad. Pero, durante el proceso, hubo mujeres pioneras que empezaron a ejercer actividades que hasta ese momento habían sido solo para los hombres: asistir a la escuela, tocar un instrumento de música y asumir cargos comunitarios. En la actualidad, las mujeres desarrollan su liderazgo en diferentes espacios. (2012a: 320)

Es inevitable pensar en los tiempos de reconstrucción después de los cacicazgos de Martínez y Rodríguez, entrados en la década de los años sesenta. Así, el regreso a la importancia de la propia memoria debía estar en coparticipación con los diálogos que se suscitaron en las últimas décadas del siglo XX en el que la mujer hacía escuchar nuevamente su palabra. La participación de las abuelas sabias fue crucial para retomar el camino. Si actualmente se repiten los conocimientos antiguos ponderando a *It-Naxwiin* fue por ellas.

El papel de las mujeres en las comunidades, hoy día, es algo que se ha ido destacando, igualmente, por medio de la política, cuando una mujer es elegida presidenta municipal –aunque en algunos pueblos tenga sus detractores–, o para ocupar cargos que en los tiempos contemporáneos se destinaron para los hombres.<sup>44</sup> Liliana Vianey Vargas, también antropóloga mixe de Tlahuitoltepec, apunta que en el año 2008: “las mujeres autoridades se encontraron en un proceso organizativo a través de la integración a los servicios comunitarios, ocupando cargos que tradicionalmente habían sido ejercidos sólo por varones” (2012: 302). Lo que muestra que el camino de la mujer para recuperar su estatus ha sido lento.

El feminismo es también un sistema epistémico con el que hay que tener cuidado como lo indica Vásquez: “Si bien es cierto que los conceptos de género y equidad no son propios de la cultura indígena, porque no existen tal cual como se definen en las teorías, hay quienes recomiendan no usarlos –ni siquiera en el lenguaje– porque en la cultura existen conceptos como ‘dualidad’ o ‘complementariedad’, y con ellos –argumentan– ya se salvan los problemas de inequidad y desigualdad de oportunidades entre mujeres y hombres” (2012a: 322). Aunque la lengua es sólo un factor en la comprensión epistémica es ineludible, pues nos asoma a otras concepciones: “Si se considera el género según sus aspectos teóricos y su significado en inglés o español, que son totalmente distintos a las lenguas originarias, ello implica doble reto para

su uso en el discurso y la práctica. [...] Sin embargo, la perspectiva de género ayuda a comprender la relación entre hombres y mujeres en un determinado contexto y a entablar un diálogo intercultural que facilite procesos de equilibrio en el trato entre hombres y mujeres”. (Vásquez, 2012a: 322)

Liliana Vargas se centra en el meollo que se suscribe en el ámbito jurídico, la “legalidad” atrapada en dos sistemas diferentes, pero que actúan al mismo tiempo. Esto también se manifiesta en los discursos, en aquél que proviene de la lengua *ayuuik* –sustentada en su propio sistema epistémico– y en el castellano, cuyo proceder viene del Estado, pero como es el español el idioma negociador, también está presente la pugna de un *discurso mixe* –expresado en español–. La complejidad se expone al entender que cada pueblo, como una entidad autónoma, debe enfrentar su propio proceso; Vargas indica: “Cada municipio cuenta con una estructura política propia, esto es, que los sistemas de cargos político-comunitarios, si bien tienen estructuras semejantes, varían en cada comunidad según la cantidad de funciones y la diversidad de servicios como resultado de las complejidades y necesidades particulares para cubrir las demandas públicas de gestión, administración y control” (2012: 303). Vargas alude a los municipios, pues son ellos, los mediadores entre otros poblados (agencias municipales y rancherías) con el Estado, entonces, dichas estructuras tendrán funciones acordes a la propia integración del municipio como comunidad y su relación con los otros poblados, amén que el espacio legal al interior de cada pueblo se mueva de acuerdo con la decisión de los pobladores.

Vargas retoma a Jaime Martínez Luna, intelectual zapoteco, que también descolló sobre la teorización de la comunalidad, señalando que él “detalla cómo el derecho se vive en las comunidades zapotecas de la sierra de Oaxaca y que al igual que en la región mixe, para el autor los aspectos jurídicos se viven en ‘el derecho propio, lo genera la sociedad local: cómo se piensa y cómo se entiende, cómo se comprende... este derecho es de los espacios cotidianos, del trabajo, no impone ese resultado de acuerdos sociales de cara a cara [Martínez Luna 2003:37]” (2012: 304). El tema del derecho es algo que debe tomarse con reserva, pues como parte del espacio legal ha sido fraccionado una vez que las sociedades mixes lo han asumido. Por lo menos, podemos distinguir cómo se alude al derecho en dos vías: la primera, la utilizada por los mixes, bajo sus formas de reflexión en lo que *debe ser*; la segunda, la orquestada por el Estado y mantenida por los estudiosos, especialistas en la materia y los juristas. Vargas distingue:



Sobre este marco, las comunidades han tratado de crear relaciones idóneas para conocer lógicas jurídicas y culturales diferenciadas a las de por sí existentes. A partir de estas particularidades, se han visto en la necesidad de hacer diálogo el derecho positivo con el derecho consuetudinario. En el nuevo contexto de globalización, entendida ésta última como un fenómeno mundial por el que confluyen capitales, tecnologías, comunicaciones y migraciones, se da un encuentro desigual entre la visión individualista de la ley nacional y el derecho consuetudinario —léase también como derecho indígena—. Se trata de un encuentro marcado por constantes crisis y confrontaciones; no obstante, las prácticas y discursos jurídicos de ambos derechos sirven de referencias en la construcción de estos nuevos espacios interlegales. (2012: 305)

El asunto también destapa las formas mezquinas que puedan darse al interior de las comunidades por parte de ciertos individuos que sacan provecho de una u otra postura legal. En Zacatepec, al ser cabecera distrital, tuvo que lidiar muy pronto con los dos sistemas de justicia, tanto de la comunidad como del Estado, al igual que sobrellevar los correspondientes a otras circunscripciones. Como municipio, el asunto sigue manifestando problemas interlegales. Es común que los problemas entre comuneros o de temas más cotidianos sean llevados por las autoridades de los pueblos, sin que pasen al área de la jurisdicción estatal, en muchos casos los problemas se arreglan con el síndico o, bien, si el tema es más delicado, en la asamblea; sólo si las autoridades lo creen conveniente, entonces pasa a la legalidad estatal. Por supuesto, esto de lo “conveniente” es subjetivo y puede tener de fondo diversos intereses. Incluso cuando la materia se trata de un crimen, éste primero se intenta solucionar al interior de las comunidades: la cárcel, como un elemento estatal y de carácter externo, no funciona como un espacio privativo de orden judicial. En muchos casos se encierran a los borrachos de las fiestas, pero sin que medie proceso contencioso o documento que lo justifique. Vargas agrega con respecto a su comunidad —la cual no está alejada de otras experiencias—, que:

En esas dinámicas las estrategias internas de los involucrados vienen mediadas por relaciones de poder. Cuando se da el caso de remitir a los litigantes a instituciones externas, esas estrategias se traducen en muchas ocasiones en relaciones diferenciales y de exclusión, en las cuales, la etnicidad al igual que el género, ubica a los usuarios en desventaja ante los sectores de pertenencia occidental, creándose situaciones de discriminación. Bajo esta dinámica, el derecho positivo es un reproductor de dominación dentro de la pluralidad jurídica por su tendencia hegemónica de imponer códigos normativos y culturales. (2012: 305)

Suele suceder que, aquellos que dominan mejor el idioma castellano, tienen más dinero o estudios eviten pasar por los respectivos canales de las autoridades comunales y se dirijan directamente con el agente municipal e incluso con el juez para sacar provecho de aquellos que no tienen los medios para defenderse.<sup>45</sup> He aquí las desavenencias que se crean por las dinámicas en las relaciones de poder que señala Vargas. En Zacatepec, por ejemplo, es común buscar a gente que sabe hablar español para que los ayuden ante las autoridades estatales, pero no siempre es factible, pues también están supeditados a que la persona elegida tenga el respeto de la comunidad y pueda ser respaldada por las autoridades comunales, enfrentando con ello a los dos sistemas.<sup>46</sup> Aunque, cuando las autoridades comunitarias tienen el apoyo del pueblo, pueden “sacar” a las autoridades judiciales –tal cual se sacaban a los sacerdotes antiguamente.

En este sentido, la situación de la mujer, como lo menciona Vargas, puede quedar dentro de las relaciones diferenciales y de exclusión, marcada con mayor ahínco por el derecho no-mixe:

La concepción de los derechos universales de las mujeres y de los derechos comunitarios de las mujeres indígenas, parten de visiones distintas. Las primeras se enmarcan en la supuesta protección de las mujeres en situaciones de vulnerabilidad y violación a sus derechos “como individuos independientes” del resto de la sociedad. El derecho consuetudinario, por su parte, se propone regular la vida de las comunidades a partir de una concepción en la que derechos y obligaciones son inseparables. Además, de su cumplimiento depende no solo el prestigio y el status, sino la misma pertenencia comunitaria. En tanto el derecho estatal no ha logrado garantizar los derechos de las mujeres indígenas en su más amplio sentido, la situación se complica en las comunidades por el fuerte arraigo patriarcal en la participación política, distribución de los recursos y sobre todo, la falta de garantía para el desarrollo integral de las mujeres. (2012: 305-306)

Entender el concepto de “mujer” sólo desde el derecho “occidental” esconde y permite el olvido a otras formas de ser, específicamente, dentro de la filosofía mixe con toda su urdimbre. El hecho de que Vargas haya puesto el dedo en que los derechos universales colocan a la mujer en situación de vulnerabilidad como *individuo independiente*, pone énfasis en la forma epistémica en la que se define lo qué es la *mujer*, mostrándola como un “sujeto” al que se le pone o quita derechos y obligaciones, al igual que también la descoloca de la comunidad. La pertenencia comunitaria, en donde “pertenencia” debiera ser colabora-

ción comunal, significa que la mujer es parte del *corpus* del pueblo, por lo tanto, el reconocimiento jurídico resulta secundario cuando se busca ser respetada cotidianamente. El *quid* está en las formas patriarcales que se han mezclado con las comunitarias:

Para las mujeres originarias, las normatividades que regulan la vida cotidiana no pueden separarse de los procesos íntimos de la comunidad, es por eso que para las mujeres el derecho, no sólo como un concepto occidental, sino como un sistema normativo tiene limitaciones y constriñe a las mujeres, dado que parte de concepciones individualistas y de relaciones de poder. En las comunidades originarias el derecho se expresa en las relaciones y vivencias concretas en los distintos contextos y se manifiesta en muchos casos en la concepción binaria derecho/obligación. El ejercicio de derechos/obligaciones crea las condiciones para que las mujeres y los hombres puedan acceder a los espacios y recursos de las comunidades, incluyendo los espacios de justicia que se ejercen en el marco de las autonomías que las comunidades indígenas han construido. (Vargas, 2012: 306)

Así que la legalidad estatal limita las concepciones espaciales, las expresiones, las actividades; ser mujer bajo otra mirada, crea un nuevo paradigma. El sentido de derechos y obligaciones en la normatividad mixte tiene otras connotaciones, pues está en relación con la reciprocidad —la cual no es una obligación jurídica sino moral—. Hay que considerar también que, a diferencia de los países nacionales, las mujeres en las comunidades mixtes, no han sido sometidas por una larga data, por lo tanto, su propósito se centra en recuperar el respeto que les fue arrebatado por otros procesos, incluso a veces parece que van a buen ritmo, aunque en otras parece que se detienen: “Por otro lado los programas gubernamentales como Oportunidades, con todas sus contradicciones, han cumplido un papel no menos importante. El acceso a los recursos económicos implica ineludiblemente las asistencias puntuales de las mujeres a las pláticas y talleres, lo que también ha incidido en las nuevas formaciones de referentes legales traducidos a lenguajes concretos vivenciales”. (Vargas, 2012: 308)

Vargas también se centra en “cómo las mujeres hemos dado uso a los espacios de justicia, el manejo y utilización de los recursos disponibles en cada uno de los actores involucrados en procesos judiciales y el uso y apropiación de discursos emergentes sobre los derechos de las mujeres en los distintos espacios de procuración de justicia comunitaria” (2012: 302). Lo que es atractivo a la reflexión es asistir a un movimiento de mujeres comunitarias que se apoyan para virar en favor los

mecanismos y recursos que están a la mano, adoptarlos de acuerdo con su sistema comunitario, pero obviamente no puede ser algo sorprendente, dado que es parte de las formas mixtas —incluso indígenas en general— de revertir las dinámicas occidentales en acciones que mejoran —dentro de sus paradigmas— la vida comunal. Así, la “mujer” se aborda desde una postura, la postura de la tierra (*Nax*), en donde se debe lidiar entre lo sagrado y lo privado-legal: “Si bien, se ha discutido la interlegalidad como un fenómeno presente en nuestras comunidades, lo cierto es que muchas veces los espacios de justicia local no necesariamente son utilizados por todas las mujeres”. (Vargas, 2012: 306)

La tierra (*Nax*) está en medio de dos procesos, uno que lo sustenta como sagrada y otro que la establece como propiedad, pero francamente no son sólo dos como lo hemos visto, los procesos la atraviesan en la conformación de la memoria colectiva y la escritura de la historia, en los lenguajes disímiles que dan cuenta de ella (*ayuuk* y castellano), en las demarcaciones geográficas y políticas, en las relaciones de poder que afectan las percepciones espaciotemporales, en los registros del Camino del Sol y en la corporalidad que la reconforma.

## MIGRACIONES, TRANSFRONTERAS Y DESPLAZAMIENTOS

Los procesos de colonización, por medio del lenguaje, las instituciones, la urbanización o las locuciones legales lo que hacen es modular la *episteme* de *It-Naxwiin*, pero hasta este momento no la desaparecen. Lo que también es de considerar son otras intervenciones: la migración actual que se diferencia de los caminos trazados antiguamente.

Los primeros desplazamientos estaban caracterizados por el movimiento de un pueblo, es decir, por la idea colectiva de caminar y buscar un nuevo asentamiento. A la llegada de los españoles, el pueblo se fragmenta en aquellas familias que tuvieron que huir y quienes se quedaron en las nuevas configuraciones territoriales, por lo que a partir de entonces se puede establecer el desplazamiento forzado que será experimentado a la actualidad por los pueblos desalojados de su lugar de origen, ya sea por intervención militar, paramilitar o narcotráfico. La migración voluntaria o individual —pues el pueblo estará más limitado a migrar de forma voluntaria, a menos que sea dentro de las demarcaciones de las tierras comunales—,<sup>47</sup> estará enmarcada por aquellas personas que dejarán su pueblo, ya sea de forma definitiva o temporal, y quienes, junto al proceso de urbanización, mediarán<sup>48</sup> entre dos *epistemes*, provocando las resignificaciones.

La migración ha influido en las formas de entender el territorio, a la vez que ha invadido los lugares que son *considerados* para ciudadanos. No se trata sólo del adentro y el afuera, sino de los desplazamientos continuos que reconfiguran la espacialidad; Zenaida Pérez Gutiérrez, comunicóloga mixe de Tlahuitoltepec, indica: “desde el embate colonial, los pueblos indígenas desarrollaron un fuerte sistema de resistencia y adaptación-adequación, que nos ha permitido cohabitar con formas de organización social diferentes a la nuestra. En esta cultura de la resistencia hemos permanecido y continuamos, gracias a ello hoy México se reconoce jurídicamente como un país pluricultural” (2018: 82), dejando a un lado el problema político que se desprende de la idea de un “país pluricultural” que se podrá debatir con mayor detalle posteriormente, lo que se retoma es el asunto de la adaptación-adequación junto al cohabitar con formas de organización diferente, pues las resignificaciones se dan, justamente, por una “resistencia” más de índole cotidiana, sobre todo, cuando las personas son quienes experimentan los cambios. Pérez Gutiérrez añade: “No es extraño que en ciudades tan grandes como la ciudad de México y Los Ángeles, California, nuestra comunalidad se exprese en todo su colorido y esencia, pese a la adversidad que ofrecen los espacios urbanos” (2018: 82). Igualmente, hay que entender los influjos que tiene la migración a nivel individual, pues si bien hay grupos indígenas haciendo comunidad en los centros urbanos, en ocasiones las personas se ven alejadas de otras; pensemos en aquellas que se colocan en el servicio de los hogares, en quienes por sus oficios y relaciones son aislados, en aquellos que se establecen con gente de otras culturas o, bien, de quienes jamás regresan y se vuelven parte de la masa citadina.<sup>49</sup>

La tierra-territorio una vez que queda enmarcada dentro de los límites geográficos y políticos, determina la idea de propiedad colectiva, pero cuando las personas migran reaccionan ante este imperativo. La tierra-territorio: “permite nuestra existencia y subsistencia, engendra vida y al término nos resguarda en ella. Es base de nuestra identidad cultural-espiritual y de nuestra autodeterminación como pueblos indígenas” (Pérez, 2018: 85). Sin embargo, cuando el camino conduce a lugares lejanos los espacios reconocidos devienen en una figura sostenida por los recuerdos. La lejanía cobra especial atención cuando la nostalgia u otras afecciones invaden a las personas, y éstas al encontrarse con vecinos de la región o del mismo pueblo retoman la comunalidad, con ello, proveyendo al nuevo lugar de características de la tierra-territorio (*Nax*).

Emiliano Zolla, al analizar la categoría “indígena” y criticar algunas de las formas en que la antropología mexicana la ha utilizado, señala: “Como un Humpty Dumpty antropológico, la tradición indigenista parece haber tenido la capacidad de transformar en ‘indio’ o en ‘indígena’ a cualquiera que estuviera sujeto a su escrutinio y voluntad clasificatoria” (2016: 114). En la medida que esta clasificación proviene de los primeros pasos en la construcción del conocimiento sobre los indios/indígenas en el siglo XVI, parece que los antropólogos siguen esta misma línea, la cual mantiene el ejercicio indigenista. Categorizar a las personas de los pueblos originarios en indios/indígenas es un proceso de larga data, lo que implica que el mantenimiento en la actualidad es síntoma de los diferentes procesos que lo han permitido: justificaciones económicas, políticas, sociales y culturales. Esta categoría no se vive dentro de los pueblos originarios, aunque se resienten algunos efectos propios de los procesos de dominación, como se ha explicado, así la comunidad mengua el impacto personal. No sucede del mismo modo cuando la persona migra a nuevos lares, en donde, la autodefinición “*ayuuk ja’ay*” deviene en “indígena” en el mejor de los casos, o “indio” cuando se deja a un lado la moralina que sostiene la utilización del vocablo.

Jérémie Denicourt estudia la migración, especialmente de Totontepec, para mostrarla como una fuerza en la construcción socioeconómica de la comunidad y el territorio:

Estas comunidades, antes concebidas como campesinas y autosuficientes, ahora son formaciones sociales híbridas; gracias a la circulación de personas, ideas y bienes ligadas por los nuevos medios de comunicación, remesas y redes de parentesco y cooperación. La noción de territorio se vuelve compleja, ya que está ligada a flujos económicos transnacionales y a relaciones de migración, formando espacios deslocalizados de intercambio y movilidad. (2014: 24)

En este punto, la circulación de personas también tiene un carácter económico-social que influyen en las movibilidades comunitarias, a corto y largo plazo. La hibridez<sup>50</sup> en este sentido parece provenir del esencialismo a enmarcar lo que es o no lo indígena y, específicamente, lo mixe, pero nada de esto es sustancialmente constitutivo, es consecuencia de diferentes causas que conducen a una situación específica y propenso a evitar una explicación única. Los flujos económicos transnacionales son producto de las macroeconomías, la forma en cómo inciden en la comunidad es lo que descoloca ante la mirada ajena, pero ¿acaso se crean espacios dislocados dentro de la comunidad?, es decir,

estas formas de influjos económicos que provocan transformaciones físicas en las comunidades<sup>51</sup> ¿de qué manera están transformando el territorio epistémico?, ¿cómo se condicionan los espacios dislocados en la comunidad?

En estos movimientos constantes, lo transnacional es una limitante que cerca las condiciones de estudio, homogeneizando los diferentes procesos de los pueblos originarios a un marco teórico en común de lo nacional,<sup>52</sup> sin embargo, lo *trans* mantiene el signo del adentro y el afuera, una colocación que marca el nosotros y el ustedes. Cuando Juan Sánchez analiza la producción poética de nativos-migrantes, en donde la migración puede ser literaria, física o espiritual, parte de una suposición que le permite seguir indagando por otros caminos:

El prefijo “trans” es una elección momentánea y resuena en estudios recientes como *Trans-Indigenous. Methodologies for Global Native Literary Studies* [2012] en donde Chadwick Allen propone itinerarios “semejantes” a los del presente estudio [...] Allen sigue el hilo de los movimientos sociales indígenas en estos territorios (principalmente desde los años sesenta) así como los discursos e imaginarios con los que los estados-nación han representado a “los indígenas hoy”. Como en “Nativos Migrantes”, su idea de un “estudio global” no es desplazar las especificidades de cada tradición, nación o autor, sino incluir en el espectro experiencias “semejantes” (para el lector). (2014: 4)

Establecer semejanzas en algunas dinámicas que nos ayuden a considerar las distintas experiencias atendería ciertos mecanismos de conformación. Así, lo trans-indígena pretende vincular lo que las migraciones están provocando en las personas y cómo estas reaccionan ante las acciones que los rodean, de tal manera que, al darle rostro al estudio que aquí tratamos, establecería lo *trans-ayuujk*, como lo indica Sánchez, a manera de elección momentánea para alcanzar el otro lado del camino.

Sánchez sitúa lo trans-indígena como la encrucijada, la paradoja entre lo global y lo local, lo colectivo y lo subjetivo, con ello, centra su atención en la Literatura Indígena contemporánea y latinoamericana, en las poéticas de los *mapuche*: David Aníñir, Jaime Luis Huenún Villa y Rayen Kvyeh; el quechua: Odi Gonzales; del maya *k'iche'*, Humberto Ak'abal; del *wayúu*, Miguel Ángel López y del poeta del *Kamëntsa*, Hugo Jamioy, e intenta explicar cómo las migraciones y desplazamientos se unen en las formas antiguas de los pueblos con las individualidades actuales, a través de las imágenes que nos dejan los relatos tradicionales, pues han estado presentes como parte constitutiva. Así indica:

El corpus en el que vamos a internarnos no es propiamente *supranacional* o *post-nacional*, ya que la nación continúa presente en este escenario de disputas socio-culturales; pero tampoco es *transnacional*, pues cada poética tiene sus propias características y particularidades de acuerdo a sus lugares de enunciación. Mi propuesta es que este es un corpus *transfronterizo* porque, independientemente de sus diferencias (comunidades lingüísticas, áreas geográficas, generaciones, movimientos, auto-reconocimientos), todos los textos aquí trabajados responden a subjetividades que comparten ese espacio textual /físico /psicológico /sexual /espiritual (*borderland*, según la propuesta de Gloria Anzaldúa) en que dos o más universos socio-culturales se juntan, se rozan, se transgreden. (Sánchez, 2014: 3)

La migración y lo transfronterizo se conjuntan en el espacio intermedio entre dos universos que se están desdibujando. Ingrid Kummels al analizar los *espacios mediáticos transfronterizos* a través de los vídeos *ayuujk* entre México y Estados Unidos señala que Tamazulapam es un pueblo transnacional (2018: 13), en donde la connotación “nacional” parece tener doble implicación, por un lado, la consabida a la nación mexicana, y la otra como un pueblo-nación, de ahí que enuncie lo *transfronterizo* como lo allende de las fronteras, por lo que podemos preguntarnos ¿qué es ser *ayuujk ja'ay* más allá de las fronteras que lo suscriben a un territorio específico? ¿Cómo se concibe el territorio desde el afuera de la enunciación de *It-Naxwiin*? Kummels indica: “abriendo nuevos espacios mediáticos tanto en un sentido geográfico como a través de prácticas comunicativas y la difusión de imaginarios. Estos procesos han sido y siguen siendo parte de su búsqueda de formas de subjetividad nuevas y modernas de acuerdo con sus propios estándares, reinterpretando así conceptos como *comunidad/pueblo/etnicidad* y (*trans*)*nación*” (2018: 33). Las resignificaciones, cabe subrayar, se configuran a través de las modulaciones constantes, en donde hablar de migración es también irlo situando a lo largo de los años y no sólo como un producto contemporáneo. La migración individual que permitió la movilidad social y la adquisición de bienes y tecnologías fue más lento en los primeros siglos, lo que lo acentuó fue el proceso de urbanización que abrió carreteras y posibilitó los medios de transporte más accesibles, amén de los medios de comunicación (radio, periódico, televisión e internet). En este sentido, la reinterpretación ha sido un ejercicio constitutivo de aquellos quiénes migran y sobre aquello que se adopta o adecúa. Kummels indica: “Como consecuencia de la migración internacional, el debate sobre la comunalidad se ha extendido respecto a la pregunta de qué significa ser comunero (o comunera) en tiempos de dispersión geográfica



y cuál es el rol que deben desempeñar los medios autodeterminados en las relaciones culturales y sociales del pueblo transnacional” (2018: 40). La resignificación del espacio (tiempo), de lo sagrado y lo urbano se manifiesta en las prácticas de los individuos que encarnan las fragmentaciones. Serán los migrantes los que ensancharán los lindes de la tierra limitada política y geográficamente, los *ayuuk ja'ay* caminarán nuevamente sobre la tierra, pero no lo harán como una familia que huye, o de un pueblo despedazado –aunque configurarán un nuevo pueblo al lugar al que van–, las intervenciones son otras cuando las decisiones individuales se interponen. Ellos cruzarán las fronteras, pero no las de México, sino las de sus poblados, encontrarán en otros *ayuuk ja'ay* a sus acompañantes para hacer comunidad. La migración indígena es, también, en la que convergen personas de diferentes pueblos originarios.

Sánchez repara en las encrucijadas transfronterizas expresadas en la poética, pero entreve que hay un mayor conflicto de fondo, pues en las poéticas: “reposan dos concepciones enfrentadas sobre el tiempo y el espacio, casi dos realidades paralelas” (2014: 27), y estas confrontaciones son cotidianas, teniendo como base un asunto epistémico. El autor se pregunta: “¿Cuál es la concepción del espacio y del tiempo que subyace a estas poéticas?” (2014: 13), a lo que da por entendido que son las formas antiguas, por ello, su invitación a revisar el término del cosmopolitismo: “Esta invitación a re-significar el cosmopolitismo es, al mismo tiempo, una invitación a redibujar los mapas políticos y culturales más allá de los diseños europeos y, en esta tarea, ‘mirar a través del tiempo y del espacio cómo ha pensado y actuado la gente más allá de lo local’ [Cosmopolitanism 10]” (2014: 30). Por supuesto, Sánchez parte de una autocrítica a la sociedad occidental y los velos que se pueden producir sino se atienden las construcciones espaciotemporales de los pueblos originarios, por ende, asienta una base para que se reflexionen sobre las distintas percepciones y teorizaciones y no quedarse con una visión unilateral.

También hay que resaltar de las reflexiones de Sánchez el asunto de las pruebas de admisibilidad que estarían *ad hoc* a las formas de una espacialidad con pretensiones colonizadoras: “Dice Rojas: ‘...es plausible extender el argumento de la ciudad como espacio cosmopolita al sistema literario, un espacio que acoja a todas las comunidades sin exigirles pruebas de admisibilidad’” (nota 46, 2014: 33), este espacio cosmopolita en todo caso tendría que venir de las lenguas originarias, en la forma en cómo conciben el espacio-tiempo,<sup>53</sup> como es el caso de *It-Naxwiin* en los *ayuuk ja'ay*, de manera que no sería necesaria la prueba

de admisibilidad, se camina sobre *Nax*. Sánchez pretende ir más allá de la oposición y el binarismo, de esta manera explica: “Sí, son las viejas preguntas de la filosofía de ‘occidente’ sobre ‘el ser’ y sobre ‘qué es lo que existe’; preguntas, sin embargo, que no solo le pertenecen a esa epistemología, sino que subyacen a sistemas de conocimiento como el *cholq’ij* maya (el calendario lunar) o el camino del *yajé*” (2014: 44)<sup>54</sup>

Sánchez da cuenta de las reflexiones que giran en torno al ser, el lenguaje, el tiempo y el espacio<sup>55</sup> en el “horizonte ‘transfronterizo’ en el que autores y artistas provenientes de diversos contextos, comparten ese espacio/tiempo ‘entre’, entre lenguas, culturas, historias, modos de conocer, espiritualidades, es sin duda un itinerario útil para los diálogos interculturales” (2014: 259), aunque los diálogos interculturales también dependen de la voluntad y disposición de los participantes —que por contextos epistémicos parecen muy lejanos—, lo que es de destacar son las significaciones del *territorio concebido* que influyen en las resignificaciones del nuevo lugar de asentamiento: “Así como el diálogo de los cuatro rumbos y el centro es decisivo para visualizar la complejidad del *cholq’ij*, así también resulta fundamental construir hoy puentes entre expresiones culturales provenientes de lugares diversos, en nuestro caso el Norte, el Centro y el Sur del Abya-Yala” (2014: 259), pero donde la idea de centro y los cuatro caminos —en este caso, maya— se muestran como un territorio simbólico por encima del físico. En la oralidad es donde encontramos la concepción del espacio-tiempo que modulan a las actuales, con todo y el cambio de residencia. Por ello, la *ética de la posicionalidad* que propone Sánchez es un término que ayuda a entender los cambios en las percepciones, pues finalmente es una *episteme* situada: “y los planteamientos sobre la identidad y el territorio de los nacionalismos y movimientos sociales y culturales indígenas, resulta útil la auto-reflexión en búsqueda de una ‘ética de la posicionalidad’. Dependiendo de quién enuncie, el mismo argumento puede ser usado como reivindicación de la diferencia o como estrategia para controlar la diferencia” (2014: 260). Un mismo enunciado tiene diferentes efectos en los receptores, porque también depende de la posición (epistémica) de quién habla para su reacción; su entendimiento está condicionado por sus paradigmas. En las conclusiones de Sánchez percibimos su preocupación por los diálogos, reelaborando la cartografía política y cultural que nos lleven a otros modos de conocer y de habitar la existencia (2014: 260), el meollo está en las condiciones de posibilidad de los mismos sistemas epistémicos enfrentados, en los cuales las fronteras diluidas poco pueden permitir, pues lo transfronterizo no es garantía de diálogo. Lo “intercultural” no

es un camino unificado, es un término que depende de las condiciones en que es pensado por sus diferentes participantes.

Miramos la migración desde el camino que ha realizado el inmigrante a su nueva residencia, pero la imagen también devuelve el reflejo a la comunidad, pues es un camino de doble vía, el que va y viene —y ¿por qué no?, el que desvía su trayecto—, por ello, tampoco se pueden deslindar los flujos transnacionales y transinternacionales pero no desde la idea de pueblo originario, sino desde su noción común de un país (nacional) y países (internacional) que intervienen en las vidas de los pueblos y que lo modifican por y para sus propios intereses. La *circulación de personas* (Denicourt, 2014) vistas como mercancías de compra y venta, intercambio, cambio de divisas o insumos intangibles en tránsito que han sido pagadas pero que están a mitad del camino aún sin ser recibidas, muestra el valor que para el capitalismo tienen estas personas despojadas de cariz ontológico y epistémico. Denicourt expone:

La modernidad de estas sociedades indígenas están ligadas [sic] a flujos económicos transnacionales y configuradas en la circulación de personas, formando espacios deslocalizados de intercambio y movilidad. La relación con el espacio es cultural e históricamente específica, pero también depende de las trayectorias de vida y de las estrategias socioeconómicas de los grupos domésticos y de los individuos que conforman las comunidades. Dentro de una misma localidad de la Sierra Mixe, coexisten diferentes concepciones del mundo, formas de relacionarse con el espacio y perspectivas de vida. (2014: 24)

La forma cómo responden estas personas resulta una afrenta al sistema hegemónico. Pedro González Gómez, miembro de la *comunidad migrante ayuuk* radicada en la Ciudad de México, expresa: “Soy resultado de la migración, y en muchas ocasiones la lengua, es un elemento de nuestra cultura que hemos tenido que esconder, que hemos tenido que dejar a un lado” (2018: 421). Pero más allá de relatarnos una anécdota sus reflexiones nos conducen a situar los modos de la existencia en un territorio concebido desde otra *episteme*: “¿Cómo podemos seguir siendo *ayuujk* en la ciudad? ¿Alguien lo sabe? ¿Alguien lo ha vivido? Es lo que nosotros nos preguntamos y esta pregunta no es una pregunta de investigación en términos académicos, es una pregunta de sobrevivencia, es una pregunta de permanencia y de continuidad, que nos confronta a nosotros mismos” (2018: 421). Aquí es en donde las interpretaciones que podemos hacer sobre una situación concreta pueden parecer las elucubraciones de una imaginación desbordada, si no se

atiende a un aspecto más fundamental: sobrevivir. ¿Y cómo se sobrevive? ¿La permanencia y continuidad *ayuuk* son causa de una sustancia ontológica? Evidentemente, no. Es el resultado de una decisión ética. Pero las decisiones éticas de los *ayuukja'ay* en sus pueblos, como *dentro* de las ciudades, tienen alcances ontológicos.

En los textos de González Gómez queda expuesto lo antes mencionado: “es en el impacto del espacio mismo que te van limitando, te vas dando cuenta de que no es posible en los espacios en los que uno se agrega” (AMI, 2014: 74), esta experiencia es compartida por otros indígenas, la estrechez del movimiento, el tormento de las cavilaciones en la nueva tierra ocupada. En las preocupaciones personales nace la postura que cada uno tendrá con respecto a su migración, pues: “llegamos a un espacio geográfico que no nos conjunta, como en nuestras comunidades de origen” (González, 2018: 422). En el caso del autor mixe es evidente por cuál situación se decantó: hacer comunidad en un espacio ocupado por los *otros*.

Denicourt al centrarse en la desterritorialización y deslocalización de la migración contemporánea, señala el riesgo del olvido del territorio como orden fundamental de la experiencia *ayuuk*: “Esta reflexividad territorial puede ser comprendida como una valoración del territorio como lugar portador de experiencias específicas, susceptible de restituir a los habitantes, a sus acciones y a su organización, una localización necesaria, la relación con un espacio que protege su vida, contribuye a su bienestar y da una significación a su forma de vida colectiva” (2014: 34). Esta reflexividad territorial se establece por las redes de reciprocidad: “aparece así como la condición constitutiva de un territorio propio. Espacio invertido y transformado socialmente, el territorio aparece en la vida cotidiana como una ‘apropiación a la vez económica, ideológica y política del espacio por grupos que se dan una representación particular de ellos mismos y de su historia’ [Guy di Méo, 1996]” (Denicourt, 2014: 35). Así los espacios (*it*) concebidos en *Nax* aparecen dentro de otro lugar (*it*) significado, son desplegados en las nuevas modalidades, incluso ante otros lugares sagrados concebidos por indígenas locales:

Estos lugares específicos y emblemáticos de los territorios étnicos o municipales tienen que comprenderse no como existentes en sí, pero sí como marco de un tipo de relación contractual con el espacio. Esta relación se concreta a través del ritual (como acción) otorgando una densidad al lugar específico, legitimando la vida humana en este espacio en particular, y construyendo así una relación

de territorialidad, mediante la apropiación colectiva de la geografía a través de un lugar particular y arquetipo. (Denicourt, 2014: 34)

Lo que vale, tanto para el lugar al que se migra, como del pueblo de origen al que regresa el migrante: el territorio concebido extendido nuevamente, rompiendo con las delimitaciones políticas y geográficas impuestas por la legalidad del Estado.

En ocasiones habrá quien decida por otras formas de vida de acuerdo con el conocimiento de otras culturas: “Conocer otros pueblos, otros hermanos indígenas, nos ha hecho saber, que aquí también hay espacios sagrados para ellos” (González, 2018: 424). La Asamblea de Migrantes de la Ciudad de México conjunta a personas de diferentes grupos culturales, en la cual se lucha por los derechos de los indígenas a la ciudad (derecho a una casa, empleo y condiciones adecuadas, respetar la lengua y las tradiciones, etcétera), igualmente hay colectivos como la Organización de Traductores Indígenas (OTIGLI), Pluralidad Indígena o la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas que están constituidas por personas de diferentes culturas que trabajan en defensa de su identidad (lingüística, cultural, territorial, etc.).<sup>56</sup> Por ende, González señala: “aclarando que nosotros no escogimos migrar, no escogimos dejar nuestra comunidad, si no que fueron las circunstancias que así lo determinaron, por lo tanto, nosotros, queremos seguir siendo parte de la grandeza de nuestros pueblos de origen, en nuestro caso del pueblo Ayuujk”. (2018: 422)

Este modo en el cambio de la percepción espacial desde otro lugar modifica los lugares comunitarios: “La comunidad indígena comprendida no solamente por el agregado de casas, sino, además, por las relaciones que se establecen entre sus miembros, por la relación que establecen con el territorio, porque se comparten mitos de origen, cosmovisiones e historias” (González, 2018: 422) es lo que se desplaza a las ciudades, pues las concepciones más profundas se replican en otra tierra concebida. Pedro González explica: “no hay una sola forma de ver el mundo y quienes estamos obligados primero somos los indígenas, estamos obligados a mostrarles ese mundo a nuestros hijos” (AMI, 2014: 78). Las diferentes concepciones, sus fragmentaciones y desplazamientos, son encarnadas por la persona.

La migración en sí misma es lo transfronterizo, hecho posible por las personas; son sus experiencias las que transforman la concepción territorial, la concepción del espacio-tiempo que, si bien responde a los sistemas epistémicos de sus pueblos, en sus conocimientos más

antiguos, ha tendido a variar en sus elementos. Pero ello es posible desde los propios códigos epistémicos. Juventino Gutiérrez Gómez, migrante *ayuuk* de Tlahuitoltepec, versa:

Mi cerebro es una cárcel de ideas  
donde dos lenguas chocan.  
Nombé la luz en ayuujk  
—Shëew—<sup>57</sup>  
y se atravesaron intrusos estruendos  
de otra lengua, que golpearon mis oídos  
con camiones, metro y tamborileos de coches.  
El castellano comenzó a atropellar mis palabras.  
(2015: 17)

Lo transfronterizo, lo que anuncia, es la yuxtaposición de las dos *epistemes*, sin embargo, al comprender la territorialidad de *Naxwiin* fragmentada por las lenguas, las determinaciones políticas y geográficas se desvanecen, tienen que hacerlo, porque sólo así, *It-Naxwiin* podría expresarse.

## TERRITORIO, PUEBLO Y NACIÓN MIXE

El *Ayuuk Kajp* es la espacialidad física y simbólica de las comunidades mixes, que incluye a los pueblos que están fuera de la jurisdicción legal del Distrito Mixe, sin embargo, como entidad política y geográfica se limita al Distrito. El *Ayuuk Kajp*, en español, se traduce en Pueblo Mixe y Nación Mixe, pero ¿cómo se logra pasar del Pueblo a la Nación? ¿Acaso ambos sentidos se sostienen en el *Ayuuk Kajp*? El entronque está en las dos lenguas y una falta de comprensión entre las sociedades. Lo que se juega entre estas dos nociones, más que una traducción lingüística es el sentido epistémico. La Mtra. Rosario Patricio Martínez había advertido la condición de la lengua *ayuuk* como polisémica y polisintética, por lo que se trata más bien de forjar interpretaciones a la hora de pensar en *ayuuk* (2019). Así que, ¿cómo definir a la “nación” desde la noción de *Kajp*? ¿Cuáles serían las diferencias?

Floriberto Díaz expresaba: “Podemos estar usando las mismas palabras como conceptos, pero es muy probable que simbólicamente estemos entendiendo cosas diferentes y hasta contradictorias” (Robles y Cardoso, 2007: 37). ¿Qué sería lo simbólicamente diferente? ¿Qué es lo simbólico sino la red que se teje para sostener cada una de sus partes? Una configuración está hecha de conexiones, formando cruza-mientos que sostienen el tejido. Efectivamente, pueden estarse usando

los mismos vocablos —como se ha visto en el momento de analizar los conceptos espacio-tiempo—, pero el sentido epistémico es otro, se ha formado con otras experiencias y paradigmas.

Sofía Robles y Rafael Cardoso, siguiendo al Maestro, señalan el peligro de usar una lengua impuesta.<sup>58</sup> “Y, más aún, cuando nos proponemos analizar nuestras realidades por medio de conceptos moldeados por Occidente y, por tanto, ajenos a nuestro pensamiento lo cual los convierte en instrumentos imprecisos para un análisis adecuado” (2007: 14). El detalle está en comprender que una categoría es una condición de posibilidad de acuerdo con la sociedad que la enuncia y no tanto de quien la crea. Cuando los *ayuuk ja'ay* apelan a utilizar sus conceptos para reflexionar y comprender el mundo, están sosteniendo que hay que cuidarse de los vicios que se producen al usar la nociones ajenas que tienen una carga específica por la sociedad hispanohablante, pero de los que tampoco se pueden desprender por las significaciones que implican; algo, que, si a la inversa lo pensamos es también parte de los equívocos en la construcción del conocimiento de Occidente, al utilizar sus conceptos sin entender que éstos mismos tienen otra carga teórica para otras culturas.

Apolinar González declara: “Por ello, todo lo que ha dañado el pensamiento *agääts* hay que reconstruirlo” (AMI, 2014: 62), lo que evidencia es la lucha por el “decir”, en la misma línea del riesgo que esto trae para las comunidades: “pensar desde los pueblos, sentir desde los pueblos y sugerir alternativas posibles para la existencia de la humanidad” (AMI, 2014: 63). Las categorías de análisis o, mejor dicho, las categorías del pensamiento para que un fenómeno sea comprendido conllevan nuevas disposiciones, pero cuando éstas responden a los procesos de dominación y colonización, el asunto deja de ser meramente un transformador positivo, devienen en una inflexión que puede ir en contra de la propia vida. Es, entonces, que la posición sobre lo originario y, en este caso, sobre lo *ayuuk* se vuelve imprescindible.<sup>59</sup>

Robles y Cardoso señalan con respecto de quienes tratan de explicar los fenómenos sociales desde el marxismo: “[...] donde los problemas se tienen que resolver con el enfoque de la lucha de clases, donde no se reconoce que las comunidades indígenas tienen otra filosofía y otras explicaciones de su existencia” (2007: 10). Con ello, ponen de manifiesto que se parte de otro orden, de otra manera de significar y comprender los fenómenos lo que está a su vez impidiendo una transformación en conjunto cuando los propósitos también difieren; siguiendo al Maestro, indican: “A fin de entender el universo, la madre tierra, la

comunidad y el hombre mismo, para Floriberto era condición necesaria ubicarnos en nuestra realidad, a partir de nuestra filosofía, ‘tratar de asimilar’ cualquier fenómeno pensando siempre como mixes” (Robles y Cardoso, 2007: 12). A esta postura responden los *ayuuk ja’ay*. La idea “nación” –expresión en español– conlleva una noción política, pero se desprende del tejido de *It-Naxwiin*, un espacio-tiempo en la formación de la espiral, un camino que parte del *Ayuuk Kajp*, siendo parte de éste, y en donde “Pueblo Mixe” es parte del eslabón, por lo que en términos mixes podrían ser intercambiables.

Acercarnos desde la lengua podría ayudarnos a entender algunos sentidos. La construcción identitaria en la que se engloban varios pueblos que hoy día identificamos como parte de una familia lingüística es reciente. Sin embargo, se han ido construyendo en unidad al compartir ciertos códigos y conjuntar experiencias. El *Ayuuk Kajp* por supuesto abarcaría a los pueblos mixes que en la estructura del Estado-nación son parte de la jurisdicción zapoteca, chiapaneca y veracruzana, pues va más allá del establecimiento del Distrito Mixe, por las razones antes expuestas. La nación mixe también se diferenciaría de la nación mexicana. Lo cual, por supuesto, conlleva un problema.

La Mtra. Rosario Patricio tiene un poema titulado “*Měj káj̄p ayo’on/ Nación de injusticia*”, en el cual podemos ver la interpretación que le da a “nación”, propiamente, al hablar de la nación mexicana, en la expresión “*měj káj̄p*”, que significaría pueblo grande o gran pueblo. El hecho es que muestra que *Kajp* puede ser traducido como “nación” o “pueblo” pues la idea trata de mostrar un espacio/territorio/lugar específico de un grupo de personas, a la vez que nos muestra la dificultad de la traducción, pues, como se ha mencionado, pueblo-territorio están anudados, de tal manera que al referirse a la nación mexicana se le coloca fuera de la comunidad. Un problema epistémico difícil de digerir, pues la idea de colonización en el que la nación mexicana abarca a los mixes es contradictoria desde la lengua *ayuuk*,<sup>60</sup> pero es aceptada desde el castellano. La poeta mixe alude con *Měj Kajp* a *Nēw̄wiin Kajp*<sup>61</sup> (Pueblo Mexicano o de México). Así, por ejemplo, si digo *Ēts Nēw̄wiinmētē ja’ay ets* (soy mexicana o soy de México), niego la frase: *Ēts Mēyk̄jxmētē ja’ay ets* (soy de Zacatepec), porque esta segunda es la que me da identidad, indica quién soy, de qué pueblo provengo, cuáles son mis orígenes, en dónde están mis antepasados (mis muertos). Al decir soy mexicana, estoy declarando que soy *agats ja’ay* (no-mixe). No puedo provenir de ambos pueblos/territorios.<sup>62</sup> Aquí surge una contradicción lógica de identidad, expresado filosóficamente: si A, entonces  $\sim A$ . Lo que no



sucede en español, porque la lengua expresa un sistema epistémico en el que los mixes, como otros pueblos originarios, *pertenecen* a la nación mexicana, por lo tanto, su silogismo expresa: los indígenas son mexicanos, los mixes son indígenas, entonces, los mixes son mexicanos; a su vez, este proviene de otra implicación: los indígenas fueron conquistados, los mixes son indígenas, entonces, los mixes fueron conquistados. También sabemos que los silogismos pueden contener falacias.

La “pertenencia” al país México, o la locución de “soy mexicana” sin que contravenga al “soy de Zacatepec” (señalar “soy mixe” *Ēts ayuuk ja’ay*”, es una construcción posterior, en paralelo al *Ayuuk Kajp*), nos advierte de las transformaciones a partir de la educación y de cómo la lengua también se irá modificando para dar cabida a estas nuevas construcciones, que son parte de los procesos de dominación, y que van mudando el plano epistémico en la organización espacial y de las concepciones temporales. Así, llegar a un punto en el que decir en la lengua que se pertenece a ambos pueblos-territorios no sea contradictorio. La transformación en la lengua deviene de la deformación idiomática que conlleva traducir del español al mixe (sin que tengan sentido las oraciones) y la mixenización<sup>63</sup> de algunas palabras en castellano, algo que los lingüistas explican mejor.

El poema de la Maestra Rosario muestra los entronques y la paradoja del lenguaje, pero nos hace evidentes las contradicciones que surgen en conceptos que parecen tener la misma carga teórica. Es interesante notar en su poema que *Et-naäxwiiny* (*It-Naxwiin*) es la que provee la vida, de tal manera que las desgracias (*ayo’on*) desequilibran la armonía, pero que es la misma fuerza de *It-Naxwiin* la que permite contrarrestar los males de la nación de injusticias. A continuación, un breve fragmento:

Jaa **et näxwiiny** tsyäm y’ejxnëp te’n ja’ tsääj,  
 te’n ja’ o’okp toy pyajk  
 mëte’p kã’nëm pi’itsy, ja’ nyëpëtë’ëky  
 jëts jyënmä’ány kë’m ta’ejxt.

Los ojos punzantes de la Naturaleza claman,  
 desde las piedras hasta los huesos,  
 calcinados, siguen ardientes,  
 se levantan contra el opresor para que viva su acción.

Rosario Patricio Martínez (2016b)

El asunto es que, dentro de las formas lingüísticas, existe una pugna entre los sentidos. Apolinar González expone: “Con la conquista se

introdujo un pensamiento de dominación hacia [sic] todos los ámbitos de la vida” (AMI, 2014: 61), por lo que la lengua como un espacio, y un tiempo específico en la manera de expresarse, no escapa a las formas *aprehendidas*. Por ello, la insistencia de los *ayuuk ja’ay* por el cuidado en el empleo del castellano, como de su propia lengua. La lucha por la defensa de la palabra se adhiere a las otras formas (políticas, sociales, culturales).

La “nación mixe” comprende una lucha contra los protagonistas del proceso colonizador, en el que varios pueblos se identifican:<sup>64</sup> “En general, todos los pueblos continúan con un movimiento etnocéntrico de nación mixe, con los ideales de liberación de los acaparadores comerciales, menor subordinación política, logro de una mayor cohesión intercomunal e identidad cultural. No obstante, el localismo es muy fuerte” (Münch, 2003: 73). Si bien, cada pueblo mixe (*ayuuk kajp*) ha mantenido su propia lucha para sostener su autonomía, ha realizado alianzas que le ha ayudado a erigir un muro contra los enemigos: el *Ayuuk Kajp*. La lengua se une con las luchas, con ello, vemos cómo se conforma la idea en castellano: “los documentos examinados comúnmente describen a los mixes como ‘nación’, revelando además, la existencia de poderosas dinastías y reyes que, como Yovegami y Konk’oy, probablemente lograron federar diversos señoríos subregionales [...]” (Barros, 2007: 340). El *Ayuuk Kajp* se fue reconfigurando, se transformó también con los años, con los desplazamientos territoriales, con las migraciones forzadas, de tal suerte que, si existía antes de la invasión española, participaban otras comunidades, ¿cómo se habrá denominado cuando en la confederación participaban mixes, zoques, chinantecos, choles o popolucas sin un señorío? Sin ir más lejos, pues hay una mayor cercanía lingüística con los zoques, ¿cómo diferenciar epistémicamente —no lingüísticamente— el *Kajp* entre estos y los otros? Algunas configuraciones quedan en la incógnita, pero nos dejan huellas para seguirlos.

Münch expone que “no hay pueblo mixe sin problemas de poder político, de jerarquía cívico-religiosa, ocasionados por las relaciones desiguales entre los individuos y los grupos organizados” (2003: 85), lo cual no es propiamente producto del Estado-nación, aunque ha generado nuevas dinámicas de enemistad, sino que el tema de la autonomía en cada pueblo coloca a cada comunidad como una entidad (epistémica) independiente de otra que hable una variante de la lengua y que incluso se encuentre a poca distancia y compartan mayores códigos culturales: “la lucha del pueblo mixe por preservar sus valores comunitarios de autodeterminación local, a su vez duplicada por la integra-

ción de pueblos, está presente en toda la historia” (Münch, 2003: 86). La nación mixe está acorde con la autonomía de cada pueblo, lo que sucede en este caso es la instauración de una narrativa contemporánea de “nación”<sup>65</sup> que responde a las configuraciones que exigen respeto en un tú a tú con el Estado. Floriberto define: “Autonomía significa el derecho a conservar, desarrollar y defender la posesión comunal de nuestras tierras, recuperando aquellas que están en manos de supuestos ‘pequeños propietarios’” (Robles y Cardoso, 2007: 66), lo que le da un carácter material concreto.

La autonomía se despliega en dos aspectos: a nivel comunal y regional.<sup>66</sup> El segundo es el que se observa como un movimiento político que pretende contrarrestar las disposiciones gubernamentales, pero en el que se puede comprender cómo funciona al interior de cada comunidad; por ello, se fue desarrollando en forma paralela a la narrativa de la nación mexicana, en la que se expone el himno y la bandera mixe —con *Kong Oy* como personaje central—, asimismo, donde se despliegan formas institucionales, educativas y culturales. Al respecto, Yásnaya Aguilar cuestiona el uso de los símbolos de la narrativa nacional *ayuuk*:

La existencia de un himno y una bandera mixes, por ejemplo, genera en mí sentimientos encontrados. Por un lado, reconozco que simbolizan la resistencia de la nación mixe a los ejercicios de homogeneización y “borradura” a los que lo ha sometido el Estado mexicano; por el otro, representan la calca de los mismos mecanismos simbólicos del Estado. Resulta necesario también construir una autonomía simbólica en la que la pertenencia a nuestras nacionalidades se pueda manifestar sin el imaginario que han construido los Estados. (2018a)

Así, podemos extrapolar que el *Ayuuk Kajp* se expresa en el “Pueblo Mixe” como un movimiento socio-cultural, mientras la “Nación Mixe” es un proyecto político para la defensa del territorio (y la vida). La adhesión de los pueblos *ayuuk* a la Nación Mixe ha ido creciendo, se puede señalar que Tlahuitoltepec encabeza la configuración, sin menoscabar la labor de otras comunidades como Ayutla.

Lo antes expuesto, lejos de excluir los constantes vaivenes de las disyuntivas, abre las puertas de par en par para analizar las formas confrontadas que se presentan y se distinguen, porque si bien, las dos naciones están en franco conflicto, esto se debe en gran medida por la falta de entendimiento para el diálogo.

En la medida en que la Nación Mixe está fundamentada en el *Ayuuk Kajp*, por lo tanto, en *It-Naxwiin*, no debe perderse de vista la conjun-

ción entre *Nax* (tierra/territorio), *kajp* (pueblo/nación) y *ja'ay* (persona/gente), como lo indican Robles y Cardoso: “[...] la continuidad y sobrevivencia en tanto pueblo indígena, revitalizando la armonía en la relación humano-pueblo, trabajo-tequio, vida-tierra [...]” (2007: 10). Ahora bien, en tanto nación, ¿qué sucede entre la “ciudadanía mixe” y la “persona mixe”, productos del castellano y de las diferenciaciones jurídicas? Denicourt recupera las palabras de un habitante de Totontepec: “Es totontepecano el que se involucra en la comunidad, el que ayuda a sus parientes, a sus vecinos, no el que sólo nació en el pueblo. A nosotros, así nos tocó vivir” (2014: 35). Algo similar podemos concluir en el censo que reproduce Noemí Gómez de su pueblo: “Veintiún personas nacidas en Móctum han perdido sus derechos como comuneros y ciudadanos de Móctum” (2004: 65).<sup>67</sup> Las palabras mixes son replicadas en otros espacios comunales, no se trata sólo de nacer en un lugar determinado o autoadscribirse, sino de un reconocimiento que viene del involucramiento y el trabajo comunitario. Lo que deviene en otra fragmentación. El Oriente, el espacio-tiempo en el que sale el Sol (*Xžəw*), el espacio-tiempo del (re)nacimiento (re)comienza su camino hacia la lucha por el *florecimiento*. Por ende, el movimiento político es un adjetivo a la lucha mixe que pretende mantener su autonomía.

Floriberto Díaz evoca las formas mixes que son necesarias recuperar, sobre todo, en los pueblos a los que les ha sido arrebatado su sistema tradicional,<sup>68</sup> pues la base para que el *Ayuuk Kajp* pueda mantener su autonomía se encuentra en el pueblo, en la decisión de la asamblea, sin que se pierda la armonía con *It-Naxwiin*. Así, retoma las figuras esenciales, como *Kutunk*, traducido como la “cabeza de trabajo” o “jefe de trabajo”, que dista de la autoridad occidental, pues un *kuntunk* debe ser ejemplo para hablar y actuar correctamente: “Por ello, a pesar de que todos nacemos signados para ser servidores, solamente aspiran a ser *měj kutunk* (gran autoridad) aquellos que mediante el escalafón de servicios demuestran a la comunidad que tienen capacidad de ser cabezas” (Robles y Cardoso, 2007: 61). Es el trabajo lo que da las pautas para saber quién puede ser *Měj Kuntunk*, quien sabe respetar la voz del pueblo y conducirse con ética. Es menester recalcar la idea de que nacemos para ser servidores —no serviles—, es decir, para trabajar por el pueblo y para mantener la armonía con *It-Naxwiin*, por ello, cuando alguien es elegido para dirigir al pueblo, más que un cargo que enorgullezca es una gran responsabilidad que muchos no desean ocupar y hay que recordarles que su labor es dar ejemplo a las nuevas generaciones.<sup>69</sup>

Una nación también está constituida por una normativa, leyes que los ciudadanos deben de respetar, pero como indica el Maestro Díaz: “Nuestras leyes no están escritas, son orales y se adecuan a nuestras circunstancias humanas y sociales” (Robles y Cardoso, 2007: 216), lo que denota otra diferencia con las naciones occidentales. Sofía Robles y Rafael Cardoso, siguiendo al Maestro, señalan que por ello habría que evitar el término “usos y costumbres” y hablar del “derecho indígena” o de los “sistemas normativos indígenas” (2007: 16). Por su parte, la lingüista mixe, Yásnaya Aguilar, ha cuestionado también esta formulación que une a los pueblos originarios con los usos y costumbres, casi como parte constitutiva de su ser:

Tradicionalmente se ha llamado “usos y costumbres” a las organizaciones de muchas comunidades indígenas que son distintas a las del Estado mexicano. Se les llama “usos y costumbres” a estos sistemas de organización política y social así como se les ha llamado “dialectos” a las lenguas indígenas, que implica en ambos casos una carga diferenciadora, despectiva e injustificada. Desde la amplia bibliografía al respecto, se ha explicado que no debe confundirse “usos y costumbres” con la organización sociopolítica de muchas comunidades indígenas. Los “usos y costumbres” las tienen todas las sociedades y culturas del mundo, no es algo exclusivo de las comunidades indígenas. (Aguilar, 2018b)

En la crítica que lanza la autora *ayuuk* podemos apreciar los prejuicios en la utilización de algunos términos, como lo indica, en “usos y costumbres” para la normatividad, lo que establece los contextos de discriminación y exclusión, pues tal y como lo menciona todas las sociedades tienen algunas formas que se pueden definir dentro de los usos y costumbres. Aguilar también menciona que, aunque existen jurisdicciones con el nombre de “municipios” en la región, estos funcionan diferente a otros tipos de municipios del país, pues el sistema normativo que sostiene a los pueblos está basado en la comunalidad: “No se trata entonces de ‘usos y costumbres’, sino de un sistema de organización política distinta. Estos pueblos de Oaxaca en específico se rigen por los principios de la comunalidad así como el país se rige por los principios de una república democrática” (2018b). Los sistemas (*ayuuk* y mestizo) de las naciones y sus praxis difieren, pero es notorio que dicha diferenciación se mantiene por el Estado como parte de las pretensiones colonizadoras: “Los ‘usos y costumbres’ no son la forma de organización política de las comunidades indígenas aunque así se les ha llamado para no reconocerlos como sistemas organizativos y de

gobierno propios, cuando es el caso. Esto ya se ha dicho muchas veces, los ‘usos y costumbres’ son rutinas que se van volviendo imperativas socialmente, pero que no forman parte de la forma de gobierno o de la organización política de una sociedad” (Aguilar, 2018b). Por lo tanto, la búsqueda del reconocimiento ante el Estado está fincada en la postura política de la Nación Mixe que no da marcha atrás en su autonomía y el reconocimiento legal, pues es legítimo, constatado por los miles de años que le anteceden. Ahora bien, como señalan Robles y Cardoso, es la comunalidad, como proyecto comunitario, lo que “[...] da cuenta de la necesidad de una articulación justa entre la sociedad indígena y no-indígena [...]” (2007: 11). Así, la lucha por la nación mixe es la lucha por *It-Naxwiin*.

La educación es uno de los factores que tampoco se puede desprender del proyecto contemporáneo de la Nación Mixe. Rafael Cardoso pone énfasis en el *Wejën-Kajën* (brotar, despertar) como el modelo fundamental educativo, por ello, plantea cómo la relación gente-maíz está presente en el *wejën-kajën* (brotar, despertar, desenrollar, desatar, desenredar) que integra los conocimientos y prácticas culturales, en lo cual tampoco podemos desligar el simbolismo (tangible e intangible) que tiene el maíz para el pueblo. El concepto *wejën-kajën* –indica el profesor mixe–: “significa despertar, desamarrar, desatar, aflorar las ideas y el pensamiento, abrir los ojos a la inteligencia... ‘En sentido metafórico es el brote y emergencia del agua que busca y toma su cauce adecuado por su propia naturaleza’ [UPN, 2001:74]” (2007: 3). La educación mixe está en relación con este despertar y florecer del pensamiento, esto indica retomar los orígenes en el futuro, es decir, en los bucles de la espiral, donde el pasado y el futuro se miran, por lo que retomar el caminar con *lo que está arriba* es revivir *lo que quedó abajo*. El profesor cita un texto en lengua *ayuuk*, plasmado en el mural de uno de los edificios comunales de Tlahuitoltepec y traducido al español por Leopoldo Ballesteros, en el que se puede apreciar la hondura del *wejën-kajën* desde el ámbito filosófico a la práctica ética: “en este caso como una exhortación, como un consejo y con énfasis en el despertar (*nëwejën*), en el desenvolver (*nëkkajën*), en el trabajo (*tunk-pejkk*)” (Cardoso, 2007: 3). El texto en cuestión reza:

Hijos:

Aprendan el trabajo, despiértense, desenvuélvanse.

No se equivoquen con la gente.

Si alguien se equivoca con ustedes, ¡defiéndanse!

Ustedes son gente *ayuuk*, no se avergüencen de ello, porque no

es criticable.

La superficie de la tierra, aquí, es de ustedes; ¡defiéndanla!

No la entreguen. De ella vivimos.

Caminen con un solo pensamiento.

No se hagan pasar por gente de viruela (españoles)

Hablen siempre su idioma para que no se desconozcan.

No se avergüencen de la manera de pararse y sentarse (cultura);

ni de la vida de los ancianos.

Respeten a los ancianos

y también ustedes verán y encontrarán la vida...

[Ballesteros s/f: 71] (Cardoso, 2007: 4)

Xaab Nop Vargas, quien también es originario de Tlahui, dedica su labor al *Wejën Kajën* pero le da un giro al señalar que de lo que se trata es de aprender a cómo ser *Ayuujk*, el ser humano *Ayuujk*. Así explica que el significado de *wejën kajën*, en el cual no se nos pueden escapar las estaciones del *Xëëw Tu'u* (Camino del Sol), las divisiones del territorio en las cuatro regiones y la trinidad mixe:

[...] el *wejën kajën* proviene de los términos *wejën* (conocer, despabilar, despertar) y *kajën* (desarrollar, desenredar, desenvolver, descubrir). Ocurre por el *tsënäyën-tanäyën* (vida-existencia) en el *näxwiiny juky'äjtën* (tierra-vida), inicia con el *kaxë'jkën* (nacimiento) y termina con el cambio *wënpejtën tējk'äjtën* (cambio-transformación) que le pasa al ser humano en cualquier momento. Se fortalece en los *wējkajitjk'jotp* (espacios y lugares de aprendizaje) en tres dimensiones fundamentales: *yaj'kën* (maduración psicosocial y biológica), *wën-määny* (maduración del pensamiento, conocimiento, mente o saber), y *jääwën* (maduración emocional y espiritual). En él se concibe al ser humano en relación directa a su comunidad y éste último en relación con el primero, construyéndose así la relación de *kajp jääy'äjtën* o ser gente-pueblo o humano-pueblo (H-P) entendiéndose que si el humano se fortalece, el pueblo también lo hace, y si el pueblo se fortalece, también el humano. Así, el *wejën kajën* ocurre en el H-P en sus espacios y lugares de aprendizaje en toda su vida-existencia. (Vargas, 2012: 80-81)

Hay que aclarar que este modelo educativo está en marcha en Tlahuitoltepec y se ha ido extendiendo a otras comunidades, aunque no dentro de la educación académica oficial, sino dentro de las labores de los profesores que están comprometidos en contrarrestar los mecanismos de la educación oficial.

Carolina Vásquez, por su lado, muestra las construcciones de género y juventud en el planteamiento del *Wejën Kajën*, pues como nos lo recuerda, la palabra “joven” no existe en el mixe;<sup>70</sup> ella expresa: “Con

base en la historia y experiencia de los ancestros Mixes, es posible establecer que la reflexión acerca de qué es ser ‘joven’ se vincula a los procesos del ciclo de desenvolvimiento de la vida del ser humano ya sea de las mujeres u hombres. Esta experiencia se conceptualiza como *Wejën Kajën* (emergencia de la vida y desenvolvimiento de ser mujer y hombre)” (2014: 18). El florecimiento del pensamiento sigue las etapas de las plantas, sobre todo, del maíz, por lo que no debe preocuparnos una etapa sobrevalorada en occidente, sino las implicaciones que para las personas (*ja’ay*) tiene llevar a cabo el desarrollo del pensar *ayuuk*.

En esta misma línea no se puede dejar pasar el papel de la ciencia, Julio César Gallardo Vásquez se cuestiona: “Ante la pregunta ¿existe ciencia en las comunidades indígenas? no puede ofrecerse una respuesta única. La duda puede llevarnos a explorar quiénes son los que hacen ciencia y en dónde están; cómo surge la ciencia y cómo llega a las comunidades indígenas; de dónde se obtienen los conocimientos científicos y qué tan bien se transmiten; qué otros tipos de conocimiento hay y qué hacer con ellos en las comunidades indígenas” (2014: 2). La ciencia *ayuuk* está en relación con la comunalidad, pues no se trata sólo de innovar por innovar sino que ésta quede circunscrita a los propósitos comunitarios.<sup>71</sup> Enrique Francisco Antonio al reflexionar sobre los conocimientos comunitarios repara en el epistemicidio en las comunidades de *Jot Nēē* (San Juanito) y *Kots Koom* (San Juan Cotzocón), señalando: “se produce así, ‘epistemicidio’, es decir, la muerte de conocimientos alternativos, y se reduce la realidad porque ‘descredibiliza’ no solamente a los conocimientos alternativos, sino también a los pueblos, a los grupos sociales cuyas prácticas son construidas en esos conocimientos alternativos” (2012). Ante un avance científico, los mixes mantienen el recelo y el cuidado en cómo hacer ciencia.

Ahora bien, el que una nación se esté construyendo con cimientos que intentan revitalizar su continuidad, como en el caso mixe, significa que será una afrenta al Estado, lo cual se manifiesta en tensiones que ponen en riesgo la vida. La necesidad de la autonomía reconocida legalmente es parte de los mecanismos de lucha actuales. En el marco legal se requiere un documento que proteja la vida y el territorio más allá del enclave nacional, como en ocasiones ha sucedido, para buscar apoyo internacional. A partir de la creación de los Estados-nación, las redes del sistema-mundo<sup>72</sup> se han conformado a partir de territorios sostenidos por los convenios: los tratados juegan un papel importante en las negociaciones internacionales, en los que están de por medio los recursos naturales, enmarcados por los territorios comunales indíge-



nas. Por ello, como lo indica Floriberto Díaz: “Una comunidad y pueblo indígenas [sic] sin derecho a la libre determinación seguirá siendo un pueblo sin posibilidades de definir su desarrollo y creatividad para enfrentar los desafíos actuales”. (Robles y Cardoso, 2007: 17)

El Estado es la representación de un sistema-otro, cuyo espacio-tiempo percibido es distante al *ayuuk*, por ende, sirve como figura de encuentro de los diferentes procesos de dominación y de las máscaras de los intereses transnacionales; es un espacio-tiempo devorador, poco apartado de la imagen del *sol* devorador de los españoles. Aquí hay una lucha de siglos jamás interrumpida. Poco podría decirse si limitamos las referencias a la confrontación de percepciones (espacio-temporales) sino atendemos las diferentes aristas epistémicas que se desprenden de los sistemas enfrentados. Así, el punto de intersección entre naciones (mexicana-mixe) despliega una serie de dinámicas cuyas fronteras se diluyen entre una autonomía milenaria y la invención de un proceso (nacionalista) que la aprehensa y, en el que a la par, se insertan otros pueblos que empujan y modulan constantemente. Por ende, vamos viendo los desplazamientos continuos y las conformaciones transformativas espaciotemporales.

Yasnaya Aguilar, partiendo de la lucha nacional mapuche en donde el Estado chileno deviene antagonista y donde el escritor Pedro Cayuqueo encarna ambas nacionalidades –la segunda por accidente–, da cuenta de dos elementos en la situación de los indígenas con el Estado: “las particularidades propias de los pueblos y naciones y el surgimiento, lamentable para Cayuqueo, de un mundo dividido en entidades legales llamadas Estados” (Aguilar, 2018a). Los *mapuche* han establecido que su nación no requiere de la figura jurídica del Estado,<sup>73</sup> no obstante, deben de lidiar con las configuraciones de los *winka*. Aguilar propone varias líneas que podrían ayudar a subsanar los conflictos que enfrentan los pueblos, especialmente, mixes, entre los que destacan: la creación de una confederación de comunidades autónomas –autonomías locales– para gestionar la vida en común –lo que equivale a la autonomía regional– sin la intervención de las instituciones estatales y que, por lo tanto, el Estado no pueda concesionar proyectos extractivistas, del mismo modo o dentro de este proceso, la de desarticular los discursos y prácticas que sostienen la idea de una nación única e indivisible (2018a), pues como lo indica: “La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que, además de Estados, son también naciones” (2018a), lo cual, el caso mixe demuestra la contrariedad.

Aguilar muestra que el proceso colonial-nacional ha encaminado a los pueblos a sostener: “[...] algo que yo he querido llamar ‘un México con nosotros’, una política de integración a los mecanismos del Estado. En este tipo de proyectos se busca la inclusión de individuos pertenecientes a pueblos indígenas mientras se sigue impidiendo la participación de sus colectivos” (2018a). Su crítica va en el sentido de que el “nosotros” uniforme de la nación mexicana, que oculta las singularidades de los pueblos, pueda ser contrarrestada por un *Nosotros sin México*: “El objetivo que planteo comienza por imaginar. Imaginar un ‘Nosotros sin México’, un mundo sin Estados, comunidades autónomas capaces de gestionar la vida en común de los pueblos indígenas –que dejarían de serlo– sin la intervención de las instituciones estatales. [...] Tal vez así podamos ser mixes, rarámuris o purépechas y ya no indígenas. Naciones del mundo sin Estado, todas” (Aguilar, 2018a), pero como la misma autora lo indica, esto –en este momento– es un ideal.

La creación de naciones sin Estados atraviesa conflictos de índole política y económica que, por su naturaleza, atentan contra intereses que harán lo imposible para desarticular las luchas, aniquilarlas si es posible –los asesinatos a líderes sociales y población indígena en general responde a estas articulaciones– y utilizar diferentes mecanismos que difuminen los movimientos sin importar que sean pacíficos o “violentos”. Sofía Robles nos recuerda: “Los partidos políticos no son la principal amenaza. Las amenazas ahora son las leyes, los proyectos energéticos, las minas, todo lo que están planeando para los territorios indígenas” (Muñoz, 2016: 5), antes, las asambleas comunitarias colocaban en el centro del diálogo las preocupaciones en la privatización de la tierra y la amenaza de que éstas fueran ocupadas por los *agats*, además de los sembradíos que el narcotráfico “rentaba” en la región,<sup>74</sup> ahora las preocupaciones y los riesgos han aumentado.

Otro tema que está en medio en la *utilización* de la tierra es el cambio en las plantaciones, el café ya había modificado el modo en cómo se interactuaba con el maíz, ahora es el cacao el que intenta suplantar al café, igualmente, está latente la comercialización y mercantilización de la madera y la marihuana, por ser la sierra un territorio que puede ser aprovechado por el narcotráfico y, por si fuera poco, la modificación al mismo maíz; Noemí Gómez señala: “nos damos cuenta del daño que se le ha hecho a la tierra al darle fertilizantes, pues la tierra se ha convertido en un objeto, porque si ya no tiene fertilizante ya no sirve, ya no da sus frutos, depende ya de los agroquímicos” (2015: 57). La investigadora mixe ha hecho hincapié en la forma en cómo los pro-

gramas institucionales han afectado a la tierra con los fertilizantes y los herbicidas, de tal manera que esto deja de ser un mero componente anecdótico en el “avance” de la ciencia y la tecnología para mostrar una crítica a las formas de vida: “Muchos de los campesinos ya no preparan la tierra de aradura, y en los que fueron terrenos de aradura hoy día solamente rocían herbicidas y al siguiente día ya siembran con barreta; a las tres semanas ya no se le arrima su primera tierra para que crezca, sólo se le pone fertilizante y, posteriormente, otra vez el herbicida” (2015: 57). La utilización del *ejido* está intrínseca en la lucha de los mixes por la tierra comunal en relación con el maíz (la simbología y el conocimiento antiguo que se sostiene con la percepción espaciotemporal) y el territorio-tierra.

Floriberto Díaz advertía: “en los alrededores de Margarita Huitepec, Estancia de Morelos y Zacatepec, suelen encontrarse piedras ónix, mármol y cal. En Guichicovi se han localizado minas de hierro magnatela. Y en las inmediaciones de Matías Romero, en la frontera con la región, hay riquezas naturales de mica, yacimiento de fosforita” (Robles y Cardoso, 2007: 96). El proceso de dominación iniciado por los españoles no pudo llegar a las riquezas que deparaban las montañas, pero como proceso abarcador ha ido avanzando con otros rostros; continúa el Maestro: “si estos yacimientos mineros no han sido explotados, es posible que en el futuro lo hagan por las propias comunidades, ya que constituyen una ‘riqueza oculta’ desde tiempos anteriores a la invasión hispano-europea” (Robles y Cardoso, 2007: 96), el peligro del capitalismo y el neoliberalismo es hacer que sean los propios sujetos los que perpetúen el sistema, volviéndose un dispositivo en el que las personas se desdibujen y sean los mecanismos los que lo pongan a funcionar. Apolinar González señala: “Lo que han hecho los invasores y el Estado se fundamenta en los principios del capitalismo que promueve una gran diferenciación entre ricos y pobres, entre blancos y negros, entre indígenas y *agäâts*, entre opresores y oprimidos” (AMI, 2014: 62), y esta diferencia vertical, que difiere de las horizontales en los pueblos, marca la sujeción o su pretendida manipulación. El espacio-tiempo *ayuuk*, el territorio-tierra, la historia y la geografía, la zona-movimiento, en fin, el *camino*, no es una línea determinista, es una doble implicación de las variaciones que se toman al *caminar*.

### NOTAS AL CAPÍTULO 3.

<sup>1</sup> Tomo este vocablo de la teorización del investigador mapuche José Millalén Pailal de su artículo “La sociedad mapuche prehispánica”, en el libro *iEscucha, winkal Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. El autor señala que el *mapu* (tierra) tiene una referencia geográfica individual-colectiva, la cual mantiene relaciones económicas como simbólicas, que permiten construir el espacio territorial (tangible) y su organización socio-política, a partir de la invasión de los *winka* al *Wallmapu*: “De esta manera se va gestando la propia organización socio-territorial de la sociedad mapuche prehispánica que tiene en el *Lof* y *Rewe*, su expresión de organización socio-política básica fundamental [...]”. (2006: 31)

<sup>2</sup> Elena Nava (2009) hace un estudio de lo que llama los “tres Floribertos” para diferenciar los textos compilados por Sofía Robles y Rafael Cardoso (2007), así indica: “Comunalidad como categoría analítica/nativa, también da cuenta de una determinada subjetividad compartida por personas y se revelaría como la expresión de un orden moral, donde sujetos transitan no por dos, sino por varios mundos, comunalidad sería una categoría en movimiento, pues tiene el potencial de explicar las subjetividades compartidas por los habitantes —llamados comúnmente de serranos, aun siendo de tres diferentes grupos indígenas— de la región de la Sierra Norte de Oaxaca” (2007: 3). Cabe la mención a Jaime Martínez Luna, maestro zapoteco, que también concibe el concepto.

<sup>3</sup> En esta misma línea Bernardo García Martínez señala que “*pueblo de indios*, en el contexto novohispano, debe entenderse no otra cosa que una corporación de individuos basada en una asociación de naturaleza política y territorial de origen prehispánico, o bien de origen colonial pero ajustada al modelo del anterior. Al principio del periodo colonial existían alrededor de 1500 corporaciones de este tipo en el área mesoamericana” (2012: 403). Las corporaciones se definen como los atributos “que identificamos con el término genérico de *estados*, si bien en su mayoría eran pequeños en su dimensión democrática y espacial y, en el contexto colonial, estaban muy limitados en su autonomía y casi totalmente privados de la posibilidad de relacionarse políticamente entre sí” (2012: 404). El autor también identifica que a partir del “pueblo de indios” como corporación, éste tuvo una evolución de las características políticas.

<sup>4</sup> Henri Lefebvre en su libro *La revolución urbana* (1972) explica el desarrollo de la ciudad a la sociedad urbana (y su contraposición, campo-rural) para los países europeos. En estas formaciones está la influencia a las sociedades virreinales y nacionales. El proceso de urbanización que difiere de los espacios ciudadano-delimitados tiene diferentes grados de incursión en los espacios rurales.

<sup>5</sup> Pablo Escalante Gonzalbo en su ensayo “La vida urbana en el periodo Clásico mesoamericano. Teotihuacán hacia el año 600 d.C.” (2004) realiza un análisis de la conformación urbana de la antigua ciudad y su relación con sectores poblacionales de diferentes orígenes formando barrios al interior. En línea paralela, también se han estudiado otros lugares, como la ciudad de Tenochtitlán.

<sup>6</sup> Tanck explica las diferencias conceptuales: “Estos cuerpos gubernativos se llamaban *ayuntamientos* en las ciudades y villas de españoles y en los pueblos de indios; el consejo gubernativo se llamaba *república*” (2014: 337). Cabe mencionar que: “Al llegar a la década de 1580 parece que el término *casa de comunidad* se utilizaba con

frecuencia y había llegado a convertirse en el nombre más usual para la sede del gobierno municipal indígena. [...] Desde enero a noviembre [1551], en los mandamientos del virrey Velasco, se usaron estos términos: casa de cabildo, cabildo y casa pública” [...]. Sin embargo, hay otros casos en los cuales no es tan seguro que un término es equivalente a la casa de comunidad. Las relaciones geográficas de Oaxtepec, Zimapan e Iguala anotan que existían en esos pueblos la casa de la justicia, la casa del señor juez y las casas de juez y comunidad [...] Es de recordar que además de aproximadamente 1500 pueblos de indios reconocidos por el gobierno en el siglo XVI, nueve asentamientos indígenas recibieron la categoría de ciudades y, por ende, el derecho de tener un ayuntamiento completo, similar a las ciudades de españoles [...] No se construyeron casas de comunidad en todos los pueblos de indios, sino en los pueblos cabeceras” (2014: 337-338). Por las fechas, podemos situar que los mixes aún seguían sin pacificar y que dichos conceptos (en español) se tardaron en utilizar. A la fecha los utilizados son “cabildo” y “ayuntamiento”.

<sup>7</sup> Todas las culturas pasan por las reconfiguraciones a partir de sus contextos específicos, incluyendo los países occidentales. El detalle está en cómo analizamos los procesos de cambio. En este caso el espacio-tiempo en Occidente parece ser un tema de la física, sin embargo, existen los estudios correspondientes a la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia, por nombrar algunas, cada una corriendo por caminos separados, lo que hace que su visión esté separada. En la filosofía indígena no se podría dividir la ciencia y la historia.

<sup>8</sup> Walter Krickberg menciona al respecto de las *migraciones* y del origen que cuentan los pueblos: “en los relatos acerca de las grandes migraciones llevadas a cabo por las tribus desde sus moradas originales para llegar a sus regiones históricas, la primera parte es siempre puramente mítica, pues los nombres de las diversas paradas en la migración son simples circuncripciones de los cuatro puntos cardinales. Después de haberlos recorrido, las tribus (incluidos los aztecas) eran siempre a Tollan, el centro del Universo, identificado con Tula, centro histórico del Imperio tolteca, y reciben allí, aunque no siempre se relate expresamente, todos los dones de la alta cultura [...]” (2017: 252). Es probable que el “primer lugar de origen”, el cual podrá ser siempre sustituido por una nueva memoria, termine por ser una referencia sin un lugar físico preciso, o que la misma memoria pierda las especificidades geográficas para darle mayor peso a los elementos de las causas de la salida, lo que se mantiene es su valor simbólico que no podemos dejar pasar para comprender los modos de existencia reconfigurados. Krickberg añade: “sólo a partir de la llegada Tollan puede seguirse en el mapa la migración de los pueblos nahuas” (2017: 252). Probablemente, esto suceda con muchos otros pueblos, pues la reterritorializaciones y las denominaciones fueron desplazados para comprender la *episteme* antigua de los lugares primigenios.

<sup>9</sup> “Escritura” y “caminar” es una relación interesante entre los mayas. El Maestro Pedro Uc Be menciona que, en la escritura original maya, el ícono para *Ts'iib* (escribir) tiene patitas, pies o raíces; para su cultura, señala: “Escriben caminando, sus pasos, sus huellas, son escritura”. Escribir es dejar huella: “cuando el maya escribe lo hace caminando, también lo hace trabajando en la milpa, cocinando, lo hace en todas las actividades, cada actividad es escritura, lo hace para construir memoria”, ponencia del 19 de septiembre de 2019, durante su participación en el Diplomado de Literaturas Mexicanas en Lenguas Indígenas (INBAL). Estas ideas las confirma

en diferentes artículos: “escribir es caminar y viceversa, es dejar huella, es hacer historia” (Uc, 2016: 11); “hacer una milpa, es un ejemplo de escritura, se limpia el espacio, luego se pone la semilla para que nazca la vida, la palabra, la historia, el alimento del alma, la palabra”. (Uc, 2016: 11)

<sup>10</sup> Foucault explica que en la época clásica el saber (en Europa) estaba en estrecha relación con el lenguaje, pero que no pretendía demostrar, sino interpretar. La experiencia del lenguaje se enlazaba por la red arqueológica de las palabras y las cosas de una manera distinta a la que conocemos en la actualidad. Pensar el lenguaje a través de las concepciones gramaticales cambió en los siglos XVII y XVIII: “se trataba de determinar en qué condiciones puede convertirse el lenguaje en el objeto de un saber y entre cuáles límites se despliega este dominio epistemológico” (2010: 138). En cuanto a la escritura, menciona que: “Durante siglos, escribir se ha supeditado al tiempo” (Foucault: 2016), cuando el tiempo lo era todo, por ello, en la época clásica “[...] escribir era regresar, era volver al origen, recobrar el primer momento [...] una estructura de repetición que designaba su ser” (2016). Pensar el espacio es propio a partir del siglo XVIII: “Lo que no nos condena al espacio como a la única posibilidad, durante mucho tiempo descuidada, sino que revela que el lenguaje es (o quizás ha llegado a ser) asunto de espacio” (2016), sin embargo, la escritura entraña sus abismos: “Escribir no es algo posible más que si él no se retira al absoluto de la distancia; pero escribir se hace imposible cuando él se hace amenazante con todo el peso de su extrema proximidad”. (Foucault, 2016)

<sup>11</sup> La Memoria y el Olvido están condicionados por los paradigmas que nos constituyen. Si se me permite decirlo, la memoria en Occidente y, sobre todo, en México —como Latinoamérica—, el asunto es diferente al de los pueblos originarios, tal parece que apuesta por el olvido, aunque tenga sus detractores. Es una sociedad del olvido. Estos países tienen como forma de registrar su memoria a la historia, sólo que ésta se realiza a través de ciertos individuos, por ello, la historia oficial es a la que se le da mayor importancia. Pocas personas tienen acceso a otras fuentes que cuestionen a la oficialidad. En los pueblos cualquier individuo tiene acceso a la historia, aunque haya guardianes de la palabra, pues la memoria se construye colectivamente. En Latinoamérica, haría una distinción: la historia es construida por los individuos; la memoria es un acto de resistencia, es la que elaboran los grupos en contra del sistema de poder, pero tiene una función diferente a los pueblos (por los vínculos expuestos a lo largo de este trabajo). Ante los casos de desaparición forzada, en México, Argentina y Bolivia *el tejido de la memoria* es justamente *sobre-escribir* la historia oficial de los gobiernos, para no olvidar los nombres de las personas: la otra-historia. Por su lado, Horacio Cerutti, Sandra Escutia, Abigail Gaspar *et al.*, señalan para el caso de Latinoamérica (y una Latinoamérica en resistencia) que: “La memoria no se opone en absoluto al olvido. Memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción entre la supresión (o el olvido) y la conservación. La memorización, como tal, es selección: algunos rasgos del acontecimiento serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, luego olvidados. Cuando los acontecimientos vividos por un individuo o por un grupo son de naturaleza excepcionalmente trágicos, el derecho a la memoria se convierte en imperativo: el de acordarse, el de testimoniar. Un estado de memoria dado delimita entonces límites de lo pensable y de lo decible, así como de las formas de la recuperación del pasado. Por ello el conflicto no es entre memoria y olvido, sino entre las

distintas memorias en pugna. Pugna que incluye la definición de la memoria como no separada de una función reparatoria y de justicia”. (2019: 125)

<sup>12</sup> Recuérdese que Platón no despreciaba los diferentes tipos de conocimiento, sino que mostraba los grados por los cuales una persona debía pasar para alcanzar la sabiduría (la cual era imposible obtener en vida). Cf. Sus obras (*Menón, Fedón, Teeteto y La República*). Esta línea la estoy siguiendo de la platonista María Areli Montes Suárez. La desvirtualización del pensamiento platonista vino después, sobre todo, con la lectura de Nietzsche, quien lo colocó en el peor de los términos con respecto a tu teoría de los despreciadores del cuerpo. El filósofo griego, propio a su contexto, aún conservaba los vínculos con el misticismo. Descartes y la modernidad permearon en la forma de conocer, luego los filósofos de la Ilustración y, sobre todo, los positivistas, al hacer de estos grados una escala por la cual los próximos filósofos sostendrán una verticalidad apabullante.

<sup>13</sup> Recuerde el lector, que ha pasado algo similar con otros grupos; por ejemplo, los nahuas, quienes han sido englobados como parte de una misma familia lingüística pero que los mismos categorizados han señalado las diferencias.

<sup>14</sup> Sitúo estos desplazamientos diferentes a los del siglo XVI, cuando los españoles ocuparon las tierras mixes de lo que hoy es Veracruz, sobre todo en la parte de Coatzacoalcos-Xalapa para llegar al Istmo.

<sup>15</sup> Recuérdese, que si bien, la modernidad y la idea de “yo” se fueron conformando mutuamente, social, cultural y políticamente tuvo un camino lento, de tal manera que, si vemos a Descartes dentro de la historia, podremos comprender cómo y por qué nació dicho planteamiento. La filosofía no escapa a su contexto, es pináculo de la representación teórica de lo que está en la sociedad.

<sup>16</sup> Estoy haciendo referencia a la frase rousseauiana, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Rousseau explica que una vez que alguien dijo “esto es mío” y hubo quién lo creyera, fue el momento en que se instauró la propiedad privada. Un giro en el paradigma para entender la propiedad privada y pública.

<sup>17</sup> En los mixes podemos encontrar algunos lienzos, como el Bautizo de los Principales de Coatlán Mixe, en donde se aprecian diferentes técnicas de grabado, como de representación de personas (indígenas y españoles).

<sup>18</sup> Hay que notar la forma en cómo a los mixes se les ha relacionado sólo con el estado oaxaqueño, “olvidando” otras áreas. Algunos poblados mixes siguen habiendo el área veracruzana.

<sup>19</sup> *Agats (agats ja'ay)* persona no-mixe, extraño, extranjero. Aplica para aquella persona que no es mixe, aunque puede ser usado de forma despectiva.

<sup>20</sup> También hay que considerar otras dinámicas en el ejercicio de mapear que tienen que ver con el ejercicio mismo. Ana Ramos y Walter Delrio (2011) han estudiado las implicaciones en la errónea representación de un mapa histórico a partir del país de “Las Manzanas” en la década de los setenta del siglo XIX, en el que no sólo está registrado en dos formas, sino que esto conlleva un problema de coordenadas en donde “la orientación de los ríos cordilleranos que van de oeste a este aparece cambiada a una dirección sur-norte”. (2011: 516), a su vez que tiene como entronque del conflicto el reclamo del territorio por Argentina y la legítima posesión de los pueblos originarios que lo ocuparon hasta la década de los ochenta del mismo siglo. A partir de lo anterior los autores reflexionan sobre los diferentes modos de

pensar el espacio por la cartografía oficial y la memoria social, en el que las confrontaciones son el escenario de fondo. En este sentido, los investigadores centran su atención en los modos de conciencia histórica e interpretación del pasado de argentinos e indígenas.

<sup>21</sup> Esto lo expone detalladamente Michel Foucault. Por su lado, Alice Beuf explica que: “La geografía trataba el medio natural; la historia trataba las acciones humanas. Este tipo de concepciones, claramente influenciadas por el dualismo cartesiano, marcaron los orígenes del paradigma hombre/naturaleza, que tuvo tanta importancia en la manera como se consolidó el pensamiento geográfico en el siglo XIX” (2018: 306). Aunque el dualismo tenía antecedentes en Occidente para darse del modo en cómo se dio, se puede establecer que el dualismo de la naturaleza –como el espacio diferenciado en el que el ser humano se mueve– evita entender el modo en cómo los pueblos podrían representarse con su espacio (y tiempo). La relación entre la naturaleza y lo humano dio el giro en el tipo de subordinación, pero sin terminar por sanar una visión separatista.

<sup>22</sup> En un continente como América en donde convergen miles de pueblos establecer un sólo modo de cartografiar tendría que resultar contradictorio, sin embargo, se da. En este sentido, es necesario resaltar el trabajo de Arturo Ardao quien “trata el tema del espacio y todas las relaciones del mismo con la geografía, la historia, la ciencia, la antropología filosófica, la ontología y otras disciplinas filosóficas. Sin duda, una obra hito de la filosofía del espacio”. (Cerutti *et al.*, 2019: 30)

<sup>23</sup> Las ciudades de Monterrey, México, Oaxaca, Tijuana y Guadalajara son los lugares que tienen mayor migración mixta dentro de la república mexicana.

<sup>24</sup> El Convenio (no. 169) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, depositado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue adoptado en Ginebra, Suiza, el 27 de junio de 1989. En México, se vincula el 5 de septiembre de 1990 (ratificación) y se aprueba por el Senado el 11 de julio de 1990, según decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación (DOF), el 3 de agosto de 1990. Entra en vigor el 5 de septiembre de 1991, según consta en la publicación del DOF del 24 de enero de 1991. En este documento se podía leer en la primera parte de la Política General, artículo 1º, una declaratoria un tanto colonizadora pero permisiva; inciso “b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. 2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio. 3. La utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”. En lo que respecta a las tierras/territorio, en la Segunda Parte dedicada a este asunto, artículo 13, se manifiesta: “1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de



esa relación. 2. La utilización del término ‘tierras’ en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. Y el Artículo 14: “1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. [...] 2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”. Actualmente, en la revisión de la última modificación publicada en México (julio de 2018) no difiere sustancialmente, más que por unos corchetes y comas, que pretenden enfatizar la subordinación de los pueblos a los países que detentan el territorio colonizado, si bien, los conflictos se centran en las diferentes interpretaciones que tienen las colaboraciones de los gobiernos con los pueblos, como de la posesión del territorio en términos jurídicos sobre su utilización.

<sup>25</sup> Cabe mencionar que Elena del Rosario Patiño Flota y María de Jesús Espinoza Villela han señalado la correspondencia del ejido y la Ley Agraria desde el Virreinato: “Sin duda, los antecedentes de la Ley Agraria del 6 de enero de 1915 se remontan hasta la época Colonial en donde los conquistadores ávidos de riquezas despojaron a los pueblos originarios de Mesoamérica de sus bienes, en especial de sus tierras. Con la Independencia, la situación no cambió a favor del campesinado, la estructura agraria continuó favoreciendo a los hacendados y a la iglesia como máxima detentadora de la tierra”. (2015: 17)

<sup>26</sup> Gabriela Torres-Mazuera menciona que: “Históricamente, los liberales se opusieron al trato especial que la legislación colonial dio a los indígenas, identificando la propiedad comunal de la tierra y el gobierno indígena como una de las causas de su atraso y aislamiento (que desde otra perspectiva significaba autonomía) respecto al Estado-nacional” (2012: 70). Por lo anterior, pero, asumiendo que también el progreso tiene causas económicas y políticas, despojaba jurídicamente a los indígenas de gran parte del territorio concebido; explica la autora: “El régimen liberal de propiedad que se fue delineando desde entonces, se consolidó en un conjunto de leyes federales y estatales promulgadas a partir de la década de 1820 y cuya culminación sería la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México, expedida el 25 de junio de 1856 por el presidente Ignacio Comonfort. Esta Ley, mejor conocida como Ley Lerdo, decretaba el fin de la propiedad corporativa, para el caso de las tierras comunales bajo la jurisdicción de los pueblos de indios, su división y adjudicación individual como propiedad privada”. (2012: 70)

<sup>27</sup> El incremento de las haciendas en el siglo XIX permite la explotación latifundista y el enriquecimiento de los terratenientes. A decir de Patiño y Espinoza: “Las Leyes de Baldíos, tanto la expedida por Benito Juárez en 1863, como la de Porfirio Díaz en 1894, hicieron también otro tanto en perjuicio de las comunidades indígenas, mereciendo también un lugar importante las Leyes de Colonización, tanto la provisional del año 1875, como la definitiva de 1883, las cuales obtuvieron mediante la denuncia las mejores tierras en poder de las poblaciones, alegando no tener un título de propiedad o bien encontrarse defectuoso”. (2015: 18)

<sup>28</sup> Al respecto Patiño y Espinoza indican: “La Ley Agraria de 1915 fue el primer paso que se dio en México para dar una solución no solamente revolucionaria sino

institucional a las demandas del pueblo, es decir, esta ley da una respuesta a las necesidades del país con una visión a largo plazo que se solidifica al ser elevada a nivel constitucional en 1917 y, posteriormente, se enriquece en los Códigos Agrarios de 1934, 1940, 1942 y la Ley Federal de Reforma Agraria de 1971, para finalmente, terminar de regular la tenencia de la tierra con la reforma de 1992 y la nueva Ley Agraria. Es la Ley Agraria de 1915 la semilla que permitió establecer el cuerpo jurídico que hace posible que actualmente se consideren en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los tres tipos de tenencia de la tierra más importantes: el ejido, la comunidad y la pequeña propiedad” (2015: 17). Además, agregan: “El movimiento zapatista fue la corriente social más radical del movimiento revolucionario, al enarbolar las demandas más sentidas de los campesinos mexicanos, las cuales serán retomadas por la Ley que aquí se analiza, el texto constitucional de 1917 y sus leyes reglamentarias” (2015: 20). En esta ley se hace hincapié en el despojo de las tierras indígenas y su devolución.

<sup>29</sup> Es de considerar lo que advierte la autora mixe. En la Ley Agraria o Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992, se indica en el Título Tercero: De los Ejidos y Comunidades, Capítulo I: De los Ejidos, Sección Segunda: De los Ejidatarios y Avecindados, Artículo 18, que en caso de pugna entre herederos: “En caso de que no se pusieran de acuerdo, el Tribunal Agrario proveerá la venta de dichos derechos ejidales en subasta pública y repartirá el producto, por partes iguales, entre las personas con derecho a heredar.”, y el Artículo 19: “Cuando no existan sucesores, el tribunal agrario proveerá lo necesario para que se vendan los derechos correspondientes al mejor postor, de entre los ejidatarios y avecindados del núcleo de población de que se trate. El importe de la venta corresponderá al núcleo de población ejidal”. En los pueblos, la venta está limitada a personas ajenas a la comunidad.

<sup>30</sup> Gabriela Torres-Mazuera indica: “El ejido posrevolucionario fue definido por uno de los juristas especialista en el tema, como *sui generis*” (2012: 69), a lo que agrega: “Las reformas constitucionales de 1992 le han proporcionado al ejido características aún más particulares que incluso niegan los principios rectores que fueron la justificación de su creación. Es así que de ser una forma de tenencia *sui generis* podemos caracterizarlo en la actualidad como una forma de tenencia *ad hoc* que, al igual que las llamadas hipótesis *ad hoc*, busca dar sentido jurídico a las crecientes anomalías y problemas generados con la reforma neoliberal” (2012: 69). Por su parte, Emilio Kourí ha hecho énfasis en la *invención del ejido*: “Lo que dio forma a esa gran reforma social del siglo XX fue una institución *sui generis* de nombre e inspiración antiguos: el ejido” (2015). Con ello, debate sobre las formas de enfrentamiento entre los pueblos y los proyectos liberales amparados por el Estado.

<sup>31</sup> Fue el 31 de diciembre de 1974 cuando se establece en el Diario de la Federación la desaparición del “Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización”, cuyo nombre no dejaba a dudas la intencionalidad de las leyes agrarias, dando paso a la Secretaría de la Reforma Agraria.

<sup>32</sup> Aquí se puede diferenciar la transformación que han tenido otros pueblos de bloques culturales distintos al mixe; por ejemplo, los tseltales y tsotsiles tuvieron una mayor incidencia de la religión, tanto de la colonización, por lo que su relación civil y religiosa con las sociedades novohispanas se dio en subordinación (aunque tuvieron, igualmente, a lo largo del siglo XVII y XVIII levantamientos contra los

españoles), el asunto es que la religión permitió la influencia del sistema patriarcal al interior de las comunidades; asimismo, la diferencia con la forma en que la religión penetra en la península maya difiere con aquellos, por la confrontación a los blancos y su disposición para asumir la religión desde sus paradigmas. Algo similar podríamos rastrear en la forma en cómo el patriarcado ha influido en las culturas nahuas que participaron en las expediciones españolas y, como éstas mantenían antes de la llegada española algunos síntomas de relación vertical para colocar a la mujer en un rango menor.

<sup>33</sup> Cabe aclarar que designar a las mujeres indígenas como “feministas” ha sido una categoría externa en el que algunas especialistas las han colocado; en México, aunque realizan reflexiones en torno a los roles de género y la situación de la mujer, el posicionamiento propio es dudoso. No así, cierto feminismo indígena en Bolivia, como *Mujeres Creando* (María Galindo) o *Mujeres Creando Comunidad* (Julieta Paredes).

<sup>34</sup> Sandra Escutia Díaz ha mostrado cómo la dominación sexo-genérica es parte de un sistema de colonización y acumulación masculina (adulta y colectiva) del capital, a través de un estudio de la construcción de la masculinidad (propriadamente, masculinidades): “En esta tesis queremos también enunciar la relación que hay entre el patriarcado y el capitalismo desde las construcciones de masculinidades dominantes, típicas del capitalismo industrial y agrario, y de las masculinidades fluidas, que se manifiestan en la actual etapa del capitalismo financiero y de servicios, y ver el papel que cumplen ambas construcciones para la dominación de las mujeres y la reproducción de personas y servicios” (2016: 44). La relación entre el capitalismo y el patriarcado se traduce en las leyes y el pacto entre varones que sostienen la legalidad. Es interesante subrayar que el feminismo es una propuesta epistemológica que no requiere de otro idioma diferente del sistema en el que nace (patriarcal) sino de otras experiencias que confrontan a la hegemonía.

<sup>35</sup> En este sentido, tampoco debe pasar desapercibido el trabajo de Gladys Tzul Tzul (kiche’), de su libro *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq’ena’*, en donde también analiza el papel y lugar de la mujer en su comunidad con respecto al Estado (Guatemala).

<sup>36</sup> Como lo explica la Mtra. Rosario Patricio Martínez, propiadamente, el vocablo de “familia” no existe en la lengua *ayuuk*, para hacer referencia a un núcleo de personas unidas por parentesco se hace alusión a quienes viven en una casa (Curso de lengua y cultura mixe: 2019). Así, se elige a una voz para que represente a la familia, es decir una cabeza, pero ésta, aunque puede ser un hombre, también puede ser una mujer, en cualquier caso el resto de los miembros opinan y se llega a un acuerdo dentro de la casa. El que un hombre sea el que tome las decisiones es, netamente, producto del patriarcado, afianzado por las prácticas legalistas que median entre la comunidad y el Estado.

<sup>37</sup> Parafraseo la frase feminista de lo “personal es político”, pues el cuerpo cuando ha sido racializado –la “raza” surgido como un término biólogo del siglo XIX, cuyo sentido ha permeado cultural, social y políticamente– también es una afrenta a la hegemonía y normalización cuando se defiende desde la dignidad de lo propio.

<sup>38</sup> Un tanto, también, espinoso, pues las mismas posibilidades de nacer con tez clara que morena cuando tus padres son de diferente grupo étnico son reales, así que la apariencia física no es determinante en un poblado mixe, sin embargo establece la complejidad que se oculta en definiciones generales, pues efectivamente la

racialización se acentuará con el tono en la pronunciación del español o la falta de atención en los códigos de vestimenta occidental. Ahora bien, los estudios feministas y *queer* han mostrado las implicaciones epistémicas de pensar a partir de la corporalidad específica, lo mismo que quienes se han dedicado a explicar el racismo a partir de la apariencia física. Patricia Ticineto Clough indica, en *The Affective Turn* (2007), que el *giro afectivo* no se basa sólo en la teorización en términos corporales, sino en relación con las tecnologías —en donde tecnología tampoco se reduce a las mecanismos científicos o digitales, más bien a la creación que afecta al cuerpo (tangible e intangible)— y las capacidades corporales que producen afectos (ser de afecto y ser afectado), con ello, expresa nuevas configuraciones que reorganizan el conocimiento. Las líneas de estudio de la corporalidad se extienden a Spinoza: “¿de qué puede un cuerpo?”, para revirar la larga tradición de la filosofía occidental que favorece a la (invención de la) razón sobre el cuerpo. Mónica Moreno al indagar en las formas cotidianas del racismo, indica: “Mientras que el ascenso cultural, social y moral —elementos claves de los parámetros de la blanquedad como forma de privilegio— se ofrecen como posibles, el cuerpo, su color y sus rasgos no pueden ser fácilmente dejados a un lado como si no tuvieran importancia” (2012: 10), en esta misma línea cita a Anthony Appiah: “Las políticas del reconocimiento requieren que el color de la piel de uno, el cuerpo sexual de uno, sean reconocidos políticamente en formas que le dificultan a aquellos que quieren tratar su piel y su cuerpo sexual como dimensiones personales [privadas] del ser. Y personal no significa secreto, sino no tan estrictamente definido’ o limitado”. (2012: 14)

<sup>39</sup> Un sistema epistémico no homogeniza los paradigmas, las lógicas de significación o las acciones, pero permite deducir las inferencias de dichas lógicas, como lo revela Rolando García, condiciona: “En las cosas que he escrito digo ‘condiciona, pero no determina’. Condiciona quiere decir que establece un marco conceptual a partir del cual se va a teorizar, y claro que le pone ciertos límites” (2002). Este condicionante, por supuesto tiene sus implicaciones. García añade: “Poner ciertos límites no significa determinar exactamente cómo se va a proceder. Por ejemplo, el atomismo condicionó mucho el pensamiento científico en Occidente. Lo que hizo fue dejar un poco de lado los conceptos de campo, los conceptos organicidad, de interacciones sistémicas” (2002) y esto coadyuvó a la forma en cómo se construyó Occidente.

<sup>40</sup> En el estudio que Kraemer destina a la autonomía mixe indica: “Los mixes no cuentan con reglas o cursos de acción previamente ensayados para enfrentar los conflictos por las tierras de manera autónoma y pacífica. Generalmente recurren a la violencia o buscan un mediador externo. Este tipo de conflictos fortalece la identidad comunitaria y generalmente enfrenta a unas comunidades con otras y a los municipios entre sí” (2003: 55). Bueno, la forma de resolver los conflictos salta a la vista en los especialistas, pero no podemos dejar de anotar su efectividad y señalar la distinción en las miradas que atan el entendimiento de las sociedades.

<sup>41</sup> También depende de varios factores, las conexiones familiares (posición económica y política), del tipo de universidad a la que se acude, del aspecto personal (que tiene que ver con el dominio de los códigos culturales, el aspecto racial y el dinero invertido en la vestimenta, etc.), de las habilidades profesionales, personales, emocionales, de la condición sexo-genérica y un largo etcétera.

<sup>42</sup> Carolina María Vásquez García es antropóloga social *ayuuik* y miembro del colectivo de “Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuuk” (MAPP), en su comunidad *Xaamkèjxèpè* (Tlahuitoltepec).

<sup>43</sup> Los lectores quizá recuerden el mito de los dos seres que se complementan, para formar uno sólo, cuando Platón explica los tipos de amor. Y que en gran parte ha permeado la idea del amor romántico. La complementariedad en el caso *ayuuk* no se puede equiparar con ésta, pues nace del conocimiento de *It-Naxwiin*. Si los lectores se preguntan: qué sucede con las personas que tienen una preferencia sexual diferente a la normalización heterosexual, se debe indicar que esto no contravenía a las formas de respeto a la mujer/hombre, pues se determinaba sus acciones como parte de la Naturaleza, ahora bien, tanto mujer/hombre se les enseñaba a cocinar como trabajar la tierra, lo que sucedía es que los roles hacían que unos hicieran ciertas cosas sin impedirles que en un momento dado realizaran actividades del otro género. En tiempos actuales, el machismo ha llevado a momentos en los cuales se ha rechazado a las personas no-heteronormalizadas.

<sup>44</sup> Dejaré a un lado los encabezados de los periódicos que se decantan por anunciar a la primera mujer como presidenta municipal en la región mixe, para mencionar que los poblados que han elegido una mujer como presidenta (sin disminuir otros cargos importantes, pero que visibilizan a la mujer ante los no-mixes) son: Tlahuitoltepec (en donde Sofía Robles y Tājeew Díaz han ejercido), Ayutla (Irene Hernández, Esther Martínez, Yolanda Pacheco Morelos), Tamazulapam (Rosalina Núñez Martínez) y Zacatepec (Austreberta Ramírez López).

<sup>45</sup> Elisa Cruz hace un estudio sobre los modos de justicia en Móctum a partir de cuatro casos, desde el principio de su artículo previene sobre los conflictos que supone analizar una comunidad que entreteteje diferentes tipos de organización: “La comunidad de referencia es la comunidad-agencia de San Marcos Móctum –en adelante Móctum–, esta doble característica se debe a que jurídicamente y desde el punto de vista del Derecho agrario, su forma de tenencia de la tierra es comunal, y desde el derecho municipal como agencia de policía forma parte de la estructura municipal de Totontepec, poblado que es de igual forma comunidad-cabecera” (2011: 118). La autora consigna las tensiones entre las diferentes autoridades (Móctum y Totontepec) y los sistemas (tradicional y externo), con ello, concluye: “el control del Estado es cada vez mayor sobre las formas comunitarias de «hacer justicia», debido entre otros aspectos al desarrollo de los medios de transporte y comunicación. De esta manera, las autoridades de Móctum no son ajenas a la intervención de los agentes del Estado mexicano como la Procuraduría de Justicia del Estado, la Procuraduría Agraria y, sobre todo, la Comisión de Derechos Humanos de Oaxaca. En esta interacción se da una lucha de poder entre sistemas jurídicos en que los protagonistas –las autoridades indígenas, las no indígenas y los usuarios en las comunidades– tratan de hacer que uno impere sobre el otro, o bien que subsista reforzando la práctica comunitaria del trabajo colectivo y de los cargos, así como en la reafirmación del comunitarismo basado en una ideología de la ‘armonía’”. (2011: 140)

<sup>46</sup> De manera personal, puedo señalar que este problema de justicia es grave, cuando se trata de personas que no hablan el castellano, mi madre, Guadalupe Matías, al ser una mujer bilingüe, aunque sin estudios académicos, era intérprete en Zacatepec de personas que sólo hablaban su lengua materna, enfrentando de manera cotidiana los sistemas de justicia diferenciables, en los que aprendí sobre los sistemas disímiles y la manera en que la gente pretende sacar ventaja.

<sup>47</sup> Me refiero a los pueblos que dentro de lo que hoy día es llamado “territorio mixe” han cambiado su lugar de asentamiento.

<sup>48</sup> Walter Mignolo ha planteado el sujeto frontera, sobre todo, situando a Guaman Poma como un mediador entre culturas/sociedades. En este texto no se sigue dicho planteamiento, pues sigo el desplazamiento.

<sup>49</sup> El mestizaje entre grupos indígenas en las ciudades es un proceso poco estudiado, pero que alienta a ver cómo los indígenas al migrar y relacionarse con personas de otros grupos –incluso de su mismo grupo– establecen familias que dejan de hablar su lengua y van dejando de practicar sus costumbres, de tal manera que sus hijos dejan de ser “*ayuuikja'ay*” y se autoidentifican como mestizos, generando con ello, en nuevas generaciones el “olvido” a sus orígenes y asumiendo la identidad “mexicana”, con todas las implicaciones epistémicas y ontológicas que se derivan.

<sup>50</sup> Es conveniente también mostrar la postura de Juan Sánchez sobre la hibridez en su análisis del espacio-tiempo en la poética indígena: “Dice Bhabha: ‘...Pero para mí la importancia de la hibridez no es ser capaz de delinear dos momentos originales desde los cuales el tercero emerge, sino que la hibridez para mí es el ‘tercer espacio’ el cual posibilita que otras posiciones emerjan’ [en Rojas 88]”. (2014: 179)

<sup>51</sup> La pregunta va en relación de aquellas comunidades como El Duraznal, Ayutla, Tlahuitoltepec o Tamazulapam que tienen un alto índice de migración a Estados Unidos, y que esta acción contribuye a cambiar la apariencia de las calles (el trazo urbano), los servicios, los materiales de construcción o las formas cotidianas de las costumbres. Diferente será el cambio en las comunidades que tienen migración hacia el interior de la república mexicana y que la influencia es mucho menor o se da en otras vías que permiten las transformaciones a nivel socioeconómico; por ejemplo, que una familia sea considerada para ser mayordomo (en la medida que los hijos mandan dinero y, prácticamente, pueden adquirir el cargo) o tener poder económico que incida en las decisiones comunales.

<sup>52</sup> Saúl Ramírez Sánchez realiza un estudio en Tlahuitoltepec sobre la migración transnacional y sus implicaciones en dicho pueblo, con ello sigue la propuesta conceptual del transnacionalismo sociocultural y lo complementa con la etnicidad. El enfoque transnacional está puesto en la medida que analiza la migración hacia Estados Unidos. Así postula la “Transpertenencia a la comunidad” para explicar los vínculos de los migrantes con la comunidad y sus transformaciones: “En la propuesta de la transpertenencia la comunidad se concibe como un espacio socio-simbólico donde se establecen relaciones interfamiliares, comunitarias y de fuerzas sobrenaturales. Esta noción de transpertenencia es un referente elemental de la etnicidad mixe y, por supuesto, de los indígenas de Tlahuitoltepec. Cabe mencionar que la distinción entre transpertenencia y pertenencia se deriva de la diferencia entre el lugar de origen y el de establecimiento. Entonces, la transpertenencia se concibe como una serie de recursos y valores que recuperan de su pueblo y que, al utilizarse, se movilizan con el fin de reafirmarse y reafirmar sus límites como mixes de Tlahuitoltepec, cuando los procesos y las consecuencias de los cambios amenazan la integridad del grupo”. (2008: 39)

<sup>53</sup> Es interesante recuperar las palabras del poeta maya *k'iche'* Ak'abal en la entrevista que le realiza Sánchez, en el cual, la idea de “territorio móvil” se asemeja a lo expuesto en este trabajo como pueblo-territorio y su movilidad ante los desplazamientos, y que tiene por supuesto líneas de interés con los mayas de la península,

pues han tenido un tronco común, así al estar en gira por Colombia dice: “[El territorio es] El espacio que me rodea, el espacio inmediato. Nosotros tenemos un concepto bastante interesante en este sentido, porque el territorio es donde te estás moviendo, no donde estás viviendo, entonces aquí [Bogotá] también es mi territorio...” (2014: 94). Obviamente, este “mi” no es posesivo, sino que proviene de la tierra concebida.

<sup>54</sup> Al respecto de los mayas, el autor expone: “el mítico lugar a la orilla del mar, según el *Popol Wuj* —no es un lugar en la costa de México, sino un espacio/tiempo en el que los abuelos Mayas se hacían uno con el cosmos”. (2014: 55)

<sup>55</sup> El autor también dedica algunas páginas a la reflexión de la poesía indígena en el ciberespacio.

<sup>56</sup> Es importante mencionar el trabajo colectivo “Mixe Xaam”, que defendía los derechos de las empleadas indígenas del hogar en la Ciudad de México, presidido por Lorenza Martínez, también mixe.

<sup>57</sup> El autor hace referencia a *Xëw* (Sol), en la escritura mixe, la “X” suena a “sh”.

<sup>58</sup> Es interesante mencionar el trabajo del filósofo africano Kwasi Wiredu sobre la necesidad de la decolonialidad conceptual, pues apunta a los conflictos que surgen en la (in)traducibilidad de los lenguajes entre el *akan* y el inglés.

<sup>59</sup> Varios pueblos originarios han reflexionado sobre los procesos de dominación en sus pueblos, cómo han afectado y cómo contrarrestar los efectos. En este orden de ideas resulta oportuno mencionar al filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze cuando también analiza el colonialismo africano: “La idea de la ‘filosofía africana’ como campo de investigación tiene así sus raíces en el esfuerzo de los pensadores africanos por combatir la explotación económica y política y por examinar, interrogar y cuestionar las identidades que les fueron impuestas por los europeos” (2001: 61-62), de tal manera que: “El más grande y permanente dilema de la filosofía africana, pues es el de tratar de comprender y de articular la experiencia africana en la ‘era de Europa’” (2001: 62). Esto nos puede brindar algunas líneas de interés sobre cómo algunos puntos se cruzan entre diferentes culturas, a la vez de entender que los procesos singulares los llevan por caminos diferentes.

<sup>60</sup> Ana Sagi-Vela González y Ursula Thiemer-Sachse señalan que: “La dicotomía identidad étnica vs. identidad local se manifiesta en todos los grupos indígenas mesoamericanos. Normalmente, la conciencia cotidiana de los ayuuk se orienta hacia la propia comunidad, más que un grupo étnico. El apego a la comunidad se refleja en todos y cada uno de los aspectos de la vida social del individuo. De forma que, ‘cada pueblo es una entidad socio-política-religiosa. Las costumbres, creencias y dialectos difieren en grados variantes de pueblo a pueblo’ [Hoogshagen 1994b: 375, n. 1]. En este contexto, la lengua es otro instrumento esencial que influye en la comunidad; todas las actividades económicas, políticas e ideológicas se realizan a través de la lengua Ayuujk (mixe)”. (2005: 153)

<sup>61</sup> Este vocablo también es problemático. *Në-wiin* (agua-ojo) seguramente era el nombre propio que se le daba al pueblo-lugar-territorio de los mexicas. Ahora es el apelativo que se le da a la Ciudad de México y al país.

<sup>62</sup> Por ello el posicionamiento de una persona, cuyos padres son de diferentes culturas, es crucial para saber si es mixe o mestizo. Puede notarse en esta circunstancia, como el mestizaje biológico pasa a segundo orden.

<sup>63</sup> El Maestro Noé Alcántara, originario de Totontepec, diría “ayöökificando” (ayöök-variante mixe de Toton) que significa: “Dar pronunciación mixe a una palabra del castellano, con base en el alfabeto mixe. Ejemplos: Adöölfu, “Adolfo”; Siudaaj “Ciudad”. (2021: 21)

<sup>64</sup> Pocos pueblos en México se identifican con la idea de “nación” autoadscrita; tenemos, por ejemplo, a las comunidades nahuas que se identifican como “Pueblo Nahua”, pero no como “nación”, buscando el respeto a sus formas de vida, pero sin separarse simbólicamente con una bandera o himno, pero ¿acaso la “nación” sólo se identifica por el uso de fetiches? O bien, ¿es posible equiparar Pueblo Nahua con Nación Nahua? Es indudable la necesidad de que sean los mismos nahuas los que se pronuncien, por lo pronto podemos establecer algunas líneas de encuentro, sólo eso; y mostrar las diferencias. Las divisiones del Pueblo Nahua tienen efectos para constituirse como una nación, caso contrario sucede con los mixes. Salta a la vista otro caso, el Wallmapu, en donde los mapuche intentan reintegrar el territorio apropiado por argentinos y chilenos, pero, igualmente, dista del caso mixe, pues los mapuche buscan ser reconocidos como una nación independiente, mientras los *ayuuk ja'ay* mantienen la autonomía.

<sup>65</sup> Pérez Vejo (1999) habla de una narrativa en la que se despliega una serie de dinámicas que refuerzan a la “nación”: la bandera, el himno, las instituciones, la religión o el fútbol. La forma de entender la nación actual ligada al Estado tiene un camino sinuoso, de varios cambios de paradigmas. La noción también puede cambiar dependiendo desde dónde se define: política, derecho o pueblos indígenas. El Estado-nación está definido política, jurídica y administrativamente, por leyes que se circunscriben en un “país” y tratados internacionales. La idea de nación ligada con los pueblos originarios también tiene su propio camino desde el virreinato con las formaciones de las repúblicas de indios y sus respectivos discursos. Actualmente se inscribe en un derecho por el territorio (jurídica y administrativamente), étnico-cultural (basado en la identidad, la cultura y la historia) y en una defensa política (autonomía).

<sup>66</sup> Menciona Salomón Nahmad en el prólogo al libro de *Móctum* de Noemí Gómez Bravo que: “[...] todas las comunidades mixes por más pequeñas que sean manifiestan un nivel de autonomía y de identidad que comparten los rasgos fundamentales de la identidad ayuuk, a final de cuentas la suma de las identidades pequeñas configuran [sic] la identidad total del pueblo ayuuk” (Gómez, 2004: 9). Floriberto Díaz señaló que existen diferentes niveles de autonomía: “comunitario, municipal, intercomunitario, intermunicipal, del conjunto de comunidades desde un solo pueblo, entre varios pueblos indígenas y otros sectores sociales”. (Robles y Cardoso, 2007: 35)

<sup>67</sup> María Teresa Valdivia Dounce (2002) hace un estudio sobre el sistema de cargos en la región mixe y una distinción entre ser nativo de la región y ciudadano mixe.

<sup>68</sup> Guichicovi, por ejemplo, es un pueblo que está dentro de la jurisdicción de Juchitán (zapoteca) y que, actualmente, lidia con los partidos políticos, por lo que las formas *ayuuk* se diseminan cada día más.

<sup>69</sup> Curioso es recordar la República de Platón, en donde el filósofo-gobernante ha ido escalando los grados de conocimiento, a su vez, que se ha posicionado como un ejemplo ético (Sócrates, su gran Maestro, será el modelo contumaz a seguir) y destaca por ser un virtuoso (en donde la virtud es hacer lo que debemos hacer



con excelencia), de tal manera, que decía el filósofo, que una vez que un hombre ha adquirido la luz del Sol, difícilmente querría regresar al mundo de los mortales, pero que habría que obligarlo para que instruyera a los demás y los gobernara con el ejemplo.

<sup>70</sup> Reproduzco las palabras de la autora en la Nota 4 de su texto *La Tenencia de la tierra para la [sic] mujeres jóvenes Ayuujk según la costumbre y la Ley Agraria del Estado mexicano*: “Quisiera mencionar que si bien la palabra ‘joven’ no existe en la lengua Mixe, existen muchas investigaciones, posiciones y tensiones sobre qué es ser joven en los pueblos originarios. Para el caso del pueblo Mixe hay poca investigación, el Antropólogo Díaz (2012:37) menciona que ‘en la lengua mixe de Tamazulápam hay una palabra que es *unak* que se deriva de la palabra *uunak unajk* que significa ‘hijos’ de manera general para mujeres y hombres. En este sentido, la presente investigación no entra en esta discusión de conceptualizar el ser joven. Sino que la misma lengua y cultura ubica, en los ciclos de la vida, el inicio de asumir responsabilidades, compromisos, de acumular experiencia en el trabajo, en el cuidado y acceso a la tierra en mujeres y hombres; y para efectos de esta investigación lo ubico en el *Měj ajtën* dentro del *Wejën Kajën*. Para las y los lectores no Ayuujk-Mixe, en esta reflexión se utiliza la palabra joven para referirme el contexto de *Kiixye’* y *měj kiixy* –mujer grande/adulta–; en el caso del varón *jwajtsyëjk* y *měj miixy* –hombre grande/adulto en el acceso a la tierra”. (2014: 18)

<sup>71</sup> Es interesante resaltar el libro de Tonantzin Indira Díaz Robles y Julio César Gallardo Vásquez (*Pën ayuujk jyaanyajxëp*) titulado: *Ja nanociencia jits ja nanotecnología. Ja timy mutsk pikt’äky jë nyimatya’äky* (2013); en donde los autores mixes hacen una traducción de la nanotecnología a la lengua *ayuuk*.

<sup>72</sup> Immanuel Wallerstein postula en su libro, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, el sistema-mundo para exponer la globalización y los elementos que lo hicieron posible (antes de que el término fuera inventado) desde el siglo XVI, para mostrar las profundas desigualdades que hoy día se viven en los Estados-nación. Mi intención al mencionar el concepto es señalar las redes que sostienen al sistema-mundo de forma global, por las desigualdades producidas a lo largo de los siglos, pero sin afirmar que haya sido un hecho determinista.

<sup>73</sup> El *Wallmapu*, país Mapuche, debido a su dinámica social –dice Sergio Caniuqueo (2006)–, como configuración nacional, aún sin un Estado, tiene la legitimidad para negociar con los países que sí lo tengan, dada su organización socio-política que reúne diferentes entidades territoriales-pueblos mapuche. Para profundizar en el tema se puede consultar el libro: Marimán Q., Pablo; Caniuqueo H., Sergio; Millalén P., José; Levil C., Rodrigo. *¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006. También el artículo: Millalén Paillal, José. “Tañ mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente”. Fabiola Escárczaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, vol. III. México: UAM-CIESAS, 2014, 319-342.

<sup>74</sup> Era conocido que a partir de los años 80’s del siglo XX e inicios del XXI, los mixes sembraban amapola que era recogida durante la noche, incluso se conocía los días en que el ejército incursionaba para revisar la zona. Profesores y profesoras fueron asesinados intentando hacer su labor. La autonomía mixe ha ayudado a que estas actividades disminuyan, dejándolo sólo a casos individuales.

#### IV.

### MODULACIONES ESPACIOTEMPORALES

En capítulos anteriores el espacio y el tiempo fueron separados para su análisis, si bien hay un quiebre en el plano epistémico, pues las entidades se dividen al enunciarse en español y se transforman dentro de su propia lengua, igualmente, permiten que se amplíen. En la amplitud se encuentran las potencialidades transformativas de las comunidades.

Así, por ejemplo, ya no sólo se habla de un tiempo y espacio concreto como podría ser el de los muertos (y el de los vivos), además se establece otro tiempo de los muertos con el que se anuda la religión católica (también por parte de la lengua) en el que el espacio de la muerte se conjuga por un tiempo del más allá y zona de tortura –variando de acuerdo con el tipo de arraigo de la religión–. En el ciclo de la vida, en el que dos puntos cardinales se alternan para guiar los movimientos, entre norte y oriente, los espacios también se han multiplicado.

Por lo tanto, parece impropio seguir hablando de espacio-tiempo como entidad o entidades cerradas. Hay varios espacios-tiempos modificados que se han entrelazado y, otros, borrado. Los procesos *ayuuk*, como otras culturas, han mostrado más allá de la duda razonable que definir y caracterizar las percepciones y teorías también se deben a los ensanchamientos y límites epistémicos.

Los conocimientos que se desprenden de *It-Naxwiin*, astronómicos, matemáticos, climáticos, sociales y culturales, de los primeros registros van mudando para dar cabida a las concepciones que inteligen el cielo desde las orbes positivistas. Sin embargo, mientras los conocimientos de los países nacionales “avanzan” modificándose por sus propios protagonistas que van rehilando sus saberes para conformar su progreso, los pueblos mixes recrean lo que ha quedado abajo con una temporalidad unidireccional, del pasado al futuro. Un concepto como “pasado” no es sólo el sustrato de lo que quedó abajo, está en estrecha relación con la concepción del contexto que lo denuncia, de la espacialidad y el conflicto que supone la idea de “atraso”.

Las oralidades, cómo se van describiendo y representando los modos de la temporalidad, se conjugan con las formas narrativas históricas, mientras las concepciones espaciales devienen en espacios concretos, como lo son los geográficos, políticos, educativos o digitales. Por lo anterior, los entrelazamientos teórico-empíricos nos empujan a hablar de espacialidades (no de espacio) y temporalidades (no de tiempo) que se atraviesan, ya no conceptos que encierran, al contrario, nociones que se extienden. Espacialidades y temporalidades cuyas significaciones son morfologías fragmentarias, múltiples, paralelas y transformativas que establecen dinámicas en constante intercambio y desplazamiento.

En este último capítulo se hará una reflexión de las expresiones espaciotemporales contemporáneas. A partir del análisis previo del espacio-tiempo *ayuuk*, sus respectivos roces con las concepciones virreinales y nacionales, sus procesos en recomposición y las dinámicas de reorganización que los llevaron a crear nuevas formas, el propósito será develar las manifestaciones que actualmente se están configurando; revisar el *Ayuuk Kajp*, en tanto espacialidad, que contiene un tiempo diferente, en sus negociaciones y enfrentamientos con el Estado y las empresas transnacionales; en cuanto zona, en la que convergen los pueblos *ayuuk* en sus diferencias y tensiones territoriales como políticas, además de los conflictos transcomunitarios con otros pueblos-territorios no-mixes.

En este sentido, el paso interoceánico continúa en la mesa de debates, si bien ya es un tránsito modernizado que permite la mercantilización nacional e internacional entre los puertos del Istmo y Veracruz, haciendo que las zonas alrededor tengan una alta industrialización, es también un punto de encuentro entre las mismas poblaciones zapotecas, mixtecas, nahuas, chontales, chinantecas, zoques y mixes. El Proyecto del Corredor Interoceánico influye en los movimientos mixes por la defensa del territorio, por diferentes formas a lo codiciado por los españoles, sin embargo, la constante será la esperanza sobre el extractivismo que tienen el Estado y las transnacionales. Estos vastos pueblos-territorios se han reconformado entre luchas y desplazamientos, la codicia del paso transístmico ha ido creciendo, pero es en la segunda mitad del siglo XX cuando atrae la atención de las empresas extranjeras en la extracción de los minerales para los usos tecnológicos. En el presente siglo se vincula a otros megaproyectos que se intentan entrelazar en Latinoamérica para sostener el modelo neoliberal y capitalista. En contraposición, las luchas sociales también se anudan con

otras comunidades originarias y disidentes que están en otras latitudes por los enlaces digitales y el trabajo colectivo no gubernamental.

## MORFOLOGÍAS Y RECONFIGURACIONES ESPACIOTEMPORALES

En el Museo Universitario del Chopo<sup>1</sup> se expone, bajo la iluminación difusa del recinto, una repisa sosteniendo los registros contrapuestos del espacio-tiempo. En la repisa de madera hay dos relojes, cuyas manecillas tienen un movimiento contrario para el que han sido fabricadas. La intervención de dos relojes cuadrados de naturaleza común —plástico transparente, agujas negras y rojas, que se pueden encontrar en cualquier tianguis—, reposan sobre la madera ante la indiferencia o poca curiosidad de los asistentes.

Dos relojes intervenidos en una instalación artística. Cada reloj grabado con un vocablo: “*Kujkyxyčėw*” y “*Tsup*”. Las palabras resuenan en ecos lejanos. La lejanía conjunta espacios-tiempos, palabras perdidas. Dos conceptos que pueden ser las quimeras de un hechicero o las injurias de un provocador. Los contadores del tiempo están suspendidos, esperando su lectura. La cédula descriptiva indica: “*Xčėw Tu’u*”.

Un artista *ayuuk ja’ay* ha invadido el espacio ciudadano. Un joven que es difícil imaginar en una exposición en el centro del pueblo, ante las miradas de extrañeza de los mayores. Esta sala está destinada para los artistas indígenas, pero a este lugar heterotópico ciudadano entran pocos. Un lugar-otro, dentro de un lugar-otro, deviene en un sin-lugar o una espacialidad diferente. La indiferencia lo afirma. Un espacio-tiempo diferente ha interrumpido la concepción hegemónica. Una visión ignorada.

Dos relojes despertadores para aguijonear a quienes pueden leerlos. La redacción de la plica tiene un breve descuido: parece invertir el significado de “*Kujkyxyčėw*” y “*Tsup*”.<sup>2</sup> El *lapsus* termina en una inferencia del desorden en que se tiene a las concepciones espaciotemporales. El mediodía en la medianoche y viceversa. El descuido nos recuerda que saber es reencontrar el *camino del sol*. Conocer el universo es encontrar de nuevo todas las constelaciones, las letras que hicieron del cosmos un lenguaje sagrado que podía ser interpretado.

Octavio Aguilar, artista plástico originario de Santiago Zacatepec, ha mostrado dos espacios-tiempos quebrantados, dos *epistemes* desarticuladas que miran de espaldas hacia ambos mundos, pero que a su vez se rosan de manera constante. En este punto, es en donde las espacialidades y temporalidades se explayan.

A diferencia de otros siglos, la convergencia de las temporalidades y espacialidades en la globalización ha permitido que las concepciones con diferentes historias y tradiciones en la construcción del conocimiento, y en lugares muy apartados unos de otros, se entrelacen sin mediaciones necesarias, con lo que la vorágine que conlleva atravesar otras sabidurías, por quienes hacen del pasado un presente continuo, se vuelvan más cercanas a pesar de los kilómetros de distancia.

En esta apertura del mundo bajo múltiples estrategias de relación, encontramos las rupturas a los límites epistémicos, los dislocamientos en las fronteras espaciotemporales, aunque sin lograr una integración universal, pues, por paradójico que parezca, si bien, seguimos bajo una tendencia universalista de las culturas hegemónicas, siguen existiendo aquellas que escapan a estas lógicas. Una integración de los diferentes saberes sin las adjetivaciones del adentro y el afuera, que se producen por las relaciones asimétricas en el ejercicio del poder, siguen sin estar en el horizonte inmediato futuro, sin embargo, los procesos transformativos y de intercambio se suceden de manera alterna o simultánea.

En este sentido, los relojes grabados con los nombres de dos ciclos (*Kujkyxyččw* y *Tsup*) que aludían a espacios y tiempos específicos, articulados en el *Xččw Tu'u*, ahora representados en un espacio-otro y en un tiempo contemporáneo muestra las dinámicas de intercambio, con todo y la ignorancia de los asistentes a un museo, pues lo que está demostrándose es la composición en las formaciones, en los elementos de intercambio. Importa poco o mucho cuánto es recuperado por las culturas hegemónicas, pues lo han absorbido, incluso si no están conscientes, lo que importa es el cómo, pues es en los desplazamientos, en el continuo roce entre las concepciones, en donde el juego se despliega y las relaciones de poder encuentran sus fisuras.

En el caso contrario, en donde el espacio y el tiempo hegemónico devienen en la otredad, también se sacuden los componentes comunitarios, aunque éste ha ido anudándose con los siglos y de acuerdo con las formas de lucha y desplazamiento, a fin de que la reconstrucción del conocimiento integre los correspondientes a esta cultura (o culturas).

*Ayuuk Not Dead* es otra obra del mismo artista. El lenguaje también nos habla de los entrecruzamientos, el *punk* situado entre las comisuras de las montañas, la cabeza coronada por un mohicano expuesto en el quiosco de la plaza de Zacatepec, igualmente, los troncos de los árboles y las rocas asaltados por los grafitis multicolores. Una casa acondicionada para una exposición, una instalación artística, es también una

realidad alterna produciendo las espacialidades y temporalidades que se conjuntan.

Zacatepec ha dejado de ser un eje económico y político, lejos quedó la época de Luis Rodríguez, incluso ha sido desplazado como figura central del Distrito, en este pueblo el proceso de urbanización devino con un camino más lento, con respecto a otros pueblos como Ayutla, Tamazulapam y Tlahuitoltepec cuyas comunidades fueron creciendo para volverse mediadoras culturales, políticas y comerciales con el Estado y la sociedad nacional. Caso aparte será Totontepec y Alotepec, todavía más los pueblos en la parte del Istmo, los cuales tendrán una tolvenera mayor en sus transformaciones, por su asignación a los municipios zapotecos, incursión de los partidos políticos y la industrialización, por otro lado, el desprendimiento y aislamiento de algunos pueblos en la zona veracruzana y chiapaneca, corren el riesgo de desaparecer, por las políticas gubernamentales, las migraciones individuales, el desplazamiento forzado y el etnocidio.

El punto es que, en Zacatepec, el artista interviene la tranquilidad de las montañas, a la vez que interrumpe en el mundo cultural con sus manifestaciones. El artista es una muestra de las expresiones que rompen las fronteras de los espacios-tiempos. Algo similar lo podemos encontrar en otros pintores de la región. Félix Bautista es originario de Santo Domingo Tepuxtepec, migrante en Estados Unidos, los símbolos que representa se vuelven un espacio de convergencia, lo cual no está limitado a lo mixe y lo estadounidense, sino también a la construcción sobre lo “mexicano”, con sus alteraciones y basamento nahua, por supuesto, la cercanía que su pueblo tiene con la cultura zapoteca: hay en su pintura un derroche de saberes en continuo movimiento, en el que uno u otro son relevantes a su contexto. En las obras expresadas de las jóvenes generaciones está la tierra (*nax*) como elemento ineludible, ya sea nombrada desde las comunidades o desde otra tierra ocupada. Ángel Vásquez Martínez, artista de Rancho Tejas (Tlahui), expresa sobre sus pinturas: “Yo quiero demostrarle al mundo a través de mis obras la conexión que hay entre el humano-tierra, la fiesta, mi lengua, la comida, y la cosmovisión desde una cultura tan antigua” (Vasquez G., 2017). La pintura de Gilberto Delgado, originario de Tlahuitoltepec, es —como él alguna vez tituló a una de sus exposiciones— *paisaje suspenso*; sus pinturas son paisajes suspendidos, azorados, espacialidades que asumen los tiempos, todos los tiempos. Tiempos y espacios son absorbidos por hoyos negros que impiden regurgitar lo que hay dentro. Perdersé en las geometrías amorfas que ora son insectos, ora nahuales

o luciérnagas, nos demuestran la morfología de las concepciones espacio-temporales. La pintura imita el espacio mientras acude a tiempos inexpugnables; una instalación (re)presenta un espacio-tiempo. El valor del signo asumido en el arte mixe contemporáneo se constituye en la forma, una forma de relacionarse con las espacialidades y temporalidades, sólo que las técnicas asumidas para el propio lenguaje son reconfiguradas.

Por supuesto, podemos encontrar expresiones similares en otras actividades, netamente, artísticas, en el que el “entretenimiento” —como un momento para el esparcimiento que está alejado de las concepciones antiguas, pero que se asumen como parte de la comunidad o, bien, dentro de las identidades mixes, porque sus exponentes pertenecen a algún pueblo—, está marcando zonas y periodos concretos. Los grupos locales de rock, reggeton, jazz, banda, punk, ranchera, o cualesquiera de los géneros musicales alternan los tiempos y ritmos con los sonos (incluso muchos de estos han absorbido música clásica europea). Al ser comunidades musicales, los mixes han tendido a variaciones en la armonía desde hace varias generaciones atrás. Es probable que los mayores cambios en los elementos culturales hayan sido introducidos a través de los gustos musicales y lo que conlleva (aparatos de reproducción, instrumentos, apariencia acorde al género musical, etcétera). También debemos considerar la forma en que se miran a sí mismos y la mirada ajena sobre los cuerpos, como de los contextos que rodean a las personas, por medio de la fotografía y la radio. La (auto)representación para sí y para los demás —lo que se traduce en un discurso para sí y para el otro— nos muestra el intercambio en las concepciones. La fotografía se adoptó en los años sesenta y el vídeo en los noventa del siglo pasado (Kummels, 2008), lo que indica que estas miradas comunales y artísticas han ido cambiando mucho antes de lo pensado. En este sentido, representantes de ambos tipos de fotografía son Conrado Pérez Rosas (Tama) y Josefina García Martínez (Tama), en donde lo artístico se funde con lo comunitario. Igualmente, tenemos una serie de cineastas que producen vídeos para la comunidad, documentales sobre la propia historia y cultura, o películas para todo público. Así podemos encontrar a Carlos Pérez Rojas quien ha dirigido varias películas en las que cuenta con música, edición, fotografía y reparto de otros talentos mixes, pero no se trata sólo de aquello que ya está, sino de lo que se desea cambiar, cruzando los espacios concretos de comunidad-ciudad, como es el caso de Yovegami Ascona (San Juan Guichicovi) quien elabora un documental sobre los sonos en una comunidad migrante (*Sonos mixes en*

la Ciudad, 2011) y sigue la vida de Bonifacio, pintor originario de San Isidro Huayapam (*Putsk*, 2013). A todo esto, debemos sumarle productos locales muy específicos como Vídeo Tamix de Genoveva Pérez Rosas (Tamazulapam) o TV Tamix de Genaro Rojas y Vicente Antúnez (Tamazulapan), además de las radios comunitarias, los cines itinerantes o la reciente serie-documental en el que interviene la escritora Yásnaya Aguilar para Netflix por el cambio climático. Por supuesto, también, los escritores que se han tratado en este trabajo, investigadores, poetas, ensayistas, articulistas, guionistas, o cantautores (como es el caso del Maestro Noé Alcántara de Totontepec) que, a su vez, recogen las historias orales. En este entramado tampoco puede dejarse a un lado los migrantes que, si bien, en algunos casos están alejados de las comunidades de origen, en sus manifestaciones artísticas intentan mantener un hilo con el cual sujetarse. Esto de algún modo también influye en otras personas mixes y en las comunidades.

El orden –parafraseando a Foucault–, la forma de relacionarnos con el espacio-tiempo ha cambiado, en consecuencia, la *episteme*. Sin embargo, la espiral de *It-Naxwiin* sigue vigente, es el futuro el que mira al pasado, es el pasado el que regresa el reflejo, un presente inexistente y a la vez vívido. Las expresiones artísticas nos los muestran insistentemente. Los dos ciclos antiguos (mediodía y medianoche) se deslizaron a ciclos completos, al día y la noche, en convergencia a las 24 horas, un calendario de 365 días (*jēmējt*), con meses de 30 días y en relación con los puntos cardinales, mas los conocimientos antiguos siguen sostenidos por la lengua, entonces los ciclos de la vida y la muerte unidos indefinidamente también se reconfiguran.

La morfología espaciotemporal ha sido modificada, la composición de *It-Naxwiin* se han conformado con otros elementos, derivando en más categorías que se expresan en español y se viven a través de la lengua originaria. La forma de estas concepciones se ha ido configurando con los siglos entre procesos de dominación y luchas por el territorio, disponiendo los elementos bajo dinámicas que componen estructuras antiguas con espacios y tiempos otros. La composición por supuesto es más compleja que establecer una frontera para lo “mío” y lo “otro”, no obstante, se materializan en discursos que diferencian los modos de la existencia. Los espacios y tiempos otros que provienen de la cultura hegemónica, tienen efectos en la apreciación cultural y en las decisiones políticas, lo que hace que las más profundas raíces de los conocimientos antiguos se alteren. La espiral también combinará la dirección hacia el progreso, hacia un fin y propósito en manos de los *individuos*.



En esta dinámica de espacialidades y temporalidades, la característica fundamental será la flexibilidad, el desplazamiento continuo y transformativo, para que una u otra *episteme* se haga presente con claras distinciones, pero otras en donde no habrá una clara diferencia, pues estará tan amalgamada a las formas antiguas que serán parte de su extensión.

El asunto en la conformación de los espacios otros cuando se demarcan las diferencias, hay que considerar que sigue la tendencia de aparecer y desaparecer en momentos específicos, así mismo estos espacios creados al interior de las comunidades son parte de los procesos para ejercer el poder por parte del Estado. Estos lugares heterotópicos<sup>3</sup> están entrelazados con las relaciones de poder que se dan entre la comunidad y el Estado (provenientes del Virreinato), son espacios contruidos que nos recuerdan los procesos de dominación, pero sin lograr extenderse. Están ahí como mediadoras, pues si bien la estructura es de orden nacional, quienes los hacen operar son personas de la comunidad, incluso en aquellos lugares en donde algún funcionario hace su aparición en puestos como juez o secretario municipal: al interior se da una lucha constante en los modos de actuar. Por ello, las formas se alinean a la vida comunitaria. La impartición de las leyes en estos lugares es endeble, pero no por la falta de justicia sino por una normatividad indígena que encuentra los cauces para no ser desplazada. Con las disposiciones oficiales del Estado (el cambio de horario, las votaciones, los apoyos económicos, los centros de salud) se van ligando los acuerdos. Las instituciones son las formas de alargar los brazos federales, de controlar a los pueblos. En este sentido, el dispositivo requiere de ciertos mecanismos especiales para hacer funcionar la maquinaria. Los pueblos han hecho que los procesos de dominación y colonización se vean alterados con respecto a otras latitudes. En realidad, lo que hace mutar las relaciones de poder que se sostienen en las diversas partes del mundo son las idiosincrasias de los involucrados. En Latinoamérica la diversidad de grupos étnicos y sociales ha jugado en contra, para mantener relaciones más o menos estables para los grupos de poder.

Algunas instancias son más preocupantes que otras. La clínica que posee su propio carácter en alineación al epistemicidio, contraviene los saberes tradicionales que están en vínculo con un conocimiento sujetado por *It-Naxwiin*, así cuando hablamos del peligro por el aniquilamiento de la lengua y de los conocimientos milenarios, estos se dan a través de actividades que parecen inocentes, ante un discurso bondadoso del “progreso”. Un desplazamiento negativo se da al evitar el diálogo de los conocimientos que surgen entre las culturas. En sí mismos estos

conocimientos podrían ser positivos, si los mismos productores no estuvieran en pugna.

El comercio es una actividad que también pone en entredicho las formas de relacionarse con la cultura hegemónica, pues es el vínculo a las formas progresistas, al igual que el uso de la tecnología, pero contrario al capitalismo devorador y de la obsolescencia programada, se intenta crear formas que impidan un mayor avance. Si bien, el comercio, como la industria, están presentes en las comunidades más urbanizadas, en la zona montañosa, aún subsisten métodos tradicionales. En mayor o menor grado cada pueblo expresa los deslizamientos entre las espacialidades y temporalidades, y es aquí donde los elementos en común se dispersan y se vuelve cada vez más difícil englobarlos, pues si bien podemos hablar de *It-Naxwiin*, este se va diversificando, entre los cambios que tiene con las concepciones de cada comunidad. Igualmente, el desplazamiento de *Nax* se da de manera interna con el cambio en las concepciones que la sostienen.

El cementerio, por otro lado, tiene una estructura más ambigua, es la puerta material a los muertos. En esta figura se pueden concentrar tantas líneas reflexivas que incluso tiene la potestad para partir hacia otros estadios y lugares que parecen muy alejados. El cementerio,<sup>4</sup> lugar heterotópico que parecen compartir las culturas del mundo es capaz también de expresar las diferencias que nos hacen conformar las identidades culturales.

La gente trata al cementerio y el lugar de los muertos como si fueran el mismo tiempo y el mismo espacio, pero erran. No son las mismas cuatro regiones las que fundamentan la unión con los muertos. Las cuatro regiones del universo vistas desde diferentes ángulos mueven la cartografía, hacen del mundo un tiempo y un espacio diferente.

Si bien, Foucault (2008, 2010) explica que, probablemente, todas las sociedades constituyen heterotopías y que éstas cambian a lo largo del tiempo, por lo que puede haber tantas heterotopías como sociedades existen, no está de más preguntarse ¿cómo se crean las heterotopías?, ¿bajo qué términos constituimos espacios-otros? En los pueblos originarios parece impropio hablar de un espacio-otro antes del tiempo hispano, pues, si bien existían espacios particulares de ofrecimiento o, bien, en el que sólo los sabios podían estar,<sup>5</sup> el orden que sostenía la vida estaba hilada por una serie de concepciones en el cual la “otredad” estaba vinculada con un otro-cultural u otro-pueblo. Es decir, que aun cuando un espacio estaba destinado para ciertas personas, este no

podía ser un espacio-otro, era un espacio nuestro, algo que tiene que ver con la lengua (el nosótrico incluyente y excluyente), un aspecto que sigue vigente, por ello, cuando hablamos de espacios-otros estos deben estar ligados con otra sociedad o cultura. Lo “otro” es algo que también se construye como el “yo” y el “nosotros”. Y, como se ha explicado, lo “nuestro” no es posesivo ni exclusivo, así que un mismo lugar sagrado podía ser compartido por diferentes pueblos de diferente raíz lingüística inclusive.

El lugar de los muertos no es una heterotopía, lo es la ermita y el cementerio con sus cruces (muchas de las cuales están abandonadas). En el periodo de muertos dos espacios-tiempos se miran de frente: la vida y la muerte, alterados sí, pero siguen presentes. Dos espacialidades y temporalidades diferentes también se miran de frente: el *ayuuk* y el *agats*. El día de llegada de los muertos, la misa del sacerdote se escucha en los altavoces, pero la noche anterior la gente se ha ido a dejar los tamales con las cabezas, vísceras y patas de los pollos a la santa cruz (sin un sentido cristiano), en el cruce de los cuatro caminos.

Todos los días el lugar de los muertos tiene a un visitante misterioso que pide la muerte de aquel, la sanación de este otro, el apoyo para un favor, la revelación de otro tiempo. El lugar de los muertos tiene que estar aquí, es decir, a unos pasos. En cualquier lugar. El umbral que nos separa es endeble. Tiene que ser endeble. ¿De qué otro modo se podría hablar con los ancestros (*Ap-Ok*)? A veces los sueños son confusos. El espacio-tiempo de los muertos ha ido cambiando, pero ha adherido nuevas formaciones, un espacio de los muertos cristiano ha abierto una nueva espacialidad. El espacio de los muertos de índole celestial o de la tortura de los infiernos no se contraponen con el espacio-tiempo de los muertos, es sólo que estos pueden ir a otros lugares, aunque siempre está de fondo cumplir con llegar a la tierra de los muertos, en donde están todos los ancestros. Juan Carlos Reyes explica un *Ja tuk it* (el otro mundo) en el que las mezclas de concepciones se han normalizado:

Platican, entonces, que allí todo es más limpio, más puro, más bueno que aquí. Que ese es un mundo de paz, de tranquilidad, de alegría, de bondad, de igualdad. Que allí no hay maldad, egoísmo, pena, enfermedad, tristeza, dolor, sufrimiento, miseria, desigualdad, soledad, porque dicen que Tääy-Jékëeny no permitieron la entrada a Ko’opyë (el malo), ese mismo que ya había traído la maldad aquí a Tuk it, donde vivimos nosotros. (2006)

Los lugares-otros son manchas de presencia furtiva: la ermita, el cementerio, la iglesia, la escuela y el ayuntamiento,<sup>6</sup> son parte de un

proceso que no termina por expandirse, espacialidades que se conjugan para desplazarse continuamente. En este deslizamiento continuo es que se puede cuestionar ¿cómo se concibe el tiempo a partir de la modificación espacial? ¿Cómo se redefinen los ciclos de la vida y la muerte? ¿Cómo se alteran nuestros conocimientos?

El camposanto no sería heterotopía, sino una extensión de los muertos, un lugar concreto que se adhiere a un universo, la heterotopía en un pueblo tiene que ser el espacio invadido por el proceso de dominación (tales como el ayuntamiento o la escuela), pero espacios muy concretos en los que los pobladores mantengan un cierto tipo de rechazo o contención, pues una vez que algunos paradigmas conviven en conformidad con la comunidad –independientemente del grado de sincretismo, hibridez o aculturación– estos se vuelven parte de lo “nuestro”. El cementerio en los pueblos originarios pasa del proceso de individuación, si bien, los hay quienes hacen de los nichos un memorial del poder adquisitivo, también quienes hacen que los muertos sean una entidad comunitaria, así que, por un lado, es una acción individual sobre los muertos y, por otro, la significación que tienen los fallecidos.

La lógica de significaciones conforma una serie de consecuencias en las acciones y reacciones, pero esta lógica sostiene las concepciones entrelazadas, el signo cambia de significado, pero sigue siendo parte de un orden; Foucault se preguntaba: “¿A partir de qué ‘tabla’, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas?” (2010: 13). Un orden de las cosas es un sistema de elementos entrelazados por una *episteme* que crea las semejanzas y fomenta las diferencias: “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá” (Foucault, 2010: 13), pero el reconocimiento está moldeado también por las significaciones que se vuelven fragmentarias, los códigos culturales que devienen en elementos en pugna, en los desplazamientos que convergen a conveniencia.

En este entramado de cosas, es el espacio –y el tiempo– el que está en juego. En la medida que también cambia la forma de relacionarse a través de las concepciones espaciotemporales, las relaciones de un sistema se alteran para cambiar nuevamente el orden establecido. Si bien,

como lo indica Foucault (2010),<sup>7</sup> en estos vericuetos el lenguaje está intrínseco, no podemos descartar el asunto lingüístico en la diferenciación de términos y formas de relacionar las cosas.

Las espacialidades y las temporalidades (*it/xěčw*)<sup>8</sup> están ligadas primero con la lengua, dentro de lo cual se desprenden los lenguajes, así las topologías que conllevan un orden, están supeditadas al orden discursivo, a los espacios toponímicos, por los cuales la forma, el fondo y la disposición de los enunciados juegan también en una extensión territorial (*nax-naxwiin*) así subsiste un espacio-tiempo en lucha o alianza con otra lengua o lenguas (castellana, zapoteca, nahua, zoque, chinanteco, etcétera), es decir, que en el funcionamiento de las lenguas y los lenguajes entrecruzados se dan las correlaciones laterales, paralelas y simultáneas que establecen relaciones de conveniencia que fundan nuevas funciones. Sabemos que las cosas no tienen el mismo orden antiguo, pero también que no es el mismo orden entre culturas, por lo que se fijan sucesiones necesarias de desplazamiento continuo, en una especie de mecanismo compensador de disposiciones y funciones. Las personas que dejan de hablar una lengua ancestral también están en medio de estas relaciones. Yásnaya Aguilar señala que ante las diversas situaciones políticas y cotidianas, que devienen en procesos violentos, por las cuales las personas dejan de hablar su lengua: “todo acto lingüístico se convierte en un acto político” (2019: 74). En esta medida, es también una reconfiguración de los espacios, tanto lingüísticos como políticos y, sobre todo, de nuevas nomenclaturas con efectos materiales concisos. La autora explica que no se trata sólo de la relación, exclusiva, con el español, sino de la relación del Estado con las lenguas indígenas, para ello, pone de ejemplo el inglés con respecto a quienes migran hacia Estados Unidos. Igualmente, considera algunas decisiones con respecto a quienes dejan de hablar el idioma materno y quienes lo mantienen: “las relaciones personales mediadas por el uso del lenguaje están entonces profundamente politizadas” (2019: 76). Esta lucha política de los pueblos con respecto a los Estados muestra la defensa a la diferencia y el derecho a esta diferencia.

Ahora bien, si estamos en el tiempo y el espacio en donde las diferencias están encontrando su nicho no se debe sólo al esfuerzo filosófico sino a las luchas de quienes se les ha categorizado en la “diferencia”. En la disputa de Latinoamérica con Europa están los pueblos originarios, aunque los distintos sectores que componen a las sociedades nacionales tengan otros propósitos, esa “diferencia” es lo que aporta al mundo.

Entonces, una morfología transformativa apunala a sostener un orden, no sólo dentro de sí misma sino en su relación asimétrica con el Estado y de variación incesante con otras culturas, estas tipologías que surgen de la urdimbre mantienen un orden mayor, son tipologías de órdenes en desplazamientos continuos, romper las relaciones de poder es también romper con un orden establecido, con los mecanismos que sostienen el dispositivo. Una morfología de espacialidades y temporalidades fragmentadas, de significaciones múltiples, paralelas y en continuo desplazamiento mantienen los lazos de un sistema.

## RECONFORMACIONES ESPACIOTEMORALES

Los seres humanos se han transformado con su medio, absorbiendo significaciones diferentes a sus propios grupos. En los modos de vida, como en la filosofía *ayuuk*, podemos establecer esta modulación. Existe una reconfiguración constante entre el medio (*naxwiin*) y las concepciones que nos conforman en colectivo (*kajp*), sin dejar de lado la subjetivación que se produce por las relaciones de poder.

Gabriel Espinosa (1996) en su análisis sobre los mexicas y la cuenca de México se apoya del medio para entender la cultura, en cierto sentido establece cómo en los elementos culturales podemos hallar los indicios de una reconfiguración mutua. Así, al dar cuenta de los animales (tipos y comportamientos), las plantas (especies y alteraciones), los afluentes hídricos (naturales e intervenidos), las características del suelo (cambios paulatinos y bruscos), la reconstrucción humana por las cuales se aprovechan los medios (cómo y por qué), haya los sentidos del entramado de la vida y advierte de la interacción con el medio biótico en la influencia económica, social y moral. Los hábitats más que sólo proporcionar medios de sobrevivencia ofrece los signos y símbolos de la cultura.

Expresamos el mundo a través del significado que le otorgamos, y éste no es único, por ello, el choque cultural está más allá de sólo un asunto antropológico, tiene diferentes alcances.<sup>9</sup> Las diferencias epistémicas se traducen en conflictos políticos y sociales, aun cuando lo que los sostiene puede parecer a simple vista un asunto de apreciación estética:

[...] a veces la importancia cultural de un animal no tiene en absoluto vínculo alguno con si es comestible o no, o si es dañino o no, o si es decorativo o no. A veces lo relevante puede ser –al margen de su belleza o fealdad– el diseño de su plumaje o su pelaje: los di-

bujos que presenta pueden parecer relevantes en un sistema completamente ajeno: el de la iconografía, el del conjunto codificado de mensajes, el de la escritura icónica, el de los colores y diseños de la religión, de los vestidos, de los mil terrenos visuales en la actividad humana. Otras veces su comportamiento puede resultar significativo para la cultura que lo observa, aunque este comportamiento no afecte o deje de afectar al hombre; sus ciclos vitales, sus metamorfosis, sus asociaciones con otras especies: todo el complejo conjunto de su ser en el medio, de su entretenerse y relacionarse con ese medio (y no solamente con el hombre) puede arrojar datos de importancia para la interpretación de las fuentes. (Espinosa, 1996: 20)

A veces la forma en que los tiempos antiguos enlazaban el mundo nos puede parecer un sinsentido,<sup>10</sup> pero justamente, nos abre el panorama para entender las culturas distintas de un mismo “país”, pues, cuando en éste se conjugan las diferencias, las significaciones necesariamente deberán multiplicarse haciendo que una lectura del tiempo actual como antiguo resulten más complicado de lo que hemos supuesto. Estas asociaciones del mundo prehispánico que refiere Espinosa, también se han ido transformando, quedaran algunos indicios, incluso el hilo conductor de una *episteme* que establece los vínculos y refiere los cambios. De aquí que en un mismo bloque cultural podamos encontrar diferencias sustanciales sobre ciertas concepciones. Al hablar de los mixes, podemos comprender que el medio no será lo mismo en cada región geográfica. Las diferencias en el catálogo político están sustentadas en las geográficas que, si bien nos ayudan a comprender a grandes rasgos la región, es evidente que tampoco las podemos reducir. La mayor parte de los pueblos mixes que conforman el *Ayuuk K'ajj* están resguardados por el nudo de las cordilleras serranas. El nudo entre la Sierra Madre Oriental y Sur que fue parte de las confrontaciones bélicas más cruentas e importantes del Virreinato se ha convertido en una zona anecdótica y de interés económico. Lo que hoy llamamos la región alta, media y baja se caracterizan por diferentes paisajes, climas, relieves y suelos.

La zona alta, nombrada de este modo, por su nivel sobre el mar, caracteriza al territorio por estar a las faldas de las montañas, con pendientes sin grandes abismos, tierras poco húmedas y mayor frío. También podemos caracterizar a algunos pueblos asentados en esta zona por su cercanía con la ciudad de Oaxaca, como es el caso de Ayutla, Tamazulapam y Tlahuitoltepec. Estos pueblos se identifican por el comercio y la alfarería. Es también necesario señalar que, dada

su orografía, la falta de agua lleve a conflictos, como es el caso entre Ayutla y Tamazulapam. La zona media se caracteriza por las altas montañas, un clima húmedo, muy lluvioso, con grandes afluentes hídricos (ríos, riachuelos, manantiales, cascadas), grandes manchas de arboledas, plantas de distintas especies, aquí se encuentran la mayor parte de las riquezas minerales, metales y no metales; por el tipo de suelo, los deslaves por los torrenciales son mayores. Las tierras comunales se definen por grandes bosques. La zona baja, es la más cercana al mar, ésta sería la zona del istmo, distinguida por un clima caluroso de grandes planicies. Las culturas zapotecas y mixes están asentadas en esta región: los pueblos mixes adscritos a los distritos zapotecas, como Guichicovi y Mazatlán. Los pueblos en Veracruz no están contemplados en esta clasificación, no obstante, podríamos añadirlos, de acuerdo con su cercanía, a la zona baja y media.

Las variaciones epistémicas entre pueblos, de un bloque cultural como el mixe, están condicionadas por las experiencias, sus vínculos cercanos con pueblos específicos, ya sea con quienes comparten una raíz lingüística como de otra lengua, así como de las características geográficas del territorio que ocupan. El pueblo-territorio, como se ha señalado, toma del medio algunos signos que convierte en referentes simbólicos fundamentales. La oralidad también se ve impregnada de estas singularidades. Sin embargo, estas figuraciones se conforman con los vínculos con otros pueblos (incluso si es de rechazo o de confrontación).

Las modulaciones, entre el espacio (*it*) y la persona (*ja'ay*), son muy amplias, las cuales pueden concretarse entre el medio (*Naxwiin*) y el pueblo (*kajp*), pero a esto también hay que sumarle el cambio que la misma tierra (*Nax*) ha tenido y su influencia en el ser humano. Espinosa sigue los planteamientos de J. Broda “en las cuales ha planteado la importancia de la observación de la naturaleza para la cosmovisión y la necesidad de combinar el estudio de la documentación histórica y arqueológica con información sobre la geografía, el clima, la botánica, etcétera, incursionando así en la geografía histórica o geografía de los paisajes” (1996: 22).<sup>11</sup> Espinosa rastrea las eras geológicas, los cambios del suelo y la evolución de las especies, siguiendo el tiempo de la tierra, para entender el medio y, posteriormente, la cultura mexicana. En este movimiento, en esta forma de conocer, partir del medio para llegar al humano, es también una manera de colocar a la persona como parte de su medio, evitando el antropocentrismo, pues es el humano un efecto del mundo, no su causa; sólo el mundo es efecto de las concepciones



y acciones del ser humano, cuando éste tiene presencia. Por ende, el medio, a través de las eras geológicas es la que nos muestra sus transformaciones, es decir, es la tierra (*Naxwiin*)<sup>12</sup> la que va cambiando y conforme lo hace es el ser humano el que se va gestando.

Ahora bien, la tierra (*Naxwiin*) va cambiando en sí misma, Espinosa explica: “En ausencia de factores geológicos mayores, los lagos también sufren una evolución: los lagos envejecen y terminan por desaparecer” (Espinosa, 1996: 52). El autor, al describir la formación de la cuenca de México y su funcionamiento, así como la relación posterior con las sociedades humanas, muestra una transformación del medio y una mutua:

“Se sabe que a raíz de la Conquista la explotación de la madera y la quema de bosques y otros ecosistemas para abrir paso a la ganadería, así como otros procesos, causaron un grave daño a la vegetación de la Cuenca, provocaron el despoblamiento vegetal de muchas zonas y el consecuente arrastre del humus y el suelo en general por las aguas. Además, los españoles ya sea por contar con agua para sus haciendas o para evitar que las corrientes llegaran a los lagos y dieran lugar a crecidas, desviaron cursos y construyeron presas. Con todo ello, no hicieron si no acelerar el envejecimiento del lago” (Espinosa, 1996: 53).<sup>13</sup>

En este sentido, los procesos sociales conllevan cambios geográficos, en una mutua influencia, que van dando particularidades culturales a las sociedades.<sup>14</sup> Pero el espacio geográfico no se limita a hablar del panorama físico, sino a escudriñar lo que representa una tierra limitada bajo ciertos aspectos particulares: “en relación con el paisaje algunos autores suelen privilegiar hoy en día este concepto por sobre el de espacio o territorio, adjudicándole un carácter concreto, vivencial y próximo. Así, el paisaje es identificado como típico de un área y del pueblo que la habita, e igualmente los habitantes se identifican con ciertos paisajes como emblemas de su identidad y de su territorio; tal como señala Giménez [2001] el paisaje se convierte en metonimia del territorio” (Barabas, 2014: 439). En consecuencia, cuando hablamos de un espacio geográfico con ciertas características es inevitable atender lo que representa el territorio en diferentes aspectos, como en la biopolítica y el biopoder.

Por su lado, Gallardo Cabrera (2008) hace de los espacios diferenciados un lugar geográfico concreto, en símil a los discursos filosóficos, podríamos señalar que también de acuerdo con cada *episteme*, en tanto corte temporal como de registro espacial. Así, de las islas nos muestra

el régimen de la apariencia lógica; en los desiertos de arena y hielo, los modos de existencia, y del mar, una representación rota. Sin embargo, va más allá del discurso geográfico, revira hacia otras formas para mostrar cómo los desplazamientos rompen y crean nuevos espacios, sobre todo, cuando el avance científico y el quehacer filosófico buscan nuevos cauces.

El filósofo de los espacios nos ha mostrado que las variaciones del relieve, las distintas profundidades de las aguas, las colocaciones de las islas, cuencas y cordilleras no se limitan a las teorías geográficas,<sup>15</sup> sino que abren formas y relaciones. En el proceso de subjetivación —en la modulación, personas y espacios, con las relaciones de poder—, se fundan proyectos. Los Estados intentan controlar los movimientos y los flujos económicos arrasan territorios, entonces se crean los *paisajes industriales de explotación* en donde el petróleo, los minerales y el agua devienen recursos de un sistema-régimen, y no de la vida.

Las formas en relación con las fuerzas, los lugares en correspondencia con las relaciones: porque la irrupción contemporánea de la dimensión espacial no sólo alteró el orden de las representaciones, sino también los campos de fuerzas en que éstas se efectúan. Por ello, para nosotros no existe un catálogo permanente de los cambios. Tenemos movimientos de corrientes, de migraciones, lo que arrastran con sus ondulaciones y los lugares hacia donde están yendo. ¿Cómo se domina un espacio? ¿Qué marcamos aparte de unos movimientos observables en los espacios? ¿Un tiempo? El tiempo puede ser una medida del espacio. Pero esa medida nos aprisiona en el propio espacio que medimos. Por tanto, los espacios no equilibran ni prometen. Están formados por acontecimientos que desfondan a los sujetos, acontecimientos que crecen y mueren. (Gallardo, 2008: 12)

Lo que interesa resaltar es que también cambian las fuerzas que sostienen o repelen las formas, cambian las relaciones que sostienen las concepciones sobre los espacios. En estos cambios se encuentran los movimientos. Las variaciones en los espacios, como de las configuraciones que se hacen sobre ellos por las diferentes culturas-lenguas, implican en el cambio de las dimensiones: “Existe el movimiento y se enlazan las dimensiones”. (Gallardo, 2008: 12)

Si, como señala Gallardo la dimensión espacial atraviesa nuestros tiempos y altera nuestras representaciones habría que detenerse con mayor precisión sobre estos cambios y la forma en cómo actúan sobre los diferentes sectores sociales. Por su parte Beuf, indica:

Primero, hay que recalcar que el uso del término ‘dimensión’ es una metáfora que viene de la geometría y que permite distinguir los objetos del conocimiento de manera diferente al uso común. Este último los delimita para extraerlos de lo real y diferenciarlos los unos de los otros, tal como procede, por ejemplo, clásicamente el lenguaje al relacionar un símbolo (significado y significante) con un referente. Al contrario, una dimensión determina una manera transversal de cortar la realidad, que la atraviesa en su totalidad [Lévy [2003] 2013b, 282]; esta propiedad permite, como tal, sobrepasar la aporía de la concepción binaria espacio y sociedad, porque afirma el carácter total de la realidad: el espacio y la sociedad no son dos realidades distintas, exteriores la una a la otra. (2018: 309)

Pero Beuf concreta sólo el aspecto de los espacios sociales:<sup>16</sup> “Los hechos sociales siempre son espacializados, de la misma manera que el espacio es social por esencia, en tanto que es construido, producido, practicado y representado por los grupos sociales. Las múltiples divisiones y calificaciones del espacio material solo existen en la mente de los seres humanos” (2018: 309). Las concepciones del mundo surgen, bien, de las personas, pero éstas no son dadas en el vacío, de ahí que Espinosa reconfigure algunos conocimientos al entender una cultura en su transformación con el medio, del mismo modo que Gallardo hace lo propio en su análisis de la cultura y sociedad de la que proviene. Lo que nos lleva nuevamente, a la lucha por una visión del mundo.

El entorno social es una de las formas para acercarnos al conocimiento espacial, los elementos por los cuales conceptualizamos el espacio geográfico, la métrica o la escala que remitirán a distintos modos de medición, distancia, atributos, continuidades o delimitaciones, es decir, a diferentes concepciones que desembocarán en significaciones distantes. Así preguntarse por un espacio y un tiempo *desfondan* sujetos, sí, pero también sistemas complejos con el medio.

Hemos ya visto cómo los problemas de representación espacial y temporal en los mixes conllevan una serie de apreciaciones y mediciones, tanto geográficas como históricas, a lindes sin precisiones que atraviesan movibilidades con disposiciones epistémicas diversas y a veces contradictorias por los roces e intercambios con otras culturas. Por lo menos, en este sentido, están más conscientes, que ciertas culturas hegemónicas, al encubrir o negar otras formaciones que crean fantasmas unidireccionales. Las discontinuidades asimétricas producidas por las realidades hacen que el tiempo en espiral sustituya algunas bases de lo inconmensurable por propiedades comunes con el Estado y las culturas hegemónicas, produciendo un espacio constante. Esta distorsión

entre la organización espacial y la producción de múltiples nomenclaturas crean espacios, también niveles entre ellos, dentro de los cuales se alteran y deslizan los intereses en la redistribución espacial.

La aparición de los límites geográficos, políticos y jurídicos hizo que los pueblos reclamaran la posesión de una ocupación incierta, cuando el pueblo-territorio se constituye dentro de las concesiones —donde la naturaleza (*Naxwiin*) no le pertenece a un sólo pueblo, tampoco la tierra (*nax*), pero devienen en un territorio específico para un pueblo—, esta extensión sin dueño producirá más nomenclaturas e intereses sobre su dominio. Entonces, lo adentro y afuera se multiplica en diferentes partículas y ondas, un punto fijo cuya expansión choca con otro. *Nax* ha devenido en un territorio concreto y físico limitado a un territorio-pueblo (*it-nax*), el cual se enfrenta a otro en su misma disposición. Esto hará que un pueblo-territorio no camine más, sino que se vuelva sedentario —quedarse en un sólo sitio, que antes era un asunto momentáneo— convertirá una lucha, en la lucha por defender y quedarse en una tierra delimitada —también porque es parte de la defensa a la propia vida—, pero este “no caminar más” tiene mayores implicaciones, pues se trata del tránsito por el medio (*naxwiin*), la articulación con el tiempo. La migración forzada es, asimismo, un acto de transgresión para nuestra época, porque ya no se puede caminar sobre el mundo libremente y se ha incrustado en nuestros corazones el “lugar”, un lugar geográfico y político específico. Ahora, el desplazamiento acaece a través de las actividades y las personas, dejando de lado la colectividad, la cual actúa sólo con otra sociedad o sociedades a través de mecanismos y dinámicas intercomunales y estatales-oficiales.

Cuando Gallardo marca los espacios en paralelo con los discursos filosóficos —los emplazamientos, mientras los discursos científicos van en incremento— repara en los espacios creados, así no trata sobre aquello que muere sino en lo que nace. En los desplazamientos que fundan nuevos espacios: “un espacio en tanto campo de intervención, aunque siempre esté basculando en una superficie de aparición, rompe un eje temporal, se proyecta en un ámbito de entrecruzamientos y forma una serie de índices: un concepto, un lugar. Un campo de intervención pliega un espacio y brota una isla o un desierto o un bucle en el mar” (Gallardo, 2008: 12). Un concepto, un nuevo entendimiento, una categoría es lo que nos dejan las convergencias. Un enfrentamiento también es un espacio de confluencia. Un campo de intervención es una zona de interacción. Aquí habría que recalcar que al crearse un espacio, se crea otro tiempo, un tiempo creado de divergencias. Los tiempos también

interactúan. Hoy día, por la forma en cómo las sociedades nacionales se miran y se analizan, encontramos estas figuraciones entre los pueblos, no por una tendencia imitadora, aunque está en funcionamiento los discursos para los otros, sino por un entronque en las interpretaciones que se hacen de una lengua a la otra.

Finalmente el humano se relaciona con el espacio geográfico o medio que lo rodea: “en una multitud de facetas, escalas y niveles. Si bien cada vez más nos encontramos con procesos de homogeneización social, el espacio geográfico, en tanto producto de un complejo entramado social, cultural, político y económico, presenta particularidades culturales, históricas, biofísicas, grados de inercias frente a los cambios globales, reapropiaciones locales, resistencias y otras expresiones de las especificidades de los lugares” (Beuf, 2018: 310). Estas reconfiguraciones constantes aunado a los procesos de subjetivación es lo que da un sentido a la sociedad, la concepción del entorno con respecto a las relaciones de poder es fundamental para ver de qué modo el medio interactúa con los seres humanos y las sociedades entre sí.

En este sentido, la región mixe, ha ido transformándose entre los desplazamientos de los pueblos, los asentamientos, las formas de organización comunitaria, los tipos de cultivos, los enfrentamientos o negociaciones con los diferentes gobiernos y ahora con la urbanización y los megaproyectos. El extractivismo también ha reportado un cambio social, económico y estético sobre la zona. En el primer capítulo se ha explicado que el trabajo agrícola, la temporada de la fiesta mayor (*Měj Xěw*) y el medio geográfico, como los cambios climáticos, ofrecen las particularidades para cada calendario en los pueblos, por ello, los elementos en común resultan una orientación frágil. Actualmente, estos elementos se han ido profundizando. Beuf señala: “otra cosa son las desigualdades espaciales, que remiten a una distribución desigual de los recursos y de los costos asociados al desarrollo dentro de una sociedad dada, distribución desigual determinada por las estructuras mismas de dicha sociedad y las relaciones de poder subyacentes. [...] Sin embargo, la naturaleza, los tipos y los niveles de desigualdades varían mucho de una sociedad a otra” (2018: 311). El conjunto de rasgos singulares en un pueblo-territorio le otorga su propia personalidad, identificar y describir estas singularidades es mostrar las desigualdades y relaciones asimétricas.

En la zona media, los flujos perennes de agua (lluvias, manantiales, ríos) los han hecho mucho más independientes a otras regiones. La tierra es generosa para los pueblos. Los lazos intercomunitarios se

basan en relaciones mutuas un tanto igualitarias, pero donde pueden encontrarse las desigualdades están en los elementos monetarios y bélicos. Las tierras fértiles no hacen que haya mayor riqueza monetaria, incluso permiten que tenga menor peso para la sobrevivencia básica, sin embargo, los aspectos culturales del dinero sí pueden tener una mayor incidencia; por ejemplo: la compra de gallinas de engorda para las costumbres. El elemento cultural del dinero demuestra el poder adquisitivo de la persona que desea una costumbre para los muertos, si bien no podría tener problemas alimentarios si tiene un rancho grande y cosechas constantes, puede que no tenga el dinero suficiente para comprar las gallinas o gallos requeridos (aún menos, guajolotes, que son más caros), algunos adquieren polluelos para hacerlos crecer, pero lo que se intenta mostrar es que no hay una relación directa entre los recursos monetarios y el abastecimiento para la vida dentro de la comunidad. Los enfrentamientos entre comunidades de este tipo también podrían tener relaciones asimétricas por la portación de armas de fuego por parte de alguna. Algo que puede deberse a aspectos económicos para adquirirlas, pero también a un bagaje cultural o de medios sociales: los empleados de la policía o el ejército tienen mayor acceso. En este hilo de ideas, tenemos un ejemplo entre comunidades como Zacatepec y Metaltepec, rencillas que han durado milenios, pero también han conformado alianzas. Esto no deslinda los típicos conflictos que se tienen por los límites territoriales. Asunto que atraviesa a todos los pueblos. Las vertientes montañosas que servían como fortalezas naturales y ayudaron en la lucha contra los españoles, como armas (al desgajarse los cerros), han modificado su funcionamiento.

En el caso de la zona alta, podemos encontrar que los conflictos entre las comunidades se centran en los recursos naturales de la región, los conflictos recientes del agua entre Tama y Ayutla se dan en este sentido, aunque son los aspectos políticos y sociales los que les dan las relaciones desiguales. Ambos pueblos dependen en gran medida del comercio, así que una forma de afectar al otro es cercar las transacciones (lo que hizo Ayutla con Tama), de igual modo, hacerse de un recurso, como es el agua, es también un atentado (lo que hizo Tama con Ayutla), pues en el caso de Ayutla, no sólo lo requiere para sus propios habitantes sino para todos aquellos que hacen parada (antes de continuar a otras comunidades), turistas y personas que hacen trámites en el pueblo.

En el caso de las tierras bajas los enfrentamientos intercomunitarios se muestran ambivalentes, más allá de las razones culturales y

políticas con los zapotecos, pues en ocasiones pueden tener alianzas mucho más fuertes con estos que con otros pueblos mixes, como ha sido su lucha por el territorio istmeño, además porque la desigualdad se marca en aspectos económicos, políticos, culturales como en los recursos naturales. Ahora bien, en las tres zonas mixes, podemos encontrar además las confrontaciones con el Estado, de acuerdo con las singularidades del medio (*naxwiin*), así los istmeños y todos los que están en la franja del corredor interoceánico, están al filo del constante despojo y el empobrecimiento económico, ya no digamos de todos los riesgos sociales, culturales, e incluso de salud, a los que se ven envueltos.

Los conflictos con los límites territoriales se circunscriben, asimismo, a diferentes motivos, tanto por el mérito de posesión –tal cual, al estilo capitalista–, como de los recursos naturales que se requieren para que un poblado pueda sobrevivir –agua y tierra fértil–, y por supuesto, por aspectos en los que se genera valor económico –para realizar algún proyecto gubernamental o empresarial que también brindará poder adquisitivo al comunero o la comunidad– y político –apoyo a facciones políticas o acciones gubernamentales–. Estas variaciones, que no sólo le dan una posición al pueblo con respecto al Estado, también proporciona los elementos para los conflictos intercomunitarios. Por lo que no se trata sólo de un mojón que delimita lo que le corresponde a una comunidad, sino lo que representa, política y económicamente, este territorio delimitado para el pueblo. Un asunto que también se fue formando a lo largo de los años. Podemos notar cómo dentro de cualquiera de estos elementos que no son excluyentes, están los pueblos como Totontepec y Móctum, Cotzocón y Zacatepec, Tlahui y Tama, Mazatlán y Juquila, Guichicovi y Jaltepec, Mixistlán de la Reforma y María Mixistlán.

Los conflictos territoriales están sujetos a diferentes situaciones, intra e inter comunitarios: “De estas apreciaciones resulta que el territorio es factor de disputa y de relaciones de poder entre grupos, no solo en términos de recursos escasos y preciados por los que se compete, sino también como construcción simbólica, en la que el poder y la negociación se ejercen en relación con lo sagrado. Un ejemplo, entre otros, lo encontramos en la región mixe de Oaxaca en la cual existe fuerte disputa por el uso de los lugares sagrados (cerros) entre las comunidades tradicionales y las evangelizadas en la Teología India” (Barabas, 2014: 439). La lucha por un territorio específico por parte de una comunidad atraviesa los vínculos que sostienen las concepciones, pero también se vuelve un aspecto político de largo alcance: “Una demanda

territorial es una cuestión de poder, de afirmación de la identidad, de autogestión y de control de los recursos naturales. [...] Una demanda territorial, entonces, busca imponer una nueva territorialización que, al interior del espacio nacional y fundamentada en la ciudadanía territorial, intenta redefinir la relación de las personas con el Estado y con la nación”. (Offen, 2009: 170)

El cambio en las relaciones espaciotemporales, las fuerzas que lo sostenían y los vínculos subyacentes cambian las relaciones de poder entre el pueblo del virreinato al Estado, con los mecanismos del sistema-régimen:

Los procesos de desterritorialización y reterritorialización que expone la fase actual de la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal, promueven un nuevo des-orden mundial que transgrede la forma en que tradicionalmente se producen y habitan los territorios [Guattari: 2015]. Este caos sistémico, incuba ambientes y territorios en crisis [Haesbaert y Gonçalves: 2006], donde las disputas por el territorio y la naturaleza se encuentran en el centro de los discursos y las prácticas de los movimientos sociales [De Sousa Santos, 2010]. (Mansilla *et al.*, 2019: 149)

El mundo está hecho de relaciones, sin embargo, el sólo hecho de enunciarlo no nos dice mucho sino desplegamos y definimos dichas relaciones. Las relaciones entre indios y españoles en el Virreinato fundan el tipo de derecho en el que se intenta subyugar a los pueblos. A partir de esta relación jurídica se establecieron lo legal e ilegal, dentro de lo cual, los indígenas son proclamados como ilegales, obligando a las personas mixas (*ayuuk ja'ay*) a ser sujetos de derechos determinados; con el Estado, sólo van cambiando las formas de esta situación jurídica, pero siguen bajo un sistema que determina el diálogo y la búsqueda de soluciones. Las reglas jurídicas cambian, pero la relación de cosificación por un estado de derecho se mantiene. Como se ha mencionado, en el caso de los mixas, esta relación se conserva por la lengua castellana y por parte de las instituciones de justicia, ¿cómo se preserva a la (integridad) persona tomada como sujeto de posesión sin comprometer la vida? Semejante limitante es lo que está en el meollo. Se requiere cambiar los sentidos que comprometen *un* tipo de vida, *un* tipo de justicia, *un* tipo de sistema. Estando en este sistema-régimen hegemónico, el establecimiento y defensa de la “supuesta” propiedad se torna una relación jurídico-política por la cual la paradoja de salvaguardar la propia vida debe contraponerse con los conocimientos antiguos, pero esto deja de ser inquietante, pues lo que representa es el cambio de un



modelo, lo que alerta es que la zona de intersección deviene en nudos de intersección. Señalaba Foucault: “de hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden”. (Herodote, 2018)

El ejercicio de poder señala Foucault: “Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes” (1998: 15), de aquí que los procesos de subjetivación mantengan las relaciones de poder: “A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder” (1998: 20), estos mecanismos que carecen de una definición unívoca mutan de acuerdo con los sujetos inmersos en los sistemas: “la dominación es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a veces hasta en la trama más tenue de la sociedad; pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos adquirida y solidificada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios” (Foucault, 1998: 20).<sup>17</sup> Y por lo cual, los espacios-otros, como los procesos, aparezcan o desaparezcan en la comunidad, es decir, sean intermitentes.

Gallardo al explicar el cambio en las concepciones espaciales en las sociedades nacionales, siguiendo un tanto a Foucault y Virilio, afirma: “los poderes de control se están diversificando y extendiendo para alcanzar la modulación de los procesos de subjetivación; esta modulación y no la denunciada invasión a la privacidad es el verdadero peligro en el desierto de lo real” (2008: 72). Estas expresiones de las relaciones de poder que provienen de las culturas hegemónicas también han permeado en Latinoamérica, y a los pueblos originarios que están incrustados en el dispositivo. Ante los procesos de subjetivación: “los poderes de control contemporáneos son herramientas autoconstructivas de mantenimiento” (Gallardo, 2008: 72). Gallardo (2011) ha mostrado que los poderes mudan, los vínculos se modifican, el control continuo alcanza los modos de subjetivación y que el control modula los sujetos, por ello, los poderes de control son dispositivos autoconstructivos de mantenimiento, es decir, se van reactualizando, pero con todo: “aun

en el más apretado cerco continental es posible estorbar al enemigo y esperar: una fisura es todo lo que se necesita para transformar los caminos cerrados en líneas de fuga, así sean ilusorias o den pie a desplazamientos convulsivos antes de la caída final". (Gallardo, 2008: 17)

La convergencia y divergencia entre los elementos que sostienen las relaciones, de cualquier tipo, también nos muestran las fisuras. Las concepciones espaciotemporales abren de par en par las configuraciones y conformaciones en los deslizamientos continuos. La modulación del medio (*Naxwiin*) con el pueblo (*kajp*) a su vez, con otros pueblos-territorios, va más allá de confrontaciones entre estrategias de resistencias contra el poder, manifiesta procesos en flagrante contraposición, también en vínculos de correlación. Las formas y disposiciones han dado como resultado las connivencias espaciales y temporales para moverse dentro de un mismo macrosistema fragmentado de recreaciones continuas.

## TIPOLOGÍAS ESPACIOTEMORALES

¿Cuáles son nuestras tipologías espaciotemporales? ¿Cómo vivimos, estos, nuestros espacios-tiempos? ¿A través de qué conocimientos experimentamos las espacialidades y temporalidades? En las tipologías espaciotemporales el meollo se encuentra en las interacciones de las concepciones, las experimentaciones colectivas como personales. Existen diferentes formas espaciotemporales que se entrecruzaron, la pregunta es: ¿qué podemos entender a partir de estas configuraciones y reconfiguraciones constantes? ¿qué podemos interpretar de estas construcciones del conocimiento que se rozan y reconfiguran?<sup>18</sup>

Las teorías, científicas o filosóficas, establecen los modelos en los cuales nos movemos, sea sobre la astronomía (en cuanto a las leyes físicas en el universo) como los producidos sobre las personas (correspondientes a lo social y simbólico), son modelos<sup>19</sup> que pueden crear guías del pensamiento, un plano en donde nos movemos, sin embargo, estas divisiones forman parte de una totalidad. En cierta medida, no se contraponen, se complementan para entender a las sociedades: un mundo relacionado. Por ende, el punto está en las vinculaciones que se producen a partir de nuestras percepciones, creencias y elucubraciones teóricas, así cuando se trata de poner en la mesa las formas en que las naciones y los pueblos se han relacionado a partir de la construcción de su conocimiento, surgen las inquietudes más allá de un ámbito disciplinar, para cuestionarse a nivel político, social y cotidiano, ¿qué hacer con esto que conocemos?

Las preguntas que nos han acompañado por siglos, podríamos reinterpretarlas a la luz de otros conocimientos. Cuando el plano epistémico se ha ensanchado el mismo mundo deja de ser lo que era, entonces las cuestiones epistemológicas por lo que es, pierden el sentido unívoco. ¿Cuál es la naturaleza de los espacios? ¿Cuál es la naturaleza de los tiempos? Ambas preguntas están intrínsecas en lo que nos hemos constituido, en nuestras invenciones sobre lo que somos. Un espacio ontológico pierde su sentido al descolocarnos como al evitar el dualismo sobre la razón y el cuerpo, la razón y los sentimientos, el centro y el afuera, el objeto y el sujeto, el yo y el mundo (*res cogitans/res extensa*). Puede ser que el espacio-tiempo sea independiente de nosotros, pero nosotros no podemos ser independientes de esta formación, somos parte constitutiva, indeleble. Pero si una ontología también depende de quiénes la conforman, los elementos que la definen tendrían que cambiar.

Preguntarnos desde otras concepciones sobre el espacio-tiempo, en este caso desde la filosofía *ayuuk*, nos compele a plantearse: ¿qué sucede cuando los entes, la cosificación, se desvanecen para dar cabida a los cuerpos? ¿Qué podemos interpretar cuando todo es cuerpo, una corporalidad en extensión producto del universo? ¿Cómo preguntarse desde la filosofía *ayuuk* por los cambios que sobrevienen a las concepciones espaciotemporales producto de las afrentas bélicas? ¿Hacia dónde nos conducen las reflexiones de diferentes tipologías espaciotemporales? Las preguntas a las que estamos acostumbrados en la filosofía se enriquecen, por lo que al cuestionarnos ¿de qué somos en cuanto constituidos con el espacio-tiempo?, nos lleva a: ¿de qué puede un cuerpo en sus relaciones y sus concepciones espaciotemporales,<sup>20</sup> los cuerpos que se modulan con los espacios-tiempos, espacialidades y temporalidades en interacción? En consecuencia, hablaríamos en términos de cuerpos, no entes. Cuerpos afectados y cuerpos afectando.<sup>21</sup> Las afectaciones, en muchos de los casos, carecen de ignorancia o inocencia. A través de las reconfiguraciones *ayuuk* será innegable atender a otras posturas, en el que la linealidad, las dualidades o los entes sean parte también constitutiva.

“Principio y fin” o “sin principio ni fin” son términos vacíos ante el Universo, pero pueden representar todas nuestras ambiciones.<sup>22</sup> Todo lo que deseamos se puede concentrar en una línea tenue del tiempo o en una espiral infinita, nuestras percepciones inmediatas y mediadas por creencias, imaginaciones o teorías que intentan explicar su naturaleza. Esta es la maravilla del universo, capaz de producir espacios y tiempos tan reales que lo imaginario se desvanece en un acto libertario.

¿Cómo ir más allá de nuestras percepciones y deseos? Romper estas barreras es también quebrar nuestras condiciones epistémicas. ¿Podemos estar en una espiral infinita? La filosofía antigua *ayuuk* nos dice que somos parte de una espiral infinita, en donde las estrellas no tienen un punto central en dónde aglutinarse, en donde las expansiones y la multiplicidad son nuestras certezas para crear planteamientos de movimiento constante. Las certezas no son más que bastiones de los cuales aferrarnos para vivir. No hay principio ni fin. No existen. Sin embargo, hacemos que existan en la medida que nos constituimos a partir de la finitud. Esta finitud que se adhiere a una línea temporal.<sup>23</sup> Al someternos a un cosmos en constante transformación, somos en cuanto lo que nos hace ser, siga transformándose. Entonces ya no es ni lo uno ni lo otro, aunque todo esté presente. Establecer los conocimientos creados a partir de la distinción cultural, también nos permite preguntar: ¿cómo transitar mundos a partir de las concepciones espaciotemporales?

“Cuerpo” desde la filosofía *ayuuk* cobra una mayor amplitud, en donde la corporalidad también como extensión, en tanto *nax* (tierra, territorio, territorialidad) abarca lo pensable, y es también pueblo (*kajp*), porque el pueblo es cuerpo, como lo es *Naxwiin*; preguntarse por el cuerpo, ya no está limitado a un cuerpo humano (humanidades) o a un cuerpo celeste (astronomía), sino a la totalidad. Transitar mundos con *epistemes* diferenciadas es cambiar la lógica de significaciones que provienen de un sistema. En consecuencia, las categorías que se desprenden de las entidades espaciotemporales también nos conducen a repensar los vínculos creados, como los subyacentes contenidos en dicha unidad.

Gallardo al mostrar los cambios en las configuraciones espaciales, conforme se da la revolución científica, señala: “En órbita no hay mapa sino flujos de localización, no hay geografía sino trayectos, no hay evoluciones sino devenires; la noción de escala humana pierde todo significado. Con el primer satélite artificial esos movimientos de órbita migraron a la tierra” (2008: 15-16). Si la geografía se concentra en las escalas, la ciencia rompe la centralización. La ciencia fue profundizando en el conocimiento de la mecánica y la tecnología. La filosofía por su lado se fue plegando sobre sí misma —dice el filósofo—, de ahí que la tierra sea una isla y por lo cual el autor se decante en explicar las diferentes islas de encierro o destierro. Cuando la isla Tierra se desplazó a su interioridad, hizo del espacio algo más extenso: “Si los viajes transoceánicos produjeron la expansión geográfica del antiguo mundo, y las islas eran ‘paréntesis frondosos en el período de una corriente’,

nosotros tenemos una visión insularizada de la tierra —ya no desde el sueño de la isla como una estrecha comunión con un espacio por entero mensurable, sino desde unos flujos de acontecimientos moviéndose en espiral, girando alrededor de un lugar blanco, descentrado, y hacia fuera” (Gallardo, 2008: 17), así —nos dice el autor—: “desde el encierro el espacio es extensión absoluta, inabarcable, incircunscrita [sic], pero tiene la función de reducir la disposición del mar abierto, del afuera, a una sombra que dura un solo instante sin regreso” (2008: 17-18). Este *desequilibrio* permite un desplazamiento *perpetuo*, a lo cual el dominio de la técnica impulsa la ampliación de espacio.

Mientras el cambio se ha dado en las culturas nacionales, este movimiento de placas espaciales ha también influido en los pueblos mixes, sólo que han tenido que partir de otra colocación para hallarse en una zona de interacción. *It-naxwiin* es un concepto abarcador: *it* (espacio), *nax* (tierra) *wiin* (ojo), *naxwiin* (tierra-naturaleza). Esta conformación de vocablos hace la totalidad. Estamos ante un espacio ampliado (*it*), pero a su vez, concreto: *it-nax*. El universo diversificado, lo que ha hecho es seguir estableciendo espacios, tal es el caso de *nax* (tierra, territorio, parcela), conceptos que en la lengua deberán adquirir más significados. Pero reconformarse con otras formaciones, al crearse más significados, también ha creado las zonas de conflicto. Reconocerse como un *alter* es poca cosa en la *episteme* de la multiplicidad, reconocerse en el adentro del otro, es la antropofagia. Es decir, encontrarse con el adentro y el afuera es un signo del proceso de dominación.

La construcción de la linealidad histórica, como del avance científico, ha dejado a los pueblos como pueblos sin historia, estancados en el pasado, así ha podido parecer que los pueblos han estado en reposo, mientras las naciones son las que se han movido, es decir, han progresado. Este tipo de percepción es lo que ha dado también una comprensión del mundo, en donde un cuerpo A (pueblo originario) es un pueblo estático, congelado en el tiempo o, bien, en el que el cuerpo B (pueblo nacional) se mueve a una mayor velocidad con respecto al pueblo A, por lo cual este último ha quedado en el atraso.<sup>24</sup>

La filosofía, como la ciencia, han quebrado los absolutismos y las determinaciones,<sup>25</sup> estamentos que parecen arcaicos, es cierto, pero que siguen en funcionamiento en el ámbito de lo cotidiano, en las sociedades que se rigen bajo los modelos del Estado-nación y de los sistemas neoliberales-capitalistas. ¿Estamos en la era justa para tirar los Estados absolutos? El camino de los Estados Plurinacionales o Multinacionales han servido como paliativos a las exigencias de los pueblos, pues aca-

bar con los absolutismos políticos conlleva un enfrentamiento velado de aniquilamiento a los pueblos originarios.

El tiempo absoluto y el espacio absoluto son términos que han devenido en formas relativas. Los absolutismos han encontrado su punto de anclaje en otras épocas, mientras la relatividad ha mostrado que ante posiciones diferentes las medidas serán disímiles. La relatividad ha cambiado la forma de entender el espacio-tiempo, ante un hecho en el que observadores diferentes<sup>26</sup> pueden estar en desacuerdo en una distancia recorrida, centra su atención en la velocidad (de la luz) como punto de medición, de este modo define la distancia en función de tiempo y velocidad. Otro punto que ha dejado es la referencia que puede tener un observador con respecto a un fenómeno, de ahí la tan maltratada frase de “todo es relativo”. Sin embargo, estos mismos cambios en la ciencia, como en las humanidades y ciencias sociales, han permitido visibilizar que otras realidades sean posibles para explicar un mismo fenómeno.

Los resultados por las posiciones de los observadores con respecto a un suceso, la distancia entre ellos, serán diferentes y todas válidas, nos indica la relatividad, de tal manera que, ante un fenómeno, podrían concebirse dos sucesos diferentes (por lo menos), así las posiciones están condicionadas por nuestra percepción. Un suceso en realidad se convierte en varios, en las diferentes posiciones de los observadores. La misma teoría nos ha permitido comprender que no se trata de que al ser todas las posturas válidas no haya una forma de conocer cuál sería la velocidad y la distancia correcta, sino de encontrar un consenso para entender las leyes del universo.

Ahora bien, podemos establecer que un suceso ocurre en un espacio específico y en un periodo determinado de tiempo, sin embargo, esto nos dirá poco si no le damos un sentido particular a las entidades con las cuales definimos el suceso. Un asunto que debemos atender con las concepciones espaciotemporales es la forma en que determinamos el pasado del futuro. Un planteamiento en el que la ciencia interviene, y en el que los pueblos también se ven envueltos para comprender los sucesos. En filosofía se ha analizado en consideración con el cambio. Tiempo y cambio han ido de la mano para entender los conceptos del pasado y el presente. Igualmente, con el desarrollo del “yo”, ha estado ligado a la identidad individual (lo que fui, lo que soy).

En un suceso presente se abren dos vías, uno del pasado y otro del futuro. El futuro puede ser afectado por el suceso presente, de

igual modo, un conjunto de los sucesos del pasado alcanza (deberíamos decir, forman) el suceso presente. Cada suceso provoca una onda en expansión, cada lectura de un suceso provoca una reacción entre los involucrados. En consecuencia, estamos ante una serie de ondas atravesándose entre sí, ondas de sucesos alcanzándose y modificándose. Ondas que interconectan el pasado y el futuro ¿o nuestro futuro en el llamado presente?

Hawking se preguntaba: “¿Por qué recordamos el pasado pero no el futuro?” (2017: 220) y señalaba un asunto en el estudio del universo: “Las leyes de la ciencia no distinguen entre el pasado y el futuro” (2017: 220). La respuesta se encuentra en las flechas del tiempo,<sup>27</sup> a lo que deberíamos añadir, la percepción del espacio-tiempo no se limita a una sola forma, ¿esto qué nos quiere decir? ¿Y si las posibilidades de las múltiples percepciones del espacio-tiempo se desprenden de un modelo mayor por el cual, dichas percepciones sólo son expresiones de lo que existe? Si encontramos otra forma de concebir el “pasado” y el “futuro”, necesariamente, la comprensión de que el universo se expanda o se contraiga tendría que variar en su conformación. Un punto que podría resultar extraordinario para el conocimiento, a secas, pero del cual carecemos pues las confrontaciones bélicas, políticas, culturales, que los procesos de dominación dejan, han menoscabado algunos conocimientos astronómicos que podrían ayudarnos. Esta sería una tarea pendiente, seguir recobrando conocimientos específicos y antiguos que permitan acercarnos a conocer el universo desde otras dinámicas.

¿Qué implicaciones tienen las concepciones espaciotemporales con respecto a las relaciones entre los pueblos? Las condiciones de nuestras formas de concebir el pasado condicionan nuestra zona del suceso presente y, en interacción con otro cuerpo-pueblo, delimita y mengua la zona de encuentro. A concepciones diferentes, posiciones diferentes y mediciones diferentes. Esto es lo que forma patrones y sistemas, en los cuales los pueblos se relacionan en un cierto momento y en un cierto espacio. Un principio de exclusión mutua ha permitido que cada pueblo se constituya con sus propias características, de lo contrario serían una masa uniforme. No puede haber uniformidad. Es de facto contradictorio.

Por su parte, Gallardo pone en duda que la mecánica pueda conocer la velocidad y la posición de los cuerpos, así hace una inflexión sobre los cuerpos en sociedad, siguiendo la duda sobre la representación lógica de los espacios que parece garantizar la diferencia entre cuerpos: “Pero no es así, en absoluto. En el movimiento de los cuerpos en so-

ciudad hay personas, autores y cosas personificadas. La persona es una máscara de autor, es lo que suena a través de una ficción, algo fingido que ha sido introducido por detrás. Un cuerpo –como persona– personifica o representa. Ejerce un movimiento en su nombre. La representación, entonces, rompe la soberanía de los espacios” (2008: 30), en una línea similar, en crítica al mecanicismo, señala: “El problema viene de pensar la técnica sólo como un desarrollo histórico. ‘Evolución’, ‘desarrollo’ o ‘proceso de desenvolvimiento’ quieren significar movimientos desde un centro, un desdoblamiento con rupturas o no desde un origen preciso, unas estructuras que son anteriores a sus relaciones, ramificaciones a partir de una habitación central” (Gallardo, 2008: 51). La industrialización, los discursos y la ciencia entraron a esta formación, en el caso de la filosofía se han podido encontrar otros elementos, a decir del filósofo, están las relaciones de fuerzas y tensiones entre los cuerpos, donde también se han ido diversificando:

Este vínculo de desplazamiento no enlaza, todas las veces, cuerpos o máquinas. Enlaza ambientes virtuales, instaura una realidad sin representarla. Aun si los vínculos lógicos se agotaran en un campo de intervención donde el ciberespacio relativice al mínimo el peso del territorio; donde el acceso sea más importante que la propiedad, y la industria y los servicios funcionen como meras materias primas, aun así sería posible establecer vínculos para nuestra percepción –los cuerpos mismos son imágenes. (Gallardo, 2008: 53-54)

Un suceso también está mediado por el tiempo o tiempos que lo atraviesan, pueblos con sus propias mediciones y velocidades (movimientos), la forma de concebir, relacionarnos con la espacialidad, situarnos en el mundo y el universo. ¿Cómo medir la intensidad en los intervalos de los tiempos inconexos? ¿Cómo hacer, en las posiciones de los sucesos, que la distancia se acorte? ¿Cómo acortar la distancia de dos posiciones diferentes que se representan entre el Pueblo y el Estado?<sup>28</sup> ¿Qué se puede decir de pueblos/naciones con diferentes concepciones del tiempo y velocidades cóncavas? ¿De qué tipo puede ser la relación que las liga? El vínculo que los sostiene está en la correlación (multi-relación) de fuerzas actuando. Los cuerpos-pueblos están modulándose con las fuerzas, aceleradas como disminuidas. Al parecer, ambos pueblos (*Kajp*-Nación) han estado a una distancia y velocidad, constantemente, contrapuestos.

Pero con todo, y pesando varios modelos del pensamiento, para entender un fenómeno, bien podríamos señalar que no hay una sola



forma de reposo ni de medir la velocidad. Hay una falta de estándar en las mediciones y las formaciones. Incluso, cuando la combinación de estos modelos puede ayudarnos a entender de manera integral los vínculos que nos sostienen.

Las macroeconomías, como la relatividad, han puesto en el centro de las vidas a la velocidad, como un tiempo cuyo concepto absoluto deja de lado la distancia para centrarse en la aceleración, pero, ¿y si no se tratara de la velocidad sino de la distancia?, ¿cómo romper las barreras que sostienen el abismo? ¿Cómo cambiar la fuerza para acelerar o disminuir la velocidad de los cuerpos/pueblos? La fuerza cambia la velocidad de los cuerpos. Los tiempos de aceleración chocan con los tiempos que se constituyen en espiral.

Al preguntarnos sobre el espacio-tiempo (universo), se tiene de fondo nuestras concepciones más profundas, incluso si escapan a nuestra voluntad. Nuestra *episteme* se transforma, pero sigue respondiendo a nuestros propios esquemas de configuración del mundo. Explicar el universo por el orden<sup>29</sup> o lo transformativo es encontrarnos como seres constitutivos de nuestros conocimientos.

Un modelo epistémico tiende a lo indivisible, a lo único, a la linealidad, a la teleología, mientras otro modelo se guía por la flexibilidad, por lo múltiple, lo azaroso. Ambos pensamientos aunque diferentes, por lógica, en un momento dado, se encontrarían en una zona de intersección. Si bien ambas posturas están presentes en el universo, la forma de entender tanto el orden como el caos, son parte de una forma de establecer diferencias y semejanzas. Al interpretar el universo de manera transformativa y no como un caos, la transformación contendría las posibilidades de lo múltiple entendiendo a ésta bajo otras dinámicas de relación.

Una de las líneas reflexivas de Hawking fue llevarlo a considerar el azar y el caos como otras medidas para entender el universo, en el que el estado inicial se debiera al azar y que su configuración se debiera a un estado caótico y desordenado *porque abundan mucho más estos estados* (2017: 191). En este sentido, las posibilidades múltiples futuras (e incluso del pasado) que se abren ante un punto de un suceso presente cualquiera muestra el desorden del universo, por el cual no podría haber determinismo: “Una posibilidad es lo que se conoce como condiciones de contorno caóticas. Éstas suponen implícitamente o bien que el universo es espacialmente infinito o bien que hay infinitos universos. Bajo condiciones de contorno caóticas, la probabilidad de encontrar una región

particular cualquiera del espacio en una configuración dada cualquiera, justo después del *big bang*, es la misma, en cierto sentido, que la probabilidad de encontrarla en cualquier otra configuración”. (2017:191)

El principio de incertidumbre combina la posición y velocidad para predecir un cierto número de resultados posibles. Esto a condición de un punto determinado en el cual no hay determinismos, así que cada punto de suceso presente tiene una gama de probabilidades en dónde desembocar: “con el advenimiento de la mecánica cuántica hemos llegado a reconocer que los acontecimientos no pueden predecirse con completa precisión, sino que hay siempre un grado de incertidumbre”. (Hawking, 2017: 250)

Si pudiéramos leer cada una de las posiciones de los sucesos tendríamos una gama de probabilidades de resultados posibles, quizá algunos más cercanos a lo que haya pasado una vez que termine el suceso futuro que deseamos determinar, pero las variables de los sucesos son los que permiten que haya “esperanza”. En la filosofía *ayuuk* podemos entender esto último. El universo siempre está en la posibilidad, en su ser cambiante. No hay una dirección hacia dónde vaya. Están las grafías que nos permiten leer su designio, pero no el principio teleológico. Entendemos el movimiento por el cual se expresa: bucles en espirales. Este es el movimiento por excelencia. El Todo siempre se desdobra, son dos hélices que se encuentran. Una entropía que sigue la inercia de la incertidumbre y de lo múltiple. Los conocimientos antiguos astronómicos siguen permeando, en un eco lejano que se reproduce en las formas de comprender el mundo.

El principio de incertidumbre es ineludible,<sup>30</sup> sin escamotear que los cuerpos se muevan por un camino que se ha dibujado, aun cuando la meta sea inalcanzable. La imaginación sobre los escenarios posibles del futuro,<sup>31</sup> igual que las condiciones de posibilidad que hicieron nuestro pasado, permiten crear situaciones y contextos para nuestro actuar presente. Nuestra posición sobre un suceso cualquiera con respecto a otro involucrado, la distancia que existe entre los mismos involucrados, el tiempo en el que nos movemos, las concepciones y formas de relacionarnos con el espacio, crean las complejidades en las redes de los vínculos y la incidencia en las correspondencias e intercambios.

Hawking señala: “el principio de incertidumbre implica que el universo primitivo no pudo haber sido completamente uniforme, debido a que tuvieron que existir algunas incertidumbres o fluctuaciones en las posiciones y velocidades de las partículas. Si utilizamos la condición

de que no haya ninguna frontera, encontramos que el universo tuvo, de hecho, que haber comenzado justamente con la mínima no uniformidad posible, permitida por el principio de incertidumbre. El universo habría sufrido entonces un período de rápida expansión, como en los modelos inflacionarios” (2017: 217). Así “todas las complicadas estructuras que vemos en el universo podrían ser explicadas mediante la condición de ausencia de frontera para el universo, junto con el principio de incertidumbre de la mecánica cuántica” (Hawking, 2017: 217). ¿Estamos atrapados entre espacios-tiempos? Sin fronteras, sin límites, es la condición del universo,<sup>32</sup> la filosofía como la ciencia llegaron a esta conclusión en el último siglo, aunque ya estaba el antecedente. También que toda línea recta miente.<sup>33</sup> Un cuerpo intentará seguir una línea recta aun cuando siga una trayectoria curva, el problema no es que una línea recta nos mienta, el detalle está en que la seguimos tercamente. En la filosofía y ciencia *ayuuk* nunca se trató de simetrías o términos absolutos, sino de armonías asimétricas; nunca se buscó el perfeccionamiento de las formas, de ahí que también su estética se concentrara en una representación cercana al universo.

Un espacio-tiempo unidireccional actúa como una membrana unificadora alrededor de nuestras vidas. Un movimiento social seguirá su propio esfuerzo incluso aunque vaya en dirección contraria, ¿es así que nuestra única certeza se haya en la incertidumbre? Esto nos lo enseña el Universo, pero éste no sabe de incertidumbres, sigue su propia inercia, crea la inercia. Mientras más queramos medir o definir un suceso, con menor precisión se podrá explicar. La precisión es nuestra obsesión: definir, acotar, determinar; aquí se encuentra la terrible condena.

¿Cómo establecer una relación simétrica sin medidas de poder? Ante un suceso conformado por elementos que combinan la posición y velocidad de los cuerpos-pueblo, ¿un movimiento, con respecto a su propia posición y la de otros cuerpos, hace que la relación se establezca en la distancia y en la diferencia de las mediciones temporales? Las leyes de la ciencia se equiparan con las leyes del universo, olvidándonos de que son interpretaciones y nada más que eso, al igual que el régimen que dicta las normas de los movimientos políticos, ¿por qué asegurar el tiempo en una medida de velocidad? ¿Por qué en los regímenes hay que seguir su trayectoria? Gallardo cuestiona las formas de relaciones creadas desde la ciencia y los regímenes: “¿Cuál es el nexo lógico de los cuerpos traspasados por la tecnósfera? ¿Cómo trazan sus trayectos en unos espacios no geográficos? Los nexos lógicos entre los cuerpos mudan dentro de determinados campos de intervención

donde operan, convergen o se desanudan. Un campo de intervención privilegiado para seguir la estela de estas mutaciones es el de la técnica y los índices maquínicos sociales en que se efectúa". (2008: 48-49)

Las conexiones pueden darse sin vínculo, la inconexión es también parte de una comunicación pertrechada por el mundo. Atendamos la lógica de significaciones a través de la filosofía *ayuuk* para preguntar: ¿y si nuestras diferencias en las concepciones espaciotemporales no fueran más que las expresiones del universo?<sup>34</sup> Las diferenciaciones en las espacialidades y temporalidades nos reafirman que los cuerpos-pueblos no tendrían una única historia, sino que también siguen todos los caminos posibles en la reconfiguración de la memoria, las "líneas" históricas se vuelven *reales* en tanto aluden desde el pasado al presente.

Los espacios-tiempos inconexos no afectan las medidas que los pueblos elaboran sobre sí y los demás, son métricas también sin demarcaciones precisas, pero afectarán las relaciones entre sí. La zona de intersección se vuelven ligaduras momentáneas en un universo sin fronteras, vínculos que también se vuelven instantes de confrontación. El espectro de fluctuaciones deviene en zonas y periodos sin precisión. La propia relación establecida condiciona las topologías y cronologías en las variaciones en las que actúa. La colocación de los individuos en las posiciones espaciotemporales con respecto a otro espacio-tiempo instaura las relaciones, las va definiendo y las extiende a nuevos modos. Así, la asimetría es una forma de medir las relaciones entre los grupos, pero tendríamos que preguntarnos ¿es asimétrico con respecto a qué? ¿El tiempo? ¿A la percepción del tiempo? Asimétrico con respecto al poder que se ejerce en las relaciones que fundan las jerarquías (medidas), con respecto uno de otro y que afectan las percepciones temporales. Cada uno es el punto de referencia, por eso la respuesta no se encuentra en las soluciones que se den dentro de un espacio (nación), sino en la interacción. Las alianzas deben darse con otros que tenga otro punto de relación con ese espacio (nación). El desmoronamiento de un sistema no hará desaparecer las medidas, sin embargo, harán transformarse los juicios de apreciación, reconfigurarán las relaciones, por lo tanto, el conjunto de acciones con el cual interaccionan y definen sus posiciones.

Con el cambio de la *episteme mixe*, el deslizamiento fue algo continuo. Si en un inicio era un asunto extraordinario, se fue normalizando, al punto que el Camino del Sol (*Xčew Tu'u*) tuvo que abrir nuevas sendas, como los caminos antiguos que se desdibujaron y dieron pie a los caminos apócrifos y las carreteras que re-enlazaron a los pueblos. En la

memoria de los cambios de la tierra-universo (*Nax, Naxwiin, It-Naxwiin*), una oralidad fragmentaria da cuenta junto a otra lengua y otros lenguajes, las formas de su propia condición, por la cual encontramos los deslizamientos continuos sobre diferentes espacialidades y temporalidades. Cada concepción espaciotemporal es un mundo tangible que al cruzarlos podemos notar las alteraciones y los entrecruzamientos. En consecuencia, *It-Naxwiin* ha absorbido la flecha del tiempo y la historicidad, sin que suponga una contradicción, pues de algún modo ha entrado a la zona de interacción, en donde algunos postulados actuales de la ciencia y la filosofía dan cuenta, aún sin comprenderlo. Si bien, esto no evita el epistemicidio, ensancha los medios.

### DIFERENCIAS ESPACIOTEMORALES

El territorio ocupado ha devenido en territorio comunal, en un territorio que debe defenderse como propiedad colectiva, respaldado por un discurso de pertenencia. Este devenir ha creado otro vínculo<sup>35</sup> en la concepción con el universo, que ha permitido que las personas puedan resguardar su identidad cultural, unida a una tierra específica (*it-nax*).

El *Ayuujk Kajj*, como el espacio-tiempo representativo de los pueblos mixes, es también un contenedor de territorio concreto y una historia material, cuyo proceso ha tenido que enfrentar diferentes sistemas y tipos de gobierno. Este enfrentamiento ha sido dado en diferentes posiciones, sobre todo, en el siglo XX y XXI, mientras en el principio del Virreinato había una confrontación bélica directa, a lo largo de los siglos, los avances eclesiásticos y administrativos, dieron apertura a otro tipo de incidencia, en el que las pugnas encontraron avenencias y acercamientos, lo que permitió la mudanza de los sentidos epistémicos. Asimismo, los cambios de paradigmas en los ámbitos públicos nacionales, ha ido dándole peso a la política, como la economía, para hacer de estos espacios una esfera también de confrontaciones y encuentros.

La negociación entre el Estado y los pueblos es implícita, es el choque entre diferentes posturas, pero lejos está de encontrar una mediación para hallar un pacto idílico, es, por el contrario, un proceso continuo de dominación, por parte del primero, y un proceso en búsqueda de una autonomía plena, por parte del segundo, pero en el que dado el sistema político-económico mundial, ambos requieren uno del otro, sin que tampoco haya simetría en el vínculo, pues si bien el Estado requiere los recursos naturales de los territorios indígenas, los pueblos –al ser partícipes del Estado, a través de sus instituciones y su modelo

de urbanización— quedan atrapados en el tipo de apoyo que pueden recibir de éste, lo que resulta en un artilugio nocivo. Además, dado que la disputa por el territorio no es unidireccional, contra el Estado, sino contra otras comunidades —como se ha visto—, con el Estado se puede encontrar un aliado momentáneo. Un aliado-alacrán, si cabe decirlo, en donde la picadura de este insecto puede ser mortal.

En los siglos XX y XXI hay dos aspectos que son importantes para atender los desplazamientos continuos en las negociaciones entre los diferentes propósitos que afectan a los pueblos: el extractivismo y el mando político. En el primero está de base los intereses de empresas nacionales y transnacionales, los recursos naturales (y humanos) que se requieren para el progreso tecnológico; el segundo, es parte de los embrollos políticos del país, que también está ligado con el primero. El Estado-nación es la representación de un espacio-tiempo-otro concreto, cuyos paradigmas se sujetan a un modelo de progreso y propiedad privada que se contraponen en ciertos aspectos a los pueblos, pues si bien los pueblos defienden sus modos de vida, también están abiertos a algunas formas modernizadas con sus correspondientes variaciones.

El proyecto del corredor interoceánico es un buen ejemplo para mostrar cómo se dan estos enfrentamientos, a la vez que se describen los pactos que sostienen al mismo conflicto, el deslizamiento continuo entre espacios y regímenes temporales que son parte de los mecanismos de nuestros modos de existencia. En la actualidad podemos decir que el istmo es básicamente zapoteco, aunque hay pueblos mixes y nahuas que están enmarcados dentro de sus jurisdicciones, al igual que a lo largo del territorio hasta llegar a Veracruz podemos encontrar otros pueblos como mixes, zoques, chontales y popolucas en menor medida.

Empezando por Porfirio Díaz a nuestros tiempos, cada gobierno ha intentado concretar el proyecto del corredor, en cada uno, ha habido “algo” que los detiene, aunque en cada uno se ha avanzado. El puerto del istmo,<sup>36</sup> por el cual se desplazó a los mixes, fue desde un principio un lugar añorado para el comercio con Asia y Perú, lo mismo que al unirse con Coatzacoalcos, fue la puerta para Europa, situación que sigue vigente. Si bien en el siglo XIX, dicho paso siguió siendo codiciado, los cambios políticos impidieron que los diferentes gobiernos pudieran controlar la zona,<sup>37</sup> por lo que se tuvo que esperar cierta estabilidad en el país para retomar el asunto.

Díaz, con los proyectos de modernización, funda la línea ferroviaria del istmo a Coatzacoalcos, además de renovar el puerto de Salina Cruz

y fomentar la inversión extranjera,<sup>38</sup> con ello, asienta las estructuras actuales. La inversión extranjera, exenta de España, en el siglo XIX surgió como parte de los acuerdos internacionales en el apoyo bélico de los bandos que se disputaban las presidencias y otras gobernaturas, sin embargo, en el siglo XX, la tendencia se concentraba en el control de la industria. Luego vendrá la Revolución y los conflictos posrevolucionarios<sup>39</sup> que sepultarán el plan del paso entre océanos. En este mismo periodo, es cuando el cacicazgo de Daniel Martínez va creciendo, y los pueblos mixes se están reacomodando ante los cambios modernos.

En 1938 con la creación del Distrito, el Pueblo Mixe comienza a limitarse geográficamente, pero esto trae doble implicación. Es el mismo año de la expropiación petrolera.<sup>40</sup> En el periodo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se retoma el puerto de Salina Cruz, esta vez, el Estado a través de la expropiación petrolera pretende hacer del puerto un productor y abastecedor. El efecto es negativo para los pueblos del istmo, mixes y zapotecas. El hidrocarburo comenzará a tener gran importancia para el Estado, por lo tanto, el control o caos en la zona tendrán un impacto económico para el país y las empresas internacionales. Así, por un lado, los pueblos dentro del Distrito podrán ser visibilizados y tener representación política y jurídica frente al Estado, pero dejará en situación crítica a los pueblos mixes dentro de los distritos zapotecas y en defensión e invisibilidad a los pueblos mixes de la región veracruzana. Los pueblos mixes se verán sometidos a los contratos que los distritos zapotecas hagan en su nombre, aunque después los mismos pueblos zapotecas intentarán contener el avance industrial con el apoyo de los pueblos mixes y de otras familias lingüísticas. En lo que respecta a la lucha de las comunidades *ayuuk* en el istmo, Adolfo Regino ha expresado: “los mixes de la parte baja han luchado solos, con sus propias fuerzas, para defender sus tierras, aun cuando éstas forman parte del territorio mixe”. (2004: 30)

A la muerte de Luis Rodríguez (1959), los pueblos mixes deberán reacomodarse y restituir la concepción comunitaria del territorio, a la vez que empezar la lucha por la propiedad comunal y la sanación de los enlaces intercomunitarios. La representación del *Ayuuk Kajp* deviene en símbolo de integración. Los años sesenta para la región fueron tiempos de restitución. En los años setenta y ochenta se dieron fuertes enfrentamientos con el Estado por el territorio y los recursos. En este lapso se realizan varios estudios y proyectos para la zona, con el propósito de “comunicar” a las comunidades se abren nuevas carreteras, pero la intención es la extracción de metales (oro, plata, zinc) y

no metales (arena, graba, azufre, mármol), igualmente, en el istmo se inaugura la refinería “Antonio Dovalí” (1979), con lo cual se vuelve una productora y distribuidora del crudo. El Plan Alfa-Omega de José López Portillo (1974-1982), también pretende la mejora del sistema de transporte transístmico, la creación de un parque industrial y una planta de fertilizantes en Salina Cruz, pero lo que deja es un nuevo oleoducto, desde Nuevo Teapa (Veracruz) a Salina Cruz (COPLADE, 2017: 61-62). Las crisis económicas de los años ochenta impiden continuar con los planes del transístmico.

Durante el periodo de los setenta y ochenta se persiguen a las organizaciones indígenas, se desaparecen a los líderes indígenas y se asalta militarmente a las comunidades. En esta afrenta se encuentran los mixes, zapotecos, mixtecos, zoques, chontales y triquis. Entre las organizaciones, Servicios del Pueblo Mixe (SER) comienza a trabajar en 1979 con la defensa a los derechos de los pueblos y con la capacitación a los comuneros, conformado por un grupo de jóvenes que inician un proceso de lucha social que tendrá grandes alcances. En medio de estas agrupaciones se encuentra Floriberto Díaz, quien “encabezó un potente movimiento de los pueblos mixes para detener el despojo de tierras comunales de Jayacaxtepec, que la Constructora Nacional se quería apropiarse para extraer oro, plata y bronce”. (Méndez, 2017)

Varios jóvenes profesores que compartían espacios laborales en la región zapoteca, mixteca y mixe, fueron encabezando diferentes movimientos. El magisterio oaxaqueño fue creciendo y fomentando la lucha social entre miembros de diferentes pueblos e idiomas. Si bien, la educación estatal no tuvo como intención proporcionar o fomentar la lucha, pues es parte de los procesos de dominación sobre los pueblos, los jóvenes encontraron un nicho para establecer diálogos y puentes para defender los territorios que ocupaban sus pueblos. El magisterio oaxaqueño es de los movimientos más importantes, no sólo en el estado, sino a nivel nacional. Así, siglos de conflictos entre zapotecos y mixes, fueron volviéndose organizaciones para un frente común. El magisterio ha permitido el diálogo entre otros grupos, como chontales, huaves, popolucas, zoques, mixtecos, chinantecos y nahuas, pues muchos de estos jóvenes son enviados a lugares apartados de sus comunidades, aprendiendo sobre otros procesos comunitarios y estableciendo enlaces con miembros de otras culturas. Además, muchos de estos jóvenes tuvieron la oportunidad de acudir a universidades en donde se empaparon de teorías y cuestionamientos ajenos a los comunitarios.



Así, en este entramado, Jaime Martínez Luna (zapoteco) y Floriberto Díaz crean el concepto de “comunalidad” para dar cuenta de otro modo de vida, en la defensa del territorio: “Tras la represión gubernamental de los años 80’, el repliegue de las movilizaciones para detener los decretos, la cooptación de dirigentes y la represión al Consejo Mixe, Floriberto Díaz comenzó a elaborar una nueva teoría, un nuevo concepto, para comprender la forma de organización de los pueblos indígenas del sur: ‘la comunalidad’” (Méndez, 2017). Un planteamiento filosófico que surge de los movimientos sociales, pero que de fondo están las concepciones originarias.

Muchas de las organizaciones sociales comparten los mismos miembros o, bien, son continuidades de otras. SERvicios del Pueblo Mixe se fundó legalmente en 1988 para “hacer frente a las amenazas contra el pueblo mixe y otros pueblos indígenas de Oaxaca” (SERmixe, 2021), el cual es parte de la continuidad del Comité para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe (CODREMI), “cuando autoridades municipales y agrarias mixes se reúnen con el propósito de organizarse para defender sus recursos naturales, particularmente recursos mineros” (SERmixe, 2021). Igualmente, en 1985 crearon la Asamblea de Autoridades Mixes (ASAM) de las tres zonas “ante la necesidad de contar con un órgano operativo que diera seguimiento a los acuerdos” (SERmixe, 2021), además forman parte del Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, del Espacio Estatal en Defensa del Maíz y de la Red Nacional en Defensa del Maíz Nativo, y en las últimas décadas el SER ha creado una división de la Red de Mujeres Mixes, dirigida por Sofía Robles. Otra organización fundamental es la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), la cual reúne a pueblos de diferentes culturas y “fue constituida en 1985 por grupos que enfrentaban cacicazgos, sobre todo en el Bajo Mixe. Ahora tiene unos 20,000 socios, productores mixes y zapotecos principalmente, organizados en pequeños grupos que trabajan en gran cantidad de comunidades de nueve municipios istmeños” (Maldonado, 2004: 42).

Benjamín Maldonado (2004) ha señalado estas formaciones como organizaciones etnopolíticas movilizadas por una autonomía en distintas modalidades, en los que también: “los mixes, aglutinados en la Asamblea de Ciudadanos Mixes por la Autonomía, impulsan la reconstitución de los pueblos indios, entendiéndola como la creación de un órgano de unión permanente entre comunidades y municipios de cada grupo etnolingüístico, que se constituiría en plataforma para mediar en-

tre cada comunidad y el gobierno estatal” (2004: 47). Lo que está claro es que estas organizaciones mixtas tienen como propósito la constitución legal del territorio y la defensa de los recursos a través de organizaciones políticas. Las dos esferas que estaban delimitadas entre las leyes del Estado y la normativa indígena que dividían al sujeto de derecho con la ciudadanía mixta, van estrechando sus fronteras, permitiendo que las nuevas generaciones transiten entre estos espacios, quedando también supeditado el dominio sobre la cultura o los grados académicos.

En los noventa, la reforma constitucional (1992) en materia indígena,<sup>41</sup> plantea nuevos retos, si bien se reconoce el territorio en concordia con el Convenio 169, Adolfo Regino reclamaba: “no reflejaba el sentir de los pueblos indígenas y de ninguna manera podría ser vista como un paso para resolver los serios problemas que ellos [estaban] enfrentando” [Regino, 1998: 237]. Sin embargo, a principios de los noventa no todos los líderes indianistas habían sido excluidos del debate constitucional” (Leyva, 2005, 287). El levantamiento zapatista (1994) vendrá a darle un giro a los conflictos en los territorios indígenas, Regino al respecto señalaba: “[...] en virtud de que por hoy estamos dando el gran salto de la estrategia de ‘resistencia’ al camino de la ‘reconstitución’. Es decir, ha pasado la larga y pesada noche en que nuestros pueblos tenían que pensar y luchar defendiéndose bajo el cobijo de la noche, para entrar a una nueva etapa —en gran medida gracias al levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994—, en la que, a plena luz del día, los indígenas oaxaqueños y mexicanos podemos con orgullo y dignidad discutir y pensar nuestro futuro” (2004: 30). En este mismo tenor, Regino demandaba la unión entre pueblos: “ahora se vuelve increíble que los pueblos indígenas de Oaxaca no hayan reaccionado de manera común ante la destrucción de comunidades enteras a raíz de la construcción de las presas hidroeléctricas por parte del gobierno federal” (2004: 30). Una sentencia que se pone en paréntesis ante los nuevos proyectos.

Los conflictos surgidos por las políticas de reconocimiento del territorio están anudados con los proyectos económicos. Ernesto Zedillo (1994-2000) retoma el Proyecto Alfa-Omega con mayor énfasis en la privatización, incluyendo al petróleo, ante los diferentes levantamientos indígenas, así se recrudecen las desapariciones forzadas de líderes indígenas y el desplazamiento forzado de comunidades, velado por encuentros y diálogos entre el Estado y los pueblos. Aspecto que continuará. Vicente Fox (2000-2006) establecerá las bases de los megaproyectos actuales, es decir, de los proyectos regionales vinculados a los nacionales y unidos con Centroamérica y la zona andina.<sup>42</sup> Por

su parte, Felipe Calderón (2006-2012) intentó continuar el proyecto. En el Programa Maestro de Desarrollo Portuario (2006-2011), elaborado por la Administración Portuaria Integral de Salina Cruz, hay un hincapié en el tiempo en las vías de comunicación, pues si bien el corredor cuenta con autopistas y carreteras que unen a diferentes zonas del país, la transportación en camiones de carga y tractocamiones es lenta (el recorrido del istmo a Coatzacoalcos es de siete a ocho horas a diferencia de automóviles que pueden hacer el recorrido en la mitad del tiempo), además de que este tipo de transporte tiene gran importancia para la movilidad de materiales y productos industriales como para la distribución de hidrocarburos (API-Salina Cruz, 2011). Esta es una de las vías más utilizadas por camiones de carga, así que el bloqueo por las movilizaciones del magisterio oaxaqueño, colectivos en defensa del territorio y comunidades originarias conllevan grandes pérdidas económicas para las empresas como presiones políticas a los gobernadores. Los bloqueos por parte de los movimientos sociales son constantes, además de que el mantenimiento del tren resulta caro, por ello, la lucha por el control de la zona se vuelve una prioridad.

El nuevo milenio es la era de las macroeconomías, es el régimen de los tiempos acelerados. Los megaproyectos son circundados por fronteras económicas en donde las empresas de diferentes países intervienen, ellas son quienes establecen los límites de incidencia. Las fronteras políticas pasan a un segundo plano y sirven para ayudar en el control de los pueblos. Las comunidades, entonces tienen que navegar entre los límites políticos y las fronteras económicas. China, Estados Unidos, Singapur, Inglaterra, están en el territorio de las comunidades a través de sus brazos económicos. La explosión de proyectos de parques industriales, represas, oleoductos, hidroeléctricas, minas, entre otros, acortan la distancia y aceleran los tiempos de construcción y modernización de la zona del corredor. Instituciones públicas y las empresas nacionales establecen pactos de explotación con los corporativos internacionales, pero no siempre son en buenos términos, volviendo a la zona un campo de batalla, pues los pactos con partidos políticos pueden deshacerse y crear nuevos tratados correspondientes a las élites en gestión, sin olvidar los cárteles del narcotráfico que también buscan minar las autonomías.

No perdamos de vista que estos conflictos surgen de una disputa por el derecho a la diferencia y representación del mundo, reducirlo a “el Estado quiere” y “los pueblos no quieren”, es una reducción al absurdo, debemos considerar de fondo los modos de existencia, la lógica

de significaciones, la *episteme* que da sentido al mundo. Así, las confrontaciones entre los diversos actores que surgen por los megaproyectos son parte de las configuraciones que sus sociedades han elaborado.

En estos años las consultorías privadas se multiplican, por lo que se acrecientan los estudios y análisis en las zonas “aledañas” al corredor que “afectan” o “inciden” en el sistema entre puertos, es decir, los pueblos mixes de la región montañosa (o media). Para contrarrestar los movimientos indígenas, los gobiernos como las empresas han tenido que responder al Convenio 169, para ello, han simulado la participación indígena en los foros y consultas, y la creación de grupos para la defensa de los pueblos, argucias que también han sido denunciadas por las comunidades (*La Jornada*, 2020). Offen por su parte, muestra que los conflictos de antaño siguen vigentes:

Como parte de su discurso sobre «etnodesarrollo», el Banco Mundial afirma que el hecho de que las tierras reclamadas por pueblos indígenas o negros estén baldías, es un gran obstáculo para atraer la inversión privada y para implementar un desarrollo sostenible. El Banco ha visto la titulación territorial como una condición para estabilizar los regímenes de propiedad, para sustraer tierras de alta biodiversidad de las oscilaciones de las fuerzas del mercado (asegurando que la propiedad colectiva sea intransferible), para fomentar la inversión extranjera directa, y para atraer tecnologías apropiadas en áreas de alta biodiversidad [Hoekema y Assies, 2000; Davis y Partridge, 1994; World Bank, 2002]. (2009: 171)

En consecuencia, las estrategias de luchas entre los bandos se han ido actualizando, sobrepasando meros periodos de gobierno y enfatizando las fronteras económicas. El “Diagnóstico” de la región del Istmo de Oaxaca (2017), por la Coordinación General del Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo del estado (COPLADE 2010-2016), es un proyecto que atraviesa los gobiernos de Felipe Calderón (2006-2012) y Enrique Peña Nieto (2012-2018) estableciendo un plan más allá de las limitaciones por gobiernos y partidos políticos. En dicho “Diagnóstico” se señala que la región mixe tiene “una comunicación interregional deficiente” (2017: 43), por lo que se coloca la parte del Distrito dentro de una zona de influencia para el “progreso”. Peña Nieto por su lado contribuye en su plan de las Zonas Económicas Especiales (ZEE), en impulsar la inversión china y marcar los parques industriales.

En el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024)<sup>43</sup> se pretende nuevamente enlazar los megaproyectos, con ello, crea el

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) para velar por los intereses de los pueblos, el cual está bajo la dirección de Adelfo Regino. Parece que un miembro de los pueblos mixes y luchador social como mediador con el Estado es un acierto, pero tiene sus detractores, pues el organismo capaz de decidir lo necesario ante los pueblos no está respetando las decisiones de las comunidades; en una asamblea regional entre mixes y zapotecas en Juchitán, se dieron arbitrariedades en el proceso de consultas por el INPI. (Manzo, 2019)

Si bien la época de enfrentamientos intercomunitarios debido a los cacicazgos es menos frecuente, se han abierto otro tipo de conflictos. En este sentido, las denuncias a un chat pornográfico en el que intervinieron integrantes mixes ligados a la política, sobre todo, trabajadores del INPI dirigido por Adelfo, y denunciado por colectivos mixes, especialmente, por la activista Yásnaya Aguilar puede notarse el conflicto de intereses. Humberto Santos (Zacatepec) evidenciado como parte de la red digital que exponía a mujeres mixes, renunció a la candidatura por el Distrito 10 Mixe-Choapam que pretendía representar, y fue sustituido por Pablo Díaz Jiménez, cuyo lema fue “fortaleciendo la región ayuuk”, bajo la bandera del partido oficial MORENA. Cabe indicar que el Distrito 10 electoral está formado por 17 municipios, en su mayoría mixes, de los cuales 8 se rigen bajo el sistema normativo indígena y el resto por partidos políticos.

El gobierno de Obrador requería la mayoría en la Cámara de Diputados como en los gobiernos estatales y regionales, para generar los proyectos detenidos, por lo que la participación de ciertos personajes mixes en la vida pública está volviendo a crear nuevas fracturas en las comunidades. Los intereses personales quedan atrapados por los intereses transnacionales. La lucha en las relaciones de poder es la lucha de intereses.

Para este “nuevo” proyecto que no es más que la continuidad de otros programas se intenta “convencer” a las comunidades haciendo recorridos en la región para ver la posibilidad de “ayudar” a la vez que se valora los “recursos humanos, materiales y operativos” con que cada uno cuenta (Comunicado núm. 011), estableciendo programas de apoyo económico<sup>44</sup> como “Sembrando vida”, el cual se aplica a los municipios oaxaqueños de influencia del Corredor (Redacción, *La Jornada*, 2020), igualmente las organizaciones mixes han denunciado la imposición para que usen glifosato y agrotóxicos como parte de los proyectos que pretenden acabar con los pueblos: “Esto demuestra el

carácter neoliberal del gobierno de AMLO, que impone también sus megaproyectos y extiende la guerra de baja intensidad dentro de los territorios indígenas del país”. (Redacción, *La Jornada*, 2020)

En el programa de AMLO las zonas de influencia quedan demarcadas con todas sus letras, sin sutilezas, sobre los territorios mixes, chontales, huaves, zoques, zapotecas, nahuas y popolucas, aunque sin nombrar a los pueblos específicos; se establece que a lo largo del corredor se crearán “zonas libres” para la inversión privada, además, con la modernización del ferrocarril del Istmo a Coatzacoalcos, pretende la construcción de un gaseoducto y una línea de fibra óptica para abastecer la demanda de las empresas y atender a los ciudadanos.<sup>45</sup> Para el proyecto requerirá tres recursos fundamentales: energía, agua y trabajadores.

En el *Programa para el desarrollo del Istmo de Tehuantepec: El Corredor Interoceánico y su inserción en el Comercio Mundial* (2019) se establece la “gran riqueza en recursos hídricos” en la región del corredor. Las ramificaciones acuíferas atraviesan la región mixe, desde los pueblos más cercanos al istmo (Guichicovi, Mazatlán, Jaltepec), como los más alejados (Cotzocón y Zacatepec). Los pueblos con afluentes están dentro de la “zona de influencia”. Sólo parte de la zona alta (Ayutla, Tlahui, Tama) están fuera de la zona de influencia, pero están enmarcados para los parques industriales. Así que, gran parte de los pueblos a los que pertenecen los mixes que trabajan para el Estado, se verán de algún modo afectados.

El agua, en el nuevo milenio, entra como parte de los recursos indispensables para los megaproyectos. En Oaxaca se encuentran, 64 de las 66 áreas certificadas como “riqueza natural” (DOF: 04/08/2020), las otras dos son de Veracruz. Para que este megaproyecto pueda realizarse se requieren de los recursos acuíferos y energéticos, los territorios, las costas y la mano de obra indígena. El propósito de los procesos de dominación sigue tan vigente como en los años del Virreinato.

El Corredor interoceánico es un eslabón entre la cadena de megaproyectos en México y Latinoamérica que enfrenta a los pueblos originarios con los Estados-nación. El paso transístmico se une con el Proyecto del Tren (No) Maya y con la vía de Chiapas<sup>46</sup> para poder enlazarse con Centroamérica y Sudamérica. Hay muchas industrias que están en medio de estos proyectos, nacionales y extranjeras (estadounidenses, canadienses, chinas, singapurenses) y también de diferentes ramos (hidrocarburos, agroindustriales, farmacéuticas, comunicaciones, manufactureras, portuarias, mercantiles, minerías, etc.). Puntos que favorecen a la inversión extranjera, pero que mantiene y acrecienta la

dependencia económica de la región, todavía más, cuando los comuneros pierdan sus tierras y se vuelvan obreros. Las fronteras económicas (creadas por las inversiones extranjeras de diferentes nacionalidades) son los nuevos lindes, las fronteras políticas sirven para preservar dichos límites. Es aquí en donde diferentes concepciones del espacio y el tiempo se confrontan e intercambian condiciones, concepciones que tienen efectos concretos en las relaciones sociales.

Así, al hablar del *Ayuuk Kajj* y el Estado-nación mexicano, como dos sistemas que conforman un macrosistema, en el que se puede delinear un espacio-tiempo para cada uno, con sus propias configuraciones, también nos muestra las espacialidades y temporalidades que se van gestando y reconfigurando en un deslizamiento continuo, en el que el macrosistema creado por diferentes pueblos-cuerpos-territorios (pueblos indígenas, afros, nacionales o extranjeros) multiplica las concepciones espaciotemporales.

## DESPLAZAMIENTOS Y TRANSFORMACIONES

En este preciso momento, las concepciones espaciotemporales están cambiando, están siendo modificadas por los deslizamientos continuos entre las sociedades, por las personas que atraviesan las configuraciones culturales, por las elucubraciones de aquellos que están creando de algún modo espacios y tiempos para expresarse de forma artística o teórica; las dinámicas cotidianas están estableciendo un intercambio incesante. En las constituciones transformativas, las circunstancias de las personas no pueden dejarse de lado: las corporeizaciones, la instrumentalización sobre los cuerpos, las configuraciones sobre las personas, los tratos de cortesía o enemistad, las imposiciones políticas, económicas y morales sobre la gente, en fin, todo lo que se juega en nuestras relaciones diarias están motivando el cambio en nuestras percepciones y saberes. La construcción de nuestro conocimiento está comprometida por los arrebatos sociales.

El Camino del Sol (*Xëëw Tu'u*) atravesó un umbral de inestabilidad que abrió una gama de posibilidades. Los cambios y sus diferencias se dieron por las condiciones epistémicas que lo sostenían. Las situaciones producidas por el cambio sociohistórico mueven las *epistemes*. Ante nuevas condiciones se desencadena un nuevo macrosistema en el que nos movemos en conjunto. Un macrosistema que no se contenta con sintetizar elementos contrapuestos, sino que revela diferentes mecanismos que se reorganizan constantemente en condiciones que van

cambiando. Por lo anterior, se desencadenan acciones múltiples, amorfas y alteradas, difíciles de asir sino es por un momento breve. En los diferentes sistemas (si consideramos a cada pueblo como un sistema independiente) se dan procesos con diferentes grados de transformación e incluso de nivel jerárquico (pues, conforme se van relacionando con el sistema capitalista, estos devienen en un orden escalonado) que les otorga su propia idiosincrasia.

Las estructuras de los sistemas, con los diferentes procesos que los sostienen, se vinculan entre sí, permitiendo que se relacionen con los correspondientes con otras sociedades, de tal manera que la red que se conforma va estableciendo las superficies que vemos sin dificultad (un horario de verano conviviendo con el tradicional, por ejemplo), pero en el fondo lo que se descubre es una serie de relaciones sin formas concisas o delimitantes.

En los sistemas podemos distinguir diferentes procesos transformativos, procesos imbricados, en cuya interacción es en donde hallamos el funcionamiento de las relaciones de poder, por ello un análisis de la historia de los procesos nos permite comprender de qué manera se dan las transformaciones mismas, no sólo en las concepciones espaciotemporales, sino en los modos de existencia; una genealogía en este sentido, no puede ser unidireccional, requiere mirar los diferentes procesos que nos condujeron a un cierto modo en nuestras concepciones. Al señalar los diferentes procesos imbricados, estos también pueden mostrarse con diferente grado de transformación con respecto a un cambio paralelo, pues las estructuras que se forman, si bien vinculadas, se diferencian por las condiciones singulares. Así, por ejemplo, tenemos un calendario distinto<sup>47</sup> en cada pueblo, pero por los mismos procesos de intercambio constante entre comunidades, tenemos un registro con elementos de convergencia, en donde lo externo e interno pierden validez, pues son sistemas-cuerpos cuyas fronteras son nominativas. Un registro de los ciclos de los espacios-tiempos antiguos deviene en espacialidades continuas y fragmentadas, en temporalidades dinamizadas en convergencia y paralelas.

Los sistemas-cuerpos epistémicos no son entidades aisladas, cuya transformación se da separada del resto de sistemas-cuerpos, si son sistemas, es porque son órganos vivientes que podemos percibir y analizar de forma específica que siempre están vinculados. Esto significa que nuestro modo de conocimiento sólo nos ha condicionado a ver un grupo o sociedad de acuerdo con nuestra *episteme*, sin embargo, sa-



liendo de nuestro marco, podremos comprender las interacciones que dan lógica a las acciones. En este sentido, “describir” sería un pequeño paso para el entendimiento, el resto también dependería de nuestras capacidades para concebir otros mundos.

Los procesos de la concepción de un universo en espiral, en constante transformación, ha adherido los conocimientos de un universo lineal y circular, su mudanza de sentido atenta a las estructuras hasta entonces condicionadas, sobre lo cual termina por crear los lazos de resiliencia, para más allá de adaptarse, crear perturbaciones en las nuevas conformaciones creadas con otras culturas. Esto, también, es debido a las condiciones que derivan más allá de defender lo propio, pues no es una esfera circunscrita, sino que, justamente, porque carecía de dichos límites, lo “propio” más bien era un “nuestro” que absorbía lo que estaba en el medio y a disposición.

La alteración a los modos de existencia se dio en diferentes direcciones que siguen manifestándose, tan es así que, en los conflictos entre los pueblos y el Estado, las perturbaciones a un sistema nacional son cotidianas. Un espacio-tiempo del presente (en una idea lineal) está atravesada por concepciones que niegan un modo hegemónico. En todo momento, el sistema hegemónico encuentra tensiones. Las perturbaciones crean magnitudes que exceden un sólo modo de conducción, los cuerpos-pueblos o sistemas epistémicos, cada uno excede su umbral para afectar a otros, haciendo que el macrosistema se desestabilice, por ello, el caos es nuestra certeza, y pensar a través de procesos imbricados, procesos espaciotemporales, hace que los sistemas sean vulnerables. La desestabilización es la norma, aunque hay ciertos tipos de desestabilizaciones que son más duraderos, lo que hace que su sistema se vuelva más estable, como lo es el concebido por el capitalismo-liberalismo.

Los conflictos constantes producidos por el sistema nacional-capitalista crean cierta desestabilización, lo que nos conduce a deducir que en cualquier punto se pueden encontrar las fisuras que rompan los pactos hasta entonces construidos. La interacción termina por ser un dispositivo con vínculos combinados, un mundo encadenado, en donde cada *episteme* configura una serie de consecuencias, redes, nudos, sistemas... En esta configuración se van definiendo las condiciones de posibilidad de nuestras realidades.

Así, preguntarnos ¿a partir de qué espacio-tiempo pensamos?, resulta una falacia, ¿a través de qué espacialidades y temporalidades nos

experimentamos y nos pensamos?, no es sólo la condición de posibilidad, es la posibilidad misma en cuanto constitutivo.

Cuando comprendemos allende de los encierros y se despliegan los mundos, podemos ver cómo un camino antiguo redirige su escritura. Un principio de coherencia desea establecer las medidas de igualdades y jerarquías producto de un proceso de dominación, sin embargo, habría que preguntarse cuál es la equivalencia de las semejanzas y diferencias sino es el sometimiento que se impone, siendo así un camino recusado en una variable dependiente donde no hay distinción entre los elementos que permiten la descomposición del macrosistema. Así parece que no hay fisuras que rompan con los vínculos a menos que sea a partir de sus propias normas. Las jerarquías son producto de visiones mesurables, pero las acciones son inmensurables, por ello, cuesta tanto trabajo asir las diferencias en sus singularidades. En la época de las diferencias, la normalización se encuentra en todo lo que antes era excepcional. Por ello, las magnitudes tienden a ser discontinuas y sólo las convenciones mantienen su continuidad; son las multiplicidades las que forman un orden que modifica de manera constante la disposición fundamental de una *episteme*, es en el entrecruzamiento de lenguas y lenguajes en donde las jerarquías se rompen por contextos sociales y donde la medida mira su potencial limitado para reafirmar discursos de sometimiento, que niega otros procesos y deja de lado las fisuras que están en el medio.

¿Qué es lo que nos trae la mudanza de una *episteme*? Un cambio, un signo nuevo, donde las dinámicas de reorganización de espacialidades y temporalidades son morfologías fragmentarias, múltiples, paralelas y transformativas con dinámicas en constante intercambio y desplazamiento, produciendo a su vez un cambio en el régimen de los signos y los procesos de los sistemas-cuerpos.

Ahora, en una comprensión ampliada de un universo cuya diferencia y diversificación no hace más que expresar lo que en sí misma ha creado, *It-Naxwiin* (como *episteme*) hace de los espacios-tiempos diferenciados una reorganización de las múltiples relaciones para asegurar su función, aun cuando entreteje desplazamientos discontinuos, con ello preservando un principio organizativo, en analogías y sucesiones que se dan en el castellano pero que se viven a través de su propia lengua, pues los pueblos *ayuuk* relacionan estos elementos a través de sus identidades colectivas en diferentes planos del saber y, al no existir un espacio general sino elementos en común que nos sirven de guía, las posibilidades de conformación también se cruzan.

Así, un distrito mixte limitado políticamente, englobado en el *Ayuuk Kajp*, muestra las reconstrucciones del espacio-tiempo específico y diferenciado, al igual que los alcances de una *episteme* en cuyo proceso nombra los espacios y los tiempos de otros pueblos/naciones, diferenciándolos y dándoles un rostro en el cual se reflejan. Las concepciones tienden a ser más dinámicas para los intercambios en el macrosistema y en los caminos transformativos, sobre todo, cuando se vuelven parte del “nosotros”, mas los elementos concretos y materiales de un proceso de dominación, como son las escuelas, ayuntamientos o megaproyectos, pueden hacer que los enfrentamientos plieguen los discursos de lo propio para contravenir los espacios-tiempos de aceleración, de este modo, recordarnos que las dinámicas de separación pueden reafirmar los discursos de sometimiento y afianzar la relación jurídica de posesión del discurso colonial, haciendo de las fisuras una metáfora recursiva. Esta sería la trampa de un sistema que se muestra cerrado. Pero, ¿acaso lo es? El macrosistema es un sistema abierto, un universo sin fronteras, de ahí la modulación constante en donde las relaciones de poder mudan para hallar sus fracturas.

En los desplazamientos se han seguido los movimientos físicos, como las migraciones constantes, individuales, colectivas, por decisión o imposición, de los cuales hemos visto que han permitido las dinámicas transformativas. El caminar ha mostrado la forma de romper determinaciones, o de romper con las creencias de las determinaciones. Un mundo construido en el sedentarismo social nos impulsa a luchar por un espacio concreto y un tiempo inamovible.

Actualmente, se unen los espacios y tiempos *virtuales y digitales*. La red atraviesa los modos de vida, las concepciones más profundas, así como nuestros deseos y formas de dar solución a lo que nos aqueja. Las espacialidades y temporalidades producidas desde un ordenador o celular, las ficciones producidas por las tecnologías o los cambios en las percepciones sobre lo instantáneo intervienen en nuestras dinámicas cotidianas de creación y comunicación.

En los pueblos mixes, la red de comunicaciones oficiales como autónomas, nos brindan una muestra de los efectos en la lucha por los sentidos. Para uso personal o comunitario, el ciberespacio se abre con un celular en la mano. En las casas de adobe o concreto, en las escuelas, bibliotecas, cibercafés o en la plaza, la virtualidad (que no está desligada de lo físico) crea relaciones entre la persona y la tecnología. La tecnología, también como un conjunto de técnicas, que prescinde de lo digital, ha ido creando velocidades desde que el trabajo se fue mecanizando.

Las actividades y prácticas gestadas por el trabajo mecánico se extienden al ciberespacio o, mejor dicho, se reencuentran.

¿Cómo se implican estas relaciones en la comunidad? ¿Qué pasa con los discursos de la defensa de lo tradicional? Las experiencias o los sentidos creados no difieren de otros, se ha digitalizado hasta cierto punto la vida, más en aquellos lugares con mejor acceso al servicio de internet, como son los pueblos cercanos a los centros urbanos: Ayutla, Tamazulapam, Tlahuitoltepec, Quetzaltepec, Jaltepec... de este modo las actividades en las redes, sobre todo en los jóvenes, que son estudiantes, profesionistas, o han migrado a las ciudades a trabajar, encuentran un espacio para expresar sus inconformidades, mostrar sus talentos, rescatar la oralidad o, simplemente, compartir sus “estados” sin mayores implicaciones fuera del entorno comunitario.

A diferencia de la radio o la televisión, especialmente de este último, el flujo de comunicación puede ser un anhelo para más pobladores. Las nuevas construcciones en los lazos comunitarios hacen surgir otros cuestionamientos: ¿quiénes tienen acceso a la red? ¿Quiénes pueden pagar el servicio? ¿Cuántos miembros en una familia pueden tener un celular o una computadora? ¿Cuántos pueden comunicarse efectivamente por las redes sociales? ¿En qué idioma se comunican? ¿La era digital puede cubrir las necesidades educativas, por ejemplo, durante una pandemia?<sup>48</sup>

Las pertenencias territoriales, como se ha visto, se refundan para dividir al “ciudadano mixe” y a la “persona mixe”, pero dicha distinción sólo ha cambiado los mecanismos por los cuales una persona dejaba de tener injerencia en la comunidad, ahora las intervenciones por medio de las redes sociales complican las acciones. Esto no significa que antes las protestas fueran nulas, es que ahora un “tweet” o un “post” puede atraer la atención de gente ajena a la comunidad y generar un tipo de presión.

En las representaciones y autorepresentaciones que vemos a través de las páginas web, las redes sociales y los medios de comunicación, los mixes: “¿a qué tipo de prácticas y representaciones mediáticas recurren?” (Kummels, 2008: 33). En un juego en el que intervienen diferentes motivos para la representación, tanto para la mirada comunitaria como para los *agats*, las preguntas por las causas y los efectos nos abren la pluralidad de situaciones.

Los modos de representación se activan en todo momento, Kummels (2008) habla de la disputa visual entre Tama y Tlahui por los conflictos agrarios y por el agua, asunto que es cercano a otras comu-

nidades que hacen uso de las herramientas comunicativas globales: “a diferencia de sus padres, los chicos y adolescentes de hoy han crecido con la fotografía y videograbación como prácticas cotidianas de la memoria cultural contemporánea” (Kummels, 2008: 50). En la década de los veinte del siglo XXI, las generaciones crecen en medio de las tendencias, *influencers*, menciones, chats instantáneos y la notoriedad. Las redes sociales acentúan las diferencias sociales, culturales y económicas, sin olvidar que las actividades digitales están amparadas por el capitalismo voraz que requiere de los recursos naturales para que la tecnología de obsolescencia programada pueda seguir su circuito. Hacer viral una noticia comunitaria, estrecha los abismos con otras sociedades y con el Estado. El macrosistema vuelve a parecer cerrado.

Cualquier tipo de conflicto, incluso intercomunitario, como es el caso de Ayutla y Tamazulapam por el agua, o entre Móctum y Totontepec por delimitaciones territoriales o, bien, el de los pueblos del istmo contra el Corredor Interoceánico, está sujeto a la intervención de otras dinámicas más allá de lo comunitario: el apoyo en las redes para un pueblo en especial, el apoyo mediático de algún político, la crítica en contra o a favor del gobierno, etcétera, están mediadas por la opinión externa y, por supuesto, la ventaja que algunos miembros de las comunidades tengan por encima de otros participantes en el ciberespacio. Esto mismo puede ocurrir al interior de la comunidad en donde dos personajes entren en disputa. Un pueblo puede quedar mal parado sólo por la opinión externa y sesgada de la vida comunitaria e intercomunitaria.

Claro, igualmente, existen proyectos culturales,<sup>49</sup> educativos, sociales<sup>50</sup> que en otras circunstancias sería más difíciles de conocer y practicar. Además, es posible escuchar las voces directamente de los integrantes comunitarios.<sup>51</sup> Sin embargo, lo que está en la mesa son las trabazones para entender las dinámicas. Del mismo modo que las relaciones diplomáticas se vuelven tensas en las relaciones geopolíticas entre países, los pueblos muestran lo dificultoso que es ser partidario de alguna comunidad o integrante comunitario —aunque en las redes, justamente, lo sencillo es dejarse llevar por las emociones— cuando se trata de ir más allá de los discursos conmovedores. Los pueblos tienen sus propias historias de disputa, la intervención legal de la propiedad es algo que ha ido pesando, al igual que las formas en cómo cada pueblo presenta el problema y los que intervienen, como figuras mediáticas o actores políticos.

Kummels, en su análisis de principio de siglo, cataloga seis géneros audiovisuales en los campos de la fotografía, videografía, televisión e internet, en donde los temas recurrentes son: fiestas, celebraciones familiares, vídeos de autoridades, documentales sobre disputas agrarias (internas), fotografía y vídeos de ámbito artístico, documentales con intención política o cultural. Incluso con las diferentes dinámicas de integración y creación a través de las representaciones mediáticas, los mixes tienen cuidado de lo que representan, dependiendo a qué espectador se dirigen: “por otro lado, le preocupa que los documentales del pueblo de este tipo puedan interpretarlos de forma negativa la gente foránea, al mostrar, principalmente, conflictos dentro del grupo étnico ayuujk, lo cual podría dañar su imagen y poner en tela de juicio sus demandas políticas legítimas”. (Kummels, 2008: 76)

Así, las diferentes espacialidades y temporalidades creadas en el ciberespacio intervienen en las comunidades, flexibilizando las formas de comunicación al interior de la región y más allá, para tener un efecto ampliado. Dentro del mismo territorio se conjugan los tiempos y espacios a través de las desigualdades económicas producidas por el capitalismo.

Los factores económicos, así como los políticos para ciertas comunidades, es algo ineludible. Estos aspectos van modificando algunas prácticas comunitarias, no siempre en sentido negativo, pero finalmente, son parte de un eslabón en los mecanismos de producción y reproducción de los saberes. En las *prácticas cotidianas de la memoria cultural contemporánea* que indica Kummels la era digital está ligada a dichos factores. Si bien, la escritura en la lengua es parte de un sector educado, lo cual podría indicar algunas ventajas sociales, culturales o económicas, los integrantes regularmente intentan compartir sus conocimientos con otros, de ahí que la lecto-escritura vaya creciendo y, por otra parte, las migraciones en busca de trabajo hagan que el idioma se vaya perdiendo. Esto va acentuando las diferencias, incluso en la pertenencia a una comunidad. Un factor económico puede excluir a un *ayuuk ja'ay*, lo mismo que el aprendizaje de una lengua puede incluir a un *agats* en la comunidad.

A lo anterior, podemos agregar la reescritura de la memoria colectiva en el ciberespacio con la recuperación de la oralidad, colocando una historia para acceso general, en el que un lector mixe puede reinterpretar su propia historia y agregar elementos. La memoria se reescribe digitalmente, dando paso a lo efímero y la permanencia en aspectos muy sutiles. Gallardo Cabrera al reflexionar sobre el asunto de la memoria en la época tecnológica señala: “La cultura del flujo de datos ha puesto en línea la memoria y el conocimiento pero la memoria artificial no se

construye con relación al olvido. El olvido no significa ya un obstáculo por superar ni ejerce una función selectiva o tendida sobre el azar” (2008: 79). El punto aquí es ver cómo dos procesos, uno que viene de una sociedad tecnológica, lidia con la memoria y el olvido —por ello, el autor señala que la memoria ya no viene sólo del pasado al presente en sentido lineal, sino que “el pasado es un espacio modificado” (2008: 76)—, y otro, cuyo proceso consiste en una reescritura constante de la memoria, sólo debe amalgamar una nueva técnica.

Ahora bien, la difusión de la escritura de la lengua *ayuuk* puede ser compartida por diferentes colectivos, en distintos pueblos, para intercambiar los modos de trabajo, también recordarnos que hay una buena parte de la población que está inmersa en un universo nombrado desde la lengua materna y que puede carecer de los conocimientos de la escritura latinizada, por lo tanto, que tiene menor acercamiento con las personas que producen los sistemas alfabéticos. En este sentido, los cuestionamientos, irán más allá de la lengua para situarse en las sociológicas, ¿quiénes escriben sus lenguas? ¿quiénes participan y en qué roles?

Los mensajes instantáneos o los comentarios en las redes muestran una función dinámica de intercambio entre los participantes de una misma región, al igual que con otras personas. En el analfabetismo cultural del que todos participamos con respecto a otra cultura, los intercambios dejan sentir los conflictos por la falta de entendimiento, sin olvidar que dentro de una misma comunidad también hay dinámicas producidas desde y por el capitalismo: el racismo, las desigualdades económicas y las demagogias políticas, que colocan a las personas en desventaja.

Los apoyos económicos gubernamentales que han servido para cooptar las acciones comunitarias han permitido a su vez que los jóvenes accedan a los grados académicos, esto si bien, es de reciente hechura —antes quienes podían estudiar eran los jóvenes cuyos padres estaban en posición para aventajarlos—, no ha hecho que las jóvenes generaciones se encuentren en un mismo camino, pues muestra las desigualdades en el acceso educativo, con todo y que es parte de un modelo indigenista y, tal vez, por esto último, es que permite las migraciones y otro tipo de consideraciones.

En Zacatepec, por ejemplo, las vías más comunes para quedarse en el pueblo, pero bajo el argumento de dejar de ser campesino —es decir, aspirar a una mejor posición social y económica— es ser profesor o comerciante. La primera tiene una mejor percepción social. Muy difícil

todavía será ser médico o abogado. Para quienes deciden salir, la mejor opción será unirse al ejército o a la policía. Uno de los inconvenientes para integrarse al magisterio es que se necesita que el candidato perciba su primer sueldo a los seis meses, lo que excluye a un gran número de aspirantes, y muestra quiénes podrían serlo. La policía y el ejército son más “benevolentes” con los requisitos de ingreso, amén del asunto cultural y social que han tenido estas instituciones desde la época de Luis Rodríguez. Uno de los aspectos que también diferencia los tipos de trabajo en las migraciones son el nivel de dominio del castellano, incluso el que los padres hayan tenido acceso educativo (a nivel básico o superior), acceso cultural (televisión, internet) e, igualmente, quienes tengan parientes en otras entidades o países, para que el familiar no pase tantas penurias. En la migración muchos jóvenes (inclúyase niños) siguen engrosando las filas de las fábricas, las construcciones y los empleos mal pagados (aunque tengan bachillerato), así como el servicio en casas particulares. Si el acceso a la televisión, la radio y el internet bombardean constantemente con los discursos meritocráticos, o adhesión al sistema, esto va afianzando una mirada desde el afuera a los modos de vida propio, que al igual que en las sociedades que son dependientes directamente del capitalismo, crean otras rupturas con los jóvenes comunitarios. Los flujos migratorios fueron impulsados en el Estado por una acción mestizante, pero las migraciones han estado ahí, desde los tiempos en que los ancestros debían caminar y hasta que la visión civilizatoria lo volvió negativo, e hizo del sedentarismo un destino para la individualidad.

Las migraciones entre salir a estudiar y trabajar nos señalan la precarización para ciertos sectores (sobre todo, cuando debe mandarse dinero a la familia), al igual que la complejidad de los hijos que nacen fuera de la comunidad, como de aquellos que regresan para incorporarse a la vida comunitaria. Telmo Jiménez estudia el caso de un grupo pequeño de jóvenes de Tlahuitoltepec, en donde, lo destacable son las experiencias de aquellos que se fueron del pueblo y luego de un par de años regresan para incorporarse a la vida comunitaria: “la migración, la globalización y la profesionalización exigen la apertura de estos espacios a las y los jóvenes para ser sujetos de derechos que les permitan tomar decisiones y participar activamente en el rumbo que toman sus comunidades” (Jiménez, 2018: 51), sin embargo, lo que también deja ver el investigador<sup>52</sup> es la disputa por los *espacios sociopolíticos* entre jóvenes y adultos, además, la diferencia en la “vivencia comunitaria” entre jóvenes de la misma generación pero con otras experiencias. Así el sistema



normativo, el trabajo y la posesión colectiva de la tierra, adquieren nuevos signos con las relaciones profesionales y laborales que cada uno de los involucrados posee. En el encuentro de las diferentes experiencias, las espacialidades y temporalidades encuentran un cauce en común, en donde lo originario, halla nuevamente la dirección de su camino.<sup>53</sup>

En los cambios, dados en estos deslizamientos continuos de temporalidades y espacialidades, intervienen otros ámbitos que también son modificados y que podríamos señalar de pasada para tomarlos en cuenta, como son los afectos: la soledad, la depresión, el amor romántico... que aunados a lo que se han venido señalando, complementan de manera cotidiana a las transformaciones.

Pintores, escritores, profesores, estudiantes, comerciantes, campesinos o migrantes trabajan desde estos espacios de temporalidades y espacialidades, produciendo nuevas vertientes, ofreciendo miradas de mundos extraños, conceptos e ideologías inquietantes (marxismo, socialismo, progreso, posesión, feminismo), desplazando y emplazando los territorios y tiempos. Podemos ser testigos, a partir de sus formas expresivas, del camino que irán siguiendo en colectividad. Muchas de estas jóvenes generaciones profesionistas, trabajadores de las ciudades, campesinos, alfareros o comerciantes, serán guías, en los trazados de transformación. Si bien, por sí mismos como individuos están limitados para un cambio radical, sí estarán influyendo en los demás. De este modo, un concepto, un signo, un sentido, se va volviendo parte de “lo nuestro”. Un concepto se transforma en un sentido concreto en la comunidad para disolverse o vivirse. En consecuencia, los deslizamientos dejan huellas físicas sobre el territorio.

Los problemas conceptuales causados por la regeneración y reorganización de espacialidades y temporalidades es algo que en la concepción de *It-Naxwiin* ha ido gestando posibilidades; Genaro Rojas de Tamix indica:

Tenemos complicaciones en lenguaje tanto español y en mixe. Como es una tecnología externa, entonces pues, no hay una palabra. ¡Cómo decir, por ejemplo, “canal”? Entonces nos cuesta en mixe. Y luego, pues, el espacio como que está muy ligado a la cosmovisión, que es el espacio el que le da sentido. Nosotros hemos visto más el espacio como la cosmovisión del universo, el aire, la tierra, las estrellas. Porque si tú escuchas “espacio” en México, seguramente, muchos se van a remitir luego al universo. Y como se supone que estamos ya usando el espacio y las ondas, por eso también dijimos: “No, pues, es que esto vuela, está en el

espacio con los satélites”. Pero más era tratar de enviar el mensaje como de la cosmovisión y todo, que es todo. Que no es nada más la tecnología. Antes le dábamos mucha importancia a la cámara, al transmisor, pero en realidad [lo importante] era el espacio y lo sagrado pues es que la gente le da mucho respeto, mucha solemnidad. Pues era el mensaje.” (Kummels, 2008: 157)

El espacio (*It*) es amplitud. El espacio es un espacio abierto (*it-ädw*) un espacio infinito, es decir, un espacio diversificado, espacios infinitos, espacios que abren más que limitar. *It*, puede ser también un espacio concreto: un lugar, una parcela, un paisaje, una tierra (*it-nax*). También conlleva un tiempo, tiempos que abren bucles en espiral. En las composiciones de *It-Naxwiin* o *Tuk-it*, los complementos al vocablo *It* (espacio) brindan imágenes concretas, en donde el tiempo está intrínsecamente relacionado con el espacio, por el movimiento.

A la pregunta “¿Y cómo decir espacio sagrado?” Genaro responde: “No tengo muy claro cómo podría decirlo. Pero aquí mucho se habla del *et naaxwi'iny*, es como el universo, *naax* tierra, *wi'iny* es –como vivimos en una tierra inclinada– como que estamos pegados a ella” (Kummels, 2008: 157). *It-Naxwiin* no es un “asunto sagrado” como lo miran desde afuera, es la forma, la representación, la dinámica, en cómo estamos y somos en el despliegue del universo. Cada signo de su lenguaje ha tenido que ser reinterpretado; la tecnología, por ello, se repliega.

Los procesos migratorios y los intercambios digitales son canales de flujo de información, afectos y saberes, replantean las preconcepciones y modifican nuestras percepciones temporales: “abriendo nuevos espacios mediáticos tanto en un sentido geográfico como a través de prácticas comunicativas y la difusión de imaginarios. Estos procesos han sido y siguen siendo parte de su búsqueda de formas de subjetividad nuevas y modernas de acuerdo con sus propios estándares, reinterpretando así conceptos como *comunidad/pueblo, etnicidad* y (*trans*)*nación*” (Kummels, 2008: 33). Una comunidad es todo lo contrario a un espacio estático o un paréntesis temporal, modula a las personas, como cualquier otro sistema, aunque las diferencias epistémicas y culturales nos lo puedan velar. Hay un funcionamiento comunitario, la comunalidad define las estrategias, sin acotarse y en el que intervienen múltiples sistemas-otros.

Una zona de intersección resulta insuficiente ante los procesos, por ello, deviene en un movimiento de intersección, y quizá en movimientos, en plural, con sus magnitudes de influencia. Esta red elaborada de

diferentes continuaciones que une a las sociedades, de ciclos articulados o contrapuestos carece de vértices: no hay dónde sujetarse, no hay determinismo, la misma condición muestra el efecto, al igual que los modos en que se van creando, los nudos que nos atan a los embustes discursivos. En esta simulación discursiva es en donde se atracan gran parte de nuestros anhelos y donde parece que el macrosistema es cerrado.

Zonas-movimientos son intersticios que muestran los signos de conveniencia, en donde las espacialidades y temporalidades son múltiples, morfologías fragmentarias y transformativas, que establecen dinámicas, en ocasiones paralelas, simultáneas o alternas, en constante intercambio y desplazamiento. Una reorganización constante hace un entorno con distintas implicaciones, en donde las personas se viven a partir de la pluralidad de concepciones, reafirmando un sistema abierto, sin equidistancias, con tensiones, como una forma de habitar el mundo, en un reflejo del universo, sin embargo, entendido a partir de una concepción no hegemónica, como *It-Naxwiin*, y aprendiendo de diferentes *epistemes*.

#### NOTAS AL CAPÍTULO 4.

<sup>1</sup> La exposición a la que se alude es “Los huecos del agua. Arte actual de los pueblos originarios”, la cual se llevó a cabo del 23 de mayo al 22 de septiembre de 2019. Los artistas participantes eran mixes, zapotecos, mayas, nahuas y tsotsiles. En la exposición se combinaron diferentes técnicas artísticas: murales, grafitis, escultura, pintura, bordado e instalaciones. La inscripción de apertura fue realizada por la autora mixe Yásnaya Aguilar.

<sup>2</sup> Los vocablos están escritos en la variante de Zacatepec. *Kujlyxyëëw* significa el “mediodía”, mientras *Tsup* es media noche. En la plica de descripción es donde ocurre el error de redacción, el artista Octavio Aguilar señala: “*Xëëw tu’u* (el transcurrir del día) es una reflexión sobre la noción del tiempo en la cultura Ayuuk. En ella la conceptualización del tiempo se realiza a partir de la posición del Sol y la Luna durante el día/noche. Aunque existen más de 20 palabras para nombrar dichos momentos, solo dos de éstos, *Tsup* y *Kujlyxyëëw* refieren a tiempos precisos: el mediodía y la media noche” (2019). Recuérdese que *Kujlyxyëëw* (medio día) y *Tsup* (media noche) dan paso al *Xëëw* (día) y *Tsuu* (noche) que refieren a tiempos específicos (y en

su momento, también señalaban el espacio simbólico de los vivos y los muertos). Nótese cómo Octavio Aguilar traduce “*tu'u*” en transcurrir (y no camino) para dar a entender el movimiento (tránsito).

<sup>3</sup> Foucault define a la “heterotopía” como “los espacios absolutamente otros” (2008). Para este autor, las sociedades construyen espacios otros, es decir, espacios reservados para algunas actividades elegidas o que conforman ciertos estadios y que estarían apartados de los espacios cotidianos: *lo que es normativo y lo que está afuera*.

<sup>4</sup> Hay que considerar el momento en el que el cementerio tuvo cierta relevancia para algunas sociedades. Foucault describe que: “el cementerio, que en nuestra experiencia actual corresponde al ejemplo más evidente de una heterotopía, es el lugar absolutamente otro. Pues bien, el cementerio no ha tenido siempre ese papel en la sociedad occidental. Hasta el siglo dieciocho, el cementerio estaba en el corazón de los poblados, dispuesto allí, en el centro de la ciudad, justo a un lado de la iglesia, y a decir verdad no se le atribuía ningún valor realmente solemne. Salvo en el caso de algunos individuos, el destino común de los cadáveres era simplemente ser arrojados a la fosa sin ningún respeto por los restos individuales. [...] es decir a finales del siglo dieciocho, nos pusimos a individualizar el esqueleto: desde entonces cada quien tuvo derecho a su cajita y a su pequeña descomposición personal. Y, por otro lado, pusimos todos esos esqueletos, todas esas cajitas, todos esos féretros, todas esas tumbas y esas piedras fuera de la ciudad, en el límite de las urbes, como si se tratara al mismo tiempo de un centro y un lugar de infección y, de alguna manera, de contagio de la muerte. Pero no hay que olvidar que todo esto no sucedió sino en el siglo diecinueve, e incluso durante el curso del Segundo Imperio (es bajo Napoleón III, en efecto, que los grandes cementerios parisinos fueron organizados en los límites de las ciudades)” (2008). En México, se siguió esta tendencia, los cementerios del Virreinato estaban destinados a ciertos personajes ilustres, por lo demás, es en el siglo XIX cuando cambia la dinámica en el uso de los espacios y es en el siglo XX en donde se normaliza para la población en general. El cementerio pertenece a una heterotopía yuxtapuesta de espacios incompatibles, la cual se caracteriza por varios espacios reales contrapuestos e incompatibles: “Ahora bien, entre todos esos lugares que se distinguen los unos de los otros, los hay que son absolutamente diferentes; lugares que se oponen a todos los demás y que de alguna manera están destinados a borrarlos, compensarlos, neutralizarlos o purificarlos. Son, en cierto modo, contraespacios”. (Foucault, 2008)

<sup>5</sup> Ante un planteamiento foucaultiano, estos tendrían que ser espacios heterotópicos.

<sup>6</sup> Los museos comunitarios o los lugares para la expresión artística no entrarían en este rubro, son espacios creados por los miembros de las mismas comunidades.

<sup>7</sup> Para Foucault (2010) el lenguaje está entrecruzado con el espacio, mientras el tiempo ha quedado al interior del lenguaje. En lo que respecta al tema que se está tratando: “Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no sólo la que construye las frases: también aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (lado a lado y frente a frente unas y otras) las palabras y a las cosas” (2010: 11), justamente, en el lenguaje del espacio-otro existe un secretismo, aunque también por otras razones diferentes a lo expuesto por el filósofo francés, se trata de un secretismo sostenido por las lenguas entre diferentes culturas y, por lo tanto,

de lenguajes sostenidos por distintas epistemes. En los muertos, un lenguaje puede estar oculto o requerir ser interpretado, pero a la vez estar a la vista de todas las personas, pues *It-naxwiin* es un lenguaje que se expresa sin reservas, el problema es que pocos saben los signos de su lectura. En el caso de los espacios-otros como el Ayuntamiento o la escuela, este no sólo es un lenguaje del Estado o de un proceso de dominación, sino que se expresa en una lengua-otra, cuyos significados están envueltos en retóricas y diferentes mecanismos.

<sup>8</sup> No se trata del difrismo para “fecha”, sino para concretar un espacio (*it*) y un tiempo (*xēw*), propiamente las espacialidades y temporalidades que en un momento y lugar concreto se volverán espacio y tiempo específico.

<sup>9</sup> Para el caso de los hablantes nahuas del Valle de México, Espinosa señala: “A las culturas, el lago no sólo les amamantó con sus productos, les unió en las orillas y les comunicó a través de las aguas: les dotó de una imagen del universo que iba más allá de lo que sirve y lo que no sirve; de lo que se come y lo que no. Impresionó sus ojos desplegando ante ellos una multitud de fenómenos a través de los cuales el orden de las cosas se manifestaba: observando la naturaleza se explicaron lo existente: dioses y hombres adquirieron sentido como parte del mismo acontecer cíclico del lago: su transformarse de fuente repleta de víboras y ranas a santuario de aves; de enjambre de murciélagos a hervidero de ajolotes, de abundantes reservorios acuáticos a disminuidos estanques. Año con año el lago marcaba a través de sus criaturas el transcurrir del tiempo y sus ritmos se reflejaron en el calendario, en la economía, en la concepción del universo: en la cosmovisión” (Espinosa, 1996: 20). Esto no se contrapone con la arqueoastronomía, sino que permite que unamos ambos conocimientos para entender el vasto espacio del conocimiento.

<sup>10</sup> Foucault explica para el caso europeo que el lenguaje dota de continuidad espacial a las cosas, dentro de lo cual, podemos encontrar los paralelismos entre las cosas, así como su semejanza; por ejemplo: entre una hoja de papel y una hoja de árbol. El filósofo se pregunta: “¿qué otra señal hay de que dos cosas están encadenadas entre sí, de no ser que se atraigan recíprocamente, como el sol a la flor del girasol o como el agua al retoño del pepino, sino que hay afinidad y simpatía entre ellas?” (2010: 47). La afinidad y la disparidad entre las cosas surgen por el orden que tienen los signos que otorgan un valor singular. Podemos encontrar de este modo las relaciones de significación que se otorgan a las cosas, también entre otros pueblos que no son europeos.

<sup>11</sup> En este sentido, es también interesante mostrar cómo las sociedades nacionales u occidentales han ordenado el mundo en correspondencia a las concepciones que han elaborado a partir de sus observaciones del universo. Un planteamiento del ser humano en competencia con la Naturaleza, dentro del cual se aprende que el más fuerte sobrevive sobre el débil, muestra cómo cierta cultura se mira a sí misma y de qué manera construye sus conocimientos. La evolución darwiniana no sólo ha apoyado la concepción temporal sino las teorizaciones sociales, antropológicas, psicológicas, culturales y filosóficas. En ocasiones, conceptos muy arraigados en las ciencias sociales y humanísticas como colonización (y su contrapartida descolonización), son también manifestaciones de un orden del mundo: “Existe una consecuencia ordenada de colonización por parte de las plantas que tienden a ganar terreno al agua, colonizando nuevas áreas y preparando con ello el terreno para el arribo de otras plantas más. Este proceso ecológico se llama sucesión” (Espinosa, 1996: 53). La forma de ligar las cosas explica la episteme de quien la expresa.

<sup>12</sup> Nax-wiin, en tanto lo que se ve, tierra, naturaleza.

<sup>13</sup> Espinosa tiene cuidado de idealizar o endemonizar las culturas originarias y españolas, pero señala los cambios que han producido sobre la cuenca, debido a sus propias concepciones. Por otro lado, aún con los cambios sociales y arquitectónicos de la cuenca, hallamos los indicios de las culturas antiguas como de las características de nuestras formas actuales de vida: “Están aún ahí también el lecho seco del lago, cubierto de una capa de asfalto y cemento, pero aún reconocible, increíblemente perseverante: la gran ciudad ha debido adaptarse dócilmente a la plana impronta dejada por el gigante líquido y desde muchas de las perspectivas de la Cuenca actual no es difícil llenar de agua con la imaginación la planicie y visualizar como islas los promontorios que surgen aquí y allá. Increíblemente, aún es posible situar en perspectiva parte del espacio en el que vivieron los pueblos lacustres, visitar las ruinas de sus templos en la cima de las montañas, descubrir que la Cuenca entera es una especie de resto cultural labrado a través de milenios por los hombres: prácticamente no hay cerro, no hay formación rocosa alguna en la que no existan glifos, maquetas, relieves, terrazas, muros, o todo ello junto”. (1996: 23)

<sup>14</sup> La escasez del agua en la actual Ciudad de México y área metropolitana está enmarcada por los procesos capitalistas y de desigualdad económica. En este punto, es necesario resaltar que la tierra lleva también su propio devenir, en el que estamos, en el que somos, por lo que los cambios producidos por las sociedades mexicanas, españolas o las actuales, han acelerado procesos de transformación, procesos que podrían ser otros sin nuestra presencia pero que se darían de algún otro modo, pues los cambios violentos sin los humanos se dieron, así como una multitud de fluctuaciones de menor duración. Esto es algo que Espinosa explica con mayor detalle a lo largo de su libro.

<sup>15</sup> El autor menciona: “La formalización del espacio implícita en los mapas ha sido dispuesta a través de un eje acotado por magnitudes espaciales como la distancia y la dirección, pero que apuntan a una resolución temporal donde no pueden aparecer los diferentes estratos de las superficies consignadas, su espacialidad profunda. Los mapas occidentales enuncian una función del tiempo”. (Gallardo, 2008; 35)

<sup>16</sup> Por supuesto, tenemos más pensadores sobre otros tipos de categorizaciones espaciales.

<sup>17</sup> Para Foucault se da una confrontación entre quienes resisten y quienes ejercen el poder, pero: “el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder?” (1998: 7), por lo que “esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos” (Foucault, 1998: 7), pero en este punto, las posibilidades en el comportamiento de los sujetos actuantes también están condicionadas por la episteme de cada uno, lo que hace que, por lo menos en Latinoamérica, se compliquen cuando los protagonistas tienen sus propios procesos y no sólo son sujetos de resistencia a los poderes, sino de independencia a éstos. El autor agrega: “en general, puede decirse que hay tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que comba-

ten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión)” (Foucault, 1998: 7). El problema, es que la sujeción no es un estado, es un proceso abarcador.

<sup>18</sup> Parafraseando a Roger Penrose (2019), la pregunta se centra en: “¿Por qué percibimos / teorizamos sobre el espacio-tiempo de cierta manera específica?” Vale la pena, aunque sea para comentario tangente, que en el debate entre Stephen Hawking y Roger Penrose, también hay una postura filosófica, en cuanto a entender y explicar la “realidad”. Hawking señala que: “el [Penrose] es un platónico y yo soy un positivista” (2019: 158), pues: “la realidad no es una cualidad que se pueda verificar con papel tornasol. Todo lo que me interesa es que la teoría prediga los resultados de medidas” (2019: 158). Por el contrario, Penrose señala: “Sea lo que fuere ‘la realidad’, uno tiene que explicar cómo percibe que [sic] es el mundo” (2019: 167). Estas posturas contrapuestas son una muestra de las diferentes teorías científicas.

<sup>19</sup> Hawking señala con respecto a las teorías científicas que: “[...] una teoría es simplemente un modelo del universo, o de una parte de él, y un conjunto de reglas que relacionan las magnitudes del modelo con las observaciones que realizamos” (2017: 32). El modelo construido habla del modelo epistémico que nos ha configurado. Dicho sea de paso, en la ciencia se explica el universo a través de las teorías de la relatividad general y la mecánica cuántica, Hawking se adscribe a la teoría cuántica de la gravedad.

<sup>20</sup> La pregunta spinoziana: “¿de qué puede un cuerpo?”, se reactualiza; para Gallardo Cabrera es Lezama Lima quien mejor responde a esta pregunta, en su praxis poética-filosófica.

<sup>21</sup> A reserva de lo que podamos decir sobre un espacio-tiempo que modula y es modulado, Hawking dirá que afecta y es afectado, en la teoría de la relatividad general: “el espacio y el tiempo son cantidades dinámicas: cuando un cuerpo se mueve, o una fuerza actúa, afecta a la curvatura del espacio y del tiempo, y, en contrapartida, la estructura del espacio-tiempo afecta al modo en que los cuerpos se mueven y las fuerzas actúan. El espacio y el tiempo no sólo afectan, sino que también son afectados por todo aquello que sucede en el universo” (2017: 67). En este sentido hay que considerar que la teoría sobre los cuerpos y, sobre todo, de los cuerpos celestes dio un giro después de Newton. Salvador Gallardo ha indicado, los cambios en las concepciones espaciales, a partir del siglo XVIII con los avances científicos, las representaciones en la literatura y la conformación del Estado moderno: “la configuración de la mecánica permitía sustentar el absolutismo de los cuerpos; toda una estrategia de representación lógica de los espacios. Los cuerpos ubicados no son extensión, sino algo extenso: crepitan fuera de la mente. Por ello no puede haber dos cuerpos en un solo lugar. Un espacio dividido suma otro espacio. Un cuerpo ocupa soberanamente un espacio. Los cuerpos se mueven, chocan entre sí, se cruzan plegándose, se repelen abriéndose, difieren, tienen órganos y funciones de acuerdo con los afectos de que son capaces, con detenimiento glacial y buscando su propio borde -desde un filo- se penetran; rotan en un eje, derivan rotos, pueden devenir otra cosa, errar y extenderse hasta la dualidad, crecer desde sí mismos; los cuerpos se relacionan por su semejanza, y por medio de esa relación, se distinguen uno de otro. En un extremo, los cuerpos pueden deslizarse hacia otro campo de sentido” (2008: 29). Los cuerpos, en este punto, tienen lindes precisos.

También hay que considerar que, en la filosofía, el cuerpo humano ha tenido su propia historia de reivindicación. En la filosofía latinoamericana, el cuerpo ha ido tomando preponderancia para algunas posturas disidentes. En la medida que en México se ha constituido de diferentes teorías europeas y latinoamericanas podemos encontrar una mezcla muy interesante de estos planteamientos.

<sup>22</sup> Tanto en la filosofía, como en la ciencia, ha ido cambiando la trayectoria para pensar el mundo allende de una sola dirección. Latinoamérica ha hecho lo propio para pensar la “diferencia” y colocarse alterno a lo europeo, con propuestas que rompan la hegemonía. Con todo, los pueblos originarios siguen tranzando sus propios caminos. En la ciencia se han repensado los conceptos de principio y fin, como la idea de un punto central en el universo; Hawking señala: “En un universo infinito, cada punto puede ser considerado como el centro, ya que todo punto tiene un número infinito de estrellas a cada lado” (2017: 25-26). Igualmente se pregunta: “¿por qué habría de empezar el universo en un tiempo particular cualquiera?” (Hawking, 2017: 30), a lo cual responde: “Como veremos, el concepto de tiempo no tiene significado antes del comienzo del universo. [...] Cuando la mayor parte de la gente creía en un universo esencialmente estático e inmóvil, la pregunta de si éste tenía, o no, un principio era realmente una cuestión de carácter metafísico o teológico” (2017: 30). Por su lado, Penrose ha planteado que es probable, que antes de nuestro universo haya habido otro. En la ciencia hay diferentes teorías muchas de las cuales no pretenden concentrarse en estos asuntos. Hawking señala: “En un universo inmóvil, un principio del tiempo es algo que ha de ser impuesto por un ser externo al universo; no existe la necesidad de un principio. [...] Por el contrario, si el universo se está expandiendo, pueden existir poderosas razones físicas para que tenga que haber un principio” (2017: 31). En cambio, en los pueblos mixes, la espiral, al ser un continuo inabarcable, pensar el principio y fin, ha sido a partir de los deslizamientos con la sociedad nacional y el Estado, pero esto no sólo ha abarcado un cambio de paradigma en las percepciones sociales, sino que ha menguado en los saberes a cerca del universo.

<sup>23</sup> Foucault explica, en el cambio epistémico en Europa, que la cultura moderna piensa al hombre porque piensa lo finito a partir sí mismo, ligando una serie de saberes entrelazados, como es el tiempo, el espacio, el cuerpo y la finitud, lo cual implica en lo cultural, social, político y económico: “En otros términos, para el pensamiento clásico, la finitud (como determinación positivamente constituida a partir de lo infinito) da cuenta de esas formas negativas que son el cuerpo, la necesidad, el lenguaje y el conocimiento limitado que de ellas puede tenerse; para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber” (2010: 330), esta forma de pensarse en relación a la muerte y la forma temporal de la existencia con la historicidad es algo que ha ido cambiando, de tal manera que esto también fue separando la idea de origen con el nacimiento humano: “Lo originario, tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, es pues algo muy diferente de esta génesis ideal que había intentado reconstituir la época clásica; pero también es diferente (aunque esté ligado a él por una correlación fundamental) al origen que se dibuja, en una especie de más allá retrospectivo, a través de la historicidad de los seres. Lejos de reconducir, o incluso sólo



de señalar, hacia un vértice, real o virtual, de identidad, lejos de indicar el momento de lo Mismo o la dispersión de lo Otro aún no ha jugado...” (Foucault, 2010: 344)

<sup>24</sup> Gallardo señala que en el dispositivo de la mecánica, los cuerpos se vuelven cuerpos en comparación: “Pareciera que es posible conocer al mismo tiempo la velocidad y la posición de los cuerpos; que la representación lógica de los espacios es inmanente y que garantiza la diferencia entre los cuerpos”. (2008; 30)

<sup>25</sup> Hawking, al respecto del determinismo en la teoría científica señala: “Pero si realmente existiera una teoría unificada completa, ésta también determinaría presumiblemente nuestras acciones. ¡Así la teoría misma determinaría el resultado de nuestra búsqueda de ella!” (2017: 36). No hay determinismo, sino las condiciones para las deducciones e inferencias que nos llevan a actuar, una lógica de significaciones que también se puede romper con el ensanchamiento epistémico. Por ello, Rolando García (2002) hablaba de condición y no determinación.

<sup>26</sup> Hawking ejemplifica: “cada observador tiene su propia medida del tiempo. El tiempo para alguien que esté en una estrella será diferente al de otra persona lejana, debido al campo gravitatorio de esa estrella” (2017: 141), este principio aplica para la tierra, en donde dos personas experimenten de diferente forma el mismo suceso, Hawking pone de ejemplo, una persona que se encuentra dentro de un tren, en tanto otra observe desde afuera.

<sup>27</sup> Hawking explica que nuestra percepción de lo que llamamos “pasado” y “futuro”, se debe a la entropía (que con el tiempo aumente el desorden), la cual da la dirección al tiempo, así apunta: “Hay al menos tres flechas del tiempo diferentes. Primeramente, está la flecha termodinámica, que es la dirección del tiempo en la que el desorden o la entropía aumentan. Luego está la flecha psicológica. Esta es la dirección en la que nosotros sentimos que pasa el tiempo, la dirección en la que recordamos el pasado pero no el futuro. Finalmente, está la flecha cosmológica. Esta es la dirección del tiempo en la que el universo está expandiéndose en vez de contrayéndose” (2017: 222). La flecha psicológica, o lo que percibimos, es la forma del tiempo, e incluso la dirección lineal histórica (permeada por la religión y la filosofía) estaría determinada por la flecha termodinámica, es decir, seguiríamos esta tendencia del universo en expansión. Entonces, ¿qué pasaría con otras concepciones? En este punto, Hawking afirma que: “nuestro sentido subjetivo de la dirección del tiempo, la flecha psicológica del tiempo, está determinado por tanto dentro de nuestro cerebro por la flecha termodinámica del tiempo” (2017: 225). ¿Acaso no hay ya una relación en nuestra formación como personas con la configuración del universo? El físico continúa: “el desorden aumenta con el tiempo porque nosotros medimos el tiempo en la dirección en la que el desorden crece” (2017: 226), en este sentido, señala que la falta de fronteras del universo “hace que el desorden aumente y que las condiciones sean adecuadas para la vida inteligente sólo en la fase expansiva” (2017: 232) pues “la fase contractiva sería inadecuada debido a que no posee una flecha termodinámica clara del tiempo”. (2017: 232)

<sup>28</sup> Siguiendo esta línea, publiqué el ensayo: “Contrastes de tiempos inconexos y simultáneos: una lucha a través de las concepciones temporales entre pueblo y Estado”, en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, número 3, volumen 24, diciembre 2021, Madrid, Universidad Complutense, pp. 455-465.

<sup>29</sup> Hawkins señala: “Toda la historia de la ciencia ha consistido en una comprensión gradual de que los hechos no ocurren de una forma arbitraria, sino que reflejan

un cierto orden subyacente, el cual puede estar o no divinamente inspirado. Sería sencillamente natural suponer que este orden debería aplicarse no sólo a las leyes, sino también a las condiciones en la frontera del espacio-tiempo que especificarían el estado inicial del universo. Puede haber un gran número de modelos del universo con diferentes condiciones iniciales, todos los cuales obedecen las leyes. Debería haber algún principio que escogiera un estado inicial, y por lo tanto un modelo, para representar nuestro universo” (2017:190-191). ¿El propósito de la ciencia es acaso diferente al que ha tenido la filosofía o cualquier otra disciplina? Ambas ramas por supuesto tienen un tronco común. El propósito del orden responde a nuestras lógicas de significado. Lo que distingue a las disciplinas es el cómo, pero deberíamos estar en posición de dudar en sus diferencias de fondo.

<sup>30</sup> Acerca del Principio de Incertidumbre en la ciencia, Hawking indica: “el principio de incertidumbre de Heisenberg es una propiedad fundamental, ineludible, del mundo” (2017: 97). El físico británico se está refiriendo a la composición del universo, no obstante, se permite esclarecer su importancia para otros ámbitos en el que el determinismo había regido el pensamiento: “El principio de incertidumbre tiene profundas aplicaciones sobre el modo que tenemos de ver el mundo. Incluso más de cincuenta años después, éstas no han sido totalmente apreciadas por muchos filósofos, y aún son objeto de mucha controversia. El principio de incertidumbre marcó el final del sueño de Laplace de una teoría de la ciencia, un modelo del universo que sería totalmente determinista: ciertamente, ¡no se pueden predecir los acontecimientos futuros con exactitud si ni siquiera se puede medir el estado presente del universo de forma precisa! Aún podríamos suponer que existe un conjunto de leyes que determina completamente los acontecimientos para algún ser sobrenatural, que podría observar el estado presente del universo sin perturbarle. Sin embargo, tales modelos del universo no son de demasiado interés para nosotros, ordinarios mortales” (Hawking, 2017: 97). La conclusión del físico es una deducción lógica acotada por las reflexiones disciplinares. El principio de incertidumbre brinda la posibilidad para generar una serie de resultados probables, más no un resultado específico o determinista.

<sup>31</sup> La imaginación tiene su propio impulso en la comprensión del universo. Es una actividad que se ha considerado sólo para ciertos ámbitos válidos como el arte o la literatura, no obstante, también juega un papel fundamental en las teorías, pues lo que hacemos es crear posibles escenarios. Hawking habla de un tiempo imaginario para entender las configuraciones de las partículas-ondas (una dualidad intercambiable) del cual es necesario “sumar las ondas correspondientes a historias de la partícula que no están en el tiempo ‘real’ que usted y yo experimentamos, sino que tienen lugar en lo que se llama tiempo imaginario” (2017: 208). Para entender la dualidad onda-partícula se hace a través del método “suma sobre historias posibles” de Richard Feynman: “en esta aproximación, la partícula se supone que no sigue una única historia o camino en el espacio-tiempo, como haría en una teoría clásica, en el sentido de no cuántica. En vez de esto, se supone que la partícula va de A a B a través de todos los caminos posibles” (2017: 104), para conseguirlo “hay que medir el tiempo utilizando números imaginarios en vez de reales. Esto tiene un efecto interesante sobre el espacio-tiempo: la distinción entre tiempo y espacio desaparece completamente. Dado un espacio-tiempo en el que los sucesos tienen valores imaginarios de la coordenada temporal, se dice de él que es euclídeo” (2017: 208). Un asunto interesante para conocer todas las caras de la onda-partícula, es

unir la suma de posibilidades que le permitieron ser o expresarse en un punto específico del espacio-tiempo. Hawking explica: “Cada historia de las que intervienen en la suma sobre historias describirá no sólo el espacio-tiempo, sino también todo lo que hay en él, incluido cualquier organismo complicado, como seres humanos que pueden observar la historia del universo. Esto puede proporcionar otra justificación del principio antrópico, pues si todas las historias son posibles, entonces, en la medida en que nosotros existimos en una de las historias, podemos emplear el principio antrópico para explicar por qué el universo se encuentra en la forma en que está. Qué significado puede ser atribuido exactamente a las otras historias, en las que nosotros no existimos, no está claro. Este enfoque de una teoría cuántica de la gravedad sería mucho más satisfactorio, sin embargo, si se pudiese demostrar que, empleando la suma sobre historias, nuestro universo no es simplemente una de las posibles historias sino una de las más probables. Para hacerlo, tenemos que realizar la suma sobre historias para todos los espaciotiempos euclídeos posibles que no tengan ninguna frontera” (2017: 212-213). Así, indica: “no tiene sentido preguntar: ¿qué es lo real, el tiempo ‘real’ o el ‘imaginario’? Dependerá simplemente de cuál sea la descripción más útil” (Hawking, 2017: 216). Lo que deja en la mesa, es la historia de la humanidad, de nuestro mundo (planeta), nuestra galaxia, la cual es una ligadura, de una suma lineal entre las posibilidades del universo. En la filosofía también contamos con planteamientos sobre la imaginación. En relación con esto último, Gallardo Cabrera señala: “[...] desde el embrujo de la mecánica de los cuerpos siempre calculamos únicamente nuestros fantasmas e ideas” (Gallardo, 2008: 22). Si bien, la mecánica cuántica sigue esta estrategia, no por menos fantasmas, menos influencia en nuestras acciones.

<sup>32</sup> El espacio-tiempo, el universo es una extensión que carece de frontera, límite o borde, así “[...] la teoría cuántica de la gravedad ha abierto una nueva posibilidad, en la que no habría ninguna frontera del espacio-tiempo y, por tanto, no habría ninguna necesidad de especificar el comportamiento en la frontera” (Hawking, 2017: 211). Un asunto que, en la filosofía, también ha quedado como un planteamiento, en el que el mundo y las relaciones sociales que se entretienen bajo su nombre carecen de límites explícitos. Estamos en modulación constante. Dado que el universo no tendría un contorno explícito: “el universo estaría completamente autocontenido y no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería ni creado ni destruido. Simplemente sería” (2017: 211), igualmente su hipótesis la repite de la siguiente manera: “pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería” (2017: 218). Pero indicar que una condición en que el universo no tuviera frontera es sólo una propuesta, indica el físico: “Me gustaría subrayar que esta idea de que tiempo y espacio deben ser finitos y sin frontera es exactamente una *propuesta*: no puede ser deducida de ningún otro principio”. (2017: 212). Ahora bien, en el simplemente “sería” se encuentra todo un cúmulo de significaciones, ¿qué tendríamos que entender por el “sería”? ¿Una voluntad, una fuerza, una energía, todo lo anterior? ¿Qué se expande y se transforma? ¿Qué es esto cuando nos transformamos, extendemos o derivamos en otras formaciones? No se trata de un pensamiento esotérico, o astrológico, en el que la luna influye sobre nuestro comportamiento, se trata de comprendernos como parte de una expresión extendida. *It-Naxwiin* se extiende para diversificarse en los elementos que lo componen, estrellas, galaxias, planetas, agua, sol, humanos, tortugas, insectos, partículas, células... aquello que

va tomando un cuerpo y se expresa en la vida, como la muerte. La división del humano y el universo afuera, es la manera en cómo ciertas sociedades se miran, hay otras lógicas de significaciones.

<sup>33</sup> Repito la frase nietzscheana que toda línea recta miente, mientras la verdad es una curva y el tiempo es circular. Hawking, señalaría: “los cuerpos como la Tierra no están forzados a moverse en órbitas curvas por una fuerza llamada gravedad; en vez de esto, ellos siguen la trayectoria más parecida a una línea recta en un espacio curvo, es decir, lo que se conoce como una geodésico”. (2017: 61-62)

<sup>34</sup> Hay que considerar que aun en la ciencia no todo está dicho, que hoy día se da cuenta de más dimensiones (Teoría de cuerdas), espacios-tiempos, y por las cuales se aviva la imaginación, permitiendo así suponer viajar al “pasado” o, bien, en el que una cuerda ocupe una línea en el espacio para cada instante de tiempo; mientras en la filosofía hay otro tanto, con planteamientos en donde parecen juegos del lenguaje: infinitos finitos, superficies cerradas sin fronteras, fronteras sin límites precisos, etcétera.

<sup>35</sup> La ruptura con el mundo hasta entonces conocido no es tanto un acto de violencia, lo que resultó un acto violento fue la ruptura de la armonía, es decir, el vínculo con el universo, con todas sus implicaciones, pues esto permitió que varias de los hilos del tejido se deshicieran, entonces el pueblo entró en un lapso de falta de sentido, que tuvo que retomar bajo diferentes mecanismos para sostener el modo de vida. La violencia cambia de sentido de acuerdo con la cultura que la enuncia. Lo que puede ser violencia para uno, no lo es para otro. El sacrificado y el sacrificante eran parte de un orden, pero no significaba que el sacrificado no sufriera, sino que la función del sacrificio estaba vinculada con el pueblo, cuando su sacrificio no estaba acorde con éste, entonces perdía significado y era violentado.

<sup>36</sup> Al inicio Cortés eligió Acapulco antes que otros puertos istmeños, no obstante, era un lugar agreste para abrir vías terrestres, por lo que fue el Istmo el lugar ideal para atravesar por tierra a distintos lugares, como la Cuenca de México, además de permitir unirse con el río Coatzacoalcos para acortar la distancia hacia Veracruz. Los puertos eran rutas comerciales muy importantes, permitían los intercambios de productos, se prestaban al contrabando de personas esclavizadas, la colonización de las tierras y el establecimiento de puntos bélicos. El funcionamiento de los puertos fue alternado e intermitente, los diferentes conflictos, naturales (zona geográfica y clima) como sociales (revueltas de africanos y guerras contra los originarios), impidieron un funcionamiento óptimo. Las carreteras que enlazaron los lugares, en los que fuera más transitable para los peninsulares y las cargas que llevaban con ellos, se fueron dando paulatinamente en el siglo XVI. En el istmo, el astillero que mejor funcionó fue el de Huatulco, en gran medida porque las guerras más cruentas contra mixes y otros poblados duró hasta el siglo XVII, ello hacía que las edificaciones y los asentamientos fueran endebles; tampoco ayudaba la zona y su clima. Huatulco cobró gran importancia como astillero en la construcción de barcos y en abrir ruta hacia la zona sur del continente –sobre todo para Panamá, el cual también tiene su propia historia como paso entre océanos, y el Virreinato de Perú–, cabe hacer mención que también fue un atracadero para las huestes españolas. En este embrollo, Panamá tampoco puede pasar desapercibido como un sector mercantil y de control político. El enlace a ésta es de suma importancia, aún en la actualidad. En el siglo XVIII tenemos un mejor control de las rutas marítimas

y en las carreteras terrestres. Puertos como los de Veracruz, San Blas y Acapulco trajeron buenos dividendos mercantiles, tanto legales como del contrabando. Lo cual cambiaría para el siguiente siglo con los cambios políticos y los conflictos por asentarse un gobierno.

<sup>37</sup> Benito Juárez para obtener ventajas bélicas sobre los conservadores pretende ceder el paso interoceánico a perpetuidad a los Estados Unidos en el tratado McLane-Ocampo (1859), lo cual no sucede por el rechazo del senado norteamericano para evitar conflictos con los separatistas sureños, pero queda asentado que sigue siendo un tránsito ambicionado y conflictivo, pues uno de los puntos del tratado le da derecho al ejército norteamericano de participar en la defensa de los puertos y del camino interoceánico para cuidar los bienes mercantiles. Dicho sea de paso, en este mismo tratado se daba paso a perpetuidad al camino entre Camargo y Matamoros.

<sup>38</sup> Porfirio Díaz convocaba a las empresas para invertir en el país. La empresa británica Pearson fue la encargada del proyecto.

<sup>39</sup> El puerto de Panamá se termina en este tiempo, cobrando su apogeo económico, por lo que el istmo vuelve a quedar en segundo plano.

<sup>40</sup> La tendencia de la inversión extranjera del país fue creciendo, lo cual intenta contrarrestar Lázaro Cárdenas.

<sup>41</sup> Alicia Barabas señala que: “En cuanto a las tierras ocupadas por indígenas solo se refiere a ellas en los términos del Artículo 27 de la Constitución Nacional, sin tomar en consideración el factor étnico, de acuerdo con la forma de tenencia de la tierra establecida por el estado. La tierra, hasta 1992, podía ser de posesión ejidal o comunal y de propiedad privada, pero no de posesión o propiedad étnica” (Barabas, 2014: 448), este componente étnico, es lo que indica Barabas como importante para la defensa del territorio: “En la actualidad el estado no reconoce territorios indígenas, y puede intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo de las tierras entregadas a los indígenas en usufructo. Aunque les otorga un uso preferente sobre los recursos se reserva aquellos que corresponden a ‘áreas estratégicas’ [Art. 2, A. V.], en las que lleva a cabo grandes proyectos de desarrollo de interés nacional (hidráulicos, turísticos, de minería, entre otros)”. (2014: 448)

<sup>42</sup> El proyecto foxista enlazaba el proyecto transistmico (Oaxaca-Veracruz), con Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, a través de las vías ferroviarias, lo que hoy es el tren transistmico: tren maya y tren Chiapas. Esta infraestructura se uniría con los proyectos de Guatemala, Belice, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y Panamá. Además, una vez puesto a funcionar el corredor, los puertos de Salina Cruz y Coatzacoalcos permitirían enlazarse con Europa, Asia y el sur de América.

<sup>43</sup> López elimina las Zonas Especiales de Peña en Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación (DOF) del 19 de noviembre de 2019, en el que se indicaba que dicha erradicación se debía a que “las mismas no han podido operar”, por no cumplirse los requisitos legales y no haberse “reportado inversiones públicas productivas”. El 23 de diciembre de 2018, López presentó su Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec (PDIT) y designaba a Rafael Marín Mollinedo como director del PDIT. En el Decreto por el cual establece la creación del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (DOF-14, 06/2019), declara este organismo como público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio

propio, para darle un mayor rango logístico y administración, es decir, que haga lo necesario para concretar el proyecto, igualmente, el Corredor tienen como atribuciones, celebrar todo tipo de actos jurídicos y de contratos: “así como cualquier otra acción que permita contribuir al desarrollo de la región” con orientación a los mercados nacional e internacionales, asimismo en el artículo cuarto, apartado IV, se indica que el Corredor deberá: “coadyuvar con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas en los procedimientos de consulta necesarios para el cumplimiento de su objeto”. De este modo, en el primer artículo, apartado IV, se señala al INPI como entidad responsable para velar por la identidad, cultura, costumbres y recursos naturales de los pueblos.

<sup>44</sup> En el Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec 2020-2024 (DOF: 04/08/2020) están los compromisos en conformidad con el Convenio 169 de la OIT, pero no las vías para que en caso de que un pueblo no acepte las disposiciones, el proyecto cambie o se elimine. En todos los programas sexenales se da por entendido que los pueblos aceptarán los proyectos. En cada programa se hace énfasis en el progreso y erradicación de la pobreza, es decir, sólo está presente una visión del mundo, en donde el discurso para acabar con la “pobreza” deberá hacerse bajo los mecanismos globales del capitalismo, pero no bajo dinámicas para mejorar la vida conforme los pueblos lo decidan.

<sup>45</sup> En el primer comunicado oficial del Corredor (17 de septiembre de 2019) queda en claro los tratos con diferentes instituciones públicas y empresas privadas, incluyendo universidades para realizar los análisis correspondientes (Comunicado 001 y Comunicado 003). El proyecto del Corredor se abrió públicamente a la inversión extranjera. Surbana Jurong, empresa de Singapur, desarrollará el proyecto para conectar los puertos a nivel internacional (como se ha venido planeando: Asia, Europa y Suramérica), incluyendo dos áreas económicas en Veracruz y Oaxaca (Ho, 2019). Para el Comunicado No. 012 (15 de diciembre de 2020), se presentó el Informe Final de la Elaboración del Plan Estructural y el Plan Maestro Conceptual del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, por parte de la empresa. En 2020 el gobierno también ha dado a conocer la construcción de parques industriales divididos entre Oaxaca y Veracruz. (Garrido, 2020)

<sup>46</sup> Cabe indicar que la mayor parte de la red ferroviaria que va del istmo a Veracruz son de la empresa Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec (FIT), aunque es operada por Ferrocarriles Chiapas-Mayab (FCM), la cual también tiene adjudicadas para su gestión desde 1999 los tramos correspondientes a la Línea Mayab (Valladolid-Mérida-Campeche-Coatzacoalcos) y la Línea Chiapas (en frontera con Guatemala, al puerto de Salina Cruz), adjudicación que terminará en el año 2049. Otra empresa que es de hacer notar es Ferrocarriles del Sureste (FERROSUR), pues la vía de Tehuantepec se conecta en Coatzacoalcos con la estación de FERROSUR.

<sup>47</sup> En algunos casos sin el nombre del *Xéew Tu'u* o totalmente inexistente.

<sup>48</sup> La pandemia también ha generado cambios en las formas de relacionarnos y de percibir las temporalidades y espacialidades. Los pueblos mixes tomaron las medidas correspondientes, si bien las comunidades internadas en la serranía pudieron cerrar el paso vehicular, para pueblos como Ayutla o Tlahuitoltepec fue más difícil debido al flujo constante del transporte y de una economía sustentada en el comercio. Igualmente, el tema del agua fue crucial para aquellos que carecen del líquido, además de los conflictos por el uso de la medicina tradicional y del intermitente

servicio del sistema de salud del Estado. En este sentido el caso de Tamazulapam fue delicado, porque el servicio médico abandonó el hospital que daba atención a una buena parte de la región. Por otro lado, es pertinente señalar los debates al interior de las comunidades debido al tema del coronavirus SARS-COV2, algunos escritores mixes nos dan pertinencia del tópico como Paladio Melchor Espinoza (2020) y Félix Reyes (2020) que hacen crónicas, críticas y análisis de cómo la población y autoridades hicieron frente a esta situación. En un comentario marginal, la enfermedad producida por el virus es llamado *Agats pām*, algo así como la enfermedad de los extranjeros (o mestizos, pues aquí *agats* quiere dar a entender que es de la gente de las ciudades).

<sup>49</sup> Crisóforo Cardoso Jiménez, Esperanza González Valentín y José Guadalupe Díaz Gómez (2015) al hablar del Proyecto Nayuuik (<http://nayuuij.org/>), un espacio libre para el intercambio de investigaciones, reflexiones comunitarias y archivos históricos, señalan: “A partir de esta experiencia podemos estar convencidos que las nuevas tecnologías y el ciberespacio nos ofrecen nuevas posibilidades de compartir y resguardar nuestro patrimonio cultural, por un lado; pasamos de ser meramente usuarios/consumidores a productores y creadores de objetos culturales y formas simbólicas, por otro. Y en este sentido, como dice Pierre Lévy hacemos del ciberespacio una ‘práctica de comunicación interactiva, recíproca, comunitaria e intercomunitaria, [...] heterogéneo e intotalizador’ [Lévy, 2007: 99]”. (2015: 1)

<sup>50</sup> Para Offen, los conocimientos tradicionales y las tecnologías geográficas se han combinado “[los procesos de mapeo] han re-significado paisajes culturales con conceptos indígenas; han servido de vehículo para la transferencia de tecnología, sobre todo tecnologías cartográficas y de computación; han contribuido a la concientización popular en torno a los derechos culturales y el significado político del discurso del manejo sostenible de los recursos naturales en una política territorial. Pero sobre todo, los procesos de mapeo han dotado a los pueblos indígenas de un instrumento que les permite evadir a las instituciones del Estado e internacionalizar su lucha política”. (2009: 167)

<sup>51</sup> Los cambios subyacen a los modos de subjetivación. Claudia Magallanes Blanco, Teresa Flores Solana, Alfredo Atala Layún y Daniela Parra Hinojosa (2012) hacen un estudio sobre un grupo de mujeres en Tlahuitoltepec, en 2008, sobre el uso de tecnologías de comunicación y la producción de vídeo, por lo cual analizan los procesos de empoderamiento individual y colectivo, además de la valoración de la autopercepción en la autoestima, en donde empoderamiento se basa en el dominio de sí: “El poder es una forma de dominación. Quien no tiene poder pierde dominio sobre sí mismo” (2012: 144), y donde se define como: “el empoderamiento es un proceso por el cual las mujeres son agentes de cambio y no beneficiarias, clientes o participantes, es un proceso que permite a las mujeres cambiar de un estado de no-poder a uno de autoconfianza colectiva” (2012: 145) y transformación comunitaria, nacional e internacional. El grupo de mujeres estaba entre los cuarenta a los cincuenta años, y de acuerdo con los autores el empoderamiento se dio en tres formas: psicológico, social y político.

<sup>52</sup> La observación la lleva a cabo entre 2013 y 2014.

<sup>53</sup> María Fernanda Quintero Álzate al reflexionar sobre la cartografía cultural, los efectos socioespaciales en la reubicación de la comunidad de los Paez (Huila) y la categorización etnolingüística señala que “La noción de espacio se atribuye de ma-

nera diversa dentro de las relaciones, en las categorías de: entorno-realidad-tiempo en el paisaje. Bajo este contexto, la apropiación del espacio es vista como la ocupación-utilización-distribución de la actividad humana en el proceso de la formación del territorio” (2001: 211). Para los indígenas reubicados, la categoría de entorno-realidad y tiempo permiten múltiples relaciones con respecto a los límites: “Su relación lingüística del lugar ocupado, referido y reconocido, guarda una caracterización con una geomorfología del relieve, una estructura de la formación, un fenómeno ambiental, histórico, etc..., y se permite una identificación en cuanto a su procedencia y origen, regulando y haciendo referencia a la pertenencia de la persona de su territorio-localidad en la ubicación primaria”. (2001: 211)





## REFERENCIAS

### BIBLIOGRAFÍA MIXE

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2018a). “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomías” en *Nexos*, 18 de mayo: <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>
- Aguilar, Yásnaya (2015). “¿La diversidad lingüística tiene un gran futuro por delante?: Tiempo, espacio y metáforas” *Este País*, 24 de julio: <http://www.este-pais.com/articulo.php?id=101yt=la-diversidad-linguistica-tiene-un-gran-futuro-por-delante>
- Aguilar, Yásnaya (2019). “Lo lingüístico es político” en *Lo lingüístico es político*, Yásnaya Aguilar, Gloria Anzaldúa y Ruperta Bautista, 65-81. Valencia (Chiapas): Ona Ediciones.
- Aguilar, Yásnaya (2018b). “#Ayuujk: ¿Todo es culpa de los usos y costumbres?” *Este país*, 23 de febrero: <http://www.estepais.com/articulo.php?id=1379yt=ayuujk-todo-es-culpa-de-los-usos-y-costumbres>
- Alcántara, Noé (recopilador e intérprete) (2021). *Yak'ixan maaydükta. Esöpu jya'a jats viijnk maaydük jaayvada. Cuentos clásicos de Esopo y otros escritores de cuentos*. México: PACMyC.
- Antonio Díaz, Adrián (2017). “*Tijx Yukmët / Veinte deidades*”. Inédito. Última versión: noviembre.
- Antonio Díaz, Adrián (2018). “*Ayuuk jaay it payo'yën / Calendario mixe*”. Inédito. Última versión: 9 de noviembre.
- Arrijoa Díaz Viruell, Luis Alberto (comp.). (2009). *Entre la horca y el cuchillo. La correspondencia de un cacique oaxaqueño. Luis Rodríguez Jacob (1936-1957)*. México: UAM.
- Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México (AMI) (2014). *Cosmovisión indígena contemporánea. Hacia una descolonización del pensamiento. Conversatorios*. México: AMI.
- Avelino Fernández, Javier et al. (2008). *Ayuujk ja'äy y'ädw y'ayuujk. Nuevos horizontes. Antología de cuento mixe*. Oaxaca: IEEAO.
- Cardoso Jiménez, Crisóforo; Gonzalez Valentín, Esperanza y José Guadalupe Díaz Gómez (2015). “Nayuujk. Una experiencia digital de comunicación y documentación abierta en el pueblo ayuuk”. Ponencia presentada en el II Congreso Internacional en Patrimonio Cultural y las Nuevas Tecnologías. 12 al 16 de octubre, Ciudad de México: [https://www.academia.edu/21599245/Nayuujk\\_Una\\_experiencia\\_digital\\_de\\_comunicacion](https://www.academia.edu/21599245/Nayuujk_Una_experiencia_digital_de_comunicacion)
- Cardoso Jiménez, Rafael (2007). “Wejën-Kajën (brotar, despertar): Noción de educación en el pueblo mixe, estado de Oaxaca”. *Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE)* 09, 1-8: <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at12/PRE1178749339.pdf>
- Cardoso Jiménez, Rafael (2011). “Implicaciones para el desarrollo de una educación autóctona”. *Tramas*, núm. 34, 263-272.
- Cardoso Jiménez, Rafael (2016). “La naturaleza vive y trabaja la gente es una entidad socionatural y la vida un tejido inconcluso”. Suplemento *Ojarasca* de

- La *Jornada* (9 de septiembre): <http://ojarasca.jornada.com.mx/2016/09/09/la-naturaleza-vive-y-trabaja-la-gente-es-una-entidad-socionatural-y-la-vida-un-tejido-inconcluso-1716.html>
- Cardoso Jiménez, Rafael (2018). “La gente es una entidad socionatural y la vida es un tejido inconcluso” en *El pensamiento indígena contemporáneo*, ed. Francisco Bárcenas López, 151-160. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Carreto, Héctor y Lázaro Tello Pedro (2019). “Kong’oy omnipresente y otros poemas de Juventino Gutiérrez Gómez”. *Blanco Móvil*: <http://www.blancomovil.com.mx/index.php/contenidos/poesia/308-seleccion-de-poemas-juventino-gutierrez-gomez>
- Comunicado (2017). “‘Ayuuk not dead’, exposición sobre el movimiento punk, en el IAGO” en *Periodismo Digital e-oaxaca.mx*, el 4 agosto: <https://www.e-oaxaca.mx/2017/08/04/ayuuk-not-dead-exposicion-sobre-el-movimiento-punk-en-el-iago/>
- Díaz Gómez, Floriberto (2004). “Comunidad y comunalidad”. *Diálogos en la acción*, 365-373: <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- Díaz Robles, Tajčëw (2015). “EE’PX: Nuevas lecturas de Floriberto Díaz Gómez (1951-1995) desde el siglo XXI”. Suplemento *Ojarasca de La Jornada*, 12 de septiembre: <https://www.jornada.com.mx/2015/09/12/oja-robles.html>
- Díaz Robles, Tonantzin Indira y Julio César Gallardo Vásquez (*Pën ayuujk jyaanyä-jxtëp*). (2013). *Ja nanociencia jits ja nanotecnología. Ja timy mutsk piktä’äky jë nyimatyä’äky*. México: UNAM.
- Enrique Antonio, Francisco (2012). “Los conocimientos comunitarios del pueblo ayuuk y los contenidos escolares: elementos para la construcción de una didáctica decolonial”. Tesis que para obtener el grado de Doctor en Pedagogía, FES-Aragón. [La tesis se publicó por Ediciones Díaz de Santos, en 2015]
- Escritores en Lenguas Indígenas A.C. (ELIAC) (2008a). México: *diversas lenguas, una sola nación. Tomo I: Poesía. Antología de poesía en lenguas mexicanas*. México: ELIAC.
- Escritores en Lenguas Indígenas A.C. (ELIAC) (2008b) México: *diversas lenguas, una sola nación. Tomo II. Narrativa. Antología de narrativa en lenguas mexicanas*. México: ELIAC.
- Flores Alcántara, Ángel (2017). “Pueblo mío”. Blog *Perlas para Latos*: <https://perlas-paralatos.wordpress.com/las-flores-en-la-lirica-prehispanica/>
- Galicia Miguel, Renato (2014). “Paisaje en suspenso: Gilberto Delgado sigue cultivando lo bello de la naturaleza”. *Sinfin. Revista electrónica*, núm. 4, marzo-abril, 18-21: <http://www.revistasinfin.com/articulos/paisaje-en-suspenso-gilberto-delgado-sigue-cultivando-lo-bello-de-la-naturaleza/>
- Gallardo Vásquez, Julio César (2014). “Ciencia y conocimiento en la sierra mixe”. *RDU. Revista Digital Universitaria* 15, núm. 2, febrero, 1-9: <http://www.revista.unam.mx/vol.15/num2/art10/art10.pdf>
- Gómez Bravo, Noemí (2004). *Móctum. Antigua grandeza de un pueblo mixe*. México: FONCA.
- Gómez Bravo, Noemí (2015). “Cosmovisión y ciencia del maíz mixe”. *Ciencias. Revista de cultura científica*, núm. 118-119, noviembre, 50-57.
- González Gómez, Pedro (2018). “Pertenencia y continuidad del ser indígena en la ciudad” en *El pensamiento indígena contemporáneo*, ed. Francisco Bárcenas López, 419-425. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

- Gutiérrez Gómez, Juventino (2015). *En ayuujk, surca la memoria*. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Gutiérrez Gómez, Juventino (2017). “Memoria del cielo / Kunoojktääjk”, en suplemento *Ojarasca* de *La Jornada*, 14 de enero: <http://ojarasca.jornada.com.mx/2017/01/14/memoria-del-cielo-375.html>
- Gutiérrez Gómez, Juventino (2017). “Xochitlajtoli: Juventino Gutiérrez Gómez” (coordinado y seleccionado por Martín Tonalmeyotl). *Círculo de Poesía*: <https://circulodepoesia.com/2017/07/xochitlajtoli-juventino-gutierrez-gomez/>
- Kumoontun A.C (2018). *Cuentos ayöök*. México: CDI.
- Melchor Espinoza, Paladio (2020). “La pandemia en la geografía mixe: Santa Cruz Condoy”, *Nayuujk* 3.0. Pujx nëky, tajaayuj takäjpxyuj / Revista digital de creación y experimentación literaria del pueblo ayuuk, junio 12: <http://nayuujk.org/2020/06/12/la-pandemia-en-la-geografia-mixe-santa-cruz-condoy/>
- Patricio Martínez, Rosario (2016). “*Mëj käjp ayo'on* / Nación de injusticias”. Inédito. Última versión: mayo.
- Patricio Martínez, Rosario (2017). “*Pën jaa juun mtsoony* / Si algún día te marchas”. Suplemento *Ojarasca* en *La jornada*, 8 de septiembre: <http://ojarasca.jornada.com.mx/2017/09/08/si-algun-dia-te-marchas-pen-jaa-juun-mtsoony-245-5691.html>
- Patricio Martínez, Rosario (2018). “*Atom n'ääts* / Nuestra raíz”, poema inédito, versión: mayo.
- Pérez Cayetano, Olegario (2018). “*Pik*, conocimiento espacial en la lengua *Ayuuk*”. *Totltecáyotl*: <http://totlcecayotl.org/totteca/?id=7910>
- Pérez Díaz, Fidel (2017). “¿Por qué debe rendirse honores a la bandera mixe o símbolo mixe?”. *Radio Jënpoj*, XHJP-107.9 FM, Tlahuitoltepec, 20 de febrero: [http://jenpojradio.info/2017/02/20/por-que-debe-rendirse-honores-ala-bandera-mixe-o-simbolo-mixe/#disqus\\_thread](http://jenpojradio.info/2017/02/20/por-que-debe-rendirse-honores-ala-bandera-mixe-o-simbolo-mixe/#disqus_thread)
- Pérez Gutiérrez, Zenaida (2018). “Modo de vida comunal *ayuujk*, entre la permanencia y el cambio” en *El pensamiento indígena contemporáneo*, ed. Francisco Bárcenas López, 75-91. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Pluralidad Indígena (2018). *Elé Ot. Manantial de estrellas. Cuentos y poesías en lenguas indígenas*. México: Pluralidad indígena.
- Regino Montes, Adelfo (1998). “La experiencia mixe. Caciques indios”. *La Jornada*, 16 de agosto: <https://www.jornada.com.mx/1998/08/16/mas-regino.html>
- Regino Montes, Adelfo (2004). “Los pueblos indios en el presente ante los desafíos del futuro”, *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, 30-33. México: INAH - FCE.
- Reyes, Félix (2020) “10 Reflexiones sobre el COVID-19 en los mixes o el arte de cagar sentado de manera correcta”. *Nayuujk* 3.0. Pujx nëky, tajaayuj takäjpxyuj / Revista digital de creación y experimentación literaria del pueblo ayuuk, mayo 24: [http://nayuujk.org/2020/05/24/\\_\\_trashed/](http://nayuujk.org/2020/05/24/__trashed/)
- Reyes Gómez, Juan Carlos (2006). “Muerte-vida-fin principio ayuuk. Tuk it ets ja tuk it / Este mundo, el otro mundo”, Suplemento “*Ojarasca*” núm. 105, *La Jornada*, enero: <https://www.jornada.com.mx/2006/01/16/oja105-juan.html>

- Reyes Gómez, Juan Carlos (2015). “Xëw-it. Tiempo y espacio en la cultura ayuuk” en *Tiempo y comunidad. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, coord. Maarten Jansen y Valentina Raffa, 35-46. Leiden: Leiden University Press.
- Reyes Gómez, Juan Carlos (2017). *Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk*. Tesis publicada para obtener el grado de Doctor en Antropología. Leiden: Leiden University Press: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/51102>
- Robles Hernández, Sofía y Rafael Cardoso Jiménez (comp.) (2007). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujkséná'y'en - ayuujkwénmáá'ny - ayuujk mēk'ajtēn*. México: UNAM.
- Rodríguez Arellano, Martín (2008). *Mokpaak. Ayuuk ja'y miaytyaaky. Los granos del maíz. Cuento mixe*. México: Escritores en Lenguas Indígenas.
- Rodríguez Arellano, Martín (2016). “Ēts nka'ap / Mi pueblo”. *Círculo de Traductores*: <http://circulodetraductores.blogspot.mx/2016/10/concurso-1x1-resultados-del-poema-en.html>
- Romero Méndez, Rodrigo (ed.) (2013). *Historias mixes de Ayutla. Así contaron los abuelos. Te'nte'nja' mējjá'atyējk myatyá'ákt*. México: UNAM.
- Vargas Vásquez, Liliana Vianey (2011). *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)*. México: INM.
- Vargas, Liliana Vianey (2012). “Capítulo 15. Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe: frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)” en *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, eds. Aída Hernández y Andrew Canessa, 302-318. Lima: IWGIA.
- Vargas, Xaab Nop (2012). “Wejēn Kajēn: una aproximación teórica para la enseñanza-aprendizaje desde la cultura Ayuujk”. *Innovación educativa* 12, núm. 58, ene./abr, 77-89.
- Varios autores (2017). *Āw'ayuuk*. Tlahuitoltepec: Instituto Superior Intercultural Ayuuk.
- Vázquez, Fortino (2004). “Orígenes de Cong Hoy: Héroe mítico ayuuk o mixe”, *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, p. 86. México: INAH – FCE.
- Vásquez García, Carolina (2014). *La Tenencia de la tierra para la [sic] mujeres jóvenes Ayuujk según la costumbre y la Ley Agraria del Estado mexicano*. Oaxaca: Procasur.
- Vásquez García, Carolina María (2012a). “Capítulo 16. Miradas de las mujeres ayuujk. Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género” en *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, eds. Aída Hernández y Andrew Canessa, 319-328. Lima: IWGIA.
- Vásquez García, Carolina María (2012b). “Mujeres de la palabra florida: comunicando pensamientos en radio Jēnpoj”. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, núm. 120, 9-13.
- Vasquez Gutierrez, Agileo (2017). “Tejiendo la Cultura Mixe' a través de la pintura” en *Más de MX*, el 19 de febrero: <https://masdemx.com/autor/agileo-vasquez-gutierrez/>
- Villanueva Damián, Federico (2018). *Ē'px yukp y'āa'y ayuujk. Voces del Zempoaltépetl*. México: Tiempo imaginario.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS MIXES

- Barrera Pineda, Edith (2017). “La resistencia de los pueblos Mixes de Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec”. *Vinculos. Sociología, análisis y opinión*, núm.11, jul-dic, 153-175.
- Barros van Hövell tot Westerflier, Alonso (2007). “Cien años de guerras mixes: Territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotecoización en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI”. *Historia Mexicana* 57, núm. 2, oct-dic, 325-403.
- Bernal Romero, Guillermo (2012). “La cuenta larga y la máquina del tiempo”. *Arqueología Mexicana*, núm. 118, noviembre-diciembre, 30-37.
- Comboni Salinas, Sonia; Juárez Núñez, José Manuel y María Tarrío García (2005). “Resurgimiento cultural indígena: el pueblo Ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca. El Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 35, núm. 1-2, 181-208.
- Commons, Aurea (2000). *El estado de Oaxaca. Sus cambios territoriales*. México: UNAM.
- Cruz Rueda, Elisa (2011). “La lógica de la justicia en una comunidad indígena mixe”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 6, núm. 11, jun-nov: 116-148.
- De la Cerda Silva, Roberto (1940). “Los Mixes” en *Revista Mexicana de Sociología* 2, núm. 2, 63-113.
- Denicourt, Jérémie (2014). “Así nos tocó vivir”. *Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca*”. *Tracce*, núm. 65, junio, 23-36.
- Escalona Lüttig, Huemac (2013). “Manipulación política y conflicto interno. La presencia insurgente en la zona Mixe Baja de Oaxaca, México, 1812-1818”. *Anuario de Estudios Americanos* 70, ene-jun: 157-194.
- García Medina, Carlos (2014). “Aculturación del pueblo indígena Mixe, Oaxaca, México”. *Estudios Históricos* VI, núm. 12, julio, 1-16: <http://www.estudioshistoricos.org/12/Aculturizac.pdf>
- González Camargo, José Bernabé (2005). “Un *procede* a la medida de la historia (el caso de los pueblos mancomunados mixes)”. *Estudios Agrarios*, núm. 30, 111-136.
- González Martínez, José Luis (1993). “Entre el mito y la historia: un primer rastreo comparativo de los indicios andinos de los mixes”. *Boletín de Antropología Americana*, núm. 28, diciembre, 163-168.
- Iturralde Blanco, Ignacio (2012). *Autonomy, Community and Caciquismo: Ethnicity, Social Control and Violence in a Mixe Village in Oaxaca, Mexico*. Barcelona: Institut Català Internacional per la Pau.
- Jiménez Díaz, Telmo (2018). “Los espacios comunitarios como escenarios de disputa generacional: lo juvenil frente el sistema normativo interno en Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca”, en *Jóvenes y espacio público*, eds. Jahel López Guerrero y Marcela Meneses Reyes, 51-64: México: UNAM.
- Kraemer Bayer, Gabriela (2003). *Autonomía indígena región mixe: relaciones de poder y cultura política*. México: Plaza y Valdés.
- Kummels, Ingrid (2018). *Espacios mediáticos transfronterizos. El vídeo ayuujk entre México y Estados Unidos*. México: CIESAS.
- Kuroda, Etsuko (1987). “Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México”. *Bulletin of the Nacional Museum of Ethnology* 1, núm.2, 344-356.

- Leyva Solano, Xochitl. “Indigenismo, indianismo y ‘ciudad étnica’ de cara a las redes neo-zapatistas” en *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*, comp. Pablo Dávalos, 279-309. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- Lizama Quijano, Jesús (2006). *La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano*. México: CIESAS.
- Love, Michael (2004). “Etnicidad, identidad y poder: Interacción entre los Mayas y sus vecinos en el Altiplano y Costa del Pacífico de Guatemala en el Preclásico”, en *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, eds. J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía, 439-449. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología: <http://www.asociaciontikal.com/wp-content/uploads/2017/01/40.03-Love-en-PDF.pdf>
- Magallanes Blanco, Claudia; Flores Solana, Teresa; Atala Layún, Alfredo y Daniela Parra Hinojosa (2012). “Mujeres detrás de las cámaras. El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas Mixe” en *Los rostros de la pobreza. El debate*. Tomo VI, coord. Mario Iván Patiño Rodríguez Malpica, Marcela Ibarra Mateos y Francisco Javier Senties Laborde. México: Sistema Universitario jesuita.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2004). “Seis organizaciones etnopolíticas” en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, 38-49. México: INAH - FCE.
- Méndez Moissen, Sergio Abraham (2017). “Floriberto Díaz: comunalidad, anticapitalismo y revolución”. *La Izquierda. Diario*, miércoles 29 de marzo: <http://www.laizquierdadiario.mx/Floriberto-Diaz-comunalidad-anticapitalismo-y-revolucion>
- Miller, Walter S. (1956) *Cuentos mixes*, nota introductoria de Alfonso Villa Rojas. México: INI.
- Münch Galindo, Guido (2003). *Historia y cultura de los mixes*. México: IIA-UNAM, 1996.
- Muñoz Ramírez, Gloria (2016). “La intensa vida comunitaria” [Entrevista a Sofía Robles]. Suplemento Ojarasca de *La Jornada*, núm. 236, diciembre, 4-5.
- Nahmad, Salomón (1965). *Los mixes. Estudio Social y Cultural de la Región del Zempooltepetl y del Istmo de Tehuantepec*. México: INI.
- Nava, Elena (2009). “Comunalidad. Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa”. *Revista Oaxaqueña para el diálogo intercultural*, núm. 2. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilil/ilassa/2009/nava.pdf>
- Pye, Mary E. y John E. Clark (2006). “Los Olmecas son Mixe-Zoques: Contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del Formativo”, en *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, eds. J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, 70-82. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología: [http://www.asociaciontikal.com/wp-content/uploads/2017/01/07\\_-\\_Pye\\_y\\_Clark.05\\_-\\_Digital.pdf](http://www.asociaciontikal.com/wp-content/uploads/2017/01/07_-_Pye_y_Clark.05_-_Digital.pdf)
- Ramírez Sánchez, Saúl (2008). *El sentido de transpertenencia de los mixes migrantes de Tlahuilottepec, Oaxaca*. México: CDI.
- Recondo, David (2007). “Ayutla-Mixes: genealogía de un conflicto electoral con raíces múltiples” en *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, ed. Jorge Hernández Díaz, 111-130. México: Siglo XXI.
- Redacción (2020). “La biopiratería en la Sierra Mixe sigue amenazando los maíces nativos de Oaxaca”. *Desinformémonos*, 30 de septiembre: [350](https://desinformemo-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

- nos.org/la-biopirateria-en-la-sierra-mixe-sigue-amenazando-los-maices-nativos-de-oaxaca/
- Piazza, Rosalba (2003). "Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México contra Matheo Pérez [dice ser] mestizo por pacto con el demonio (1671-1688)". *Descatots*, núm. 11, 132-148.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli (2014). *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares, Conaculta, Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli (2016). "Wintsë'ëkë. El calendario sagrado y los actos de respeto a la Tierra entre los ayöök de Oaxaca (México)" en *El arte de pedir: antropología de dueños y suplicantes: antropología de dueños y suplicantes*, eds. Andrés Dapuez y Florencia Tola, 59-86. Villa María: Eduvim.
- Rojas, Araceli (2013). "Time and Wisdom: A Sacred Calendar Among the Ayöök People of Oaxaca, Mexico". *Indiana*, núm. 30, 219-245.
- Sagi-Vela González, Ana y Ursula Thiemer-Sachse (2005). "Nombres entre los ayuuk (ayuuk ja'ay) o mixes, Oaxaca, México". *Anthropos* 1, núm. 100, 151-171.
- Sánchez Castro, Alejandro (1947). *Luis Nicolás Guillemaud. Interesante historia de un buen francés que vino a México en 1830. Los mixes*. México: s/e.
- Sánchez Castro, Alejandro (1952). *Los Mixes [Historia antigua de los mixes: según sus tradiciones que recopiló D. Juan Nepomuceno Cruz]*. México: SEP - Dirección General de Asuntos Indígenas.
- Torres Cisneros, Gustavo (2003). *Mej xëëv. La gran fiesta del Señor de Alotepec*. México: CDI.
- Torres Cisneros, Gustavo (2004). *Mixes*. México: CDI.
- Torres Cisneros, Gustavo (2007). "Los mitos mixes de la creación", en *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo*, coord. Blas Román Castellón Huerta, 261-395, México: INAH.
- Torres Cisneros, Gustavo (2011). "Los meses dobles en el calendario mixe y sus implicaciones para el estudio de las fiestas en Mesoamérica", *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage a Michel Graulich*, coords. Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete et Guilhem Olivie, 174-194. Turnhout: Brepols.
- Torres Cisneros, Gustavo (2017). "Akostë xëëv. El desfase calendárico del Carnaval entre los mixes de Oaxaca" en *Tiempo, transgresión y ruptura: el carnaval indígena*, coords. Miguel Ángel Rubio Jiménez y Neurath Johannes, 405-432. México: UNAM.
- Tránsito Leal, César Anibal (2020). "Tääy Jëkëëny, una cuenta ritual y mántica: comunicación con entidades sagradas entre los ayuuk (mixes) de San Juan Cotzocón". *Ciencia y Mar* 24, núm. 70: 67-90
- Valdivia Dounce, María Teresa (2002). "Normas jurídicas y sistemas de cargos mixes". *Anales de Antropología*, núm. 36, 93-116.
- Zolla Márquez, Emiliano (2016). "De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca". *Interdisciplina* 4, núm. 9, mayo-agosto, 113-129.
- Zolla Márquez, Emiliano (2018). "La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca". *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 72, mayo-agosto, 103-121.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Administración Portuaria Integral De Salina Cruz, S.A. De C.V. *Programa Maestro De Desarrollo Portuario 2006-2011*. México: Puertos de México-Salina Cruz.
- Albergo, Solange (2012). “Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la nueva España y del Perú” en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, ed. Óscar Mazín, 275-300. México: Colmex.
- Alcina Franch, José (1994). “Literaturas indias del México de hoy”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 526, abril, 7-30.
- Appiah, Kwame Anthony (2007). “La solidez de los hechos”, en *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, 63-76. Buenos Aires: Katz.
- Audi, Robert (ed.) (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. Trad. Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Akal.
- Barabas, Alicia M. (2004). “Movimientos socioreligiosos” en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, 169-181. México: INAH - FCE.
- Barabas, Alicia M. (2014). “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, núm. 3, julio-septiembre, 437-452.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2004). “Las cosmovisiones indígenas” en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, 51-63. México: INAH - FCE.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2004). “Una aproximación al pasado” en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, 117-123. México: INAH - FCE.
- Bartra Vergés, Armando, Cobo Rosario y Lorena Paz Paredes (2011). *La hora del café. Dos siglos a muchas voces*. México: CONABIO.
- Beuf, Alice (2018). “De la geografía social a la geografía como ciencia social”, en *Temas y problemas de geografía humana. Una perspectiva contemporánea*, ed. Jhon Williams Montoya Garay, 305-320. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Burgoa, Francisco de (1934). *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales*. Vol. II. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Caso, Alfonso (1967). *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM.
- Caso, Alfonso (2017). “El Águila y el nopal [1964]”, en *De Teotihuacán a los Aztecas*. Antología, ed. Miguel León Portilla, 271-274. México: UNAM.
- Castellanos, Javier (2014). *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón*. México: Conaculta.
- Castorina, José Antonio y Marcelo Claros (2002). “Entrevista a Rolando García. Piaget, las ciencias y la dialéctica”. *Revista Herramienta, debate y crítica marxista*, núm. 19. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-19/piaget-las-ciencias-y-la-dialectica>
- Cerutti Guldberg, Horacio; Escutia Díaz, Sandra; Gaspar Montiel, Abigail Osiris; Estrada Gaviño, Renee Alejandra; Roldán Tobón, Gabriela Alexandra; Montañez Pico, Daniel; Cortés Peña, Erick Rodolfo; Chávez Ruiz, Juan Carlos; Vargas Mendoza, Laura; Flores, Lucía Berenice; Ordaz San Agustín, Miguel Ángel; Popoca Gómez, César Antonio; Gogna, Ramiro; Acevedo Amaro, Roberto; de

- Pina Ravest; Valeria Consuelo y Yasser Viliulfo Martínez Tapia (2019). *Formarnos frente a la violencia cotidiana. La cartografía social como herramienta pedagógica*, coord. Horacio Cerutti-Guldberg. México: UNAM.
- Chacón, Gloria Elizabeth (2018). *Indigenous cosmolectics. Kab'awil and the making of maya and zapotec literatures*. San Diego (U.S.A): University of North Carolina Press.
- Coordinación General del Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca (COPLADE) 2010-2016 (2017). *Diagnóstico, análisis y propuestas de mejora del sistema de enlaces para la conectividad terrestre intra e interregional, así como la accesibilidad al equipamiento, infraestructura de apoyo a la producción y atractivos turísticos de la región Istmo de Oaxaca*. COPLADE-UABO.
- Cruz, Víctor de la (1995). “Los nombres de los días en el calendario zapoteco Piye en comparación con el calendario nahua”. *Estudios de cultura Nahuatl* núm. 25, 149-176.
- Dehouve, Danièle (2012). “Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, ed. Óscar Mazín, 51-80. México: Colmex.
- Deleuze, Gilles (1997). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Díaz del Castillo, Bernal (2013). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Duverger, Christian (2012). *Crónica de la eternidad*. México: Taurus.
- Eliade, Mircea (1984). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Escutia Díaz, Sandra (2016). “Feminismos y masculinidades. Aportaciones dialógicas para la construcción de nuevas subjetividades y subjetividades en la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica”. Tesis que para optar por el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM.
- Espinosa Pineda, Gabriel (1996). *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México: UNAM.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2001). “La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano” en *Pensamiento africano. Ética y política*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze, 53-69. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, Michel (1998). “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. Traducido por Corina de Iturbe, 3-20.
- Foucault, Michel (1999). “La escritura de sí”, en *Obras esenciales*, vol. III. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2008). “Topologías (Dos conferencias radiofónicas)”. Nota y traducción de Rodrigo García. Publicado originalmente en: Michel Foucault, “Topologías”, *Fractal* no. 48, enero-marzo de 2008, año XII, volumen XII, pp. 39-40. Artículo en línea en: <https://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>
- Foucault, Michel (2016). “El lenguaje del espacio” (publicado en *Critique*, no. 203, abril de 1964, traducción de Luis Alfonso Palau C.): <https://estafeta-gabriel-pulecio.blogspot.com/2009/09/michel-foucault-el-lenguaje-del-espacio.html>
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI: 2010.
- Galindo Trejo, Jesús (1991). “La astronomía en el pasado prehispánico de México”. *Revista de la Universidad de México*, núm. 486, julio, 37-41.
- Galindo Trejo, Jesús (2003). “Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano”. *Revista de la Universidad de México*, núm. 627, septiembre, 47-55.

- Galindo Trejo, Jesús (2009a). “La Astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica”. *Ciencias* 95, julio-septiembre, 66-71.
- Galindo Trejo, Jesús (2009b). “La Astronomía prehispánica en México”. *Ciencia* 60, enero-marzo, 18-31.
- Galindo Trejo, Jesús (2016). “La orientación calendárico-astronómica de estructuras arquitectónicas en Mesoamérica: una práctica cultural de origen ancestral”, en *El papel de la arqueoastronomía en el mundo maya: el caso de la Isla de Cozumel*. Quintana Roo: Gobierno de Quintana Roo – Unesco.
- Gallardo Cabrera, Salvador (2008). *Sobre la tierra no hay medida. Una morfología de los espacios*. México: Umbral.
- Gallardo Cabrera, Salvador (2011). *La mudanza de los poderes. De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*. México: Aldvs.
- García Martínez, Bernardo (2012). “Representaciones del poder en los pueblos de indios del centro de México en la época colonial. Notas para una revisión conceptual (Primera Parte)”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispanicas*, ed. Óscar Mazín, 403-413. México: Colmex.
- García Tello, Diana Patricia (2013). “La espacialidad de los indígenas en el área metropolitana de Monterrey”. *Relaciones*, núm. 134, primavera: 57-92.
- García, Rolando (2002). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.
- Garrido, Alan (2020). “Serán diez parques industriales los que tendrá el Corredor Interoceánico”. *CoatzaDigital. Agencia de noticias*, 3 de julio: <https://coat zadigital.mx/seran-diez-parques-industriales-los-que-tendra-el-corredor-interoceanico/>
- Gavilán Pinto, Víctor M (2012). *El pensamiento espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Ñuke Mapuförlaget.
- Gayangos, Pascual de (comp.) (1866). *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Madrid: edición de autor.
- Gonzalbo Escalante, Pablo (2004). “La vida urbana en el periodo Clásico mesoamericano. Teotihuacán hacia el año 600 d.C.” en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, coord. Pablo Escalante Gonzalbo, 41-98. México: FCE – Colmex.
- Greenberg, James B (2002). “El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada”. *Desacatos*, núm. 9, primavera-verano, 132-147.
- Güereca Durán, Raquel E. (2018). *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. México: UNAM.
- Hawking, Stephen (2015). *El gran diseño*. Trad. David Jou i Mirabent. México: Booket.
- Hawking, Stephen W. (2017). *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*. Trad. Miguel Ortuño. México: Alianza Editorial.
- Hernández Partida, María Iliana (2020). “La autotraducción en lenguas originarias en México: una aproximación al conflicto entre la técnica, el deber o la imposición velada”. Tesis inédita para obtener el Grado de Maestra en Lenguas Modernas. Tijuana: Universidad Autónoma De Baja California.
- Herodote (2018). “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía” (esta entrevista fue publicada en la revista francesa Herodote en 1975, con motivo de su primer número), publicada el 30 septiembre: <http://lobosuelto.com/preguntas-a-michel-foucault-sobre-la-geografia-herodote/>

- Ho, Melissa (2020). “Surbana jurong to develop strategic plan for Mexico’s interoceanic corridor and master plan two economic development áreas”. *SJ. Surbana Jurong*: <https://surbanajurong.com/resources/news-press-releases/surbana-jurong-to-develop-strategic-plan-for-mexicos-interoceanic-corridor-and-master-plan-two-economic-development-areas/>
- Jarillo Hernández, Ricardo y Ma. Cristina Quintanar Miranda (2004). “Etnohistoria cultural”, en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, eds. Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado, 125-147. México: INAH - FCE.
- Kourí, Emilio (2015). “La invención del ejido”. *Nexos*, 1 de enero: <https://www.nexos.com.mx/?p=23778>
- Krickerberg, Walter (2017). “Del mito a la verdadera historia”, en *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología*, comp. Miguel León Portilla, 249-256. México: UNAM.
- La Redacción (2020). “Sembrando Vida llegará al Istmo”, *La Jornada*, martes 29 de diciembre, p. 27: <https://www.jornada.com.mx/2020/12/29/sociedad/027n1soc>
- Lefebvre, Henri (1972). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Manga Qespi, Atuq Eusebio (1994). “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”. *Antropología Americana*, núm. 24, 178-180. Madrid: Edit. Complutense.
- Manga Quispe, Eusebio (2010). “Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos. *Ñawpa* y *ñawpa-n*: encaminadores de *kay pacha*”. *Ciberayllu* (9 de marzo): [http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ\\_Concepciones.html](http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html)
- Manga Quispe, Eusebio (2014). “*Ñawpa* y *Ñawp-N*: Delimitadores de pacha (espacio-tiempo andino). *Ñawpa* un término situado, a la vez, ‘atrás’ y ‘delante’”. *Eusebio Manga Quispe*, 23 de marzo: <https://eusebiomanga.wordpress.com/2014/03/23/nawpa-y-nawpa-n-delimitadores-de-pacha-espacio-tiempo-andino-nawpa-un-termino-situado-a-la-vez-atras-y-delante/>
- Manga Quispe, Eusebio (2019). “Mitimaes [2], inmersos en *janansaya*, uno de los brazos de una ‘unidad de producción’. Nuevos significados para *urin* y *janan*. Datos etnohistóricos que validan a los mitimaes como ‘ampliadores territoriales’ (‘conquista andina’)”. *Eusebio Manga Quispe*: publicación independiente.
- Mansilla Quiñones, Pablo; Quintero Weir, José y Andrés Moreira-Muñoz (2019). “Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur”. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social* 24, núm. 86, jul-sep, 148-161.
- Marimán, Pablo et al. (2006). ¡Escucha, *winka!* Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones.
- Moreno Figueroa, Mónica (2012). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme: ‘Reconociendo el Racismo y el Mestizaje en México’”. *Ciesas*: [https://www.pluralciesas.org/wp-content/uploads/2015/08/MorenoMonica2012\\_ReconociendoRacismo.pdf](https://www.pluralciesas.org/wp-content/uploads/2015/08/MorenoMonica2012_ReconociendoRacismo.pdf)
- Nietzsche, Friedrich (1999). *De la utilidad o inconveniencia de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ñanculef Huaiquino, Juan (2016). *Tayin mapuche kimün. Epistemología mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

- Nanculef Huaiquino, Juan. (2015). “We txipantu - We txipan antü - Wiñol txipantu. El regreso del sol, ‘el solsticio de invierno’. El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza”. *UChile Indígena*: <https://www.uchileindigena.cl/el-ano-nuevo-de-los-pueblos-origina-rios-en-el-cono-sur-de-america-el-encuentro-con-la-naturaleza/>
- Offen, Karl (2009). “O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina”. *Tabula Rasa*, núm. 10, ene-jun, 163-189.
- Olivier, Guilhem (2012). “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, ed. Óscar Mazín, 25 - 50. México: Colmex.
- Palechor Arévalo, L. (2010). “Epistemología e investigación indígena desde lo propio”. *Revista guatemalteca de educación* 2, núm. 3, enero-junio, 195-227.
- Páramo, Omar; Medina, Francisco (2019). “Las grandes pirámides de Mesoamérica están orientadas según el calendario” en *Gaceta UNAM*, 4 de marzo de 2019. Artículo en línea: <https://www.gaceta.unam.mx/las-grandes-piramides-de-mesoamerica-estan-orientadas-segun-el-calendario/>
- Patiño Flota, Elena del Rosario y María de Jesús Espinoza Villela (2015). “Ley Agraria del 6 de enero de 1915: semilla de la propiedad social y la institucionalidad agraria en México”. *Estudios Agrarios*, núm. 58, 17-39.
- Pérez Vejo, Tomás (1999). *Nación, Identidad Nacional y Otros Mitos Nacionalistas*. Madrid: Ediciones Nobel.
- Quintero Alzate, María Fernanda (2001). “La geografía humanística y la lingüística: una aproximación hacia la cartografía cultural”. *Perspectiva geográfica*, núm. 6, 207-218.
- Ramírez Eras, A. M. (2001). “Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base”. *Yachaikuna*, núm. 1: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/ramirez.pdf>
- Ramos, Ana; Delrio, Walter (2011). “Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia” en *Antítesis*, v. 4, n. 8, 515-532. Artículo en línea: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antitesis>
- Ramos, J. L.; Chávez, J.; Escobar, A.; Sheridan, C., y Teresa Rojas Rabiela ( coords.) (1987). *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*. Vol. I. México: SEP.
- Ramos, J. L.; Chávez, J.; Escobar, A.; Sheridan, C., y Teresa Rojas Rabiela ( coords.) (1987). *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*. Vol. II. México: SEP.
- Ramos, J. L.; Chávez, J.; Escobar, A.; Sheridan, C., y Teresa Rojas Rabiela (coords.) (1987). *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*. Vol. III. México: SEP.
- Romero Galván, José Rubén (2011). *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena. Historiografía Mexicana*. Vol. 1. México: UNAM.
- Romero, José Luis (2008). *La vida histórica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ruíz, Apen (2001). “La india bonita: nación, raza y género en el México Revolucionario” en *Racismo y Mestizaje. Debate Feminista* 24, año 12. octubre, 142-162.
- Russo, Alessandra. (2005). *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*. México: UNAM.

- Sánchez, Juan (2014). “Nativos migrantes: poesía en la encrucijada”, Tesis electrónica en University of Western Ontario: <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=3571&context=etd>
- Seminario de Economía Urbana Regional (2019). *Programa para el desarrollo del Istmo de Tehuantepec: El Corredor Interoceánico y su inserción en el Comercio Mundial*, 11 de septiembre. México: Cámara de Diputados: <http://www5.diputados.gob.mx/index.php/camara/Centros-de-Estudio/CESOP/Eventos-y-Presentaciones/XXIX-Seminario-de-Economia-Urbana-y-Regional-2019.-Estrategias-publicas-urbano-regionales-para-Mexico-en-la-Cuarta-TransformacionS/El-Programa-para-el-Desarrollo-del-Istmo-de-Tehuantepec-y-su-insercion-en-el-comercio-mundial>
- Simón, Juan de Dios (2010). “Prefacio”, en *Aproximando el conocimiento indígena. Complejidades de los procesos de investigación*, eds. Juan Carlos Llorente, Kari Kantasalmi y Juan de Dios Simón, Helsinki: Instituto de Ciencias del Comportamiento, 9-17. Artículo en el Centro de Recursos Interculturales: <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/aproximando-al-conocimiento-indigena-complejidades-de-los-procesos-de>
- Tanck de Estrada, Dorothy (2014). “El espacio de poder político de los indios: la casa de comunidad en los pueblos de indios, arquitectura civil del siglo XVI” en *Espacios en la historia. Invención y transformación de los espacios sociales*, ed. Pilar González Aizpuru, 333-360. México: Colmex.
- Ticineto, Patricia y Jean O’Malley (eds) (2007). *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Torquemada, Juan de (1713). *Primera y segunda parte de los 21 libros rituales y monarquía india, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras maravillosas cosas de la misma tierra, distribuidos en tres tomos*. México: Editado por Nicolás Rodríguez Franco.
- Torres Cuevas, H. y Quilaqueo Rapimán, D. (2020). “Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa”. *Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, núm. 22, marzo: [http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/1729/PAPELES\\_TORRES\\_CONCEPTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/1729/PAPELES_TORRES_CONCEPTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Torres-Mazuera, Gabriela (2012). “El ejido posrevolucionario: de forma de tenencia *sui generis* a forma de tenencia *ad hoc*”. *Península* 7, núm. 2, otoño, 69-94.
- Uc Be, Pedro (2016). “El horizonte del mayismo oficialista”. *Sinfin. Revista Electrónica*, núm. 18, julio-agosto, 11-13.
- Vega, Garcilaso de la (1609). *Comentarios Reales*. Primera parte. Lisboa: Edición Princeps.
- Wiredu, Kwasi (1996). “The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy”. *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, 136-144. Bloomington: Indiana University.

## CONVENIOS:

- Convenio núm. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Publicación Diario Oficial de la Federación: 24 de enero de 1991. Senado del Gobierno Mexicano: [http://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo\\_social/docs/marco/Convenio\\_169\\_PI.pdf](http://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo_social/docs/marco/Convenio_169_PI.pdf)

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Organización Internacional del Trabajo Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)

#### LEYES:

Ley Agraria del 6 de enero de 1915. Legislación preconstitucional de la Revolución Mexicana (1915): <http://congresoal.gob.mx/BibliotecaVirtual/libros/LegislacionPrecosntitucional1915.pdf>.

Ley Agraria y Glosario de Términos Jurídico-Agrarios 2014. Procuraduría Agraria-SEDATU: [https://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/ley\\_glosario2014/glosario2014\\_25sep14\\_hq.pdf](https://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/ley_glosario2014/glosario2014_25sep14_hq.pdf)

Ley Agraria. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992. DOF 25-06-2018. Cámara de Diputados: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/13\\_250618.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/13_250618.pdf)

Tratado McLane -Ocampo, 1-8. Página web del Palacio Nacional, artículo en línea en: <https://www.historia.palacionacional.info/pdf/6LADISPUTAPORLANACION/6CONTEXTO/Documento%20La%20disputa%20Contexto.pdf>

#### COMUNICADOS SOBRE EL CORREDOR INTEROCEÁNICO-ISTMO DE TEHUANTEPEC.

Comunicado: “Firma el Presidente Enrique Peña Nieto los Decretos de Declaratoria de tres Zonas Económicas Especiales”, 29 de septiembre de 2017: <https://www.gob.mx/zec/prensa/firma-el-presidente-enrique-pena-nieto-los-decretos-de-declaratoria-de-tres-zonas-economicas-especiales-128793?idiom=es>

Comunicado: “Presentación del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec”, 23 de diciembre de 2018: <https://www.gob.mx/ciit/articulos/presentacion-del-programa-para-el-desarrollo-del-istmo-de-tehuantepec-227166?idiom=es>

Comunicado No. 001. El Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec firma Convenios de Colaboración. 17 de septiembre de 2019: <https://www.gob.mx/ciit/prensa/comunicado-no-001-el-corredor-interoceanico-del-istmo-de-tehuantepec-firma-convenios-de-colaboracion-244533?idiom=es>

Comunicado No. 004 La ampliación del Puerto de Coatzacoalcos es fundamental para el desarrollo del Istmo de Tehuantepec. 05 de junio de 2020: <https://www.gob.mx/ciit/prensa/comunicado-no-004-la-ampliacion-del-puerto-de-coatzacoalcos-es-fundamental-para-el-desarrollo-del-istmo-de-tehuantepec-244682?idiom=es>

Comunicado No. 005 Se contempla una inversión de más de 20 mil millones de pesos en el Istmo de Tehuantepec. 07 de junio de 2020: <https://www.gob.mx/ciit/prensa/comunicado-no-005-se-contempla-una-inversion-de-mas-de-20-mil-millones-de-pesos-en-el-istmo-de-tehuantepec-244683?idiom=es>

Comunicado No. 011 El Corredor Interoceánico y la Secretaría de Salud caminan hacia una nueva visión de desarrollo para el Istmo. 09 de diciembre de 2020:

<https://www.gob.mx/ciit/prensa/comunicado-no-011-el-corredor-interoceanico-y-la-secretaria-de-salud-caminan-hacia-una-nueva-vision-de-desarrollo-para-el-istmo-259585>

Comunicado No. 012: “Presentación del estudio del Plan Estratégico y Plan Maestro Conceptual para apoyar la instrumentación del Programa Istmo”, 15 de diciembre de 2020: <https://www.gob.mx/ciit/prensa/comunicado-no-012-presentacion-del-estudio-del-plan-estrategico-y-plan-maestro-conceptual-para-apoyar-la-instrumentacion-del-programa-istmo-259586>

## DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN (DOF)

DOF: 14/06/2019. DECRETO por el que se crea el organismo público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, no sectorizado, denominado Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec: [https://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5562774&fecha=14/06/2019](https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5562774&fecha=14/06/2019)

DOF: 04/08/2020. PROGRAMA para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec 2020-2024: [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5597712&fecha=04/08/2020](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5597712&fecha=04/08/2020)

DOF: 19/11/2019: DECRETO por el que se abrogan los diversos de Declaratorias de las Zonas Económicas Especiales de Puerto Chiapas, de Coatzacoalcos, de Lázaro Cárdenas-La Unión, de Progreso, de Salina Cruz, de Campeche y de Tabasco publicados el 29 de septiembre y 19 de diciembre, ambos de 2017, y el 18 de abril de 2018 [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5579365&fecha=19/11/2019&](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5579365&fecha=19/11/2019&)

## PÁGINAS WEB:

- Archivo General de Indias Sevilla (España), en Portal de Archivos Españoles (PARES): <http://pares.culturaydeporte.gob.es/>
- Colectivo Geocomunes: <http://geocomunes.org/>
- Colectivo Mixe (Colmix): <https://colmix.org/>
- Nayuujk 3.0. Pujx nëky, tajaayuj takäjpxyuj / Revista digital de creación y experimentación literaria del pueblo ayuuk: <http://nayuujk.org/>
- Página del Gobierno de México: [www.gob.mx](http://www.gob.mx)
- Página de “Gilberto Delgado”: <http://gilbertodelgadogarcia.blogspot.com/>
- Proyecto Ayuuk por Octavio Aguilar: <http://octavioaguilar8.blogspot.com/>
- Servicios del Pueblo Mixe: <https://sermixe.org/>

## VÍDEOS:

Xapatsy (2014). “Xëmaapyë: los seguidores del sol”. Vimeo: <https://vimeo.com/92506632>



*Espacio-Tiempo Mixe: Pensar a través de la Filosofía Ayuuk*  
de Ana Matías Rendón se terminó de editar en junio de 2022.

En el presente texto el repasar filosófico se centrará en la *episteme* de los pueblos mixes o *ayuuk*, particularmente, en sus concepciones espaciotemporales, transformaciones y desplazamientos

El espacio-tiempo *ayuuk* carece de una definición unívoca. Las relaciones internas que lo sostienen son polisémicas y transformativas. La reflexión sobre su percepción también multiplica las concepciones teóricas. [...]

La concepción espaciotemporal tiene una función dentro de una sociedad, moldea los modos de existencia. Cuando dicha concepción se establece relacional y no unidireccional, es menester mostrar las modificaciones también en los vínculos que la sostienen. Así, la percepción del espacio-tiempo está autorregulada por la sociedad que la reflexiona y la vive. [...]

Ante una *episteme*, principalmente hispana, que se enraizaba en las concepciones más profundas, se cambia la dirección en la percepción del espacio-tiempo y desemboca en una nueva potencia que contrae diferentes fuerzas. Redirecciona y potencia la fuerza de lucha, un movimiento que, por razones sociohistóricas, se hizo ante las circunstancias adversas.[...]

Así, la presente investigación reflexiona que las concepciones *ayuuk* del espacio-tiempo se expresan en espacialidades y temporalidades (plural), que están reconfigurándose y reorganizándose, de tal suerte, que sus morfologías son fragmentarias y transformativas, en continuo intercambio y desplazamiento, en ocasiones con paradigmas que son paralelos, alternos o simultáneos.

[De la Introducción]