



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
HISTORIA**

**SAN PEDRO TIDAÁ, PROCESOS HISTÓRICOS DE
DOMINACIÓN Y RESISTENCIA EN LA MIXTECA ALTA,
1579-2008**

VICENTE MOCTEZUMA MENDOZA

**DIRECTOR DE TESIS
DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES**

México, D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Es imposible pensar esta obra sin la participación de una gran cantidad de gente que de alguna u otra forma contribuyó de manera activa en la realización de este trabajo, estos agradecimientos son para ellos... antes, no puedo dejar de señalar que, como producto social y de nuestra sociedad actual, la posibilidad de realizar una obra como ésta, tiene como condición, como lo enuncia Benjamin: *la servidumbre anónima de mis contemporáneos*, es decir, los trabajadores a los cuales no conozco, y quienes no me conocen, pero cuya producción permite el sostenimiento del mundo material y las instituciones que me rodean y me soportan, y a los cuales su acceso es por mucho, menos privilegiado que el mío. Mi intención aquí, no es de agradecimiento, pues resultaría cínico agradecer una condición de desigualdad, sino dejar constancia del carácter asimétrico e inevitablemente social de nuestras prácticas de producción de conocimiento.

Esta investigación se debe a la gente de Tidaá que nos invitó a acercarnos a su pueblo. El entusiasmo manifestado en torno a este trabajo fue el aliciente por el cual nos comprometimos en esta empresa y le dedicamos tanto tiempo. Agradezco la forma en que fuimos recibidos en Tidaá, por la confianza, calidez, hospitalidad de su gente, y sobre todo por la forma en que nos compartieron de su vida.

En particular reconozco a Amparo, Clara, Eustolia, Poli, Raúl, Rosa, Saúl y Virgilia, así como a los integrantes del grupo de investigación de historia del pueblo Aurelio, Ismael, Juan, Nacho y Pedro por adoptarnos durante nuestras estancias en Tidaá, y colmarnos de atenciones y cariño; la mayoría de los temas trabajados en esta tesis fueron discutidos con ellos explícitamente, y muchas otras reflexiones también plasmadas en la tesis fueron aprendidas y entendidas gracias a ellos. De forma especial quiero reconocer a Juan Valentín quien nos invitó a conocer su pueblo y a trabajar con su gente. Su participación ha sido fundamental para las actividades que se han desarrollado en Tidaá y es admirable el gran entusiasmo y dedicación con que se ocupa de encontrar formas en las que esta comunidad pueda desarrollarse sin perder en el camino lo valioso de su historia y su cultura.

La posibilidad de realizar mi servicio social con el *Proyecto de Conservación, Identidad y Desarrollo Comunitario* UAM-INAH, abrió las puertas para la realización de este trabajo, gracias a este proyecto conocí Tidaá y comencé esta investigación; pero más que eso, la insistencia del proyecto de trabajar en las comunidades, con las comunidades, permitió un acercamiento a la historia de Tidaá, desde la voz viva de sus herederos, que no se puede conseguir en un escritorio a la distancia; y sobre todo la insistencia de trabajar para las comunidades, impregnó de forma importante todo el contenido de mi tesis. Es un gusto colaborar con el proyecto y saber que el trabajo conjunto con Tidaá aún no ha acabado.

Esta tesis contó con la asesoría de Federico Navarrete, quien fue maestro mío en la licenciatura, introduciéndome a la reflexión de una gran cantidad de pensadores críticos, que de forma particular han marcado mi pensamiento; durante el trabajo de tesis, sus comentarios y recomendaciones fueron fundamentales para hacer crecer este trabajo y reconocer la agencia histórica indígena frente a los procesos de dominación. La revisión y discusión de mi trabajo con los compañeros de su *seminario de tesis*, fue un proceso rico para reconocer errores o flaquezas y para consolidar los argumentos. Agradezco también la beca que recibí por parte del proyecto "Hacia otra historia de América Latina. La visión de los indígenas", dirigido por Federico Navarrete en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, de marzo a diciembre de 2007.

A lo largo de la realización de esta tesis conté con distintos maestros y lectores, quienes revisaron parte de mis manuscritos, su lectura sirvió para aclarar o enriquecer mi análisis, y el entusiasmo vertido en él para darme ánimo, agradezco profundamente su interés en mi trabajo y el tiempo dedicado a él, especialmente a Ethelia Ruiz, Beatriz García y Jutta Klass. Por otra parte, desde antes de que existiera un manuscrito y desde que esto era todavía un proyecto, conté con el apoyo de Marcelo Ramírez, sobre todo la primera parte de la tesis se nutre de sus enseñanzas; el viaje realizado con él a la Mixteca inauguró muchas reflexiones.

De mayo a agosto de 2008 fui becario en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, apoyando en el proyecto de investigación de Enriqueta Quiroz, meses durante los cuales pude avanzar considerablemente en la última etapa de redacción de la tesis. Agradezco también a Alicia Salmerón, Coordinadora de la Licenciatura en Historia del Mora, por permitirme terminar los detalles finales de la tesis mientras trabajaba como asistente de la coordinación.

El aprendizaje en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desborda por mucho el espacio de las aulas y el de los espacios institucionales para el mismo, en los pasillos, y sin maestros al frente y al centro, sino al lado y a la vez, ellos mismos, compañeros, se dio gran parte de mi aprendizaje universitario.

Asimismo, con varios de estos compañeros y trabajando con otras personas, fuera de la universidad, he podido acceder a un conocimiento sistemático pero distinto al de la universidad, y a un conocimiento vivencial difícilmente aprensible sin la experiencia; de todos ellos quiero nombrar a Andrea, Camila, David, Ernesto, Gina, Moni, Daniel, Gorki, Joel, Pietro, a la banda de Cuernavaca en general, Yedra y sobre todo a los compas en las comunidades.

Es difícil no quedar corto en el reconocimiento expresado aquí dedicado a mis padres Gabriela Mendoza y Andrés Moctezuma, quienes en el trabajo de la tesis no sólo proporcionaron las condiciones materiales y las comodidades requeridas para poder llevar a cabo esta investigación, su involucramiento fue también intelectual en la lectura del trabajo, en cuestionamientos y reflexiones críticas. Pero más allá de este espacio limitado, siempre he contado con su respaldo y apoyo incondicional, y su amor, su ejemplo y sus enseñanzas han sido imprescindibles en mi formación. Además he tenido la suerte de compartir la casa, el crecimiento y la vida con mis hermanos, Andrea y Huitzilhuilitl de quienes he aprendido mucho. Por otra parte, pero no quiero dejar de mencionarlo, tengo otros hermanos con los que también he crecido: Daniel, Daniel y María.

Finalmente, esta investigación, desde el primer viaje a Tidaá hasta su impresión, ha ido andando al lado de Andrea, compañera. Su presencia no se encuentra sólo a mi lado en este ir codo a codo compartiendo la vida, las experiencias, los aprendizajes, la lucha, el encuentro con las posibilidades de un futuro distinto, la esperanza... el dialogo con ella se introduce entre los párrafos a las líneas de mi texto y lo transforma en lo que es finalmente.

Índice:

AGRADECIMIENTOS	5
MAPAS	9
INTRODUCCIÓN	13
EL LUGAR DE LA ENUNCIACIÓN	13
EL CONTENIDO	15
SOBRE LAS FUENTES	18
¿POR QUÉ SAN PEDRO TIDAÁ?	22
PRIMERA PARTE	25
CAPÍTULO 1:	
LA (RE)FUNDACIÓN DE SAN PEDRO TIDAÁ	27
EL ARCHIVO HISTÓRICO DE SAN PEDRO TIDAÁ	27
EL DOCUMENTO DEL CACIQUE	28
EL PROBLEMA DE LA FUNDACIÓN DE SAN PEDRO TIDAÁ	35
¿POR QUÉ SE ESCRIBIÓ EL DOCUMENTO DEL CACIQUE?	39
LAS RELACIONES DE ÑUDZAHUI ÑUHU (MIXTECA ALTA) A LA LLEGADA DE LOS CONQUISTADORES	39
LA CONQUISTA, LA TENSIÓN DEL DOMINIO ESPAÑOL,	45
ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE: LA VIDA	45
LAS NOCHES INTRANQUILAS DEL CACIQUE TOMÁS ORTIZ	49
LA COMUNIDAD Y LAS COMUNIDADES	
¿DÓNDE QUEDÓ TIDAÁ?	55
LAS RELACIONES ENTRE LOS PUEBLOS MIXTECAS ANTIGUOS	55
EL REGISTRO ADMINISTRATIVO DE LA CORONA Y EL REPARTO COLONIAL	59
LAS AUTORIDADES DE REPÚBLICA DE INDIOS DE SAN PEDRO TIDAÁ	63
AQUÍ ESTÁ SAN PEDRO TIDAÁ	65
LA CUESTIÓN DE LA (RE)FUNDACIÓN	67
¿FUNDACIÓN?	68
¿EL FUEGO NUEVO?	69
LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO TEMPLO, LA IGLESIA CATÓLICA	74
CAPÍTULO 2:	
ENTRE DOS TIEMPOS, LA CONSOLIDACIÓN POLÍTICA DE SAN PEDRO TIDAÁ EN LA ÉPOCA COLONIAL	81
EL CACICAZGO, LA REPÚBLICA Y LA AUTONOMÍA	81
NUESTRO PUEBLO ES UN PUEBLO APARTE	87
LA REPÚBLICA DE INDIOS Y LA VIDA QUE NACE DESDE LA COMUNIDAD	94
LA ECONOMÍA COLECTIVA	95
LAS AUTORIDADES	101

SEGUNDA PARTE	105
PREFACIO A LA SEGUNDA PARTE: EL INDÍGENA TÍPICO O CÓMO LO UNIVERSAL ES PARTICULAR	107
CAPÍTULO 3: EL GRITO DE “¡YO SOY EL TODO!” Y “EL OTRO” QUE SE RESISTE	111
ENTRE INDEFINICIONES Y DEFINICIONES, ¿NOSOTROS DÓNDE QUEDAMOS?	111
UN MAL INDICIO	111
ACABEMOS CON EL INDIO	116
¿QUIÉN ES EL HOMBRE?	119
EL MÉXICO LIBERAL COLONIALISTA	126
LA CIUDADANÍA PUEBLERINA	126
REPÚBLICAS Y MUNICIPIOS	127
LA JUSTICIA ES UNA	130
EL DERECHO SOBRE LA TIERRA, ¿NUESTRA TIERRA?	132
SOBRE HIJOS, CIUDADANOS Y SUJETOS	144
CAPÍTULO 4: LA CONSTRUCCIÓN DEL MIGRANTE EN SAN PEDRO TIDAÁ	153
SOBRE MIGRACIÓN	153
EL PUEBLO EN FUGA	154
ENTRE LA “FALSA CONCIENCIA” DE LO REAL Y LO “FALSO” EN LO REAL	159
LOS AÑOS POSREVOLUCIONARIOS, EL CAMBIO DE ESTRATEGIA	163
LA ESCUELA O ¡¿QUÉ DIABLOS TE ENSEÑARON TUS PADRES?!	166
DE CAMPESINOS A POBRES O CÓMO LA RIQUEZA “SOCIAL” NOS EMPOBRECE	171
LA ECONOMÍA CAMPESINA EN EL SIGLO XIX O ¡CAMPESINOS, AUNQUE LES PESE!	174
TIEMPO DE ESCASEZ Y GUERRA	180
LA TRISTEZA EN EL PUEBLO	183
DE CAMPESINOS A MIGRANTES	187
LA MIGRACIÓN TAUTOLÓGICA	199
EPÍLOGO: FISURAS EN LA DOMINACIÓN O LA VIDA, ESE ESPACIO IRREDUCTIBLE	203
BIBLIOGRAFÍA	211

Mapas

Localización de la Mixteca y la Mixteca Alta¹



¹ Tomado de Ronald Spores, *The Mixtec kings and Their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967, p. 5

Mapa de San Pedro Tidaá y sus pueblos vecinos (actualmente)



Introducción

El lugar de la enunciación

Empecemos por hacer un ejercicio de reconocimiento que permita ubicarnos en el espacio en el que se desarrolla la investigación.

El lugar que en otros años, en otros tiempos, con otras voces, se nombraba *ñudzahui*, es donde se localiza la comunidad de San Pedro Tidaá, cuyo pasado es el objeto de esta tesis. Este lugar, en la corrugada región de la Mixteca Alta, es un pueblo que se extiende sobre tres cerros formando -así nos dijeron los pobladores- la figura de un pájaro extendido, con lo que se justifica la última parte de su nombre: Tidaá quiere decir pájaro en mixteco.

Este pueblo, cruzado por un camino de terracería, por el cual se entra y se sale del rumbo de Tilantongo, es una comunidad que ha quedado ubicada, de diversas maneras, en un espacio periférico, lo que se manifiesta en complejas formas de exclusión (inclusión marginal y opresiva), que se diversifica ampliamente en distintos planos de lo social.

San Pedro Tidaá es un pueblo indígena-mixteco, por lo que ha sufrido históricamente la experiencia de la confrontación cultural, política, económica, social (con su violencia concomitante) de quien se asume como "uno y el mismo", en contraposición "al diferente", "al otro". Ese "el mismo" ha sido "el español", pero también lo ha sido y lo es "la Nación", como se autonombra el sector minoritario pero hegemónico, que con sus particulares determinaciones (en el plano cultural, político, económico, social) se asume como el cuerpo *total* de la *comunidad política nacional* y, desde esta construcción excluyente, pretende integrar a los indígenas, a ese "otro", a la cultura *nacional* (identificada con el mismo); lo que se entiende como *desindianizar al indígena*.

Frente a las distintas prácticas políticas que supone este objetivo, los pueblos indios, entre ellos Tidaá, han respondido de distintas formas y en diferentes grados, con la disolución, la transformación y la resistencia. Es importante enfatizar que lo que está en el centro del conflicto, no es sólo la cultura entendida como la lengua, las costumbres y tradiciones, etc., que sin lugar a dudas están amenazadas,

aunado a esto, la *desindianización* implica la desestructuración de las comunidades como grupo étnico, es decir, como "comunidad política", atentando contra su derecho a producir, reproducir y desarrollar la vida de "la comunidad", precisamente como entidad política autónoma; y el rechazo a la posibilidad de reconocer su lugar como parte, como una entidad política diferenciada pero constituyente de la totalidad de la comunidad política nacional.

La Mixteca Alta es un lugar con muy altos índices de migración, a distintos lugares y de distintos tipos, lo que se hace manifiesto en la desolación de los pueblos. Ésta se suele explicar como una respuesta a la pobreza que abunda en la zona, e inmediatamente, la vista se voltea, hacia la tierra, que en algunas partes de fuerte deforestación resplandece con el sol; y a las montañas, sobre las que se trazan abruptos y accidentados caminos. Sin embargo, el espacio como fenómeno *natural*, difícilmente puede ser el culpable de la marginación y pauperización creciente de los pueblos mixtecos, es decir, estas mismas montañas, hace más de cinco siglos eran un/el "centro del universo", así que mejor sería enfocar la mirada en las relaciones sociales histórica entre los hombres y de estos con la naturaleza.

En la mixteca, las prácticas económicas tradicionales de las comunidades (la agricultura y la producción artesanal) han sido golpeadas gravemente por la expansión territorial del arsenal de las mercancías capitalistas, a las que se recurre para satisfacer necesidades inmediatas de consumo: materiales para construcción, utensilios domésticos, herramientas, ropa, alimentos, etc., así, se sustituye la producción local, por ejemplo la artesanal: la cerámica, la madera, la palma, el telar..., por los plásticos y lo sintético, tal vez utilitariamente más *eficientes* (abstrayéndonos de sus costos ecológicos y sociales), pero que también han servido para dislocar y desarticular la económica regional campesina, con fuertes implicaciones en la posibilidad de la reproducción del tejido social y, más allá, de la reproducción de la vida, lo que da razón de la migración. Esta sustitución de la producción local y la implantación de nuevas prácticas de consumo, van corroyendo las posibilidades de la autonomía tradicional y afianzándolas más, con una nueva vuelta de tuerca, en el referente que hoy constituye el horizonte de posibilidad de *la historia universal*, el de *la mundialización del modo de producción capitalista*.

Es a partir del reconocimiento de este espacio social actual, que se posiciona nuestra mirada hacia el pasado. De este modo, nos enfrentamos a las distintas problemáticas que, perfiladas desde el punto de vista del historiador (pero pensadas en situación *desde* San Pedro Tidaá), nos puede plantear sobre su historia un pueblo vivo. Se destaca por tanto que se trabaja, no con un oscuro objeto académico que se escrutina con frialdad, oxidado en sus aristas políticas por el corrosivo paso de los años, sino de un pueblo

que hoy sigue, con todo, vivo, de un pueblo que aún puede pensarse como sujeto colectivo y con historia propia, es decir, de un pueblo que todavía no es por completo nada más que una población.

El contenido

La investigación se centra, en el proceso histórico de San Pedro Tidaá como sujeto colectivo y constituyente de su historia, en el marco de la dominación del orden colonial y del orden independiente. En este sentido, pretende ser una tesis que se aproxime a los análisis históricos expuestos por autores como Kevin Terraciano, Romero Frizzi, Florencia Mallón, Peter Guardino, en cuyas construcciones historiográficas los indígenas aparecen como sujetos históricos, tanto por su propia historicidad, como en su condición de ser sujetos de la historia.

Es particular de esta tesis el rango de tiempo que cubre el análisis, pues hemos afrontado el riesgo de una periodicidad sumamente extensa (posibilitado, en parte, por el carácter restringido del espacio social abarcado por nuestra mirada). Nuestro primer límite temporal, hacia el pasado más lejano, es 1579, fecha de la llamada fundación del pueblo, y hacia el pasado más reciente, en tanto que nos encontramos con procesos históricos que caracterizaron al siglo XX, pero que aun no han acabado, el único corte histórico que no resulta una arbitrariedad del historiador es el que impone el presente mismo, de modo que la fecha última de esta tesis es en la que terminó la investigación: el 2008.

Esta temporalidad es rica en tanto nos permite ver en un solo trabajo la gran diversidad de problemáticas históricas que constituyen la vida de las comunidades y su resistencia hasta hoy. Sin embargo, advertimos que los límites temporales que hemos establecido no son sino una suerte de fronteras que limitan el espacio-temporal de nuestra investigación; aunque hay ejes problemáticos que cruzan toda la tesis, ésta se desarrolla con una temporalidad interna pluriforme relativa a los cuatro problemas en los que se divide la investigación, entre cada uno de los cuales, sin embargo, se trazan puentes y referencias hacia su pasado y hacia lo que constituiría su futuro. Es importante también señalar que la tesis se divide en dos partes, que corresponden a los periodos de los dos órdenes políticos dominantes que esta temporalidad abarca, a saber: el del gobierno colonial y el del gobierno del México independiente. Cabe señalar que la razón para enfatizar la diferencia entre los dos tiempos fue remarcar el hecho de que las propias relaciones opresivas y “colonizadoras” entre lo que se autoasume como “la nación” y lo que se nombra como los grupos “étnicos”, que han caracterizado al régimen independiente,

lejos de deberse al peso de la herencia del pasado colonial, han tenido más bien sus condiciones de posibilidad, producción y reproducción en la propia realidad del Estado-nación mexicano.

Como decíamos, son cuatro las principales problemáticas que se abordan en esta tesis. Comenzamos la **primera parte** con un capítulo 1 dedicado a la fundación católica del pueblo. En él se revisan los distintos conflictos que vive el orden político y social comunitario en torno al acontecimiento de la conquista y el inicio de la dominación colonial. En esta parte revisamos, sobre todo a partir de un documento emblemático para los pobladores de Tidaá -el llamado *Documento del Cacique*- los conflictos que atravesaron principalmente las élites indígenas dominantes, para mantener, a pesar del cisma producido por el dominio español, su poder (ahora transformado). También nos pudimos acercar a una memoria histórica de la comunidad del siglo XVI en la que no se expresa una clara ruptura entre los tiempos prehispánicos y los coloniales, sino que más bien se muestra una especie de continuidad donde los dos tiempos se articulan y donde el pasado prehispánico sigue siendo un factor político importante en la legitimación del grupo gobernante indígena.

El capítulo 2 trata sobre la consolidación política de San Pedro Tidaá como república de indios autónoma en el último siglo colonial. Por una parte, se da cuenta de la separación de Tidaá del pueblo *cabecera* al que había quedado incorporado como *sujeto*, cuando el orden colonial reificó las relaciones intercomunitarias entre los pueblos mixtecos. Por otra parte, se revisa la pérdida de fuerza política del antiguo grupo gobernante indígena (aquel que en el capítulo anterior buscaba la preservación de su poder): el cacicazgo prácticamente desaparece y se consolida el *gobierno de república de indios*. Se hace una revisión de la participación de este orden de gobierno indígena en la producción y reproducción de la vida dentro de la comunidad. Finalmente, en este capítulo se plantea la existencia de un cambio en la memoria histórica de la comunidad, que por lo menos documentalmente deja de referir su pasado al pasado prehispánico y lo estanca en el momento de escritura del *Documento del Cacique*.

La **segunda parte** comienza con un prefacio en el cual, a manera de introducción para lo que se tratará en el siguiente capítulo, planteamos que hay una lucha política y social por el significado de ser "indígena" y de "la nación", que ha estado en el centro de la legitimación ideológica de los diversos proyectos históricos de nación hegemónicos.

El problema principal que se aborda en el capítulo 3 es el conflicto que enfrenta la comunidad ante el Estado del México independiente. Este conflicto tiene que ver con la imposición de un orden liberal que centra como fundamento del orden político al "individuo" en su individualidad monádica, frente a un orden político como el que había en Tidaá, donde la "comunidad" jugaba un papel fundamental como principio de

identidad y como proyecto colectivo de los individuos que la conforman. En este capítulo se revisan distintas esferas de lo social donde estas perspectivas chocan, lo que permite ver los distintos esfuerzos realizados por la comunidad utilizando las herramientas proporcionadas por el mismo Estado o recurriendo a otras estrategias (legítimas pero ilegales) para lograr mantener una organización y una serie de principios que les resultaban fundamentales y que no cabían en el proyecto liberal impulsado e “impuesto” por las élites del Estado. En este capítulo también se puede reconocer como lejos del aislamiento e ignorancia que se asume privaba en las comunidades indígenas durante el siglo XIX y que les impedía suscribir el proyecto político hegemónico, éstas, según la experiencia de San Pedro Tidaá, no sólo tenían un claro conocimiento de proyecto político dominante, sino que además su confrontación y su resistencia política ante el mismo, no se constreñía al ámbito localista de la comunidad, sino que tenía miras *nacionales*, en la construcción de una *nación* diferente a la “realmente existente”, es decir: cuando se hacían reivindicaciones “locales” y se apelaba a “la ciudadanía” o a “la nación”, se estaba participando en la lucha política por la definición política y social de estos conceptos, por los derechos mismos de “ciudadanía” y por el derecho comunitario a construir la *nación* (precisamente como la gran comunidad política).

El capítulo 4 trata los conflictos que enfrentó y enfrenta San Pedro Tidaá, y que tienen su expresión más cruda en la migración, luego de la revolución, cuando, a manos de la imposición de un proyecto nacionalista que asume nuevamente como necesaria la desaparición del indígena, o a merced de la mundialización capitalista (estamos tentados a decir, de la mano invisible del mercado), se ha puesto nuevamente en juego su identidad cultural y étnica. En la consecución de la meta de la “construcción de la nación” por el Estado, se han seguido dos estrategias que han afectado a Tidaá y que revisamos en el capítulo: una *etnocida*, donde el Estado asume una serie de medidas y prácticas orientadas a “integrar” culturalmente a la población indígena a la “nación”, por medio del *liquidacionismo* de los grupos étnicos diferenciados (como lo fueron las medidas políticas impulsadas en el siglo XIX y como lo fue, como se revisa en este capítulo, la educación oficial y la escuela pública durante el siglo XX, donde se fomenta activamente la pérdida de la lengua materna, es decir el mixteco, lengua que existe *todavía* en Tidaá, pero en boca, casi únicamente, de los adultos mayores, lo que pone en cuestión su conservación), y otra *etnófaga*, en la cual el Estado se desentiende de ser el motor de la integración cultural y deja que diversos mecanismo sociales, a fines a la cultura “nacional” dominante, como lo puede ser “el mercado”, o mejor, *la globalización y mundialización capitalista*, hagan su trabajo. Así, en este último capítulo veremos cómo, a partir de las transformaciones en las expectativas y las necesidades de los pobladores de Tidaá - suscitadas por las posibilidades de la producción y consumo del capitalismo del siglo XX y XXI, e

impulsadas por el golpe económico que el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas y su expansión territorial asienten a la producción tradicional de las comunidades (lo que vinculamos también con la pérdida de la autonomía ecológica de la que habla Tutino), así como por la denigración sistemática de lo indígena-, los habitantes quedan, con mayor fuerza, inscritos dentro de la lógica de producción y reproducción de la vida capitalista, lo que ha devenido en un proceso de pauperización y marginación de su territorio que se corresponde con la alta migración del municipio y que tiene fuertes implicaciones culturales y políticas.

Cerramos este trabajo con un epílogo en el cual, a manera de conclusión, planteamos que a pesar del cuadro, acaso fatalista, de nuestro último análisis, hay distintas evidencias históricas que nos hablan de esfuerzos actuales importantes, por reproducir y más allá, producir, vida comunitaria, como lo son la conservación del gobierno de “usos y costumbres”, la vigencia de actividades de solidaridad y reciprocidad colectiva como “el tequio” y la “guezza”, la formación de nuevas instituciones comunitarias como las “mesas directivas” de migrantes radicados en la Ciudad de México o Oaxaca, así como la creación de organizaciones políticas regionales con perspectiva comunitaria. Con lo que queremos señalar, que la suerte *no* esta echada.

Sobre las fuentes

Para hacer la investigación aquí presentada utilizamos como fuentes principales tanto documentos de los archivos del pueblo: el Archivo Municipal de San Pedro Tidaá y del Archivo del Juzgado de San Pedro Tidaá, documentos del Archivo General del Estado de Oaxaca y del Archivo General de la Nación, como material oral recolectado en la comunidad.

Respecto al material documental de los archivos del pueblo, la investigación que hicimos sobre la historia de Tidaá reviste la importancia de haber trabajado, con un material que no había sido analizado con este tipo de aproximación, de un pueblo cuya mención documental en archivos regionales o nacionales es prácticamente nula. La posibilidad de acercarnos a los documentos conservados recelosamente en el archivo del municipio, fue una experiencia sumamente rica, los documentos que se conservan en este archivo, son los que en distintos momentos las autoridades de Tidaá han considerado que son los más importantes para responder a las necesidades del pueblo en la lucha/defensa del territorio y de su constitución política, por lo que el hecho de la conservación de esos textos (y no otros) es una gran

información que antecede una lectura minuciosa de los mismos. En gran medida, la existencia física de esos documentos en San Pedro Tidaá y el que a estos se les otorgue tanto valor en la conservación de la comunidad, fue una guía para orientarnos en el planteamiento de distintas problemáticas que abordaríamos en la investigación. Por otra parte, el acercamiento al archivo del juzgado del pueblo, en donde no hay una selección deliberada de textos, sino la colección (aunque incompleta) de los expedientes judiciales de la comunidad donde se tratan conflictos al interior, durante el siglo XX y la segunda mitad del XIX, nos permitió acceder a algunos de los aspectos de “la vida cotidiana” en San Pedro Tidaá en el pasado.

Los documentos del Archivo General de la Nación y Archivo General del Estado de Oaxaca, nos permitieron cubrir parcialmente, vacíos de información de los siglos coloniales, el siglo XIX y principios del XX.

Por otra parte, la recopilación de los testimonios orales se desarrolló de distintas formas,¹ que a continuación señalaremos. El material oral constituye una fuente fundamental de esta investigación, y la posibilidad de interactuar con la gente de Tidaá en un ambiente de confianza, se debió al involucramiento en este trabajo del grupo local que nos invitó a trabajar en su pueblo que, acompañándonos en las distintas entrevistas y participando activamente, fueron promoviendo el acercamiento con distintas personas. En muchos momentos fue fundamental el apoyo de las autoridades locales y en particular de Juan Valentín, entusiasta miembro del equipo de investigación, comprometido fuertemente con el trabajo.

Primeras aproximaciones

Un primer acercamiento, con el que buscamos enterarnos de las principales problemáticas históricas, a la vez que el que nos fueran conociendo en la comunidad así como irlos conociendo, fue realizando una serie de entrevistas colectivas, preguntando a diversas familias, qué pensaban de la historia en general y de la historia del pueblo en particular, si la consideraban importante y por qué, y si sentían que la conocían. Las entrevistas que de esta manera se realizaron, las cuales incluyeron a 32 personas.²

Al mismo tiempo, también pedimos a los estudiantes del telebachillerato que por la tarde platicaran con un conocido suyo que les pudiera hablar sobre algún acontecimiento que formara parte de la historia del pueblo y que, al día siguiente, nos entregaran un escrito donde lo narraran. Recibimos 22 relatos de

¹ El trabajo de investigación de historia oral lo realizamos de manera conjunta Andrea Calderón García y quien escribe.

² Con los archivos de audio de todas las entrevistas que se realizaron a lo largo del trabajo se creó un archivo para que permaneciera en el municipio bajo el resguardo de las autoridades municipales.

alumnos de Tidaá y 2 de jóvenes de pueblos vecinos que también asistían al bachillerato del pueblo que habían entrevistado a una o dos personas mayores. A través de ellos pudimos reconocer cuáles eran los recuerdos más recurrentemente narrados, lo cual fue fundamental para la planeación de otras entrevistas.

Entrevistas a adultos

Habiendo trabajado sobre los resultados de estos acercamientos iniciales, comenzamos otra serie de entrevistas en las que participaron nuevas personas a través de una dinámica diferente. Las primeras de esta segunda serie se planearon tomando en cuenta los sucesos a los que se referían las tareas que nos entregaron los estudiantes del telebachillerato, y las siguientes se empezaron a plantear a partir de lo que nos iban platicando en las entrevistas que íbamos realizando.

En general éstas fueron pláticas muy extensas y ricas en las que se habló sobre la historia del pueblo, sobre cómo lo veían con respecto a distintos aspectos, cómo habían vivido en él y cómo se percibían ciertos procesos, fueran éstos de cambio o de continuidad. Este trabajo comenzó con las personas de más edad del pueblo, pero con el tiempo también entrevistamos a adultos que aunque eran ya mayores, no estaban entre los más viejos. Algunas de las veces las entrevistas se plantearon de manera libre: simplemente dejando que la gente contara lo que supiera o quisiera compartir sobre la historia del pueblo (lo que no quiere decir que no preguntáramos algunas cosas o pidiéramos algunas precisiones); y otras proponiendo nosotros algunos temas que queríamos conocer. También en ocasiones se planteó la entrevista más bien como una breve historia de vida. En cualquiera de los casos los relatos solían incluir hechos, condiciones de vida, percepciones, sentimientos y reflexiones sobre momentos particulares o sobre periodos más amplios, sobre actitudes de la comunidad y sobre la vivencia del narrador en los momentos relatados.

Estas entrevistas se hicieron, en la mayoría de los casos, en la casa de las personas entrevistadas. En la mayoría de ellas platicamos con un matrimonio promoviendo que ambos participaran en la entrevista. Cabe señalar que solamente en una de las entrevistas necesitamos apoyo de alguien que tradujera del mixteco, ya que todos los demás participantes hablaban español. En todos los casos, se buscó que la entrevista no fuera un interrogatorio sino más bien una plática. Con este tipo de aproximación se trabajó con 40 personas.

Grupos de discusión

Pensando en tener más elementos para realizar el análisis que se presenta en este trabajo, se llevaron a cabo ocho grupos de discusión en cada uno de los cuales participaron aproximadamente diez personas –hubo seis en el más reducido y trece en el más grande–, distintas, en casi todos los casos, a las que habían sido entrevistadas. Los grupos se organizaron por barrios (Tidaá está dividida en barrio grande, barrio centro y barrio chico) con la finalidad de hacer la reunión en un lugar cercano a las viviendas de los participantes, pues normalmente se realizaban en la noche cuando terminaban las actividades del campo. Estos grupos se reunieron en dos de los tres barrios del pueblo, ya que en el barrio grande, aunque se invitó a la gente a participar casa por casa –del mismo modo que se hizo en los demás barrios– no acudió nadie a la cita. También se organizaron grupos de discusión distintos para hombres y mujeres, dado que, en las primeras entrevistas donde participaban juntos grupos de ambos sexos, las mujeres solían participar menos o asentar lo que decían sus maridos.

Los temas que se trataron en el primer encuentro que se tuvo con cada uno de los cinco grupos iniciales fueron los cambios del pueblo en las últimas décadas y el vínculo que existe entre las personas y el pueblo; además de esto, se discutieron otros asuntos dependiendo de los intereses que mostrara el grupo y se continuó sobre ellos en una ocasión posterior con dos de ellos. Se profundizó por ejemplo en lo relativo a la migración, a la educación, a la pérdida del idioma mixteco, al sistema de cargos, a las concepciones sobre los orígenes del pueblo... La idea era que, más que una entrevista colectiva, el grupo de discusión sirviera precisamente para fomentar el diálogo y la discusión entre la gente de la comunidad mientras nos enterábamos de su manera de percibir las cosas. En algunas ocasiones en estos grupos también se hicieron narraciones sobre algún suceso o alguna tradición.

Además de estos cinco grupos con los que se siguió más o menos la misma línea, se promovió otro en el que participaron quienes ocupaban cargos en ese momento como autoridades locales. En este encuentro se habló más sobre su experiencia como autoridades, lo que significaba realizar ese servicio comunitario y sus opiniones sobre la forma de organización política que existe en el pueblo de acuerdo a los *usos y costumbres*.

En total, a través de los grupos de discusión participaron 69 personas de edades que iban de los 21 a los 76 años.

Finalmente, estudios de otros investigadores que han trabajado otros pueblos vecinos o la región, nos permitieron reconocer o no a Tidaá en la historia de otros pueblos, así como permitieron situar los

acontecimientos reconocibles en las fuentes primarias, en una dimensión que en la mayoría de los casos el carácter parcial y fragmentado de las fuentes conseguidas impedía reconocer. Esos estudios permitieron tejer el soporte histórico donde la historia específica de Tidaá podía encajar.

¿Por qué San Pedro Tidaá?

La razón de trabajar la historia de este pueblo (cuya población para 2005 según el Censo de Población y Vivienda, ascendía tan sólo a 646 habitantes) y no otro u otro tema, fue que en Tidaá hay un vivo interés por conocer su historia y por lograr que la que se conoce no se olvide. Este interés llevó a gente del mismo San Pedro, a crear un grupo, conformado fundamentalmente por Aurelio Pérez e Ismael Cortez ("Tíos" Principales); Ignacio Santiago, Pedro Miguel y Juan Valentín, quienes llevaban ya varios años sumando esfuerzos para poder profundizar los conocimientos sobre su historia y para conservarla.

Fue gracias a una invitación de Juan Valentín (en representación del grupo) al *Proyecto de Conservación, Identidad y Desarrollo Comunitario*, con el que colaboro y a través del cual en ese entonces realizaba mi servicio social, que llegué por primera vez a San Pedro Tidaá. La iniciativa de la gente de Tidaá y su ejemplar entusiasmo alrededor de su historia, se presentaron como la forma de responder a una de mis principales preocupaciones durante la carrera: el que el conocimiento generado en la academia, además de crítico, no se constituyera en un conocimiento de autoconsumo dentro de una comunidad cerrada de "intelectuales", que abstractamente lo asume como "social". En este sentido, el objetivo de esta tesis es generar un conocimiento significativo para el pueblo de San Pedro Tidaá, que pueda responder críticamente a las necesidades de conocimiento que los tidadeños tienen sobre su propio pasado, contribuyendo con un análisis que busca que los procesos que se recuerdan sean ubicados en un marco histórico y en unas relaciones sociales que trascienden lo local y a mostrar otros procesos que no se recuerdan, permitiendo que se amplíe la mirada; así, me interesa que la tesis tenga la virtud de intervenir, desde su limitado espacio, en la vida social de Tidaá como una herramienta para reforzar su identidad colectiva como sujeto político; en pocas palabras, que pueda formar parte de la historia que ellos construyen.

Creo que nuestras prácticas de generación de conocimiento no pueden seguir siendo, cuando involucran el pasado de comunidades vivas, empresas colonizadoras que tratan "al otro" como objeto. Buscando ser congruente con esto, la investigación aquí presentada avanzó de forma determinante (en el

planteamiento de los distintos problemas que aborda la tesis y en la investigación), al lado y dentro del grupo organizado por los tidadeños en torno a la historia (de hecho, fue gracias a su involucramiento y la confianza que nos dieron, que logramos tener la gran cantidad de materiales testimoniales con los que contamos, así como el acceso a los archivos del municipio). Definitivamente, no creo que este trabajo en sí mismo pueda lograr el objetivo propuesto, sin embargo considero que es un primer paso, importante, al que habrá de seguir un trabajo de difusión y discusión intenso en la comunidad que está apenas comenzando.³

³ Esta tesis recibió el apoyo fundamental del Proyecto de Conservación Identidad y Desarrollo Comunitario INAH-UAM, y es de hecho, parte del compromiso con este proyecto el que este trabajo de tesis regrese a la comunidad como conferencias, grupos de discusión y una publicación accesible para la comunidad.

Capítulo 1:

La (re)fundación de San Pedro Tidaá

EL ARCHIVO HISTÓRICO DE SAN PEDRO TIDAÁ

Esta historia la empezaremos partiendo del interior de un mueble, más precisamente de un cajón de un archivero de metal, frío, gris, cerrado con llave.

Este archivero se encuentra en el palacio municipal de San Pedro Tidaá, en un rincón. Sin embargo su posición no es de arrinconamiento, por el contrario, está a un costado del escritorio del Presidente Municipal y a un brazo de donde se sienta el Síndico Municipal. En la organización del espacio de la oficina de gobierno, el síndico (la autoridad municipal con el segundo cargo más importante) le hace frente, se puede decir también, lo resguarda. Dentro del cajón oscuro bajo llave se encuentra un amplio portafolios de grueso cuero café oscuro, saturado a tal punto que los seguros que algún día lo cerraban ya no pueden encontrarse, es cerrado con un cordón de mecate que lo rodea de manera envolvente por sus caras y costados. El portafolios, se dice con cierto orgullo, fue abandonado por un soldado que se batió en retirada ante el miedo de ser pescado en el pueblo bajo no sabemos qué circunstancia, ahora guarda lo que podemos llamar *el archivo histórico de San Pedro Tidaá*.

Este archivo es un gran bonche de hojas que documentan distintos asuntos de muy variada importancia, así como de diversa antigüedad, la mayoría de ellos son relativos a cuestiones agrarias,

asuntos de tierras. El estado en que se conservan también es diverso, no sólo en razón del maltrato, sino también por la forma en que al interior de la cartera son protegidos: hay algunos que apenas tienen un fólger, mientras otros se encuentran encuadernados incluso con gruesas pastas. El orden de los mismos es sumamente confuso: en carpetas empastadas suelen convergir documentos cuya fecha de elaboración marca una amplia distancia entre los mismos, sin líneas cronológicas muy claras entre distintos documentos.

En este cajón del archivero se guardan algunas de las ventanas más importantes por las cuales podemos acercarnos al pasado más lejano de San Pedro Tidaá. Como toda ventana, su vista es parcial y fragmentada, éstas tienen la característica además, de estar orientadas hacia la tierra.

El Documento del Cacique

En *El Archivo Municipal de San Pedro Tidaá*¹ hay un documento que llama particularmente la atención, tanto por ser el escrito que enuncia las fechas más lejanas en el tiempo, como porque es un documento que se repite gran cantidad de veces en el archivo; es decir, es un material que fue varias veces copiado, por distintas manos, en distintas épocas. Esta multiplicidad de un mismo documento muestra la intención de conservarlo, al generar copias que aseguren su continuidad; y nos deja ver la importancia que para el pueblo ha tenido el documento. Se ha utilizado, a lo largo de los años de distintas formas, como un antecedente de la tarea que emprendemos nosotros, ya ha servido para conocer la historia del pueblo a través de sus líneas, pero su utilización no se reduce a fines historiográficos, también fue utilizado, en distintas épocas, con fines políticos y jurídico-legales, de ahí su repetición reiterada.² El uso llevó a alguna de las copias a un desgaste como no hay otro en todos los escritos conservados: el documento se dobló

¹ Las referencias a los documentos de este archivo las remitimos a su versión digital, que también se resguarda en el municipio, ya que la falta de una correcta organización archivística de los documentos físicos nos imposibilita el poder remitirlos precisamente. La versión digital del Archivo Municipal de San Pedro se llevó a cabo en 2006, siendo Presidente Municipal Raúl Rodríguez Santiago y Síndico Municipal Victorino Miguel Ruiz, este proyecto fue impulsado por el Proyecto de Conservación, Identidad y Desarrollo Comunitario UAM-INAH; con la participación de Vicente Moctezuma Mendoza y Andrea Calderón García en la captura de imágenes y organización del archivo, y la de Hugo Chávez Hernández en la presentación digital. Para referirnos a este archivo, el Archivo Municipal de San Pedro Tidaá (versión digital), utilizaremos la siguiente abreviatura, AMSPT-vd

² La mayoría de los pobladores de Tidaá tienen conciencia de la existencia de este documento –y no de otros–, no porque lo hayan visto sino porque les han contado y también ellos lo han referido. En varias conversaciones que tuvimos sobre la historia, con gran parte de los habitantes, fue de uno u otro modo referido. De hecho podemos asegurar que su interpretación es un problema histórico para la comunidad.

por la mitad, tal vez para ser transportado, pero haber sido doblado y desdoblado marcó de frágiles pliegues sus hojas, abusando de la flexibilidad del papel, hasta que en algún momento quedó roto en mitades, algunas de las cuales están perdidas.

Hay que aclarar que estrictamente hablando, no se trata de un solo documento, sino de un conjunto conformado por tres distintos textos con un contenido bastante diferente e incluso fechas disímiles entre ellos; sin embargo, en la mayoría de las diversas copias que existen, los tres se encuentran invariablemente juntos; de manera que parece que fueron usados como un solo cuerpo. Lo que los une (además, aparentemente, de su uso) es que todos tienen como sujeto, como autor o protagonista a Tomás Ortiz, quien es reconocido en Tidaá como el *fundador* del pueblo. Además de que están fechados en el último cuarto del siglo XVI.

Los tres textos que se encuentran integrados en *El Documento del Cacique*³ (nombre que le dan al conjunto los pobladores de San Pedro Tidaá) son:

1.- *La relación de la fundación del pueblo*, es un documento en el que se narran distintos acontecimientos, todos relativos a la "fundación" de San Pedro Tidaá, pero en la que la temporalidad de los distintos sucesos comentados es extraña, en ella distintas épocas y momentos de la historia del pueblo quedan confusamente (para nosotros) intrincados en una amalgama de tiempos. En la relación se habla tanto de asambleas, como de la construcción de la iglesia, como de quema de hornos... De manera destacada se hace mención de autoridades o personas importantes, así como un recuento de distintos lugares sobre los que está asentada la población.

2.- *El testamento de Tomás Ortiz*, es el testamento de quien es conocido en Tidaá como el cacique "fundador", el cual dona sus pertenencias a su mujer Doña Catalina de Santa María.

3.- *Un documento de límites y linderos de las tierras*, constancia de las tierras propiedad del cacique.

Los tres documentos conforman el referente documental más viejo que conserva el pueblo. Este documento (pues salvo que especifiquemos, nos referimos a los tres como un conjunto) es la única fuente directa para la investigación que conforma este capítulo. El asunto que trataremos a partir del documento es precisamente la *fundación cristiana* del pueblo, es decir la fundación de *San Pedro* Tidaá. No obstante, estamos frente a un documento que se nos presenta oscuro, como una maraña que encierra más de lo que permite ver. Lo que pretendemos es desenmarañarlo hasta donde sea posible. Para ello no sólo nos

³ La mayoría de las copias del Documento del Cacique se encuentran en: AMSPT-vd, disco 1, "1-#6-Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf".

preguntamos por lo que sus líneas, en su escritura, buscan decir, sino también por lo que su presencia, su conservación y reiterada repetición nos puede contar; nos inquieta lo que el documento, al decirnos, nos oculte, lo que tal vez deliberadamente se quiso omitir y lo cual, por carecer de más información precisa, desconocemos y probablemente desconoceremos.

Cuando uno, en el municipio de San Pedro, se enfrenta por vez primera al documento y sus repeticiones, se siente desconfianza: ¿qué es este escrito que se ha copiado tantas veces y cuyo original, si existió, ya no existe o está perdido?, ¿por qué ninguna copia está certificada por alguna institución colonial?⁴, ¿por qué las copias no son idénticas? Es decir, el documento nos despierta dudas sobre cómo debemos leerlo, lo que no se reduce a un problema de epistemología positivista, y su rigidez característica en los criterios de validez o falsedad de los documentos, va mucho más allá de ello. Sí queremos *leer* realmente el documento es claro que debemos situarlo en el horizonte histórico de su realización; por lo que determinar si el documento que se escribió en el momento en el que el mismo se temporaliza o si por el contrario fue una elaboración posterior, es primordial para la realización de la investigación histórica aquí contenida, las implicaciones de uno y otro de los casos son diversas. No obstante, es claro que en cualquier momento que el documento se sitúe, su elaboración tiene en términos generales un objetivo particular: buscar frente a algún sujeto (autoridad o pueblo) un reconocimiento relativo a derechos (del pueblo o particulares) apelando para ello al pasado, como fuente de legitimidad.

Así pues, partiendo de la incertidumbre que nos generan las citadas copias, planteamos diferentes perspectivas sobre ellas, destacamos las dos que consideramos más plausibles:

1.-) El texto podría ser "falso" en la medida en que pretende dar cuenta de una circunstancia que no ocurrió, elaborado con el fin de crear una herramienta "legal" (legítima o no) para defender determinado objetivo (vinculado por la historia de la región con conflictos de linderos). Si éste fuera el caso, el documento cobraría particular importancia con relación a los motivos que llevaron a su creación y el documento sería una herramienta muy interesante para describir la forma en que una comunidad mixteca del siglo XVIII recordaba su pasado. En este caso, también podría ser un documento que en determinado momento se escribiera recogiendo en tinta y papel un relato conservado oralmente. Esto nos parece poco probable, pues el documento es muy específico en diversas cuestiones que no tendrían, a nuestro parecer, razón de conservarse en la historia oral (la parte del testamento por ejemplo), sin embargo cabe la duda.

2.-) Podría ser que el documento, o los documentos, hayan sido simplemente copiados sin certificar las copias, buscando la perduración del contenido sin fijarse en la forma; que el original se haya

⁴ Aunque en las copias no se certifique expresamente que son copias, éstas no pretenden pasar por original pues los documentos señalan quiénes fueron los firmantes pero no se simulan las firmas.

extraviado o deshecho por el uso y por el tiempo; que debido a la marginalidad del pueblo o por su fecha de elaboración este documento no se encuentre en otra parte, e incluso que no haya sido certificado por lo mismo. Tal vez su legitimidad no necesitaba basarse en certificaciones españolas específicas, sino que bastaba con la presencia de los principales de los pueblos aledaños, ante una asamblea de testigos nobles, como era la costumbre en los testamentos del siglo XVI,⁵ con la presencia de algunas figuras de autoridad eclesiástica y civil.

Esta segunda opción constituye la hipótesis que subyace en el capítulo presente y sobre la cual levantamos nuestra interpretación. Veamos cuales son las razones que nos llevan a tomar esta dirección.

Es sabido que a fines del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, con el motivo de la *composición de las tierras*, y diferentes problemas de límites y ventas de las mismas, varios pueblos carentes de títulos y documentos legítimos en la Mixteca crearon los suyos con el fin de hacerlos pasar por originales. Kevin Terraciano caracteriza como un género típico de escritura colonial tardía “los títulos falsos”: escritores indígenas producían lo que consideraban aproximaciones a títulos españoles de tierras del periodo colonial temprano para mantener o extender demandas de tenencia de tierra en beneficio de una comunidad o de un grupo particular.⁶

Los autores fechaban los títulos alrededor de la conquista española para demostrar su posesión continua desde este evento significativo. Un caso muy característico sería el del supuesto título del pueblo mixteco San Juan Chapultepec.⁷

Ese hecho nos pone sobre aviso al aproximarnos a nuestros textos, y -si se trata de practicar la sospecha- son diversos los motivos para ver las copias con cierto recelo, es decir, como un documento que se fecha en un momento anterior al que fue escrito: nos encontramos frente a documentos sin sellos que, al parecer, no se encuentran en otros archivos. Ninguna de las múltiples copias, partiendo del conocimiento que se tiene de la caligrafía del periodo colonial, corresponde al siglo XVI.⁸ Tampoco hemos encontrado ningún material a partir del cual el *Documento del Cacique* quede fehacientemente comprobado como un texto de la época en la que se fecha, no hemos hallado mención de los personajes que aparecen en el escrito en otros documentos o historias de la Mixteca, de forma que triangulándolos podríamos certificar su contemporaneidad. Hay dos personajes que sí sabemos que estuvieron por la región: Fray Domingo de la Cruz (quién aparece como firmante en el testamento) que llegó a la mixteca a mediados del siglo XVI (si

⁵ Kevin Terraciano, *The mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*, California, Stanford University Press, 2001, p. 174

⁶ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 58

⁷ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, pp. 60-63 y 335-338

⁸ Marcelo Ramírez Ruiz comunicación personal

éste fuera el mismo que es mencionado en el documento) lo cual implicaría que este fraile tuvo que seguir en la región 40 años después de su arribo a ella.⁹ El otro personaje es Luís Sánchez según el *documento de fundación*, padre de Tomás Ortiz y “cacique y principal” y “el cacique viejo”. En el índice del Archivo del Juzgado de Teposcolula hemos encontrado una referencia de un Luís Sánchez que recibe una escritura¹⁰ (no sabemos de qué) en 1563 fecha en la cual según el *Documento del Cacique* “en este [año] se compartieron cada pueblo con los nombres según como ha de ser el título mapa u merced de cada uno,”¹¹ sin embargo, el documento como tal del archivo de Teposcolula no lo hemos encontrado.¹²

Sin embargo, por otra parte, hay varios indicios que apuntan en la dirección asumida. Por ejemplo, una característica en las copias, que si bien en un principio puede desconcertar, en un segundo momento es más bien orientador, es que las diferentes copias no son copias exactamente idénticas. Las variaciones entre las reproducciones son pequeñas y sutiles, pero diversas; hay diferencias en la escritura de palabras y nombres, pero sobre todo nos llama la atención una en la que se da una modificación en la estructuración de los documentos perturbando el orden de las partes, para dejar claridad sobre los terrenos del pueblo pero sin “falsear” el contenido (en comparación con las otras copias).¹³ Estas acciones nos llaman la atención sobre dos hechos, por un lado reafirman la utilización del texto con motivos jurídico-territoriales; pero también, y lo que resulta más importante, nos hace poner la vista en el hecho de que hay una estructura particular y un contenido real que determina las copias, algún documento primigenio que las constituyó casi íntegramente, y que por tanto, debió ser considerado un documento legítimo al cual apelar y frente al cual ceñirse, aunque se permitieran ciertas licencias para matizar o enfatizar cierta información. Lo

⁹ El problema es que no se tiene un registro preciso de las llegadas y salidas de los religiosos en la región, ni de sus estancias ni recorridos. En el libro de Magdalena Vences Vidal (*Evangelización y arquitectura dominica en Coixtlahuaca (Oaxaca) México*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2000), se hace un cuadro de frailes asignados a Yanhuatlán, Teposcolula y Coixtlahuaca, el cual, al estar ordenado cronológicamente, hace evidente la ausencia hasta el momento de un registro cabal de los frailes que estuvieron en la región. De Fray Domingo de la Cruz sabemos por Burgoa, que dicho fraile estuvo en Yanhuatlán hacia 1541 (Francisco de Burgoa, Fr., *Geográfica Descripción de la parte septentrional del polo Ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, T. 1, presentación Barbro Dahlgren, México, Porrúa, 1989, p. 286)

¹⁰ “Escritura otorgada Pedro Salazar, Alonso Canseco, Juan Sánchez.” Revisado en María de los Ángeles Romero Frizzi y Ronald Spores, “Índice del archivo del juzgado de Teposcolula, Oaxaca.” *Cuadernos de los centros*, Centro Regional de Oaxaca, Dirección de Centros Regionales-INAH, Legajo #19, exp. 1, 2ff.

¹¹ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 13

¹² Aprovecho para agradecer el apoyo de la directora de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Julieta Gil, en la búsqueda de este documento en los microfilms del Archivo Judicial de Teposcolula resguardados en dicha biblioteca, lamentablemente no tuvimos suerte para ubicar el documento.

¹³ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, pp. 34-41

importante de este hecho, de estas copias divergentes, es que nos dan pie para un giro interpretativo, que nos permite pensar que no estamos frente a una “invención”; por el contrario, la pluralidad de copias reafirman la existencia de algo que ya no existe físicamente pero que rigió la elaboración de los nuevos textos, los cuales no hacen sino retomarlo. Si se estuviera creando un documento que legitimara los derechos del pueblo, no vemos razón para no elaborar uno nuevo enfocado a resaltar lo que se quería defender, con una estructura y un contenido centrado en este fin, en cambio las alteraciones máximas de las copias tan sólo cambian su orden y enfatizan lo que ya se menciona.

Sí esta prueba puede resultar insuficiente, contamos con pistas documentales que nos conducen en el mismo sentido. En el archivo de San Pedro Tidaá, se conserva un documento en el cual se habla de un compromiso con el pueblo de San Francisco Nuxaño, se dice que los dos pueblos han gozado de sus linderos:

Sin pleito ni contradicción alguna vajo de los linderos que constan en el cuaderno de la fundación de ambos pueblos por el cacique principal de ellos Don Thomas Ortiz, la fecha el año de mill quinientos setenta y ocho y setenta y nueve de ella y su testamento en los que nos dexa areglados a ellos; y en cuia conformidad hemos gozado Cada Pueblo lo que nos tocan como dicho es, en cuia Paz y Conformidad el año proximo passado de sietecientos dies y ciete nos compromissamos como parciales ambos comunes haciendo todos los de nuestro pueblo una carta escriptura que a ellos entregamos para su resguardo y ellos otra para el nuestro en el idioma mixteco que es la misma que presentamos traducida en castellano por el interprete general de esta provincia en el principio del cuaderno que cita fundación testamento de don thomas ortiz y compromiso entre ambos comunes con el juramento y solemnidad necesario. suplicando el que reconocido senos devuelva original por enguardo del derecho de nuestro Común; autorizado del snr RI y público de estas provincias para que nos sirba de título formal por haverse Confundido en la Real Audiencia los títulos, Merced, Posesión, Mapa y Executoria que dicho quaderno cita, presentados por pleyto que nos movio el Pueblo de Santiago Tilantongo, en ella, y no hemos podido Conseguir con las deligencias que varias ocasiones hemos hecho.¹⁴

De aquí se desprenden varias cosas; por un lado, que Thomas Ortiz era reconocido como personaje histórico y fundador del pueblo (y de Nuxaño) a principios del siglo XVIII; que este reconocimiento no es privativo de Tidaá, también es por Nuxaño (según se expresa ahí); y que los títulos originales del pueblo se extraviaron en la Real Audiencia, documentos que de hecho sí aparecen referidos en el *Documento del Cacique* que conservamos. Por otro lado, no queda muy claro si el mismo original del *Documento del Cacique* se encontró allí; y si éste fue traducido del idioma mixteco y por lo tanto lo que tenemos en las manos es una traducción. De ser esto último, no haríamos mal en recordar la vieja máxima: *traduttore traditore*, mas si como nos informa Terraciano, las traducciones del siglo XVIII de documentos

¹⁴ AMSPT-vd, disco 1, “3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf”, p. 35. Una versión sin sellos de este documento aparece en AMSPT-vd, disco 1, “2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf”, p. 18

del siglo XVI son normalmente de la mitad del tamaño del escrito original en mixteco y frecuentemente usan frases formuladas en el periodo tardío que mal transcriben el lenguaje de los materiales originales.¹⁵

Si bien hemos anticipado, para ponernos sobre alerta, que los llamados títulos falsos fueron un género típico de elaboración tardía, por otra parte, los testamentos (recordemos que uno de los documentos que conforman *El Documento del Cacique es el testamento de Tomás Ortiz* y es posible interpretar que el testamento mismo es el eje por el cual los otros dos textos se incorporan) fueron el género de escritura alfabética que *primero* se utilizó en las comunidades indígenas (desde el siglo XVI). Estos se utilizaron como instrumentos legales para documentar la posesión de propiedad en fechas tempranas de la época colonial, e incluso varios títulos fueron elaborados partiendo de ellos. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII algunos oficiales españoles de la Audiencia cuestionaron la validez del uso de testamentos con este fin, a causa de una larga disputa entre el cabildo de Yanhuatlán y sus caciques, sobre la posesión del palacio real.¹⁶

Los testamentos de los primeros años de la colonia se caracterizan por corresponder a gente de la nobleza nativa con la que los frailes trabajaron cercanamente. Estos legados tenían una estructura particular que ya no será la de los testamentos de épocas posteriores: contemplaban entre otras cosas una súplica, una meditación sobre la muerte y el juicio final, y una profesión de fe. La profesión de fe normalmente incluía una declaración de creencia en la iglesia y afirmaba los principios básicos de la creencia cristiana, seguida inmediatamente por la encomienda del alma y del cuerpo. Después el testamento se movía hacia asuntos del entierro, misas, peticiones de piedad, la división de las propiedades y el nombre del ejecutor y testigos de esta última voluntad.¹⁷ En términos generales, aunque no de una manera tan extensa como el testamento del cacique de Yanhuatlán Don Gabriel de Guzmán,¹⁸ el testamento de Tomás Ortiz inscribe estas características.

El valor de los documentos escritos fue entendido de manera formal muy tempranamente por la nobleza nativa, ya que tenían como referente sus propios escritos pictóricos. En el siglo XVI los códices y lienzos siguieron siendo de gran importancia para demostrar la posesión de derechos, reforzando las demandas con la nueva forma de escribir del sistema español. Para 1560, la última voluntad y testamento habían empezado a ser utilizados para la relevante necesidad de documentar las tierras y propiedades

¹⁵ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 117

¹⁶ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 64

¹⁷ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 174 y 297

¹⁸ "Testamento de D. Gabriel de Guzmán 1591" en Jiménez Moreno, Wigberto; Mateos, Salvador (estudio preliminar), *Códice de Yanhuatlán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto de Antropología e Historia, 1940, pp. 34-36

entre los naturales. Los señores y nobles fueron animados a escribir su testamento ante una asamblea de nobles locales para clarificar sus posesiones por si había una disputa de propiedades.¹⁹ Dicha asamblea se constata también en nuestro documento.

La conclusión aquí es, reiteramos, que confiamos en *el Documento del Cacique* como una fuente de información útil para acercarnos al conocimiento histórico de San Pedro Tidaá en el periodo colonial temprano, más allá que, como una fuente de información sobre la memoria y la resignificación del pasado por los pueblos indígenas en fechas tardías del periodo colonial, aunque es claro que el documento en cuestión constituyó un importante referente identitario para el pueblo de Tidaá en épocas posteriores como veremos en el siguiente capítulo. Ahora a lo que nos enfocamos es tanto a su elaboración como a su contenido, y su relevancia en el momento en el que fue escrito.

Nuestro acercamiento al *Documento del Cacique* tiene dos características precisas (relativas a cualquier investigación pero que queremos manifestar explícitamente), por un lado el que la lectura del documento es mediada por el conocimiento que derivado de otras fuentes se tiene de la Mixteca, entendiendo que hay un espacio más amplio en el que la historia de Tidaá se entreteje con otras, tanto por sus características culturales prehispánicas, como por la historia compartida, así como, en la época que nos ocupa, por haber sido atravesadas por el dominio imperial de la Corona de Castilla. La segunda característica de nuestra lectura, como ejercicio de interpretación histórica, es el estar indefectiblemente situada o posicionada. En este posicionamiento, nos interesa traer a la luz, más allá de los acontecimientos importantes en Tidaá durante la primera etapa de la vida colonial, los compromisos y relaciones de poder, que permitieron sustentar la dominación colonial durante esos años.

El problema de la fundación de San Pedro Tidaá

La relación de la fundación del pueblo, el documento que tiene un carácter histórico y que será sobre el que nos centraremos principalmente, comienza con una fecha y una reunión, la fecha es 1579 momento en el que al parecer se realiza un determinado trámite legal. Para ello se congregan tres caciques y tres

¹⁹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 212

principales que se dice fueron los *fundadores* del pueblo de San Pedro Tidaá (según el testamento, “en lengua Castellana o Mexicana [su nombres es] Tototitlán”). Dichos caciques y principales (de quienes no se menciona expresamente el nombre en ese momento) son reconocidos por el mismo manuscrito como fundadores del pueblo refiriéndolos a su vez a una serie de acontecimientos y a un documento previo:

como consta de una escritura que se hizo para, la fundacion desde la gentilidad por los nombres y palabras, de cada monte y cada yano cada loma assi cañada por las medidas que les hizo acada pueblo Dn thomas Ximenez Ortiz fundador de la generación de Don Domingo Ortiz y de Dn. Juan Pedro Ximenez.²⁰

El interés en este documento estriba en su carácter de dar cuenta de la *fundación* de San Pedro Tidaá, hecho de suma importancia en la vida de cualquier pueblo. Sin embargo, ¿a qué se refiere esta fundación?

En Tidaá suele considerarse la fecha de 1579 como la de la fundación del pueblo, mejor dicho como el momento de su *creación*. En el sitio de la *Enciclopedia de los Municipios de México* se afirma, en la página de San Pedro Tidaá, en su apartado de historia que: “Únicamente se sabe que este municipio fue fundado en el año de 1579...”²¹. Existe en la población un reconocimiento extendido, común y popular de que *El Documento del Cacique* es pieza inaugural de la vida del pueblo mismo. Aquí lo que haremos es revisar esta afirmación, poniéndola de entrada en crisis.

San Pedro Tidaá se encuentra en un lugar que, dadas las condiciones de la Mixteca es sin duda privilegiado, cuenta con distintos ríos y ojos de agua, y aunque el pueblo se ubica en una loma, se extiende y tiene amplias zonas de cultivo en un pequeño llano. Su paisaje actual está marcado por muchas cicatrices, marcas que sobre la tierra deja la ocupación humana y que se remontan a un tiempo que ahora, como decía la sentencia, parece ser realmente inmemorial. Las huellas no son sólo los tepalcates, los pedernales y otras piedras, los productos del hombre que cortando la tierra se han hundido bajo su manto y que de cuando en cuando, en la milpa, en los caminos, en los ríos, quedan descubiertos; también son la presencia de vestigios, y basamentos de edificios cuya construcción se remonta a tiempos prehispánicos, ahora ocultos bajo la tierra, reventados por árboles que han crecido en sus muros y taludes; su presencia

²⁰ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 12. No sabemos por qué después este personaje aparece tan sólo como Tomás Ortiz

²¹ Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Oaxaca, *Enciclopedia de los Municipios de México*, Estado de Oaxaca, *San Pedro Tidaá*, 2005, en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20331a.htm>, consultado el 25 de enero de 2007

nos habla de un poblamiento anterior a 1579, relativo al periodo posclásico e incluso al clásico en Mesoamérica.²²

El mismo *Documento del Cacique* en sus primeras líneas, hace referencia a otro tiempo en este mismo lugar (aunque esas referencias en realidad son varias a lo largo del texto), en una versión de su testamento afirma: "todos estos linderos y parajes y términos deste pueblo de San Pedro Tidaá del Casicasgo que tenían *mis antepasados del señorío antiguamente*"²³ y en la relación se plantea también que el pueblo ya se hallaba fundado: "*como consta de una escritura que se hizo para la fundación desde la gentilidad*". La gentilidad es el tiempo previo a la evangelización cristiana, y suele hacer referencia a la época prehispánica antes del dominio español, es decir, en el mismo documento se liga el tiempo que le es contemporáneo con un tiempo anterior prehispánico.²⁴ Además se relatan algunos acontecimientos específicos que no los podemos interpretar a cabalidad, pues la narración nos resulta, ahora que desconocemos el contexto preciso que constituyó su soporte de sobreentendidos y conocimientos dados, demasiado escueta. Pero podemos mencionar los nombres de distintos caciques que por su nombre nos hacen pensar en caciques prehispánicos, estos son yaqhuidzu (cacique 4, 5 o 9, jaguar), yaqhcuii (cacique 4, 5 o 9 zopilote), yanaquibi (cacique 8 lagarto), naquihui (8 lagarto), yaqhchi (cacique 4, 5 o 9 viento), yaqcuii (cacique 4, 5 o 9 zopilote). Así también en el documento entre las fechas cristianas se mencionan distintas fechas que se rigen bajo la calendarización mixteca, lo cual conlleva problemas para su ubicación cronológica pues aquel calendario no tenía una cuenta larga que ubicara la posición de cada ciclo, por lo que cada 52 años volvía a empezar todo el calendario. Una fecha de gran importancia, de fundación o apropiación del poder en el tiempo prehispánico fue la del año *casuyuu* (1, 2 o 12 conejo) el día *nacusi* (8 pedernal).

Por tanto, lo que hay que preguntarse, es ¿la fundación qué inaugura?, ¿qué se está fundando realmente? la siguiente cita del documento nos da unas pistas sobre ello:

hizo la tecpa de san Pedro y donde se fundo la Yglesia en el puesto nombrado en lengua misteca Ytñoñuho y por otro nombre Ytnuninudahua y por otro Yucutisiña y se les dio a entender a los ansianos mandones y allí

²² Las fechas de los materiales arqueológicos prehispánicos encontrados en la zona se establecen entre los años 200 y 650/900 y entre el 1200 y el 1521 de nuestra era. Andrew Balkansky, "Cerro Yucuayuxi", en INAH *Registro público de monumentos y zonas arqueológicas. Catálogo e inventario de zonas arqueológicas* (clave E14D35-20-051), México, INAH, 1999

²³ AMSPT-vd, disco 1, "2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf", pp. 14-15. Este testamento, a diferencia de los que se encuentran junto a la *relación de fundación* esta fechado en 1578 también por Tomás Ortiz.

²⁴ *Gentil* es un concepto que fue utilizado por los peninsulares para referirse al idolatra o pagano, de modo que los indígenas fueron llamados con este término en la medida en que no habían sido conquistados espiritualmente, es decir, mientras no se les impuso el cristianismo como religión, después de lo cual el término adecuado para hablar de los hombres de los pueblos originarios fue el de naturales.

se recogieron todos los Principales y cacique de los Rios nombrados Yutanduu= y yutteyeta= allí se fundo la Generación de los casiques y principales de aqueste Pueblo según Consta por la escritura que se hizo en aqueste año para que no se pueda borrar, ni perder el casicasgo y silla de Don thomas hortiz del pueblo de San Pedro...²⁵

La iglesia y el tecpan se construyeron en un lugar con tres nombres, los primeros dos refieren en el nombre a una ubicación, Ytnuninundahua (la loma que está en medio) y Ytñoñuho (loma del pueblo); esto nos plantea una geografía referencial, un lugar cuya importancia y/o elemento a destacar no es alguna característica física o la abundancia de algún elemento en particular de la flora o la fauna, sino un lugar que se encuentra en “el centro”. Es fácil, pensar que éste puede ser el centro de un espacio sacralizado, el espacio físico simbolizado donde se encuentra la iglesia queda en el centro de un eje que se establece en orientación norte-sur apuntalado a ambos extremos por dos cerros que en su parte superior tienen vestigios de templos prehispánicos, el punto central entre dichos cerros lo da la iglesia (creemos que su posición actual fue también la antigua). El monte del norte se conoce como Yucuayusi (se puede traducir como cerro de lo precioso), es un lugar que aún encierra un importante contenido místico, y hay en él las ruinas del cimiero piramidal más grande del lugar, el otro es Yucundatuhui (se puede traducir como el cerro en el que amanece primero), ambos cerros franquean por los costados el centro del pueblo, donde se ubica actualmente la iglesia y el palacio municipal, antes el tecpan. Por ambas faldas, enmarcando aún más el espacio, corren dos ríos. En su parte central, encima de la loma que se extiende larga y suavemente, la población se establece en un eje oriente-poniente siguiendo la ascendencia de la misma, este lugar en el documento en cuestión también se le llama Yucutisiña (aunque hoy se considera que este nombre no corresponde a la loma donde se expande la parte central del pueblo, sino al monte que se levanta hacia él, hacia el poniente, que podemos decir corona la loma. En este lugar no hay asentamiento, es más bien un cerro muy empinado).

El espacio en el que se encuentra el centro del pueblo no corresponde al tipo de ordenamientos y congregación de pueblos que se dieron en otras zonas de la Mixteca, en la época colonial, como fue el caso de Nochixtlán, Texupan, Tepozcolula, Yanhuatlán, los cuales se establecieron en el centro de los valles y se trazó una policía de calles de tipo tablero de ajedrez, estos pueblos concentraban, por un lado, una gran cantidad de gente, y por otro encontraron mayoritariamente en el camino real que comunica Oaxaca con México. Por el contrario, el pueblo de San Pedro se quedó sobre una loma, la cantidad de

²⁵ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 12

gente implicada en este caso debió de haber sido muy reducida.²⁶ No obstante, la lectura del documento si da la idea de algún tipo de congregación, en tanto que el documento en repetidas ocasiones habla de *pueblos* en lugar de pueblo, sin embargo, es probable que esta congregación fuese más simbólica que física, la congregación de los barrios-pueblos de Tidaá (diezmados después de la mortandad de la conquista) con su nobleza, alrededor del pueblo ahora llamado San Pedro y del templo católico, así como el reconocimiento de la línea dinástica del cacique Tomás Ortiz y de las líneas nobles. De modo tal que lo que se estaba fundando, no era una población en sí, sino el pueblo ahora organizado bajo el dominio colonial, lo que se funda es un nuevo tiempo indígena.

Lo que revisaremos en este capítulo será, ¿cómo se conformó el orden político y social en San Pedro Tidaá a partir de la ruptura que significó la conquista?

¿POR QUÉ SE ESCRIBIÓ EL DOCUMENTO DEL CACIQUE?

Las relaciones de Ñudzahui Ñuhu (Mixteca Alta) a la llegada de los conquistadores

El *Documento del Cacique*, en su primera parte, reiteradamente habla de dos grupos particulares: el de los *caciques* y el de los *principales*. Hay que enfatizar que son ambos quienes gobiernan la escena; la mención a personajes específicos, fuera de los españoles, es de hombres que probablemente formaban parte de estos grupos: *los ancianos mandones*, *el capitán de ladera*. La gente del pueblo pasa inadvertida; no se habla de los comunes ni de los naturales del pueblo: los campesinos comuneros, este grupo no es ni un sujeto del relato histórico, ni alguien considerado un sujeto activo para la organización del orden que se

²⁶ Esto se confirma si consideramos que la población total tributaria de la encomienda de Patlastlahuaca, donde se encontraba Tidaá, en 1560 era de 390 y en 1570 de 300 y que para 1597 la población tributaria será de tan sólo 142; disminución que pudo deberse a la gran mortandad de aquellas décadas (tomado de Barbro Dahlgren, *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, 4 ed., México, UNAM, 1990). Hay que considerar además que esta población debe responder por lo menos a los pueblos de San Pedro Tidaá, San Francisco Nuxaño y La Magdalena Patlastlahuaca.

está sosteniendo. Sólo en el texto del *testamento de Tomás Ortiz* se hace una mención específica a *mis macehuales*.²⁷ Es interesante el adjetivo posesivo que antecede al grupo mencionado, esta subsunción es sintomática del orden que se está describiendo, del papel social de los sujetos implicados y nos habla de unas relaciones sociales particulares, existentes después de la conquista, en este caso a fines del siglo XVI. Sin embargo, es claro que el texto constituye una herramienta importante en tanto registro material del orden (opresivo y jerárquico cabe agregar) comunal, y por tanto los campesinos son en parte los destinatarios de su mensaje, y a la vez, probablemente, los transmisores del mismo.

La sociedad mixteca del siglo XVI (podemos afirmar de manera esquemática y general) estaba dividida en dos sectores, los "nobles" y los "comuneros". La primera categoría, era encabezada por los señores de acuerdo con los principios del mando dinástico e incluía también a la baja nobleza. Este grupo llevaba a cabo papeles de liderazgo en la administración de recursos locales, comercio y ceremonias religiosas. La segunda categoría era el cuerpo mayoritario constituido por el grueso de la población. Los comuneros trabajaban la agricultura, varias artesanías y textiles. La economía de los pueblos (*ñuu*) y de las unidades políticas mayores se sostenía sobre la explotación de su trabajo, en forma del tributo como bienes (*daha*) o como fuerza de trabajo (*tniño*). Esto no quiere decir que los dos grupos formaran estratos rígidos e invariables, había también importantes diferencias al interior de cada uno de ellos, divisiones tanto en riqueza, como en estatus.²⁸

Sin embargo esta desigualdad social no se origina con la irrupción de los conquistadores españoles, en realidad existe una genealogía, por la cual podemos reconocer en las relaciones sociales de Tidaá de finales del siglo XVI una ascendencia que nos lleva a la Mixteca precolonial y la cual es fundamental conocer para reconocer el trasfondo socio-histórico sobre el cual se proyecta *El Documento del Cacique*.

Como lo enuncia María De los Ángeles Romero Frizzi: "La sociedad mixteca estaba integrada por varios linajes diferentes entre sí, de los cuales no todos gozaban del mismo prestigio, ni disponían de los mismos bienes. De hecho, se ha pensado que la sociedad mixteca estaba profundamente jerarquizada y conformaba uno de los sistemas más estratificados, debido a la forma como distinguían las diferencias entre los linajes "nobles" y el pueblo común."²⁹

²⁷ AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 18

²⁸ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 133

²⁹ María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca Colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996 (Historia de los pueblos indígenas de México), p. 48

A continuación exponemos como pudo ser la conformación social de *Ñuu Dzavui* (la Mixteca).

Los yya

Los hombres a los que los conquistadores europeos llamaron *Caciques* -apropiándose del vocablo recién aprendido en las islas del caribe-, para nombrar a los gobernantes hereditarios nativos, en las tierras de la Mixteca se les conocía como *yya*, término que se utilizó para los más importantes y poderosos señores descendientes de padres con el mismo estatus.

A los gobernantes de los distintos *ñuu* (pueblos) y *yuhuitaño* ("señoríos") se les llamaba *yya toniñe* (al hombre) y *yya dzehe toniñe* (a la mujer). Ellos pertenecían a un pequeño grupo cuyos miembros eran los únicos que podían ocupar las más altas posiciones de autoridad política y religiosa del *ñuu* (pueblo). Eran la élite con los mayores privilegios, para decirlo pronto: el grupo dominante. La legitimación de los *yya* se basaba en gran medida en la vinculación de éstos con lo divino, el mismo término afirma Marteen Jansen conlleva sacralidad.³⁰ Los gobernantes se consideraban sujetos privilegiados para establecer relaciones con los dioses, para intervenir en el orden "sobrehumano". En códices como el *Vindobonesis* se hace explícita esta relación, los *yya* son una clase de hombres particulares cuyos orígenes familiares, su línea de los ancestros, tienen su origen en el árbol mítico de Apoala.³¹ A partir de este acontecimiento se pretendía un origen común que hermanaba (además de las prácticas matrimoniales) a las distintas casas dinásticas.³²

En el prólogo del libro *Arte en lengua mixteca* de fray Antonio de los Reyes, podemos leer una referencia que deja muy claro el papel de los *yya* en tanto fundadores/estructuradores del orden social, como los hombres del poder: las autoridades. Reyes plantea una distinción muy clara entre dos grupos sociales (es de notar que los *toho*, la baja nobleza, quedan excluidos de la referencia):

De estos señores [de Apoala] dezian que auian traído las leyes de toda esta tierra dicha [Mixteca], por donde se regiessen y gouernasen los naturales Mixtecos que abitauan en esta tierra antes y la poseían y

³⁰ El término *yya* se utiliza para designar también a lo divino "Los dominicos [...] utilizaron *yya* para la Trinidad, los Santos y los Angeles" del catolicismo. Maarten E. R. G. N. Jansen, *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codez Vindobonensis Mexicanus.*, T. I, Amsterdam, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amreika, 1982, p 293.

³¹ Maarten E. R. G. N. Jansen, "*Huisi Tacu...*", p. 281

³² Según constata la descripción escrita por el fraile dominico Francisco de Burgoa, durante el periodo colonial los caciques seguían manifestando su consanguinidad en torno a un punto de dispersión común, en este caso el de Tilantongo (uno de los cuatro señoríos fundados por los hombres nacidos del árbol de Apoala): "...[el flechador del sol] hizo fundamento para ser su señorío y magnífico reino, el más estimado y venerado entre los reyes de esta Mixteca, con tanta estimación, que para calificarse de nobles los caciques, alegan tienen algún ramo de aquel tronco, de donde se extendió el lustre de todos los caciques, que se dividieron en todas las cuatro partes de Mixteca Alta y Baja, de Oriente y Ocaso, Norte y Sur." (Francisco de Burgoa, Fr., "*Geográfica descripción...*", T. I, pp.369-370)

tenían por suya, que entre los de más dislates y desatinos de su gentilidad era uno, que creían que antes que los dichos señores conquistasen esta tierra había en ella unos pueblos y a los moradores de ellos llamaban *tay nuhu*, 1. *ñanuhu*, 1. *tai nisino*, 1. *tai nisai ñuhu* y estos decían aver salido de el centro de la tierra que llama *anuhu*, sin descendencia de los señores de Apuala, sino que habían parecido sobre la tierra y apoderase de ella, y que estos eran los meros y verdaderos Mixtecos y señores de la lengua que agora se habla.³³

Se sugiere que la cita expuesta estaría expresando un proceso histórico en gran medida desconocido, cuando se funda el dilatado 'reino' de las dinastías posclásicas en la Mixteca, es decir la imposición del orden político en el que reinan los *yya*.³⁴

La idea de hermandad entre los *yya* no sólo se establece por la creencia de su origen mítico, al mismo tiempo se refuerza en la práctica matrimonial en la que sólo las familias de los *yya* se podían casar entre sí, lo que robustece la exclusividad del linaje además de que era una forma de establecer vínculos y alianzas con los pueblos vecinos. Esta práctica de hecho continúa en la época colonial, y de este modo se puede explicar que Tomás Ortiz estuviera casado con la cacica Catalina de Santa María del pueblo de Achiutla.

Los *yya* controlaban una gran cantidad de conocimientos que tenían que ver con el orden sagrado, sabían del calendario y la cuenta de los días, tenían el conocimiento de la escritura pictórica; comisionaban y entrenaban a nobles para escribir en piel de venado o amate relatos en los que se asociaban a sí mismos con eventos, ancestros y deidades sagrados del pasado primordial, establecían sus genealogías, así como sus conquistas, haciendo constancia con ello de su poder, para que perdurara en la memoria.

En torno de ellos se generaba un aura mística,³⁵ usaban un lenguaje florido y metafórico particular,³⁶ así también su vestimenta era particular, usaban una gran cantidad de bienes suntuarios los cuales sólo ellos podían vestir y exhibir, del mismo modo su dieta era única.³⁷

³³ Antonio de los Reyes, *Arte en lengua mixteca*, Nashville, Vanderbilt University, 1976, p. II

³⁴ Maarten E. R. G. N. Jansen, "*Huisi Tacu...*", pp. 350-351

³⁵ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme de el mar océano*, T. III, prolog. J. Natalicio González, Asunción, Guaranía, p.167

³⁶ El lenguaje es descrito según la experiencia de fray Benito Hernández en palabras de Burgoa: "Admirábanse los indios más hábiles de oírle predicar [a fray Benito], con tanta noticia de los secretos más ocultos de sus frases, y modos de hablar metafóricos, y penetrar sus figuras, en especial para sus dioses, y sacrificios, que como eran demonios, se valían de la maliciosa astucia de variar los voces y vocablos en esta lengua, así para los palacios de los caciques con términos reverenciales, como para los ídolos con parábolas, y tropos, que sólo los sátrapas los aprendían." (Francisco de Burgoa, Fr., "*Geográfica descripción...*", T. I, p. 331)

³⁷ Particularmente el vestido es descrito minuciosamente por Barbro Dahlgren, "*La Mixteca...*"

Los toho

Los *yya* eran en muchos sentidos inseparables de los *toho* (nobles), a los cuales los españoles llamaron *principales*. El Vocabulario de Alvarado define *toho* en términos de "buen linaje" o como *dzayya yya* "hijos de los *yya*". Las fuentes nativas hablan de los *yya* y *toho* en el mismo tono. La concepción de los *yya* y *toho* como un grupo es análoga a la práctica nahua de llamar *pilli* "noble", a la generalidad del grupo privilegiado.³⁸

Mientras el *yya* descendía de dos padres del mismo estatus real, el *toho* sólo de uno, probablemente de un señor noble y una esposa o mujer secundaria de menor rango. Pero no es probable que todos los *toho* fueran hijos de *yya*. Aún no se tiene mucha claridad con relación a la figura de los *toho*, aunque su estatus de noble era definido y reconocido, al parecer cada *toho* estaba afiliado con un palacio particular y ejercía un rol importante en un barrio. Los *toho* probablemente no eran señalados por los *yya* a posiciones de autoridad en su barrio, más bien cada entidad separada tenía su propio linaje de señores o nobles que era reconocido y sujeto a las influencias de los establecimientos dominantes del *ñuu* y *yuhitayu*.³⁹

Los *toho* eran los que apoyaban al cacique a llevar las cosas del gobierno, ocupaban también puestos religiosos, velaban los templos y las imágenes de los dioses, y tenían cargos militares importantes. En el *Documento del Cacique* se menciona a los ancianos mandones, éstos probablemente fueron unos ancianos importantes, que aconsejaban al cacique y pertenecían al grupo de los principales. Hay una cita del cronista Antonio de Herrera quien da un cuadro muy ilustrativo del gobierno de los pueblos mixtecos.

Había en la Tierra [Mixteca] muchos capitanes, caballeros, maestros y predicadores de su ley; tenían sortilegios y médicos: y porque todos los negocios los determinaba el *cacique*, y no osaban entrar adonde [el] estaba, tenía dos relatores, que en su lengua llamaban medianeros, en un Aposento del Palacio, adonde oían los negociantes, los cuales referían al *señor* [el cacique] y volvían con las respuestas. Eran los consejeros del *señor* hombres ancianos, sabios y muy experimentados, que primero habían sido sacerdotes en los templos, y procuraban de ser afables, y darles buenos expedientes, y recibían presentes de joyas, y cosas de comer: el que alcanzaba licencia para hablar con el *cacique*, entraba descalzo, sin levantar los ojos, no escupía ni tosía ni ponía los pies en la estera adonde estaba asentado el cacique.⁴⁰

Los gobernantes se establecían en el palacio, que en mixteco se llama *aniñe* y que se traduce al español con el término nahuatl *tecpan*, el cual incluía los edificios, las tierras, los familiares y los trabajadores asociados con un linaje particular. El principal era el mediador entre los *yya* y los campesinos, se encargaban de que éstos dieran sus servicios en el *tecpa*, obteniendo ciertos beneficios y privilegios.

³⁸ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 135

³⁹ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 136

⁴⁰ Antonio de Herrera y Tordesillas, "*Historia general...*", p.167

Los *toho*, daban tributo en bienes (*daha*), pero fundamentalmente llevaban a cabo un amplio rango de funciones administrativas vinculadas al gobierno, que eran consideradas un tipo de tributo en trabajo (*tniño*). El *tniño* se refería a trabajo de la comunidad, como el *cargo* o *tequio* de las comunidades mixtecas actuales, y también a la responsabilidad individual o trabajo del complejo habitacional. Los *yya* y los *toho* para los campesinos mixtecos eran hombres que hacían tareas importantes, tenían una serie de responsabilidades y obligaciones consideradas valiosas, que iban desde la guerra o la organización de obras públicas, hasta la difícil tarea de mediar entre las necesidades humanas y las fuerzas que controlan el universo.⁴¹

Los ñandahi

Hasta ahora hemos hablado de los grupos poderosos de la sociedad mixteca, grupos que con todo y su enorme poder sólo eran una mínima parte de la población, a continuación hablaremos de la inmensa mayoría, del gran “resto” de la gente: los campesinos comuneros. En mixteco, a la gente del pueblo se le llamaba *ñandahi* que es el equivalente al nahua *macehualli*, también se les llamó *tay ndahi* o *tay ñuu*. Los *ñandahi* eran un amplio grupo, trabajaban modestas cantidades de tierra asociados con un complejo habitacional particular y daban *daha* (tributo en especie) de acuerdo a sus propiedades de tierras, su producción textil y otros recursos; también eran sujetos al *tniño* (trabajo del pueblo), pero sus funciones no eran de gobierno sino para construir calzadas, canales de riego, edificios y templos, etc.. Sobre estos hombres, como continuaría en la época colonial, se sostenía la producción material de los pueblos mixtecos.

En general el trabajo en la sociedad mixteca prehispánica y colonial (y actualmente) estaba organizado de acuerdo al género. Muchos *ñandahi* llevaban a cabo múltiples tipos de trabajo para el beneficio de sus complejos habitacionales o comunidades. El típico hombre *ñandahi* trabajaba la tierra y daba su trabajo en proyectos comunales como construcción, limpieza de campos, corte de madera, trabajo en un molino u horno y transporte de bienes. Las mujeres *ñandahi* se dedicaban a actividades textiles y hacían un número de actividades alrededor del complejo habitacional y patio que normalmente se extendía a los mercados y campos locales. Las mujeres preparaban y cocinaban la comida y procuraban bebida. En ocasiones las mujeres ayudaban con la cosecha de ciertos granos y recogían plantas alimenticias y medicinales.

⁴¹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, pp. 136-137

Algunos *ñandahi* servían en los palacios y tierras de los *yya*, ya fuera permanente o rotativamente.⁴² Había un grupo particular de *ñandahi* a los cuales se les llamaba *tay situndayu* y *tay sinoquachi*, los cuales no tenían tierras propias y se dedicaban al trabajo de las tierras de la nobleza o al servicio del palacio.⁴³

Los campesinos vivían en una gran carestía, su alimentación era muy limitada, no comían carne, que no fuera la de roedores o culebras, pues la carne de venado y de distintas aves era un privilegio del grupo dominante (la res, el cerdo y la gallina llegaron después, con los españoles), así también su vestido era muy pobre, no podían usar tela fina ni joyas, no sólo porque no lo podían comprar, además porque no estaba permitido que lo vistieran. Aquellos campesinos mixtecos, dedicaban su vida al trabajo, para sobrevivir y para sostener a los otros dos grupos dominantes, el de los *yya* y el de los *toho*, o como los llamaron los conquistadores, el de los caciques y el de los principales.

También había otras categorías sociales, la de los esclavos, de la cual no se sabe mucho, pues sólo aparece en el vocabulario de Alvarado,⁴⁴ pero aparentemente se trataba de hombres sin derechos los cuales incluso podían ser ofrecidos en sacrificio.⁴⁵

La conquista, la tensión del dominio español, entre la vida y la muerte: la vida

En algún momento, entre los años de 1519 y 1520, las tierras de la Mixteca en la ruta que va de lo que era México Tenochtitlán a Sosola, pasando probablemente por Tamazulapan y el valle de Nochixtlan, fueron pisadas, entre muchos pasos, por un pie que de dejar su huella en la tierra, pues no iba descalzo, dejaría la marca de la mutilación de sus dedos. Ese hombre era el conquistador Gonzalo de Umbría⁴⁶ y al parecer

⁴² Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", pp. 138-140

⁴³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*. 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 253

⁴⁴ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 144

⁴⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, "*El pasado indígena*.", p. 256; Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 271

⁴⁶ Bernal Díaz del Castillo siempre que menciona a Gonzalo de Umbría expresa que fue a quien Cortés mandó cortar los pies porque se alzaban en San Juan de Ulúa al inicio de la empresa de conquista. Se entiende que esta mutilación fue más que de los pies de los dedos, pues de otro modo se estarían adscribiendo un peso muerto, una carga en las expediciones. Ver Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, (Edición, índice y prólogo de Carmelo Sáenz de Santa María), México, Editorial Patria, 1983, cap. LVII

fue el primero conquistador, que tuvo ante sus ojos el paisaje de la Mixteca. En 1520, se sabe que el pueblo de Coixtlahuaca se rindió a Cortés. Ejércitos de indígenas y españoles, seguirían pasando por la región en los dos siguientes años, Orozco en 1521 y Alvarado en 1522.⁴⁷

Los pueblos de la Mixteca probablemente se habían enterado ya, tiempo atrás, de la llegada de los conquistadores a la costa de lo que ahora es Veracruz, sabían también de la guerra que estos hombres, encabezados por Hernán Cortés, junto con varios batallones indígenas de distintos pueblos, habían emprendido contra el centro de poder más importante de la región, contra la ciudad de México Tenochtitlán, y ahora oían el sonido de su paso por los alrededores y por sus mismos pueblos, estos soldados que venían del otro lado del mar comandaban ejércitos que en su inmensa mayoría estaban integrados por diferentes grupos de indígenas.

La conquista del territorio de la Mixteca, así como la conquista de Mesoamérica, no consistió en un enfrentamiento entre dos bandos claros y delimitados, representados, uno por los indígenas y otro por los españoles. De creer eso, los conquistadores no pueden parecer más que semidioses, un torbellino iracundo de épicos hombres que sujetaban todo a su paso, que eran capaces, ante la más clara y apabullante adversidad numérica, de derrotar a cientos de pueblos. Por el contrario, la conquista fue una mezcla de rebeliones indígenas y conquista española, en la que pelearon indígenas contra españoles y contra indígenas.⁴⁸

Los pueblos que vivían en la parte meridional de lo que ahora llamamos México, eran una gran diversidad de pueblos que si bien tenían muchas características en común, también tenían sus particularidades que los diferenciaban de los demás. Cada pueblo tenía su historia, una relación estrecha con su territorio en el que reproducía su vida: en el trabajo del campo, en la organización política, en las relaciones particulares con lo divino.

En la Mixteca cada *ñuu* o cada pueblo tenía también su identidad como grupo, sus costumbres y prácticas en común. La vida construida con una historia particular y propia generaba un sentimiento de

⁴⁷ Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, 2ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 294

⁴⁸ Por ejemplo, según nos informa Peter Guardino, la autoridad colonial en Villa Alta se apoyaba fuertemente en un grupo de oficiales irregulares llamado los *sahuiches*, estos sahuiches eran escogidos de la población de Analco, un pequeño pueblo fundado en el siglo XVI por indígenas tlaxcaltecas quienes auxiliaron a los españoles durante la conquista. Durante los primeros años de la conquista los hombres de Analco ayudaron a derrotar distintos levantamientos indígenas en el distrito de Villa Alta (Peter Guardino, *The time of liberty. Popular political culture in Oaxaca, 1750-1850*. Durham, Duke University Press, 2005); ver también, Federico Navarrete Linares, *Las relaciones Interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 (La pluralidad cultural en México, núm. 3), p. 42; Florine G. L. Asselbergs, *Conquered Conquistadors, The Lienzo de Cuauhquechollan: A Nahuatl vision of the conquest of Guatemala*, Leiden, CNWS, 2004.

identidad y pertenencia, que se correlacionaba con la experiencia cotidiana y se creía que se sustentaba en una relación única con lo sobrehumano. No obstante, los pueblos mixtecos reconocían que había algo en común que los hermanaba, que todos eran *mixtecos*.⁴⁹ Sin embargo, esta identidad no fue determinante para unirse bajo una bandera, ni bajo un único orden político, no para oponerse en conjunto contra el ejército español.

Las relaciones que establecían los pueblo mixtecos entre sí, aun incluso las que se establecen bajo un manto de alianzas y solidaridades, encubrían complejas tensiones y relaciones de sometimiento y dominio. Pueblos como Tilantongo, Yanhuitlan, Tlaxiaco y Achiutla habían logrado construir un gran poder regional, logrando la sujeción de muchos pueblos obligados, por lo menos, a la paga de tributo. Así los pueblos mixtecas tenían guerras y conflictos que los diferenciaban y más que eso, los contraponían. Es sabido además que, en los años en que los conquistadores pasaron por la región, una gran cantidad de pueblos de estos lugares se encontraba bajo el dominio mexicana, viéndose obligados a su vez, a pagar constante tributo a dicho pueblo.⁵⁰

Es entendible por tanto, que las élites indígenas en muchos casos no vieran a los conquistadores como el enemigo que los oprimiría y explotaría; sino a un aliado para deshacerse de su antiguo opresor⁵¹ o un aliado favorable en las rencillas y diferencias con los otros pueblos, por lo que trataron de utilizar a los invasores peninsulares como una herramienta para sus propios fines.

En este sentido debemos apreciar la conquista y la colonia en su dimensión dialéctica, la de un proceso atravesado por distintas tensiones intrínsecas. En el mundo de los pueblos indios hay una fuerte tensión entre la continuidad y la transformación; el mundo que se va a construir se debate en este proceso, el de una ruptura que, sin embargo, no acaba de romper, y el de una continuidad que ya no es continua, que ya es otra cosa, es en este mundo que se está construyendo y reconstruyendo que *el Documento del Cacique* tiene lugar.

Es claro que la dominación de un pueblo sobre otro nunca es total, que la vida tiene múltiples formas para reproducirse, que la administración colonial de las comunidades mixtecas, la explotación del trabajo indígena, la administración de las almas, en su consolidación tiene que enfrentarse contra la hegemonía cultural e histórica de una formación social particular de los pueblos dominados, con su propio imaginario, sus propias costumbres, su significación particular de la realidad, que explica la vida y el vivir, y

⁴⁹ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 318

⁵⁰ Wigberto Jiménez Moreno, "Ambiente Histórico del Códice", en Jiménez Moreno, Wigberto; Mateos, Salvador (estudio preliminar), *Códice de Yanhuitlán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto de Antropología e Historia, 1940, p. 9-11

⁵¹ Wigberto Jiménez Moreno, "Ambiente Histórico del Códice", en "*Códice de Yanhuitlán...*", p. 11

que la Corona no cuenta con un aparato de control ni de propaganda capaz de abarcar en todos sus resquicios la inmensidad de dicho vivir, tanto en sus prácticas materiales, como en sus procesos intelectuales y espirituales. Se puede afirmar que la dominación siempre es negociada (los mecanismos de negociación por supuesto no son mesas de diálogo), que siempre hay fricciones, resistencias.

La narración del manuscrito que estamos revisando no se mueve en un tiempo regular describiendo acontecimientos que se suceden temporalmente, no existe una línea cronológica precisa, por el contrario, se van dando acrobáticos brincos en el tiempo, cambiando de momentos sin previo aviso. De la misma forma se cambia de fuentes, algunas veces se hace alusión a lo vivido y a lo contado, otras, por lo que podemos inferir, a documentos prehispánicos, códices, -"como consta de una *escritura* que se hizo para, la fundación *desde la gentilidad*"⁵²- así como a documentos en castellano o hechos bajo el dominio español. -"Se sigue mil quinientos sesenta y tres; en este se compartieron cada pueblo con sus nombres según y como ha de ser el título Mapa y mersed de cada uno."⁵³-. Esto es interesante porque nos habla de una continuidad manifiesta entre los dos tiempos que se crean, cuando el movimiento de colonización proveniente de la península ibérica irrumpe en lo que conocemos como la Mixteca, y en general en el mundo indígena.

El tiempo mesoamericano, el de los pueblos antes de la conquista, no fue borrado y devastado; la fractura que se sufre no impide que este tiempo siga rigiendo en gran medida el orden social y político de la colonia, por lo cual se recurre constantemente a él para legitimar relaciones coloniales: la relación colonial de la complicidad y colaboración de las élites nativas con el poder invasor y la sujeción, opresión y explotación del trabajador colonial.⁵⁴ Pero por otro lado, el tiempo que es también de suyo propio y en el cual los pueblos indios, a pesar de la dominación colonial producen y reproducen su vida, es decir, hacen su propia historia.

La dominación que establecieron los nuevos pobladores sobre este territorio se fincó, en gran medida, sobre relaciones de dominación establecidas previamente; el intento de transformación radical y expresa era impensable: la imposición cabal de un orden exógeno de mando obediencia en la

⁵² AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 12

⁵³ AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 14

⁵⁴ Se puede ver a Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. Julieta Campos, 8 ed., México, Siglo XXI, 1984; Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, trad. Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1959

Esta relación es expuesta lapidariamente en el contexto africano por Fans Fanon, en su clásico *Los condenados de la tierra*. (Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Prefacio Jean-Paul Sartre, trad. Julieta Campos, Epílogo Géhard Chaliand, trad. (epílogo) Eliane Cazenave Tapie Isoard, 3 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2003)

administración de las comunidades por la Corona, probablemente hubiera hecho la situación entre colonizador y colonizado insostenible; en lugar de eso se aprovecharon del orden social preestablecido (y reconocido por los dominados) como un medio endógeno de sujeción,⁵⁵ tal vez el único asequible en ese momento si se considera la fuerza de los conquistadores y la presencia de los colonizadores europeos. Por otro lado, los españoles, con base en sus creencias míticas, consideraban que los diferentes pueblos de la tierra, fuesen cristianos o no, tenían las facultades para desarrollar una organización política propia que tenía que ser respetada.⁵⁶ Con base en el *derecho de gentes*, la Corona se vio obligada a reconocer a la nobleza nativa y a darle ciertas prerrogativas.⁵⁷

En el nuevo orden colonial, las autoridades indígenas tuvieron un papel muy importante, los conquistadores reconocieron, aunque con serias tergiversaciones, a los pueblos como entidades políticas y sociales con derechos propios, con su propio territorio y su propia identidad étnica.⁵⁸ En muchos casos las autoridades indígenas no fueron despojadas de su poder, y muchas veces incluso se les reforzó. Sin embargo, no se puede pensar la relación entre la élite indígena y los colonizadores como de una complicidad irrestricta, esta relación estaba atravesada por distintas posiciones de poder, por un conflicto y tensión entre ambos grupos que impidió que el mismo se resolviese de una única forma, el desarrollo de estos procesos tuvo que ver tanto con las relaciones entre las autoridades indígenas y las distintas y repetidas veces discrepantes autoridades españolas (encomendero, frailes) tanto con distintas dinámicas de confrontación entre entidades políticas indígenas.⁵⁹

Las noches intranquilas del cacique Tomás Ortiz

A partir del documento de Tomás Ortiz podemos leer que en el último cuarto del siglo XVI hay alguna preocupación que le quita el sueño al cacique y a los principales, que no los deja tranquilos. Al parecer, se sienten inseguros de que se les respete su posición de privilegio, de que puedan mantener sus derechos,

⁵⁵ Se podría decir incluso el orden “natural” de dominación, pues correspondía a los llamados “naturales” de esta tierra.

⁵⁶ Pastor, Rodolfo, *Campesinos y Reformas: La Mixteca 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987, p. 64; Lewis Hanke, *La lucha por la justicia ...*”

⁵⁷ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 77; Lewis Hanke, “*La lucha por la justicia...*”

⁵⁸ Federico Navarrete Linares, “*Las relaciones Interétnicas...*”, p. 44; Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, trad. Belén Urrutia Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988

⁵⁹ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, pp. 95-103

sus propiedades y su acceso al poder que, hemos visto, caracterizó sus privilegios fundamentales en el periodo prehispánico y que aun se extenderá durante el periodo colonial. El *Documento del Cacique* de San Pedro Tidaá pretende zurrir la brecha generada por la conquista española; es una constancia de legitimación de los caciques y principales, para lo cual apela constantemente hacia el pasado prehispánico. Su función es consolidar la distribución del poder en una disposición particular que privilegie la posición del cacique y de los principales; es por tanto un documento de *conservación* del orden político y social; es, con todas sus letras, un documento conservador que busca “que cada quién se quede en su lugar”:

Allí se fundó la generación de los caciques y principales de aqueste Pueblo según Consta por la escriptura que se hizo en aqueste año paraque no se pueda borrar, ni perder el casicasgo y silla de Don thomas hortiz del pueblo de San Pedro.⁶⁰

Más adelante se remarca:

Consta por escripto para que les conste a los Casiques y prinripales en tiempo benidero como quedó el casique y Principal Dn. Luis Sanchez el casique biejo y su hijo Dn. thomas hortiz y la mujer Da. Catharina Santa María.⁶¹

Y aún al final se afirma con insistencia:

... son lexitimos los casiques que estan mencionados en aqueste escripto por que no falte la desendensia del casique del Pueblo de San Pedro, y pusieron todos los Principales sus firmas en aqueste escripto, todos los que han de servir en este Pueblo pues supieron como se formo y cuando se aclaresio y alumbró con las cuatro estreallas...⁶²

Es muy claro el énfasis puesto en el documento por mantener y asegurar un orden, como también el espacio donde se desarrolla dicho orden; el texto en cuestión es una constancia de las autoridades y de quién tiene derecho a serlo. En el último párrafo citado, hay una referencia que nos puede remitir al cabildo, *los que han de servir*, los funcionarios de república del pueblo, de la nueva estructura organizativa de los pueblos indios, serán los principales reconocidos en el documento. Se pretende, por tanto, que el nuevo gobierno (del que hablaremos más adelante) respete las jerarquías sociales y políticas de la sociedad pasada, sólo un grupo particular puede cumplir con las funciones de gobierno, aunado a una serie de prerrogativas y privilegios de los que gozaba el grupo gobernante.

⁶⁰ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 12

⁶¹ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, pp. 13-14

⁶² AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 15

El testamento del cacique, que es el segundo documento de este conjunto de tres que conforman *el Documento del Cacique* es más enfático en el segundo aspecto (el de los privilegios) que se están defendiendo, en este caso, exclusivamente del cacique:

Yten digo que mi esposa la casica le dejo tecpa, y tierras del = Pueblo de San Pedro tidaa = que en la lengua castellana o mexicana. tototitlan y como heredera pues para este efecto hago este mi testimonio por mi tecpa y todos mis maseguals para que los principales lo miren y cuiden porque no se pierdan todos mis bienes y para que no se pierdan todas mis tierras según del termino redondo de mis linderos para que ninguno lo pueda quitar así en el presente tiempo, como en lo benidero.⁶³

La época que inauguraron los conquistadores españoles, no pudo ser de ningún modo una época de sosiego, el mundo fue constantemente trastocado. Durante el siglo XVI hubo una gran mortandad en Mesoamérica, diversas enfermedades asolaron a la población indígena, reduciendo a gran cantidad de hombres a la vacuidad de la extinción, a la muerte. El cuerpo colectivo de las sociedades indígenas resintió esta pérdida efectiva reduciéndose a fragmentos de población. Es bastante ilustrativa la imagen mítica proyectada por Motolinia, sobre la gran mortandad como un “castigo de Dios”. Según la Relación de Mitlatongo, contenida en la Relación de Tilantongo, debido a las distintas pestilencias murieron, “de cuatro partes, las tres de la gente que solía haber.”⁶⁴ Dentro de estas pestilencias debemos contar, como lo hizo Motolinia, tanto las enfermedades, como la explotación del trabajo indígena además de la guerra.⁶⁵ Terraciano asegura que las relaciones entre yya, toho y ñandahi se vieron profundamente afectadas por que recurrentes epidemias diesmaron la población. Hubo una epidemia mayor de 1576 a 1581, y otra en 1591. Muchos expedientes dan testimonio del debilitamiento del antiguo grupo gobernante indígena.⁶⁶

Esto, claro, no vino solo: los indígenas vivieron muchas transformaciones, además de la mortandad, el establecimiento de un nuevo poder: el de los españoles, con el sometimiento de los gobernantes indígenas y su propia explotación sobre los pueblos, pasando por la imposición de su religión,

⁶³ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 18

⁶⁴ “Relación de *Tilantongo* y su partido” en Rene Acuña ed., *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, T. 2, México, UNAM, 1984, p. 240. En realidad los datos sobre la mortandad de la población son muy diversos y disímiles, en este caso son los indígenas principales de Tilantongo quienes hacen la estimación, lo que consideramos valioso. Según Pastor entre 1520 y 1620 la población de la Mixteca Alta pasó de 350 mil a 25 mil habitantes. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 103); ver también Sherburne F. Cook, y Woodrow Borah, *The population of the Mixteca Alta, 1520-1960*; Berkeley, 1968; Sherburne F. Cook, y Woodrow Borah, *The indian population of Central Mexico 1531-1610*, Berkeley, University of California Press, 1960

⁶⁵ Toribio Motolinia, Fr, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndice notes e índice de Edmundo O’Gorman, 7 ed., México, Porrúa, 2001, pp.15- 22

⁶⁶ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, pp. 145-150; María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, pp. 117-139

implicó un grave conflicto y la inestabilidad de las relaciones entre yya, toho y ñandahi. Y si bien, en muchos casos, la relaciones de mando-obediencia no se rompieron por completo, sí hubo desgarres y pérdida de la autoridad real de los grupos dominantes.

El régimen colonial que se apoyó en los caciques y principales para el mantenimiento del orden y la extracción tributaria, permitiendo que aquellos hombres disfrutaran a su vez de sus propios tributos, de un tecpan, macehuales y tierras como en el caso de Tomás Ortiz, socavaba al mismo tiempo los antiguos pilares que sostenían la estabilidad en los pueblos mixtecos por lo que éstos vivían atravesados por una aguda crisis. La nobleza indígena ya no era, como antaño, la figura más importantes de la Mixteca, ya no tenían el poder centralizado, se encontraban ahora a merced de un poder que los rebasaba, tenían que postrarse ante las autoridades religiosas, las cuales regulaban y administraban el nuevo culto religioso satanizando y persiguiendo al antiguo, el que le daba un lugar privilegiado a los yya en el orden cósmico; ante el encomendero, frente al cual no eran sino mediadores en el pago de tributo y ante los funcionarios representantes del poder imperial de la Corona española, frente a los cuales debían postrarse como subordinados; pero sobre todo, ahora los macehuales podían hacer uso de ese nuevo poder, a través de espacios legales como los juzgados, para dirimir los conflictos internos de las comunidades, muchas veces en contra de la nobleza de los pueblos, lo que diezmaba notablemente su autoridad. Por parte de los nobles, las herramientas culturales para hacer frente a la crisis, poco daño causaban a este (des)orden social,⁶⁷ por lo que la respuesta más efectiva, no pudo ser sino la adscripción de las autoridades indígenas, al cobijo del poder civil y religioso de la Corona (aunque sin dejar de reproducir muchas características culturales propias), lo cual implicó, a su vez, la transformación de su poder social.

En la Mixteca; después de las rebeliones fallidas de inicios del siglo XVI, cuando se vio que la situación creada por los conquistadores, con su irrupción en estas tierras, iba a ser una situación prevaeciente, las autoridades de los pueblos tuvieron la capacidad de adaptarse al nuevo orden reestructurando sus propias herramientas e instrumentos de reproducción del orden político. Un

⁶⁷ La lucha de resistencia frente a la dominación española, de la nobleza indígena mixteca, utilizando las propias herramientas culturales, quedó en parte registrado en el proceso inquisitorial contra el cacique de Yanhuiltán. Cabe aquí reconocer también que esta lucha de resistencia se nutrió de las diferencias internas del poder colonial, los nobles rebeldes de Yanhuiltán encontraron a un aliado frente a los frailes el encomendero Francisco de las Casas. Ver el apéndice "Proceso Inquisitorial contra D. Domingo – cacique- y D. Francisco y D. Juan, gobernadores de Yanhuiltán. 1544-1546" Jiménez Moreno, Wigberto; Mateos, Salvador (estudio preliminar), *Códice de Yanhuiltán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto de Antropología e Historia, 1940, Apéndice 6. Otra publicación de este proceso se encuentra en María Teresa Sepúlveda y Herrera, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuiltán, 1544-1546*, México, INAH, 1999 (colección científica 39) ver apéndices. Ver también "La resistencia de los nobles" en Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco.*, Países Bajos, CNWS Publications, 2000.

movimiento importante en este aspecto fue la generación de una gran cantidad de documentos a partir de 1540 en los que se dejaba constancia del derecho de los linajes y del dominio territorial de los mismos. Es probable que esta documentación se utilizara en la Corte novohispana, como documentos que ratificaban los derechos indígenas, sin embargo, es probable que éstos también sirviesen al interior de las comunidades con el mismo fin.⁶⁸ El documento de Tomás Ortiz debió desempeñar un papel así.

Los caciques, al ver disminuida su proporción de tributos por la mortandad de los campesinos, y al ir cambiando su papel en la sociedad mixteca, reclamaron distintas posesiones políticas como propiedad privada individual.⁶⁹ No sabemos si la herencia del tecpan, de las tierras de Don Tomás Ortiz a Doña Catarina Santa responda ya a esta concepción, bajo la cual el cacicazgo toma la forma de un mayorazgo español, es decir el cacicazgo pasa a considerarse una herencia de bienes, tierras y fuerza de trabajo pero no la responsabilidad de llevar el gobierno, como correspondía a los antiguos *yyas*.

Retrocedamos más hacia el pasado. En Mesoamérica, en general, y dentro de ella en la zona donde vivían los pueblos mixtecos, la elaboración de documentos pictográficos que se conocen como códices eran una práctica muy extendida. Burgoa, el padre dominico que estuvo en la región en el siglo XVII, describe del siguiente modo los códices:

...entre la barbaridad de estas naciones se hallaron muchos libros a su modo, en hojas o telas de especiales cortezas de árboles que se hallaban en tierras calientes y las curtían y aderezaban a modo de pergaminos de una tercia, poco mas o menos de ancho y una tras otras las surcían y pegaban en una pieza tan larga como la habían menester donde todas sus historias escribían con unos caracteres tan abreviados, que en una sola plana expresaban el lugar, sitio, provincia año, mes y día con todos los demás nombres de dioses, ceremonias y sacrificios, o victorias que habían celebrado, y tenido...⁷⁰

Posteriormente hablaría de los códices históricos mixtecos, haciendo de paso gala de su connotado menosprecio por todo lo que, de las capacidades creativas de la humanidad, le era inentendible:

[Hacían] algunas historias pintadas, en papel de corteza de árboles, y pieles curtidas, de que hacían unas tiras muy largas de una tercia de ancho, y en ellas pinturas de sus caracteres, con que los indios doctos en estas leyendas les explicaban sus linajes, y descendencias, con los trofeos de sus hazañas y victorias, todas llenas de supersticiones, y soñadas quimeras.⁷¹

⁶⁸ María de los Ángeles Romero Frizzi, "El sol y la cruz...", pp. 110-112

⁶⁹ María de los Ángeles Romero Frizzi, "El sol y la cruz...", p. 131 Rodolfo Pastor, "Campesinos y Reformas..." p. 77

⁷⁰ Francisco de Burgoa, Fr., *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, 3 ed., México, Porrúa, 1989, p.210

⁷¹ Francisco de Burgoa, Fr., "Geográfica descripción...", T. I, p. 288

Los códices con un fin historiográfico, estaban profundamente ligados a la constatación de la legitimidad del poder; relataban diferentes acontecimientos históricos y se ocupaban “principalmente de los hechos y las genealogías de la élite, pintando las muertes, entronizaciones, conquistas, matrimonios y conferencias de los gobernantes.”⁷² Pero más allá de ser relatos de acontecimientos importantes, servían para demostrar los derechos del gobernante en turno, “evocando su lazo con los héroes de la época primordial que habían fundado el reino.”⁷³

Como hemos mencionado páginas arriba, el origen de nuestro documento, parece remontarse a la necesidad de legitimidad o constancia del poder y posición privilegiada de caciques y principales de San Pedro Tidaá. Como una renovación de los documentos prehispánicos, otras tintas y otros trazos describirían con nuevas formas un contenido ya conocido. Detrás, se encontraba la intención de mantener o conseguir una posición privilegiada en la dominación, ya sea en los conflictos entre distintos grupos de caciques y principales o perdurando la distancia social que los separaba y diferenciaba jerárquicamente de los campesinos. La tensión que se percibe, que se puede escuchar en el tono de la voz de quienes dictan el documento, refiere a la de los caciques y principales, que temen perder su posición de privilegio, que sienten intranquilidad y angustia por la seguridad de sus antiguos derechos.

En este momento, sin embargo, la forma ha cambiado radicalmente en una expresión que utiliza la escritura con caracteres latinos. El fondo tampoco se mantiene inmaculado, algo más ha cambiado, la relación de los *yya* y *toho* frente así y frente a los *ñandahi*; es decir, la relación de los caciques y principales entre sí y frente a los campesinos, no se reduce al espacio político de los pueblos indios, a las alianzas y pactos locales, hay ahora, una tercera instancia que va más allá, que la trasciende y la trastoca: la del dominio colonial. Este factor genera fuertes tensiones dentro de las comunidades, es un factor de desequilibrio que corroe el andamiaje ideológico en el que se sostenía la autoridad indígena.

⁷² Maarten E. R. G. N. Jansen, “*Huisi Tacu...*”, p. 68

⁷³ Maarten E. R. G. N. Jansen, “*Huisi Tacu...*”, p. 38

LA COMUNIDAD Y LAS COMUNIDADES

¿DÓNDE QUEDÓ TIDAÁ?

Las relaciones entre los pueblos mixtecos antiguos

Los pueblos de la *ñudzavui ñuhu* (Mixteca Alta) constituían realidades sumamente complejas y ambivalentes; la verdad sobre su configuración, en muchos aspectos, sigue siendo un objeto poco claro para nosotros. La comprensión de los conquistadores españoles los categorizó en términos que les fueron evidentemente insuficientes: *señorío, cabecera, sujeto, barrio*.. En la realidad esos términos fueron claramente desbordados, en muchos casos hubo una subversión histórica contra los mismos (la inmensa emergencia de pueblos a finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII es un caso, hubo una múltiple decapitación de "cabeceras", es decir, los pueblos "sujetos" se hicieron valer políticamente como *Sujetos*). Lo que nos detiene ahora es tratar de explicar esa realidad compleja que imperaba en este espacio áspero y montañoso donde San Pedro Tidaá queda inscrito.

A la llegada de los españoles la conformación de los pueblos mixtecos, así como las relaciones entre ellos, se encontraban en una situación muy compleja. Ampliando la mirada, vemos por un lado que una gran parte de los pueblos estaba dominada por los mexicas, obligados al pago de tributo, como quedó atestiguado en el *Códice Mendoza*,⁷⁴ pero por otra parte, muchos de estos grandes pueblos habían formado importantes centros de poder en la mixteca, como Coixtlahuaca, Achiutla, Tlaxiaco, Yanhuitlán y Tilantongo, entre otros. Estos pueblos se conocieron con el nombre de *yuhuitayu canu* los cuales se habían convertido en grandes "señoríos" que ejercían un amplio dominio y una fuerte influencia hacia los pueblos vecinos. En Tidaá aún ahora se recuerda, que el pueblo de Tilantongo era un enorme reino que tenía una gran extensión; se dice que se expandía hasta donde ahora está la ciudad de Oaxaca por un lado y más allá de la región de Teposcolula, por el otro.

Estos pueblos se expandieron combinando dos estrategias diferentes, por un lado la guerra y el sometimiento violento; por otro, las alianzas y negociaciones, muchas veces aseguradas por el

⁷⁴ Codex Mendoza, lámina 43, *Codex Mendoza the manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library Oxford*. ed. y trad. James Cooper Clark, Vol. III, London, Waterlow and Sons Limited, 1983.

matrimonio.⁷⁵ Lo que es importante destacar es que los pueblos que se encontraban dominados tanto por los mexicas como por los mixtecos, en realidad sólo sufrían una presión económica, que no entraba en conflicto (por lo menos en principio) con la organización política y social de los pueblos conquistados, es decir, se respetaban los gobiernos locales, bajo la condición del reconocimiento de subordinación y el pago periódico del tributo.

Para entender a profundidad la relación de los pueblos mixtecos entre sí, así como su organización interna es necesario que resaltemos nuevamente la cuestión del linaje, si bien ya hemos visto que a partir de éste se establecía la división social, la conformación de las unidades básicas de los pueblos se conformaba de igual modo a partir del parentesco, de la pertenencia a una misma familia. Esta familia era una familia extensa dentro de la cual se contaban a los tíos, primos y sobrinos y donde los ancestros jugaban un papel de suma importancia. Los miembros de una de estas familias compartían una historia en común que partía de los abuelos divinizados quienes habían inaugurado el linaje y a partir de los cuales se establecía una relación particular con lo divino.

Los pueblos se conformaban por pequeñas unidades de organización corporativa conocidas como *siqui* (en Teposcolula, Tamazulapa y Tlaxiaco) y *siña* (en Yanhuitlán y sus alrededores).⁷⁶ Estos términos fueron traducidos por los españoles como "barrio", sin embargo este concepto no traduce correctamente lo que significaban estas unidades, los *siqui* no eran barrios, entendidos como el espacio delimitado territorialmente en el que se dividen las poblaciones para resolver problemas relativos a la administración del gobierno centralizado, de forma muy diferente, eran la unidad fundamental de la sociedad prehispánica respecto a la organización política y social de la población. El principio rector del barrio se basaba en los vínculos de sus integrantes en términos de identidad. No fueron, por tanto, una división jurisdiccional del *ñuu* que partía desde el gobierno, sino que eran unidades orgánicas donde las familias e individuos producían y reproducían su vida.

La unidad de estos barrios se remontaba a un origen común, que tenía como símbolo emblemático de la unidad del grupo a un ancestro divinizado.⁷⁷ Eran unidades corporativas conformadas por varias familias extensas, unidas por lazos de parentesco que se remontaban al mítico antepasado común, con una historia colectiva y propia, lo que de cierto modo también significó un futuro propio. La vida común se tejía y reforzaba día a día, en la lucha por la reproducción del grupo en el espacio religioso, en las relaciones políticas y económicas. El pago del tributo por ejemplo, no era asumido por cada quien de forma

⁷⁵ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 42

⁷⁶ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 105

⁷⁷ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 34.

individual, sino que era asignado al barrio en su conjunto. Se conformaban, pues, como grupos con una identidad étnica propia.⁷⁸ El *siqui* era la parentela y el ámbito territorial que esa parentela habitaba (alguna evidencia sugiere que los *siqui* actuaban como unidades corporativas de tenencia de tierra⁷⁹ y la unidad fiscal sobre la cual se apoyaba la economía tributaria.⁸⁰

Tidaá probablemente tuvo en aquella época distintos barrios, aún ahora se habla del barrio chico, el barrio centro y el barrio grande y se recuerda que antes cada barrio tenía su “santo patrón” diferente, el de San Sebastián y el de San Miguel. Al parecer cada uno de éstos tenía sus propias fiestas patronales, y había una identidad de barrio que se autorreconocía y era reconocida externamente, estableciendo ciertas fronteras con los habitantes de los otros barrios, nos han hablado incluso de prácticas de matrimonio endogámicas en ellos.

Los barrios por lo general se agrupaban en un *ñuu* (pueblo), del cual formaban parte y el que constituía el espacio central de la organización indígena similar al *altepetl* en el centro de México.⁸¹

Se considera que los linajes de un mismo pueblo estaban de distintos modos emparentados entre sí, de modo que se lograra una unidad más fuerte en la conformación de los mismos y que se paliara la diferencia entre ellos en las relaciones de obediencia y dominación mediante vínculos simbólicos, en los que la cosmovisión y la justificación mítica de los gobernantes jugaba un papel fundamental. Había “un parentesco simbólico, de modo que los *yyas* eran considerados “el padre y la madre” de los campesinos y es posible que en algunos lugares, en efecto, fueran sus parientes, aunque lejanos. En otros casos los campesinos eran grupos conquistados y sometidos a un linaje más poderoso.”⁸² Es probable que el emparentamiento común que integraba de manera vertical a los linajes de un pueblo, se construyera a partir de prácticas de mancebaje, en la poligamia de los *yyas* (señores) y de los *dzayya yya* (nobles).⁸³

La agrupación de los *siqui* conformaba un *ñuu*. Sin embargo, Terraciano considera que las relaciones entre el pueblo y las más pequeñas subunidades pudieron haber sido flexibles y ambiguas. En los documentos mixtecos, no es poco común encontrar frases donde se combinan referencias al *ñuu* y el *siña* o *siqui*. En efecto, cada *siqui* era un *ñuu* en potencia y cada *ñuu* un *yuhuitayu* en potencia, esto se reafirma con el uso en los documentos de términos intermedios como *ñuu siqui*.⁸⁴

⁷⁸ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 106

⁷⁹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 111

⁸⁰ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 34

⁸¹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 103

⁸² María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 54

⁸³ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 32-34

⁸⁴ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 116

Los *yuhuitayu*, que fueron lo que los españoles reconocieron como “señoríos”, eran los centros políticos de mayor población en la Mixteca, éstos se conformaban a partir de alianzas entre los pueblos (*ñuu*) que se daban principalmente por el matrimonio. De hecho su representación en códices, consiste en la pareja matrimonial gobernante sentada sobre un trono de petate.⁸⁵ Sin embargo, esta alianza no comprometía la autonomía y separación de cada uno de los pueblos.⁸⁶

El Yuhuitayu unía dos *ñuu* a través de la unión del matrimonio de gobernantes hereditarios masculino y femenino *yya* y *yya dzehe* [a los que los españoles llamaron caciques]. Cada gobernante representaba a un *ñuu separado y autónomo* y a sus instituciones reales (los edificios, tierras, parientes, dependientes asociados con el linaje del *yya*).⁸⁷

De forma tal que las comunidades mixtecas estaban conformadas por un complejo orden político en multinivel (*yuhuitayu-ñuu-siqui*) y en las cuales la “subordinación” no implicaba un sometimiento jerárquico y lineal sino la articulación compleja de distintas entidades políticas, con espacio para la autonomía y la diferencia. Las poblaciones prehispánicas en general eran pueblos que tenían capacidad no sólo de convivir con la pluralidad y la diversidad cultural, sino de construir identidades incluyentes con saberes y conocimientos de otros pueblos, sin buscar imponer por completo su pensamiento y su cultura.⁸⁸ Lo que nos interesa destacar con esto, es que a pesar de la dominación, del sometimiento y la violencia, los distintos pueblos conquistados, por chicos que fuesen, conservaban una gran autonomía, se reconocía su particularidad y su historia propia.

La geografía social de *Ñusahui* (la Mixteca) era una realidad cambiante, en continua transformación y reconfiguración,⁸⁹ particularmente las relaciones que los pueblos podían establecer entre sí eran sumamente variadas. Este hecho es para nosotros de gran relevancia, pues nos sirve para entender la situación de Tidaá en términos de jurisdicción política, por lo menos en la primera mitad de la colonia.

⁸⁵ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 50

⁸⁶ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 104

⁸⁷ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 158, el subrayado es mío

⁸⁸ Federico Navarrete Linares, “*Las relaciones Interétnicas...*”, p. 45.

Esta también fue la forma como se acercaron a la religión cristiana, sin embargo esta pluralidad no quiere decir que no hubiese habido ningún conflicto debido a las inscripciones culturales.

⁸⁹ Es probable que el desgaste causado en la lucha por el control regional entre los mismos pueblos mixtecas, así como la inestabilidad de las unidades políticas formadas, haya sido favorable para las conquistas mexicas del siglo XV. (María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 51)

El registro administrativo de la Corona y el reparto colonial

En el último cuarto del siglo XVI, contemporáneamente a la escritura del testamento de Tomás Ortiz, a partir de unos cuestionarios mandados por Felipe II para “que de estas tierras se le haga relación de las cosas en ellas contenidas”, se hicieron testimonios de los distintos pueblos de la Nueva España a los que se les llamó *Relaciones Geográficas*. Con ellas se buscaba obtener información de distintos aspectos de los pueblos que habitaban estas tierras, para la Corona, tan lejanas. Las preguntas que se formulaban iban desde historia y creencias, hasta ubicación geográfica y producción. Los cuestionarios son un material muy valioso, pues además de la pluralidad de las preguntas fueron respondidos por sectores de la nobleza indígena. Desgraciadamente, para nuestra región se conservan sólo 7 de las dos docenas de “Relaciones” que se escribieron.⁹⁰

El 5 de noviembre de 1579 se escribió la Relación Geográfica de Tilantongo, un pueblo que hace frontera con San Pedro Tidaá. En alguna parte de la Relación se hace un recuento de los pueblos colindantes, uno de los que aparece es Yodocono.

Y este pueblo de *Tilantongo* confina con otro pueblo, el cual llaman en lengua mixteca *Yozo Cono*, y en mexicano *Pallagua Ixtlahuaca*, y en castellano se dice “grande llano”⁹¹

Cualquier habitante de Tidaá sabe que el camino para llegar de Yodocono a Tilantongo pasa, si no se hace un amplio rodeo, por San Pedro Tidaá. En la delimitación actual, Tilantongo no hace frontera con Yodocono, antes se encuentran los municipios de San Pedro Tidaá y de San Francisco Nuxaño, y sin embargo dichos pueblos no aparecen mencionados en la Relación. Es interesante ver que en ella se habla también de colindancia con los pueblos de Yanhuitlan y de Teposcolula, los cuales en la situación actual se encuentran separados de Tilantongo por una gran cantidad de pueblos que tampoco son mencionados en la descripción.

Lo que no podemos pensar es que los pueblos no mencionados no existieron, utilizando tan sólo como evidencia el *Documento del Cacique*. Éste tiene fechas en nuestra calendarización de 1562, y como hemos adelantado, en el mismo documento se habla de un poblamiento de este lugar que data de tiempos prehispánicos. Pero entonces, lo que nos debemos preguntar es ¿por qué Tidaá, existiendo, no dejó huellas escritas que nos hablen de su presencia, más allá del *Documento del Cacique* y de algún

⁹⁰ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 74 nota a pie

⁹¹ “Relación de *Tilantongo* y su partido”, p. 230

documento perdido?, y ¿por qué cuando se le tuvo que haber mencionado, como en la relación de Tilantongo, no se le mencionó?

Lo que nos lleva a poner en claro varios puntos, que la mirada que nos ha sido legada por los documentos para la investigación histórica, por lo general es una mirada del gobierno colonial en cuya faz no hay sino ojos de burócrata, cuyo interés es la administración de los bienes, los cuerpos y las almas, y que lejos está de expresar cómo mana la vida misma en el interior de los pueblos, a no ser cuando éstos generan un movimiento que los excede o cuando algún conflicto irrumpe en el “buen orden”.

Así de pueblos que canalizaban y generaban un importante ingreso económico para los españoles, se cuenta con una gran documentación, pues el principal incentivo de la conquista y colonización fue el ansia de riqueza. En cambio pueblos con una vida modesta, de difícil acceso y cuya producción no representaba un inmenso caudal fueron pasados por alto, olvidados de la mirada fría y contabilizadora del interés colonial. En este sentido, desde el mismo testamento de Tomas Ortiz, tenemos un indicio de la marginalidad económica de San Pedro Tidaá, apreciable en la comparación de la reducida cantidad de pesos y reales donados por Don Tomás Ortiz en su documento contra las cantidades sin parangón que lega Don Gabriel de Guzmán de Yanhuítlán en su testamento.⁹²

Hay que reconocer como otro factor de la desinformación sobre Tidaá su “marginalidad geográfica”, pero aún respecto al espacio, como fenómeno natural, no hay que olvidar que si bien la naturaleza se encargó de plegar la tierra en nudosas cordilleras, como murallas que se sobreponen y que se suceden unas a otras, que la geografía, en sí, es una construcción humana y que el espacio se transforma según la apropiación y los usos que se hagan de él. Así Tilantongo pueblo vecino de Tidaá, que hoy en día es de muy difícil acceso, en otro tiempo fue el corazón político y militar de esta región. El pueblo de Achiutla, para poner otro ejemplo (de un pueblo que ahora parece arrinconado), fue un importante punto de peregrinación religiosa por el oráculo que albergaban sus montañas. El mundo colonial estableció una nueva producción de espacios sociales, descentró a la Mixteca de sus viejas dinámicas espaciales y generó un nuevo centro, en realidad, un eje de comunidades que eran la ruta de tránsito, el camino real que comunicaba al centro de la Nueva España, con la ciudad de Antequera (Oaxaca).

Antes de que en 1524, el infatigable Hernán Cortés con sus ansias de sometimiento y dominio de *hacerse con la tierra* y las riquezas que ella albergaba, partiera a la catastrófica expedición a las Higueras, el territorio de la Mixteca, con su infinidad de pueblos, fue dividido y repartido como parte del botín que codiciaban los conquistadores. El fin era por una parte tranquilizar a los conquistadores que, todos

⁹² ver “Testamento de D. Gabriel de Guzmán 1591”, pp. 34-36

ambiciosos, se empezaban a desesperar al no percibir recompensas y frutos de sus hazañas bélicas, por otra parte, ir consolidando la conquista del territorio. Los capitanes de Cortés fueron entregando a sus hombres pueblos indígenas en encomienda.

La encomienda fue un derecho que se otorgó a los conquistadores, se planteó como una retribución a los soldados por el trabajo realizado a favor de la Corona, que consistía en la asignación de un territorio como tributario a un conquistador, con lo que se buscaba satisfacer las insaciables ansias de riqueza y fortuna de los conquistadores y, del cual, el conquistador tenía que procurar la evangelización de los indígenas.⁹³

Este sistema, en el espacio de Mesoamérica, se estableció sobre la misma organización autóctona manteniendo las relaciones de explotación del trabajo que privaban en Mesoamérica. El tributo que antaño se canalizaba a diferentes *yuhuitaño* o a *Tenochtitlan*, ahora se entregaría al nuevo señor, al encomendero, y las autoridades indígenas serían las responsables de organizar su paga.

Los conquistadores pretendieron, para el reparto de las encomiendas, reconocer las relaciones existentes entre los pueblos y respetarlas: a los *yuhuitayu* los reconocieron como "señoríos" y les llamaron cabeceras, a los *ñuu*, que no conformaban el pueblo dominante los llamaron "sujetos" o "estancias". Así constituyeron su propio mapa geopolítico de la mixteca teniendo como fin el reparto de las cabeceras con sus sujetos o estancias en encomienda. Este sistema, sin embargo, petrificó las relaciones de los pueblos mixtecas y los ordenó conforme a una organización que trascendió la competencia de los mismos pueblos, sus relaciones mutuas y su desarrollo histórico propio, ahora se veía mediado por las concesiones y las disposiciones del dominio colonial establecido por la Corona. Así, las relaciones de los pueblos mixtecas antes de la conquista que, como ya hemos dicho, eran ambiguas y flexibles, quedaron restringidas a una relación muy elemental de un orden centralizado, sin reconocer tampoco el tipo de asociación existente entre las cabeceras y los sujetos o estancias. Conocemos casos en los que pueblos que constituían una unidad fueron divididos, repartidos en diferentes encomiendas,⁹⁴ y casos de pueblos que se establecieron como una unidad, cuando entre sí se consideraban independientes y sólo provisionalmente unidos.⁹⁵ Pero la realidad sobre la mayoría de los pueblos es algo que probablemente nunca conoceremos.

⁹³ María de los Ángeles Romero Frizzi, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, (Colección Regiones de México), p.48; Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Editorial Porrúa, 1973

⁹⁴ Es el caso de "señoríos" pequeños como Tiltepec, ver Peter Gerhard, "*Geografía Histórica...*", p.381

⁹⁵ Es el caso que pueden ilustrar Santiago y Santa Cruz Mitlatongo, ver Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 76

Bajo esta organización, los pueblos se convirtieron en dependientes de las mercedes reales para cambiar su constitución y sujetos a la documentación colonial, que se consideró la constancia última del orden, estatificando el posible desarrollo de los pueblos, a un gélido, en muchos casos, momento histórico.

Sobre Tidaá sabemos que éste formaba parte de la encomienda de Patlahuistlaguaca (Yodocono), como una de sus estancias, otra estancia conocida de este mismo pueblo fue San Francisco Nuxaño.⁹⁶ Esto nos dice que Tidaá no tuvo una gran influencia política o administrativa al momento del contacto. No tenemos la información sobre el momento preciso y la forma como Tidaá logró independizarse de su pueblo cabecera (Yodocono) pero aparece como tal ya a inicios del siglo XVIII, este tema lo veremos en el siguiente capítulo.

El reparto de las encomiendas entre los conquistadores no fue de ningún modo equitativo; por un lado, debido a su pensamiento mítico sobre las "calidades" de los hombres; y por otro, porque se privilegió a los allegados de Cortés. Además las dimensiones de las mismas eran sumamente variables, así había grandes encomiendas como la de Yanhuittlán con 6 000 tributarios para 1570 y otras como la de Patlahuistlaguaca, donde se encontraba Tidaá, con tan sólo 360 tributarios.⁹⁷

La encomienda de Patlahuixtlahuaca fue entregada a inicios de la época colonial a Melchor de Alavés,⁹⁸ posteriormente pasó a su hijo Francisco de Alavés Avendaño, y seguiría siendo encomienda de sus herederos hasta 1623.⁹⁹

No sabemos qué relación había entre Tidaá y Yodocono, qué vínculos, alianzas, solidaridades, dependencias o sujeciones existían entre ambos pueblos. Sin embargo, uno puede constatar en la memoria actual de los más viejos de Tidaá que éste, mientras no hubo carretera, fue el centro comercial a donde acudía Tidaá con sus diferentes productos, la madera tallada en timones para el arado o cucharas eran unos de ellos; en este lugar se abastecían de productos básicos, es decir, este pueblo albergaba un centro de comercio microregional.

⁹⁶ Peter Gerhard, "*Geografía Histórica...*", p. 297

⁹⁷ Barbro Dahlgren, "*La Mixteca...*" p. 39

⁹⁸ Peter Gerhard, "*Geografía Histórica...*", p. 294

⁹⁹ Peter Gerhard, "*Geografía Histórica...*", p. 294

Las autoridades de República de Indios de San Pedro Tidaá

En el mismo *Documento del Cacique*, se hace evidente la condición de estancia o pueblo sujeto de San Pedro Tidaá partiendo del reconocimiento de sus autoridades de república.

Antes de una década del establecimiento de la encomienda, la Corona se vio en la necesidad de modificar dicha institución, pues le parecía un peligro para su dominio, en tanto podía convertirse en una institución útil para el empoderamiento de los conquistadores. Para ello, se buscó la manera de limitar los poderes otorgados con la encomienda, de modo que ésta pasó a ser en términos concretos, tan sólo el beneficio de una renta fija para el encomendado.

De forma similar, en la búsqueda de un poder monárquico centralizado en la figura del rey, las autoridades indígenas fueron sometidas, a mediados del siglo XVI, a una nueva organización política con la intención de limitar la autoridad de los caciques (yya). Este sistema fue el de *repúblicas de indios*,¹⁰⁰ que tuvo como referente los cabildos o concejos municipales que habían surgido en España desde el siglo XII.¹⁰¹ Los cabildos indígenas mediarían entre las comunidades y las autoridades españolas y continuarían teniendo las funciones tradicionales del gobierno y la administración locales.¹⁰² La intención era regularizar a los pueblos bajo instituciones fijas y quitarles poder a los caciques, pues en este sistema de gobierno los principales adquirirían un papel de mayor importancia. La Corona buscaba establecer un “gobierno central, encabezado por el virrey y la audiencia y articulado, en el ámbito local, por los alcaldes españoles y las repúblicas indios.”¹⁰³

Las repúblicas de indios estructuraron el gobierno de las comunidades, pero no las democratizaron, reconocían como posibles autoridades sólo a los nobles: caciques y principales, lo que nos permite explicar por qué en el *Documento del Cacique* se afirma lo siguiente:

... son lexitimos los casiques que estan mencionados en aqueste escripto por que no falte la desendencia del casique del Pueblo de San Pedro, y pusieron todos los Principales sus firmas en aqueste escripto, todos los que han de servir en este Pueblo pues supieron como se formo y cuando se aclaresio y alumbró con las quatro estrellas...¹⁰⁴

Es claro que quienes pueden servir, es decir, ser autoridades del pueblo, son los *principales* que aparecen en el documento de fundación, es decir, la nobleza del pueblo. Hay que destacar también la

¹⁰⁰ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p.71

¹⁰¹ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 121

¹⁰² Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 182

¹⁰³ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 71

¹⁰⁴ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 15

última frase, los que *supieron como se formó*, pues nos habla de una relación estrecha del poder con el conocimiento de la historia del pueblo; esta relación que caracterizaba al mundo mixteca prehispánico, parece tener continuidad en el colonial.

Los mixtecos antiguos no tenían una economía privada que rebasara el nivel de autosubsistencia, era su economía colectiva la que reunía casi la totalidad de sus excedentes. Los gobiernos de repúblicas tendrían, entre otras funciones, que hacerse cargo de la economía pública de los “pueblos”, en principio de su agricultura colectiva. La república se encargaría de organizar la producción colectiva del *tequio* de los indios que producían seda, ganado, grano; de donde se sacaba para el pago de tributos pero también se costeara el gobierno indígena mismo y la construcción y mantenimiento de las iglesias y cosas públicas.¹⁰⁵ Estas instituciones renovaron la participación de los grupos sociales en la producción, con una estrecha semejanza a la manera en que se organizaban antes de la conquista. Frente al despoblamiento y las graves crisis alimenticias que vivió la región mixteca durante los 100 años primeros de la dominación española, las repúblicas tuvieron la capacidad de buscar salida innovando con diferentes productos, uno de ellos y de gran eficiencia económica aunque no ambiental, fue la cría de ganado menor.¹⁰⁶ Tal vez en este sentido iba la disposición de unas tierras por el cacique de San Pedro para el pastoreo de los ganados de la comunidad.¹⁰⁷ Lo que es importante es que ésta fue una empresa colectiva y no individual, en el entendido, no sólo de que el trabajo colectivo es en sí mismo una fuerza productiva, sino que la colectividad en su conjunto era el único sujeto capaz de solventar los gastos para iniciar las distintas empresas y que los objetivos de las mismas solían ser a su vez colectivos. Sobre este tema, que es de suma importancia hablaremos en el capítulo siguiente.

Respecto a la república de indios de San Pedro Tidaá, queremos llamar la atención sobre el final de *la relación de la fundación del pueblo*. En la parte en que se menciona quiénes fueron los firmantes aparecen, entre otros, tres personajes que queremos destacar: Uno es un *encomendador*, que probablemente fue un individuo responsable de cobrar el pago de la encomienda pues los encomenderos solían residir en las ciudades; Francisco de Alavéz residía en la ciudad de Oaxaca.¹⁰⁸ Los otros dos eran autoridades de república de indios del pueblo de San Pedro Tidaá, un *regidor* y un *alguacil mayor*. Dichos cargos muestran una ausencia en la representación de Tidaá. Las repúblicas de indios tenían una

¹⁰⁵ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 91

¹⁰⁶ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 145

¹⁰⁷ “Dn Thomas hortiz puso siete mojoneras en dos mil ochosientos pasos para que ande el ganado de todos los naturales de aqueste pueblo” (AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 15)

¹⁰⁸ AGN, Mercedes, vol. 8, f. 215

composición muy particular dependiendo de la posición que ocupaban en la división política de los pueblos indígenas. Los pueblos que funcionaban como cabeceras habían logrado contar con la figura de un *gobernador* como representante principal de la república, su máxima autoridad; así Don Diego de Salas era el gobernador (y el cacique) de Petlastlahuaca (Yodocono) en 1563,¹⁰⁹ en cambio los pueblos que eran estancias o sujetos tenían como su máxima autoridad a un *regidor*, éste es “el primer cargo permitido a los indios y encabeza siempre al gobierno mínimo del pueblo sujeto. Parecería que, en su nivel, el regidor reproduce las funciones del gobernador, rige y gobierna como ejecutivo, y representa a su comunidad ante el gobierno superior, además de que dirige la operación de *recolectar* los tributos”, en esta jerarquía le sigue el cargo de alguacil el cual debió de perseguir la ejecución de las órdenes de la república.¹¹⁰ Por tanto en el *Documento del Cacique* aquella ausencia en realidad deja constancia del espacio que ocupó Tidaá en la geografía política de finales del primer siglo de la colonia.

Aquí está San Pedro Tidaá

Por un documento de inicios del siglo XVIII que se conserva en el archivo municipal, conocemos que Tomás Ortiz era cacique también del pueblo de San Francisco Nuxaño, otra estancia de Patlahuistlaguaca. Pero lo que hay que destacar es que a pesar de este vínculo entre los pueblos, éstos no se homogenizan sino que cada uno conserva su propia identidad e independencia como pueblo. En Tidaá aún ahora queda el recuerdo de lazos fraternos que vincularon a ambos pueblos, de diferentes solidaridades durante conflictos por tierras y de la convivencia y participación de ambos en las fiestas patronales del otro.¹¹¹ Sin embargo, lo que nos interesa enfatizar en este momento, son las dinámicas autónomas de los (mal) llamados barrios y de los pueblos (ñuu), los cuales conformaban unidades históricas particulares, más allá (¿o más acá?) del papel de la clase gobernante como el punto nodal de articulación entre distintas unidades políticas y propulsor de una diversidad de representaciones complejas (en la organización de los *yuhuitayu*), que podían conformar distintas identidades en *multinivel*. El punto es no permitir que las dinámicas políticas de “centralización” del orden, impulsadas por las “redes” de dominación no nos impidan ver, lapidando tras su sombra, los procesos históricos constituyentes de los grupos dominados.

¹⁰⁹ AGN, Mercedes, vol. 7, 129v.

¹¹⁰ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 96-98

¹¹¹ En el siguiente capítulo profundizaremos sobre todo esto, veremos por ejemplo, qué tan estrecha simbólicamente podía ser su relación, sin llevar a la homogenización

En este sentido, traemos a la historia un relato que se conserva en la memoria de algunos de los más viejos de San Pedro, se dice que el pueblo de Nuxaño fue una especie de barrio de Tidaá que se encontraba en una lomita en el territorio de Tidaá, en la parte que hace frontera con Tilantongo, pero que se cuenta, el cerro los amenazó con un derrumbe por lo que se cambiaron a la ubicación actual, y se dice como en broma: “se pusieron aparte”, como cuando el padre da parte del terreno al hijo ya casado.¹¹² Esta historia nos estaría hablando de un proceso constituyente en el que el pueblo de Nuxaño parece irse consolidando como tal, como pueblo. Y aún hay otra historia conservada en la memoria, que narra que el pueblo de Yodocono le solicitó terreno al de Tidaá para asentarse y que éstos les dieron el terreno en el que se encuentran ahora, el cual era un lugar despreciado por las condiciones del suelo, pues era una ciénaga, sin embargo los de Yodocono lo drenaron y resultó ser un terreno bastante fértil; esta historia, por un lado, nos estaría hablando de un proceso de consolidación del pueblo de Yodocono, que durante parte de la época colonial fue “cabecera” del mismo San Pedro Tidaá, por otro lado, la conservación de este relato, o si alguno lo piensa así, su invención, nos habla de una necesidad de San Pedro Tidaá, de diferenciarse históricamente del mismo, de desatar sus caminos.

La existencia del *Documento del Cacique* tendría también mucho que decirnos sobre esto, por ejemplo, que a pesar de la relación de sujeción política y dependencia que los españoles reconocieron de San Pedro Tidaá y San Francisco Nuxaño hacia Yodocono, los primeros eran pueblos que tenían una nobleza propia, con sus propios principales y su cacique, el cual gozaba del reconocimiento de las autoridades de los pueblos vecinos; lo dicho no sólo se hace evidente por su matrimonio con una cacica de Achiutla (ya hemos hablado del emparentamiento entre los *yya*-caciques- de los diferentes pueblos en la tradición mixteca), sino porque a la firma del testamento acuden principales de San Francisco Patlahuistlaguaca (Nuxaño), de la Magdalena Yodocono, de Santiago Tilantongo y del pueblo de Achiutla.¹¹³ El casamiento de su cacique con una cacica de Achiutla, así como la construcción de la iglesia, de la que se habla en el documento de la fundación, probablemente manifiesten una búsqueda de este pueblo por defender alguna condición de autonomía, respaldándose mediante alianzas matrimoniales, en el poder de algún pueblo de la vecindad, por lo menos en términos simbólicos, poderoso (como lo podía ser Achiutla) y en una de las principales instituciones del poder colonial: la Iglesia.

¹¹² Aurelio Pérez, entrevista 11/06

¹¹³ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 19

El sistema de sujeto y cabecera, que se impuso en Oaxaca haría crisis de manera exuberante en el siglo XVIII con el rompimiento de una gran cantidad de pueblos sujetos¹¹⁴ de sus cabeceras dependientes, el estallido tuvo ya sus primeros indicios en el último cuarto del siglo XVI, con la autonomía que obtuvieron de Justlahuaca, Tecomastlahuaca y cuatro pueblos vecinos, así como con los pueblos de Santiago y Santa Cruz Mitlatongo, los cuales habiendo pertenecido originalmente a un solo señorío y a una sola encomienda se separaron y se erigieron en cabeceras de gobierno independientes.¹¹⁵ Parece ser que el *Documento del Cacique* de San Pedro Tidaá testimonia un acontecimiento similar: el de la afirmación de su identidad étnica, el reconocimiento de su origen histórico particular y el de tener sus propias autoridades “los que ande servir en este pueblo pues supieron como se formó.”¹¹⁶

LA CUESTIÓN DE LA (RE)FUNDACIÓN

En este espacio en tensión por la estructuración de un nuevo orden, en esta puesta al día del orden de las comunidades, hay que destacar nuevamente la ambivalencia en el espacio temporal del documento que nos ha convocado, éste llega a tal grado que los hechos descritos se vuelven poco claros y confusos. Podemos discernir por lo menos dos tiempos diferentes, uno cercano a 1579 que culmina con esa fecha y otro que desconocemos, aunque se mencionan diferentes fechas año *casuyuu* (1, 2 o 12 conejo) el día *nacusi* (8 pedernal), año *caacusi* (1,2,12 pedernal), día *sihuidzu* (13 tigre), pero todos aparentemente de la *gentilidad*. Ahora bien, hay un acontecimiento que logra salvar el abrupto abismo que divide las dos temporalidades: el de *la fundación*. El documento en cuestión describe distintos acontecimientos que envuelven este acto que se desdobra en por lo menos dos momentos diferentes.

¹¹⁴ De 21 pueblos que estaban constituidos como tales frente a la administración colonial, es decir, de 21 cabeceras en la región de la mixteca para 1691, para 1708 ya eran 37 y en 1779 llegarían a 80 (María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 219)

¹¹⁵ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 75-76

¹¹⁶ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 15

¿Fundación?

Me parece adecuado comenzar revisando el significado o significados que puede tener la palabra *fundación*, así como su adjetivación y verbalización, pues puede ser que este término homogenice bajo un mismo vocablo, conceptos que en lo absoluto son lo mismo; que la palabra se quede corta para designar prácticas con una carga que trasciende un único significado, más aún cuando esta palabra representa el acontecimiento fundamental sobre el que gira el texto.

Según la Real Academia de la Lengua Española, fundación quiere decir, más allá de sus significados comunes relacionados a establecer o crear, un término en desuso relativo a un “documento en que constan las cláusulas de una institución de mayorazgo, obra pía, etc.”¹¹⁷ Esta definición adquiere para nosotros particular interés pues es bastante sugerente. Si lo pensamos en términos de mayorazgo, nos habla de un *documento* que regularizaba una “...institución del derecho civil [...] que tiene por objeto el perpetuar en la familia la propiedad de ciertos bienes con arreglo a las condiciones que se dicten al establecerla o, a falta de ellas, a las prescritas por la ley.”¹¹⁸ Así, el erigir dicha institución también era *fundar* y quien lo hacía, el *fundador*. Bajo esta definición obtenemos una visión para leer el texto, el contenido se profundiza y muchos puntos de conflicto y contradicción relacionados a la palabra *fundación* los podemos pensar de una manera diferente. Sabemos que el cacicazgo fue entendido por los colonizadores muchas veces en términos de mayorazgo, a tal punto que distintos caciques de los pueblos mixtecos llegaron a reconocer, después de un largo proceso histórico, en estos mismos términos su título.¹¹⁹ Éste no es completamente el caso, a nuestro parecer, del *Documento del Cacique*, pero sí hay algo de ello, lo que destacamos aquí es que puede ser que un documento en el que se estableciera el reconocimiento del cacicazgo por analogía con el mayorazgo, se le pudo llamara *fundación*. Es decir, la fundación pudo ser la elaboración misma del texto en cuestión o elaboraciones anteriores de textos similares, entendiéndose fundación como la inscripción del reconocimiento del cacicazgo.

¹¹⁷ Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, 22 ed., 2001, en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=fundaci%C3%BA3n, consultado el 7 de febrero 2007

¹¹⁸ Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, 22 ed., 2001, en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=mayorazgo, consultado el 7 de febrero de 2007

¹¹⁹ Terraciano plantea que la suma de las tierras, palacios y casas, títulos, propiedades, bienes y trabajo pertenecientes al patrimonio de un señor era conocido en términos legales como *cacicazgo*. Sin embargo este no era el término utilizado por lo mixtecos estos hablaban del yuhuitayu como un sistema de gobierno hereditario y el aníe. De cualquier forma, según la ley española los y las yya controlaban tierras extensivas del cacicazgo como propiedad privada. (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 213)

Es probable que la gran cantidad de lugares mencionados en el texto sean parajes del pueblo en términos del cacicazgo, un recuento de los linderos; pero como los de los mapas de los pueblos indios coloniales, éstos no son una enunciación de puntos fronterizos, sino los lugares significativos que enmarcaban el territorio propio.¹²⁰ La intención no era confirmar todos los parajes que integran el territorio del pueblo en términos de propiedad, sino el reconocimiento de los caciques y de los principales así como la afirmación del espacio geográfico en el que tenía lugar su dominio, es decir, el territorio se aduce no como una propiedad, sino como posesión política, esta idea se reafirma en la fórmula utilizada en el documento en cuestión: "*cacicazgo y silla*." Los lugares que aborda la narración serán lugares para territorializar el pueblo, pero fundamentalmente el poder, lugares con carga religiosa y social importantes.¹²¹ Sin embargo, no queda exenta la mención de varios de ellos por cuestiones de propiedad: "este puesto es la milpa del casique don thomas hortiz adonde esta un Rancho".

Este puede ser un sentido de fundación en el que los tres caciques y principales pueden ser, efectivamente, fundadores del pueblo. Sin embargo esta explicación no permite profundizar en la paridad de distintos tiempos, habrá que pensar en algo más complejo para explicar la carga de este suceso.

¿El Fuego Nuevo?

Contamos con referentes precisos de la Mixteca antigua, que nos hablan de una fundación que no responde al momento original de establecimiento de un pueblo sino a la instauración de alguna transformación en el sistema de poder.

El Códice Zouche-Nuttall, documento precolombino procedente de la Mixteca Alta es un documento "historiográfico" en el que se relatan diferentes sucesos de la historia mixteca. El código conforma un gran conjunto de diversos acontecimientos que van desde el inicio sagrado de las familias

¹²⁰ María de los Ángeles Romero Frizzi, "*El sol y la cruz...*", p. 113

¹²¹ Con respecto a los lugares hemos tenido bastantes dificultades en nuestra investigación, por una parte porque no sabemos si todos se encuentran en el territorio que hoy es Tidaá (sabemos que una parte de ellos, se encuentra en lo que hoy es Tilantongo), cuya geografía actual circunscribe el nombramiento y renombramiento de los lugares, y por otra parte por la pérdida del lenguaje, en gran parte por la transformación de las prácticas productivas, al abandonar temporalmente al pueblo y enfocar la mirada hacia el exterior, los lugares han dejado de ser habitados y recorridos, el espacio se ha descaminado y extrañado de modo que no hay necesidad de darle nombre a los lugares que no se recorren, ni de precisar la ubicación de varios; muchos nombres se cambian y castellanizan al por allí..., junto..., atrás..., abajo..., al lado..., donde está el... Muchos de las nuevas generaciones no saben ni siquiera si están o no están.

reinantes en Apoala y la ordenación primaria del mundo, hasta la vida del señor 8 Venado,¹²² y lo traemos a cuento porque hay un acontecimiento particular que queremos destacar.

En la que se ha llamada la *lamina 78* del mismo, hay una escena particular: dos individuos, el Señor 8 Venado protagonista de la historia del lado reverso del códice y el jefe tolteca, hacen un Fuego Nuevo, y con esto consagran su señorío. Lo interesante de esta escena, y sobre lo cual llama la atención Maarten Jansen, es que dichos hombres al hacer *el fuego nuevo* no conmemoran un ciclo de 52 años, ni están fundando un pueblo, en el sentido de establecerlo; en "...este caso, 8 Venado realiza una ceremonia de toma de poder".¹²³

De alguna forma los acontecimientos relatados en el *Documento del Cacique*, en los cuales se involucra de manera directa a Tomás Ortiz, tienen una carga no de fundación de un nuevo poder sino de *reinauguración* del mismo. El momento social e histórico en el que se inscribe la elaboración del documento nos permite pensar en un sentido "inaugural".

Las ceremonias de Fuego Nuevo formaron parte, no sólo de los actos fundacionales de un lugar o lugares, como aparece repetidas veces en la piel de venado que es el cuerpo del Códice Vindobonensis,¹²⁴ también estaban vinculadas a la fundación de las dinastías y la toma de posesión de un cacicazgo.¹²⁵

Con esto presente, podemos pensar en un contenido formal más profundo relativo a los acontecimientos y narraciones que son capturados por las hojas del documento, en específico respecto al tema de la fundación. Debemos pensar en ella no como un hecho unívoco que en cada pueblo se remonta a un momento preciso en el pasado. Habrá que pensar el acontecimiento en cuestión, el de la fundación de San Pedro Tidaá en el siglo XVI, como una práctica de renovación que en gran parte puede ser justificada por una cosmovisión prehispánica de temporalidad cíclica, es decir: que dicho acto puede cumplir con algún tipo de ciclo ceremonial autóctono de renovación, de nacimiento, restableciendo el comienzo por una ceremonia de nombramiento de los lugares y reconocimiento de las autoridades, así como la construcción de un templo, pero en la cual la carga de los acontecimientos pasados ocurridos en el pueblo están presentes.

¹²² Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Crónica Mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Madrid/Austria/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica, 1992. pp. 32-34

¹²³ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, "Crónica Mixteca...", p. 232-234; Manuel A. Hermann Lejarazu, "Códice Nuttal, Lado 1: La vida de 8 Venado", en *Arqueología Mexicana*, No. 23, edición especial de códices, p. 90

¹²⁴ Maarten E. R. G. N. Jansen, *Huisi Tacu...*, p. 206

¹²⁵ Maarten E. R. G. N. Jansen, *Huisi Tacu...*, p. 324; También Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. "La Dinastía de Añute...", p. 65

Así, se pudo dar un nuevo pacto de reconocimiento del linaje dominante, ante su pueblo, los pueblos vecinos y/o las autoridades imperiales del dominio colonial, que se asienta en el tiempo mixteca como un momento de refundación capaz de extenderse en la temporalidad de la historia antigua con sus propias lógicas "historiográficas".¹²⁶ El pasado, sigue siendo ese ente vivo que determina la historia política del pueblo, la referencia a él es fundamental, porque a pesar de la dominación, sigue cargado de significado, aún configura la tradición.

La imperiosa necesidad de reconocimiento de las autoridades indígenas en el nuevo orden, hizo revestir a un tiempo nuevo de los ropajes y figuras del viejo tiempo, la legalidad nueva se conforma en la legitimidad de viejas prácticas ceremoniales y legales que finalmente son las que se conocen y que todavía estructuran el mundo de los pueblos indios de la Mixteca.

Hay toda una serie de actos que se mencionan en la narración que nos hacen tornar la vista hacia la ceremonia de Fuego Nuevo.¹²⁷ En primer lugar destacamos la contemporaneidad de tiempos en un solo momento, la falta de una cronología precisa en el texto; en diferentes enunciados en los que se rememoran actos hechos durante la gentilidad, se establece en la narración una especie de sincronía con el momento actual del texto, que al historiador generan fuertes incertidumbres, pero que al parecer, corresponde a la convergencia simbólica de los actos, lo que trasciende su ubicación temporal. Jansen afirma que en "...las ceremonias del Fuego Nuevo se combinan individuos, fechas y lugares. Las fechas no constituyen una secuencia cronológica, ni marcan periodos regulares. Vindobonensis las presenta como las fechas en que se iniciaron rituales y dinastías en los diversos lugares de la Mixteca."¹²⁸ Creemos que distintas (re)fundaciones de un mismo lugar pudieron ser concebidas en una temporalidad semejante, que en este caso, siguiendo la dualidad de los conceptos espacio-tiempo, el espacio es cargado de una sacralidad y una significación que desborda la marcación cronológica del tiempo, lo importante en este caso no es el *devenir*, en el sentido de la continua transformación, en la pulsión por el cambio y lo nuevo, sino el *ser* del lugar, en el sentido de un devenir marcado por las huellas infalibles de lo que ha sido, un ser que se conforma en la carga simbólica de lo que allí ha ocurrido, de su devenir, sin que su registro en términos plenamente lineales cobre relevancia, lo que se destaca es la permanencia del lugar y las fechas sagradas

¹²⁶ Sin embargo, este acontecimiento adquiriría de manera retrospectiva, más allá del aspecto inaugural como fundador de una nueva época, un aspecto de fundación original, convirtiendo la *refundación* en *fundación*.

¹²⁷ Sobre la ceremonia de fuego nuevo ver Maarten E. R. G. N. Jansen, "*Huisi Tacu...*", pp. 206-217

¹²⁸ Maarten E. R. G. N. Jansen, "*Huisi Tacu...*", p. 220

en las que este ser se conforma.¹²⁹ Kevin Terraciano afirma que la gente se imaginaba el pasado sagrado en términos del presente vivo.¹³⁰

Esta idea queda reforzada por las acciones en las que se enmarcan los acontecimientos realizados por el cacique en el texto, como hemos dicho, alrededor de ellos giran una serie de acontecimientos, en el que distintas temporalidades se entrecruzan, quedando inscritos en un horizonte cósmico, vinculado con el tiempo de los mixtecos antiguos, es decir, los *gentiles*:

...En aquiste sitio salio y se produjo de lamanera como a estar cada Pueblo y el gentil se nombra y se nombró Yaghhuidzu= y el otro Yaghcuij, cuia escriptura consta ser diaqueste pueblo de San Pedro, título, mersed, mapa y mojoneras encontorno como conta lo mencionado arriva de la generación y filiación según los signos y planetas como se fundó el pueblo.¹³¹

La siguiente cita es tal vez la más sugerente, tanto por lo que puede ser la referencia explícita al fuego nuevo, en la “quema del horno”, tanto por el nombramiento de los lugares:

Aquestos *gentiles quemaron un horno* y Después se apaciguaron todos los de cada Pueblo y entonces se hallaron los nombres de cada monte, llano, cañada y lomas. Juntos y congregados, los *Gentiles* consultaron de los siete grados y siete líneas para la fundación del pueblo de San Pedro en el lgar nombrado Yucuyusi= Y el nombrado Yuhuininoquaa= Y el gentil mensajero y capitan de la ladera se fue a la tecpa del puesto nombrado Yughyuu alli se fundaron todos los capitanes y embajadores gentiles alli respectaron al casique y pusieron el simiento de la tecpa...¹³²

Por último:

pusieron todos los Principales sus firmas en aqueste escripto, todos los que han de servir en este Pueblo pues supieron como se formó y cuando se aclarció y se alumbró con las cuatro estrellas en el puesto que esta aquí...¹³³

¹²⁹ Algo similar plantea Gruzinski sobre los pueblos nahuas: “Para los antiguos nahuas, el tiempo mítico – el de las creaciones sucesivas que habían visto aparecer los precursores del hombre y luego a los propios hombres- ejercía una influencia determinante sobre el tiempo humano, en la medida en que el encuentro o la coincidencia de un momento de éste con uno de los momentos siempre presentes del tiempo mítico determinaban la sustancia del instante vivido. Aquellos encuentros y esas correspondencias obedecían ciclos complejos de amplitud variable, cuya combinación y cuya articulación estructuraban el momento humano.” (Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p.25)

¹³⁰ Terraciano afirma que la gente se imaginaba el pasado sagrado en términos del presente vivo (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 252)

¹³¹ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 13

¹³² AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 14

¹³³ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 15

Como contrapunto a estos acontecimientos ocurridos en el pasado, estarían las acciones rituales, hechas por los caciques y principales contemporáneos al texto, que se daban en las ceremonias de Fuego Nuevo, tal vez, el que estos actos tengan una forma más secular e incluso favorable al orden novohispano pudo excluirlos de una censura española ante la cual sucumbieron (o no se relatan) otros pasos de la ceremonia.

Ellos son el (re)nombrar los lugares y (re)medir los mismos:

por los nombres y palabras, de cada monte y cada yano cada loma assi cañada por las medidas que les hizo acada pueblo Dn thomas Ximenez Ortiz...¹³⁴

La asamblea y escritura de documentos,

[Se] hizo la tecpa de san Pedro y donde se fundo la Yglesia en el puesto nombrado en lengua misteca Ytnoñuho y por otro nombre Ytnuninudahua y por otro Yucutisiña y se les dio a entender a los ansianos mandones y allí se recogieron todos los Principales y cacique de los Rios nombrados Yutanduu= y yutteyeta= allí se fundo la Generación de los casiques y principales de aqueste Pueblo según Consta por la escritura que se hizo en aqueste año para que no se pueda borrar, ni perder el casicazgo y silla de Don thomas hortiz del pueblo de San Pedro...¹³⁵

Pero lo que hay que destacar sobre manera, por su carácter inaugural y el objeto que en gran medida queda como expresión de lo que estaba sucediendo, es la construcción de un nuevo centro ceremonial, en este caso el templo católico.

[Tomás Ortiz] Con sus Reales Costeo el que se echara el simiento de la hermita de dicho Pueblo de San Pedro...¹³⁶

Todos los actos mencionados están relacionados estrechamente con la toma ritual de posesión de un lugar,¹³⁷ constituyen evidentemente una toma simbólica, e implican una reinauguración del tiempo al establecer nuevos vínculos con lo divino.

¹³⁴ AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 12

¹³⁵ AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 12

¹³⁶ AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 12

¹³⁷ Maarten E. R. G. N. Jansen, "*Huisi Tacu...*", p. 217

La construcción del nuevo templo, la iglesia católica

El último acto que hemos señalado en el apartado anterior, tiene un carácter particular, su connotación es más profunda que la de los otros, dicho acto claramente trasciende el espacio local, el de la comunidad, reconoce las nuevas coordenadas del orden político correspondientes a las condiciones de dominación específicas, que utiliza como puntal, la conquista espiritual. Se está hablando de la construcción del templo que trajeron los extranjeros, por tanto, simboliza algo muy significativo: el “arraigo” de la nueva religión en estas tierras manifestado físicamente.¹³⁸ Es difícil pensar que un acto de esta magnitud no cobre una profunda relevancia, se está dejando constancia de la colonización del espacio en su dimensión sagrada. Es sintomático de esta relación, el trazo que quedó emplastado por alguna mano indígena del Yanhuítlán postcortesiano, en la lámina XIX del *Códice de Yanhuítlán*. Se ve la figura de un fraile, probablemente Fray Domingo de Santa María, el cual se encuentra a un lado de dos autoridades indígenas, quienes son representados en una proporción mucho menor que la que presenta el fraile, quien mínimamente los duplica en sus dimensiones; con esta figura gráfica se expresa la importancia de este individuo por encima de las autoridades indígenas.¹³⁹

Los españoles justificaron la conquista y dominación del nuevo mundo con base en un pensamiento mítico, el de que su llegada a las mismas tenía un fin divino, ellos eran el instrumento del dios católico para propagar en estas tierras la religión “verdadera”. Bajo esta lógica la orden dominica que llegó a evangelizar la Mixteca, inició una furibunda cruzada de labor misional y celo ardiente por el “bien” de las almas, confrontando al demonio que ellos veían en cada resquicio del paisaje.¹⁴⁰ No obstante, en un principio los religiosos tuvieron diversas dificultades para asentarse en la región, obstaculizados tanto por los caciques indígenas como por los encomenderos.¹⁴¹ Entre 1538 y 1548 los dominicos fundaron establecimientos en las mayores cabeceras de la Mixteca y para 1590 contaban con 16 en esta zona.¹⁴²

El éxito de la iglesia local dependía de la participación de los nobles nativos como intermediarios entre los españoles y la mayoría indígena. Hacia éstos fue que se dirigieron los frailes principalmente, como el enclave para introducirse en las comunidades buscando la conversión cultural y espiritual. Para ello, algunos nobles fueron tutorados y entrenados por los frailes a temprana edad, como es el caso de Gabriel de Guzmán el (ya varias veces mencionado) cacique de Yanhuítlán de la segunda mitad del siglo

¹³⁸ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 117

¹³⁹ Wigberto Jiménez Moreno y Salvador Mateos (estudio preliminar), “*Códice de Yanhuítlán...*”, p. 65

¹⁴⁰ Una fiel y comprometida representación de esto se encuentra en las obras de Fr. Francisco de Burgoa

¹⁴¹ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, pp. 100-101

¹⁴² Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 285

XVI. La iglesia creó una jerarquía formal de hombres nobles que representaban a la comunidad y servían como intermediarios entre los frailes y las comunidades.¹⁴³

Tomás Ortiz debió de haber pasado por alguna instrucción religiosa particular y varios datos que lo comprueban. Por un lado, su nombre es muy particular; en los primeros años de la época colonial el tener un nombre indígena o español indicaba el estatus social, y después los mismos nombres tenían grados de diferenciación social, el estatus más alto lo indicaban homónimos de españoles distinguidos.¹⁴⁴ Tomás Ortiz fue el nombre de un padre dominico a quien, afirma Burgoa:

para este nuevo [reino] de las Indias escogió Dios, y nombraron los preladados, y nuestro Rey Católico [...al fraile dominico], docto, virtuoso, y de celo ferviente de la honra de Dios.¹⁴⁵

Tomás Ortiz, fue el encargado de organizar a los primeros frailes de la orden dominica que vendrían a la Nueva España. Así, la selección de este nombre por el cacique del pueblo de San Pedro nos habla ya de alguna enseñanza religiosa. Por otro lado, la instrucción se constata en su mismo testamento donde hace una profesión de fe:

Y creo en las tres personas y en un solo Dios verdadero, y en todas las palabras que dice el Sacerdote en el Sacrificio de la Santa Misa, y en todas las palabras de Dios nuestro Señor, que se llaman, Mandamientos y artículos de fe.¹⁴⁶

Tomás Ortiz vive en una época en la que la nueva religión ya ha comenzado a arraigarse, lo que no quiere decir que se implante de manera cabal o que suplante a la otra. El temprano diálogo colonial entre frailes y nobles nativos, produjo razonablemente terminologías equivalentes para los conceptos cristianos, pero a pesar del terreno fértil para el entendimiento compartido, el vocabulario del idioma nativo y las palabras prestadas tenían ciertas limitaciones inherentes. La mayoría de los hablantes de mixteco seguían basándose en la terminología, convenciones y construcciones ideológicas propias para describir y entender los fenómenos cristianos durante una gran parte del periodo colonial. Entendían el cristianismo en sus propios términos.¹⁴⁷ Así en la Mixteca se generó un cristianismo muy particular en el que aspectos importantes de la religión mixteca antigua prevalecieron revestidos en ropajes y enriquecidos por formas y

¹⁴³ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", pp. 284-285

¹⁴⁴ Según Terraciano, los homónimos de nombres de famosos conquistadores, encomenderos o españoles de bien, utilizado por un indígena era la indicación de un alto estatus. Los apellidos terminados por -ez, como Jiménez eran más de plebeyos a menos de que tuvieran un segundo apellido. Podría ser que este fuese el caso de Tomas Jiménez Ortiz y bajo esta misma lógica se puede entender la supresión del primero apellido en el documento. (Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 155)

¹⁴⁵ Francisco de Burgoa, Fr., "*Geográfica Descripción...*", p. 39

¹⁴⁶ AMSPT-vd, disco 1, "1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf", p. 17

¹⁴⁷ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 306

contenidos católicos; la lista para enumerar es larga, podemos dar ejemplos en distintos niveles, en la misma utilización de la palabra *yya* para referirse a distintos objetos o personajes sagrados para el cristianismo. O por ejemplo, una ceremonia sumamente interesante, que se hace actualmente y que creo que conserva mucho de la religión mesoamericana es la petición que se hace a la tierra donde se va a sembrar la milpa para trabajarla, esta petición no es a “Dios” sino al lugar, el campesino establece mediante esta petición una relación particular con lo natural, no es éste un objeto sobre el cual se va a actuar, sino que es también un sujeto que va a intervenir en la producción, una entidad que puede favorecer o desfavorecer el trabajo del campesino y con quien es mejor dialogar antes de herir con los instrumentos de labranza.¹⁴⁸

Las creencias mixtecas antiguas se conservaron también a través de las formas y figuras del cristianismo, por ejemplo las múltiples imágenes de Cristo, María y los santos, se prestaron a la complejidad y microlocalismo de la organización sociopolítica mixteca. Cada entidad corporativa designaba su propia imagen de un santo o de Jesucristo.¹⁴⁹ La concepción cristiana del santo patrono se acomodó al antiguo universo politeísta, a la vinculación de los diferentes grupos étnicos en sus distintos niveles con su dios particular. La forma en la que la gente trata a sus imágenes católicas también nos hace recordar el *cuacu* o *ñuhu* (nombre que se le daba a la figura de los dioses prehispánicos), haciendo poca distinción entre la imagen como representación y la esencia divina, como si la sustancia material fuera el ser sagrado al que se venera. Los santos se adaptaron bien, por sus múltiples advocaciones y atributos a la naturaleza corporativa local de las relaciones sociales y sagradas (característica que en gran parte compartían con la religión local de España del siglo XVI). Las comunidades y conjuntos habitacionales mixtecos aceptaron y se apropiaron de los santos y santas.¹⁵⁰

En el último cuarto del siglo XVI parece ser que la religión católica fue afianzándose de una manera tal vez más real que la que caracterizó la primera mitad del mismo siglo, hay un auge muy intenso en la construcción de templos.¹⁵¹ En Tidaá, según la relación de fundación, parece ser que hubo en primer término una ermita,¹⁵² la cual fue la primera construcción religiosa y permaneció siete años antes de que se edificara la iglesia, la que fue visitada por “los Padres, Fray Antonio de Guzman y Fray clemente del

¹⁴⁸ En la convivencia con mixtecos actuales repetidamente nos han hablado de esta relación con el espacio, los lugares y las cosas, que ellos, sus padres o abuelos practican o practicaron; ver también Maarten E. R. G. N. Jansen, “*Huisi Tacu...*”, Cap. V

¹⁴⁹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 307

¹⁵⁰ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 310

¹⁵¹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 286

¹⁵² AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 12

rosario, de Cabecera de teposcolula, y juntamente vino el Padre Dn. Felipe cristobal; aquestos tres Sacerdotes, bendicieron la Iglesia; y Templo del Santo San pedro.”¹⁵³

Ningún signo de la nueva fe sobresalió más que el edificio católico, sin embargo, la arquitectura europea, que marca el diseño de los templos, no puede llevarnos a evitar reconocer, que el templo, por detrás de su apariencia conservaba también importantes vínculos con la religión mixteca. En San Pedro Tidaá hay una importante vinculación del viejo lugar sagrado (prehispánico) con el nuevo lugar sagrado (católico) que se expresa en la tradición oral. En el cerro Yucuayusi, a un costado del pueblo, se dice que está enterrado, cubierto por la tierra que conforma el monte, un templo idéntico a la iglesia católica del centro del pueblo, en realidad apenas debajo de la corteza de tierra, maleza y hojas, que son la faz superior de Yucuayusi, se encuentran los vestigios, en algunas partes descubiertos, de lo que fue un templo prehispánico. Así en Tidaá se equiparó el templo católico con el templo antiguo, salvando imaginariamente la brecha por la cual el segundo quedó enterrado en una especie de desplazamiento simbólico. El cerro de Yucuayusi contiene, a decir de los habitantes de San Pedro un encantamiento, una suerte de voluntad propia que lo resguarda.

Lo que queda claro es que la religión que acabará consolidándose no es la que los dominicos y los curas seculares predicaron fervientemente, y responde más bien a una religión que resuelve, bajo un aspecto formalmente (en la mayoría de los casos) católico, la lucha entre la imposición de una tradición y la resistencia de otra. Sin embargo, es claro que esta confrontación de la imposición y la resistencias de ningún modo llega a un punto neutro, pues sólo una de las dos tradiciones cuenta con una aparato de propagación, regulación y control de la creencia, sólo una de las tradiciones es perseguida como “idolatría”, reducida por tanto a la clandestinidad o al espacio intrincado de significados en donde no es claramente distinguible el contenido cristiano del contenido mesoamericano, sólo una, en pocas palabras se reconoce y busca hacerse reconocer como la instancia monopólica de lo sagrado.

Pero en el momento que analizamos, la resistencia que se expresa en el mismo *Documento del Cacique* es muy clara, si bien, el testamento reviste una forma completamente cristiana, con su profesión de fe, su encomienda a dios, su petición de misas, al mismo tiempo *la relación de la fundación*, más allá de la referencia a la iglesia y los sacerdotes cristianos, es profundamente “idolátrico”, no sólo por la

¹⁵³ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf” p. 12.

concepción temporal, sino por los mismos ritos que preconiza, la apropiación de lo real, del espacio, de la historia no es en ninguna medida cristiana.¹⁵⁴

Ahora bien, la conversión o mejor dicho transformación religiosa de los pueblos mixtecas, más allá de estar suscitada por fenómenos espirituales, en un momento de crisis e incertidumbre del viejo orden sagrado, se ve mediada por necesidades más terrenales. El catolicismo de diversos modos funcionó como el soporte ideológico que suturaba la realidad colonial, fue una institución del poder para afianzar el dominio. En las tensiones por mantener el orden político que atravesaban las comunidades, cuando el papel social de los caciques con su privilegiada vinculación con la divinidad tuvo que entrar en crisis, la adopción de catolicismo debió jugar un importantísimo papel. Los misioneros tenían en la época colonial una gran importancia política, en términos estratégicos vincularse y establecer relaciones favorables con los frailes y sacerdotes, debió de haber sido sustancial. El cacique de Yanhuatlán, Gabriel de Guzmán para seguir con nuestro ejemplo, se vio ampliamente retribuido por su benigna relación con los frailes, es claro también que la inmensidad de los conventos dominicos, es una muestra del poder de los caciques locales y del reconocimiento de la nueva fe.¹⁵⁵ Podemos diferenciar dos razones que se entrelazan: por un lado, la adopción de la religión católica por las autoridades de los pueblos pudo servir para reforzar su posición de autoridad y privilegio, respaldándose con el poder y reconocimiento de la misma, posicionándose como las interlocutoras que median entre la comunidad y las autoridades del orden sagrado externo. Por otro lado, se reestructuraba (después de la catástrofe de la conquista, el dominio colonial y las diversas “pestes”) el lugar privilegiado del *yya* respecto al orden social y a las fuerzas “sobrehumanas” que ordenan la vida, compensando las fisuras existentes, con una posición de mediación entre los comuneros y los españoles, tanto en los planos materiales como en los religiosos. En el documento de fundación queda expresado el reconocimiento de Tomás Ortiz como quien costeó de sus reales el cimiento de la ermita del pueblo, con

¹⁵⁴ Ahora en cambio algunos católicos de San Pedro Tidaá niegan el pasado prehispánico como propio y consideran el diluvio del que habla la Biblia como el acontecimiento histórico que terminó y enterró a los gentiles, razón por la cual los objetos que les pertenecieron se encuentran enterrados. Sin embargo, esa afirmación que actualmente, parte de las enseñanzas católicas, tiene un extraño entrecruzamiento con la tradición mixteca. Gregorio García cuando relata el origen de los mixtecos, afirma que: “hubo un diluvio general, donde muchos dioses se ahogaron. Después de pasado el diluvio comenzó la creación del cielo y la tierra por el dios que en su lengua llamaron criador de todas las cosas. Restauróse el género humano y de aquesta manera se pobló aquel reino misteco.” (Gregorio García, *Origen de los indios del nuevo mundo e indias occidentales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 325-326) De modo tal, que la idea de un diluvio, que arrasara lo creado, para formar un nuevo comienzo, no era extraña a los mixtecos. Lo que no sabemos, es la forma en que, la coincidencia de este acontecimiento en las dos tradiciones, se pudo significar. Del modo que haya sido, el hecho es que la forma en que se piensa actualmente el diluvio, implica una ruptura con la tradición cultural de los mixtecos prehispánicos.

¹⁵⁵ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 150

esto se manifiesta la disposición del cacique de servir al nuevo orden en un sistema de *cargo y recompensa*.

La memoria actual otorga a la construcción de la iglesia, un lugar fundamental, como acto inaugural del pueblo, lo cual nos obliga a ver la relevancia que dicho acontecimiento pudo tener en la subjetividad colectiva, al interior de la comunidad. *El Documento del Cacique*, claro, si bien reconoce quién financió el templo, pasa por alto que éste fue construido por el trabajo colectivo, en forma de *tniño*, de los *ñandahi* del pueblo. Es sabido que las comunidades mixtecas se involucraron fuertemente en la religión: Las *cajas de comunidad*, que era donde se guardaban las riquezas acumuladas por el trabajo colectivo de los pueblos, pagaban por la construcción, adorno y mantenimiento de los edificios de la iglesia, las vestimentas, vino y objetos preciosos de la sacristía, los gastos de las fiestas cristianas y el pan diario de los frailes y curas locales. Las comunidades compraban todo, desde las campanas y los órganos, hasta los cálices de plata y las piezas de ornato de los altares. En el siglo XVI en algunos lugares, la industria de la seda generó la ganancia suficiente para pagar los gastos básicos y los excesos.¹⁵⁶ Sin embargo esta aparente devoción por el culto cristiano no puede hacernos pensar su adopción plena, menos cuando aún se conservan actualmente, muchas creencias de la cosmovisión mesoamericana y cuando la misma *relación del pueblo*, en el que las personas más implicadas en la reproducción de la nueva religión participaron, atestigua la vitalidad de las viejas creencias.

Las iglesias significaron también un nivel importante de autonomía local, la construcción de las mismas muchas veces expresó conflictos y competencias entre distintas unidades sociopolíticas. Esto se ve más claramente en los siglos XVII y XVIII cuando hay una segunda ola de construcción de templos católicos, lo que refleja los procesos de independencia de muchos pueblos mixtecos de las antiguas cabeceras.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 286

¹⁵⁷ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 293

Capítulo 2:

Entre dos tiempos, la consolidación política de San Pedro Tidaá en la época colonial

EL CACICAZGO, LA REPÚBLICA Y LA AUTONOMÍA

Es mucho lo que desconocemos sobre lo que aconteció en San Pedro Tidaá en los años y décadas inmediatas posteriores a la escritura del *Documento del Cacique*, en realidad, para toda la región de la Mixteca es poco lo que se sabe sobre los muchos años que uno a uno completan el siglo XVII. La trama de ese siglo queda soslayada (en la reconstrucción que aquí realizamos, y en torno a la posibilidad material, las fuentes, de nuestra investigación) por el impacto del siglo anterior y por la conflictividad y abundancia documental del siguiente. La profunda mortandad que se inició en el siglo XVI, tuvo su punto más álgido durante estos cien años, pero también fue durante esta centena que comenzó la recuperación poblacional.¹ De hecho, Romero Frizzi afirma que a partir de mediados del siglo XVII “es posible apreciar una consolidación de la cultura indígena colonial.”²

En realidad, es poca la información que se tiene sobre aquella época, las fuentes documentales no son muchas. En nuestro caso, las fuentes propias de los años 1600 se reducen a un objeto particular, un mueble de madera, mejor dicho un altar católico, un retablo. Sin embargo, a la luz de lo que en la

¹ Desde 1630, la población regional, igual que la novohispana, manifiesta tasas positivas de crecimiento, pero tan pequeñas que no se puede hablar de recuperación hasta cerca de 1715 (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 108)

² María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 207

documentación del siglo XVIII aparece como algo ya establecido, podemos inducir una historia que se escribe por las ausencias y presencias que dichos documentos atestiguan. Durante los años de siglo XVII no hubo tregua, e incluso pudo ser el siglo del desenlace de importantes problemáticas que, hemos visto, teñían de tensión el *Documento del Cacique* Tomas Ortiz. Hemos dicho que el texto mencionado evidenciaba un índice de temor oculto: la posibilidad de la pérdida del cacicazgo; al parecer, durante los años posteriores a su escritura, no sabemos con exactitud cuándo, pero antes de las primeras dos décadas del siglo XVIII, el cacicazgo de Tidaá dejó de jugar un papel privilegiado en términos de autoridad política y diferenciado de los principales del pueblo. Por otra parte, como un acontecimiento distinto pero que podría estar encadenado a lo mismo, se da la independencia del pueblo de Tidaá como pueblo sujeto, es decir, se le reconoce como un pueblo autónomo, lo que conlleva, la consolidación de San Pedro Tidaá como una unidad, capaz de organizar y reproducir su vida con un gobierno propio.

En este capítulo pretendemos dar cuenta de dos aspectos particulares que se realizan y enmarcan la vida en San Pedro Tidaá durante la segunda mitad del Siglo XVIII (a los cuales nos es posible acceder a partir de las fuentes), éstos, ya bastante distantes a la época de Tomas Ortiz constituyen una especie de epílogo ante tensiones que quedaron sin resolver en nuestra revisión del *Documento del Cacique* y que tendrían su resolución en la segunda mitad de la época colonia, por otra parte, esta reconstrucción de estos aspectos del siglo XVIII, también nos sirve para crear un panorama general de la comunidad frente a los cambios que albergaría el siglo XIX (el de la independencia). Específicamente trabajaremos a continuación la categoría política que investirá a San Pedro Tidaá durante el siglo XVIII y la organización política que dicha categoría entraña.

En la Mixteca, la sobrevivencia del cacicazgo indígena fue un hecho destacable y característico de la región, a diferencia de la gran mayoría de las comunidades de la Nueva España, aquí, hasta el siglo XVIII, todavía existían “62 cacicazgos mixtecos --incluidos casi todos los más importantes-- que conservaban su reconocimiento tradicional.”³ El pueblo de San Pedro al parecer no formó parte de esta excepción regional, no porque su cacique desapareciera, sino porque éste no parece jugar un rol político predominante. En los dos únicos documentos del siglo XVIII que nos hablan de la existencia de algún cacique en el pueblo, uno de ellos hace referencia al cacique pero como *propietario de tierras*, quién solicita permiso para arrendar sus tierras, lo que no nos habla de un papel político; el otro documento, hace uso de la palabra “caciques” para referirse a alguna autoridad del pueblo, pero desconcierta el que la misma se encuentre en plural y

³ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 82-81

encadenada a los principales, en lo que parece ser más una fórmula sobre la autoridad de los pueblos que una referencia a una constelación específica: “vinieron los caciques y principales de ambos pueblos”,⁴ así, en dicho documento si realmente se refiriere al cacique (o caciques) de San Pedro Tidaá, éste no protagoniza alguna acción particular que lo distinga de los principales e incluso su anonimato en el documento es el mismo que el de ellos. Así no podemos ahondar más en el lugar político que dicha figura representaba. Sin embargo, debemos creer que su ausencia en los otros documentos, que son por mucho la mayoría y que envuelven delicadas cuestiones para la vida del pueblo, nos habla de la ausencia del cacique como líder o referente de autoridad política, como sí lo fue en la época de Tomas Ortiz.

A falta de información más precisa, nos es imposible explicar en términos específicos cuáles fueron las dinámicas internas comunitarias que menguaron el poder consuetudinario del cacique y lo restringieron al lugar formal que el orden colonial le reconocía. De cualquier modo, ya hemos expuesto en la primera parte, que la realidad colonial representó un gran embate contra la estructura política de las comunidades, y que si bien en algún momento se apoyó en ellas (sobre todo al principio), en la medida en que afianzó su dominio fue impulsando transformaciones más profundas al interior de los pueblos que (al igual que la extensa mortandad⁵) socavaron desde el fondo los cimientos del orden prehispánico. Los embates de los que fueron víctimas los caciques, sin embargo, no se dieron en una sola dirección: desde la estructura de gobierno impuesta por la invasión únicamente, sino que ellos fueron muchas veces atacados desde el interior de las comunidades mismas.⁶ El (des)orden colonial, en muchos sentidos, había destruido su hegemonía, y además paulatinamente iba restringiendo el ámbito de su influencia y desmoronando el lugar puntal que en un principio dicho orden les había concedido. Desde la Corona, diversas fueron las disposiciones que confinaron a un nivel político de menor importancia a los descendientes de los antiguos gobernantes durante gran parte del siglo XVI.⁷ Finalmente en 1618, mediante una cédula Felipe III

⁴ “En el periodo [colonial] tardío, las traducciones definían yya y toho en términos generales simplemente como *principales* (gente importante) o *caciques y principales*.” (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p.137 ver también p. 430 nota 30); AMSPT-vd, disco 1, “3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf”, p. 35

⁵ Como nos dice Rodolfo Pastor “El colapso de la población induce a una crisis cultural porque desarticula la estructura política, la organización social y la visión del mundo del grupo.” (ver Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 105-107)

⁶ Ver “Grietas en las bases del poder” en María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, pp. 128-135 Parece ser que los caciques pretendieron resarcir el daño causado por la conquista con una extensión en sus beneficios materiales.

⁷ Pastor plantea que “Alrededor de 1560 se eliminó la exigencia de que el cacique fuese el gobernador y se convirtió a la gubernatura en otro cargo electivo de la república, se insistió en que no se permitieran sino las reelecciones indispensables. Finalmente, se recomendó seguir el precepto aristotélico de que el buen gobierno consistía en la rotación espiral de los funcionarios en los cargos “que los ministros vayan ascendiendo de unos cargos a otros”. Esa nueva política tuvo un impacto indudable. Desde la década de

expresamente ordenaba la división, de manera formal pero definitiva, del poder del cacique y el de la república a favor de la república. Esta disposición en muchas partes de México, y sobre todo en el centro y la región de Puebla, resultaba más bien un epígrafe ante un proceso histórico que ya había tenido lugar. Sin embargo en la región de la Mixteca, como hemos anticipado, muchos caciques encontraron el modo de seguir conservando su reconocimiento al interior de los pueblos.⁸ Esta relación “conflictiva” entre la *república indígena* y el *cacicazgo* estuvo presente y de *facto* en San Pedro Tidaá y tiene una expresión directa en el *Documento del Cacique*. Después de lo que vimos en el capítulo anterior, es claro que la presencia política del cacique Tomas Ortiz no era de ninguna forma menor; para poner un ejemplo específico: basta ponderar por un lado que el documento es firmado por las autoridades de república de San Pedro Tidaá entre las que Tomas Ortiz no tiene cargo, y después leer la frase que dice: “... para que no se pueda borrar, ni perder el casicasgo y *silla* de Don thomas hortiz del pueblo de San Pedro...”⁹ donde hay una referencia específica al poder de mando del cacique en la imagen de la *silla*, lo que queda por supuesto, fuera de la lógica del cabildo, dándonos muestras del poder de cacique en ese momento, rebasando la institución colonial, de modo que podemos apreciar las fricciones y el conflicto entre el poder indígena y el poder de la Corona dentro de la comunidad.

Desde la legislación colonial propiamente, sólo podemos reconocer un espacio (más allá de la costumbre y lo que se da de *facto*) como asidero desde el cual los descendientes de los *yya* (ahora caciques) podrían defender su posición privilegiada, éste se remite al derecho del cacicazgo en términos de reconocimiento de mayorazgo, el cual asegura un derecho particular de propiedad y herencia de bienes como la tierra, en el caso de Tidaá contamos con la información de una:

Petición presentada por Agustín Carlos Rosales cacique de Tototitlán [nombre nahuatl de Tidaá] para arrendar tierras de su cacicazgo.¹⁰

1560, las repúblicas de indios manifestaron una tendencia cada vez más acentuada a actuar en forma independiente del cacique, aun en la conservadora Mixteca.” (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 88). Romero Frizzi señala que es posible apreciar un cambio radical en la política india, en la Mixteca, alrededor del último cuarto del siglo XVI (María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 125)

⁸ Rodolfo Pastor considera que se podría hablar en este sentido de un pacto entre los principales y los caciques para conservar su control tradicional. La costumbre por otra parte tenía fuerza de ley y podía utilizarse para justificar el incumplimiento específico de una orden contradictoria. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 89-90)

⁹ AMSPT-vd, disco 1, “1-#6- Copias de la relación de fundación de S Pedro en 1579 y del testamento del cacique de 1588.pdf”, p. 12

¹⁰ María de los Ángeles Romero Frizzi y Ronald Spores, “Índice del archivo del juzgado de Teposcolula, Oaxaca.” *Cuadernos de los centros*, Centro Regional de Oaxaca, Dirección de Centros Regionales-INAH, Leg. 33, exp. 6, 2 ff 1718

Es claro que esto en sí, no conlleva ningún tipo de vinculación orgánica en términos políticos entre el cacique y la comunidad, y que además se inscribe dentro de un espacio desacralizado.¹¹ Los caciques, de cualquier forma, aprovecharon su posición económica de maneras muy diversas. Hubo desde quienes rompieron con la comunidad y no se mantuvieron más que como terratenientes o propietarios, hasta quienes aprovecharon su posición económica para conservar una posición política importante en la comunidad, como “un sujeto de intermediación y patronazgo”, incluso ocupando cargos de república. Por supuesto, este lugar de privilegio económico concedido por el gobierno colonial a los caciques y, de otras maneras, también a los principales, no es la única razón para que, en muchos casos, las comunidades a lo largo de los años coloniales les guardaran reconocimiento, respeto y un lugar en el orden social comunitario; no se pueden desconocer en muchos casos los vínculos políticos y sociales que el grupo gobernante de las comunidades tejió con sus pueblos y que le aseguraron un lugar de reconocimiento en éstos.

Ahora bien, lo que para nosotros tiene relevancia en este momento, no es el destino particular que el linaje del cacicazgo de San Pedro Tidaá pudo tener, lo que nos interesa radica precisamente, en la configuración del orden social que se fue formando y transformando a la par que la figura del cacique perdía su lugar favorecido. Es decir, lo que queremos saber es cómo repercute este proceso en la organización social indígena y cuál es la organización de gobierno que se gesta.

Respecto a esto, seguimos a Rodolfo Pastor cuando plantea que hay tres características importantes que perfilan el proceso de consolidación del poder de las repúblicas frente al poder de los caciques por parte de las autoridades españolas. Hay “un claro esfuerzo por ‘democratizar’ al cabildo indígena, como parte de la política contra los caciques,¹² una ampliación correlativa de las facultades judiciales de la república a costa de las del antiguo señor, una institucionalización y regulación cada vez más estricta de la actividad económica comunal, administrada por la república.”¹³ Pero es necesario expresar cuál es la dimensión de esa “democratización” tomando en cuenta la parcialidad de dicha condición según el proyecto de las repúblicas de indios, pues si bien se amplía la participación de miembros de la comunidad en las elecciones de cargos y crece la división de poderes al interior de las

¹¹ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 84

¹² Desde mediados del siglo XVI, una de las tendencias principales del gobierno indígena, a partir de la estructura impuesta de las repúblicas de indios fue la de separar a los caciques del gobierno de los pueblos con el establecimiento de cargos electivos y rotativos anualmente, en éstos se incluye el cargo de gobernador que alrededor de 1560 se convirtió en un cargo electivo y ya no el cacique, impulsándose la rotación espiral de los funcionarios en los cargos. Esto separó al cacique de sus repúblicas. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p.88)

¹³ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 87-88

comunidades,¹⁴ no podemos pasar por alto que según el proyecto, quien se empoderaría con los gobiernos de repúblicas sería sobre todo la nobleza conocida como *principales*. Sólo los nobles de los pueblos, como corporación cerrada, serían, en principio, quienes podrían acceder a los puestos más importantes de las repúblicas.¹⁵ De cualquier forma, es sustancial no perder de vista que si la autoridad de los gobiernos redundaba en la vieja (aunque no siempre vieja) nobleza indígena, la concepción del gobierno de república con todo el trasfondo histórico en el que su implantación se veía envuelta (de lo que hablamos ya con anterioridad), albergaba en sí, y de una vez, la restricción del poder –económico, político, ideológico– de los *caciques y principales* (ellos eran, al igual que los campesinos, vasallos del rey); y que la presencia del grupo indígena dominante, va sintiéndose en general, a lo largo de los siglos coloniales, cada vez más como un lastre.¹⁶ Ello no se traduce, en que debamos pensar a cada uno de ellos como un *pequeño déspota*, en muchos casos, bajo su estructura particular de dominación siguieron los intereses comunitarios de su momento. En San Pedro Tidaá no contamos con documentación que nos hable de conflictos entre el común y sus principales a pesar de sus diferencias sociales.

Ahora debemos revisar en primer lugar, qué vinculación pudo existir entre la disminución y extinción del poder político del cacicazgo, con una problemática que hemos apuntalado desde la primera parte, la de la autonomía de San Pedro Tidaá y su sujeción a un sistema “rígido” de cabeceras y sujetos establecido por el dominio colonial, pues hay que destacar que Tidaá aparecerá en los documentos del siglo XVIII, con un estatuto diferente al que le reconocimos en el siglo XVI cuando formaba una “estancia” de la Magdalena Patlahuistlaquaca.¹⁷ Después revisaremos en qué consiste el gobierno de república de indios de San Pedro Tidaá una vez que se ha desembarazado del cacicazgo.

¹⁴ El nuevo reparto de poderes en el pueblo permitía una posición más firme de los *principales* que el concedido por la antigua organización mixteca. Por ejemplo, los principales que tenían el cargo de “alcaldes” estaban, por derecho encargados de la justicia civil. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 87)

¹⁵ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 88-89

¹⁶ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 125

¹⁷ Peter Gerhard, “*Geografía Histórica...*”, p. 297

Nuestro pueblo es un pueblo aparte

Vayamos a un documento particular que se conserva en el archivo municipal del pueblo (es interesante que este documento se puede vincular a un acontecimiento que hemos señalado con antelación y que permanece en la memoria vieja de Tidaá, la vinculación con Nuxaño¹⁸). En un texto fechado en el año 1718, la autoridad de Tidaá, en razón de la posibilidad de un conflicto de límites por la composición de las tierras de Nuxaño,¹⁹ escribía lo siguiente:

y habiendo sido el otro pueblo San fransisco Petlastlahuaca [Nuxaño] suxeto en la fundación a la raza, y cacique del nuestro de San Pedro, [hemos] consentido como parciales el que pasen a sembrar algunas tierras en nuestros linderos en los que no adquieren pozección ni propiedad solo haciendo nuestro consentimiento por conzorte o parciales...²⁰

El párrafo es muy interesante y más, hasta cierto punto podemos decir asombroso, a contracorriente de lo que se considera como la relación típica (e incluso "tradicional") entre pueblos mixtecos: los conflictos por los linderos de los territorios, esta cita da cuenta de una relación completamente diferente entre los dos pueblos en los que hay un extraño compromiso solidario, aunque las palabras de *parcialidad* o *consorte* dan señas de algo más profundo, de una alianza o unidad frente a dificultades comunes.

La relación entre estos dos pueblos es muy particular y nos cuesta descifrarla, aparte de lo que se cuenta por la tradición oral de la vinculación entre estos pueblos, y lo que se aprecia en la cita apenas expuesta, contamos con un documento del pueblo de San Miguel Tecomatlan, elaborado en el año de 1717 que plantea un severo desafío para lo que entendemos como la geografía política de los pueblos mixtecos. En el documento se describe un recorrido por los parajes del pueblo de Tecomatlan estableciendo las distintas mojoneras que conforman sus límites jurisdiccionales, sin embargo, cuando se llega al punto en el que se recorre la línea divisoria entre Tecomatlan y San Francisco Nuxaño (Patlastlahuaca) hay un acontecimiento particular que llama poderosamente la atención, veamos lo que dice el documento:

[Cuando se llega a un paraje particular se ve] una cruz que parte términos para la parte del Sur Tilantongo para el Oriente Tecomatlán y para el Poniente los pueblos de San Pedro y San Francisco Patlastlahuacas donde estaban los alcaldes y otros naturales de dichos dos pueblos quienes dijeron ser así y en su

¹⁸ Ver a p.66

¹⁹ En los periodos de 1710 a 1712 y de 1716 a 1718, varios jueces comisionados componen las tierras tanto con los caciques como con las comunidades. (Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 174)

²⁰ AMSPT-vd, disco 1, "3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf", p. 35 y 36; AMSPT-vd, disco 1, "2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf", p. 18-19

compañía se prosiguió caminando para la parte del Norte hasta otro paraje donde esta una cruz que dichos testigos dijeron nombrarse Yodoquehenuhu que parte términos para el Oriente Tecamatlán y para el Poniente dichos pueblos de San Pedro y San Francisco Patlastlahuacas y prosiguiendo por dicho rumbo se llegó a otro paraje donde está una cruz que dijeron nombrarse nducha Yuunuñu que parte términos para el Oriente Tecamatlán para el Poniente San Pedro y San Francisco y para el Norte San Andrés Tlacosahuala...²¹

En la cita se hace un recorrido, por tres distintos puntos-mojoneras, por donde pasan las líneas que establecen los límites del pueblo de Tecomatlan, lo curioso aquí, es que en esos tres puntos de alguna forma coinciden invariablemente los pueblos de San Pedro Patlastlahuacas (San Pedro Tidaá, que actualmente no comparte ninguna mojonera con Tecomatlan), San Francisco Patlastlahuacas (San Francisco Nuxaño que actualmente separa por completo a Tidaá de Tecomatlan (ver "Mapa de San Pedro Tidaá y sus pueblos vecinos (actualmente)") y San Miguel Tecomatlan. Consideramos que esto era posible, no porque el territorio de Tidaá se extendiera como un trinche sobre el de San Francisco, fraccionándolo y separándolo por la mitad sino porque se considera que ambos pueblos compartían el mismo territorio. Es decir, los tres pueblos coinciden porque la línea fronteriza entre Tecomatlan con Nuxaño y Tidaá era la misma. En términos formales, según la administración colonial, no podemos hablar de una relación de sujeción entre estos dos pueblos que nos permitiera pensar la expansión territorial del espacio de uno sobre el otro por cuestiones de jurisdicción política, pues bajo la información que tenemos de aquel orden, estos pueblos se encontrarían vinculados por estar sujetos a la cabecera de la Magdalena Patlastlahuacas, que de hecho aquí aparece como "segundo nombre" de ambos pueblos (lo que no implica necesariamente que en ese momento siguieran formando parte de dicha cabecera), y la que vimos, según *la relación geográfica de Tilantongo*, representaba los territorios vividos por San Pedro y San Francisco anulando por completo la presencia de estos en la relación (ver página 59), sin embargo en este caso, siglo y medio después, no es la Magdalena la que comparte límites con San Francisco y Tecamatlán, sino San Pedro. Es claro que estamos frente a una *geografía política* que nos es completamente ajena a la forma en que entendemos la soberanía y el territorio.

Para entender esto debemos regresar al documento de 1718 del compromiso entre Tidaá y Nuxaño, en la cita expuesta se muestra la *imagen* del cacique Tomas Ortiz como un personaje que establecía una vinculación directa entre los dos pueblos, que unía lo que se encontraba escindido. El cacique de San Pedro Tidaá a finales del siglo XVI, al parecer era el mismo cacique de San Francisco Nuxaño, aun cuando ambos pueblos se encontraban claramente diferenciados como entidades políticas

²¹ Copia certificada del Archivo General y Público de la Nación en, AMSPT-vd, disco 6, 14-#4- Testimonio de varios documentos relativos al pueblo de SP Tidaá expedido por el AGPN,1895.pdf", pp. 99-100

independientes e incluso bajo la sujeción de la cabecera de la Magdalena Yodocono. Antes en el mismo documento se dijo:

San Francisco Petlastlahuaca intentan dar de las tierras que han gozado de nuestro consentimiento. Sin pleito ni contradicción alguna vajo de los linderos que constan *en el cuaderno de la fundación de ambos pueblos por el cacique principal de ellos Don Thomas Ortiz*, la fecha el año de mill quinientos setenta y ocho y setenta y nueve de ella y su testamento en los que nos dexa areglados a ellos; y en cuia conformidad hemos gozado Cada Pueblo lo que nos tocan como dicho es, en cuia Paz y Conformidad el año proximo passado de sietecientos dies y ciete nos *compromissamos* como parciales ambos comunes haciendo todos los de nuestro pueblo una carta escriptura que a ellos entregamos para su resguardo y ellos otra para el nuestro en el idioma mixteco que es la misma que precentamos traducida en castellano por el interprete general de esta provincia en el principio del cuaderno que cita fundación testamento de don thomas ortiz y *compromiso entre ambos comunes* con el juramento y solemnidad necesario.²²

Lo que reafirma por la parte de San Pedro la vinculación de ambas comunidades, pero al parecer era reconocido también por San Francisco según los actos como el “compromiso” descritos en el documento.

Lo que hay que considerar a partir de esto, es que los *yya* a través de sus relaciones transversales entre pueblos, hacían las funciones que en el telar hacen los hilos de la trama frente a la urdimbre, es decir, construían un tejido de relaciones entre las comunidades (el tejido de la dominación del grupo gobernante) llegando a trascender por mucho sus espacios locales (en el caso de los grandes *yuhuitayu*). En este sentido el cacique de ambos pueblos, en el siglo XVI, lograba enlazarlos, aun después de que el pueblo de Nuxaño se había escindido y establecido como un pueblo aparte de San Pedro Tidaá (según el relato oral de Tidaá mencionado en el capítulo anterior) reconocido en el mismo *Documento del Cacique* en el que se presenta como un pueblo con principales *propios* y autoridades *propias*. La veta de información que proporciona el documento en cuestión no se detiene en esto, va mucho más allá, pero para entender su dimensión es importante que veamos el tipo de relaciones políticas que se establecían a partir de la figura del *yuhuitayu*.

En un sentido mucho más jerárquico, la relación de la vinculación de pueblos a partir del cacique es muy clara en el caso particular de los *yuhuitayu*, pues según como nos cuenta Terraciano,²³ los caciques podían conformar unidades como el *yuhuitayu*, que si bien no comprometían la identidad y la autonomía de los pueblos que los conformaban, sí los unían bajo un solo dominio, con una dirección política particular. Por tanto, no es de extrañar que la vinculación vertical que entrelazaba a los pueblos a

²² AMSPT-vd, disco 1, “3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf”, p. 35; AMSPT-vd, disco 1, “2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf”, p. 18 El subrayado es mío.

²³ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 158

través del grupo gobernante se haya desvanecido cuando éste empezó a perder influencia política (en el caso de Tidaá y Nuxaño, sin embargo, la imagen del cacique sigue siendo para el siglo XVIII una referencia que los vincula, aunque no se puede comparar esta vinculación simbólica, con la vinculación institucional establecida por un linaje “real” (*yya*) compartido), lo que se asume como uno de los factores que contribuyó a la desintegración del sistema de cabeceras y sujetos establecido por el gobierno colonial, como el orden político que regularía a los pueblos.²⁴ Sin ese factor de cohesión –con cohesión no estamos pensando en las relaciones establecidas por alianzas o en el matrimonio solamente, sino también en la que se establece por la coerción y el sometimiento violento–, que en la Mixteca prehispánica, y todavía en la época colonial se desarrolló a partir de la clase dirigente, las entidades políticas que a principios de la colonia a los españoles les parecieron unidas y a partir de las cuales se conformó el nuevo espacio social iniciado por las encomiendas, se disgregaron en otras unidades menores que en términos históricos resultaron más sólidas, que probablemente partían de una identidad que se fortalecía en algún grado de parentela, en una historia común, la vinculación con un territorio, y los lazos conformados por la convivencia en la producción y reproducción cotidiana de la vida. Estas unidades podían responder a los antiguos *ñuu* o a los antiguos *siquis*.

Creemos que en esta línea o en alguna semejante, se debería de buscar la razón de la separación de San Pedro Tidaá con la Magdalena Yodocono, sin embargo, la forma en que se vinculan y se identifican Tidaá y Nuxaño es muy interesante pues ésta (hablamos de la que podemos reconocer específicamente en los documentos de principios del siglo XVIII y no de su vinculación prehispánica o al momento de la conquista), no se reproduce de forma jerárquica a partir de la alianza de sus grupos gobernantes sino a partir de una vinculación simbólica fincada en el antepasado común muerto,²⁵ que de algún modo se reconoce como el momento de origen y de derecho de un dominio territorial (es interesante que salvo la advertencia que representa el documento de 1718 de donde hemos extraído las citas, Tidaá no tuvo ningún conflicto real por tierras con el pueblo de Nuxaño, en contraste con lo que vivió en sus otras fronteras, con excepción de Achiutla entre los cuales se establece un ancho y tupido nudo montañoso). En realidad esto guarda estrechas semejanzas con la tradición mesoamericana y la mixteca en específico, pero la construcción del pasado histórico/fundacional de los pueblos, se enmarca en una temporalidad completamente inscrita bajo el dominio colonial, lo que no pasa en el *Documento del Cacique* y en el

²⁴ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p. 219

²⁵ “La gente adoraba a los *yya* ancestros como *ñuhu* [seres sagrados]. Los códices ilustraban la descendencia de todos los *yya* y *yya dzehe* de ancestros sagrados. (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 264)

imaginario que podemos leer a partir de este, esto nos habla de una reelaboración simbólica de la historia de ambos pueblos, o en otras palabras, y para utilizar la bonita paradoja de Hobsbawn y Ranger “la invención de la tradición.”²⁶ Las referencias a ese pasado prehispánico del que todavía se habla en el mismo *Documento del Cacique* Tomas Ortiz, y del que él mismo era completamente conciente como lo atestigua por ejemplo su testamento: “todos estos linderos y parajes y términos deste pueblo de San Pedro Tidaá del Casicasgo que tenían *mis antepasados del señorío antiguamente*”,²⁷ desaparecen en la reelaboración de una historia, que adopta el acto (re)fundacional mismo posterior a la conquista, como el verdadero momento inaugural de la historia del pueblo y de su derecho sobre el territorio y que tiene implicaciones significativas para el desarrollo histórico de los pueblos implicados en el mismo (De esta transformación de la memoria histórica, es de las que partirán las incertidumbres sobre el origen del pueblo, que nos han comentado los tidadeños y que es en gran parte la razón por la que nos invitaron a hacer esta historia).

De cualquier modo, esta vinculación y esta identidad no implicaron una unidad política-administrativa entre las comunidades en cuestión aunque podemos imaginar que sus grupos dirigentes podían tener distintas relaciones vinculantes.

Ahora, con relación a la sujeción de San Pedro Tidaá a la cabecera de la Magdalena Patlastlahuaca (Yodocono) ya habíamos planteado la insistencia por la autonomía, en la historia oral que narra en un tiempo antiguo, el establecimiento del pueblo de Yodocono,²⁸ con esto se resalta que los dos pueblos tienen historias diferentes: “el pueblo de Yodocono le solicitó terreno al de Tidaá para asentarse”, por un lado, pero por otro se expresa también a través de ella una relación asimétrica entre los mismos, un conflicto: les dijeron que se fueran ahí al terreno pantanoso que se inunda para que “se ahogaran como sapos”. Con base en otras fuentes, los acontecimientos relatados en el *Documento del Cacique*, hacen explícita la pretensión autonomista del pueblo, en el sentido de un pueblo con una historia propia, con poder político propio y con una vinculación única con el territorio. En este sentido, la construcción de la iglesia en el pueblo también cobró gran importancia como una autonomía en la vinculación con lo sagrado. El único dato que tenemos del siglo XVII, la posesión²⁹ de un retablo para el templo de San Pedro Tidaá,

²⁶ Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002

²⁷ AMSPT-vd, disco 1, “2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf”, pp. 14-15

²⁸ ver antes p. 66

²⁹ Sobre el retablo existe la historia de que éste no era para San Pedro Tidaá, y que iba siendo trasladado, cargado en andas hacia su lugar de destino, cuando al pasar por la comunidad el retablo fue adquiriendo tal magnitud de peso, que los que lo cargaban no pudieron volver a levantarlo, es decir, se

reafirma esta historia, nos habla de una cuantiosa inversión en el culto propio de la comunidad. Ello además es importante, por que el templo, y el santo en específico, jugaban un reconocido papel en la identidad de la comunidad. "A principios del siglo XVII [nos dice Romero Frizzi], la iglesia de apariencia católica se habría convertido en el punto de identificación de los indígenas, en el centro sagrado de los pueblos."³⁰ Si por una parte la vinculación de la comunidad con el territorio se establecía a partir del acto fundacional del cacique, por otra parte el santo patrono, se convirtió en el señor de las tierras, como señor de vida. A partir del patrono era como se establecía la vinculación de la comunidad con la tierra, no como legado histórico, sino como la reproductora, de forma que, podemos decir, existía alguna especie de triada: santo-territorio-comunidad.

Para esclarecer esto, contamos con un ejemplo muy preciso que nos habla de la relación del santo como señor del territorio específico del pueblo, en una queja presentada en septiembre de 1806 por el gobernador de Tidaá Bartolo García, la república del pueblo y los principales:

Nos presentamos nosotros la república de San Pedro Tototitlan contra los hijos del pueblo y demas hijos contra la república y demás hijos del pueblo de Santa Maria Magdalena petlastlahuaca. Por mucho perjuicio que nos da perteneciente con su ganado maior y menor y demas perjuicio que nosdan en nuestro montes, sacandonos todo material con puntaña voluntad *sin reconocer a nuestro santo Patron, ni siquiera una onzas de sera ni medio inciensio* por lo que mi amos republica y todos los hijos nos presentamos ante nuestro verdadero señor Don Juan Angel de Truxio subdelegado de nuestra cavezera capital de teposcolula...³¹

Es decir, la argumentación para establecer el abuso en la explotación de los recursos naturales del pueblo de San Pedro por parte de Yodocono estriba de forma fundamental en la falta de reconocimiento de dicho pueblo al patrón de San Pedro. El que esta renta simbólica se exprese de este modo y no como una renta en términos meramente económicos al servicio de la república como institución secular, indudablemente nos habla de la función del patrón del pueblo como dueño de las tierras y como mediador entre la comunidad o las comunidades en este caso y "los recursos naturales". Esta relación, nos habla de la forma en que el santo católico fue apropiado para reproducir creencias prehispánicas, pues esta relación entre el pueblo y la divinidad la podemos leer bajo la siguiente concepción, de la que nos informa Rodolfo Pastor:

La tierra [para los mixtecos antiguos], lo que vemos en el horizonte, era *Ñuhu*, la divinidad en su sentido genérico. [...] El hombre, el mixteco (*tay ñuhu*) era un hijo de esa diosa. De allí que su relación con ella

dice que el retablo decidió quedarse ahí. Tomando en cuenta esto, consideramos más adecuado llamarle *posesión* que *construcción* como lo habíamos hecho originalmente.

³⁰ María de los Ángeles Romero Frizzi, "El sol y la cruz...", p. 116

³¹ AMSPT-vd, disco 1, "3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf", p. 25

fuera un acto religioso, petición, acto propiciatorio y ceremonia de gratificación. Como madre, la tierra era la fuente de su sustento vital. El joven dios del maíz tierno, pero también el dios del frijol, el del cacahuate y la diosa del maguey se sacrificaban para que el hombre pudiera sustentarse y el hombre les debía sacrificio a su vez.³²

Regresando al proceso de dislocación, por el que se multiplicaron las repúblicas mixtecas y para concluir este apartado; sabemos finalmente que para San Pedro Tidaá, el proceso de autonomía política se consolida antes de 1718,³³ fecha en la que un documento de este pueblo da cuenta del cabildo de San Pedro Tidaá, constituido con gobernador: Pedro Zacarías; alcaldes: Lorenzo García y Manuel Miguel; regidores y demás oficiales de república.³⁴ Es decir, San Pedro Tidaá para esa fecha ya había logrado constituir una república plena con el cargo más importante que ellas podían tener: el de gobernador. La legislación y la práctica del siglo XVII consolidaron una organización política entre los distintos pueblos que comprendía tres niveles: cabeceras totalmente autónomas, a cargo de un gobernador; cabeceras dependientes, gobernadas por alcaldes; y pueblos sujetos sólo con regidores.³⁵ Siguiendo esta

³² Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 22

³³ El documento del que tomamos esta información no tiene su fecha explícita en la redacción, y los sellos con los que cuenta se encuentran ilegibles en la parte de la fecha, sin embargo en su contenido se establece la siguiente referencia "el año proximo pasado de mil cietecientos diez y siete" por lo que asumimos que fue escrito en 1718. AMSPT-vd, disco 1, "3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf", p. 35.; AMSPT-vd, disco 1, "2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf", p. 18

³⁴ AMSPT-vd, disco 1, "3-#16- Acuerdo de restitución de tierras o agua de 1822 y de 1806, trae distintos documentos.pdf", p. 35.; AMSPT-vd, disco 1, "2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf", p. 18

"A lo largo del siglo XVIII, las repúblicas [de principios de la colonia] se desintegraron por sucesivas separaciones de sus pueblos sujetos. Ese proceso se agravó visiblemente en la segunda mitad del siglo, cuando, en función del crecimiento de la población, muchos sujetos reunieron a la población necesaria para solicitar su autonomía. El consiguiente resquebrajamiento del sistema de cabeceras se produjo en dos fases. La mayoría de las concesiones de autonomía otorgadas por la audiencia desde fines del siglo XVII hasta mediados del XVIII son para la creación de cabeceras con alcaldes: cabeceras autónomas en lo que se refiere a justicia local y servicios de tequio pero sujetas aún al control tributario de su antiguo gobernador [En nuestro caso la documentación nos habla de Tidaá para el año 1718, como una cabecera con gobernador]. La segunda fase corresponde a las últimas tres décadas del siglo XVIII y a la multiplicación de las gubernaturas. La cabeceras con gobernador crecen casi 100% (de 21 a 37) entre 1690 y 1779 y vuelven a multiplicarse (de 37 a 80) en los últimos 20 años del siglo Borbón, cuando la audiencia se muestra más abierta a la creación de gubernaturas." (Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" pp. 175-176)

Terraciano por su parte afirma que muchos sujetos desarrollaron cabildos completos en el último cuarto del siglo XVII, cuando adquirieron el estatus de pueblo autónomo. (Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 185)

³⁵ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 95.

Según Pastor esta estructura formal se mantendrá hasta la municipalización del siglo XIX. La estructura básica sin embargo, siguiendo a Terraciano, se consigue alrededor de 1580 y fue confirmada por la cédula real de 1618, en la que se establece una formación oficial del cabildo en Nueva España: un gobernador, dos alcaldes, cuatro regidores y varios oficiales menores. Los pueblos sujetos en la Mixteca mandaban uno o dos representantes al cabildo de la cabecera, generalmente un regidor. (Kevin

organización, en relación a las autoridades que conforman el cabildo de San Pedro Tidaá, podemos afirmar que para el siglo XVIII, éste ya constituye una *cabecera totalmente autónoma*.

Es momento, de que nos acerquemos a su gobierno y profundicemos más en las funciones del orden indígena republicano, que regirá durante la última centena de la época colonial, y que será la estructura que se enfrentará al México independiente. Sin embargo, antes de eso no podemos dejar de decir que la reducción de la política regional a la política local que se expresa en la descomposición del sistema de cabeceras y sujetos, y en la emergencia de una gran cantidad de pueblos con gobiernos de república autónomos, tendría fuertes implicaciones para las comunidades que quedaron en muchos sentidos sumidas en un exacerbado localismo y que hasta inicios del siglo XXI ha minado una organización transversal entre las comunidades en la lucha por satisfacer carencias comunes. La unidad lograda hasta ahora se ha hecho en momentos coyunturales relativos a conflictos compartidos por tierra con pueblos vecinos, que de cualquier forma no rebasaban el carácter local y particular. Sin embargo en los últimos años han surgido poderosos movimientos políticos organizados que han logrado, desde abajo, crear fuerzas políticas regionales.

LA REPÚBLICA DE INDIOS Y LA VIDA QUE NACE DESDE LA COMUNIDAD

Acerquémonos ahora de manera general al orden establecido por las repúblicas de indios, en su consolidación particular a mediados del siglo XVIII, a partir de sus ámbitos de influencia y su participación en el orden social comunitario.

Los cabildos a pesar de haber sido una institución impuesta por el orden colonial, fueron adoptados por la cultura indígena con sus propias variaciones y matices, en muchos aspectos refuncionalizándolos.³⁶

Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 193) Esta cédula decía que las comunidades con 50 a 80 tributarios podían elegir a un alcalde y un regidor, y las que tuvieran más de 80 podían elegir a 2 de cada oficial. (Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 442)

³⁶ Kevin Terraciano, "*The mixtecs of colonial Oaxaca...*", p. 194

Sirvieron como un instrumento de mediación entre las comunidades y las autoridades coloniales, sin perder muchas funciones tradicionales del gobierno y la administración local.³⁷ De hecho, en la época colonial temprana, nos dice Terraciano, el cabildo fue nombrado en lengua mixteca como *tniño* (trabajo colectivo para la comunidad), lo que resulta muy interesante, pues recordemos que así como el *tniño* en relación a los campesinos (*n̄andahi*), designaba el tributo que se veían obligados a pagar en trabajo para el *n̄uu* (uno de éstos sería el tequio); en relación a la clase dirigente *tniño* designaba *el cargo*, la labor de gobernar, de organizar el *tniño* de la comunidad (tequio, trabajo comunitario).³⁸ Es decir, con *tniño* como la forma de designar la labor del cabildo, se hacía referencia a una serie de actividades de gobernar que incluían la planificación y recolección del tributo, trabajo y servicio, y otras responsabilidades sociales.³⁹

La economía colectiva

Para la Corona, si bien la separación de repúblicas y el asilamiento de los indígenas tenía como fin la protección de los mismos, podemos reconocer otro objetivo práctico: el sostenimiento y la regulación de la extracción tributaria. “El gobierno indio era el responsable del tributo”, y su responsabilidad se distribuía en distintos cargos obligados a desarrollar diferentes funciones: censar el número de tributarios, reunir el tributo y entregarlo. En parte, en este sentido, pero no restringido solamente a ello, el gobierno de república tendría que seguir haciéndose “cargo de la economía pública [y colectiva] de los pueblos. La república se encargaría [...] de organizar la producción de mercancías con el trabajo *tequio* de los indios” conjunto a su venta para pagar los reales del tributo.⁴⁰ Es en este sentido que la república de San Pedro Tidaá en 1781, en nombre de los naturales del pueblo –“por hallarse sin fuerzas para completar el cobro por las calamidades que han padecido”--, pedirá un plazo para pagar los 102 pesos, 6 y medio reales que en conjunto pagaban de tributo.⁴¹

³⁷ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 182

³⁸ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 136

³⁹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 191

⁴⁰ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 90-91

Poco después de que se impuso el nuevo gobierno de república, se estableció el pago individual, pero en condiciones como la Mixteca, donde no era fácil conseguir dinero individualmente el tequio para la producción comunal siguió desempeñando un papel principal hasta el siglo XVIII. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 91)

⁴¹ AGN, Tributos, vol. 48, exp. 3, f. 70-71

Mas las funciones de la república en relación a la economía colectiva, como hemos dicho en el primer capítulo, no se limitaban a este fin instrumental establecido por el gobierno colonial, elemental y necesario para la reproducción del mismo orden opresivo. De manera particular, la economía colectiva de los pueblos constituía parte de la vida campesina misma manando para sus adentros, representaba un instrumento de reproducción y producción de la comunidad. Era un mecanismo para la solución de distintas necesidades relacionadas con la *subsistencia*, cubriendo distintos espacios que rebasaban el de la producción "individual", mejor dicho, familiar, como son: la construcción de canales de riego, la dotación de tierras colectivas para el pastoreo de ganado, la protección de las tierras comunes, un fondo emergente en casos de necesidad extrema, etc.; pero más que eso, la economía colectiva de los pueblos representó el medio para la producción de la *vida* –entendiendo *vida* en su sentido amplio, no como el sobrevivir, sino como el espacio para el desenvolvimiento creativo del hombre– de la comunidad. Aquí hay que recordar tres cosas, por un lado, que la idea de una economía colectiva era una noción tradicional de los pueblos mixtecos⁴² –relacionada por supuesto a su noción de comunidad que también les era característica– y se mantuvo a pesar de la mentalidad peninsular que impuso, entre otras cosas, el pago *individual* de tributo.⁴³ Que además dicha economía tenía un carácter completamente racional, por ejemplo, en relación a la utilización de la fuerza de trabajo –sabido es, que el trabajo colectivo representa, frente al trabajo individual, una fuerza productiva,⁴⁴ es decir, implica ya una tecnología, en el sentido de una instrumentación que mejora/facilita la producción--; pero más que eso, muchos proyectos no podían ser desarrollados individualmente, no sólo porque la economía individual no daba para financiarlos, sino que el mismo territorio no lo hubiera aguantado (un ejemplo sería el de los molinos), así que la posesión común de distintos bienes productivos constituía el medio de su posibilidad. Y por último, es absurdo considerar que la producción individualizada habría podido resolver una gran cantidad de necesidades, que más que comunes eran comunitarias. La economía colectiva respondía a necesidades colectivas (las cofradías, los edificios públicos –el *aniñe* (edificio de gobierno), la iglesia, los caminos– los gastos del gobierno de república, las celebraciones) y tenían un fuerte componente identitario-comunitario, es decir, no se puede entender la reproducción de la identidad comunitaria mixteca, sin esta base establecida por la producción.

⁴² María de los Ángeles Romero Frizzi, "*Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta...*", p.79

⁴³ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 91

⁴⁴ Aparece en Carlos Marx, por ejemplo, pero también hace milenios en Hesiodo en su obra *Los trabajos y los días*, (Hesiodo, *Los trabajos y los días*, intro., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979) y en realidad es una práctica que nos ha acompañado en toda nuestra historia, salvo en aquel tiempo de individualismo acérrimo que recordaron melancólicamente los liberales del siglo XVIII y XIX (y que es uno de los fundamentos míticos de la economía liberal), no sobra decir que ese tiempo nunca existió.

En el siglo XIX, el cumplimiento con los distintos "cargos", empezando por el tequio, sería el criterio de *ciudadanía* dentro de la comunidad, lo que estaba fundado en prácticas de reconocimiento o de membresía comunitaria que se heredaron de la época colonia.

El molino de trigo

Pocas décadas habían pasado de que la conquista de la Mixteca tuviera lugar, cuando en aquella región, al parecer impulsada por los primeros frailes, apareció en las comunidades una institución particular que lograba una reestructuración de la antigua economía colectiva de los pueblos: ésta se conoce como "caja de comunidad", nombre que responde al espacio físico donde se acumulaban los beneficios de las empresas colectivas. Los frailes tuvieron la pretensión, de que el ingreso acumulado en ellas sirviese para el sostén del nuevo culto católico, sin embargo, éstas pronto se utilizaron también para responder a las exigencias tributarias del encomendero y de la Corona.⁴⁵ Pero su utilidad, fue mucho más allá de eso, durante las epidemias y hambrunas, las cajas pudieron servir para cubrir los adeudos de tributo, pero también, para aliviar de distintas formas las necesidades del común, por ejemplo: en la compra de ganado o de granos. A través de ellas, se logró cubrir las necesidades colectivas "para el descanso y alivio de los indios y para su provecho y utilidad."⁴⁶ Pronto hubo un interés del gobierno real de supervisar y regular la utilización del dinero acumulado en dichas caja, por lo que se establecieron distintas disposiciones que pretendían mediar, a través de la autoridad española, la utilización del fondo de las mismas, lo que en realidad no se logró, pues las comunidades a través de sus gobiernos siguieron disponiendo de sus fondos de acuerdo a sus propios criterios. Pero también siguieron a merced de distintas codicias particulares, provenientes de españoles y de indígenas que en determinadas circunstancias podían tener acceso a ellos a espaldas de la comunidad. A mediados del siglo XVII, no se sabe bien por qué razón, la economía de las cajas se deterioró y la economía comunitaria, en busca de refugio, se trasladó a las cofradías, "cuyas cajas y bienes estaban bajo jurisdicción eclesiástica y, por ende, a salvo de las codicias civiles."⁴⁷

De distintas maneras las repúblicas indígenas buscaron alimentar sus bienes de comunidad, ya fuera en las cajas o en las cofradías. Hemos visto por lo que se intuye de lo que dice el *Documento del*

⁴⁵ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 91; María de los Ángeles Romero Frizzi, "*Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta...*", p. 112-122

⁴⁶ Cédula Real tomado de Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 92

⁴⁷ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" pp. 92-94 y 247-258; María de los Ángeles Romero Frizzi, "Época colonial (1519-1785)", en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, prehispánico-1924*, vol. I, México, Gobierno del estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, p. 172

Cacique que una de estas empresas en San Pedro Tidaá, en el siglo XVI, fue la de la producción de ganado menor.⁴⁸

De la misma manera, entre las construcciones de Tidaá destaca un edificio que es reconocido como de gran importancia, por lo menos se siente orgullo en la voz cuando se menciona su existencia. Aquella construcción representa un tiempo de producción creciente y auge económico, o por lo menos así es recordado. Se dice de él, que sus harinas llegaban hasta Puebla y que venía gente de toda la región para moler su trigo. Ahora ese edificio que es un molino de trigo hidráulico, estanca el agua en sus canales, su uso lo dejó agotado, y ahora, gigante, duerme sus pesadas piedras esperando una reparación prometida. Ese molino es antiguo, de hecho, como lo saben en San Pedro Tidaá, su fábrica antecedió la construcción de la iglesia actual del pueblo; se cuenta que primero fue el molino y ya luego la iglesia, como diciendo que gracias al molino se pudo construir el templo católico.⁴⁹ Es apreciable, por el edificio religioso, y por el retablo central que se construyó para él (en el siglo XVIII), que en efecto, en la época posterior a la construcción del molino hubo una cantidad de ingresos considerables que posibilitaron la construcción de aquellas obras. En uno de los costados de la iglesia, en la parte inferior de un muro, dos inmensas piedras de molino se suman a las piedras de cantera que en su conjunción arman una de las anchas paredes, ello lo podemos leer de dos formas distintas: bien, simplemente como la reutilización de materiales, o bien, como un acto simbólico de señalar el molino como un objeto constitutivo de la construcción de la iglesia.

El 15 de julio de 1745, el virrey concedió licencia para la fábrica de un molino de trigo,⁵⁰ con lo que se buscaba cubrir las necesidades de la cofradía del señor San Pedro patrón del pueblo de Tidaá. En la argumentación con la que se justifica lo imperativo de su construcción, se argumentaba que:

Y en lo que toca a la utilidad así de la cofradía, como de mis partes, su pueblo, y comunidad, es manifiesta, puesto que la comunidad, no tiene renta algunas y que es preciso extinguirse faltando entonces el culto que se logra en su conservación abundantísimamente, o se hace necesario el que se conserve a expensas de los pobres naturales de la feligresía, de aquí hace la utilidad que consiguen, porque construido el molino se libertan de las erogaciones que diariamente contribuyen para fomento de la expuesta cofradía, y no sólo adquirirán el expresado con modo negativo, sino el positivo de tener donde muelan sus trigos, sin precisarse

⁴⁸ Muchas comunidades mixtecas solicitaron mercedes de estancias para criar ganado menor entre 1563 y 1598. El gobierno colonial otorgó por lo menos 57 mercedes en ese lapso a las comunidades mixtecas. (Rodolfo Pastor, *Campesinos y Reformas...* p. 93). Ver también María de los Ángeles Romero Frizzi, *Economía y vida de los españoles...*, p. 82

⁴⁹ Lo incierto aquí, es que hay en lo alto de una cúpula de la iglesia la escritura con pintura de una fecha 1731 como el año en el que se construyó el templo, lo que contradice, no sólo otra inscripción tallada en una de las jambas de una de las puertas del templo, que pone por fecha el año de 1775 como la fecha inaugural de la iglesia, sino la misma memoria oral de los tidaaños que reconocen que el molino fue construido antes (lo que sabemos no fue antes de 1745). Nosotros consideramos que la fecha labrada es la correcta.

⁵⁰ AGN, Indios, vol. 55, exp. 336, f. 323-325

a llevarlos para este efecto a otros remotos lugares, con continuadas y graves pérdidas, a que para excusarlas vendan como lo ejecutan a sus semillas por viles e inmoderados precios, fuera de que el agua del río que se pierde, porque van a juntarse con otros hasta el caudaloso de Juanana que se incorpora en el mar se aprovechara sin perjuicio alguno...⁵¹

Es de llamar la atención, en la argumentación expuesta por Fernando de Bargas, procurador de indios en representación de Domingo Pérez alcalde, Jacinto Miguel, y Pasqual de la Cruz, regidores, miembros del gobierno de república, y del común y naturales del pueblo de San Pedro Tidaá, los tres distintos aspectos que desarrolla el mencionado procurador. Primeramente el problema relacionado específicamente con la cofradía, la importancia del culto que se hace entorno a ella en dicho pueblo, y la dificultad de su conservación que parece estar amenazada; se destaca así que el sostenimiento de la misma representa un elemento privativo para el desarrollo económico de la comunidad por lo que implica su carga impositiva, las erogaciones con las que diariamente contribuyen y que a partir del molino quedarían libres, este argumento no es falso, y al parecer el molino no lo resolvería del todo, en un libro de cuentas municipales de San Pedro Tidaá referido por Ronald Spores, para el año de 1755 los ingresos del municipio sumaban 15 pesos, mientras que los gastos llegaban a 21 pesos y para el año de 1763 los ingresos serían de 31 pesos, 2 reales y los gastos de 36 pesos, 5 reales, lo que demuestra la magnitud del presupuesto municipal destinado a los gastos religiosos y lo que nos da una idea de la importancia de estas actividades para la comunidad.⁵² En segundo lugar, el beneficio que indirectamente, pero enfáticamente de forma *positiva* tendría la posesión de un molino, a la economía familiar campesina, no por las rentas que se obtendrían del mismo, las cuales estaban destinadas a la cofradía, sino de su utilidad en relación al procesamiento de la producción agrícola y de la explotación económica de los labradores del pueblo. Y en tercer lugar (según este párrafo citado, aunque en la exposición general del documento va en primero), el que esta empresa no implique algún tipo de perjuicio para algún tercero, en la utilización de recursos esenciales como el agua del río. A través de esta diligencia, por tanto, una de las cosas que podemos observar es que los bienes de la economía colectiva de los pueblos, no sólo estaban destinados a cubrir entre otras, las necesidades financieras relacionadas con el culto católico –en este caso específico el culto de San Pedro al acrecentar las arcas de su cofradía-- lo que en sí mismo tiene una enorme carga en términos comunitarios-identitarios,⁵³ en tanto que el reconocimiento al santo patrono se intrincaba con el

⁵¹ AGN, Indios, vol. 55, exp. 336, f. 324

⁵² Ronald Spores, *The Mixtecs in ancient and colonial times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 176-178

⁵³ La cofradía de San Pedro no era la única que existía en el pueblo, también había la de Jesús milagroso, la cual tenía ganado mayor y la de la Virgen del Rosario con ganado menor, ésta, tuvo su

uso del territorio en términos de quien produce la vida; por otro lado, servía también para resolver, bajo una forma comunitaria, dificultades de la propia economía campesina particular, es decir, familiar.

No sobra señalar de forma enfática lo que aquí hemos obviado, decir que bajo esta economía colectiva, regulada por el gobierno de república, se debe de contemplar que la fuerza de trabajo requerida, se cubría a partir del trabajo de los campesinos indígenas, los macehuales, mediante la forma del tequio (en términos mixtecos *trñño*).⁵⁴ Sobre esto aún ahora algunas personas recuerdan, por la memoria transmitida oralmente, las condiciones de trabajo que requirió la construcción de la nueva iglesia católica (la construida en el siglo XVIII). Se dice que se hacían *tequios* que empezaban con el primer canto del gallo (alrededor de las tres de la madrugada), cuando los hombres se tenían que levantar a hacer labores de albañilería y que alrededor de las seis de la mañana las mujeres tenían que tener ya listo el desayuno para llevarlo a sus parejas, en una construcción que según algunos duró 22 años. Se cuenta también que las mujeres que incumplieran con su parte en el *tequio*, por ejemplo llegando tarde, se veían obligadas a sufrir castigos en los que parte de la pena consistía en la humillación de ser evidenciadas socialmente, se les ataba, o se les amarraba a ladrillos a la vista de todos (no sabemos cuáles serían los castigos para los hombres por no ir o incumplir en algo).⁵⁵ De este trabajo quedaba exento el grupo de los principales de los pueblos; lo que nos lleva a señalar uno de los conflictos políticos que atravesaban a las comunidades, relacionado con la distribución de los “deberes” o “las cargas” dentro de las mismas, pues así como los principales tenían un acceso privilegiado a los cargos de mayor prestigio del pueblo, y se veían exentos de participar en los menos prestigiosos y en los tequios, los macehuales, por el contrario, tenían que dar obligatoriamente su tequio, participaban de los puestos despreciados por los principales, y difícilmente podían acceder a los puestos de prestigio.

Las autoridades

tierra hasta fechas recientes y todavía se llama a ese lugar el llano de la Virgen. Por otra parte los santos patronos según Terraciano, jugaban un importante papel en el micropatriotismo de la organización sociopolítica mixteca, como un referente identitario propio, acorde con la concepción autonómica de las comunidades. (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 307)

⁵⁴ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 182

⁵⁵ Virgilia Cruz, reunión del grupo de trabajo 10/06. Para citar el material oral recopilado en San Pedro Tidaá pondremos primero el nombre de la persona que lo dijo, después en qué tipo de actividad fue que se dio la cita (entrevista, grupo de discusión, reunión del grupo de trabajo) y al final el mes y el año en que se realizó dicha actividad.

La creación del cabildo, con sus propios recursos marcó la existencia de la comunidad corporativa indígena colonial. En general la estructura de funcionamiento que se estableció formalmente (realmente fue más conflictiva) por 1580 (una vez que se separó al cacique del puesto de gobernador, y que los cargos rotaban anualmente) y reafirmada con la cédula real de Felipe III en 1618, fue la que se mantuvo hasta la Independencia.

A pesar de que los cabildos de las cabeceras incluían representantes electos de los pueblos sujetos, por lo general un regidor o un alcalde,⁵⁶ es claro que los pueblos sujetos se encontraban subordinados al gobierno de la cabecera, el cual tenía la función de recolectar los tributos de los pueblos a su cargo a través del gobernador, pero además podía disponer del tequio de los pueblos sujetos (lo que en más de una ocasión causó conflictos por abusos).⁵⁷

Las funciones del gobierno de república no se limitaban a las funciones administrativas de la economía comunitaria, entre los distintos cargos había una considerable división de poderes, cubriéndose distintas funciones de control político más allá de las relacionadas a la regulación y control de los bienes económicos. Los cargos, dependiendo de la categoría de la república y complejidad de la comunidad, podían ir desde los *topiles*, que tenían funciones de vigilancia como una especie de policía, a cargos como los alcaldes que servían como jueces y oficiales de alto rango, desempeñando labores como investigar asuntos criminales, juzgar e impartir justicia dentro de la comunidad, así como llevar las cuentas de la comunidad y verificar las transacciones;⁵⁸ hasta llegar al mismo cargo de gobernador como quien “protege” y “mira” por la comunidad,⁵⁹ y también quien dirige el *tniño* (que puede ser entendido en sus dos sentidos, de trabajo comunitario y *cargo* de autoridad).⁶⁰

Las repúblicas tenían, por tanto, una gran cantidad de funciones, en relación a su labor de representación de la comunidad, tal vez la más reconocida era la de defender en su papel de propietarios legales las tierras, bienes y derechos del común. No obstante, muchos más ámbitos de la vida comunitaria estaban adscritos a esta representación, podían defender intereses del común en otras esferas y de sus corporaciones. En la gestión del molino de trigo vimos la participación de autoridades de república, representando a la cofradía o al común de Tidaá. También las repúblicas hicieron funciones de defender como procuradores a los hijos del pueblo o perseguir y seguir como fiscales causas judiciales en contra de

⁵⁶ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 192

⁵⁷ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 208

⁵⁸ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 97-99; Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 192

⁵⁹ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 183

⁶⁰ Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 191

los mismos.⁶¹ Como veremos esta representación colectiva, este reconocimiento corporativo, seguirá vigente durante los años del México independiente constituyendo, de hecho, un fuerte dolor de cabeza para los liberales del siglo XIX.

La estructura organizativa del gobierno de repúblicas, como una organización civil llevaba a su lado (lo cual también sería una importante continuidad durante los siglos independientes), entrelazándose y encadenándose, un orden que partía y regresaba a la esfera religiosa. En realidad en el orden político no había una división real entre las responsabilidades administrativas en la dirección de lo que se considera “meramente” política, como un espacio exclusivamente secular, y las cuestiones relacionadas con el culto religioso como una esfera aparte. La vida que se reproducía en la comunidad, no se encontraba escindida de lo religioso como un ámbito de vivencia específico, vivido desde la individualidad, y en la vida privada. En el ejemplo del molino vimos como eran autoridades del gobierno de república las que promovían aquella gestión, lo que deja claro su responsabilidad en el sostenimiento del rito. La comunidad del siglo XVIII fue una comunidad intrínsecamente religiosa por lo cual, parte de la organización y administración del culto (fuera de lo que compete a la jerarquía católica), administrado por un sistema de cargos que se entrelaza con el del cabildo. “Los cofrades [pertenecientes a una cofradía] y republicanos [pertenecientes al orden político comunitario] se alternaban en cargos de república un año y en cargos de la cofradía al siguiente, pasando por un aprendizaje escalonado de la administración corporativa que los preparaba para cargos de mayor responsabilidad, de alcalde, gobernador y mayordomo.”⁶² Romero Frizzi considera que el “poder que entrelaza lo político con el cuidado del templo y de los santos”, y el cual ha llegado hasta nuestros días, tuvo sus antecedentes en la Mixteca prehispánica.⁶³

Pastor nos plantea un aspecto interesante que diferenció (durante la colonia) diametralmente a los cargos relacionados con las cofradías de los de cabildo y es el que las primeras no estaban –judicialmente hablando—obligadas a tener en los altos cargos a la nobleza indígena. Por tanto un mayordomo podía ser un macehual con recursos económicos, y se entiende que un buen mayordomo podía ser aspirante a cargos del cabildo, lo que pudo haber contribuido a un régimen político más igualitario en los pueblos.⁶⁴

⁶¹ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 99

⁶² Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, p. 250

A decir de Terraciano ya desde 1550, la mayoría de las cabeceras contaba con un grupo de oficiales indígenas de la iglesia cuyas obligaciones complementaban las actividades del cabildo. Este grupo fue llamado “tay huahí ñuhu” o “la gente de la iglesia”. (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 285)

⁶³ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, p.123; Terraciano señala esta misma continuidad (Kevin Terraciano, “*The mixtecs of colonial Oaxaca...*”, p. 317)

⁶⁴ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” pp. 250-251

Por otra parte, es importante voltear la vista hacia otro hecho también particular de los gobiernos indígenas de la Mixteca que también tiene sus raíces en la tradición prehispánica: el que al lado de la estructura de poder formal establecida por el cabildo, regulado y organizado en una multiplicidad de cargos, se encuentre a lo largo de los años, un poder no sometido a la estructura del cabildo, representado por una especie de "consejo" de *principales ancianos*; pero que es un componente reconocido e indispensable de la autoridad en la comunidad mixteca; y podemos asegurar que constituye un referente necesario de legitimidad dentro de los pueblos. La presencia/reunión (en la forma de un consejo) de los *principales ancianos* del pueblo, es a la postre, un referente de legalidad, veracidad, conocimiento, experiencia y madurez. Dentro de los distintos cambios que en la época colonial sufrieron las comunidades, Romero Frizzi plantea que una de las ideas de lo político que no se transformaron fue el "fuerte matiz sagrado que preñaba el respeto por los viejos del grupo".⁶⁵ Es sabido que en la Mixteca prehispánica, la tradición asignaba un lugar especial a los viejos, sin embargo, el grupo de los principales ancianos era el grupo más prominente de ancianos, al parecer el ser un principal anciano (*toho nisano*) constituyó una especie de título honorario y en la documentación colonial aparecen como un grupo particular.⁶⁶ Ahora bien, ante este grupo nos enfrentamos a un problema particular, tenemos que preguntarnos contemplando la experiencia posterior, cuál es la vinculación entre el *estatuto* noble y los *principales ancianos*, o más bien, frente a *ancianos* destacados con un reconocimiento particular de autoridad. Esto en parte a la luz de que en la actualidad la categoría de *principal* en las comunidades sigue vigente y es investida por hombres de edad y experiencia que se han destacado en el servicio al pueblo, sin que se establezca algún tipo de relación entre el origen familiar del individuo que le asegure esa posición social en la vejez. Es decir, el labrador, por su trabajo y compromiso con el pueblo, deviene en su madurez, como un reconocimiento social, *principal*.

Debemos darnos cuenta, que detrás de la mutación, entre un hombre que nace con un determinado linaje que lo instituye principal y otro que adquiere este estatus por un proceso de transustanciación, basado en la dedicación hacia la comunidad, hay un proceso de transformación histórico. Creemos que podemos ver indicios de esta transformación en un documento que guarda el archivo municipal de San Pedro Tidaá, de 1717, en el que se dice que: "contestaron todos unánimes y conformes con todos *los principales y naturales viejos y ancianos*,"⁶⁷ que estuvieron como testigos en un

⁶⁵ María de los Ángeles Romero Frizzi, "El sol y la cruz...", p. 139

⁶⁶ Kevin Terraciano, "The mixtecs of colonial Oaxaca...", pp. 135-136

⁶⁷ AMSPT-vd, disco 1, "2-#5- Un compromiso con el pueblo de Nuxaño, 1617 y un acta levantada con el mismo pueblo, 1935.pdf", p. 8

reconocimiento de linderos entre Tidaá y Nuxaño. A partir de la cita podemos inferir, por un lado que hay un reconocimiento explícito a la distinción entre *principales* y campesinos (*naturales*), pero que un grupo de campesinos “viejos y ancianos” (un pequeño grupo pues el listado de nombres que sigue a la cita no rebasa la decena) puede participar, dar constancia de legitimidad al lado de los *principales* (no es claro si la referencia a viejos y ancianos es también para este grupo). Esto nos está hablando, de una flexibilidad en las relaciones de poder en San Pedro Tidaá, de la posibilidad, en los primeros años del siglo XVIII, de que campesinos del pueblo ocupen alguna posición de reconocimiento político (sin que esto los diluya en la nobleza). Este movimiento de “democratización” tendrá un giro radical a partir de la institución del México independiente (lo que no quiere decir su consolidación democrática), cuando el estatuto de nobleza desaparecerá por completo y el reconocimiento social, formalmente sólo se conseguirá a partir del compromiso en los cargos y deberes con la comunidad, de cualquier modo, como veremos la manera en que se ejerce el poder nacional en el México independiente impidió por muchos años que el poder político comunitario pudiese ser ocupado por “cualquiera” en términos reales. Por otro lado, la división que distribuía jerárquicamente los deberes y los derechos entre miembros diferenciados de la comunidad en términos de ascendencia y que permitía que un grupo, el noble, ocupara los cargos de mayor autoridades y más prestigio relegando a los macehuales a los cargos menos reconocidos y a las fatigosas labores comunitarias como el tequio, quedarían también abolidos. No podemos dejar de mencionar que de esta “igualación” quedarán excluidas las mujeres en términos formales hasta la segunda mitad del siglo XX (lo que no quiere decir que en esta fecha se inaugure su participación en la política comunitaria) cuando la comunidad con mecanismos propios, establecidos por sus usos y costumbres, reconoce el derecho de la mujer a participar con su voto en la asamblea, lo que de cualquier modo no ha llevado a que éstas ocupen puestos de gobierno.

Prefacio a la segunda parte:

El indígena típico o cómo lo universal es particular

...tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Walter Benjamin *Tesis sobre la historia*

Slavoj Žižek afirma que “cada noción ideológica aparentemente universal [en nuestro caso, pensemos en “La Nación” como proyecto simbólico-histórico-político de las élites del México independiente] está hegemonizada por algún contenido particular [el mestizaje como la esencia del futuro y el progreso, por ejemplo] que colorea su universalidad y explica su eficiencia.”¹ El punto aquí es que ese contenido particular, que puede reconocerse también como el caso “típico”, no es más que una construcción ideológica que excluye o encubre toda una serie de elementos que no entran dentro de su “tipicidad” y, no obstante, se presenta como lo *universal*, justificando, por supuesto, algún proyecto político específico.

Así también, la noción de lo que es “indio” o “indígena” como *universalidad* ha quedado suturada o hegemonizada desde años a la noción fácilmente reconocible del “indígena típico”. En realidad no hace falta hurgar demasiado en el imaginario nacional para encontrarla y no tenemos que remontarnos a los tiempos *ignominiosos* de la colonia y a los acontecimientos terribles de la conquista (militar y espiritual) para reconocer esta construcción simbólica del “indígena”.² De hecho lo que queremos señalar aquí es que la supuesta fractura que representa la lucha independentista de inicios del siglo XIX no sirvió (como

¹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, (2001) 2005, p. 188

² Como bien dice Bonfil Batalla “[la misma misión evangelizadora no niega] la esencia misma de la colonización: no representa una alternativa sino sólo modalidades distintas y jerarquías de valores diferentes en el ejercicio de la dominación colonial. Porque también para ellos el indio es un ser inferior, un eterno menor de edad, un alma que se debe salvar a pesar de sí misma, si es necesario, y por cualquier medio disponible (la violencia incluida), ya que todos los medios son legítimos para tan altos fines.” Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994, p. 131

veremos en las páginas siguientes) de manera sustancial, como un contrafuerte que detuviera al fin la visión opresiva, degradante y discriminadora con que en tiempos de la Nueva España se veía a la población indígena campesina. Si bien se dio, y se ha dado, una serie de transformaciones históricas importantes de la propia visión, en el fondo, el campesino indígena no es representado, sino de una forma "típica": como un ser cuyo rostro turbio oculta una "corta" mirada taciturna, la que sólo puede tener una persona embrutecida, sumida en un letargo inexorable, aprisionada por sus prácticas culturales y por la monótona rudeza de la vida del campo.³

De uno u otro modo de esta imagen no se alejan ni los afamados liberales del siglo XIX con su "igualitarismo" legalista;⁴ tampoco, claro, Porfirio Díaz; de ninguna forma los "héroes" de la revolución entre los cuales se encuentran no sólo los que acusaron a los zapatistas de bandidos, sino también quienes fueron sus verdugos; ni los ideólogos de la nación posrevolucionaria; y aún después, si quisiéramos continuar con la lista hasta nuestros días, basta con recordar distintos episodios motivados por el levantamiento armado del EZLN, la hipótesis de la manipulación de los indígenas de Chiapas por presuntos grupos extranjeros, el episodio de la Ley "Indígena" con la participación de los tres "grandes" partidos políticos nacionales,⁵ y podemos terminar, señalando acontecimientos sumamente recientes, como la reactualización de las interpretaciones *oficiales* de *La Matanza de Acteal*.⁶

El punto perseguido por esta somera y superficial lista es simplemente evidenciar el hecho de que la imagen *típica* del campesino indígena, ha acompañado, como un espectro aterrador, el desarrollo de la

³ Bartolomé lo describió con otras palabras pero en el fondo es lo mismo, dijo que los indios son gente de naturaleza "...mansuetísimas, y, humilísimas, paupérrimas, inermes o sin armas, simplicísimas, y, sobre todas las que de hombres nacieron, sufridas y pacientes..." (Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, V.I, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 18)

⁴ Por ejemplo según la visión de Juárez pintada por Justo Sierra el mayor anhelo del benemérito fue: "sacar a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección mental, la ignorancia; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aunque fuese lentamente mejor." (tomado de Guillermo Bonfil Batalla, "*México profundo...*" p. 153-154)

⁵ Hay que recordar que dicha ley fue aprobada por unanimidad por el PRI, el PAN y el PRD

⁶ ¿Acaso el perfil del sujeto indígena que proyectan las investigaciones oficiales sobre *La Matanza de Acteal*, no corresponden a una visión del indígena como un ser bárbaro y brutal? En las explicaciones sobre el caso se juega cínicamente con la hipótesis de que las causas explicativas de la masacre se enmarcan dentro de ciertas "prácticas culturales" y "rituales de guerra" de las comunidades indígenas, como lo ha pretendido la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas. O también la otra (pero similar) interpretación (reeditada recientemente por Héctor Aguilar Carmín), que pretende enmarcar la violencia de la masacre en el contexto de pugnas intercomunitarias, intracomunitarias o interreligiosas. Es claro en ambos casos que hay un profundo desprecio hacia los indígenas y que se recurre a rápidos estereotipos para justificar crímenes de Estado. Un estudio que desmitifica el pretendido "ser violento" de las comunidades chiapanecas en cuestión es realizado por Rosalía Aída Hernández Castillo (coord.) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*. México, Ciesas, 1998, (colección textos urgentes).

nación mexicana. Bajo esta lógica de representación, el campesino indígena no es sino un sujeto pasivo, objeto de la transformación por algún sujeto externo, privilegiadamente el Estado. Un ser que es, inherentemente, por naturaleza, ahistórico y por lo tanto el futuro, en este caso ni siquiera su futuro puede estar en sus manos.

Es claro que esta imagen conforma el espectro "típico", que constituye el marco ideológico particular por el cual se ha justificado el impulso de una serie de prácticas y políticas nacionales.⁷ Del otro lado de la moneda, está el discurso de la civilización y el progreso, el camino "único" hacia ello y el sujeto de su realización: el individuo racional liberal.⁸ En última instancia, como todo discurso ideológico, lo que se pretende justificar/ocultar son las relaciones vigentes de dominación y el proyecto histórico de los dominadores.

Žižek afirma que: "las batallas ideológicas se ganan o se pierden en los términos de la decisión acerca de cuál será el contenido conceptual que va a contar como típico."⁹ Es decir, si el indígena se hubiese conceptualizado como un sujeto constructor de su historia, con derecho a una vida digna enmarcada en su autodeterminación y autonomía, el edificio ideológico hegemónico del nacionalismo y las políticas impulsadas por las élites nacionales se hubiesen cimbrado desde dentro y atascado profundamente.

Desarrollando esta relación entre el universal y el particular compartimos con el filósofo eslovaco quién a su vez se apoya en Ernesto Laclau la siguiente tesis radical: "En virtud del carácter 'contingente' [...del...] vínculo entre el universal y el contenido particular que funciona como su sustituto (es decir, el hecho de que este vínculo sea el resultado de una lucha *política* por la hegemonía), la existencia del universal siempre está basada sobre un significante vacío: 'La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse mediante la producción de significantes vacíos'. Puesto que 'la sociedad no existe', su unidad final sólo puede simbolizarse con un significante vacío hegemónico por algún contenido particular: la lucha por este contenido es la lucha política."¹⁰

⁷ Florencia Mallon por ejemplo, señala que la construcción discriminadora del indígena fue entre otras cosas, formulada para justificar la política de represión de los movimientos liberales (populares) radicales. Florencia E. Mallon, *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, Trad. Lilyán de la Vega, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, p. 433, ver también p. 534, y en general los capítulos 2,4,5,7 y 8 donde trabaja las articulaciones de los discursos racistas y la construcción del "otro".

⁸ Que camina, se viste, parece, piensa y actúa como un burgués.

⁹ Slavoj Žižek, "El espinoso sujeto...", p. 188

¹⁰ Slavoj Žižek, "El espinoso sujeto...", pp. 189-190

Capítulo 3:

El grito de “¡Yo soy el todo!” y “el otro” que se resiste

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

Walter Benjamin *Tesis sobre la historia*

ENTRE INDEFINICIONES Y DEFINICIONES, ¿NOSOTROS DÓNDE QUEDAMOS?

Un mal indicio

En 1816, San Pedro Tidaá se encuentra encabezando una lista de varios gobernadores y autoridades de república de distintos pueblos vecinos que suscriben el mismo documento, los pueblos que aparecen a su lado son: San Francisco Nusañu, La Magdalena (Yodocono), San Miguel Tecomatlán, San Mateo Yucunduchi. Este documento es una especie de testimonio para el orden colonial de los méritos y lealtades de las comunidades suscritas, en el que se hace una enumeración de las distintas contribuciones que en distintos momentos relacionados a la lucha librada frente a los insurrectos hicieron los pueblos. Lista que a su vez sirve para trazar un cuadro del espectro de relaciones sociales que atravesaban a las comunidades

en los años que corresponden a la revolución de independencia de México. Nos permitimos citar un fragmento amplio:

...como nuestro territorio ha sido el teatro de la guerra [afirman las repúblicas] y lugar en que se han mantenido constantemente las tropas desde que se levantó la insurrección, hemos estado y estamos pensionados a dar toda clase de servicios, ya personal, ya con nuestros miserables intereses en términos que ya casi tocamos los términos de nuestra ruina.

En tiempo del comandante Don José María Regules contribuimos con el servicio de muchos individuos para fabricar la fortaleza de Yanhuiltan; además concurrimos con harinas, con carnes, y otros víveres para el mantenimiento de la tropa; dimos muchos caballos para auxiliar a la de caballería; fuimos conductores de víveres, y pertrechos de guerra en las expediciones militares contra los enemigos, y todos todos los servicios los hicimos graciosamente por libertarnos de su tiránica opresión.

En su entrada en esta capital y toda su provincia sufrimos los mayores daños y perjuicios que pueden imaginarse como que nos trataron como adictos y declaradamente decididos por la causa del rey nuestro señor: y cuando nos vimos libres de sus garras al cabo de diez y seis meses recobrando y esforzando nuestros buenos sentimientos de fidelidad y patriotismo continuamos con nuestras contribuciones en medio de la escasez y descalabros que habíamos sufrido pero nada de esto se nos haría sensible si viésemos que al menos se nos liberase de las pensiones a que de nuevo nos han sujetado y no se ufane de arbitrariedad como sucede con los protectores de la División que no encontrando ya ganados en nuestros pueblos como que ya se han consumido en los treinta y tres meses largos que se halla acantonada la División en [...] y otros pueblos, senos apremia y compele a salir a buscar vacas o toros a lugares remotos a costa de nuestro peculio y al tiempo de recibir las cabezas no se nos quieren abonar los valores según que hemos comprado sino que después de perder nuestro trabajo en el viaje se nos rebajan dos o tres o cuatro pesos y muchas veces se nos retarda aun esta diminuta paga por que se nos dice no haber dinero en la Proveduría. Abuso ciertamente que exige el mas pronto eficaz remedio como esperamos lo ponga V.S. mediante su acreditada integridad y decidida protección hacia los infelices naturales.¹

Entre las relaciones que a partir de la cita presentada podemos leer, se encuentra en primer lugar, un fenómeno que de hecho origina al propio documento: la relación de sujeción y explotación económica por parte del orden colonial, en este caso relacionado con el mantenimiento de las tropas realistas, a la que las comunidades se veían sometidas y la que afirman había llegado en ese momento ya a convertirse en una pesada carga que amenazaba con su propia ruina. Así las comunidades hacen una memoria de cuáles han sido las cargas a las que se han visto sometidas, señalando el punto en el cual las contribuciones se les presentan como un abuso que excede el nivel de opresión y explotación que estaban dispuestas a soportar.

Entre estos agravios se encuentra no sólo el que aparece en la cita, relacionado con la División acantonada en los alrededores de los pueblos, y el cual refleja una relación abusiva no reglamentada y "arbitraria" que se aprovecha de la misma condición de desigualdad y sujeción previa para escalar los abusos, valiéndose de la condición de fuerza otorgada por las *armas*, además de la propia de la división

¹ AJT, Ramo civil, exp. 1608, año 1816. La obtención de este valioso documento se lo debo completamente a Ignacio Santiago Pérez

estamental; las repúblicas también se oponen a una disposición proveniente del poder virreinal que establecía el pago de 12 pesos por cada caballo a los dueños particulares de éstos. A ello se argumenta que su posesión no es para “recreo ni para puro lucro”, sino para cumplir con distintas labores en beneficio de “las dos majestades y de la causa pública”, como trillar el trigo del que se forma el pan para la tropa; para transportar los víveres y pertrechos; así como para el servicio del párroco y ministros en la administración de los sacramentos; respecto a este impuesto las repúblicas solicitan la derogación de esta disposición o la exoneración a las comunidades firmantes, y plantean de forma amenazante que de no ser así, los pueblos se verían imposibilitados para cooperar con otros medios en el mantenimiento de las tropas realistas en sus territorios.² Afirman por otro lado, que se podría dar el caso de que los vecinos de los pueblos se fuesen, para conseguir el sustento diario, a ocultar “en los bosques y espesuras prostituyéndose al robo y a otros delitos.”³ Esto nos lleva a la segunda relación que podemos identificar a partir del documento; el papel que jugaba la república como responsable de la organización y el pago de las contribuciones que los pueblos se veían obligados a dar, así como su papel de procuradora y responsable del mantenimiento del orden y la vida en las comunidades, alertando, en este caso, a la autoridad española, hasta qué punto sus disposiciones amenazaban la permanencia de la comunidad. Podemos ver también que ella funge no sólo como representante de la comunidad sino como representante de los intereses de miembros particulares de ella, pues la disposición relacionada con los caballos afectaba en principio a los propietarios individuales y no colectivos, lo que nos permite pensar en otra relación que se encuentra completamente velada, la que podía existir entre los principales y los comuneros, los primeros como sujetos de distintos privilegios y derechos, que podían beneficiar a la comunidad, pero que al mismo tiempo sostenían una relación asimétrica de poder dentro de la misma en beneficio del primer grupo, ¿por qué la propiedad privada de los caballos si su uso era colectivo?

Por otra parte, en cuarto lugar, el documento como queja y reclamo, da muestra de la relación entre las comunidades y la autoridad o el orden colonial, una relación paradójica, pues si bien su mandato disponía y exigía el pago de las contribuciones impositivas y restringía también a las comunidades y al

² Creemos que el tono del documento y su carácter retador, encuentra su posibilidad en la participación de las comunidades con la causa realista; dicha participación supondría una especie de capital político para reclamar ciertos derechos o privilegios. De cualquier forma me parece interesante relacionar esto, con un planteamiento de Peter Guardino en el cual afirma que la demanda de igualdad de los artesanos de la ciudad de Antequera frente a la élite comerciante del lugar, a inicios del siglo XIX durante la colonia, estaba menos vinculada con la Ilustración o la Revolución Francesa, que con la historia de los años previos durante los cuales la sociedad de la Nueva España, había sido solicitada para contribuir a la defensa del rey y la religión católica. Así la igualdad en la participación por la causa del rey podía ser utilizada para reclamar igualdad en otros ámbitos. (Peter Guardino, “*The time of liberty...*”, ver cap.4)

³ AJT, Ramo civil, exp. 1608, año 1816.

indígena a un espacio geográfico-social de desarrollo específico; el orden colonial desde temprano, desde el siglo XVI, fue interpelado por los pueblos como garante de *sus* derechos ante el dominio español e incluso como árbitro de conflictos internos en las comunidades, lo que si bien da muestra de la capacidad de las comunidades y de sus miembros para comprender el orden establecido por el poder colonial y “apropiárselo” al utilizar sus recurso para sus fines particulares, al mismo tiempo sirvió para consolidar y fortalecer la dominación.⁴

Para finalizar, nos encontramos con lo que en ese momento es realmente nuevo, la relación de las repúblicas indígenas con los insurrectos. Sin embargo, ella está mediada por la representación de la relación entre el orden colonial y las comunidades, es decir, se representa como una relación de tres, insurrectos-comunidades-rey. Podemos pensar que la caracterización de los insurgentes –los tiránicos opresores que causaron los mayores daños y perjuicios– y las muestras de fidelidad a la corona por las repúblicas –quienes se presumen adictos y declaradamente decididos por la causa del rey “nuestro señor”, albergando profundos sentimientos de fidelidad y patriotismo–, responden a una retórica que busca congraciarse con el vencedor del momento, el bando realista (el fenómeno del “cambio” de bando fue un hecho típico de la independencia, lo hicieron los insurgentes tras la caída de Morelos y después lo harían los propios realistas para independizarse de la España liberal).⁵ Sin embargo, si nos desafiamos del manto falaz de nuestro nacionalismo oficioso, habría que preguntarse si la posición manifestada en el documento tiene alguna explicación profunda o responde a un mero acto camaleónico que busca la sobrevivencia en un momento que la lucha independentista se encuentra derrotada. Por la información que tenemos sobre el movimiento de independencia en la región, si bien podemos reconocer también cierta retórica o recursos estratégicos discursivos (¿acaso su postura “comprometida” no fue el preámbulo para el planteamiento de sus demandas?),⁶ no hay por qué no creer en su mayor parte, lo que las repúblicas aseguran en el documento. Más allá de la irrupción popular igualitarista que estalla con la primera etapa de la independencia, habría que advertir que este movimiento encarnó en una diversidad de actores con muy

⁴ María de los Ángeles Romero Frizzi, “*El sol y la cruz...*”, ver “construyendo el poder del enemigo” pp. 117-121.

⁵ Lo más paradójico de lo que la historiografía oficial maneja como el proceso independentista de México, el que comienza con Hidalgo y termina con Iturbide, es que una gran parte de los generales otrora realista y de las fuerzas del viejo orden que condenaron la insurgencia comenzada por Hidalgo y continuada por Morelos, a inicios de la década de los 20 del siglo XIX, se abrazaban a la independencia como el bote de escape para mantener sus viejos privilegios, que se veían amenazados por las transformaciones de la metrópoli en aquellos años, que se constituía en una España liberal.

⁶ Ver James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.*, México, Era, 2004, “Monarquismo ingenuo: ‘Viva X’” pp.124-131.

distintas historias, posiciones sociales y proyectos, y que en muchos casos fue dirigida por actores sociales que poca, si no nula confianza podían despertar a los pueblos indígenas.

Por supuesto no se trata de negar el malestar que los indígenas debían sentir ante las diferentes extracciones “tributarias” a las que los obligaba el régimen colonial, ni contra los abusos cometidos por los representantes de su poder y que de forma no tan velada es manifiesto en el documento citado, pero no se puede reconocer tampoco que haya habido en la Mixteca Alta, por parte de las comunidades, un contundente entusiasmo hacia la causa insurrecta, la impresión general es que éstas no se comprometen de forma definitiva con uno u otro bando, tomando si acaso postura de forma coyuntural.⁷ La causa insurgente fue más bien abrazada por criollos y mestizos (Pastor señala que los rebeldes más entusiastas eran algunos propietarios, representados por Herrera)⁸ con quienes los indígenas seguramente muy poco se identificaban; las problemáticas políticas, económicas y sociales de los distintos grupos eran muy diferentes. Sin embargo, si algo podían decir los insurrectos a los pueblos –más allá de las proclamas y manifiestos sobre la libertad, la igualdad y la justicia–, lo más contundente debió ser lo dicho a partir de los actos cometidos, y en este sentido, es claro que coinciden con el régimen colonial al reconocer a los pueblos mixtecos como sujetos susceptibles de un diálogo basado en la explotación. Así como los abusos cometidos por las tropas realistas, los abusos cometidos por el bando de las fuerzas “libertarias” no se hicieron esperar. “Los pueblos indios respondieron con evasión ante las exacciones tributarias forzosas que no tenían visos de legalidad, así como ante las repetidas demandas –bajo amenaza– de víveres, provisiones y zacate para los cuarteles.” Y por ello sufrieron severas represalias, sin ir más lejos, “cuando el pueblo de Yodocono [uno de los firmantes de nuestro documento] resistió un pedido del coronel Aparicio que exigía 25 pesos, 4 arrobas de totoposte y una ración de zacate, la guarnición del cuartel cercano atacó al pueblo con caballería e infantería, quemó los bohíos y se llevó presos a los hombres que lograron

⁷ Creo es acertado Pastor en señalar la situación de la participación mixteca en la Independencia con la siguiente frase: “Quizás porque ni uno ni otro bando tenía la confianza ni el apoyo de los indios, ninguno de los dos logró preponderancia sobre su contrario. Fueron hechos de guerra externos a la región los que decidieron finalmente la derrota de los rebeldes en la Mixteca”. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 428) John Tutino refuerza esta afirmación de Pastor afirmando que “[En Oaxaca] las comunidades se mantuvieron apartadas de las guerras de independencia no por ignorancia ni desinterés, sino por una clara comprensión de que españoles y criollos eran élites que competían entre sí para explotar a sus comunidades.” (John Tutino “Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historia de México, Guatemala y Perú” en Leticia Reina Coord. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista-Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 129)

⁸ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 417

Herrera era propietario de un trapiche y se alzó con los peones de su finca, ésta fue heredada de su padre o abuelo, quien a mediados del siglo XVIII pagaba el diezmo más elevado de la región por su trapiche, tenía además (el padre o abuelo) otros diferentes negocios, participó del repartimiento, de la producción de ganado y del comercio. (Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, pp. 506-507)

atrapar, a quienes el coronel extorsionó por 3 000 antes de soltarlos.”⁹ Bajo estos hechos se entienden las expresiones referidas en el documento que revisamos con anterioridad. Incluso se sabe que cuando las tropas insurgentes se retiraron vencidas, por lo menos la Magdalena Yodocono celebró su derrota sacando en procesión el retrato de Felipe VII, “el bienamado”.¹⁰

Algunos años después, por razón de un extraño giro irónico de la historia,¹¹ se logró, con un movimiento y reposicionamiento reaccionario de por medio, la independencia política del país, comenzando los días del “México independiente”. Durante los siguientes años el nuevo país se vería atravesado por una gran diversidad de conflictos de muy distintos ámbitos, en lo que parece un muy tormentoso y anárquico inicio de vida independiente, que destaca por los conflictos armados y la inestabilidad política. Entre las élites gobernantes, los grupos de poder, no hay un proyecto fijo de la nación que se pretende construir, y las divergencias existentes, en una gran cantidad de aspectos, son inmensas. Había posturas antagónicas sobre la forma de organizar el gobierno y la economía, y una gran cantidad de aspectos del espectro social. A esto se sumaban las dificultades económicas que desgarraban al país, así como las distintas invasiones e intervenciones extranjeras. Sin embargo, en relación con el indígena, podemos destacar una constante que unía bajo una lógica común a los distintos grupos de poder que asolaban la realidad del nuevo Estado; de alguna forma, sucesores del colonialismo español, las élites políticas del México independiente heredaron la vocación colonialista.

Acabemos con el indio

El proyecto político que se fue estableciendo con mayor constancia durante las décadas de vida independiente fue el defendido por el pensamiento liberal. Las élites que hegemonizaron este proyecto, que tenía sus precedentes en Estados Unidos y Francia, se veían ante la dificultad de, partiendo de estructuras políticas, económicas y sociales coloniales, crear las condiciones para la formación de una nación “moderna” es decir, republicana y con un desarrollo económico capitalista, considerado por ellos como el camino único de *la* civilización y el progreso.

⁹ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 417

¹⁰ AJT leg. 69 exp. 21 tomado de Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*” p. 418

¹¹ Hegel lo llamaría astucia de la razón.

Frente a este alto objetivo, el de crear una nación civilizada y moderna (reemplazando el objetivo de los conquistadores de implantar la civilización y la religión católica), reconocieron como un pesado fardo para el desarrollo de la nación, entre otras, las condiciones serviles y opresivas con que habían cargado particularmente las comunidades indígenas. Bajo los principios del pensamiento liberal se planteaba que la distancia que existían entre los indígenas y los grupos "criollos" o "mestizos", no era una distancia que se establecía naturalmente por la sangre o la raza, sino que era una distancia perpetuada por una anomalía histórica, a saber: por la dominación española y su legislación, que bajo prácticas restrictivas y paternalistas había estancado e impedido el desarrollo de los individuos que conforman las comunidades indígenas, por lo que el "indio", debía ser liberado de esa perversión colonial que lo mantenían en la "minoría de edad".¹² Detrás de esas intenciones de inclusión "universal" no podemos dejar de reconocer, la intención sedienta y avariciosa, como el curriculum oculto y perverso de los liberales, de "liberar" al indio de sus propiedades territoriales. Regresando a la cuestión del "indio" José María Luís Mora afirmó, lo que se convertiría en una célebre frase: que por ley "los indios no deben seguir existiendo."¹³

La frase de Mora la podemos pensar de dos formas diferentes dependiendo lo que por *indio* se este significando, primeramente de manera afirmativa, "sí, el indio debe desaparecer", ¿por qué?, porque:

El indio es producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados. La sociedad colonial, en cambio descansó en una división tajante que oponía y distinguía dos polos irreductibles: los españoles (colonizadores) y los indios (colonizados). En ese esquema, las particularidades de cada uno de los pueblos sometidos pasan a un segundo término y pierden significación, porque la única distinción fundamental es la que hace de todos ellos "los otros", es decir, los no españoles.¹⁴

En consecuencia, el indio debe desaparecer porque responde a una categoría impuesta por la administración colonial, y que corresponde a intereses específicos de ordenación, regulación y administración de los pueblos indígenas al servicio de la dominación y la explotación colonial, desconociendo las identidades específicas y las riquezas cultural de los pueblos que quedan dentro de esa categoría, su función ha sido pues, la de segregar y marginar.¹⁵

En la segunda forma, de una manera negativa, es decir, "no, el indio no debe desaparecer", ¿por qué?, porque si por "indio" estamos entendiendo lo que la categoría "indio" ocultó pero que es propio de los

¹² Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 4 ed., México, Siglo XXI, (1991) 2003, pp. 26-27. Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*" p. 495. Sin embargo en realidad y no tan veladamente, la sociedad de la nueva nación y sus élites siguieron siendo profundamente racistas durante ese siglo, el siguiente y el que hemos iniciado.

¹³ Guillermo Bonfil Batalla, "*México Profundo...*", p. 159

¹⁴ Guillermo Bonfil Batalla, "*México Profundo...*", p. 122

¹⁵ Federico Navarrete Linares, "*Las relaciones Interétnicas en México*", pp. 17-18

pueblos que fueron denominados así, es decir su riqueza étnica cultural; si por indio entendemos a los pueblos mixtecos, zapotecos, triquis, chochos, cuicatecos, mazatecos, ixcatecos, ojitecos, chinantecos, huaves, mixes, zoques, chantinos, amuzgos, chontales, nahuas, (por mencionar sólo a los de Oaxaca), con sus conocimientos, sus saberes, y su forma propia de ver, organizar y reproducir la vida, habría que cuestionar en qué medida las élites liberales, podían tomar una decisión así.

Los liberales del siglo XIX, no reconocieron esta diferencia entre lo que podía significar lo "indio", "la cohesión étnica de las comunidades dominadas y explotadas [y la diferencia cultural] se concibe también como una de aquellas herencias de la colonia que debe esfumarse en el proceso de construcción nacional. El punto no era anular *cualquier relación* que permitiera oprimir y explotar al indio colonizado (de hecho nuevas relaciones opresivas y explotadoras, posteriormente conceptualizadas como *colonialismo interno*, fueron constituidas en el marco del Estado independiente), sino negar la misma *identidad* básica de las etnias diferenciadas."¹⁶

Buscando entonces, convertir al indio en un miembro individual (cualquiera) más de la sociedad nacional, pasando por alto las diferencias sociales, sus condiciones reales de pobreza, de marginación, de exclusión, se eliminó toda particularidad legal que sirviera a su opresión o que apareciera como un "privilegio", se les negaron sus derechos particulares y como pueblos y se determinó en el plano jurídico, que en la nueva república y en la constitución, todos sus habitantes quedarían homogenizados bajo el estatuto legal de *ciudadanos* y todos serían iguales ante la ley.¹⁷ Así se empezó lo que Díaz-Polanco llama la política *liquidacionista* del nuevo estado mexicano, es decir, desaparecer al indio, desarraigándolo de las condiciones de vida que permitían su existencia como tal (hacia 1810 de la población total de lo que sería el estado de Oaxaca un 88.2% era indígena, porcentaje que se mantiene casi íntegro hasta 1857 con un 87% de población estimada indígena y que todavía hacia el final del siglo llegaba a 78% lo que muestra lo elitista del proyecto liberal y su relativo fracaso).¹⁸

¹⁶ Héctor Díaz-Polanco, "Autonomía Regional...", p. 27

¹⁷ Leticia Reina Aoyama, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004, (Historia de los pueblos indígenas de México), p. 101

¹⁸ Leticia Reina Aoyama, "Caminos de luz y sombra...", pp. 102-103

¿Quién es el Hombre?

Cabe aquí reflexionar un poco sobre el nuevo marco normativo establecido por los liberales. Lo primero que se debe reconocer es que el régimen liberal, en contraste con el orden establecido por el dominio español en la Nueva España, conlleva una revolución política muy importante. El reconocimiento de “los derechos del hombre” representa la aceptación por parte del Estado de una serie de garantías que tiene como objeto, según el pensamiento liberal, respetar la libertad e igualdad de derecho de todos los individuos que conforman la sociedad para desarrollarse según sus propias capacidades, sin intervención ni coacción arbitraria del Estado. Esto, en términos del poder político, implicó una gran transformación, pues supone un poder descentrado del poder estatal, el del Derecho, al cual, el poder estatal se encontraría limitado y restringido, pues los derechos representan las garantías fundamentales que no pueden ser violadas.¹⁹

En este sentido, la Constitución de 1857, que es la constitución en la que finalmente se consolida el proyecto liberal, establece:

El pueblo mexicano reconoce, que los derechos del hombre son la base y el objeto de las instituciones sociales. En consecuencia declara, que todas las leyes y todas las autoridades del país, deben respetar y sostener las garantías que otorga la presente Constitución.²⁰

Lo que ha quedado en el aire ahora y ha sido materia de enconadas luchas políticas a lo largo del siglo XIX y el siglo XX, es finalmente la definición de quién es el hombre concreto, determinado, que puede reconocerse en los derechos del hombre. Los pensadores liberales de aquella época no tenían duda, el hombre de los derechos era *el Hombre*, es decir, que las garantías enunciadas en los derechos no eran más que un descubrimiento de las libertades *naturales*, de las propiedades intrínsecas que constituían la *esencia* misma del ser humano, y que éstas estaban antes y por encima de cualquier particularidad cultural; por supuesto, ellos se asumen como su encarnación misma. Los liberales desconocen como legítimas, las formas de organización social que antecedieron a su nacimiento; consideran la estructura

¹⁹ Claude Lefort, “Derechos Humanos y Política.” en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Edición de Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004, (pensamiento crítico/pensamiento utópico; 145. Pensar de Nuevo), p. 200

“[La declaración de los derechos del hombre estableció una] *nueva concepción del Estado, que ya no es absoluto sino limitado, no es más un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar fines que se ponen antes y fuera de su propia existencia*” (Norberto Bobbio, “Presente y futuro de los derechos del hombre” en *El problema de la guerra y las vías de la paz.*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Gedisa, 2000, (filosofía política) p. 135)

²⁰ “Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el Congreso General constituyente, el día 5 de febrero de 1857”, en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, [1856-1857]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 1345

corporativa prevaleciente durante el virreinato y la organización comunal de los indígenas, como formas de organización que encadenaban la libertad del hombre, que no le posibilitaban un espacio autónomo para realizarse como individuo. En relación a la propiedad comunal característica de los pueblos indígenas, se pensaba que ésta limitaba la ambición y el interés en la acumulación de riqueza (lo que además suponían que era una ambición e interés natural), de los miembros individuales de las comunidades y que la potencialidad de enriquecimiento sólo se conseguiría con la propiedad privada individual.

Sin embargo, hay que regresar a la vieja crítica marxista sobre los derechos del hombre, y reconocer que el individuo que está detrás o que se embiste con el traje del "ciudadano", no es un ser universal, genérico, sino la representación de uno concreto e histórico, "*el miembro de la sociedad burguesa*", "un hombre egoísta [...] replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y dissociado de la comunidad."²¹ Y que el orden político, el Estado, como garante de estos derechos no puede sino servir como mecanismo de perpetuación de la desigualdad establecida por el orden del sujeto burgués, el capitalismo. Y aquí hay que reconocer a hombres como Ponciano Arriaga, que aquí, plantearon una crítica semejante al orden social que se imponía en México y que estaba a punto de consolidarse con las Leyes de Reforma (por supuesto, al igual que los reformadores socialistas, víctimas de la "execración y la injuria", las ideas de Ponciano aunque escuchadas no fueron tomadas en cuenta):

Existe una contradicción chocante entre las leyes y las necesidades sociales... Las masas no pueden aprovechar los derechos políticos que se les han acordado, porque a esto *se oponen las actuales contradicciones del trabajo*... La mayoría, sometida hoy a la regla general de trabajar para vivir, está impedida con el mismo ejercicio del trabajo, con la satisfacción de sus necesidades que se aumentan con la civilización, con la adquisición de los medios intelectuales y morales para producir, con el ejercicio de los derechos civiles y con el cumplimiento de los deberes del ciudadano.²²

Así, regresando a Marx, si bien, la igualdad de los liberales es un enemigo acérrimo de los estamentos, las corporaciones, gremios y privilegios políticos, no ataca o contrarresta las desigualdades que se generan y son inherentes a la *sociedad civil*, y sí, por el contrario, las protege y establece las condiciones de su reproducción a través de *sus* derechos (que hegemonizan el derecho) –a la libertad de empresa, a la propiedad privada, a la seguridad,– aunque "impida" su reproducción sin medida –la prohibición de monopolios–; por tanto, siguiendo a Marx, el estado liberal no puede ser representado críticamente como la expresión del interés general de la *nación*, sino como la expresión, privilegiadamente,

²¹ Carlos Marx, "Sobre la Cuestión Judía" en Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia. Y otros escritos filosóficos de la primera época*, Trad. Wenceslao Roces, 2 ed., México, Grijalbo, 1967, p. 41

²² Ponciano Arriaga "Voto Particular sobre el Derecho de Propiedad", junio 23, 1856 en http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1856_149/Derecho_de_propiedad_voto_del_se_or_Ponciano_Arria_246.shtml, consultado el 30 de julio de 2008

de un interés faccioso, privado,²³ el cual, será continuamente puesto en conflicto y de una u otra forma modificado por las luchas populares.

Como lo atestiguan historiadores como Florencia Mallon, Peter Guardino, John Tutino y Francie R. Chassen-López,²⁴ la historia del Estado mexicano durante el siglo XIX es la de un Estado dispuesto a satisfacer los intereses políticos y económicos de sus élites, solapando e impulsando activamente no sólo distintos procesos de “reproducción ampliada del capital” a través del trabajo vivo en la producción, en condiciones de “paz, propiedad e igualdad”, sino también y de modo fundamental impulsando, lo que David Harvey ha llamado la “acumulación por desposesión”, que incluye distintos procesos como “...la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo...”²⁵ (lo que corresponde a uno de los mecanismos de acumulación de capital *durante* el capitalismo²⁶). Por supuesto, y como precisamente los autores mencionados con anterioridad se han encargado de señalar enfáticamente, la resistencia y la lucha política popular logró modificar en algunos aspectos, a veces considerablemente, los marcos mismos del Estado-nación.²⁷

²³ Carlos Marx, “Sobre la Cuestión Judía”. pp. 16-44

De esto también sabía Arriaga al afirmar que: “La sociedad, pues, no está basada en la propiedad bien entendida. La sociedad está basada sobre el privilegio de la minoría y la explotación de la mayoría... ¿Esta máxima es justa? ¿La sociedad debe continuar establecida sobre la misma base que limita el derecho de la propiedad del suelo a una minoría?... No, porque la sociedad no puede reposar sobre un principio relativo a la minoría, sino sobre un principio absoluto que represente la universalidad...” (Ponciano Arriaga “Voto Particular sobre el Derecho de Propiedad”)

²⁴ Ver Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”; Peter Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State, Guerrero, 1800-1857*, Stanford California, Stanford University press, 1996; John Tutino “Comunidad, independencia y nación...”. También ver John Tutino, “Cambio social agrario y rebelión campesina en el México Decimonónico: El caso de Chalco”, en Friedrich Katz comp., *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, T1, México, Era, 1990; Francie R. Chassen-López, *From Liberal to Revolutionary Oaxaca. The view from the south, México 1867-1911*, Pennsylvania (USA), The Pennsylvania State University, 2004

²⁵ David Harvey, *El nuevo imperialismo*, trad. Juan Mari Madariaga, España, Akal, 2004, (cuestiones de antagonismo 26) p. 116

²⁶ A diferencia de lo que el propio Marx llamó “la acumulación originaria” que se inscribe en la “prehistoria” del capital como un momento original y fundacional del capitalismo. (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la Economía Política.*, T.1, 2 ed., trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, ver capítulo 24, “La llamada acumulación originaria”)

²⁷ “En el siglo XIX, México fue testigo de la lucha de las élites liberales para construir un estado-nación moderno y establecer las condiciones para un desarrollo capitalista. Esto conllevó una serie de asaltos por el estado a los usos y costumbres de los indígenas campesinos, considerados como la principal barrera al progreso. Los campesinos mexicanos respondieron a estos asaltos convirtiendo el periodo en uno de los más constantes en rebeliones rurales. Estas confrontaciones resultaron en una larga serie de negociaciones y, algunas veces, compromisos: los liberales continuamente trataron de imponer sus

Así, es importante no caer en el error, el énfasis puesto por los liberales en la institucionalización del Estado en el derecho "igual" a la propiedad privada individual, no se puede entender como una especie de "socialismo" individualista,²⁸ nada más lejos, indudablemente no se pretendía ni se consideraba deseable, que absolutamente *todos* tuvieran *propiedad privada* por igual y las leyes no apuntan a realizar este objetivo, no se estaba pensando en una nación campesina,²⁹ sino en una de capitalistas agrícolas (y su correlato los desheredados o mejor los proletarios aunque el énfasis en el repartimiento de las tierras en los documentos oficiales, oculte la necesaria emergencia y existencia de estos sujetos sociales), así más bien se trataba que quienes individualmente tuvieran la tierra, (como medio de producción), sin distinción, no pudieran ser afectados por intereses despóticos o comunitarios en su usufructo, con la única condición de que esa tierra fuera explotada (en términos capitalistas).³⁰ Por eso Ponciano Arriaga denuncia:

La sociedad no ha sido constituida sobre la propiedad bien entendida, es decir, sobre el derecho que tiene el hombre de gozar y disponer del fruto de su trabajo; al contrario, la sociedad ha sido fundada sobre el principio de la apropiación, por ciertos individuos, del trabajo de los otros individuos; en una palabra, sobre

conceptos y prácticas mientras los pueblos defendieron sus comunidades y visión del mundo, seguido redefiniendo y reformando esas mismas instituciones liberales." Francie R. Chassen-López, "*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*" p. 300

Como afirma conclusivamente Guardino: "El federalismo popular fue sólo una tensión dentro del eventual triunfo del liberalismo asociado con La Reforma, pero fue una tensión que cambió la naturaleza del liberalismo mexicano y por tanto del modelos de liberalismo autoritario que todavía domina en México. "Sustanciales porciones del campesinado mexicano se rehusaron a ser excluidos de la política y haciendo eso cambiaron la historia mexicana." (Peter Guardino, "*Peasants, Politics...*", p. 210)

²⁸ Sobre esto una breve revisión a los debates constitucionales recogidos por Zarco nos lo muestra perfectamente, ver Francisco Zarco, "*Historia del Congreso Extraordinario Constituyente...*"

Tutino por su parte señala que: "La amenaza contra las comunidades campesinas ha aparecido como un resultado involuntario de la oposición de los liberales a la riqueza de la Iglesia y de su creencia en el individualismo económico. Pero un examen cuidadoso del largo desarrollo del pensamiento liberal y de los conflictos sociales del siglo XIX indica que el ataque a la propiedad comunal era intencional y claramente destinado a liberar a los terratenientes mexicanos de la resistencia campesina" (John Tutino, "*Cambio social agrario...*", p. 115)

²⁹ David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, (Colec. Historia) p. 704.

"La ideología liberal del individualismo económico se complementaba perfectamente con la necesidad de las élites terrateniente de México de debilitar las comunidades campesinas. La enajenación de las tierras comunales era una política liberal esencial, destinada a fortalecer el poder del Estado y aliviar los problemas económicos de las élites terratenientes al socavar la base material de la fuerza de las comunidades campesinas." (John Tutino "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: El caso de Chalco." p. 119)

³⁰ Es importante este matiz porque no fue el caso de las comunidades indígenas campesinas que habían hecho repartos individuales dentro de la comunidad. Como lo muestra Francie R. Chassen-López, con relación al pueblo Santa María Yucuiti y su larga lucha con la hacienda La Concepción, en un momento del conflicto los habitantes de este pueblo, emprendieron la defensa de las tierras en términos de propiedad individual de los campesinos, sin embargo, esta estrategia que se acotaba al marco legal de las instituciones liberales, no implicó el fin del conflicto, ni que este dejara de regirse por las vicisitudes vinculadas con intereses políticos y económicos acordes con el desarrollo capitalista en la región, el conflicto no se acabó hasta la revolución. Ver Francie R. Chassen-López, "*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*" pp. 306-314

el principio de la explotación del trabajo de la mayoría por la minoría privilegiada... Bajo este régimen el fruto del trabajo pertenece, no al trabajador, sino a los señores.³¹

No es de extrañar, bajo el marco político establecido por la Constitución del 57, la acumulación de poder económico y político obtenido por los terratenientes durante las siguientes décadas (el porfiriato). En este mismo sentido es interesante atestiguar la forma dispar en la que se aplicaron las leyes liberales, por ejemplo el “proceso de distribución de las tierras [comunales] fue extremadamente desigual; las mejores y las más fértiles tierras, particularmente ésas con accesos a algún medio de transporte, fueron privatizadas, mientras las tierras pobres, lejanas de las vías del tren o puertos fueron dejadas sin tocar. [...] las Leyes de Reforma no fueron implementadas uniformemente en la Mixteca pero *se hicieron cumplir cuando individuos o compañías aplicaron presiones para privatizar propiedad corporativa con propósitos comerciales.*”³²

El desarrollo democrático que marca la *ciudadanía* –en la igualdad de derechos, la libertad de expresión, de organización, en la participación política, etc.– desde su origen se ve atrancado con la dinámica del orden económico social en el que se desenvuelve históricamente y que lo convoca: el capitalismo y su lógica social autoritaria.³³ Si la ciudadanía se establece como el punto de fractura frente a un orden social jerárquico impuesto verticalmente desde la estructura del Estado mismo,³⁴ y que se enfrenta a la desigualdad política entre los hombres, y que se vislumbra como el espacio pleno de realización del individuo, su espacio de expansión se ve restringido por un poder (el de los propietarios del capital, que reverbera en la desigualdad) que parece realizarse de manera independiente al poder del Estado, un poder constituido en la esfera social pero que finalmente *determinará* los límites aceptables no sólo para el ordenamiento social, sino para el político y configurará los marcos de constitución del Estado

³¹ Ponciano Arriaga “Voto Particular sobre el Derecho de Propiedad”

³² Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*” pp. 96-97. El subrayado es mío.

Esta autora señala un estudio de John Monaghan en el que el autor compara a dos pueblos vecinos de la Mixteca Santa María Yucuiti y Santiago Nuyoo y que ilustran numerosos aspectos de este proceso de diferenciación; mientras el primero tuvo una gran cantidad de conflictos por tierra perdiendo en distintos momentos sus tierras comunales, el segundo al tener tierras de poco interés comercial siguió controlando y manejando sus tierras comunales prácticamente sin conflicto.

³³ Este razonamiento lo podemos encontrar en teóricos y revolucionarios marxistas como Lenin (V. I. Lenin, *El Estado y la Revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución.*, Pekín, Editorial del Pueblo, 1975) pero también en intelectuales liberales como T. H. Marshall (T. H. Marshall, “Ciudadanía y clase social” en T. H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2005)

³⁴ La constitución de 1857 establece su precedente histórico en el plan de Ayutla y en la lucha contra el poder “despótico” de Santa Anna quien, según los insurrectos, despojó al mexicano de su soberanía, esclavizándolo al investirse de un poder absoluto, despótico y caprichoso y al violar la libertad y la igualdad política. Dicha constitución quedó inscrita en una confrontación entre dos órdenes de poder completamente distintos. (“Plan de Acapulco, Modificando el de Ayutla” en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, [1856-1857]*, p. 10)

mismo.³⁵ De cualquier forma, el derecho de ciudadanía y el significado mismo de la ciudadanía serán un verdadero espacio de conflicto político. A tal punto, que podemos decir que es el tema de la ciudadanía, por encima del de las tierras en abstracto (separadas de su realidad socio-política que las inscribía como parte del derecho de ciudadanía), el espacio de la contienda política del siglo XIX.³⁶ Anticipando lo que veremos en Tidaá podemos decir “que los indígenas campesinos demandaron ser reconocidos como ciudadanos aspirando a disfrutar muchos de los derechos inherentes a ese estatus. Pero la suya era una alternativa, ciudadanía colectiva, donde la soberanía recaía en los pueblos.”³⁷

Empero, ahora debemos ir más allá de la crítica marxista tradicional esbozada previamente, pues no basta con reconocer que la ideología de gobierno que se implanta en el México independiente no está determinada sólo históricamente y que responde a intereses particulares de clase, además hay que reconocer que responde a características *culturales* específicas. Para nuestros fines no basta señalar que la igualdad abstracta del ciudadano, en el nuevo estado-nación, ha servido para desplazar de escena las *diferencias específicas* entre los sujetos individuales (el burgués y el desheredado), hay que señalar que la constitución ideológica de dicha categoría (el particular que hegemoniza el universal) ha servido históricamente también, para desplazar de escena las *diferencias* entre distintos sujetos étnicos en la formación de la nación; su *universalidad* (ideológica) ha servido para justificar el *liquidacionismo* étnico y cultural, que se estableció como una política de Estado de los gobiernos liberales en la imposición de la Nación.

El punto aquí es que los liberales, así como imaginaron que su pensamiento no estaba limitado por su horizonte histórico ni por su posición de clase, consideraron que éste tampoco estaba atravesado por su cultura, ante lo que podemos plantear que uno de los particularismos culturales que determinaban (determinan) a los liberales era por ejemplo, el creer que sus normas de valores o creencias eran (son)

³⁵ Ponciano Arriaga se dio cuenta de esto, en su “voto Particular sobre el Derecho de Propiedad” del 23 de julio de 1856 hace un planteamiento crítico de la situación del país y de la orientación de las leyes, en ese momento su propuesta ya había sido rechazada, y en vista de lo crítico de la situación pregunta: “¿No habría más lógica y más franqueza en negar a nuestros cuatro millones de pobres y todo participio en los negocios políticos, toda opción a los empleos públicos, todo voto activo y pasivo en las elecciones, declararlos cosas y no personas, y fundar un sistema de gobierno en que la aristocracia del dinero, [...] sirviese de base a las instituciones?” (Ponciano Arriaga “Voto Particular sobre el Derecho de Propiedad”)

³⁶ Ver Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”, p. 245 y pp. 327-341

³⁷ Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, p. 340; Peter Guardino, “*Peasants, Politics...*”, pp. 91, 92 y 163. Ver también el trabajo de Florencia Mallon (Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”) quien hace uso de una serie de nociones de algún modo paradójicas para señalar este fenómeno como el “nacionalismo campesino” (p.226) o el “liberalismo ‘comunitario’” (p. 237)

*universales*³⁸ y la creencia en que por medio de la *Razón*, podían escapar de las determinaciones sociales –históricas, culturales, de clase, de género-- que configuran al sujeto.

La ideología liberal, encontró en los tópicos positivistas y evolucionistas (en boga en los países europeos) un fuerte respaldo. “El evolucionismo sostenía la tesis básica de que la sociedad humana había atravesado por ciertos estadios, necesarios y ordenados secuencialmente según una escala ascendente. El avance por esa línea evolutiva expresaba justamente la realización de las *leyes del progreso*”.³⁹ La idea del progreso había permeado fuertemente las conciencias “ilustradas”, y permitía justificar el etnocidio de los pueblos indios, en tanto que la diferencia cultural que caracterizaba a dichas comunidades, no se reconocía sino como características de momentos diferentes de un desarrollo histórico que necesariamente tenía que transitar por una misma línea evolutiva y homogénea que culminaba en un mismo fin: el *progreso* humano. Así para los liberales, los pueblos indios y sus culturas representaban etapas de “salvajismo” o “barbarie” que debían de ser conducidas a la última fase de desarrollo humano, la *civilización*, a la que ellos ya habían llegado.⁴⁰ Por supuesto esta representación del mundo, de la historia y del papel de las élites es cultural y los valores, los derechos particulares que se defienden, la idea misma de individuo, tiene sentido en un marco sociocultural específico bajo relaciones de dominación específicas también. Sin embargo la trampa aquí, es que la cultura criolla y luego mestiza que caracterizó al sector dominante del nuevo país identificó su cultura con “la civilización”, con “lo avanzado”, con “el progreso” y las culturas de los pueblos originarios como un lastre vinculado con lo “atrasado”. Así para llegar a la “civilización”, se tenía que ser como los criollos (en las primeras décadas del México independiente) y luego los mestizos (en la segunda mitad del siglo XIX) de los grupos privilegiados. Quienes, no está de más concluir, se consideraban el representante *real y verdadero* de *la Nación*, en otras palabras, podemos imaginarlos decir sin tapujos, con toda su resonancia (irónica y trágicamente) totalitaria: *-¡la nación soy yo!*

³⁸ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia.*, México, Siglo XXI, 2006, p. 25

De hecho, como señala Federico Navarrete en el régimen actual con su carácter multiculturalista mantiene e institucionaliza las diferencias construidas bajo el liberalismo entre una mayoría hegemónica y las “minorías” diferentes, estas mayorías nacionales no son consideradas como “étnicas” mientras la “minorías” si, de modo tal que se continúa y profundiza la distinción liberal entre la cultura “universal” del grupo hegemónica, y las culturas particulares y diferentes de los otros grupos. (Federico Navarrete, *Estado-nación y grupos étnicos en América: un modelo teórico para una historia comparativa*, manuscrito inédito)

³⁹ Héctor Díaz-Polanco, “*Autonomía Regional...*”, p.87

⁴⁰ Héctor Díaz-Polanco, “*Autonomía Regional...*”, p. 86-88

EL MÉXICO LIBERAL COLONIALISTA

La ciudadanía pueblerina

A partir de la Independencia, los pueblos indígenas fueron forzados constantemente por la nueva estructura de gobierno nacional a cambiar su organización política y su organización socioeconómica, en vistas de crear la nación que los liberales imaginaban *a su imagen y semejanza*. Sin embargo, desde ahora podemos anticipar que en muchos casos y en muchos sentidos las aspiraciones liberales no pudieron ser más que aspiraciones.

El sujeto político del nuevo régimen nacional, pronto tuvo fuertes implicaciones en el orden político comunitario. La idea de la ciudadanía, no minaba sólo la relación jurídica entre distintos grupos étnicos en “la nación” corroyendo sus estamentos diferenciados –la desaparición del indio, de los negros, de las castas, de los mestizos, de los criollos-; ni se establecía solamente como el punto nodal, a partir del cual homogenizar, organizar y administrar las instituciones de las distintas entidades políticas; al interior de las comunidades la ciudadanía potencializaba, una reestructuración de la distribución del poder político local. Como hemos visto, las comunidades mixtecas eran comunidades profundamente jerarquizadas con grupos diferenciados por nacimiento, los *yya*, *toho*, *ñandahi*, o caciques, principales y macehuales, que tenían distintos roles *asignados* en el orden social comunitario, desigualdad que por supuesto, generaba conflictos y tensiones. Hemos visto que en el orden colonial a pesar de sus restricciones de diversos tipos, se mantuvo una estructura social diferenciada que dividía las comunidades mixtecas básicamente en dos sectores: los principales y los macehuales. Y si bien durante los años coloniales hay un proceso de empoderamiento macehual y la distancia que separa a los nobles de los campesinos se va reduciendo, en términos formales (y seguramente prácticos) no desapareció sino hasta la era independiente, donde la idea de una “nobleza” de los pueblos perdió su sustento legal.⁴¹ En los nuevos municipios (pero de hecho en la

⁴¹ Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, p. 286-287 y 298-299. Esta autora refiere esta transformación a la constitución del estado de 1824, aunque señala que el origen de esta ciudadanía liberal debe buscarse en la época colonial, con la constitución de Cádiz. Por otra parte, Peter Guardino en su estudio sobre las comunidades de Villa Alta, se refiere a la nueva constitución estatal de 1825, como el momento trascendental de transformación de la política interna de las comunidades, que en su artículo 18 plantea que no podía haber distinción, autoridad o poder que fuese heredable, con lo que al decir del autor se ponía fin las luchas comunales por reconocimientos hereditarios que habían marcado por lo menos la segunda mitad del siglo anterior en esta región pues se

nación y también actualmente) teóricamente (ya veremos que prácticamente sí) no habría criterios que discriminaran la posibilidad de elección de un individuo, es decir, cualquier miembro de la comunidad (hombre, en tanto que la mujer siguió siendo excluida de los cargos públicos) podía ser elegido para el cargo de gobierno en la entidad local en tanto que todos eran ciudadanos, es decir, se inauguró una democracia formal. Esto en San Pedro Tidaá, no acabó con la existencia de principales, pero ahora los principales serían aquellos individuos y ciudadanos del pueblo que lograban prestigio social, como hombres de experiencia, por su participación comprometida con los trabajos y cargos comunitarios desde las labores del tequio común para todos pasando por los cargos de gobierno, desde los más bajos hasta los más altos. Estas transformaciones son importantes porque nos hablan de la capacidad de las comunidades de hacer uso y apropiarse de la noción de ciudadanía para poder resolver conflictos ligados con las dinámicas internas del grupo. Este proceso tuvo implicaciones profundas y sustantivas, pues logró crear una fuerte hegemonía comunitaria, que con su sistema de cargos y de participación política democrática (patriarcal)⁴² reforzaba la identidad étnica y lograba mediar sobre los posibles disensos locales (restringiendo las posibilidades del poder político y económico individual al compromiso comunitario en el camino de los cargos).

Por otra parte, en tanto *todos* eran *ciudadanos liberales*, las poblaciones indígenas no podrían tener (en teoría) una organización política particular diferenciada del resto de "la nación" y de hecho, el "modelo liberal de Estado demandó [sin éxito] la erradicación de las lealtades previas, especialmente las lealtades corporativas, reemplazándolas con la lealtad al Estado-nación."⁴³

Repúblicas y Municipios

En 1821, se dispuso que los asentamientos con más de mil habitantes se constituyeran en municipio.⁴⁴ Bajo la Colonia, un pueblo de indios podía erigirse en gobierno autónomo con 80 tributarios (alrededor de

volvía imposible reclamar exitosamente privilegios hereditables. (Peter Guardino, "*The time of liberty...*", p. 232)

⁴² Florencia Mallon llama al "sistema político" de las comunidades que analiza "patriarcado democrático". Ver Florencia E. Mallon, "*Campesino y Nación...*", capítulo 3: "La conflictiva construcción de la comunidad: género, etnicidad y hegemonía."

⁴³ Francie R. Chassen-López, "*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*", p. 298

⁴⁴ Esta disposición tenía su referente en la constitución de Cadiz. Jesús Edgar Mendoza García, *Poder político y económico de los pueblos chocholtecos de Oaxaca: municipios, cofradías y tierras comunales, 1825-1890*, Tesis de Doctorado en historia, Colegio de México, 2005, pp. 22-27

360 habitantes), así de 87 sedes de gobierno autónomo que había en la Mixteca, sólo media docena de cabeceras contaba con los mil habitantes para convertirse en ayuntamiento, por lo que 74 pueblos que habían logrado conseguir su gobierno ahora *teóricamente* dejarían de tenerlo y, perdiendo su independencia frente a otros pueblos, pasarían a convertirse en agencias municipales.⁴⁵

En la práctica, sin embargo, desde un principio estas disposiciones fueron desafiadas. Durante aquel primer año de vida independiente señala Ronald Spores, no hubo transformaciones importantes en la organización del ayuntamiento indígena, "en las comunidades más grandes de la Mixteca, se dio una continuidad en el puesto de gobernador y en otros puestos tradicionales. El 25 de noviembre de 1821, la comunidad de Tidaá en el área de Teposcolula, eligió un gobernador, dos alcaldes, cuatro regidores, un escribano, dos jueces, cuatro topiles, un mayordomo de comunidad, y dos fiscales y dos topiles de la iglesia para desempeñar su cargo en 1822. El escribano del pueblo anotó que la elección había sido llevada a cabo con la asistencia del cura y de la gente del pueblo; y los individuos mencionados arriba eran considerado aptos para el desempeño de los puestos para los que habían sido nominados y elegidos por una pluralidad de votos."⁴⁶ En este caso, Tidaá mantuvo durante el primer año de vida independiente una aparente autonomía política como la había logrado en la época de la Nueva España, a pesar de contar con una población probablemente menor a los mil habitantes requeridos por la ley ya que para 1826 o 1827 contaría con 581 habitantes.⁴⁷

La constitución estatal de 1825, como han señalado Ronald Spores, Edgar Mendoza García y Peter Guardino,⁴⁸ manifestaba lo que parece ser un reconocimiento político a la realidad social del estado. Ya que si bien por un lado, establecía la conformación de "ayuntamientos" por localidades con una concentración de 3 000 habitantes, por el otro reconocía también la posibilidad de conformarse como "repúblicas", por aquellas localidades que no llegaran a la cifra anterior pero que contaran con más de 500 habitantes. Estas dos entidades políticas a pesar de sus diferencias, parecían compartir las mismas

⁴⁵ Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*", pp. 420-421

⁴⁶ Roland Spores, "Relaciones gubernamentales y judiciales entre los pueblos, los distritos y el estado en Oaxaca (siglo XIX)", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 245

⁴⁷ Roland Spores, "La situación económica de la Mixteca en la primera década de la Independencia", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p.144

⁴⁸ Roland Spores, "Relaciones gubernamentales y judiciales...", p. 251-258; Jesús Edgar Mendoza García, *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña. Cohesión y autonomía del municipio de Santo Domingo Tepehene, 1856-1912.*, México, Senado de la República, 2004. p. 23; Jesús Edgar Mendoza García, "*Poder político y económico de los pueblos chocholtecas...*", cap. 1; Peter Guardino, "*The time of liberty...*", cap. 6.

facultades y representatividad política.⁴⁹ Tidaá a partir de entonces se constituiría en una “república constitucional”.⁵⁰ Francie Chassen-López ha señalado, que este regresó a las repúblicas que años antes habían sido, en papel, suprimidas, si bien puede parecer confusión, de hecho revela conciliación en un estado con una población inmensamente indígena.⁵¹ Los liberales se encontraban frente a comunidades que en lo ideológico, sociopolítico y económico eran profundamente autónomas,⁵² y la misma construcción del espacio social del estado (la constelación de comunidades en el rugoso paisaje) hacía difícil obligar a dichos pueblos a un funcionamiento basado en un régimen más rígido de municipalidad, y por el contrario, en gran medida la constancia de las mismas, su énfasis en un gobierno propio y autónomo, constituía un importante factor de consideración. Sin embargo tampoco hay que desconocer, que su reconocimiento también respondía a fines “prácticos”: las necesidades económicas del gobierno estatal, expresadas en lo que constituyó el impuesto de la era independiente: *la capitación* (un impuesto que todo hombre mayor de 18 años tenía que pagar de manera obligatoria, y que constituía un importante gravamen de la economía Oaxaqueña, más en la primera mitad del siglo XIX).⁵³ Guardino señala otro factor que es bueno no olvidar, el que la menor importancia de grandes terratenientes en Oaxaca que en otros estados, probablemente repercutió en que los mismos no sintieran que eran necesarias nuevas herramientas políticas (como podían ser los municipios constitucionales) para ejercer en sus disputas con los pueblos.⁵⁴

Sin embargo, a pesar de este temprano reconocimiento de la compleja realidad social del estado, no podemos desconocer que las transformaciones políticas impulsadas por las élites en el poder, sí impulsaron importantes transformaciones en la cultura política durante ese siglo, aunque no de la magnitud deseada por el grupo en el poder.

Sí bien, en contraste con el gobierno de los “ayuntamientos”, las nuevas “repúblicas” tenían atribuciones y facultades semejantes; es evidente una disminución en términos formales de las autoridades de república con relación a sus gobiernos pasados. En los documentos que tenemos en adelante, donde

⁴⁹ Edgar Mendoza García, “*Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca...*”, p. 23, 90-91; Roland Spores, “Relaciones gubernamentales y judiciales...”, p.254; Peter Guardino, “*The time of liberty...*”, p. 230

⁵⁰ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf; ”; El Archivo Judicial de San Pedro Tidaá (AJSPT), documento sin orden.

⁵¹ Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, p. 301

⁵² Roland Spores, “Relaciones gubernamentales y judiciales...”, p. 287

⁵³ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 227; Rodolfo Pastor, “La independencia y la institución del nuevo estado: La Mixteca Alta, 1810-1850” en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 99; Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, p. 428

También en Villa Alta, las comunidades mantuvieron altos grados de autonomía vinculados con su importancia en las fuentes fiscales del gobierno. (Peter Guardino, “*The time of liberty...*”, cap. 6)

⁵⁴ Peter Guardino, “*The time of liberty...*”, pp. 230-231

aparecen autoridades del pueblo, no se verá más el gobernador. Tenemos registro de autoridades de Tidaá de 1824, 1825, 1826 y 1827 donde no hay muestra de gobernador alguno: en 1824 firman los siguiente, “memorial testamento en presencia de mi ylustre ayuntamiento... Juan Faustino Ruiz Alcalde constitucional, Angel Ruiz Regidor decano”; en 1825 “...lo firmamos en nuestra Casa Real del Pueblo de San Pedro Tidaá, alcalde Mateo Velasco”; en 1826 “...esta escritura sirva de documento al comprador firmando en esta casa municipal... el alcalde Juan Ruiz”;⁵⁵ en 1827 “...mando a todos mis hijos que guarden y hagan guardar, cumplir y ejecutar en todas sus parte el orden el sosiego y la sumisión a la ley fundamental y las autoridades que establece para el adelantamiento y la felicidad de aquieste pueblo... alcalde Marcelo Zacarías”.⁵⁶ Los nuevos ayuntamientos locales se compusieron primero por alcaldes de pueblos y regidores,⁵⁷ en una clara reducción del abanico de cargos reconocido por el gobierno de la Nueva España y aunque en la segunda mitad del siglo XIX se integraron por presidente municipal, síndico, secretario, tesorero y alcalde, ello no detuvo la disminución formal de su poder de representación y una reconfiguración de sus atribuciones, lo que tuvo diversas implicaciones en las relaciones al interior y al exterior de la comunidad.⁵⁸

La justicia es una

Los derechos exclusivos que en la época colonial se les reconoció a las comunidades indígenas, como pueblos o como etnias, ya hemos dicho que fueron vistos por los liberales como una corrupción insana para los individuos, a lo que opusieron entre otros, el establecimiento de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos.⁵⁹ En relación al aspecto judicial, la “idea tradicional de que el gobierno comunal impartiera justicia y lo hiciera de acuerdo a la costumbre local estaba totalmente reñida con el concepto liberal “moderno” de la separación e independencia del poder judicial, cuyos agentes debían impartir una justicia homogénea,”⁶⁰ sin privilegios ni discriminaciones en toda la nación. Las nuevas leyes constitucionales limitaban el poder del gobierno a favor del gobernado restringiendo sus desplantes autoritarios en lo judicial mediante un código preciso donde se inscribe el juicio y el castigo en un marco de ley codificada. Los

⁵⁵ AGE0, Conflictos por límites de Tierras, Leg 71, exp. 7, 18 ff. 1873

⁵⁶ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”

⁵⁷ Jesús Edgar Mendoza García, “Poder político y económico de los pueblos chocholtecas...”

⁵⁸ Peter Guardino, “The time of liberty...”, p. 224

⁵⁹ Leticia Reina Aoyama, “Caminos de luz y sombra...”, p. 116-117

⁶⁰ Rodolfo Pastor, “Campesinos y Reformas...”, p. 424

sujetos que conforman la comunidad, podrían hacer uso del nuevo “derecho” para defenderse de los abusos del poder (veremos esto más adelante en un conflicto entre miembros de Tidaá, frente a la autoridad de Yodocono), pero el sujeto pleno de estos derechos no eran ellos, esos derechos podrían ser utilizados sobre todo por las élites nacionales, con una cultura occidental (no podemos decir que por los miembros “mestizos” de la sociedad independiente, porque las condiciones de los trabajadores asalariados por ejemplo, no se vieron favorecidas por este marco legal), y por lo tanto los indígenas como tales, sólo a través de la astucia podrían hacer uso de ese “derecho” para defender sus intereses comunitarios.

Los alcaldes constitucionales debían funcionar en los pueblos como el nivel más bajo de autoridad del sistema judicial. Sus actividades, obligaciones y responsabilidades y su mismo lugar dentro de la rama judicial del gobierno estaban cuidadosamente delineadas por un decreto dado el 12 de marzo de 1825. Sus atribuciones eran muy limitadas, tenían específicamente el poder para proceder en los delitos menores que no causaran serios perjuicios a los pueblos o a sus residentes, tales como riñas y peleas que no comprendieran armas o heridas serias.⁶¹ Pastor afirma que la regulación del poder judicial en la comunidad durante la primera mitad del siglo fue muy anárquica y considera que ésta se regulariza en 1855 con la adopción de un código criminal, afirmando que así termina una larga tiranía de la comunidad o que por lo menos pierde sus filos más peligrosos.⁶² El problema en realidad es mayor en su profundidad y será más largo en el tiempo, de hecho ni el fin del siglo XIX ni la revolución detendrán su existencia. En el juzgado de Tidaá, encontramos toda una gran cantidad de circulares y de notas en que las autoridades distritales recuerdan al alcalde el marco de sus atribuciones constitucionales, lo que nos hace pensar que la justicia en el pueblo actuaba continuamente de forma autónoma. Por otro lado, hay un constante conflicto, manifiesto incesantemente en el juzgado de Tidaá, que no discrimina en fechas, entre la comunidad y algunos de los individuos que la conforman, en el que se confrontan intereses de unos frente a otros. Y aquí no sucede solamente, que el sujeto individual sufra abusos y privaciones de la autoridad comunitaria como un sujeto despótico, ni que solamente, este sujeto individual, se vea sujeto a humillaciones y arbitrariedades que atentan contra su persona e incluso contra su vida (como efectivamente las hubo), donde este derecho juega un papel fundamental (también frente a los abusos y atropellos de la autoridad, no necesariamente con el respaldo de la comunidad); el problema es también que el individuo en su individualismo despótico puede ser en su interés y ambición privada (históricamente el burgués lo ha

⁶¹ Roland Spores, “Relaciones gubernamentales y judiciales...”, p. 257

⁶² Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, pp. 430-433

sido⁶³), la piedra que mine la realización de la vida digna de los miembros de la comunidad. Así, en muchas ocasiones la autoridad de Tidaá se ha respaldado en la noción del “bien común” como el contrafuerte frente al individualismo (esto lo veremos en un conflicto de una zanja de agua que se había privatizado). Como se puede ver, en el fondo hay un conflicto moral entre dos sistemas de valores diferentes (que se encuentra de hecho todavía en debate), pero en la práctica, el establecimiento del orden judicial liberal sirvió y sirve como una manera de menospreciar al indígena moralmente.⁶⁴

El derecho sobre la tierra, ¿nuestra tierra?

De forma simétrica a como el Estado-nación decía: “sólo el individuo tiene derechos”, se afirmaba también: “sólo el individuo tiene propiedad” se consideraba a ésta como el garante de la libertad individual y la condición de posibilidad de la realización personal, así como la propulsora de la economía nacional. Y se veía como obligación estatal desaparecer los pilares que sustentaran el orden social comunitario en la medida que se reconocían como una traba para la propiedad privada individual (capitalista). Pronto se identificó que este orden social cobraba fuerza en la posesión colectiva de las comunidades indígenas que reforzaba y hacía real su noción de colectividad, y en las leyes particulares que permitían la representación

⁶³ Para un acercamiento, a partir de un estudio histórico de esto, ver David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2007 (Cuestiones de antagonismo 49)

⁶⁴ Para poner un ejemplo, hace poco con fecha de 19 de enero de 2008, salió una nota en el periódico La Jornada donde se anuncia que el gobernador del estado de Oaxaca, Ulises Ruiz Ortiz, se pronunció a favor de modificar ley de usos y costumbres, para que las mujeres pudieran votar y participar en política. Más allá de la confianza que a estas alturas podamos tener en la democracia representativa expresada por Ulises Ruiz y en la reducción de la participación política a votar y ser votado, es claro que difícilmente podríamos oponernos a que la diferencia de género discrimine en la posibilidad de la elección popular (lo que *formalmente*, de hecho no ocurre en la mayoría de los municipios de usos y costumbres donde las mujeres sí participan en las asambleas comunales y tienen voto); sin embargo este tipo de intervenciones, sería absurdo plantearlas de forma inversa, por ejemplo: el que los políticos en funciones no reciban ningún salario (tal como sucede en San Pedro Tidaá y en muchas comunidades indígenas) por su cargo, entendiendo este como un servicio a la comunidad sin más recompensa que el deber cumplido y no como una oportunidad para el enriquecimiento personal (como vergonzosamente lo hace la “clase” política nacional); o que las obras públicas se hagan con el trabajo en tequio de la gente beneficiada o de la localidad, nunca veremos a los habitantes de Las Lomas aquí en la ciudad, rellenando los baches de las calles, componiendo y pintando las banquetas, etc. Tampoco se concibe que decisiones importantes para el estado o la nación sean refrendadas en asambleas populares. De hecho, en fechas recientes una gran asamblea popular de considerable dimensión puso en “verdadero estado de emergencia” al estado de Oaxaca y resolvió la destitución de su cargo de gobernador a Ulises Ruiz por incompetencia, corrupción, tráfico de influencias, etc., cualquier posible legitimidad de la resolución de esta asamblea fue desconocida, criminalizando esta participación política popular, buscando matar al movimiento por inanición, reprimiéndolo con la policía militarizada y metiendo a la cárcel masivamente a los involucrados en el movimiento, violando entre otros, los sacrosantos derechos individuales.

de la comunidad como grupo corporado. Las comunidades indígenas vivieron una embestida doble, en dos planos diferentes de la vida social, por un lado su organización política, o mejor dicho de gobierno, fue atacada a partir del marco municipal, pero la eficacia de esta medida dependía también de que se transformaran las condiciones de reproducción de la existencia de los sujetos, que hacían lógica y necesaria la organización política específica, así los liberales reconocieron que estas relaciones sociales comunitarias cristalizaban en el uso y derecho de la propiedad comunal, embistiendo también por esta parte.

Desde 1824 el Congreso del estado puso en discusión la validez del *fundo legal* de los pueblos, considerando éste como una de las causas principales de la existencia de terrenos baldíos, además de injusto (pues se consideró que limitaba la distribución de tierras entre más personas). Y se proyectaba la necesidad de atender el repartimiento de las tierras,⁶⁵ promoviendo la privatización de las poseídas en comunidad. Se pensaba que, “liberando” la propiedad, los indígenas adoptarían los principios de la libre competencia y la ganancia privada,⁶⁶ esto bajo la lógica de que la “propiedad era *la base de la libertad y del progreso* y la iniciativa individual era la clave para desarrollar una economía y una nación modernas.”⁶⁷

Con esta misma lógica, desde la Ley Agraria del estado de Oaxaca de 1826 se anuló la representatividad legal de las autoridades de las comunidades en la lucha (defensa) de la tierra,⁶⁸ restringiendo formalmente su poder, en este caso, desconociéndolo totalmente. Las repúblicas se vieron obligadas a recurrir a apoderados legales que representaran sus intereses ante los juzgados, sin embargo muchos de ellos aprovecharon el poder delegado, en beneficio propio.⁶⁹ Aunque al parecer este no fue nuestro caso. En 1846, la “república de San Pedro Tidaá” tendría que ser representada por un apoderado legal --el ciudadano Bonifacio Martínez de la Cruz, vecino de su mismo pueblo-- en uno más de sus numerosos pleitos con el vecino Santiago Tilantongo, a diferencia de lo apenas mencionado, en este caso parece que la actuación del apoderado no fue perjudicial, en tanto no hay alguna acusación en su contra y en cambio el fallo de la justicia fue en su favor.⁷⁰ Por otro lado hacia el interior, desde 1830 la ley prohibió expresamente que los municipios “juzgaran, fallaran, castigaran, dieran o quitaran posesión” a nadie y los inhabilitó como jueces de tierras del pueblo,⁷¹ no obstante su aplicación en las comunidades lejanas fue

⁶⁵ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 137

⁶⁶ Héctor Díaz-Polanco, “*Autonomía Regional...*”, p. 89

⁶⁷ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, p. 441

⁶⁸ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 137

⁶⁹ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, p. 443-444

⁷⁰ AMSPT-vd, disco 3, “Conflicto entre Tidaá y Yodocono, 1846.pdf”,

⁷¹ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 234

mínima (y que hubo momentos en que los pueblos recuperaron sus facultades 1848-1852⁷²). Para 1864 o 1867 los mandos municipales recuperarían la posibilidad de representar a sus pueblos en litigios judiciales.⁷³ Es claro que esas medidas políticas favorecerían la desposesión y privatización de los bienes de los pueblos indios,⁷⁴ aunque en nuestro caso sus repercusiones son bastante limitadas. Como dice Chassen en general “el proceso de privatización en Oaxaca no resultó en un despojo de tierras al por mayor y en la formación de largas haciendas, como ocurrió en [...muchas partes de México, pero sí...] se dio una considerable transformación en la tenencia de las tierras.” Una de las formas en que tomó lugar fue a partir de la privatización de las tierras entre los miembros de las comunidades resultando en la proliferación de minifundios sobre todo en la Mixteca.⁷⁵

En San Pedro Tidaá contamos con un documento interesante llamado el *testamento de la distribución de tierras 1826-1827*,⁷⁶ es un testimonio de una repartición de tierras en fechas muy tempranas de la era independiente: el mes de mayo de 1827. La repartición fue hecha por el Alcalde del pueblo, es decir, por la autoridad de la corporación como juez de tierras. La redacción es bastante confusa, pero el contenido es muy sugerente, en principio el Alcalde inscribe el repartimiento, dentro del orden constitucional “para el adelantamiento y felicidad de aquí este pueblo”:

En el nombre de Dios todopoderoso creador del cielo y de la tierra autor supremo y legislador el manda se cumpla y respetemos las leyes de los mandamientos y las ordenanzas de la constitución sancionada en primera de nuestra independencia la que juramos cumplir debidamente y no podremos proparar por mandarse el sedientísimo presidente de la sociedad mexicana y consultado con el señor exelentísimo gobernador Don José Ignacio morales y su secretario [...] de nuestro Estado de Oaxaca...⁷⁷

Empero, a lo largo del documento es claro que hay una gran distancia entre lo que piensa la autoridad municipal, y lo que podían ser los intereses del nuevo Estado, los cuales, aunque presentes en distintas referencias, palidecen prácticamente a lo largo del texto. Es decir, al tiempo que hallamos

⁷² Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, p. 443

⁷³ Sobre este punto no tuvimos claridad, Leticia Reina Aoyama con las mismas palabras que Moisés Gonzáles Navarro en “Indio y propiedad”, afirma que: “Por resolución de 26 de febrero de 1867 también tenían personalidad en los terrenos comunales no desamortizados aún y en los negocios pendientes al tiempo de expedirse la ley de desamortización, ‘toda vez que en tales casos no se han desprendido de la propiedad o de la posesión de los bienes en litigio’” (Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 116 y Moisés Gonzáles Navarro, “Indio y propiedad”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*. Volumen IV. 1877-1930., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 35); pero por otra parte apoyándose en Rodolfo Pastor, la autora afirma que en 1864 fue cuando “los mandos municipales recuperaron definitivamente la posibilidad de representar a sus pueblos en litigios judiciales” (Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 235 y p. 116 y Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, p.444)

⁷⁴ Rodolfo Pastor, “*Campesinos y Reformas...*”, pp. 443-444

⁷⁵ Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, p. 96

⁷⁶ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 1-99v

⁷⁷ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 1v

referencias del nuevo orden político, como en la cita expuesta o en la siguiente: “4 de mayo de 1827 septimo de la independencia sexto de la libertad y quinto de la federación”,⁷⁸ y en la constante mención del sujeto político de dicho orden, el “ciudadano”: los “ciudadanos en el goce de sus derechos”⁷⁹, “todos los ciudadanos libres y soberanos”,⁸⁰ tenemos que tomar reservas cuando nos enfrentamos con frases como: “mando yo la justicia dar a los hijos principales y plebeyos también los que vecindaron en aqueste pueblo...”⁸¹ De hecho, lo que acabamos constatando en este documento, es que las acciones, el repartimiento mismo que “manda el superior gobierno”, se enmarcan dentro de los intereses de la corporación indígena, como referente de identidad étnica, como autoridad autónoma y como dueña última de la tierra. En el fondo, esta contraposición, nos habla de la propia apuesta de la comunidad en la conformación de “la nación”, pero de esto hablaremos después.

El repartimiento que tiene lugar en aquel mayo, asigna alrededor de 70 terrenos, “de redondez y de riego” con valor de cien pesos, así como confirma la posesión de otros a sus antiguos dueños. Sin embargo, esto no se confronta por ello con distintas preocupaciones tradicionales de la comunidad indígena (de hecho los destinatarios fueron los mismos campesinos de Tidaá o avecindados ahí, de pueblos cercanos) como lo fueron la disputa por límites y linderos de las tierras dentro de la comunidad y con pueblos vecinos; muy por el contrario en sus líneas privilegiadamente se expresan estas inquietudes, ocupando un lugar fundamental. El acto del repartimiento sirve de pretexto para recordar los parajes del pueblo, “señalando los nombres de todas las lomas, llanos, cañadas, laderas y tierras que tenía el cacique Don Thomas Ortiz”,⁸² se reafirma el mandamiento del cacique, pues así lo manda nuevamente el Alcalde y sus regidores, de que “se cuide y respete como consta ser todos los terrenos *de San Pedro*”⁸³ e incluso, al repartir los terrenos de la redondez del pueblo en la escritura se le dice al poseedor: “y cuide de *nuestro* verdadero lindero”.⁸⁴ Más al final, se vuelve a insistir con esta cuestión de la tierra, señalando la relación del gobierno de indios de San Pedro Tidaá con los gobernados, si bien sí reconociéndolos como *ciudadanos* no por eso desconociéndolos como *hijos del pueblo*, con su necesaria carga étnica-política: “mando a todos *mis hijos los ciudadanos* cuiden fiel y legalmente de todos los linderos como con los parajes y lugares de todos los montes llanos lomas y cañadas que corresponden a las rallas reales y divisorias [...] y como este repartimiento no perjudica ni puede perjudicar a ninguno de los pueblos porque

⁷⁸ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 4v

⁷⁹ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”

⁸⁰ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.79

⁸¹ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 2v

⁸² AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 2v.

⁸³ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.3

⁸⁴ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.5-38

trata con toda la legalidad de una justicia para el bien de *sus hijos* y de más familias habidas y por haber en redundancia de este lugar como probarse y apruebo fiel y juiciosamente ante dios y la justicia que en el año y siglos anteriores la real corona ha dado real provisión de las tierras y aguas...”⁸⁵

En el documento hay una manifiesta preocupación de la autoridad, por permitir la perduración de las condiciones de vida del campesino de Tidaá, el alcalde manifiesta: “que *ninguna* autoridad chica o grande en su dignidad no pueda destruir *mi* armoniosa intención que sólo pretendo que *mis hijos* y *ciudadanos* tengan que comer y poder pagar la cantidad contribución sea cual pida el supremo gobierno”.⁸⁶ Y expresa dicha autoridad, la razón de ser que reconoce en el reparto de tierras, pues “sólo así encuentra alivio en sustento los *ciudadanos* de este pueblo, con tener unos pasos de terreno para su cosecha”⁸⁷ además de contar con los “montes de árboles para el uso comunal”⁸⁸ así como “los parajes de pasto para los ganados mayores y menores y libres las aguas para el uso necesario de la comunidad.”⁸⁹ El reparto que se hizo en Tidaá, tiene un fuerte contenido social⁹⁰, en la práctica se dotó de tierra a personas desposeídas de tierras para el cultivo, lo que de hecho era una preocupación de la ley de repartimiento de 1824,⁹¹ pero además buscaba proteger la posibilidad de acceder a los bienes que no podían ser privatizados. La concepción económica que está detrás del reparto y de las distintas prácticas de economía colectiva que presentamos en el trabajo la podemos englobar dentro del concepto formulado originalmente por E. P. Thompson de la economía moral,⁹² es decir, de una economía que aún no se rige bajo imperativos “naturales” o “metafísicos”, fríos y exactos, reificada como una externalidad al hombre y con la riqueza como único criterio de su eficacia, sino que tiene fuertes imperativos éticos, tanto con la vida del *común*, como con la naturaleza como el segundo cuerpo o el cuerpo inorgánico del hombre o mejor del común. En nuestro caso el documento da cuenta, de un proyecto económico específicamente campesino, la propiedad privada de la tierra para el uso y la explotación familiar, y la propiedad comunal de los bienes escasos para el uso colectivo, en una organización que debido al paternalismo con que está escrito el

⁸⁵ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.78-78v

⁸⁶ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.80-80v

⁸⁷ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 79v

⁸⁸ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 79v

⁸⁹ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.3

⁹⁰ Florencia Mallon describe en la región de Puebla a mediados del siglo XIX procesos de resignificación de las leyes liberales centrados en la justicia, la redistribución e igualdad a favor de las comunidades y de los más pobres, propiciados por el compromiso indígena en las guerras nacionales. (Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”, pp. 238-244)

⁹¹ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 161

⁹² Ver E. P. Thompson, “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” y “La economía moral revisada” ambas en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, Trad Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 1995

documento nos recuerda el significado original de economía, *oekonomi*, "como la debida organización de una unidad doméstica, en la cual cada parte está relacionada con el conjunto y cada miembro reconoce sus diversos deberes y obligaciones."⁹³ Este proyecto se sustentaba y complementaba en las reciprocidades expresadas a partir de la *guezza* y el compromiso común en el *tequio*, también en la "redistribución" o el control social de la riqueza individual a partir del sistema de cargos y finalmente con la economía colectiva en torno a las fiestas y ceremonias de la comunidad con que se reforzaban los lazos de la comunidad entre sí y con lo que nosotros llamamos "naturaleza". Federico Navarrete engloba esta serie de prácticas comunitarias como una economía ceremonial, que por supuesto es un tipo de economía moral y la cual actualmente, en gran medida, no ha dejado de ser reproducida en las comunidades y entre ellas en San Pedro Tidaá:

Hacia afuera de la comunidad la inversión de grandes cantidades de dinero y trabajo en el desempeño de los cargos ha servido además para marcar una frontera cultural y simbólica de gran importancia. Los miembros del pueblo invierten en el sistema de cargos el dinero que han ganado al participar en la economía capitalista externa⁹⁴ y no lo utilizan para su enriquecimiento personal. De esta manera, la comunidad crea una esfera económica propia, que ha sido llamada economía ceremonial pues está orientada al gasto suntuario en las ceremonias públicas y religiosas, que se distingue claramente de la economía liberal de mercado que impera en el exterior. Esta distinción es proclamada explícitamente por los miembros de las comunidades, quienes consideran que gastar su dinero en el sistema de cargos es ética y moralmente deseable, pues es servir a Dios, al santo patrono y a la comunidad, y que, en cambio, utilizarlo para fines personales o para enriquecerse es un signo de egoísmo moralmente condenable.⁹⁵

Regresando a nuestro punto, de cualquier forma, a pesar de que la distribución de tierras de 1827 en San Pedro Tidaá cumple con la legislación liberal en gran medida, su articulación en la totalidad de la economía comunitaria genera (como veremos) por lo menos en el poder estatal, un malestar, y es claro que este tipo de producción choca irremediabilmente con el proyecto económico-político del Estado-nación, de esto específicamente hablaremos más adelante.

La política agraria de desamortización de los bienes comunales de los pueblos se persiguió de manera obstinada y compulsiva durante el siglo XIX. Sin embargo, en estas tierras de difíciles condiciones productivas, de difícil acceso, de una gran concentración de pueblos indígenas y escasa población de otras identidades étnicas y con otras racionalidades económicas, las reformas y leyes de desamortización no

⁹³ E.P. Thompson, "La economía moral revisada", p. 307

⁹⁴ Esto pasa actualmente en Tidaá, incluso con gente que ya no reside propiamente en el pueblo a través de las *Mesas Directivas*.

⁹⁵ Federico Navarrete "1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana" en *Identidades diversas; diversidad cultural*, vol.2 de Josefina Mac Gregor, coord., *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*. 4 vol. [Macroproyecto 4 Diversidad, cultura nacional y democracia en tiempos de la globalización: las Humanidades y las Ciencias Sociales frente a los desafíos del Siglo XXI], Secretaría de Desarrollo Institucional, UNAM. En prensa

tuvieron los efectos devastadores para la integridad y subsistencia de los pueblos indígenas como lo hicieron en otras regiones.⁹⁶ Aquí en San Pedro Tidaá, en vecindad por todos sus alrededores con otros pueblos indígenas, la lucha que se podía dar por la tierra se inscribía en los longevos conflictos por límites, sin que se tuvieran que enfrentar con hacendados o fuertes terratenientes. De modo que las reparticiones y las desamortizaciones se practicaron enajenando lo común, pero en este caso las propiedades de la comunidad fragmentadas cayeron en las manos de los miembros de la misma, aunque no de todos o no en la misma proporción. Así el documento nos da constancia de la temprana utilización del derecho liberal con intereses netamente comunitarios pero en un contexto en que la privatización “comunal” no sirve para resguardar las tierras de las haciendas o terratenientes, sino para protegerlas al privatizar las tierras limítrofes, como un episodio más de la larga historia de conflictos de tierras, de los intereses territoriales de las comunidades aledañas.

En 1856, a través de la Ley Lerdo, a nivel nacional se volvían a tomar riendas en el asunto: con el fin de conseguir una agricultura “moderna” [es decir capitalista] se buscaba privatizar los bienes de las corporaciones privilegiando como sistema de distribución en este caso “al libre mercado.”⁹⁷ A raíz de esto, y en concordancia con la ley, el pueblo se vería obligado a privatizar uno de sus bienes más preciados, el molino de trigo que como vimos en el capítulo anterior, cumplía con distintas necesidades sociales colectivas. En un documento de 1880, la autoridad afirma en una relación sobre el pueblo, que fuera del templo y las casas municipales y parroquiales, no hay otro edificio público,⁹⁸ es decir, el molino de trigo construido en el último siglo colonial (del que hablamos con anterioridad), ya no pertenecía más al municipio de San Pedro Tidaá. En efecto, el 31 de marzo de 1857, se entregó el molino a título de adjudicación a Hilario Rodríguez de San Pedro Tidaá, al ofrecer él la mejor postura en el remate correspondiente, adquiriéndolo por la cantidad de mil ciento sesenta y cinco pesos.⁹⁹ Sin embargo esta privatización fue especial, en la narración oral de los más viejos de San Pedro Tidaá hay un vago recuerdo en el cual se plantea que en un momento se quería quitar el molino del pueblo y para ello se iba a hacer una rifa en la que participarían los pueblos vecinos, los de San Pedro Tidaá para evitar la pérdida, lo que hicieron fue participar en la rifa utilizando de manera encubierta el nombre de Tototitlan que es el nombre

⁹⁶ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 138

⁹⁷ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 138; Manuel Esparza, “Los proyectos de los liberales en Oaxaca (1856-1910)” en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, prehispánico-1924*, vol. I, México, Gobierno del estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, pp. 280-282

⁹⁸ AMSPT-vd, disco 6, “#9- Relación del pueblo de Tidaá, 1883.pdf”

⁹⁹ AMSPT-vd, disco 5, “11- Bienes del molino de 1889 a 1939 (b).pdf”, f.4-7

nahuatl del pueblo y así lograron recuperarlo, se dice que así ocurrió y así lograron quedarse con él. En nuestra opinión esta historia debe interpretarse a la luz de la desamortización de 1857 del molino, sin embargo hay divergencias entre el relato oral y la reconstrucción que podemos hacer a partir de los documentos que es interesante constatar: la idea de una rifa puede coincidir con la adjudicación como el resultado de una contienda (subasta) entre diversos individuos en la adquisición de la finca, aunque en este caso, a diferencia del sentido indeterminado de la rifa, gana el mejor postor; por otro lado, en relación con el juego de los nombres, con lo que se logra burlar la rifa, el pueblo de Tidaá no estuvo representado por su segundo nombre (ya que no podían participar cuerpos corporativos), sino a través de la figura individual de Hilario Rodríguez quien aparece como un prestanombres de la comunidad burlando la aspiración de la legislación ya que aunque se realiza la compra a título individual, la posesión mantiene su carácter comunitario: sabemos por documentos del archivo municipal no sólo que los beneficios del molino sirvieron para fines comunes, entre ellos para gastos religiosos, sino además que el administrador directo fue el municipio.¹⁰⁰ Este suceso es sumamente interesante, pues en este caso a diferencia del reparto de 1827, no se están aprovechando las ambigüedades, los espacios indefinidos, los huecos y los vacíos de la legislación para utilizarla con un sentido propio. Ahora de forma oculta la legislación es desafiada completamente. Este desafío nos muestra el profundo conocimiento que se tenía sobre las disposiciones liberales y la claridad de la comunidad en defender y sostener su propia racionalidad. Pero además nos recuerda el análisis (o modelo teórico) de James C. Scott y las relaciones planteadas por él entre dominadores y dominados y la relación entre el *discurso público* y el *discurso oculto*.¹⁰¹ En nuestro caso los de San Pedro Tidaá en el *discurso público* cumplen con los requerimientos hegemónicos, se deshacen del molino de trigo privatizándolo, según como lo marcaba la ley, pero más allá, tras bambalinas, el *discurso oculto* nos revela una realidad diferente: en el pueblo la función del molino no se transformó, éste no se utilizó para fines de enriquecimiento individual ni quedó en posesión de individuo alguno, siguió siendo un bien colectivo alimentando una economía comunitaria, fortaleciendo con este acto y con esta economía la identidad colectiva de la comunidad.

Para concluir aprovechando esta revisión de los acontecimientos vinculados con el molino, aunque nos desviemos un poco del tema, queremos llamar la atención sobre algunas implicaciones particulares, de la falta de concordancia entre el relato oral y el reconstruido a partir de las fuentes. Las historias divergen en dos aspectos fundamentales, en que en la historia oral no se recuerda a "Hilario Rodríguez" y en su lugar aparece *Tototitlan*, es decir el mismo pueblo; y en que en la historia oral se plantea que eran los

¹⁰⁰ AMSPT-vd, disco 5, "11- Bienes del molino de 1889 a 1939 (b).pdf"

¹⁰¹ Ver James C. Scott, "Los dominados y el arte de la resistencia..."

pueblos vecinos, quienes querían enajenar el molino cuando quien lo buscaba era el Estado. Sobre la primera modificación el reemplazo no resulta tan grave en tanto Hilario Rodríguez era de hecho un prestanombre de la comunidad, y en realidad no hace sino representar los intereses colectivos a partir de su individualidad que resultó, como individualidad, insignificante para la memoria (para la memoria los actores seguían siendo colectividades y no sujetos individuales, el principal actor es “el pueblo”); pero la segunda modificación sí tiene implicaciones más profundas pues se coloca en una posición que no les corresponde a los pueblos vecinos. El papel desempeñado por el Estado en esta disposición queda completamente borrado y en su lugar aparecen los pueblos frente a los cuales Tidaá en el siglo XX construyó privilegiadamente su identidad étnica, y la omisión del Estado se puede entender también, como una concesión de olvido, en el marco de la necesaria negociación de la cultura política local con la nacional durante el siglo XX.¹⁰² Es interesante, por otra parte, apreciar, en la memoria oral, que no hay un fundamento o una racionalidad detrás que justifique o medie la disposición: “de pronto se le quería quitar el molino al pueblo”, sin que podamos reconocer una lógica o una razón detrás que lo justifique.

Retomando el aspecto de las privatizaciones, no ya del molino sino de las tierras, éste continuó; el gobierno del estado de Oaxaca el 20 de octubre de 1859, por medio de una circular, dispuso que los terrenos y ganados de comunidad o cofradía se redujeran a propiedad particular.¹⁰³ Sabemos que esta disposición fue acatada en San Pedro Tidaá porque en julio de 1886, el ciudadano Antonio Santo, vecino de San Pedro Tidaá, pide al alcalde un título de propiedad “de un terreno que le había sido otorgado, cumpliendo con [...una circular del...] año de 1859 y reglamento de 20 de Octubre del mismo año.”¹⁰⁴

Durante las siguientes décadas, continuará el reparto. De la época porfiriana se cuenta en el juzgado de Tidaá con muchos contratos de propiedad y transacciones de tierra que nos hablan de la privatización de la misma.¹⁰⁵ Sin embargo, como ya adelantamos, a diferencia de otras regiones esto no recayó en la desposesión de la tierra de los miembros de la comunidad, ésta se conservó, privatizada, en las manos de sus miembros. Además hay que tener en consideración dos cosas, por un lado que este fenómeno sería revertido parcialmente para la tercera década del siglo XX, ya en la era posrevolucionaria,

¹⁰² Florencia Mallon en su capítulo 9 (“¿De quién son los huesos, a final de cuentas, y a quién le incumbe decidir? Intelectuales locales, hegemonía y contrahegemonía en la política nacional” en, “*Campesino y Nación...*”) hace una revisión de un proceso similar aunque más complejo, de transformación de la memoria histórica que es muy interesante.

¹⁰³ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 138; Moisés Gonzáles Navarro, “Indio y propiedad”, p. 35

¹⁰⁴ AJSPT, fecha julio de 1886

¹⁰⁵ El Archivo Judicial de San Pedro Tidaá (AJSPT), documentos de las décadas de 1890 y 1900; de esto también hablan Manuel Esparza, “Los proyectos de los liberales en Oaxaca (1856-1910)”. Durante el periodo porfirista continuó y hubo un importante proceso de desamortización de tierras comunales en el estado de Oaxaca. Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 141

cuando el municipio formalmente sería propietario de distintos terrenos comunales, entre ellos el del molino (además de terrenos colectivos poseídos por distintos “santos” que se conservaban hasta finales del siglo XX); y por otra parte, que en realidad, siguió prevaleciendo una conciencia del bien público sobre el privado, aunque este último se hacía presente en los intereses de algunos habitantes de la comunidad.

En torno a la conciencia del bien público, contamos con un buen ejemplo que data de 1913, que de paso nos sirve para reconocer el avance del interés privado: Había un conflicto por una zanja de agua entre dos ciudadanos del pueblo, Crecencio Jiménez y Cipriano Cruz. Provisionalmente, el ciudadano Jefe político del Distrito había resuelto que en tanto se hicieran las gestiones correspondientes “se respetase la propiedad de Cipriano Cruz amparada por la escritura pública otorgada por el señor Notario Licenciado José C. Pardo.” a lo cual el municipio arremete con el siguiente argumento:

Es de convenir Señores que como tal acuerdo, cuarta los derechos de este Cuerpo Municipal puesto que la zanja de agua de que se trata, ni es de la propiedad de Crecencio Jiménez, ni menos de la de Cipriano Cruz, sino que dicha zanja, como otras varias que existen en nuestro pueblo, constituyen una *propiedad común desde tiempo inmemorial y son al mismo tiempo elementos de utilidad pública*, es así que de privar tanto a Crecencio Jiménez, como a otros hijos de la población, el uso y goce del agua de la zanja en referencia sería tanto como hacerles difícil, el medio legal de llevar a la boca de sus familias un pedazo de pan honrado, puesto que con esa agua riega las tierras que cultivan ya de maíz y o de trigo, con cuyos frutos pueden subvenir a sus forzosas necesidades; y por otra parte de desconocer ese derecho del Ayuntamiento sobre las aguas de su jurisdicción sería tanto como declarar la insubsistencia de los Artículos 6 y 7 de la ley de Ayuntamientos y violar las prescripciones de los Artículos 48-49-50 y 51 de la ley de aguas.¹⁰⁶

Nos interesa destacar el que se desconoce y contradice una disposición de un poder superior al municipal que falla a favor del derecho de propiedad de un individuo en una argumentación de la autoridad del pueblo que privilegia las razones sociales y morales comunitarias sobre el derecho privado, respaldándose en el derecho consuetudinario “tradicional”. Con el sentido que lo expresa la autoridad municipal, la zanja de agua como propiedad privada se volvería de realizarse, propiedad privadora, impidiendo la satisfacción de necesidades básicas comunes –el cultivo de la tierra--, relacionadas a bienes escasos –el agua--, por lo que la colectivización de dichos bienes es necesaria.¹⁰⁷ Es sólo después de

¹⁰⁶ AGEO, Periodo Revolucionario, Leg. 22, exp. 33, 3f.

¹⁰⁷ De otra forma, Roque Dalton (poeta y luchador social comprometido de El Salvador) nos habla de esto:

[...]
En nombre de quienes lo único que tienen
es hambre explotación enfermedades
sed de justicia y de agua
persecuciones condenas
soledad abandono opresión muerte

fundamentarse en el derecho tradicional, que se recurre a la “utilidad pública”¹⁰⁸ como cláusula que abre espacio para las “medidas sociales” en la constitución y a la legislación vigente en relación al derecho del ayuntamiento.

Por otro lado, lo anterior no nos puede impedir reconocer que la privatización efectiva realizada sí tuvo efectos sociales; si bien es cierto que las disposiciones legales dieron pie a que individuos sin tierra, a partir del trabajo continuo en una parcela “baldía” hicieran de ésta su propiedad,¹⁰⁹ la mercantilización de la misma y su sujeción al mercado favoreció y reforzó la estratificación social dentro de la misma comunidad, permitiendo una distribución desigual de las tierras, y la posibilidad de ciertos individuos con capital, de acumular sobre otros. Así, si las leyes liberales habían desaparecido la división social estamental al interior de las comunidades, abrieron el espacio para la división social bajo una determinación económica y hasta, de algún modo, “clasista”. En 1890, bajo la presidencia municipal de Julián Miguel López, se hizo un censo de habitantes en San Pedro Tidaá, a través de él nos enteramos que para ese año en San Pedro Tidaá había 216 labradores (que viven de sus propias tierras) y 94 personas que se consideraban jornaleros, esto es, que trabajaban por un salario.¹¹⁰ Es decir, poco más de dos terceras partes de la población se asumía como propietarios en términos económicos y menos de una tercera parte como trabajadores. Con esta información, no podemos asegurar qué relación había entre unos y otros ni la magnitud de la división entre cada uno de los grupos. Es probable que la mayoría de los jornaleros no carecieran por completo de tierras, pero que éstas fuesen insuficientes o marginales y, por lo mismo, su sustento dependiese en una forma mayoritaria de la venta de su fuerza de trabajo,¹¹¹ por el otro lado tampoco sabemos qué proporción

Yo acuso a la propiedad privada
de privarnos de todo

(“Acta” de *Luis Luna* (seudónimo de Roque Dalton), “Poemas para vivir pensándolo bien” en Roque Dalton, *Poemas clandestinos. Historia y poemas de una lucha de clases*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1980, p. 60-61)

¹⁰⁸ El Artículo 27 de la Constitución de 1857 decía que “La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su consentimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización. La ley determinará la autoridad que deba hacer la expropiación, y los requisitos en que ésta haya de verificarse.” Si bien en el texto de la autoridad se apela a la noción de *utilidad pública*, en el no se plantea ninguna indemnización ni la forma en que esta se haría.

¹⁰⁹ En 1875 el ciudadano Guadalupe Ruiz, reclama un terreno que dice es suyo y del cual es legítimo dueño por la ley del 24 de marzo del año de 1862, art 6. Amenaza con reclamar frente al ciudadano jefe político para que le de posesión, ya que según el art. 4, afirma él que pasado un año de trabajar las tierras, el labrador se convertía en el dueño legítimo. (AJSPT, fecha 1875)

¹¹⁰ AGEO, Censos y padrones, distrito Nochixtlán, leg. 2, exp. 13.

¹¹¹ Chassen-López hizo una interpretación semejante al plantear que los datos sobre la cantidad de jornaleros en el estado genera serias interrogantes sobre qué es lo que se entendía por jornaleros, dado que éstos aparecen en un gran número, lo que choca con la permanencia de muchas tierras comunales, de modo que: “Semejante número de jornaleros nos lleva a creer que los comuneros y minifundistas, que podían trabajar estacionalmente en las fincas, eran etiquetados como jornaleros, como lo eran las

de los labradores de la comunidad, hacía uso de mano de obra asalariada en su producción. Lo que sí sabemos es que esta división y estas relaciones sociales se dieron, además la gente tiene memoria de la estratificación social y se plantea la utilización de “mozos”, incluso venidos de pueblos vecinos, para trabajar en las parcelas, de hecho se recuerda que había “ricos” cuya riqueza se reflejaba en una mayor propiedad de tierra y por lo mismo mayor cantidad de cosecha y diversidad de la misma. De cualquier forma los límites de esta división y esta acumulación los podemos reconocer en que la mayoría de la población se asume como propietario. Por otra parte, de estos límites también nos habla el que en el mismo censo sólo una persona se asume como comerciante, es decir, seguimos ante una población de ocupación campesina, lo que no quiere decir que su economía no se integra a la economía regional y nacional.

Ahora es importante que pasemos de lo económico a lo político y nos preguntemos ¿qué implicaciones podría tener esto en la organización política? Un liberal presuroso contestaría (aunque no siempre, pues en muchos momentos en muchos lugares la propiedad (o el ingreso) ha sido condición de ciudadanía) que ninguna, que todos son ciudadanos y tienen derechos políticos por igual, sin embargo (y para no desviarnos en una crítica sobre el capital y la supuesta democracia), de acuerdo con la lógica del sistema de cargos de los pueblos, donde la autoridad no recibe un sueldo por cumplir con sus funciones, es claro que un jornalero que viva escasamente al día, de ser electo, o bien no podría ejercer por la necesidad de trabajar o se tendría que morir de hambre, en este sentido las personas que ocuparan cargos tenían que tener cierta solvencia económica. Así también es probable que la condición económica se vinculase con la formación individual en relación con el conocimiento del español (la lengua oficial), la lectura y la escritura (en la medida que el orden administrativo liberal era excluyente de las lenguas indígenas y la lectura y escritura constituían herramientas fundamentales del mismo, su desconocimiento para una autoridad podía ser hasta peligroso). De la población total de Tidaá en 1890, de 1144 habitantes, sólo 303 hablaban aparte de mixteco, español y de ellos 115 sabían leer y sólo 58 hombres sabían escribir. La educación durante gran parte del siglo XIX fue un beneficio privado, y después en parte dependía de que la familia pudiera prescindir de los niños en las labores productivas, lo que no era tan común. De modo que la posibilidad de ejercer el poder político del municipio, y de representar a la comunidad frente al gobierno regional, estatal y nacional estaba fuertemente restringido en términos prácticos reales a un pequeño grupo.

mujeres que trabajaban en la pizca del café.” (Francie R. Chassen-López, *From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*, p. 178)

Para acabar con este apartado, interesa llevar la reflexión hacia un aspecto que, por responder a un planteamiento absurdo, no es paradójico: En la *Memoria Administrativa* presentada por el gobernador del estado de Oaxaca *Miguel Bolaños Cacho*, en 1902, el mandatario afirma que:

Este Gobierno no ha retirado su atención de la necesidad de distribuir y privatizar las tierras comunales y está preocupado de proveer a cada ciudadano con un pedazo de propiedad que pudiera levantarlo de la pobreza, y si no ha sido capaz de lograr este objetivo en el estado, es a causa de la *apatía e indolencia* de la clase indígena.¹¹²

La frase del gobernador, se dirige entre otros efectos, a señalar la conservación de las tierras comunales por parte de los pueblos como *el factor* que minaba la prosperidad económica de los individuos de la región. Sin embargo, la pobreza no había dejado de existir en los pueblos que como Tidaá realizaron repartos de tierras dentro de la comunidad, privatizando lo común; y en el estado, se extendía aún en las zonas donde la tierra había sido privatizada (y expropiada), y prosperaban con grandes riquezas distintas empresas en manos de capitalistas nacionales o extranjeros (en “las regiones del desarrollo porfirista”¹¹³). La pobreza pertenecía a los trabajadores de esos centros de “abundancia”, así como a los pueblos desposeídos por las empresas. Así, más que voltear a ver a la “clase indígena” había que voltear a ver a la clase capitalista y la sociedad política en el poder como la productora o reproductora de esa pobreza, y de hecho, la rebelión popular estallada menos de una década después, sí apuntó en esa dirección.

Sobre hijos, ciudadanos y Sujetos

En 1862,¹¹⁴ bajo el contexto del reparto de tierras del común,¹¹⁵ se desató un conflicto entre los límites de Tidaá y Yodocono,¹¹⁶ conocerlos era fundamental para realizar la privatización por uno u otro municipio de las tierras limítrofes, en una contienda que ya teniendo historia se alargaría durante varias décadas más. En 1867 se determina una línea divisoria que pasa por un paraje: el de la cañada de *Ado*, donde se

¹¹² Tomado de Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, p. 105

¹¹³ ver Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, pp. 120-127

¹¹⁴ En este año se dictaron circulares y reglamentos respecto a la desamortización de los pueblos y los reglamentos, Moisés González Navarro, “Indio y propiedad”, p. 35

¹¹⁵ AMSPT-vd, disco 5, “7-#7-Testimonio de la diligencia de apelación, 1867.pdf”, f.5

¹¹⁶ Este conflicto nos enseña que una de las razones para la privatización de las tierras comunales no pasó necesariamente por la amenaza de las haciendas vecinas, sino por la amenaza de los pueblos vecinos y los poco claros y conflictivos límites entre ellos. Así pues las comunidades aprendieron a hacer uso de estas disposiciones y de este tipo de propiedad para defender sus terrenos de los pueblos vecinos.

localizaban terrenos de gente de San Pedro, que bajo esta línea quedaban divididos entre los dos pueblos. La determinación judicial frente a este problema fue que los dueños conservaran su propiedad y pasaran a ser vecinos de Yodocono.¹¹⁷ Esta resolución en apariencia sencilla, no lo fue tanto. En 1873, los dueños de los terrenos en cuestión “Bernardino Gaytan y socios” dirigieron una carta al C. Gobernador. En ella se plantea el conflicto al que se enfrentan con Yodocono, se dice que en 1867 se trazó una línea en la cual se perjudicaron unos terrenos individuales, que no comunales (en lo que son enfáticos, en sus propias palabras dice “no es propiedad de ningún común”) de gente de San Pedro Tidaá. La carta es un alegato en el que se defiende el derecho a la propiedad privada de esos predios por los individuos firmantes de la carta, explicando que éstos no pueden ser expropiados por la autoridad de Yodocono en tanto que la gente de Tidaá goza de la propiedad individual de ellos. Así se acusa que: “Yodocono a título de ella, y sin embargo de no haber litigado con nosotros ni disentido *nuestro derecho propio*, quiso ocupar lo que nos pertenece para distribuirlo entre sus vecinos, y procuró lanzarnos por sí mismo de nuestras posesiones.” Para respaldar su posición los “socios”, hacen recurso de las disposiciones legales recientes, “pues claramente [afirman] dice la ley de 25 de marzo de 1862 en un artículo sexto ‘tampoco es de repartirse las porciones que poseen los particulares del mismo pueblo o los no vecinos, mediante títulos particulares’” y continua insistiendo que la misma en el artículo séptimo “previene que los repartos se hagan de lo que sea ‘del común y libre’” y que en la fracción primera del artículo once se afirma “que los pueblos en común no pueden demandar nunca, [...] la posesión de un bien raíz.”¹¹⁸ En el alegato presentado por los propietarios en litigio con Yodocono, es claro el conocimiento que tienen sobre la condición de ciudadanía como el marco de derechos individuales frente a la autoridad pública, y de hecho recurren a ésta al contraponer sus derechos individuales a los abusos del poder municipal de Yodocono. Este conflicto, de cualquier forma no deja de estar atravesado por las identidades étnicas de los sujetos en cuestión, tanto de los de Yodocono como de los de Tidaá. Se puede apreciar en lo expuesto por los litigantes de Tidaá, que Yodocono reconoce como de su común y para repartimiento los terrenos que no son propiamente de “sus hijos”, a pesar de que estos terrenos fuesen propiedad, de la gente originaria de Tidaá, pero ahora legalmente vecinos de Yodocono. Por el otro lado a pesar de que en lo que hemos mostrado se presentan a título individual los agraviados, éstos si en algún momento se reconocen como vecinos de Yodocono, no dejan de considerarse hijos de San Pedro, de hecho contarán con el respaldo corporativo de la autoridad municipal de Tidaá frente a Yodocono, de modo que los pueblos (como corporación) hacen propio un conflicto que en realidad (en su entender) era de por sí suyo: un conflicto de las tierras de la comunidad.

¹¹⁷ AMSPT-vd, disco 5, “7-#7-Testimonio de la diligencia de apelación, 1867.pdf”, f. 12

¹¹⁸ AGEO, Conflictos por límites de Tierras, leg. 71, exp. 7, 18 ff.

Así Yodocono planteará a su vez, que “el problema con Tidaá es que considera que por el sólo hecho de estar algunos de *sus hijos* en la cañada de Ado le da derecho [a Tidaá] de la propiedad sobre esta cañada...”¹¹⁹ Este pleito se extenderá en el tiempo, por un par de décadas más ambos pueblos emprenderán una larga disputa que trasciende por mucho el espacio de la contienda individual por un pedazo de tierra particular, en la lucha de los pueblos por sus límites y el territorio. Tal vez la dimensión del conflicto quede más clara si atendemos a estas palabras expresadas por José Antonio Ruiz, presidente municipal de San Pedro Tidaá en 1893, en un momento en que hay un fallo en su contra (en este momento el pleito se maneja explícitamente con los pueblos como actores), el presidente afirma que continuará con el pleito: “Con la conciencia de que defendemos sagrados derechos de nuestro pueblo, seguiremos en su caso el juicio que corresponda, por que si hoy la suerte nos ha sido adversa por la audacia de nuestra contra parte valiéndose de medios que si es cierto están fuera del terreno legal por que no hay artículo en toda la legislación que prescriba las influencias, sí confesamos que son poderosos, día llegará en que estos se agoten¹²⁰ y si no nosotros, nuestro descendiente quizá sabiendo defender sus derechos se les de lo que en justicia les corresponda.”¹²¹

Estamos, frente a una doble adscripción de los habitantes de Tidaá como ciudadanos en el marco de las instituciones nacionales y como *hijos* en relación específicamente al pueblo y en contraposición a los pueblos vecinos. Hemos dicho que la ciudadanía y su definición fue un espacio de disputa política, lo que sucede entre Tidaá y Yodocono es una muestra de esta confrontación. Los diferentes sujetos en cuestión recurren de distintas formas a la noción de “ciudadanía”, lo que por un lado nos alerta sobre lo perfectamente informados que estaban sobre el carácter de esta categoría en su acepción liberal individualista, pero al tiempo nos demuestra la articulación compleja de significados, que los individuos de

¹¹⁹ AGEO, Conflictos por límites de Tierras, leg. 71, exp. 1, 1 ff.

¹²⁰ En esta parte se está haciendo una denuncia muy probablemente a la posible inferencia de Porfirio Díaz en la resolución del conflicto, durante su mandato se estableció una relación entre el dictador y el pueblo de Yodocono en tanto que su madre nació en esta población. Los datos genealógicos del dictador, según su biógrafo Jorge Fernando Iturrigarria: “El padre y la madre eran de ascendencia española. El, a través de cinco o seis generaciones descendía de un peninsular meridional, andaluz probablemente, venido de España durante el siglo XVI. Ella era de origen asturiano descendiente de un peninsular emigrante en el XVIII, cuyo hijo Mariano, abuelo de Don Porfirio, fue a residir a la mixteca oaxaqueña y casó en Yodocono, Nochixtlán, con una india mixteca llamada María Tecla Cortés. De ese matrimonio nació la madre del prócer [dictador] oaxaqueño: Doña Petrona Mori. A su vez, Doña Tecla, la abuela materna, procedía del matrimonio de Pascual Cortés y Nicolasa Julián. Esta última era hija de Baltazar Nicolás, indio, como los otros, de Yodocono.” (Margot Rosenzweig Cumming, *El verdadero Porfirio Díaz*, Acapulco, Editorial Sagitario, 2001, consultado en: <http://agendadeescritoresacademia.iespana.es/verdaderoporfirio.htm> revisado el 10 de octubre de 2008).

En el Archivo de Búsquas del AGN, hay un documento en el que se solicita una copia certificada de los títulos del pueblo de Yodocono, por exigencia del propio Porfirio Díaz. (AGN, Archivo de Búsquas, vol. 25, exp. 51)

¹²¹ AGEO, Conflictos por límites, Leg. 70, exp. 40, 61 ff.

los pueblos conscientemente, otorgan a esta noción en lo que es sin duda una lucha por la hegemonía ideológica del concepto. De modo que la construcción de una “ciudadanía comunitaria” que es utilizada fructíferamente al interior de los pueblos, y la disputa por los límites del significado de ciudadanía en relación a los poderes “externos” a la comunidad, nos hablan de la lucha por la transformación del concepto a una definición más incluyente de ciudadanía, que si bien no logra su realización (más allá del ámbito local donde se construye una “ciudadanía comunitaria” con una gran vitalidad) es una tensión que tira de él y que afecta su desarrollo histórico.

La ciudadanía liberal “realmente existente”, era profundamente excluyente pues su carácter restrictivo fue de hecho deliberado, estaba determinada desde la realidad específica de las élites nacionales que consideraron sus valores particulares –históricos, culturales, de clase, de género--, como los valores *universales*, y su proyecto político-económico elitista como el proyecto nacional. Para evidenciar la parcialidad y arbitrariedad de esa ciudadanía, Federico Navarrete la ha llamado: “ciudadanía étnica”, señalando que la igualdad que supone la ciudadanía y su pleno derecho, tenía como requisito en este caso, el que los mexicanos fuesen todos iguales a las élites criollas y mestizas (cada una en su tiempo), es decir, que compartieran *su* cultura, *su* identidad, *sus* valores, *sus* formas de ver y pensar el mundo, y *su* lógica de reproducir la vida, abandonando, por supuesto como ya hemos dicho, los propios.¹²²

El documento de 1827, que hemos revisado con anterioridad, y que es un testimonio sobre el repartimiento de tierras en San Pedro Tidaá en aquel año, nos da también espacio para que reconozcamos el conflicto en la construcción del ciudadano comunitario y su relación con la comunidad local como fuente de derechos políticos.¹²³

yo obro y he obrado [afirma el alcalde] como esta mandado por mi superior gobierno y en nada se perjudica los demás *hijos* de los otros pueblos y por tal motivo yo el alcalde pido fiel y debidamente *en nombre de la nación mexicana y de mi pueblo* por tener la voz de la justicia y si hubiera o llegara haber otra cruel justicia que no respete *mi mandado* entonces comprometo y protesto ante dios y la *nación* que *solamente que pisemos las leyes dadas a favor de todos los ciudadanos libres y soberanos* y demás leyes y ordenanzas que salieron y por salir en la misma justicia que siempre buscan la paz y la consolidación de buena armonía con *los hijos y los pueblos* de mi redondez, así lo pido y tengo pedido a dios y la justicia que ampare y aparado sean *los hijos* de San Pedro y San Pablo Tototitlan¹²⁴

De vuelta con la noción del ciudadano, es de destacar nuevamente que el alcalde adscribe para sí dos identidades, como miembro de la nación mexicana y del pueblo, así también los sujetos representados

¹²² Federico Navarrete Linares, “*Las relaciones Interétnicas en México*”, pp.71-74; Navarrete, Federico, “*Estado-nación...*”; Federico, Navarrete “1847-1949: el siglo...”

¹²³ Antonio Annino “Pueblos, Liberalismo y Nación” en Antonio Annino y Francois-Xavier Guerra coord., *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003

¹²⁴ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, f.79-79v

se figuran en dos dimensiones, como “ciudadanos” del nuevo Estado-nación, y como “hijos” del pueblo, haciendo con esto último una clara referencia a la identidad étnica de aquellos ciudadanos en particular sin que una u otra categoría estén --a la vista del alcalde-- peleadas, al contrario, parecen entrañar un compromiso doble. En estas fechas, más tempranas que el caso histórico revisado con anterioridad, no se puede alegar que el alcalde sencillamente desconociera lo que es ser un ciudadano, de hecho explícitamente reconoce la distancia, la relación que hay entre el derecho de ciudadanía y el poder de la autoridad (recordemos la antigua tradición de disputas y conocimiento legal de las comunidades), pero es claro que hay ciertos valores compartidos específicos, una identidad común de los habitantes de Tidaá, incluso una noción de estratificación social --“principales y plebeyos”¹²⁵-- (podía ser que en ese momento ya se refiriese a los principales como título honorario), que no se diluye en la noción elitista de ciudadano (de cualquier forma, la brecha que podemos reconocer entre “principales y plebeyos” es una brecha que prácticamente “la ciudadanía” -que teóricamente lo disuelve- no ha podido resolver, o ¿acaso la relación principales y plebeyos no se puede corresponder en términos concretos con la relación élite ilustrada y masa?, ¿no se corresponden perfectamente con la relación propietarios y trabajadores, o desempleados? y sin embargo la comunidad de San Pedro Tidaá construirá una ciudadanía “local” mucho más democrática que la establecida por la ciudadanía “nacional”). Por tanto, lo que a partir de los sucesos históricos referidos en este capítulo debemos entender sobre el desplazamiento que impide que la ciudadanía manifestada por los habitantes de Tidaá y la ciudadanía promovida por los liberales sean una y la misma, no es ningún problema de “comprensión” de los primeros, sino una diferencia fundamental entre dos nociones posibles de ciudadanía y finalmente de nación, que pasa por ciertas relaciones de dominación, es decir hay una disputa por la hegemonía ideológica del *universal* ciudadanía y a su vez de la *nación* como el espacio de la comunidad política.

Regresando a nuestra cita, cuando el alcalde de Tidaá apela a “la nación”, no está apelando directamente a las élites que desde su particularidad se asumen como las representantes del todo social, sino a “la nación” como el significante universal que está en juego en la lucha hegemónica (en un procedimiento discursivamente similar al de las mismas élites); la referencia no es a una identidad abstracta, ni a un producto del romanticismo burgués, ni a una comunidad imaginaria, sino al espacio específico donde se enmarca la comunidad política (“la nación”) donde Tidaá está inscrito (y que goza de todo un aparato institucional para ordenar y organizar la vida sobre el territorio, el Estado); el alcalde así, reconoce un orden y una legalidad básica que dan forma a “la nación” o mejor al Estado-nación pero sin

¹²⁵ AMSPT-vd, disco 2, “Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf”, 2v

reconocer como concluida la formación de su sentido o sin reconocer que su sentido sea el que se pretende imponer verticalmente desde las élites, de hecho como representante de un cuerpo político que representa la voluntad de los hijos-ciudadanos de la comunidad se asume, y lo podemos ver claramente en la cita, como una fuente de derechos constitucionales. Por tanto, lo que potencialmente se ponía en juego al apelar a “la nación”, no era sólo el reconocimiento (por parte del poder estatal) de la comunidad política local de San Pedro Tidaá (su organización política y socioeconómica), sino la propia construcción de la organización política y socioeconómica de la comunidad política nacional. Esto se compagina con lo expresado por Florencia Mallon:

...la existencia del nacionalismo como tal no puede ser demostrada, precisamente porque no existe una sola versión “real”. En su lugar [...el nacionalismo aparece...] como una amplia visión para organizar a la sociedad, un proyecto para la identidad colectiva basado en la premisa de la ciudadanía, una identidad o membresía individual disponible para todos a través de la igualdad legal. Dentro de una visión tan amplia, siempre había lugar para el disenso; por tanto, en cada caso particular, el nacionalismo se convertiría en una serie de discursos en constante formación y negociación, compitiendo entre sí sobre un campo delimitado por la historia particular del poder regional.¹²⁶

Finalmente, la posibilidad de una nación que aceptara la existencia de las lealtades locales de los pueblos, y que reconociera a su vez una ciudadanía que, sin romper con el liberalismo, se fincara en las mismas comunidades, y donde se reconociera como parte de la misma la defensa de las tierras comunales, el trabajo colectivo para la comunidad, la participación política en la comunidad a través de sus instituciones (como el sistema de cargos) y distintos derechos como a una parcela de tierra y al disfrute de los bienes colectivos, queda en su inmensidad frustrada, latente tan sólo en la resistencia de las comunidades indígenas y viva como una posibilidad histórica abortada...

...ninguno de los discursos nacionalistas alternativos –ni las prácticas políticas que provocaron– fueron incorporados con éxito al proceso de reconstrucción nacional y de consolidación en México durante la última parte del siglo XIX [tampoco lo fueron durante la primera]. No obstante, a través de la participación, la creatividad política y la represión, los habitantes rurales se transformaron a sí mismos y también a la comunidad política por cuya expansión tanto habían luchado.¹²⁷

En esta revisión de los procesos históricos de configuración política que vivió Tidaá antes de la revolución interesa destacar la relación política existente entre el Estado y el pueblo. ¿Podríamos negar que nos encontramos con una población que en el siglo de la Independencia sigue colonizada, no ya por la potencia extranjera de antaño, que fue expulsada del territorio, sino por el nuevo grupo en el poder del Estado-nación?, en razón de lo expuesto, negarlo parece complicado. Apoyémonos en la noción de

¹²⁶ Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”, p. 81

¹²⁷ Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”, p. 303

colonialismo interno expuesta por Pablo González Casanova. Estamos ante un grupo cuya divergencia como pueblo indígena en relación con la nación, no se inscribe en términos de diferencias culturales como las que puede haber en distintas regiones del país, entre el campo y la ciudad o entre distintas clases sociales, sino que nos remite a una diferencia de *civilizaciones*, es una población que frente al Estado-nación ha sufrido condiciones semejantes a las que caracterizan el colonialismo:

...habitan en un territorio sin gobierno *propio* [en la medida que su gobierno es resultado de la *resistencia/negociación* a una estructura *impuesta*]; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de ‘asimilados’; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; [...] pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada ‘inferior’, [...] a una cultura distinta y hablan una lengua distinta de la “nacional”.¹²⁸

La respuesta es sí, estamos frente a un pueblo que ha vivido en la época de la Independencia una situación colonial. Empero, esto no nos ha impedido observar, la resistencia vivida por San Pedro Tidaá, quien logró modificar fácticamente los marcos institucionales de la dominación, trazando las líneas de su propia historia y defendiendo sus necesidades fundamentales, la tierra propia, el gobierno propio y una lógica en la reproducción de la vida propia.

Más allá de lo que ya hemos expresado, durante estos años, Tidaá no rompe los vínculos sagrados que unían tierra, gobierno y comunidad, como postulaba la política liberal desde la segunda mitad del siglo. El sistema de cargos y la autoridad se encontrarán fuertemente ligados a la religión en distintos aspectos, en una relación que continúa durante el siglo XX. Para darnos solamente una idea mínima de esto, podemos mostrar algunos ejemplos tomados del archivo judicial de San Pedro: en 1875, hay una comunicación del presidente municipal al alcalde, pidiendo que el Ciudadano Manuel Jiménez, que se encontraba en la cárcel, fuese puesto en libertad absoluta ya que era necesaria su asistencia a la “Santa Iglesia”, pues iba a ver una función “de los cantores y filarmónicas” y Manuel Jiménez se encontraban en posesión de papeles necesarios de la iglesia;¹²⁹ en otro año, en 1886, el presidente intercede frente al alcalde para que libere al sacristán mayor que estaba preso pues tenía que cumplir con funciones de la iglesia;¹³⁰ y ya después de la revolución, en 1929, el presidente convoca al alcalde “como justicias que son del pueblo” que se hiciera un reconocimiento a Anselmo Rivera quien recibió la cofradía de San Pedro

¹²⁸ Pablo González Casanova “Colonialismo interno [una redefinición]” en Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006, p. 410

¹²⁹ AJSPT, fecha 14 de mayo 1875

¹³⁰ AJSPT, fecha 1886

Mártir, y dice el presidente que se debían “dar garantías a los buenos serviciales a la Santa Madre Iglesia”.¹³¹ Como nos dice Leticia Reina, ante “el gobierno nacional [el sistema de cargos religioso y el sistema de cargos cívico] se trataba de dos sistemas diferentes, pero para efectos prácticos y de organización interna, ambos se entremezclaban. No sólo porque el comunero que quería acceder a la presidencia municipal tenía que haber ‘cumplido’ con ciertos cargos religiosos, sino porque el sistema civil estaba impregnado por rituales religiosos y el religioso se encontraba politizado, además de constituir la fuente de apoyo para el ejercicio del gobierno indígena.”¹³² Lo que interesa destacar de lo dicho anteriormente es que el pueblo de San Pedro Tidaá, no perdió durante los años revisados su condición de Sujeto, su ser artífice, su posibilidad de participar creativa y activamente en la construcción de una historia, su historia, bajo una racionalidad propia. Durante esos años, desplegó una capacidad impresionante de lo que se llama “control cultural” que se refiera a “la manera en que las sociedades indígenas han podido asimilar elementos culturales externos y utilizarlos para fortalecer sus propias identidades étnicas y culturales.”¹³³ Ahora sin embargo, no podemos correr el riesgo de esbozar una leve sonrisa triunfalista ante la tenacidad de un pueblo frente a la imposición de la dominación “nacional”, porque la dominación se impuso aunque sus marcos de organización política sufrieran modificaciones, y porque la violencia en el ejercicio constante y recurrente de esta dominación (aunque no se hizo todas las veces por completo efectiva) tampoco se puede menospreciar. En su lugar hay que preguntarnos, ¿de qué manera esta violencia se impregnó en el cuerpo individual y colectivo de los tidadeños marcándolo y modelándolo?

¹³¹ AJSPT, fecha 15 de febrero de 1929

¹³² Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 238

¹³³ Federico, Navarrete “1847-1949: el siglo...”

Capítulo 4:

La construcción del migrante en San Pedro Tidaá

SOBRE MIGRACIÓN

La buena nueva que el historiador del pasado trae, con pulso acelerado, sale de una boca que tal vez ya en el instante en que se abre, habla al vacío.

(Walter Benjamin)

Parados en medio del paisaje de San Pedro Tidaá, podemos ver cómo detrás del pueblo se levanta impresionante, Yucundadahui, el cerro del brazo de la lluvia. En él se tiende un bosque con árboles como el ocote, el enebro, el madroño y el encino, y sobre él también se echan las nubes, se recargan, se acurrucan, se agazapan. A veces pareciera que él fuera quien, albergándolas en sus adentros, de cuando en cuando las dejara salir llenando de humedad el pueblo que no deja de ser bastante húmedo. Ahora nos echamos a andar; caminando recorreremos las tierras de labranza que han alimentado durante siglos la boca de miles de familias, ellas han dado los nutrientes al maíz, el frijol, la calabaza, el chilacayote, el trigo, el alpiste... sobre ellas, sin embargo, suelen ahora levantarse plantas y hierbas no cultivadas, como si la naturaleza buscara recuperar lo que el trabajo del hombre ha hecho suyo: la tierra.

Esa tierra es cada vez menos el suelo sobre el que plantas domésticas crecen, pues ella también, como el pueblo, se ha desecado de campesinos; la yunta con el arado cada vez menos la hiere en surcos,

ni es bañada tanto por las aguas, que sacadas de su curso a través de caños, la riegan. Muchas de las casas construidas al lado de las milpas (o en el centro del pueblo), que albergaban y protegían con sus muros y techos las vidas de los campesinos, han quedado como viejos cascarones, botados a su suerte, al paso inescrutable del tiempo. No es por tanto difícil, cuando al caminar vamos recorriendo el paisaje del pueblo, sentir en algún momento que a uno lo invade una sensación de soledad, de vaciamiento, de ausencia. Y se vuelve en cambio difícil imaginar, en ese espacio que por momentos parece que sólo se mueve por el viento, lo que, convocados por el recuerdo, nos han contado que ahí acontecía; imaginar, por ejemplo, que allá en las faldas e incluso en la cima de los cerros, donde ahora no queda sino la marca de la deforestación, se erguían, en los límites del bosque, las milpas del maíz criollo; imaginar también, cómo las numerosas parcelas contiguas de trigo, trazaban en un plácido oleaje el movimiento del viento; o cómo se verían las manchas móviles del ganado mayor y menor recorriendo los cerros en su pastoreo.

El pueblo en fuga

Ahora, momentáneamente, nos distanciamos diametralmente de la época en la que el capítulo precedente ha terminado. El problema que abordaremos en esta parte de la investigación marca desgarradoramente la vida de los tidadeños que en la *cara a cara* conocemos. Hemos visto, cómo la mortandad de la población en el siglo XVI no fue un hecho menor en los acontecimientos de aquella época y fue un importante factor, participe de la desestructuración de la organización social indígena prehispánica y de la consolidación del nuevo orden indígena colonial. Ahora, la migración, sin la violencia de la muerte, no deja de ser en sí misma y el síntoma de una realidad y de un proceso histórico bastante violento. Ella es la manifestación más trágica de las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales que han caracterizado a San Pedro Tidaá, y a una gran cantidad de comunidades durante el siglo XX y lo que llevamos del XXI, su cuerpo de sujetos desmembrados, se nutre de una violencia muy similar a la revisada en el siglo XIX de la que es hija y de cuyo seno también se ha nutrido; por lo pronto, es la provisional resolución de una historia abierta, que en el último minuto no deja de latir reclamando futuro.

Es importante que nos detengamos un poco para que caigamos en cuenta de la magnitud de la migración aquí vivida. Hagámoslo de una forma más puntual, tal vez lo mejor sea para empezar, hacerlo de una forma fría y calculadora; es decir, empecemos guiándonos por la primacía del *dato*, en este caso por

los números y la estadística (con su siempre correcta, apariencia de objetividad).¹ Los habitantes que iniciaron el siglo viviendo en San Pedro Tidaá, según los datos de 1900 eran 1141, la cantidad de habitantes que lo cerró, en el 2000 fue de 850, y en el último conteo, en 2005, esa cantidad se redujo más, a 646 personas. Es claro que la cantidad de habitantes que inició el siglo no fue la misma que lo terminó, y que hay un descenso de la población del 26%, sin embargo, en el mismo lapso, la población nacional no sólo no descendió, por el contrario aumentó al 703%, e incluso la población rural se incrementó entre 1910 y 1990 a nivel nacional, a más del doble. Es decir, frente al índice nacional de población, la de Tidaá tiene un desarrollo anormal, mientras la media nacional marca un crecimiento poblacional, en Tidaá no vemos sino un decrecimiento, el cual cómo hemos anticipado no es causado ni por la muerte, ni por prácticas de control natal, el decrecimiento al que nos enfrentamos no tiene más razón que la migración.

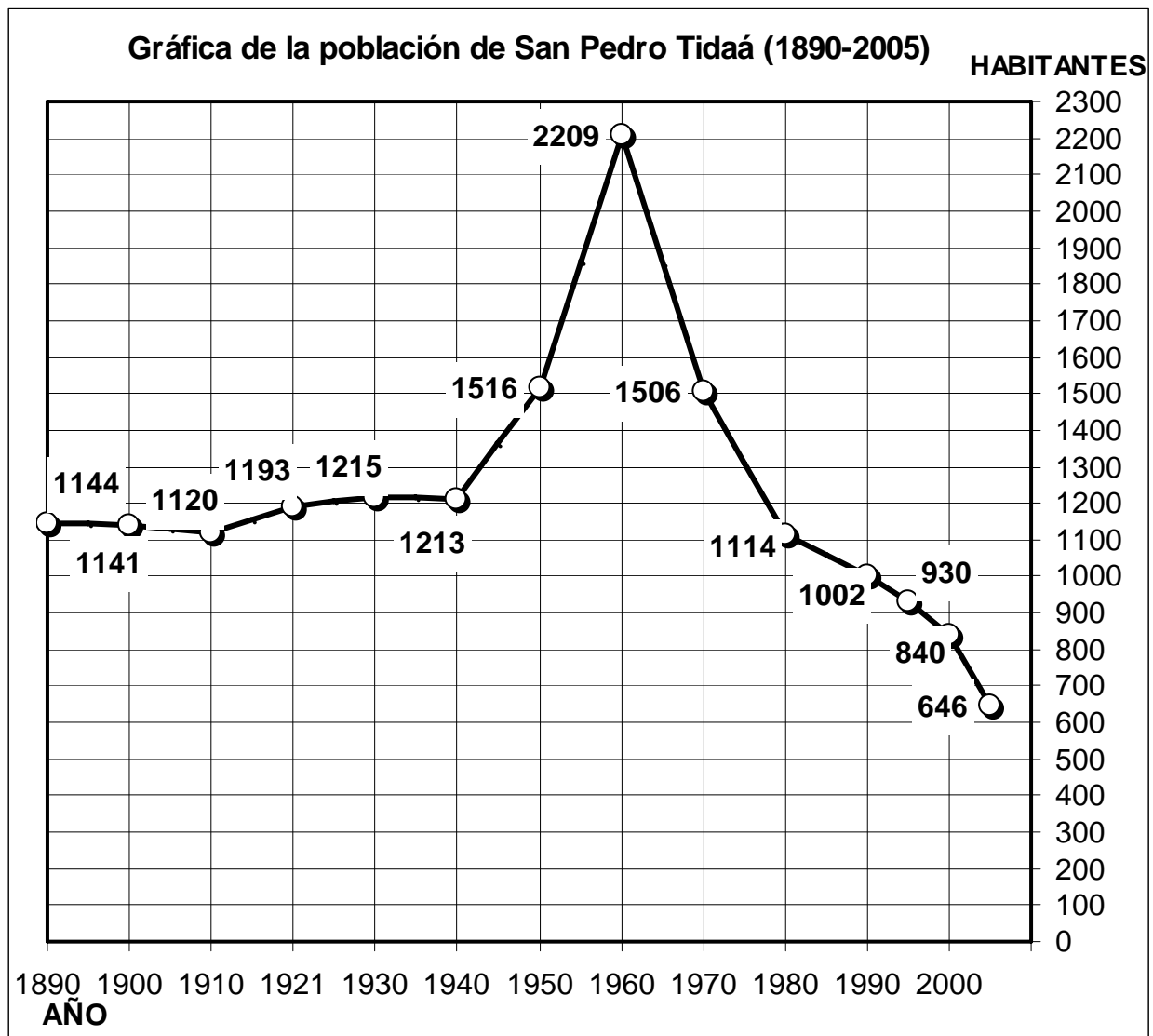
Ahora bien, esta selección de fechas si bien puede ser de alguna forma ilustrativa, es por otra parte incompleta, en tanto que establecemos dos fechas extremas de una periodicidad arbitraria: el siglo. Digamos, ¿qué es lo significativo que nos llevó a tomar dichas fechas?: simplemente que son los extremos temporales de una de nuestras mediciones calendáricas, y que disponemos de ellas. Pero resulta más esclarecedor si llenamos esa centena y más, con la información estadística que se ha generado relacionada específicamente a San Pedro Tidaá en el siglo XX, lo que nos permite ver con mayor claridad el movimiento poblacional durante el siglo y así poder acercarnos más, por este medio, al carácter de la migración de San Pedro Tidaá y a las temporalidades que le son propias. A continuación presentamos una tabla de los registros de población por décadas y su representación en una gráfica:

¹ Alain Badiou plantea una serie de reflexiones en relación a la primacía que en nuestra época tiene el número. Él escribe lo siguiente: “¿Cómo llamar los últimos veinte años del siglo si no segunda Restauración? Comprobamos, en todo caso, que esos años están obsesionados por el número. Como una restauración nunca es otra cosa que un momento de la historia que declara imposibles y abominables las revoluciones, y tan natural como excelente la superioridad de los ricos, es fácil imaginar su adoración por el número, que es ante todo el número de escudos, dólares o euros.” Badiou señala que como un fetiche, es con el número “ciego” que se pretende tapar, parchar la falla de lo real, como si los datos “duros” suturaran el desgarramiento de lo social. Aquí sin embargo y a modo como lo hace Badiou con sus propias cifras en su libro, con los números que presentamos buscamos por el contrario, acceder a un conflicto que subyace a los números y cualquier medición cuantitativa. Alain Badiou, *El siglo*, 2005, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2005, pp. 45-48

tabla 1.

Registro histórico de población en San Pedro Tidaá (1890-2005)²

AÑO	HABITANTES	AÑO	HABITANTES	AÑO	HABITANTES
1890	1144	1940	1213	1990	1002
1900	1141	1950	1516	1995	926
1910	1120	1960	2209	2000	840
1921	1194	1970	1506	2005	646
1930	1215	1980	1114		



² Los datos de la primera fecha fueron tomados de AGEO, Censos y padrones, distrito Nochixtlán, leg. 2, exp. 13; los demás del Archivo Histórico de Localidades en la página de internet del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (http://mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ahl2003/estatal/result_alfa_mpios2.cfm?ent=20&mpo=331, consultado el 28 de enero de 2008)

Ahora las cifras resultan más problemáticas de imaginar contra la impresión que los datos en las fechas extremas dadas podían mostrar, no estamos pues, ante un simple declive. Estamos frente a una multiplicidad de tendencias de población, que se expresan durante las décadas enlistadas. En todo el lapso de 1890 a 1940 hay en conjunto un crecimiento poblacional (aunque no muy alto) bastante estable y con pequeñas fluctuaciones. El censo de 1950 nos permite ver un crecimiento poblacional mayor, el cual tiene su registro culminante en el censo del 60, fecha en la que se cuenta la mayor población en la historia del pueblo, con 2209 habitantes, es decir, casi del doble de lo registrado en 1890. Hay que preguntarse por tanto, así como nos preguntamos ahora por la migración, ¿qué sucedió durante aquellas décadas que como un “exabrupto” rompe la constante poblacional que fue característica durante los 50 años anteriores?³ Sin embargo, la población no se mantendría en esa cantidad y así como subió, vivió inmediatamente después un rápido descenso, incluso un poco más acelerado que el ascenso previo; para 1980, la población se encuentra cercana a lo que constituyó el promedio existente durante la década anterior a la mitad del siglo XX, pero esa población seguirá bajando y así es registrado hasta el último conteo hecho en el 2005, sin que se pueda percibir en estos años alguna especie de repunte, de hecho, la tasa de disminución de la población a partir de la década del 80 ha venido aumentando.

Con los datos anteriores podemos ir trazando ya un relieve más claro de la problemática a la que nos enfrentamos. El problema migratorio que llama nuestra atención lleva desarrollándose en San Pedro Tidaá 45 años. A todas luces la gravedad de la migración es insoslayable, es decir, ¿Cómo es que de pronto, en cinco décadas, gran parte de la población del pueblo, de una forma que se puede caracterizar por lo menos como masiva, ha tomado la decisión de salirse de ahí, a un ritmo tal, que por lo menos tendencialmente constituye una amenaza de extinción? Esto es específicamente lo que buscamos dilucidar: ¿Cuáles han sido las condiciones históricas que han permitido y gestado el proceso migratorio en San Pedro Tidaá?

No hace falta preguntar mucho para reconocer lo que se puede ubicar como la causa general de la migración; en diversas pláticas y de muchas formas en San Pedro Tidaá nos lo han dicho: “la pobreza es la que nos hizo emigrar.”⁴ Pero hay que estar alertas, pues es importante tener presente que para reconocer en términos específicos cuáles han sido las condiciones de producción y reproducción de la pobreza en San Pedro Tidaá durante el siglo XX, debemos contemplar que “la ‘realidad’ del ser humano es, en una medida decisiva, la *producción* de un aparato simbólico que, desde ya, no es en modo alguno ‘individual’ (no se trata de ningún ‘subjetivismo’ a ultranza), sino el resultado de un complejo proceso cultural, social e

³ Plantearemos algunas hipótesis sobre esto más adelante.

⁴ Faustino Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06.

histórico.”⁵ Es decir, hay que reconocer que la “pobreza” es una construcción social y que su contenido específico está sujeto a determinaciones históricas que no pueden reducirse a un simplismo economicista (con su objetividad extrasimbólica), pues la pobreza se construye también a partir de simbolizaciones y significaciones con las que ella misma se explica y con las que se enfrenta la vida en ella; es importante que quede claro que el carácter simbólico de las construcciones sociales no niega la existencia de la realidad objetiva o material, simplemente señala el hecho de que esa realidad material no se construye en *realidad* (social) hasta que no sea significada. Por tanto, la investigación que aquí presentamos busca reconocer cuál ha sido ese proceso histórico, por el que se construyó la pobreza como “realidad” social, no sólo material, sino también simbólica, de modo que suscribimos la migración a un proceso que conforma parte de otro mayor que tiene que ver con las transformaciones culturales vividas. Esto queda claro en el contenido que expresa la siguiente frase, cuya voz que la pronuncia le pertenece a un tidaño, Agustín Miguel:

...pues siempre anteriormente *puro idioma hablábamos puro idioma*, usábamos calzones, calzones y huaraches cruzados, todos jodidos, calzones y sombreros tristes, un tiempo completamente triste...⁶

Es decir, en San Pedro Tidaá se construyó una idea de pobreza que se reconoce significativamente, de manera tangible, en la posesión de distintos bienes. En la cita se habla de aquellos *jodidos* y *tristes* bienes con los que el cuerpo se cubre y se protege, pero en este caso, se menciona también algo que no goza de un cuerpo material como las ropas, y que difícilmente podría ser comprado: el *puro idioma* mixteco, el cual es el referente más preciso de la cultura propia, de la particularidad indígena, con su modo específico de nombrar/significar/crear la “realidad”. Lo que la cita expuesta nos enseña es que en San Pedro Tidaá se vinculó la condición de pobreza con la condición cultural, como si una implicara la otra... ello, sin embargo, no es, en lo absoluto, extraño... Revisemos los procesos históricos que pudieron influir para generar una idea de pobreza que no se detiene en señalar las insuficiencias materiales, el hambre, el frío, el dolor, la enfermedad, la muerte, sino que reconoce también como propio de esa condición el *ser* culturalmente de un modo diferente a la *parte minoritaria* que se asume como la representación del *todo social* y la hegemoniza. Nuestra revisión de los procesos del siglo XIX ya nos ha adelantado sobre esto.

⁵ Eduardo Grüner, “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento” en Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006, p. 106

⁶ Agustín Miguel, entrevista 08/06.

Entre la “falsa conciencia” de lo real y lo “falso” en lo real

En San Pedro Tidaá, en 1931 el presidente municipal de ese entonces, Justo Miguel, en una carta dirigida al jefe de educación federal en Oaxaca, mediante la cual se está haciendo la gestión para tener una escuela federal (ya había una escuela municipal desde 1924) inicia el texto con las siguientes líneas:

Vengo a pedirle en nombre de una juventud que anhela salir del letargo de la ignorancia en que se encuentra para entrar en el camino del paraíso de la civilización.⁷

El contenido ideológico de esta frase es claro: el papel mesiánico que juega la educación formal promovida por el Estado posrevolucionario; el reniego expreso hacia los saberes y conocimientos tradicionales, que no figuran aquí, sino como ignorancias de un estado de la comunidad no-civilizado (sabemos que a lo “no-civilizado” se le suele llamar salvaje, bárbaro...); y claro, al final la utopía de la civilización que deslumbra desde el horizonte, a la cual sólo se accede por mediación de las autoridades nacionales,⁸ el texto que no se inscribe en esta frase (su reverso obscuro), es que el camino a dicha civilización, no es otro que el que se establece a través de la incorporación al sistema capitalista y a su lógica de acumulación, por lo tanto es un camino que se tiende sobre las espaldas de los explotados, oprimidos y marginados entre los cuales de hecho, la comunidad de Tidaá ya ocupaba un lugar.

Si el contenido ideológico de la frase es claro, no lo es así la posición del propio presidente municipal, ¿en qué medida lo suscribe realmente?, la cuestión aquí es, para utilizar los términos de James C. Scott, ¿hay un *discurso oculto* que se encubre tras el *discurso público*? y ¿en qué consistiría este *discurso oculto*? Estamos aquí frente a un gran problema, en vista de los acontecimientos relatados en el capítulo anterior parece difícil plantear de pronto un acoplamiento exacto de la gente de Tidaá con la ideología dominante, pero al mismo tiempo y en vista de los acontecimientos posteriores que revisaremos

⁷ Carta dirigida al jefe de educación federal en Oaxaca, Guillermo Bonilla, 20 de marzo de 1931, del presidente municipal de Tidaá, Justo Miguel. Se solicita que la escuela que ya existía en Tidaá se convierta en una escuela federal. Archivo privado de Basilio Reynaldo Santiago

⁸ Es curioso que en el 2007 el nuevo comisionado de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Luis H. Álvarez, expresara una frase que guarda una gran concordancia, con la de Justo Miguel: “estoy convencido de que *un camino integra* a la gente con *la civilización* y de que *una escuela cumple con el proceso de culturización* para elevar la calidad y capacidad y conocimiento de los indígenas”. (las cursivas son mías, tomado de Violeta R. Nuñez Rodríguez, “¿*En qué se gasta el presupuesto destinado a los pueblo originarios?*” en La Jornada del Campo 13 de noviembre de 2007, número 2, suplemento informativo de La Jornada, revisado en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/11/13/pueblos.html>, consultado el 29 de diciembre del 2007) La existencia de declaraciones como esta no puede sino recordarnos una frase de Benjamin: “El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo [...veintiuno...] no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse” (Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed. y trad. Bolívar Echeverría, México, contrahistorias, 2005, p. 22)

a lo largo de este capítulo, es claro que no podemos pensar a la comunidad de San Pedro Tidaá como un sujeto impermeable, insoluble a los efectos de la dominación ideológica. Por una parte, podemos asegurar que sí había un discurso oculto detrás de estas frases, éste nos llega hoy a partir del recuerdo de Gertrudis Cruz, mujer de 95 años, que en su lengua materna (y única), el mixteco, nos dijo lo que aquí gracias a la traducción de Ismael Cortés presentamos:

En aquel tiempo los hombres los mandaban a la escuela, pero las mujeres no, muy raro [...]. Los hombres los mandaban a la escuela porque según las creencias *va a servir alguno de lo que es el pueblo*, y a las mujeres las mandaban al campo a cuidar los animales, chivos.⁹

De modo que había una intención comunitaria en el objetivo de recibir la educación proporcionada por el Estado. Pero por otra parte, consideramos que el modelo teórico proporcionado por James C. Scott nos es insuficiente para describir los complejos procesos de la realidad que estudiamos en tanto que estamos ante una sociedad que se escapa por mucho a las características generales de las consideradas por él en su análisis.¹⁰

Es pertinente entonces que nos detengamos un poco para reconocer la dificultad que debió ser para los indígenas el no convencerse, en muchos sentidos, de la razón del dominador, y esto no por el abanico de argumentos que se despliegan sobre la mesa,¹¹ sino porque la ideología existe materializada en las prácticas políticas y sociales y objetivada y naturalizada en la experiencia concreta de los individuos y opera a través de los mecanismos de significación y simbolización que actúan en y sobre la misma vivencia cotidiana.¹²

⁹ Gertrudis Cruz, entrevista 09/06 (traducción del mixteco de Ismael Cortés)

¹⁰ James C. Scott (James C. Scott, "*Los dominados y el arte de la resistencia...*"). se centra en grupos subordinados cuya subordinación es rígida, explícita y estructural en campos claramente delimitados en dominados y dominantes (los esclavos en Norteamérica, los siervos en Francia del siglo XVII y mediados del XVIII, la servidumbre en Rusia) como pudo ser la sociedad estamental colonial, pero, a pesar de su desigualdad intrínseca y de sus antagonismos estructurales, no lo puede ser la sociedad posindependentista en México. En este sentido pero con relación específicamente a las clases ver Etienne Balibar, "¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?" en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, Nación y Clase.*, Madrid, IEPALA, 1991

¹¹ La ideología es mucho más que como la define la tradición iluminista: "una comunicación distorsionada sistemáticamente: un texto cuyo significado público "oficial", bajo la influencia de intereses sociales (de dominación, etc.) inconfesos, está abruptamente separado de su intención real, es decir, un texto en el que nos enfrentamos a una tensión, sobre la que no se reflexiona, entre el contenido del texto explícitamente enunciado y sus presuposiciones pragmáticas." (Slavoj Žižek, "Introducción. El espectro de la ideología" trad. Marian Podetti, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 18)

¹² Ver sobre esta noción de ideología, además del libro citado en la nota anterior: Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, trad. Jorge Vigil Rubio, Buenos Aires, Paidós, 1997. También Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 2 ed., trad. Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI, 2001. También Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, 3 ed., trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2003. Aunque Bourdieu se resiste a usar el término de *ideología*, en tanto que afirma es una palabra que "ha sido con mucha frecuencia utilizada, o empleada de un modo vago" y en su lugar utiliza nociones como

En la vida diaria, ¿qué relación podía haber entre la ideología dominante y la experiencia concreta de los indígenas, en sus interacciones con los miembros y los espacios de “la cultura nacional”? La relación entre ambos grupos era profundamente asimétrica, mientras los segundos jugaban un papel de autoridad, los primeros uno de subordinación. Pensemos en distintos actores: 1) el burócrata que mantiene una presión constante ante la autoridad municipal reglamentando y restringiendo sus funciones (en la representación de “la ley”), supervisando sus acciones y sus omisiones; es el árbitro en los conflictos por límites entre pueblos, la justicia por encima de la justicia local, la ley y el cobrador de impuestos; 2) el párroco que tiene el conocimiento autorizado y la facultad de regir el culto; 3) los mandos militares que tienen el poder de la violencia; 4) los comerciantes que podían controlar *fácticamente* el precio de la cosecha, etc. Cambiando de ámbito, pensemos en la relación con el mundo material externo a las comunidades, eran las poblaciones con importante población mestiza –Tlaxiaco, Yanhuitlan, Tepozcolula, Nochixtlan (en la mixteca)– las que resultaban verdaderas ciudades mercados y en cuyas calles se hacía ostentación de mercancías, en contraste con la pobreza material de los pueblos, sus carencias recurrentes, su moderado enriquecimiento e intercambio de bienes. Allí se establecían días de plaza donde participaban con sus productos los campesinos-artesanos de la región y donde la economía campesina se integraba, en la compra y venta de productos, con la capitalista. Pero mayor impacto debía causar el que estos lugares constituyesen centros de distribución y suministro de las empresas capitalistas de la región y el lugar de paso de mercancías que no serían consumidas en los pueblos. En estas “ciudades” se asentaban los hombres ricos de la zona y eran los puntos de enlace político de las autoridades estatales. Sobre ellas se desplegaba una suntuosidad pretenciosa, al punto que Tlaxiaco se autonabraba para fines del siglo: “la pequeña Paris”. Se mostraban las posibilidades de enriquecimiento de la sociedad capitalista y los grupos beneficiados, sin develar por completo los costos en la sujeción económica y la explotación, pero sobre todo en alienación y enajenación a la que quedaban sometidos los que trabajaban construyendo esa riqueza. Y finalmente, esto sin lugar a dudas cobraba su verdadera fuerza y su real impacto por lo que ocurría dentro de la comunidad misma: eran quienes compartían más características y conocimientos de la cultura dominante “universal” los que podían ser elegidos como autoridad y servir como verdaderos representantes de la misma (la misma frase de Gertrudis sobre la escuela nos habla de esto), o hacerse responsables de los problemas que interesaran al pueblo como apoderados; también eran ellos quienes

“dominación simbólica”, “poder simbólico” o “violencia simbólica”, los procesos “simbólicos” que trabaja corresponden a lo que los autores anteriores conciben como ideología. Una discusión muy interesante entre Terry Eagleton y Pierre Bourdieu se encuentra en: Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, “Doxa y vida cotidiana: una entrevista”, trad. Pablo Preve, pp. 295-308 en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003

podían salir mejor librados en sus relaciones e intercambios con los grupos mestizos --los que sabían hablar castellano, leer, escribir, etc.--, incluso es probable que los más ricos adoptaran distintas características “mestizas” (al igual que los caciques y principales durante la Colonia buscaron vestirse como españoles).

De modo que en la vida social “objetiva”, la aculturación (“la desindianización”) aparecía (ideológicamente) como la forma de poder participar y responder *verdaderamente*, a las dificultades y problemáticas a las que se enfrentaban diariamente las comunidades y sus miembros, es decir, si se adoptaba la forma de la cultura mestiza (como lo promovían las mismas élites liberales nacionalistas), se podía *mejorar* en aspectos sumamente concretos, evitar las humillaciones y las burlas a las que se sometía al indígena, poder jugar un rol más importante en la comunidad, acumular tal vez algunos bienes, etc., de forma que el discurso ideológico liberal, encontraba en “la realidad” (que operaba bajo los preceptos de lo que Žižek llama la ideología “espontánea”¹³) su constatación y legitimación. Así, la ideología liberal como discurso era tanto más aceptable, por que no sólo proyectaba falsamente un orden “universal incluyente” desplazando las diferencias culturales y sociales a un problema de “atraso” o “tradicionalismo” del que se podía salir, sino porque parecía corresponderse con el conocimiento espontáneo de la experiencia (a la apariencia objetiva). Por supuesto el que esto ocurriera, de lo único que nos habla, es de las relaciones reales de dominación que, preservadas por el orden liberal, habían logrado que en la vida política, económica y social nacional el indígena fuera excluido, oprimido, marginado y explotado. Para cerrar esta reflexión es fundamental enfatizar el espacio complejo en el que la ideología se desenvuelve, pues ésta no se reduce (por ejemplo) a la aceptación del discurso ideológico liberal o nacionalista como “falsa conciencia” de la realidad, es decir, Justo Miguel no podía participar de una ilusión ideológica solamente porque *creyera realmente* lo que en su carta escribe (en una no correspondencia del pensamiento y la realidad), sino por cómo, aún en caso de *no* creer realmente en el discurso “del progreso civilizatorio”, su propia actividad social podía desenvolverse cómo si los presupuestos ideológicos que estructuran la realidad social fueran ciertos.¹⁴ Es decir, lo falso de la falsa conciencia es la ‘falsedad de las relaciones’

¹³ Žižek plantea que la noción de “fetichismo de la mercancía” de Marx es un buen ejemplo de este concepto, pues “designa no una teoría (burguesa) de la economía política, sino una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica muy “real” del intercambio en el mercado; en teoría, un capitalista se aferra al nominalismo utilitario, y sin embargo, en su propia práctica (de intercambio, etc) sigue caprichos ‘teológicos’ y actúa como un idealista contemplativo” (Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, p.24)

¹⁴ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, pp.58-64

sociales (que constituyen la apariencia objetiva) más que la ignorancia en sí.¹⁵ Entonces la pregunta es ¿Qué implicaciones, en la conformación de la subjetividad, conlleva el compromiso *fáctico* con la realidad social “fetichizada” establecida en la dominación de las élites nacionales?

LOS AÑOS POSREVOLUCIONARIOS, EL CAMBIO DE ESTRATEGIA

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.

Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*

El siglo XX no representará para el pueblo sobre el que aquí escribimos, ningún reparo ni sosiego; la primera mitad de la centena es marcada por la intranquilidad que suscitan las armas, los muertos, los robos, las invasiones, y la segunda mitad está marcada por el abandono que es el tema sobre el cual gira esta parte de nuestra historia.

La revolución que se dio a inicios del siglo XX sí logró efectivamente frenar la embestida de reformas políticas y socioeconómicas con que los pueblos habían sido atacados durante el pasado ciclo histórico. La explosión popular y su organización revolucionaria, representada privilegiadamente en la figura de Emiliano Zapata, con sus demandas a favor de los derechos de los pueblos indios, a pesar de haber sido sangrientamente derrotadas no pudieron ser desconocidas; una serie de exigencias mínimas

¹⁵ Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Aldo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.*, prologado por Michael Löwy, colab. de Marco Aurelio García Barrios, Max Rojas, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México FFyL-Universidad Autónoma de Queretaro, 2007, p. 442

legítimas tenían que ser integradas dentro del nuevo proyecto nacional¹⁶ para que éste cobrara fuerza y lograra conseguir la hegemonía política e ideológica. Desde la Constitución de 1917 en su artículo 27 se reconocía y protegía las tierras colectivas, lo que si bien no hacía referencia a los pueblos indios, tenía en éstos a sus principales beneficiarios. No obstante el régimen triunfante tenía su propio proyecto político: el *proyecto modernizador* que chocaría estructuralmente con los intereses de las comunidades.¹⁷

La nueva época no anula la pretensión de las élites de “mestizar” al mexicano en la conformación de la “ciudadanía étnica”, sin embargo, ahora “el problema” indígena,¹⁸ con el precedente de la revolución, de cuyo desenlace final surge el nuevo régimen, no podía enfrentar a las comunidades indígenas de la forma en que los gobiernos liberales antes de la revolución lo habían hecho. Se da una distancia condescendiente hacia el indígena, pues los indígenas conforman parte de la gran masa popular a la que el régimen retóricamente alude como progenitora. Incluso hay distintos elementos de justicia social en la relación del Estado con los pueblos, lo que se ve en el impulso de distintas políticas, entre ellas y de fundamental importancia: la reforma agraria.¹⁹ Sin embargo, la nueva política estatal en relación a los

¹⁶ Como plantea Žižek la ideología gobernante, para ser operativa, tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada/dominada pueda reconocer sus anhelos auténticos. En síntesis, toda universalidad hegemónica tiene que incorporar *por lo menos dos* contenidos particulares: el contenido particular “auténtico” y su “distorsión”, generada por las relaciones de dominación y explotación... (Slavoj Žižek, “*El espinoso sujeto...*”, pp. 198-201)

Florencia Mallon, señala que fue precisamente esto lo que les faltó al gobierno mexicano durante el siglo XX: “Los líderes políticos interesados en la centralización del poder, prefirieron la dominación a la negociación. Pero subyugar a los movimientos populares sin incorporar parcialmente sus aspiraciones y energías, impidió la consolidación de un proyecto nacional más generalizado. Construir un estado nacional hegemónico —esto es, uno que gobierne a través del consentimiento tanto como de la coerción— involucra cierto grado de voluntad o colaboración por parte de los gobernados. [...] Los políticos peruanos y mexicanos no lograron generar tal proyecto, y sus países entraron al siglo XX con estructuras de estado construidas sobre la violenta exclusión de la participación popular.” (Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”, p. 462)

¹⁷ Federico Navarrete Linares, “*Las relaciones Interétnicas en México*”, pp. 103-107

¹⁸ Las élites nacionales y sus intelectuales, entendían como un “*problema*” que tenía que ser resuelto la existencia de los indígenas, que a su entender rompían la homogeneidad étnica y cultural que debía existir en un Estado nación. Evidentemente esto refleja una posición de dominación y exclusión, en tanto que se asume que los indígenas son los únicos que tendrían que adaptarse para integrar a la nación.

¹⁹ Sin embargo, es importante matizar la extensión de la reforma agraria, Lorenzo Meyer considera que: “La reforma agraria durante la etapa cardenista fue el principio del fin de la hacienda y de toda una forma de vida rural cuyas raíces se remontan a la época colonial. Sin embargo, aunque profunda, esta reforma modernizó sólo parcialmente al campo mexicano. Grandes grupos permanecieron aún fuera de la economía del mercado o de las organizaciones políticas. En 1940 coexistía el ejido con la pequeña propiedad y la gran propiedad. Esta coexistencia se afirmó después de 1940, lo que dio seguridad a un sector empresarial importante que decidió volver a invertir en esa actividad.” (Lorenzo Meyer, “La institucionalización del nuevo régimen.” en *Historia general de México*, obra preparada por el Centro de Estudios Históricos (versión 2000), México, El Colegio de México, 2000 p. 886) Este autor plantea que parte importante de la reforma agraria, fue a favor de la estabilidad política del régimen, pues si bien si hubo un gran reparto este pudo no haber mejorada la situación real de un gran número de campesinos, pero si transformado su percepción con relación a la sociedad y al régimen. (p. 367)

pueblos indios --formalizada en 1940, y que se considerará un indigenismo integracionista--, a pesar de reconocer que las culturas de los indígenas esparcidos en el territorio tienen *validez*, no tendrá otra finalidad que *integrar* al indígena a la cultura nacional. Y este “integrar” se traduce en limar los aspectos de las culturas indias que no pueden ser asimiladas por la “cultura mestiza” ni por el proyecto modernizador del Estado, lo que de hecho se asume como un acto nuevamente “civilizatorio”. Por otra parte, la nueva política indigenista “comenzó a respetar, e incluso promover, las costumbres y tradiciones “positivas” de los indígenas. Lo que el indigenismo de la época consideraba positivo y rescatable de las culturas indígenas eran algunos productos artesanales, danzas y música; esto es, los aspectos culturales no ofensivos para los “civilizados”, y lucrativos por estar orientados a un mercado turístico atraído por la diferencia cultural domesticada o folklorizada.”²⁰

Díaz-Polanco llama a la nueva estrategia de incorporación basada en el integracionismo como *etnofaga*, distinta a la *etnocida* que caracterizó las prácticas liberales del siglo XIX, en esta nueva era “se inicia el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos, y se adopta un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego la cultura nacional dominante.”

La *etnofagia* expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. La política indigenista es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desplazar y disolver a los grupos diferentes.²¹

Sin embargo, si en la nueva época predominarán las prácticas *etnofágicas*, de lo cual la experiencia del siglo XX de Tidaá es un gran testimonio como veremos, no se dejará de guardar un espacio también para prácticas francamente *etnocidas* que sí constituyen un ataque frontal a las identidades, una de éstas es la que se da a través de la educación formal en las escuelas, la cual se considera como una herramienta de “civilización” con la castellanización como uno de sus principales frentes.

²⁰ Alicia Barabás, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo” en *Alteridades*, num. 10, año 2000, p. 15

²¹ Héctor Díaz-Polanco, “*Autonomía Regional...*”, p. 97

La escuela o ¿Qué diablos te enseñaron tus padres?!

Hemos hablado de una carta en la que se solicita una escuela federal para el pueblo, ésta llegará y se establecerá finalmente en 1934, sin embargo, ella no sería la primera escuela formal de San Pedro Tidaá.

Tenemos noticia de que en 1855 en Tidaá había una escuela de primeras letras, con 35 alumnos inscritos y que en ese momento cumplía un año y tres meses de encontrarse en funciones, esa escuela, sin embargo, era una escuela privada,²² por lo que la posibilidad de adquirir las herramientas que en ésta se enseñaban (el uso del castellano, la lectura, la escritura, la aritmética) estaba restringido a quien pudiera pagar el costo. Después de esta noticia, no volvemos a tener información relacionada con este tema, hasta 1885 en un momento en que “la escuela” se inscribe dentro de un proyecto nacional con objetivos muy precisos.

Para los pensadores liberales que constituyeron la élite política del siglo XIX, la educación era una necesidad y una herramienta fundamental, pues como toda educación, no se trataba únicamente de transmitir conocimientos *útiles* y prácticos para el desarrollo de la persona, era algo más político. Al mismo tiempo que se combate el analfabetismo, que se enseña aritmética, etc., se busca transmitir la imagen liberal del hombre y de la sociedad y de implantar por la enseñanza la cultura “mestiza” del grupo dominante, en esto fue importante la enseñanza de la Historia. Mediante la educación se buscaba “crear finalmente al pueblo, construir la nación”²³ y por supuesto desterrar y desmoronar la reproducción de las culturas nacionales que no encajaban en la representación excluyente del mexicano (los indios, los negros, los “mestizos” pobres). La educación fue una meta de los gobiernos liberales, sin embargo, es hasta 1880, durante el régimen porfirista, que la Constitución será modificada para introducir en ella una serie de reformas y de aspiraciones que sólo localmente se habían establecido en algunos lugares. Es así que en artículo 109 se establece que la educación debe ser laica, gratuita y obligatoria.²⁴

De cualquier forma, la educación pública, vivirá un tortuoso camino para su consolidación y para extenderse en lo ancho e intrincado del territorio. De un modo o de otro, en 1885, en San Pedro Tidaá volvemos a tener noticia de la existencia de la escuela, aunque sea para enterarnos de su clausura por una epidemia de viruela en septiembre.²⁵ No obstante, en abril del siguiente año vuelve a abrirse y al parecer

²² AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Teposcolula, año 1843-1886, legajo 1, 67 exps. sin número.

²³ Francois-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, T.I, 2ed., trad. Sergio Fernández Bravo, México, Fondo de Cultura Económica, (1988) 2001, pp. 395-399

²⁴ Francois-Xavier Guerra, “*México: del Antiguo Régimen a la Revolución*”, T.1, p. 404

²⁵ AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1885, legajo 2, 68 exps sin número. 3 f.

continuará, cambiando más o menos constantemente de “preceptor”, hasta 1890. Los contenidos de esa escuela, los podemos imaginar a partir de los libros que el maestro de 1890 recibió de parte de la tesorería general del estado. Entre los libros “que son para el aprendizaje de la juventud del pueblo”, encontramos textos de aritmética, de gramática castellana, tablas de contar, silabarios, e incluso muestras de escritura inglesa, no es de sorprender que no existiera nada relacionado con el mixteco y en cambio sí hubiera libros de moral, principios de buena sociedad y actas de los derechos del hombre.²⁶ En 1893, después de un lapso de casi dos años sin preceptor, la escuela vuelve a abrir, ahora bajo la Ley de Instrucción Primaria de 1893. Bajo esta ley queda clasificada como una escuela de tercera clase, con una educación primaria elemental que duraba cuatro años (aunque en Tidaá, esto nunca se cumplió).²⁷ El primer preceptor de esa escuela municipal fue Daniel Rodríguez, quien era el único maestro y cubría los dos únicos años que la escuela impartía, el primer grado contaba con 39 alumnos; y el segundo, con 18. Durante estos años además de que muy pocos niños iban a la escuela y de que las niñas ni siquiera tenían acceso a ella, ya que la educación se encontraba separada, también podemos reconocer que no hay mucha continuidad en los estudios, pues al siguiente año no se abre un tercer grado para los egresados de segundo grado, y de los 39 alumnos que el año anterior asistían a primero sólo quedarán nueve que asistirán a segundo grado, sin embargo, al primer grado sí ingresarán muchos niños en este año (46 alumnos). Para 1895, ya hay tres grados escolares, con 39 alumnos en primero; diez, en segundo; y cuatro, en tercero. Durante los siguientes cinco años, la escuela continúa así, un poco ambivalente en el número de niños inscritos y en la apertura de un tercer grado que intermitentemente se abría y se cerraba (el cuarto grado nunca se abrió). La escuela recibía inspecciones constantes por parte del jefe político del Distrito o de algún representante suyo tanto para observar que el profesor cumpliera con “los métodos previstos por la Pedagogía Moderna”, como para revisar el aprendizaje de los niños. Es de destacar que el municipio se involucró activamente en la educación, se conformó un comité relacionado con la escuela e incluso los principales eran convocados y legitimaban la examinación del aprendizaje de los niños con su presencia.²⁸

²⁶ AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1888, legajo 2, 68 exp. sin número, 27 f.

²⁷ Víctor Raúl Martínez V., “La educación en Oaxaca. Del Porfiriato a los primeros gobiernos posrevolucionarios, 1890-1930”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen IV. 1877-1930.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 422

²⁸ AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1893, leg. 4, 51 exps sin número, 10 f.; AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1893, leg. 5, 41 exps sin número, 150 f.; AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1895, leg. 6, 44 exps sin número, 11 f.; AGEO, Instrucción pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1897, leg. 7, 48 exps sin número, 79 f.

Pero el problema es que si bien las autoridades de Tidaá habían reconocido que la educación (impartida por el Estado) era una herramienta necesaria en la formación de los *hijos* del pueblo (recordemos también la frase de Gertrudis), ya que instruía en ellos unos saberes que habían mostrado su pertinencia (el castellano, la escritura, la lectura, las cuentas) en los asuntos relativos al pueblo como sujeto político, a su vez impartía unos contenidos que buscaban romper frontalmente con la identidad étnica en la conformación de una conciencia nacional universalista pero excluyente (hay que suponer, aunque no contemos con fuentes que lo confirmen, un conflicto dentro de la misma comunidad, en términos de individualidad y colectividad, así como en relación a las prácticas culturales propiciadas o restringidas por la escuela, es decir un conflicto sobre los objetivos y las metas que se pensaban conseguir a través de ella). Como hemos dicho, el “modelo que la enseñanza pública transmite es el del hombre liberal”, es decir, ensalza al hombre-individuo, al sujeto del “progreso” y rechaza los valores de las sociedades “antiguas”²⁹ (que paradójicamente le son coetáneos en la medida que sus sociedades se reproducen contemporáneamente) y sus valores comunitarios como pertenecientes a una condición de atraso, que *debe* ser superada. La educación misma impartida por el Estado, como reza el inicio de la carta del presidente municipal Justo Miguel, era parte de esa historia de superación, de progreso, de civilización. La educación debía alcanzar la integración étnica en la aculturación del indígena hacia la cultura “mestiza” dominante desindianizada. Importante en este proceso era la uniformidad lingüística bajo el castellano y la extinción de las lenguas mesoamericanas.³⁰

En este sentido, la escuela que se establecerá después de la revolución, no rompe con las aspiraciones porfirianas, ahora bajo la ideología nacionalista posrevolucionaria y su exaltación racista del “mestizo”. De hecho, se constituyó en una de las principales empresas de aculturación teniendo como uno de sus principales frentes la castellanización de los pueblos. En San Pedro contamos con varios testimonios que nos remiten a la participación de la escuela en dicha empresa, pero también a la apropiación de la tarea de castellanización por las mismas familias y los mismos miembros de la comunidad.

Zeferino Miguel nos comenta:

²⁹ Francois-Xavier Guerra, “*México: del Antiguo Régimen a la Revolución*”, T.1, p. 427-428.

Natividad Gutiérrez Chong, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano.*, trad. Graciela Salazar., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Plaza y Valdés-Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), 2001, p. 90

³⁰ Natividad Gutiérrez Chong, “*Mitos nacionalistas e identidades étnicas...*”, p. 90

Florencia Mallon señala que en las comunidades del distrito de Tetela, la educación impartida por el estado a mediados del siglo XIX, si bien respondía a aspiraciones verdaderamente populares, como una forma de “empoderamiento” masivo, sirvió en verdad mucho más para controlar. (Florencia E. Mallon, “*Campesino y Nación...*”, p. 524)

Cuando se vino dando el cambio de lo del español o castellano, castellanización, también igual ponían barreras, “sabes qué, ya no debes hablar tu lengua materna porque...” De eso se encargaban desde los padres, los maestros, todo eso, golpiaban a aquel que seguía hablando. Desde ahí los que lo sufrieron dijeron: saben qué yo ya no voy a enseñarle a mi hijo, mejor voy a enseñar el español.³¹

La violencia física, estuvo muy presente en este proceso. Francisco Rodríguez de 86 años de edad, fue uno de los alumnos del primer año de la escuela federal, aquí nos relata su recuerdo sobre la escuela:

[...] cuando llegó el maestro Pedro de los Ángeles y en el 34 escuela federal, ahí sí mira, ahí sí recuerdo [...] ese maestro nos enseñó muy bonito. Era rígido [...] “a ver niños, a ver su lección” todos sacaban su lección [...] y tantito que pase yo, punto y coma que no le alcance, pues, ¡palos cabrón! [...] El que va adelante ¡palos!, el que va atrás, ¡palos! también, parejito. [...] Pobre mi culito ¡cómo recibía!, y este pobre pelito, la orejita...³²

En realidad por lo que nos cuenta él, se ve que los métodos pedagógicos incluían la violencia y el dolor a granel (lo que no sólo se daba en la educación hacia los indígenas, ni sólo en la educación escolarizada como es sabido), y de esto no estuvo exenta la enseñanza del castellano y el abandono forzado de la lengua materna (que sí era un objetivo específico de la educación escolar). Nos sigue contando Francisco Rodríguez que el maestro les decía cuando los oía hablar entre sí en lengua mixteca:

¿Qué pasó niños?, ¿qué cosa es?, ¿dialecto?, pásense por acá”, palos, palos chinga.³³

La lengua mixteca fue objeto de discriminación, deliberadamente se llamó dialecto en contraste con el castellano que se consideraba una lengua, con esto se buscaba menospreciar su valor, señalar una situación de inferioridad, de incompletud y esto fue finalmente aprendido por los indígenas e interiorizado. En la relación existente en esos años entre los habitantes de Tidaá y Yodocono, Ismael Cortés relata que los de Yodocono:

En primer lugar lo pegaban lo de acá, lo dominaban porque los de acá del pueblo, hablaba la gente puro idiomas o dialectos, puro mixtecos y ellos creían que son más... este... hablaban pues en español y nos humillaban que hablábamos en dialecto.³⁴

Ismael expresa una relación de poder entre ambos pueblos que él reconoce se sustentaba en el dominio de uno de ellos (Yodocono) del castellano. Lo interesante es que específicamente señala la creencia de considerarse “ser más” por el idioma hablado y aunque lo plantea simplemente como *creencia*,

³¹ Zeferino Miguel, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06.

³² Francisco Rodríguez, entrevista 9/06.

³³ Francisco Rodríguez, entrevista 11/06.

³⁴ Ismael Cortés, entrevista 3/07.

ésta, sin embargo, sí tenía repercusión en la relación asimétrica de la que nos habló antes y en la humillación que finalmente se sentía de esa discriminación, es decir no “eran más”, pero indudablemente podían hacerse *sentir* como “más”. La apropiación y ejercicio de esta violencia simbólica, que aquí se manifiesta en la relación discriminatoria entre estos dos pueblos, cuya historia vista desde afuera se concibe compartida, pero que había estado atravesada por fuertes rivalidades, se encontraba respaldado por todo el aparato de Estado e indudablemente se reproducía en los diferentes ámbitos de la vida social, con el racismo que nos ha sido (y nos es) propio. La apropiación de esa violencia, y las transformaciones culturales vividas por Yodocono nos hablan de un fenómeno interesante, el de la capacidad de los grupos étnicos, en este caso el pueblo de Yodocono, para apropiarse de herramientas culturales “externas” para fortalecer su identidad, lo que es característico de este caso y no se suele resaltar, es que esta identidad no se construía contra el marco de la cultura hegemónica nacional, sino contra el de la cultura (“mixteca”) que hasta hace poco había sido la propia, pero que era compartida por otros pueblos que aparecen como “los otros”, la pregunta que surge aquí es la que ya nos hemos hecho ¿hasta qué punto la transformación cultural que en principio servía para fortalecer la identidad étnica, introduce a los sujetos históricos en procesos que se escapan de su propio control cultural?

Finalmente, la violencia tuvo repercusiones, se llegó al convencimiento de que había que abandonar el idioma materno, pues en su conservación se comprometía “el atraso”, la condición miserable de existencia:

Me encontraba yo con mis hermanitos, me acuerdo, y hablábamos así como hablaba mi papá y se enojaba mi apá. “No debes de hablar así porque te vas a... te vas a... te va a estar hablando así en esa forma”.³⁵

En esta cita de Ofelia Cortés, se habla ya de la represión de la lengua propia por la misma familia, es el padre quien impide que sus hijos compartan su mismo idioma, el que todavía usaba para expresarse, para referir su experiencia y su vida. Lo otro que llama la atención es lo que Ofelia duda en decir y al parecer no dice: “te vas a... te vas a...”, sin embargo lo que ella acaba diciendo es bastante significativo, “estar hablando así en esa forma” tiene toda una carga negativa, sobre ella se han posado todo el dolor y la miseria que el padre no quiere que sus hijos carguen (en los años 70 el mixteco dejó de ser el lenguaje “oficial” del pueblo a su interior, constituido el español en el idioma de la vida cotidiana).³⁶

³⁵ Ofelia Cortés, grupo de discusión barrio centro 10/06.

³⁶ Como afirma Miguel Alberto Bartolomé: “El papel de la escuela en los procesos de pérdida lingüística y descaracterización étnica ha sido muy importante, si bien, no único ni exclusivo. Cada comunidad aceptó o rechazó la castellanización compulsiva de acuerdo a su propia lógica y situación contextual; en algunos casos, la configuración histórica regional ha asignado a la condición de indio una inferioridad esencial, que contribuyó a gestar la ideología social orientada hacia el renunciamento étnico. Dicho proceso

DE CAMPESINOS A POBRES O CÓMO LA RIQUEZA “SOCIAL” NOS EMPOBRECE

Para iniciar este apartado es necesario recurrir al concepto de “autonomía ecológica” desarrollado por John Tutino. Este autor plantea que históricamente, “una base material de autonomía ecológica sustentó la unidad comunitaria y las exigencias para la independencia [o autonomía] política y cultural.”³⁷ Con autonomía ecológica se refiere a la capacidad de las comunidades de reproducirse físicamente a partir de sus propias formas de producción. Navarrete ha agregado que este concepto se enriquece en su poder explicativo “si se extiende más allá de la concepción tradicional de producción económica, para abarcar todas las maneras en que una sociedad participa de lo que David Harvey ha llamado la “red de la vida”, es decir, su ámbito socio-ecológico en constante evolución, que abarca tanto el entorno natural como su propia vida productiva, social, religiosa y cultural.”³⁸

Este concepto nos es importante aquí porque lo que veremos a continuación es el complejo proceso por el cual San Pedro Tidaá, durante el siglo XX, fue perdiendo, como la gran mayoría de los pueblos indios durante el siglo, su autonomía ecológica.

Con sus grandes extensiones desprovistas por la erosión de algún manto vegetal o de la delgada capa de suelo fértil, la tierra caliza que abunda en la Mixteca Alta resplandece con los rayos del sol que pegan sobre ella. A simple vista, ésta no parece ser una región muy fértil y en verdad no lo es, lleva siglos ya en un agónico proceso de desertificación, su producción de otros tiempos y el tipo de explotación, consumió en gran parte las riquezas de su tierra. En la Mixteca cuentan que con razón el diablo tiene patas de cabra, porque este animal a su paso va dejando la tierra cruda, sin su manto vegetal, como si sus pezuñas quemaran el suelo, lo volvieran muerto... y a pesar de ello, la cría de ganado caprino fue durante siglos,

estuvo y está acompañado por situaciones de extrema pobreza que obligan a la migración laboral; y esto contribuye a percibir el mundo propio como ineficiente y obsoleto, tal como ocurre en algunas comunidades de la Mixteca” (Miguel Alberto Bartolomé, “La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca”, en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabás, *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca: chochos, chontales, ixcatecos y zoques.*, México, INAH-INI, 1996, (colección regiones de México), p. 81)

³⁷ John Tutino “Comunidad, independencia y nación...”, p. 147

³⁸ Navarrete, Federico, “*Estado-nación...*”

una de las actividades económicas más favorecidas en la región.³⁹ Su territorio tampoco ha facilitado las cosas para la producción, corrugado como es, apenas se pueden extender entre montañas y montañas, algunos pequeños valles cómodos para la agricultura comercial; en su lugar, la agricultura campesina se ha realizado sobre escabrosas tierras, en cañadas o en las faldas de los cerros; muchas veces, los pocos ríos que en ella hay, corren en hondonadas que los vuelven inaccesibles para el riego, aunque hay que decir, que las lluvias también son abundantes. La tierra pues, es pobre (y la producción social no ha contribuido, porque no ha sabido o no ha tenido el acceso material a enriquecerla), lo reconocemos, pero la pobreza que funda la migración, y la migración misma, no pueden ser explicados a partir de esto (aunque sea uno de los factores a tomar en cuenta). Conociendo la historia y la realidad actual del campo en otras regiones del país, que en sus tierras más fértiles y con una gran riqueza natural es y ya desde algunas décadas, productor de pobres y expulsor de habitantes, es claro que no podemos suscribir la pauperización de los pobladores de la región que nos interesa a su campo como factor endógeno.⁴⁰ De hecho, hacerlo nos remitiría a uno de los procesos privilegiados de la ideología, el de naturalizar lo social y a uno de los tópicos fatalistas de mayor auge y triste vigencia en los estudios sociales: el determinismo geográfico; para acabar este cuadro sólo nos faltaría sugerir una medida malthusiana de control de la pobreza.

Mejor, debemos en cambio voltear la vista y enfocarnos en la relación que se establece entre la economía campesina y la economía capitalista industrial. Y reconocer que no es, sino a partir de mediados del siglo XX, que dicha relación fractura la sustentabilidad misma de la producción agrícola de las comunidades mixtecas. La pauperización a la que se ven arrastrados los habitantes de Tidaá, se debe menos a algún cambio en la productividad de la tierra y más a su ingreso como consumidores al mercado de bienes de consumo industriales, que los empobrece en la medida que crece la masa de objetos producidos y su necesidad de ellos, así como del dinero necesario con que se compran. Se empobrecen también por las consecuencias que tendrá este nuevo consumo en la desestructuración de la economía artesanal entrelazada y complementaria a la campesina, con su correspondiente intercambio regional.

Opera en esto entonces una transformación histórica de fundamental importancia, si hasta mediados del siglo XX las comunidades mixtecas, con su producción de autoconsumo (en el entendido de que la lógica de la producción no era fundamentalmente la del intercambio sino la de la satisfacción de las propias necesidades) participaban del mercado nacional, con sus limitaciones, como productoras de bienes

³⁹ El daño ecológico producto de la producción del ganado menor en la Mixteca se debe a la forma en que se ha desarrollado esta producción, si las prácticas productivas hubiesen sido diferentes, y con la incorporación de distintas tecnologías, este daño no se hubiera dado.

⁴⁰ Armando Bartra, "Cosechas de ira" en Amando Bartra, *Cosechas de ira. Economía política de la contrarreforma agraria*, México, Itaca, 2003, p. 21

de consumo (granos, animales, productos artesanales), manteniendo una economía regional sustentable que tenía uno de sus pilares en el mercado interno (regional) vinculado estrechamente a la producción autóctona; en la medida en que la producción artesanal local va siendo desplazada por los bienes de consumo industriales, se va rompiendo el equilibrio económico regional, pues ahora participan en el mercado nacional no sólo como productores sino también, y cada vez más, como consumidores, marginando su propia producción local. Este proceso se entrelaza con la paulatina disminución de la demanda, por parte del mercado interno y externo, de la producción de los campesinos mixtecos –como lo había hecho durante todo el primer siglo independiente y desde antes– debido al desarrollo de una agricultura capitalista altamente tecnificada y a la misma industrialización, por un lado y por el otro, y a las limitaciones (en términos capitalistas) de su propia producción agrícola (las condiciones del suelo, la poca agua, la poca tecnología) y artesanal. Transformándose la región entonces de autosustentable y proveedora de bienes de consumo, en consumidora de bienes industrializados, proveedora de fuerza de trabajo y dependiente de la migración. Es decir, para redondear, la pérdida de la autonomía ecológica se debió menos a un proceso de agotamiento físico de la producción autóctona en sí, que a un agotamiento simbólico, del valor de uso de esa producción (en el doble sentido de producción como el proceso productivo y como los productos resultados del trabajo). E. P. Thompson reconoció en esto, un tema de vital importancia:

Si entre los componentes del conjunto que constituye la “cultura popular” tuviese que nombrar los que requieren mayor atención hoy en día, las “necesidades” y las “expectativas” serían dos de ellos. La revolución industrial y la consiguiente revolución demográfica fueron el trasfondo de la mayor transformación de la historia, al revolucionar las “necesidades” y al destruir la autoridad de las expectativas consuetudinarias. [...] esta transformación, esta remodelación de la “necesidad” y esta elevación del umbral de expectativas materiales (junto con la devaluación de las satisfacciones culturales tradicionales), continúa con presión irreversible hoy acelerada en todas partes por medios de comunicación que están al alcance de todo el mundo.⁴¹

Así, finalmente, ahora fundamentalmente bajo el influjo “sutil” pero mucho más efectivo de la economía (que siempre ya, como nos recuerda Žižek, ¡es economía política...!) se concreta el proyecto político que marcó la historia de México en el siglo XIX, que se había buscado a partir de la legislación (aunque el planteamiento fuese campesinización), la descampesinización de la nación y la incorporación profunda de la población indígena a la lógica de producción capitalista, no a través de la venta de su producción campesina, como fue la constante hasta mediados del siglo XX, sino a través de la venta de su propio ser como fuerza de trabajo.

⁴¹ E. P. Thompson, “Introducción: costumbre y cultura” en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, trad. Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 1995 p. 27

La economía campesina en el siglo XIX o ¡Campesinos, aunque les pese!

Cuando, anteriormente, revisamos el documento titulado: *testamento de la distribución de tierras 1826-1827*,⁴² mencionamos que era manifiesta en él una preocupación de la autoridad por permitir la perduración de las condiciones de vida del campesino de Tidaá a través del reparto realizado. Señalamos también que este sentido final del reparto, no obstante haber cumplido con el proyecto liberal --con la parcelación individual y la privatización de las tierras de labranza (los terrenos otorgados se vuelven de hecho heredables "a los hijos de los hijos")-, al gobierno estatal le resultaba insatisfactorio y le generaba un malestar, pues el modelo económico que caracterizaba a la comunidad no correspondía con el proyecto político-económico por el que apuesta el Estado, hay algo ahí, digamos, una *relación* que hace falta y que es indispensable. En ese mismo año (1827), en la *Memoria que el Gobernador del Estado de Oajaca Presentó en la apertura de las Sesiones ordinarias del Segundo Congreso Constitucional del mismo*, en el apartado que el gobernador dedicó a la agricultura podemos leer lo siguiente que nos muestra lo que las élites gobernantes en realidad estaban pensando:

Esta fuente de la opulencia pública [la agricultura] no deja de hallarse enzovada por la notoria escasez de *brazos trabajadores* que la limpien. Todos *los ciudadanos dedicados a las labores rurales*, se quejan amargamente de la *carencia de operarios*. Los *indígenas* que son los únicos que se dedican á estos trabajos buscan la ocupación de las haciendas, solamente cuando la mezquindad de las cosechas, ó la escasez de las semillas los obliga, contraen empeños con los dueños, reciben estipendios adelantados, y luego por último faltan a sus estipulaciones y contratos persuadiéndose erróneamente que no se les puede obligar á la fidelidad y á el cumplimiento. Esta mactima perniciosa, injusta y desorganizadora parece que ha tenido abrigo aun en los mismos tribunales, encubriéndose hipócritamente con la capa augusta de la libertad como si esta estuviese de encuentro con la sinceridad y la buena fé que son el alma de los contratos. Así se miran impunes los tramposos y los drogueros, contentándose algunos jueces con solo sentenciarlos á pagar, bajo de unas formas y maneras que por lo común son ilusorias. Por lo tanto el gobierno pide á la honorable legislatura se sirva de una ley que corte de raíz estos abusos, y que obligue eficazmente á los ayuntamientos y republicas, á *dar la gente que les pidan los hacendados y labradores* siempre con la proporción debida, entresacando aquellos vagos á quienes se hace favor en apartarlos del ocio, en darles ocupación, y en hacerlos útiles y beneficiosos, a sus personas y al estado.⁴³

Aboquémonos entonces al párrafo, su sinceridad es realmente sorprendente. Cuando el gobernador habla de "Agricultura", no piensa en el trabajo campesino *indígena* que era por mucho el trabajo agrícola mayoritario (lo seguiría siendo durante mucho tiempo después), de hecho no considera o que los indígenas ejerzan labores rurales, o que sean ciudadanos; respecto al concepto de trabajo, está

⁴² AMSPT-vd, disco 2, "Testamento de la distribución de tierras del año 1826-1827.pdf", 1-99v

⁴³ *Memoria que el Gobernador del Estado de Oajaca presentó en la apertura de las Sesiones ordinarias del Segundo Congreso Constitucional del mismo*, Verificado el 2 de Julio de 1827, Oajaca, Imprenta del Gobierno, p. 7. Las cursivas son mías

pensando en realidad en una forma de trabajo muy específica con: “dueños”, “contratos” y “operarios”; es decir, se está reconociendo sólo como trabajo, el *asalariado*, aunque al final da pie a la pluralidad (es un sarcasmo), a formas de explotación que se escapan del marco legal liberal: la “contratación” forzada (que décadas antes se le llamaba repartimiento), eso sí, “en la debida proporción”. Por otra parte, desplazando cualquier retórica legalista-igualitarista liberal, no tiene empacho en enunciar lo que en realidad pasaba, que la condición de *clase*, como *fuerza de trabajo*, estaba vinculada con la condición *étnica*, como *indígena*, es decir, en palabras del gobernador: “los *indígenas* que son los únicos que se dedican á estos trabajos [a ser fuerza de trabajo agrícola]”; y lo más paradójico, sí hablamos de un gobernador liberal, es que no aborrece esta condición “estamental” no legalizada, sino que considera que ella simplemente debe de regularse. Es contradictorio así, que en su argumentación reclama la fidelidad que se le debe guardar a los contratos, como asociaciones que no coaccionan la libertad individual, pero en respuesta no plantea la promulgación de alguna ley que vele por la legalidad y el cumplimiento de estos, sino específicamente por: “*dar la gente que les pidan*” lo que habla más bien de una coacción apoyada en el poder (ley, ayuntamientos y repúblicas) que en un ejercicio de libertad (o de coacción económica, como funciona la libertad liberal). El gobernador no ve al indígena sino como un vago dedicado al ocio (ahora sabemos por qué no se consideró que se dedicaban a las labores rurales), que no tiene ocupación, y que haría un bien social y a sí mismo, si se deja someter a la explotación de los *hacendados* o *labradores*; lo que además de alguna forma, el gobernador lo concibe como una “obligación del indígena” más allá de las necesidades económicas de los mismos, en tanto su trabajo redundaría en la abundancia pública... ¿de que forma nos enteramos que los indígenas no eran pueblo!

Lejos de la visión simplista del gobernador, la economía de la Mixteca Alta consistía en un complejo sistema de autosuficiencia regional, sostenido a partir de la interdependencia y las relaciones económicas que establecían los habitantes de los distintos pueblos entre sí (aquí no nos referimos a los pueblos indígenas sino a los pueblos en el sentido más amplio de poblaciones, así las comunidades indígenas entran dentro de estos, pero también los pueblos donde había importantes grupos mestizos) con el fin de satisfacer sus necesidades aprovechando los distintos recursos que entre ellos poseían, sus productos y sus respectivos servicios especializados.⁴⁴ Ronald Spores plantea una organización económica regional que a continuación presentamos, la cual el reconstruye a partir de información de la

⁴⁴ Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca ...”, p. 129

Ver también, sobre el tema, durante la modernización porfirista, Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, el capítulo llamado “A Promoter’s Paradise: Mining, Industry, and Commerce”

primera década de vida independiente. Consideramos que en términos generales este marco nos puede servir para entender las relaciones económicas predominantes durante todo el siglo e incluso parte del siguiente. Spores plantea que:

todas las comunidades [no se refiere sólo a las comunidades indígenas] de la Mixteca, grandes, pequeñas, simples o complejas dependían de la agricultura y en mayor o menor grado del ganado. Ellas producían, por lo común, cantidades suficientes de maíz, frijol y calabaza para mantenerse a sí mismas y también producían cantidades variables de otros cultivos, aprovechaban las plantas y los animales silvestres y otros recursos naturales para su subsistencia básica y para un intercambio de excedentes.⁴⁵

Al margen de lo agrícola, la economía familiar se basaba también en una producción artesanal que no necesariamente se dirigía al intercambio, sino a la satisfacción de las propias necesidades de los miembros de la familia, dentro de este rubro cabe la construcción de las casas –que se fabricaban, en su versión más rudimentaria, con materiales del entorno accesibles para el campesino--, la ropa y el calzado, y utensilios de otro tipo como los que se elaboraban con la palma (petates, tenates, abanicos, boas), con la madera (para hacer artículos de cocina, cucharas, palas; o de labranza, arados, coas).

Sin embargo, las comunidades tenían diferentes desarrollos sociales y económicos y la diversificación o no de su economía era variable, dicho autor divide a las comunidades según estos criterios en tres tipos: las villas cuasi-urbanas diversificadas,⁴⁶ las comunidades agrícolas no especializadas⁴⁷ (Tidaá participaría de este grupo) y las comunidades especializadas cuasi diversificadas. “Entre todas se establecían distintas relaciones de intercambio en gran medida complementarias. Las villas como las comunidades especializadas requerían de los recursos alimenticios de las comunidades agrícolas y ganaderas no especializadas y de las tiendas, los mercados y las especializaciones ocupacionales de las villas. Las comunidades no especializadas requerían de los servicios y de los productos de las comunidades especializadas y de las villas.”⁴⁸

Los grandes mercados regionales: Tlaxiaco, Yanhuatlán y Teposcolula, eran los lugares privilegiados para la distribución de la producción local, aunque también había una gran cantidad de mercados menores de importancia micro-regional, en ellos los productores (desde los campesinos hasta

⁴⁵ Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca...”, p. 134

⁴⁶ Para 1820, Spores considera que estas eran: Teposcolula, Tamazulpan, Yanhuatlán, Nochixtlán y Tlaxiaco, eran villas “relativamente complejas socialmente y “abiertas” en términos de conexiones con otras comunidades y con otras áreas a través de la emigración, la inmigración y la exogamia marital. Éstas estaban económica y ocupacionalmente diversificadas [...] Varias docenas de especialistas, de industrias y de negocios, cumplían funciones económicas complementarias en las villas, y la concentración más grande de población, de riqueza y de familias ricas se encontraba en esas comunidades.” (Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca...”, pp. 132-133)

⁴⁷ comunidades dedicadas a la agricultura pero sin una especialización económica y ocupacional importante (Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca...”, p. 132)

⁴⁸ Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca...”, p. 133

los artesanos especializados) ponían a la venta sus excedentes y compraban lo que necesitaban. Nos dice Spores:

La circulación dentro de la Mixteca era básicamente de productos alimenticios: maíz, frijol, calabaza y, en menor grado, harina, y una variedad de otros productos: frutas, chiles, ajo, coles, rábanos, tomates, cebollas, zanahorias, y por lo menos algo de sal producida localmente; también carne de res, de ovejas o de chivo; gallinas y guajolotes; lana, pieles, algo de algodón, un poco de azúcar, leña, carbón, pulque, cal, mezcal, tejidos de lana y algodón elaborados a mano, ropa, zapatos y jarciaría; cerámica, algunos implementos básicos para el hogar fabricados con metal; y los productos de los artesanos que residían en las villas. Dada la disponibilidad de estos bienes y servicios, existía poca necesidad de mirar más allá de la región o del sistema regional de mercados para satisfacer las necesidades de cada día.⁴⁹

De cualquier forma, la producción de la Mixteca no se encontraba completamente ensimismada, importaba de forma complementaria algunos productos de otras regiones, sobre todo de regiones adyacentes como mezcal, sal, cacao y azúcar. Y de la Mixteca por su parte se exportaba ganado, carne salada, lana, sebo, pieles curtidas y harina. “Los ingresos de esas ventas iban principalmente a los más ricos empresarios de las villas y a las manos de alguna gente de fuera, que se metía en arriesgadas empresas capitalistas;” aunque la magnitud de estas empresas y sus implicaciones no pueden exagerarse.⁵⁰

Los primeros años de la vida independiente estuvieron sumergidos a nivel nacional dentro de una profunda inestabilidad económica --resultado necesario de la misma revolución política y social--, que durante por lo menos un par de décadas, de 1820 a 1840, se tradujo en una fuerte depresión y crisis. Cayó la minería, la agricultura, el comercio, la producción de grana y las manufacturas. Incluso la población total de la Intendencia de Oaxaca descendió a partir del conflicto de independencia, en un 31%.⁵¹ Esta situación favoreció la producción de autoconsumo y el sistema de mercados regionales del que hablamos antes, así como afectó la producción de otros grupos sociales, vinculados a las haciendas con sus distintas modalidades y al comercio en más amplias dimensiones. Por si fuera poco, a este panorama deben sumarse las eventuales pérdidas de cosechas por plagas o mal tiempo, así como epidemias y enfermedades.

La respuesta de los liberales para salir de la crisis económica sería buscar la modernización de la agricultura, invirtiendo en obras de riego, en mejoras del suelo y, sobre todo, en facilitar el transporte de granos y la comercialización. Sin embargo, la forma en que se impulsaría esta modernización sería

⁴⁹ Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca...”, pp. 146-147

⁵⁰ Roland Spores, “La situación económica de la Mixteca...”, p. 148

⁵¹ Leticia Reina Aoyama, “*Caminos de luz y sombra...*”, p. 111

exclusiva y tercamente, a través del capitalismo,⁵² sin contemplar el potencial económico de las comunidades, al que su visión estaba vedada, que habían hecho –aunque sumamente modestas– “modernizaciones” sobre la tierra (sus sistemas de riego) y el procesamiento de bienes (los molinos hidráulicos), así como empresas comunales (las tierras o los ganados de cofradía) a partir del trabajo colectivo como mecanismo de acumulación no individualizado (como ya vimos, las comunidades no representaban más que potencial fuerza de trabajo para la producción capitalista bajo los ojos de los gobernadores).

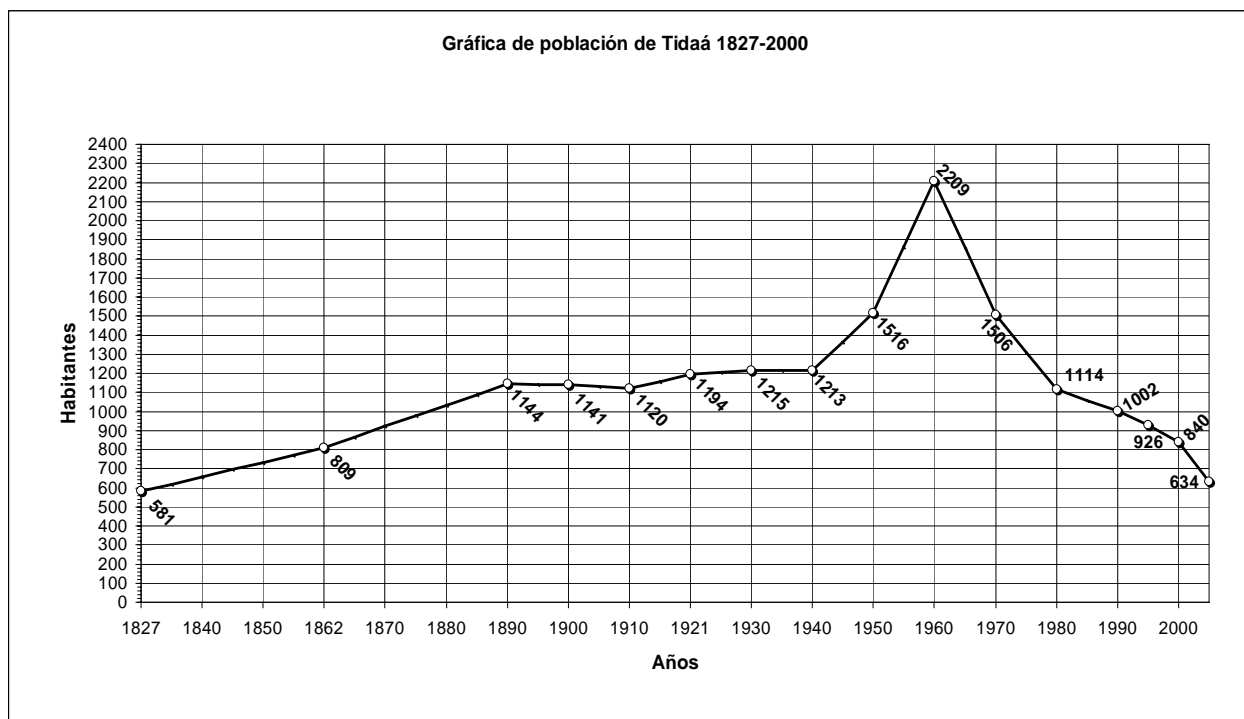
Como sabemos, la búsqueda por establecer esa economía capitalista, no al lado, sino sobre la campesina, fue durante esos años bastante infructuosa, el Estado no podía centrar toda su energía en estos fines en tanto que, durante la primera mitad del siglo XIX, él mismo se encontraba en una disputa aparentemente interminable entre distintas facciones de la élite gobernante (a ello se sumaría la invasión extranjera) y, además, se topaba con la práctica aferrada de las comunidades a mantener su organización productiva (difícil además que lo hicieran de otro modo, en la medida que no había la acumulación de capital previa en forma individual que requiere la producción capitalista) y su racionalidad económica, que no tenía como eje la acumulación y la usura, sino la reproducción simbólica de la comunidad en lo que se reconoce como economía ceremonial: los gastos iban a las fiestas y los cultos a los santos y patronos de los pueblos y a las necesidades de los cargos de autoridad, lo que entretejía un complejo sistema de obligaciones, prestigio e identidad. Esta práctica muchas veces se defendería en abierta protesta con la rebelión e insubordinación armada de pueblos afectados por las políticas agrarias impulsadas, otras veces, tal vez más numerosas, se defendería bajo formas más sutiles como ocurrió en San Pedro Tidaá.

Pese a la oposición, a mediados del siglo la Ley Lerdo, de la que ya hemos hablado, volvía a marcar la pauta para la privatización de las tierras comunales. Como vimos con Tidaá, esta privatización sí tuvo lugar aunque las tierras no dejaran de pertenecer a las manos individuales de la comunidad. De manera análoga, pese a los esfuerzos por modernizar la economía, durante el siglo, la producción no dejó de ser mayoritariamente una producción campesina (a pesar de los fuertes estímulos brindados a los cultivos comerciales, sobre todo en las últimas décadas) la cual de hecho surtía a las villas y ciudades de los productos básicos como maíz, trigo, frijol, con los que su población se alimentaba. Y aquí hay que tener en cuenta no sólo los intereses de las comunidades por mantener su economía, pues tampoco podemos encontrar, como contraparte (apuntalados por la estrategia territorial del Estado), fuertes intereses

⁵² María de los Ángeles Romero Frizzi, “Introducción” en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, pp. 23-37

capitalistas en el campo de la región, sino también muchas condiciones adversas que desalentaban a los productores capitalistas: la difícil y accidentada orografía con sus fuertes repercusiones en la comunicación, la distancia al centro del país o a lugares mayores de distribución y la gran densidad de pueblos indios. Para inicios del siglo XX, las haciendas en Oaxaca se habían apropiado tan sólo del 8.1% de la tierra cultivable (por supuesto concentrando las mejores tierras).⁵³ En la Mixteca en concreto, sólo la producción campesina podía arrancarle frutos a la tierra, frutos que si bien en su mayor parte servían para el sostenimiento propio de las comunidades indígenas, participaban de la masa de excedentes de una producción que contribuía a la alimentación del estado y de zonas adyacentes.

Podemos decir, en términos generales, que la organización económica que existió durante el siglo XIX y buena parte del XX funcionó permitiendo no sólo la subsistencia de las comunidades sino también su reproducción ampliada. Tidaá, durante más de seis décadas, de 1827 a 1890 tuvo un crecimiento poblacional (aparentemente) sostenido, casi duplicando su población. Dicho crecimiento se estancaría en las dos últimas décadas del porfiriato y en los años revolucionarios hasta mediados del siglo XX.



⁵³ Francie R Chassen y Héctor G Martínez, "El desarrollo económico de Oaxaca a finales del Porfiriato" en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen IV. 1877-1930.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 64; María de los Ángeles Romero Frizzi, "Introducción", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 47

Tiempo de escasez y guerra

Las personas mayores de Tidaá recuerdan lo que a inicios del siglo se vivía, o les contaron que se vivía, trazando un cuadro que no es nada alentador, se habla de una profunda miseria, inestabilidad e inseguridad. Muchas veces, la producción agrícola se vio afectada por plagas, “cayó el Chagüiscle” en diversos años de los que se tiene memoria: 1914, 1915, 1916, 1917⁵⁴, 1926⁵⁵ y 1937⁵⁶ (en este último año además de la plaga cayó, granizo y casi no se pudo recoger nada). Entonces se tenía que, si había dinero, comprar las cosas en otros lados,⁵⁷ también era necesario salir del pueblo para buscar trabajo⁵⁸ y echar mano de los recursos disponibles que palearan la pérdida de la cosecha y redujeran sobre todo el hambre. Se mezclaba el poco de trigo o el maíz rescatable con otras cosas para hacer que alcanzara, se mezclaba con “manzanita”, espiga, cebada, habas, alverjas, flor de quiole y quintonil para hacer las tortillas.⁵⁹ Se recurría también a las frutas, a hierbas comestibles y bellotas del encino.⁶⁰ A estos embates de la naturaleza se sumaban los embates del hombre, que aquí se vivieron desde la revolución hasta los años 40 con escasa tregua. Durante la revolución, el conflicto por la “Soberanía” y la lucha entre zapatistas y carrancistas, cruzó estas tierras. Los pueblos vecinos Tilantongo, Diuxi, Nuxaño y Yodocono habían asumido una posición zapatista, pero acá en Tidaá, en cambio, no asumieron una posición clara sino que se acomodaban según fuera conveniente

aquí el pueblo no le daba lado a nadie. Venía carrancista, “adelante”, viene la gente de zapatista “adelante”, ese es la que estaba aquí Tidaá “yo no voy de ningún lado”.⁶¹

La forma como se relata esto refleja que el interés finalmente era proteger a los miembros de la comunidad y a la comunidad, evitar los robos, saqueos, incendios, violaciones, secuestros, asesinatos, que el bando contrario podía efectuar sí los reconocía como enemigos. De cualquier modo, el miedo no se hizo esperar, de hecho por parte de los dos bandos sufrieron crímenes.

Había un güelito que era presidente, [...] los carrancistas pasaron por aquí y no les dieron casi gente para que lo ayudaran a conformar parte de soldados que guerreaban. [...] Esos señores mandaron un oficio “que ya esté preparado la gente porque va a pasar” y que le dieran el apoyo para que sigan su ruta [...]. Y llegó aquí, [y estaba] cerrado la puerta [d]el municipio [...] y por eso mandaron a llamar al presidente y lo torturaron, lo amarraron, se lo llevaron, [...] “¿por qué no cumplió con la...?” Inmediatamente reunieron la gente [del pueblo],

⁵⁴ Pedro Cruz, entrevista 09/06; David Miguel, entrevista 09/06.

⁵⁵ Perfecta Cruz, entrevista 09/06.

⁵⁶ Francisco Rodríguez, entrevista 09/06.

⁵⁷ Perfecta Cruz, entrevista 09/06.

⁵⁸ Florinda Ruiz, entrevista 09/06; Perfecta Cruz, entrevista 09/06; Vicente Clemente, entrevista 09/06.

⁵⁹ Florinda Ruiz, entrevista 09/06; Perfecta Cruz, entrevista 09/06; Josefina Clemente, entrevista 09/06; Francisco Rodríguez, entrevista 09/06; Margarita Miguel, entrevista 09/06.

⁶⁰ David Miguel, entrevista 09/06.

⁶¹ Aniceto José Alvarado, entrevista 09/06.

su corporación, re juntaron. Pues el presidente nunca nos dijo que llegaba [...] algún oficio de reclutar gente, sino no llegó. [...] el síndico era el que interpretó esos documentos, y por esa razón no lo supo el presidente y no organizó la gente y vino este..., pues en Achiutla creo que lo mataron. [...] Ya estaba la asamblea, casi todo el pueblo ya se había reunido, ya ausentado, ya habían preparado para ir a ver, para pagar qué es lo que se ha cometido. [...] Pues el pueblo se conmovió y tuvo que reunir dinero para salvar al compañero, pero resulta que no, porque [...] en cuanto llegó lo fusilaron. [...] Luego cuando venían les daban dos o tres muchachos.⁶²

Sufrieron también ese tiempo de zapatistas. Venían violaban a las señoras, robaban cosas, se llevaron yuntas, mataron a un presidente [en realidad él era secretario] que no recuerdo como se llamaba... Faustino, creo, Pérez Cruz, [...] fueron malos esos señores también.⁶³

La gente se iba a esconder al monte para protegerse, allá también subieron sus bienes, temerosos del saqueo, entre ellos la imagen de Jesús de la iglesia.⁶⁴ También "a veces las mujeres no se quedaban en casa, sino que se quedaban en la milpa, la besana por ahí así. Y nosotros los hombres pues andábamos atrás de la casa, quedábamos. ¿Por qué?, porque de noche entraban."⁶⁵ Se cuenta que los bandos armados venían a matar, a quemar, a robar, se llevaban la mazorca, la siembra, el ganado, dinero, de todo.⁶⁶

A la revolución le siguió "la guerra", nombre que se le da al conflicto por límites territoriales con los pueblos de Tilantón y Diuxi. El problema de los límites y en específico con estos pueblos fue la verdadera lucha por la tierra que vivió San Pedro Tidaá, lejos de enfrentarse con grandes terratenientes, el enfrentamiento fue con pueblos vecinos sumidos en una pobreza y en una marginalidad semejante a la suya. Este conflicto estalló en 1934 y se caracterizó por su violencia, estaban en disputa las tierras comprendidas entre los límites trazados por los títulos de cada pueblo que se sobreponían en una extensa franja de territorio. La inseguridad de nuevo fue terrible, se recuerda por ejemplo, que cuando venía la avanzada de los pueblos vecinos, las mujeres y los niños del barrio chico (que hace frontera con esos pueblos) se iban a refugiar a otros lados:

Agarrábamos [...] todo nuestro alimento, [...] nuestra tortilla, comida. Pero ese tiempo que... agarrábamos nuestro tenate y cobija y vámonos. Iba yo a quedar con mi mamá hasta atrás de... donde vivía güelo Nato-Fina, hasta allá atrás del mogote, hasta ahí iba yo a quedar. [...] Corría yo con mi mamá, vámonos, y

⁶² Pedro Cruz, entrevista 09/06.

⁶³ Modesto Gutiérrez, entrevista 14/09/06. El presidente fue muerto por los carrancistas, los zapatistas en 1920 mataron al secretario del municipio, lo que consta en el archivo del Juzgado de Tidaá. Documento de 14 de enero de 1920 del Archivo del Juzgado de San Pedro Tidaá, sobre la captura y asesinato de Fidencio Pérez secretario del municipio por los Zapatistas. "...Los testigos dicen que en la casa del finado estaban saqueando los zapatistas sus ropas, cobijas y documentos del municipio... los Zapatistas le preguntaron por unos documentos y al no querer responder le dispararon y le dieron muerte."

⁶⁴ Cristina Cruz, entrevista 09/06.

⁶⁵ Aniceto José Alvarado, entrevista 09/06.

⁶⁶ Perfecta Cruz, entrevista 09/06; Cristina Cruz, entrevista 09/06; Aniceto José Alvarado, entrevista 09/06; Soledad Valentín, entrevista 09/06.

vámonos [...] Tantas gentes que se murieron. Vinieron a robar yunta, vinieron a robar borregos, vinieron a robar muchas cosas [...] Y veníamos [a su propia casa], pero con tanto miedo veníamos [...] Ni comíamos, ni dormíamos.⁶⁷

Estas situaciones, tuvieron, entre otras, fuertes repercusiones económicas, sumadas a la violencia por los secuestros, los asesinatos, los golpes, la angustia por obtener el pan que se llevaría a la boca. Los robos de las cosechas y de ganado se dieron a granel, sumados a los pequeños hurtos y despojos constantes, hubo varios robos de mayor calibre. En el año en que estalló el conflicto (aquí no contabilizamos los múltiples robos menores) se robaron 50 cabezas de ganado;⁶⁸ al siguiente año, 1935, se robaron toda la cosecha de trigo de la autoridad municipal, que tenía un valor de \$800 pesos;⁶⁹ en 1938 se robaron 15 cabezas de ganado mayor y 40 cabezas de ganado menor,⁷⁰ en 1939 fueron 47 cabezas de ganado mayor y 160 cabezas de ganado menor;⁷¹ al año siguiente diez yuntas y 127 cabezas de ganado menor, 4 caballos y una yegua con su potranca.⁷² Por si fuera poco la inestabilidad de la guerra impedía que se pudiera dedicar el tiempo suficiente a la cosecha, y generaba que el trabajo del campo por momentos se detuviera, afectando la consecuente producción.

[En el tiempo de la guerra, comían raíz de nopal y tortillitas chiquitas] me contaba mi abuelita Delfina que hasta raíz de nopales comían porque no había comida, no había nada, pues, se quedaban unos al monte, otros que ni aparecían, que se los llevaban.⁷³

De modo que la situación de precariedad en la que de por sí se vivía, se vino a agravar por las dificultades y las condiciones que marcaban el conflicto bélico, no es extraño que éste mientras perduró haya contribuido a impedir el crecimiento poblacional de San Pedro Tidaá, al expulsar, por las difíciles condiciones, gente de la comunidad.

En los años siguientes, a partir de los 50, hay dos fenómenos interesantes, primero un fuerte crecimiento poblacional y después su descenso estrepitoso y hasta el momento imparable.

⁶⁷ Cristina Ruiz, entrevista 9/06.

⁶⁸ AGEO, Asuntos agrarios, serie III: problemas por límites, leg. 27 exp. 17, 390 ff.

⁶⁹ AJSPT, fecha 20 de junio 1935

⁷⁰ AJSPT, fecha febrero 1938

⁷¹ AJSPT, fecha marzo de 1939

⁷² AJSPT, fecha 6 de marzo y 22 de julio de 1940

⁷³ Eulalia Santiago, entrevista 09/06.

La tristeza en el pueblo

Es importante tener claro y presente, que el proceso educativo, no sólo el escolar, también el “vivencial” en la experiencia política, social y económica, proporcionó las condiciones culturales e ideológicas para la migración a través del manejo del español y la aprensión y adopción de una serie de valores, prejuicios, creencias, supersticiones y aspiraciones correspondientes a la cultura dominante, así como al minar los vínculos y el tejido social que se hacía y resarcía en la comunidad. Sin embargo, es de sustancial importancia que nos remitamos a una parte fundamental de este proceso, que constituye el soporte material desde el cual en parte se hace la simbolización de la realidad anteriormente descrita, es decir, el proceso de transformación de las condiciones, necesidades y expectativas materiales de vida de los tidaños sobre el cual se sostiene la noción de pobreza.

La época en la que crecieron los actuales adultos y adultos mayores de San Pedro Tidaá, y que se extiende más o menos desde los años 20 hasta los años 80 del siglo XX, suele ser referida (como quedó expuesto en la cita de Agustín Miguel, arriba en la página 158), como un tiempo de tristeza, la tristeza era por la pobreza que se extendía y avasallaba la realidad del pueblo, esa pobreza que se ha dicho: “nos hizo migrar”. Actualmente en el pueblo hay un recuerdo muy fuerte de la penuria que domina en primer lugar cualquier referencia, cualquier narración sobre el pueblo de aquellas décadas,⁷⁴ como nos dice Lorenzo González: “Pues esta vida fue de carencia, fue rutinaria, pues, porque aquí somos pobres y mis padres fueron pobres también y crecimos en la pobreza. Ese fue *el principio de nuestra vida*.”⁷⁵ Esa pobreza es una escasez que se percibe en relación a distintos aspectos físicos que parten desde la infraestructura material y pública del pueblo: las calles, los servicios públicos –la luz, el agua, la clínica, la escuela--, hasta las propiedades personales de las personas: las casas, lo que vestían y calzaban, sus alimentos.

Así, es común que se señale todo lo que ahora hay y antes no había: “Antes pues [no] había ni luz, ni agua, tenía que ir a traerlo a un pozo o al río [...] La carne, pues, no comíamos muy seguido la carne, pues, porque no había aquí”;⁷⁶ “No había puentes, no había primaria, no había molino de nixtamal”;⁷⁷ “No había transporte, tenía que caminar dos días o tres días para llegar a..., por lo menos a Nochixtlán [...] no

⁷⁴ Para profundizar en esto desde una perspectiva de la psicología social ver Andrea Calderón García, *Experiencia psicosocial de las transformaciones de la modernización capitalista en el ámbito rural, simbolización del pasado, tensiones actuales e impacto en la organización comunitaria. Una mirada desde San Pedro Tidaá, Oaxaca*, Tesis que para obtener el grado de licenciada en psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2008

⁷⁵ Lorenzo González, entrevista 9/06.

⁷⁶ Matilde Santiago, grupo de discusión barrio centro 10/06.

⁷⁷ Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06.

había comunicación, no había carro [...] los que salían así a hacer su visita a Oaxaca, México, tenían que caminar muchos días, se sufría mucho”;⁷⁸ “No había molino, no había luz. [...] Íbamos a Nochixtlán, íbamos caminando, nos íbamos así como dicen las otras [...] descalza íbamos, caminábamos descalzo, sin zapatos y así nos íbamos caminando, eso sufrí yo también”;⁷⁹ “Ahora sí ya tienen sus casitas buenas, antes eran las casas de palma, con así sus maderas alrededor”.⁸⁰

No se puede desconocer que había razones, para reconocer en cada momento ese tiempo como uno de verdadera escasez material, de hecho San Pedro Tidaá actualmente sigue siendo uno de los municipios con *alto* grado de marginación.⁸¹ El pasado “triste” no sólo se significa así desde el momento actual en que se puede ver (y significar) el pasado por contraste con el presente; en aquel tiempo, esa sensación se construía con relación a la *representación* y a la experiencia del mundo urbano del momento. Contamos con un testimonio muy fuerte en su implicación y en la experiencia individual de quien lo relata, que nos puede acercar a una idea de esa representación. Raúl Rodríguez cuenta que cuando era chico, uno de los juegos que hacían los niños era el de que se iban a vivir a la Ciudad de México, y que esa era una de las cosas que a él le gustaba imaginar. Cuenta que antes de que saliera de la comunidad, en 1953, unos niños se habían fugado de sus casas y se habían ido a la ciudad. Por su parte, recuerda que les dijo a sus papás que también se iría allá a menos que le consiguieran un algodón y un sombrero, para lo que estableció un plazo de tiempo, cuando éste llegó a su finalización, cuenta que muy triste su padre, le dijo que no había podido conseguir el algodón ni el sombrero porque no tenía dinero, así que a sus trece años, agarró y se fue a Oaxaca. Raúl dice que ya en Oaxaca las cosas no fueron como él pensaba, y que en realidad nunca consiguió el algodón y el sombrero que quería. De cualquier forma, ahí se quedó siete años ante la falta de expectativa en el pueblo, trabajando de cargador y durmiendo en el piso, en la calle.⁸²

La experiencia de Raúl Rodríguez, nos habla de las expectativas, posibilidades y esperanzas que ya para 1953 se habían creado, pero que se han seguido alimentando hasta ahora (tal vez en este momento desplazadas en su ubicación a los Estados Unidos), con relación a la vida que se imagina se desarrollaba en la ciudad. Estas expectativas tienen su correspondencia en el proceso de desarrollo económico y social vivido en el México posrevolucionario, sobre todo a partir de los años 40, en el que el nuevo régimen logra un acelerado ritmo de crecimiento económico, que de hecho tendría severas

⁷⁸ José Cruz, grupo de discusión barrio chico 5/10/06.

⁷⁹ Josefa Miguel, grupo de discusión barrio chico 11/06.

⁸⁰ Matilde Rivera, grupo de discusión barrio chico 11/06.

⁸¹ Su índice de marginación para 2005 era de 0.3876, según la CONAPO. Tomado de la página virtual del Sistema de Información sobre Migración Oaxaqueña en <http://www.oaxaca.gob.mx/migracion/FichasMunicipales/331.html>, consultado el 12 de agosto 2008

⁸² Raúl Rodríguez, entrevista 11/07.

implicaciones sociales, transformando la faz productiva de la nación, impulsando y fortaleciendo la industrialización sobre y a expensas de la agricultura, repercutiendo a su vez en la estructura demográfica de la población que en correspondencia cambió de rural a urbana y creando una diferencia abismal entre la vida en el medio rural y el medio urbano, que cada vez sería más lacerante. Así comenzó lo que acabaría siendo un crecimiento desmedido de las ciudades, que reverbera en la economía informal y en la marginalidad urbana (que en gran medida se sigue prefiriendo a la marginalidad rural), sin embargo, durante varios años, el mundo urbano tuvo la capacidad de (y le era necesario) absorber *la fuerza de trabajo* que le proporcionaban los emigrantes del campo. Las fuerzas económicas capitalistas desplegadas en el ámbito urbano, con su dominio potencial sobre las fuerzas naturales y alguna precaria estabilidad económica, se presentó como un espacio altamente benéfico, de certidumbre y confianza ante los altibajos de la vida rural y con una seductora promesa a futuro.

David Miguel Cruz, a sus 94 años nos cuenta:

...cuando entró este,... este, este Lázaro Cárdenas de presidente [...] nos fuimos casi al distrito, Nochixtlán, y allí vino este Lázaro Cárdenas nos saludamos con él y allí publicó que [...] "todos los estados están ya bien, lo único el estado de Oaxaca está muy atrasado, está muy caído pero ahora lo vamos a ver, ahora lo vamos a ver", lo dijo [...después en el 40] llegó el difunto, este señor José Vázquez a Oaxaca [la capital] y dice: -no compadre, [...] vea usted, casi en Oaxaca, ya se está reformando, ahora ¡juuh!, ¡no!, ¡todo casi!-. - ¡Y vaya! ¿todo casi?-, este, -sí, ya hay luz, ya hay, ya está reformado-.⁸³

Así vemos que la ciudad resultaba ser la expresión directa y tangible de la "prosperidad" y el "progreso", en la urbanización cobraba forma y realidad el crecimiento y desarrollo económico, era el espacio privilegiado de la modernización con su auge en la construcción, en los servicios públicos, sociales, en su oferta de mercancías –en particular de toda una nueva línea de productos que sintetizan la idea del confort: los aparatos electro domésticos--, etc. a esa época incluso se le llamará "el milagro mexicano". Recordemos que el avance del régimen de acumulación, conocido como el *fordismo*, "significó la formación de mercados globales masivos y la incorporación de la masa de población mundial –fuera del mundo comunista—a la dinámica global de un nuevo tipo de capitalismo." Este régimen "puede considerarse menos como un mero sistema de producción en masa y más como una forma de vida total. La producción en masa significaba uniformidad del producto así como consumo masivo; y eso significaba una nueva estética y una mercantilización de la cultura"; así el *fordismo*, tuvo como resultado crear una

⁸³ David Miguel, entrevista 09/06.

gran cantidad de “expectativas crecientes, alimentadas en parte por todo el artificio aplicado a la creación de necesidades y a la producción de un nuevo tipo de sociedad consumista.”⁸⁴

La distancia que a partir de entonces se creará entre el campo y la ciudad, será una distancia que no tiene parangón en la historia y que se disparará de manera abismal, pauperizando *de hecho* al campo, más a nuestro campo (el de Tidaá), que es un campo marginal, enclavado en un complejo montañoso el cual no es, hasta la fecha, cruzado por las vías del asfalto, y que cada vez más desplegaba las fuerzas productivas de una sociedad campesina *desarticulada* (ya veremos por qué). En la ciudad en cambio, se puede apreciar (aunque muchas veces sólo sea eso) el increíble resultado en términos materiales del despliegue de las fuerzas productivas capitalistas, la riqueza de éste es aprensible –como en cualquier sociedad donde opera el régimen de producción capitalista—como un vasto arsenal de mercancías capaz de satisfacer las más inesperadas e insospechadas necesidades humanas. Sin embargo, no olvidemos que, como señala Marx,⁸⁵ éstas aparecen a la vista, en las relaciones del mercado como objetos de circulación y consumo, *fetichizadas* (“la apariencia *material* [y no por eso menos ideológica] de las condiciones *sociales* del trabajo”), como objetos cuyo valor les es natural e inherente, como una propiedad intrínseca en sí mismos, fuera de los procesos de producción en que se crean y por lo tanto del trabajo humano incorporado en ellas que socialmente regula su valor.

La cuestión aquí, es que los migrantes, la única forma que tienen de participar en el mercado, ya que abandonaron sus medios de producción en el pueblo, es como la mercancía particular del modo de producción capitalista: la fuerza de trabajo. La que finalmente desvirtúa el supuesto intercambio de “equivalentes” que supone el mercado capitalista en tanto esta mercancía se paga conforme a su valor, mas no por el valor que produce, y por tanto, no recibe un quinto del plusvalor generado y que el capitalista acumula a través de la explotación. Así su inserción a la producción que los deslumbra, no los arranca de una situación general de pobreza, aunque permita mejorar en ciertos aspectos sus condiciones materiales de vida previas.

En los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, Marx nos presenta una reflexión, en la que señala la compulsión incesante del capitalismo por expandir las necesidades, ésta nos es de gran utilidad para ilustrar el *embrujo* con el que el “mundo urbano” seducía a los habitantes de Tidaá y el sucio juego en el que en realidad los inscribía. El autor señala que bajo la lógica de la producción capitalista, cada productor:

⁸⁴ David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pp. 159-161

⁸⁵ Carlos Marx, “*El capital...*”, ver capítulo I, “La mercancía”

...especula con crear al otro una *nueva* necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva relación de dependencia e inducirle a un nuevo modo de *disfruto* y, por ende, de ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial *extraña* sobre el otro, para encontrar en ellos la satisfacción de su propia egoísta necesidad [la acumulación de capital]. . Con la masa de objetos aumenta, por tanto, el reino de los entes extraños que sojuzgan al hombre [...] El hombre se empobrece tanto más como hombre, necesita tanto más del *dinero*, para apoderarse de la esencia ajena, y la potencia de su *dinero* disminuye precisamente en razón inversa a la proporción en que aumenta la medida de la producción; es decir, sus necesidades crecen a medida que aumenta el *poder* del dinero. La necesidad del dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la Economía política [se refiere a la economía burguesa] y la única necesidad que ésta produce. La *cantidad* del dinero se convierte cada vez más en su única cualidad *poderosa*; [...] Su verdadera medida es la *falta de medida*, lo *desmesurado*.

[...] la propiedad privada no sabe convertir la tosca necesidad en una necesidad *humana*; su *idealismo*, es la *figuración*, la *arbitrariedad*, el *capricho*, [...] (todo producto es un cebo con el quien lo posee trata de seducir a la esencia del otro, a su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que acaba llevando a la mosca al papel engomado; la explotación general de la esencia humana común es, como toda imperfección del hombre, una atadura con el cielo, un lado por el que su corazón se hace asequible al sacerdote; toda penuria brinda una ocasión para comparecer bajo la más amable apariencia ante el prójimo y decirle: querido amigo, aquí tienes lo que necesitas, pero ya sabes cuál es la *conditio sine qua non*, ya sabes con qué clase de tinta tienes que redactar la escritura hipotecando tu persona; yo te estafo, procurándote a cambio de ello un goce), [el producto] se somete a su capricho [del hombre] más reprobables, hace de alcahueta entre él y su necesidad, suscita en él apetitos morbosos, se pone al acecho de cualquier debilidad de que pueda dar muestras, para alargar luego la mano, pidiendo el pago en dinero del servicio amoroso.⁸⁶

Lo que pagará Tidaá por este “servicio amoroso” al lado del dinero, la desvalorización de su economía campesina, la fractura, el desgarramiento y la desestructuración del tejido social comunitario, y la pérdida del mundo significativo (cultural) que se reproducía en la comunidad. Dentro del precio se encuentra también la migración y la correspondiente enajenación y explotación directa de su gente como fuerza de trabajo.

De campesinos a migrantes

Hasta mediados del siglo XX la economía regional siguió siendo autosuficiente, basada en las posibilidades de la producción familiar y en un intercambio regional todavía importante. En los documentos del Juzgado de San Pedro Tidaá, se puede leer en los distintos registros, un constante tránsito en la región que suscitan los días de plaza en los diferentes pueblos; había plaza en Yodocono, en Tilantongo y en el pueblo de San

⁸⁶ Carlos Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968, (colección 70, 29), pp. 131-130

Bartolo, detrás de las montañas. Así vemos comerciantes y productores recorrer en diversas rutas el pueblo de Tidaá para asistir a los mercados.

La gente de Tidaá compraba distintos productos provenientes de otros pueblos, por ejemplo, productos de Mejapilla y Tlajayapa –pueblos que trabajaban la palma en la elaboración de petates, tenates, etc; palma de Tilantongo, que podía estar sin trabajar, o productos como “el capisayo” que era una capa hecha a partir de los pedazos que conforman “el tronco” de la palmera (buena para dormir y como impermeable en la lluvia); cobijas y zarapes de Yodocono (a lo que se dedicaban especialmente);⁸⁷ y de diversos lados: carne, cal, frutas, herramientas de metal, manta, etc.⁸⁸ Al lado de la producción agrícola (maíz, frijol, trigo, chilacayote), la cría de animales (gallinas, cochinos y ganado mayor, ganado menor caprino y bovino se vendía fundamentalmente), los pueblos desarrollaban un trabajo artesanal para el uso y consumo familiar, pero también estos productos manufacturados tenían como objeto su venta. En Tidaá se hacía pan y tortillas de trigo; yugos, timones, arados, cabos de hacha y cucharas de madera; cobijas (*chimecas*) y rebozos (*chisala*) de lana en telar, con el hilo hecho a mano (a partir de la producción bobina); velas de cera, petates, etc.⁸⁹ Estos productos se podían vender en el pueblo mismo, pero se destaca su venta en los que constituyeron los mercados más importantes para Tidaá en aquella época: el de Yodocono que respondía más a un comercio microregional (ahora desaparecido) y el de Nochixtlán que constituía un punto de articulación comercial con la economía regional y nacional (a su nivel).

Es importante que recordemos que las distancias se tenían que recorrer a pie, o si acaso con animales para la carga, la extensión de las cuales confinaba fuertemente las posibles relaciones con otros pueblos y con otras zonas. El ir a Nochixtlán consistía ya en una travesía bastante pesada de siete horas en una sola dirección, es decir, más de medio día en el puro ir o venir. Esta dificultad en la comunicación mantenía a las comunidades en un espacio social bastante restringido al que se hacía frente con la compleja red de mercados microregionales.

Como se ha dicho antes, las condiciones de vida en las que se vivía eran sumamente adversas, de allí que se les identifique con la tristeza. El que hubiera una economía regional con un importante intercambio no nos habla de suntuosidad ni de abundancia, más bien se trata de una compleja estrategia

⁸⁷ Francie R. Chassen-López, “*From Liberal to Revolutionary Oaxaca...*”, p. 227 en la nota a pie de página

⁸⁸ Josefina Clemente, entrevista 09/06; Vicente Clemente, entrevista 09/06; David Miguel, entrevista 09/06.

⁸⁹ Soledad Valentín, entrevista 09/06; Amalia Santiago, entrevista 09/06; Vicente Clemente, entrevista 09/06; Francisco Rodríguez, entrevista 09/06; Cristina Cruz, entrevista 09/06; Juan Santiago, entrevista 09/06; Catalina Miguel, entrevista 09/06.

de sobrevivencia que hacía uso de múltiples recursos para vivir, como explica Gonzalo Piñón, sobre la producción campesina de finales de la segunda mitad del siglo XX en Oaxaca.

La actividad agrícola coexiste y se complementa en muchas regiones del estado con la producción artesanal, actividad que tiene un profundo arraigo en muchas comunidades rurales del estado y que además representa, desde el punto de vista económico, una fuente de ocupación e ingreso importante para la economía campesina. [...]

[...] responde a la necesidad de diversificar la actividad económica de los campesinos, como una estrategia de subsistencia y reproducción ante la escasez de tierra de labor y por la situación tan adversa de la producción agropecuaria del estado.⁹⁰

A esta estrategia hay que sumar otros dos recursos que permitieron durante varios años la reproducción de la comunidad campesina aunque no representaran un cambio profundo en las condiciones de vida, uno es la migración temporal y otro la venta de los excedentes productivos para el mercado.

La migración vieja

Al parecer por lo que en Tidaá nos han contado, en términos generales la migración no es una novedad, ésta lleva desarrollándose desde que los pobladores actuales del pueblo tienen memoria, sólo que esa migración no tuvo las características, ni la magnitud que ha tenido la de las últimas décadas. La migración se ha suscitado por muy diversos motivos, ya hemos dicho que la adversidad de las condiciones sociales que se vivieron en la primera mitad del siglo XX contribuyó a la expulsión de los habitantes de la comunidad o a un grado de mortandad que permitió una constante poblacional. Lo que nos interesa destacar aquí, sin embargo, es la migración temporal en busca de un ingreso extra, la cual se ha dado hacia las ciudades --como el caso del padre de David Miguel Cruz que a principios del siglo, cuando se casó, a falta de dinero para establecerse en el pueblo, se fue una temporada a Oaxaca--, y hacia otros lugares rurales (pero con mayor peso económico) --el mismo David, como muchos otros, iba al corte de caña en Veracruz. Muchos iban a trabajar a los trapiches, ingenios, fincas y haciendas, cercanos y no tan cercanos, convirtiéndose en asalariados temporales, impulsados por las distintas dificultades de la vida en el campo, desde las plagas o sequías, hasta las guerras, la falta de tierra propia para subsistir, o por la necesidad de conseguir un poco más de dinero.

De esta migración hay que destacar dos cosas; la primera, que ésta no iba en detrimento de la economía campesina ni de la reproducción de la comunidad campesina, era una migración temporal que

⁹⁰ Gonzalo Piñón Jiménez, "Crisis agraria y movimiento campesino (1956-1986)" en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, 1925-1986*, vol. II, México, Juan Pablo Editor-Gobierno del Estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, p. 332

tenía como objeto conseguir algunos bienes para regresar a la comunidad. La condición de asalariado temporal implicaba una explotación capitalista que se nutría del hecho de que la reproducción de la fuerza de trabajo no dependía totalmente del salario sino que se mantenía, a fuerza de la misma autosubsistencia campesina y sólo parcialmente del salario. De modo que los capitalistas se podían dar el lujo de hacer contrataciones en determinados momentos específicos –en nuestro caso, para el corte de caña, la zafra--, pagando tan sólo por los meses de trabajo intensivo a la fuerza de trabajo. Además en este caso, las condiciones de reproducción del campesinado que vende su fuerza de trabajo (a diferencia de lo que pasa con los obreros quienes están desherados de cualquier medio de producción y por lo tanto no cuentan con los productos de su propio trabajo para sobrevivir), se sustenta en su propia producción, lo que permite paradójicamente, que se acrecienten los nivel de su explotación. Si con los obreros el salario mínimo tiene como un límite extremo la posibilidad de reproducción del obrero mismo, el campesino por el contrario, por los términos de su subsunción al capital, no tiene este límite y puede ser fácilmente superexplotado, al estar en posibilidades de recibir un salario que se encuentre por debajo del valor de su fuerza de trabajo. “La fuerza de trabajo que lanza al mercado [el campesino] es sólo una parte de su capacidad de trabajo total y el ingreso que adquiere por este concepto no tiene que corresponder necesariamente al costo de reposición de la fuerza de trabajo vendida pues irá a sumarse al resto de los ingresos de su unidad económica de cuyo total provendrá, en definitiva, el sustento familiar.”⁹¹ Así pues, la economía campesina “subsidia” –con base en su producción de autoconsumo o en el ingreso obtenido a partir de la venta de sus productos en el mercado agrícola-- la insuficiencia del jornal, transfiriendo una tasa mayor de plusvalía al contratante. Bajo esta perspectiva se debe reconocer que las fuerzas internas de la comunidad campesina no sólo la reprodujeron, sino que también pudieron ser útiles a la misma lógica de acumulación capitalista.⁹²

Lo segundo a destacar, es que esta migración contribuía a transformar las expectativas comunitarias al promover una vivencia en contacto con distintas zonas que habían tenido un desarrollo del que Tidaá en ese momento no gozaba. Nuevamente a ello nos remite la experiencia de David Miguel Cruz la cual referimos en relación a la experiencia de su compadre, quien constatando las transformaciones en la capital del estado, afirmaba que el lugar estaba “reformado”, lo que se entiende en términos de la modernización de la ciudad (ver antes p.185). En esa misma narración David Miguel continua, “en el año

⁹¹ Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, México, UACM-ITACA-CEDRSSA, 2006, p. 268

⁹² Armando Bartra, “*El capital en su laberinto...*”, p. 268

57 entonces me fui a corte de caña, este y, a Córdoba, entonces casi fui ¡no, uuuu! ¡todo ya!"⁹³ Refiriendo que en ese año él mismo pudo constatar en Córdoba, el desarrollo material, en infraestructura, que se estaba viviendo en muchas partes del país y que se convertía en una promesa del futuro.

La venta de los excedentes productivos

Ahora vayamos al segundo recurso con que contaba la producción económica de Tidaá para sobrevivir, que radica en la venta de distintos productos en el mercado capitalista (esto de cualquier forma no lo podemos sobrestimar). A mediados del siglo XX tuvo importancia la producción de trigo, que se cultivó con un fin centrado en gran medida en su venta, otro de los productos que se enfocaban a este fin fue el ganado menor, el cual era recogido en la comunidad por comerciantes. Regresando al cereal (que va a ser nuestro ejemplo), en el juzgado de Tidaá se hace mención de una cosecha completa de trigo que en 1935 se había vendido a agricultores comerciantes cercanos a Nochixtlán. Sabemos que desde el siglo XIX ésta fue una de las producciones locales que podían participar en un mercado más allá de los límites regionales,⁹⁴ pero a mitades del siglo pasado, parece ser que esta producción cobró un auge particular. En la década de los 50:

Todos los productores de trigo, se iba a vender, porque se sembraba mucho trigo, desde el molino, todo esto así, en ese tiempo se siembra de trigo [...] ese trigo se vendía en San Juan Sayultepec, ahí estaba un acaparador que compraba trigo [...] allí era a donde íbamos a vender, varios iban.⁹⁵

El trigo se vendía también en Yodocono y en Nochixtlán.⁹⁶ Así se recuerda las posibilidades de la comercialización que existían antes:

Antes sólo iban a vender lo que sembraban con burros a Nochixtlán y sí era negocio. Compraban en cantidad el trigo. Pero ahora se voltearon los papeles. Traen trigo, el trigo que producimos acá no lo compran. Lo que yo cosecho me sobra.⁹⁷

A mediados del siglo XX, desde 1940 y hasta 1965, hay un crecimiento de la agricultura vinculado al crecimiento de la industria y al desarrollo del país.⁹⁸ Creemos que el crecimiento poblacional que se

⁹³ David Miguel, entrevista 09/06.

⁹⁴ Rodolfo Pastor plantea que en la primera mitad del siglo XIX la "nueva importancia y el valor del trigo devuelve la vida a Teposcolula y a Coixtlahuaca, que estaban en franca decadencia, y a otros centros productores secundarios: Yodocono, Tilantongo, Peñasco, Chalcatongo, etc." (Rodolfo Pastor, "*Campesinos y Reformas...*", p. 466), en ese etcétera, nosotros podemos agregar, seguramente a Tidaá, y que algo semejante, tal vez con diferentes pueblos afectados, pudo darse en el siglo XX.

⁹⁵ Aurelio Pérez, entrevista 11/07.

⁹⁶ Juan Ruiz, entrevista 09/06.

⁹⁷ Raymundo Rodríguez, grupo de discusión barrio centro 10/06.

manifiesta a partir de 1950, aparte de estar influenciado por el fin de los conflictos bélicos en el pueblo, pudo haber sido reafirmado por el incremento en la comercialización de ganado menor o de los excedentes de trigo, permitiendo una seguridad y estabilidad económica, disminuyendo la precariedad de la subsistencia. Podía ser que ante esta perspectiva de comercialización se incorporaran a la producción tierras que por la parcelación o por la baja productividad previamente hubiesen quedado inutilizadas, así se podía dar una reproducción social, imposible de sostener en otro momento.

Ahora es importante que establezcamos un breve paréntesis, en 1960 la estadística del INEGI presenta un crecimiento poblacional que es simplemente impresionante, si puede haber alguna explicación económica de éste, creemos que se tendría que voltear, por lo menos, hacia la producción triguera, y si tenemos que especular también voltearíamos hacia el ganado menor que nos han contado se producía mucho. Sin embargo, frente a este dato hay que estar recelosos por la siguiente circunstancia. San Pedro Tidaá no fue municipio durante todo el siglo XX, en el año de 1938, por problemas impositivos, fue reducido a la categoría de agencia municipal de su antigua cabeza de encomienda: Yodocono. Así permanecería durante más de 20 años, hasta que después de varias gestiones, en el año de 1953, recuperó la categoría política de municipio.⁹⁹ Sin embargo, entre las condiciones para constituirse en municipio se encontraba el que su población ascendiera a 2000 habitantes y sabemos que para el año 50, no los tenía. Cuando nos dimos cuenta de ese crecimiento en la estadística, inquirimos sobre ella preguntando a los tidadeños a qué se había debido, por qué de pronto el pueblo había crecido así. Sin embargo, en la memoria de las personas a las que preguntamos, no había el recuerdo de un crecimiento descomunal, aunque sí se manifiesta que llegó a haber una gran cantidad de gente y se señala una inmensa extensión periférica al centro del pueblo, donde se extendían las tierras de cultivo. Pero también, la respuesta se orienta en otro sentido: frente a la necesidad de un mínimo poblacional necesario para constituirse como municipio --con el que no se contaba en 1953--, se levantó un padrón (antes de 1953) que sumó a los habitantes de Tidaá, los migrantes, que finalmente eran tidadeños, pero como en esa época eran muy pocos, se recurrió también a los muertos (los que habían emigrado de la vida), de manera tal que se llegara por lo menos a los 2000. Esto nos muestra la palpitante voluntad de autonomía del pueblo. Algunos nos han dicho que la información del censo de finales de la década pudo haber tomado de referencia ese padrón inflado anterior, para no perder la categoría que apenas se había recuperado. De cualquier forma las cifras

⁹⁸ Esperanza Fujigaki, *La agricultura, siglo XVI al XX.*, México, UNAM-OCEANO, 2004, (Colección: Historia económica de México (Enrique Semo coord.), 9), pp.119-126.

⁹⁹ según el decreto No. 180 del 30 de abril de 1953 publicado en el Periódico Oficial, Órgano del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, Tomo XXXV, Num. 25, Oaxaca de Juárez, Oax., 20 de Junio de 1953

inmediatas, tanto la anterior de 1950 (1516 habitantes), como la posterior de 1970 (1506 habitantes), donde no se cumple con la exigencia de los dos mil y sin embargo se registra un claro aumento poblacional frente a la existente en las décadas previas del siglo, nos hacen pensar que por el año 1960 sí pudo existir la mayor población que, en la época independiente y probablemente desde la colonia, ha tenido el pueblo.

Regresando a la cuestión de la venta de la producción, la posibilidad de que la venta de estos productos fuera redituable como parte de un proyecto económico, se fue desapareciendo durante las tres últimas décadas del siglo a partir de la crisis en la que se sumergió la región y la crisis en general de la economía nacional. El dinamismo que vivió previamente el sector agrícola, con la articulación estrecha entre éste y el industrial, fue perdiendo fuerza a finales de la década de los 50, para llegar a los años que van de 1965 a 1970 con dificultades crecientes que en la década de los 70 se siguieron agudizando. En realidad, desde 1965 hasta ahora, la situación del sector agrícola es crítica.¹⁰⁰ La producción campesina, cada vez más, deja de ser reclamada por el mercado, ni siquiera por los mercados locales y regionales. Los altos costos de su producción, por poseer las peores tierras y por la poca tecnología invertida, no pueden competir con una producción capitalista, con una productividad impresionante (impresionante será también su costo ecológico, que no se agrega al costo de producción) que avasalla los mercados con sus bajos costos, y que ha sido la destinataria de las políticas estatales dirigidas a impulsar el agro, y que ha sido también la que ha podido responder (por su alta tecnificación) a distintas demandas de la industria alimentaria. De modo que la modernización de la agricultura acrecentó las desigualdades sociales a partir de que el acceso a las tecnologías y a los financiamientos orientados al campo excluía o resultaba limitado para pequeños productores en las tierras menos productivas. En Oaxaca en los años que van de 1965 a 1986 hubo cambios importantes en la estructura productiva agropecuaria del estado: “los cultivos básicos perdieron terreno frente a los cultivos comerciales y la ganadería; la mayoría de las actividades artesanales, complementarias a la economía campesina, fueron desplazadas o relegadas a su contexto local [...]; y aumenta enormemente la desocupación, subocupación y migración de la fuerza de trabajo rural.”¹⁰¹ Esta situación, en la que se va hundiendo el campo, continuará durante los siguientes años. La crisis global de la década de los 70, golpeó a México fuertemente, la respuesta del Partido Revolucionario Institucional (PRI), fue fortalecer el sector público, a costa del endeudamiento.¹⁰² En este contexto se estableció el Sistema Alimentario Mexicano, con lo que se buscaba aumentar la producción y la productividad en las zonas de temporal a través de distintas tecnologías y servicios financieros y

¹⁰⁰ Esperanza Fujigaki, “*La agricultura...*”, p. 165

¹⁰¹ Gonzalo Piñón Jiménez, “Crisis agraria y movimiento campesino (1956-1986)”, p. 318

¹⁰² David Harvey, “*Breve historia del Neoliberalismo*”, pp. 109-110

comerciales proporcionados institucionalmente, y conseguir la autosuficiencia alimentaria. Sin embargo, este proyecto no permanecería en el siguiente sexenio,¹⁰³ y con De la Madrid comenzarían a implementarse las primeras reformas neoliberales, las cuales seguirían sumiendo a México en la crisis. Pero, la desestructuración y el abandono deliberado del campo campesino, cobró su verdadera dimensión institucional, con Salinas de Gortari y la firma del Tratado de Libre Comercio:

Quando empezó la negociación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), México ya había eliminado precios de garantía y suprimido permisos de importación para la mayoría de los productos agropecuarios, de modo que teníamos poco que ofrecer a nuestros presuntos socios. Para regatear sólo nos restaban ciertos subsidios agropecuarios, y en cuanto a nuestro mercado interno -ya saturado de productos estadounidenses agrícolas- faltaba la apertura indiscriminada a las importaciones de maíz [que tendría lugar junto a grandes protestas en el 2008], una de las pocas cosechas que aún se protegían con aranceles y precios de garantía.¹⁰⁴

Para terminar, la política impulsada por el gobierno del Partido Acción Nacional tras la caída del PRI a partir del 2000, se puede sintetizar en las palabras del Secretario de Agricultura, Javier Usabiaga en 2003:

Los agricultores contarán con un plazo de cinco años para hacerse eficientes y competitivos [...sino, lo logran, que se olviden de los subsidios...] y mejor que se dediquen a otra cosa... El que no lo entendió, no lo quiso entender. Estamos planteando para los productores de granos y todo tipo de cultivos una disyuntiva: o te vuelves eficiente con los parámetros internacionales o te buscas otra cosa.¹⁰⁵

Por supuesto, la estrecha mente de este hombre, no puede concebir que haya una eficiencia que no se mida por lo lucrativo de un negocio en términos monetarios, que tenga que ver con las relaciones humanas como colectividad, con la historia, con la cultura y con la forma de reproducir y reproducirse con la naturaleza. Así en su simplificación vulgar y burda, es incapaz de reconocer la gran complejidad que es la vida humana.

Los campesinos que de diversos modos, en los diferentes momentos históricos, habían sido incorporados a la acumulación de capital (en la encomienda y en el repartimiento y como asalariados temporales o como productores para un mercado capitalista en unas condiciones de intercambio insostenibles para cualquier empresa capitalista, y que finalmente acaba siendo redituable para la acumulación de capital global como lo expone Armando Bartra), dejan de ser, como campesinos, necesarios para la acumulación de capital en su explotación y por tanto dejan de ser útiles para el

¹⁰³ Esperanza Fujigaki, "*La agricultura...*", pp.136-139

¹⁰⁴ Armando Bartra, "Periciales de un *agrocidio*", en <http://www.jornada.unam.mx/2003/04/20/013a1pol.php?origen=opinion.html>, consultado el 30 de julio

¹⁰⁵ Armando Bartra, "Cosechas de ira", p. 25

sistema.¹⁰⁶ Aunque esto es cierto sólo parcialmente, pues si bien ahora no son explotados directamente, no dejan de jugar un papel económico, en tanto conforman un conglomerado humano que con su imagen espectral de desamparados, no deja de amenazar la seguridad subjetiva de los trabajadores y favorece el incremento del grado de explotación aceptable.

La pérdida del ingreso económico que significaba la venta de parte de su producción tendrá graves implicaciones en Tidaá, pues sume aún más en la pobreza a su población, al mutilar una parte no menospreciable de sus ingresos (dada la condición de precariedad vivida) y, además, viene a cuestionar el sentido de su propia producción en términos económicos, incluso de la de autoconsumo.

Yo creo que no hemos sido independientes, simplemente lo veo en los terrenos que tenemos, en el pueblo hay muchos terrenos abandonados, y eso debido al capitalismo, debido a ese problema, de que mucha gente ha abandonado esos terrenos, migran a la ciudad, es más estarle invirtiendo de lo que se recoge. Le metemos tractor que nos cobran 200, 300 pesos, y luego para otra barbechada, otros 200 pesos, y luego para sembrar el mozo que va con la yunta otros 100, 150, y luego si nosotros solitos no podemos sembrar tenemos que buscar a más mozos, y luego otra vez para recoger, para acarrear zacate y todo eso. Y bueno entonces cuál es mi ganancia, salgo perdiendo, y luego todavía con el clima.

Mejor vamos a Nochixtlán que nos venden los productos, es más barato para mí, compro mi producto de maíz y me como el que no es saludable porque es transgénico o tiene abono químico, pero preferimos ir ahí. Y la misma gente de aquí no nos quiere comprar el maíz porque es más caro porque nos sale más caro producir.¹⁰⁷

No sale, no sale, por eso precisamente esos dicen, “no mejor voy a hacer otro trabajo, junto 100, 200 pesos, me voy a Nochixtlán, traigo 2 o 3 bultos de maíz y me quito de estar aquí rascando la tierra”.¹⁰⁸

Es decir, se asume como más rentable venderse como fuerza de trabajo que hacer producir las propias tierras, pero esto está vinculado estrechamente con el cambio de las necesidades y expectativas del que hablamos antes.

Regresemos nuevamente a lo que consideramos uno de los factores principales del empobrecimiento. La entrada de los bienes de consumo industriales a los pueblos, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo. La expansión económica de la posguerra en México se basó en gran medida en la producción de bienes de consumo no duraderos (zapatos, ropa, bebidas, etc.), que había sido impulsada por la práctica de la Sustitución de Importaciones desde los años 40, durante la Segunda Guerra Mundial. Estas mercancías ofrecidas por el mundo capitalista se van filtrando en la economía del pueblo decretando lo

¹⁰⁶ Armando Bartra, *“El capital en su laberinto...”*, p. 363

¹⁰⁷ Hipólito Valentín, grupo de trabajo 09/06.

¹⁰⁸ Aurelio Pérez, entrevista 11/07.

obsoleto de la producción autóctona y de su sustentabilidad.¹⁰⁹ Como dice Harvey, el fordismo en el Tercer Mundo “daba lugar a la destrucción de culturas locales, a una gran opresión y a distintas formas de dominación capitalista a cambio de flacas ventajas en niveles de vida y servicios...”¹¹⁰ Por su parte, el régimen de la *acumulación flexible*, que sucedió al *fordismo* y que es el que, impuesto entre los 70 y 80, hoy sigue imperando, “ha venido acompañado, desde el punto de vista del consumo, de una atención mucho mayor a las aceleradas transformaciones de las modas y a la movilización de todos los artificios destinados a inducir necesidades con la transformación cultural que esto implica.”¹¹¹

En la construcción de una casa, antes, casi todos los materiales los podían conseguir a partir de los recursos naturales del pueblo. Se iban al bosque a cortar sus horcones, los cercos, se iba por ramas de ocotal, rastrojo.¹¹² Las casas solían ser de cerco, pero a veces las paredes podían ser de carrizo que se conseguía ahí o se compraba; el techo podía ser de pasto o de rastrojo de trigo tejido, si se tenía dinero, de palma que se compraba mayormente de Tilantongo;¹¹³ para amarrar todo, en lugar de clavos o alambre se unía con tico (tiras de maguey),¹¹⁴ usar adobe para las casas era lo más caro por el trabajo implicado, pero también se podía hacer. En la medida que la apertura de brechas y carreteras y el ingreso de carros permitieron una mayor comunicación, el ingreso de los bienes industriales se fue acrecentado.

Como no había carreteras todo se cargaba con los animales desde el cerro. Ahora con la carretera ya todo se construye con material industrializado.¹¹⁵

Basilio Reinaldo describe así la sucesión de materiales que se daría después, con la entrada de otros productos, para la construcción de las casas:

Las casas eran: de pasto el techo, las paredes de cerco; luego el techo de palma, luego vino la teja, *luego láminas de cartón con chapopote, luego el techo de asbesto y ya con paredes de material, ahora techo de material colado.*¹¹⁶

Si bien en términos de eficacia y de costo, los nuevos productos podían resultar superiores (no siempre y no bajo una mirada más amplia de costo ecológico), su adopción entrañaba también aspectos que no se vinculaban únicamente con estas ventajas utilitaristas, estas mercancías constituían bienes que

¹⁰⁹ Steven T. Edinger, *Camino de Mixtepec: historia de un pueblo en las montañas de la Mixteca y su encuentro con la economía norteamericana.*, (equipo editorial en español Héctor Huerta), Los Ángeles, Asociación Cívica Benito Juárez. Fresno, California, 2004, pp. 68 y 110-112; Gonzalo Piñón Jiménez, “Crisis agraria y movimiento campesino (1956-1986)”, p. 341

¹¹⁰ David Harvey, “*La condición de la posmodernidad...*”, p. 163

¹¹¹ David Harvey, “*La condición de la posmodernidad...*”, p. 180

¹¹² Catalina Miguel, entrevista, 10/06.

¹¹³ Vicente Clemente, entrevista 09/06.

¹¹⁴ Basilio Reinaldo Santiago, entrevista 10/06.

¹¹⁵ Basilio Reinaldo Santiago, entrevista 10/06.

¹¹⁶ Basilio Reinaldo Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06.

eran superiores en términos simbólicos, sobre ellos estaba la marca de la dominación y la penetración cultural. Esto es particularmente claro con la ropa, si bien, entre la ropa que se vestía anteriormente y la ropa nueva hay diferencias que se pueden medir en términos “objetivos”, vinculadas a la comodidad o durabilidad de las mismas, el valor de uso de las nuevas cargaba una gran cantidad de aspectos simbólicos, que no es fácil reconocer en el análisis de los tejidos.

Llegaban todavía [...] con sus zapatitos de plástico, hay unos que llevaban guarachito, unos llevaban el morral que ocupaba uno antes. Y ahora ya hay un cambio, [...] el uniforme ha cambiado porque ahora ya están presentables, se distinguen.¹¹⁷

En este caso el uniforme escolar, que como es sabido no es hecho con las mejores telas, otorgaba a los niños una “presencia” y “distinción”, de las que su vestido de manta carecía. El dejar sus vestidos tradicionales y adoptar las nuevas ropas era una manera de negar su condición de indígenas, de evitar ser reconocidos como “los otros”. De este modo, se realiza una de las utopías de la democracia liberal, y su liberalismo económico, el de la pseudo-democratización de la sociedad a través del mercado. Aquí es bueno recordar al joven Marx y una de sus proposiciones sobre el dinero, la cual hace eco de disertaciones clásicas sobre el dinero que pasan por Goethe, Shakespeare, Arcipreste de Hita, Francisco de Quevedo:

Lo que puedo hacer mío con *dinero*, lo que puedo pagar, es decir, lo que pudo comprar con dinero eso *soy yo*, el mismo poseedor del dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de su poseedor. Por tanto, no es, en modo alguno mi individualidad la que determina lo que *soy* y *puedo*. [...] No importa que sea una persona vil, innoble, infame y necia, pues el dinero es noble y ennoblece a quien lo posee.¹¹⁸

Así las ropas tradicionales, que sí pueden ser un elemento de identidad útil en la lucha como símbolo de cohesión (esto es claro con el movimiento de los pueblos triquis), también fueron un elemento de segregación y de diferenciación excluyente, se cambian por la que no hace más distinciones que la capacidad adquisitiva del individuo (¡por suerte hay fayuca y piratería!). Esta ropa, en la medida de la creciente globalización, se rige cada vez más por “la moda”, la que sabemos, sus estereotipos responden a la persecución insaciable de ganancia (“la última moda”, funciona como un signo de “autenticidad” susceptible momentáneamente de renta “monopólica”), construyendo estereotipos sociales superfluos, banales y de hecho, excluyentes (el estereotipo “pop”). O, a partir de identidades diferenciales de la cultura popular, ahora altamente estereotipadas mercantilizadas y subsumidas al consumo, en la medida que si la globalización (no la confundamos con la mundialización: el proceso histórico de expansión capitalista) por

¹¹⁷ Julián Rojas, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06.

¹¹⁸ Carlos Marx, “*Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*”, p.157

un lado homogeniza (superficialmente), por el otro aprovecha la diferencia cuando le es lucrativa.¹¹⁹ Así, no es raro ver en Tidaá chavos “cholos”, que construyen una identidad, o mejor una identificación, que radica fundamentalmente en la forma de vestir, la música, la manera de caminar, la pose, y en la que el potencial subversivo y la fuerza contestataria ante la imposición del modo de vida americano anglosajón (la que caracterizó al movimiento cholo), se reduce a un “estilo de vida” reproducido y comercializado por el mercado y que se ha deformado a tal grado, que ahora caracteriza a los migrantes que han tenido éxito en Norteamérica.¹²⁰

Las nuevas prácticas de consumo vividas en Tidaá, sobre todo por lo jóvenes, se pueden compaginar con el fenómeno que Jeremy Rifkin reconoce en la fase actual de mercantilización como “capitalismo cultural”, en el que lo que se mercantiliza son las experiencias más que los propios objetos en sí: “En el ‘capitalismo cultural’, [nos explica Žižek] la relación entre un objeto y su símbolo/imagen se ha invertido: la imagen no representa al producto, sino, más bien, el producto representa a la imagen. Compramos un producto –digamos, una manzana orgánica- porque representa la imagen de un estilo de vida saludable.”¹²¹ Por nuestra parte podemos decir, se compran camisas grandes con estampados norteamericanos, pantalones de mezclilla grandes, por que representan la imagen del *estilo de vida* de los migrantes latinos en E.U. que han alcanzado el “sueño americano”. Trágicamente, este consumo parece responder a la paráfrasis de Zygmunt Bauman sobre la famosa tesis cartesiana: “Compro, luego existo...”¹²²

El costo social de la adopción de la “urbanización” y “mercantilización” de la forma de consumo y de vida ha sido muy caro. La construcción con material industrializado implicaba la necesidad de un ingreso monetario, antes no requerido necesariamente o en tal magnitud, que permitiera su compra. Pasaba lo mismo con los distintos bienes de consumo capitalistas. Las nuevas necesidades sujetaban al campesino a la obtención de un ingreso al mismo tiempo que los bienes producidos localmente dejaban de ser consumidos, lo que repercutía, tanto en la reducción de ingresos derivados por las ventas campesinas, como en el aumento del gasto. Si a esto se suma por un lado, que la producción capitalista agrícola llevó

¹¹⁹ Héctor Díaz-Polanco, “*Elogio de la Diversidad...*”, p. 137; Ver también David Harvey, “El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura”, en David Harvey, *Espacios del capital. hacia una geografía crítica*, trad. Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2007

¹²⁰ Como dice Díaz-Polanco: “los que tejen la identificación están realmente subsumidos en la lógica globalizadora de la que quieren escapar, y de este modo la alimentan. Quizás Incluso es la única fuga que les está permitida...” (Héctor Díaz-Polanco, “*Elogio de la Diversidad...*”, pp. 142-143

¹²¹ Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío.*, prol. y trad. Sebastián Waingartenm, Buenos Aires, ATUEL-Parusia, 2004, p. 120

¹²² Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, (colec. Sociología) p. 32

los precios de los cereales a un costo que no justificaba ni siquiera la producción de autoconsumo (como se expresa en las citas mostradas arriba) y, por otro lado, que las necesidades y expectativas se habían escindido, en gran medida de la comunidad, y que la realización de éstas se inscribía en tierras lejanas, quedaba en realidad poco que hacer en el pueblo. Las estrategias de sobrevivencia ahora se centrarían fundamentalmente en una migración que se sustenta a sí misma, abortando a la economía campesina como pilar de la subsistencia y a Tidaá como el espacio de realización de la vida.

La migración tautológica

El sistema carretero que tenía el propósito de integrar el sureste al desarrollo del país, y que se venía construyendo durante las décadas de los 40 y los 50, integrando también las diferentes regiones del estado,¹²³ se enlazaría finalmente a Tidaá a principios de los 60 con la apertura de una brecha de terracería. La lenta pero paulatina entrada de transportes y los nuevos medios de comunicación, abrirían las posibilidades de la comunicación facilitando los desplazamientos en grandes distancias y las posibilidades del migrante. Las relativamente buenas experiencias de los migrantes en el programa bracero serían un aliciente para posteriores migraciones; del mismo modo, los inmigrantes establecidos en lugares de residencia fijos construyeron redes solidarias, apoyando y facilitando el paso o establecimiento de los paisanos en aquellos extraños lugares.

En mi época que vengo creciendo, [...] en mi niñez, [...] es muy cierto que toda la gente de aquí del pueblo, [...] vivimos [...] muy, muy pobre [...] porque [...], las cosechas no se daban, por motivos de que variaba mucho el tiempo de la lluvia, se sembraba no se recogía nada de cosecha porque llovía mucho y se anegaba de agua, otro año, faltaba el agua y no se daba la cosecha se secaba, bueno, [...] por eso, fue que la gente también pues no, no podían recoger nada de cosecha, [...] nada de rescate [...] del trabajo que se invertía, y ocupaban puro [...] yunta pues este trabajaban pero tardaban mucho tiempo [...] en ese trabajo y después no se recogía nada por eso es que estábamos muy, muy retrasados de recursos. [...] y otra cosa pues, todos usábamos puro huarachito, calzoncito de manta, de manta es el pantalón, de manta es la camisa y el sombrerito de palma, eso se usaba. Que no duraba mucho tiempo nomás duraba como veinte días y con el mismo calor se tostaba la palma se rompía, [...] el sombrero y también la ropa con [...] la calor se rompía rápido, nadie usaba este, un pantalón, un zapato. Los que tenían algo, tenían que usar huaraches de correa, tenía más este, así dinero o vivían más mejor, la que tenía una casa de adobe es la

¹²³ Jaime Segura "Los indígenas y los programas de desarrollo agrario (1940-1964), en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, 1925-1986*, vol. II, México, Juan Pablo Editor-Gobierno del Estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, p. 192 y p. 200

que tenía más recurso y los que son pobres casita de pasto o casa de popote [...] ese era para el techo, para la pared pues era de cerco, de madera, [...]. No salían mucho, no había mucha migración aquí del pueblo, habíamos mucha gente pero no había transporte, no había transporte, ¿por qué? porque no había manera, la gente que se disponía salir a trabajar, pues caminaba desde aquí hasta donde tenía que llegar, por ejemplo de aquí salían hasta Oaxaca, hacían tres o cuatro días para llegar hasta allá, sino buscaban otro lado pero caminando, eso es lo que pasaba antes y pues ahora poco empezó a haber carretera [...] y ya ahí ya viene el cambio [...] ya ahora, ya empezó a salir la gente, ya ahora ya vemos cambio ya la gente que salía a trabajar ya regresaba con su ropita, con zapatos con una chamarrita, ya hay cambio.¹²⁴

Como lo expresa la cita al final, las experiencias de la migración hasta la fecha, han sido mayoritariamente, aunque no absolutamente (“Porque hay muchos también que van y simplemente ya regresan sin nada, van y se dedican a tomar, a “x” motivos y regresan así. [...] Eso es lo malo de ir a emigrar y regresar sin nada.”¹²⁵), en términos económicos “exitosas”. Considerando que las expectativas de la misma no eran muy amplias, los éxitos han dado razón del mismo proceso migratorio.

Ahorita pues está duro eso ¿no? de emigrar por lo mismo también que... bueno, aquí no hay trabajo. Ahorita también por lo mismo hay muchos medios de transportarse de salir. Muchos de nosotros vemos pues los cambios de que pues fulano ya fue, salió y regresó pero pues ya viene más vestido o ahora sí ya se hizo de algo, por decir, de una casita, de muchas cosas, pues... Y decimos “por qué fulano sí puede o sí pudo hacerse de algo, entonces yo también” Y por ahí vemos, “pues yo también me voy y a lo mejor voy a hacer algo”, y muchos de nosotros sí logramos hacer algo. Y muchos por la suerte, no pues, a veces por la suerte o ¿quién sabe no?¹²⁶

Lo que hay que señalar enfáticamente, es que las expectativas puestas en la migración desbordan por mucho un fin meramente económico, en tanto que la pobreza y la riqueza no responden únicamente a la magnitud de los valores poseídos en términos materiales sino que en sí entrañan una serie de valores simbólicos, acordes ahora con el consumismo globalizado imperante. Para ser contundentes con las implicaciones de esto, podemos decir que en la migración de Tidaá estaban en juego cuestiones tan fundamentales y tan poco físicas como podría ser la dignidad, dado que las batallas ideológicas libradas y perdidas en los años precedentes habían logrado establecer, hasta cierto punto, una noción de dignidad que no se podía experimentar en los confines del espacio de la comunidad, no mientras ésta no dejara de parecerse a sí misma.

[...] por salir, a buscar el bienestar de su familia, de su gente, de ya no querer estar aquí en el pueblo con esa humillación...¹²⁷

¹²⁴ Pedro Miguel, grupo discusión barrio chico 12/10/06.

¹²⁵ Fidel España, grupo discusión barrio chico 12/10/06.

¹²⁶ Vicente Cruz, grupo discusión barrio chico 12/10/06.

¹²⁷ Juan Valentín, grupo de trabajo 09/06.

La migración en gran medida, parece no ser otra cosa que una vorágine insaciable, que sucumbe ante, y es parte de, la reproducción de la imposición de una diversidad de pautas culturales que se expanden principalmente a partir de las relaciones del mercado –sometido al poder global y *político*- y de sus mercancías culturales (principalmente la televisión y las películas, la música, la ropa).¹²⁸ Fredric Jameson plantea que lo que ha sido percibido como el corazón mismo de la globalización:

La estandarización de la cultura mundial, con la expulsión y el enmudecimiento de las formas populares o tradicionales locales para dar cabida a la televisión estadounidense y a la música, la comida, la vestimenta y las películas estadounidenses [...es un proceso que...] constituye claramente el resultado de la dominación económica –del cierre de las industrias culturales locales a manos de rivales estadounidenses–. [Pero en...] un plano más profundo la ansiedad [por la pérdida de las culturas locales] se convierte en una ansiedad [sobre lo] social, de la cual lo cultural no es más que un síntoma.

[...El punto de Jameson es que una...] dimensión ulterior de la globalización económica, relativa a la denominada «cultura del consumo» –desarrollada inicialmente en Estados Unidos y en otros países del Primer Mundo, pero, en estos momentos, servida sistemáticamente en todo el planeta–, [...] conduce finalmente a la esfera de lo social. [“La cultura de consumo” ha sido utilizada...] para describir una forma de vida específica, generada por la producción de mercancías del capitalismo tardío, que amenaza con consumir formas alternativas de comportamiento cotidiano en otras culturas –y que puede, a su vez, convertirse en blanco de tipos específicos de resistencia–. Sin embargo, [...lo que se pregunta el autor es...] hasta qué punto ésta señala el fin de todo lo que hasta ahora hemos entendido como lo social. [...] La argumentación podría ser entonces que de suyo el consumo individualiza y atomiza, que su lógica acribilla lo que con tanta frecuencia se ha metaforizado como el tejido de la vida cotidiana. (Y, de hecho, la vida cotidiana, la de todos los días u ordinaria, no comienza a conceptualizarse teórica y filosóficamente, sociológicamente, hasta el preciso momento en el que empieza a verse destruida de tal modo.) La crítica del consumo de mercancías corre aquí pareja a la crítica tradicional del dinero mismo –en la cual el oro queda identificado como el elemento corrosivo por excelencia, roedor de los lazos sociales–.¹²⁹

¿No se reconoce, entonces, en lo que plantea Jameson, el fenómeno histórico que hemos descrito aquí, la migración como el desgarramiento de la vida cotidiana en Tidaá, impulsado por la transformación en las necesidades y expectativas, vinculado con los bienes de consumo capitalista? Así, el capitalismo liberal de hoy, no tiene la necesidad de ejercer la violencia directa contra la cultura del “otro” en su sentido amplio (como mayoritariamente pasó durante el siglo XIX), es el mercado quien realiza “la tarea de destruir la cultura de una forma mucho más sutil y eficaz.”¹³⁰

El capitalismo es un proceso, no una cosa. Es un proceso de reproducción de la vida social a través de la producción de mercancías, en el que todos los que vivimos en el mundo capitalista avanzado estamos envueltos. Sus pautas operativas internalizadas están destinadas a garantizar el dinamismo y el carácter

¹²⁸ Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico.*, Buenos Aires, Paidós, 2002, (Espacios del Saber 25), p. 231

¹²⁹ Las cursivas en “amenaza” son mías, Jameson, Fredric, “Globalización y estrategia política” en *New Left Review*, Num. 5, Madrid, Akal, 2000 en: <http://www.newleftreview.org/?getpdf=NLR23803&pdfang=es>, consultado el 18 de junio de 2008, pp. 3-8

¹³⁰ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, trad. Moira Irigoyen, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.*, intro. Eduardo Grüner, Buenos Aires, Paidós, (1998) 2005, p. 187

revolucionario de un modo de organización social que, de manera incesante, transforma a la sociedad en la que está inserto. El proceso enmascara y fetichiza, crece a través de la destrucción creativa, crea nuevas aspiraciones y necesidades, explota la capacidad de trabajo y el deseo humanos, transforma los espacios y acelera el ritmo de la vida.¹³¹

¹³¹ David Harvey, "*La condición de la posmodernidad ...*", p. 375

Epílogo:

Fisuras en la dominación o la vida, ese espacio irreductible

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como verdaderamente fue". Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla.

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*

Las transformaciones que durante los últimos años se han vivido en San Pedro Tidaá son inmensas, y no podemos subestimar su impacto. Por enumerar, sin ánimo de ser rigurosos, una serie de acontecimientos que se han dado durante las últimas décadas, podemos decir que se ha establecido: la educación pública federal; la luz eléctrica con los medios masivos de comunicación, la radio, la televisión y el internet; el molino eléctrico de nixtamal; la brecha con los carros, camionetas y camiones; una clínica del Seguro Social; la red de agua potable; la participación económica del gobierno. Conjunto a esto se ha transformado la estructuración del espacio de la vivienda, desde los materiales para edificarla como ya vimos –varilla, bloque, cemento, lámina–, pasando por los espacios que ordenan la organización de la vida familiar, la cocina, el espacio para estar, las habitaciones, y hasta las prácticas productivas por las que se sustenta: el fuerte abandono o desplazamiento (en pocos casos) de la economía campesina de autoconsumo...

Ahora que yo regresé ya vi muchos cambios [...] porque salieron. La mayoría del pueblo salió a aventurar su vida, se puede decir. Unos que les fue bien, otros que les fue mal, pero la mayoría casi siempre cuando regresa [...]. Se regresan y se hacen un cambio en el pueblo, porque ponen su casita más o menos si quiera pues ya de loza, o traen su carrito, o ponen un negocio. Como hay unos que conozco aquí en el pueblo que están un tiempo ahí en el otro lado, que se regresaron y ya pusieron su negocio, ese es el que le está dando cambio al pueblo, ¿sí? Porque si no se hiciera así, que no saliera uno de nuestro origen, de nuestro pueblo, pues nunca vamos a progresar, pero yo creo que tanto de una forma y otra el pueblo va progresando. Eso es lo que yo veo en este tiempo. Ya no es como antes.¹

¹ Arturo Santiago, grupo de discusión barrio chico 12/10/06.

El riesgo que corremos, es el de que estas transformaciones, los nuevos “estilos de vida” y las opiniones como la expuesta, nos obstruyan la apreciación de otros procesos que se le resisten y que apuntan en otra dirección. Si bien, estas transformaciones se suelen significar como “mejoras” o “avances” y en nuestra cita como “progreso”, esta opinión no pasa incólume, y es desde la misma comunidad (muchas veces desde los mismos individuos que enuncian lo otro) donde esta visión tiene su correlato crítico, el cual podemos escuchar a través de la voz de Clara Pérez Gaytán:

Yo creo que había más..., unidad sobre todo, porque: “no tienes, yo te presto, yo te doy, yo te apoyo”, y sacaban adelante. Ahorita como que nos hemos vuelto más egoístas. Aunque dicen “hay más civilización”, pues yo pienso que no a lo mejor. La civilización pues afecta porque a lo mejor como dicen te abre los ojos, pero para encerrarte en ti mismo, porque ya no para darte [...] pues sí nos ha llegado un cambio muy brusco, pues que afecta en lugar de beneficiar.²

Lo que señala Clara, es el hecho de que la serie de transformaciones que han impactado la vida del pueblo no lo han hecho de forma “objetiva” como transformaciones en la “exterioridad material”, sino que éstas han implicado una serie de transformaciones sociales que actúan sobre la vida comunitaria transformando la visión de lo que ella implica, y los valores que ella entraña, entre ellos (y Clara es enfática en eso) la solidaridad, el trabajo colectivo. Ella misma también nos dice:

Antes había más respeto, sobre todo más respeto, más unidad [...] Lo que aquí se hacía más: los tequios, se hacía más las guezas.³ El apoyo, pues era, ahora sí que era en producto, no era de dinero ¿no?, sino que era de producto y como que había más armonía, más unidad.⁴

Es interesante señalar, que Clara aquí no enfatiza la serie de agravios causados por la “dominación cultural”, como destructores de la “riqueza” cultural, como “estilos de vida”, su crítica es mucho más profunda, señala la individualización y el egoísmo como la realidad de la “aculturación”; y lo que está en juego, la “tradición” amenazada, son las prácticas que daban sustento a la comunidad misma como proyecto colectivo⁵ (y no algún tipo de referencia a una esencia *auténtica*). Esto es interesante si lo leemos a la luz de lo que piensa Fredric Jameson:

La potencia concreta de toda forma [...] de resistencia política [apoyada en la “tradición”] no deriva de su sistema de creencias como tal, sino de su anclaje en una comunidad realmente existente. Ésta es la razón por la cual, en última instancia, todos los proyectos de resistencia puramente económica deben acompañarse de un desplazamiento de la atención (que conserve en su seno todos los ámbitos anteriores)

² Clara Pérez, grupo de discusión familia Valentín 5/10/06.

³ Las *guezas* son préstamos de cosas, sobretodo de comida, que se hacen entre las familias para los festejos. Así cuando alguien está organizando una fiesta recibe apoyo de otras familias, y cuando una de las otras familias vaya a hacer una fiesta la tendrán que apoyar con lo mismo que ella dio.

⁴ Clara Pérez, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06.

⁵ Creo que en parte esta era la idea de “tradición” de Benjamin, en otra parte, la tradición era la historia misma de los oprimidos, la historia de sus derrotas, pero también de sus solidaridades.

de lo económico a lo social. Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo. Al mismo tiempo, estas formas de cohesión son de suyo el contenido de la lucha, los envites de todo movimiento político, el programa por así decir de su propio proyecto. Pero no necesariamente hemos de pensar este programa –la preservación de lo colectivo por encima de y contra lo atomizado y lo individualista como si se tratara de una variante nostálgica o (literalmente) conservadora.⁶

Regresando con lo que nos dice Clara, es cierto que toda una serie de costumbres que envolvían la vida cotidiana vinculadas con prácticas comunitarias han disminuido, pero disminuido no es desaparecido y de hecho, estamos ante un pueblo que aún se rige bajo un gobierno de “usos y costumbres” que involucra a los miembros de la comunidad en el cumplimiento de los cargos y en el cual las decisiones importantes no pasan si no es a través de la asamblea; un pueblo que sigue desarrollando el tequio como trabajo colectivo y que cubre una serie de necesidades sociales básicas a partir de bienes comunes y públicos como los molinos eléctricos de trigo y nixtamal; que ha logrado además resolver las problemáticas internas, en temas tan delicados como la religión, para que esta diferencia no fisure la convivencia, la posibilidad de consensos políticos y de una identidad colectiva más amplia y por encima de las diferencias religiosas;⁷ así también, si ya es común la contratación de “mozos” para los trabajos agrícolas, todavía se suele practicar un trabajo que no se consigue por la mediación del dinero sino por la reciprocidad, y la *gueza* aún no está extinta. De modo que, muchas de las instituciones comunitarias “tradicionales” se conservan aunque no con la intensidad de antaño. Y aquí es cuando se vuelve más importante reconocer las nuevas “tradiciones” comunitarias, que se levantan respondiendo con el compromiso, la solidaridad, la fraternidad, la valentía, la astucia, etc. a la desarticulación y al

⁶ Fredric Jameson, “Globalización y estrategia política” p. 21

En este punto el autor agrega como nota a pie de página:

“Todo aquel que apele al valor fundamental de la comunidad o de la colectividad desde una perspectiva de izquierdas ha de hacer frente a tres problemas: 1) cómo distinguir radicalmente esta posición del comunitarismo; 2) cómo diferenciar el proyecto colectivo del fascismo o el nazismo; 3) cómo poner en relación mutua el ámbito social y el económico, es decir, cómo utilizar el análisis marxista del capitalismo para demostrar la inviabilidad de las soluciones sociales dentro de ese sistema. En lo que respecta a las identidades colectivas, en un momento histórico en el que la identidad personal individual se ha visto desenmascarada como lugar descentrado de múltiples posiciones de sujeto, ciertamente no supone una pretensión excesiva la de que algo análogo sea conceptualizado en el plano de lo colectivo.” (Fredric Jameson, “Globalización y estrategia política” p. 21)

Jameson (p.21) considera que la “cohesión colectiva puede fraguarse en la lucha”, es decir, como sobre esto nos dice Díaz-Polanco, “la lucha misma puede ser la fábrica social de un sentido de comunidad que, a su vez, se vuelve un referente y una fuerza de resistencia” (Héctor Díaz-Polanco, “Elogio de la Diversidad...” p. 153 nota a pie de página)

⁷ Ver Andrea Calderón García, “Experiencia psicosocial de las transformaciones...”

desgarramiento del tejido social de Tidaá y al individualismo (que no individualidad) que lleva inscrita la nueva forma de vida.

Con Žižek, creemos que no puede bastarnos “la idea nietzscheana de que incluso la descripción más neutral del pasado sirve a los propósitos presentes de algún proyecto político de poder.”⁸ Es decir, no basta con traspasar “la ingenuidad ideológica positivista con toda su confianza en la “historia objetiva y verdadera”.⁹ Más allá, hay que “insistir en la oposición entre la apropiación del pasado desde el punto de vista de quienes gobiernan (el relato de la historia pasada como la evolución que los llevó al triunfo y los legítima) por un lado, y por el otro la apropiación de aquello que en el pasado subsiste como potencialidad utópica y frustrada (“reprimida”).¹⁰

Es decir, frente al relato que pretende explicar las transformaciones “modernas” en las comunidades, la pérdida de su cultura, la desintegración de los tejidos comunitarios y la transformación de las prácticas económicas, como parte del proceso del desarrollo, de la libertad y la democracia, en una palabra del progreso/evolución, a través de las prácticas del mercado “libre” y del marco normativo de la democracia liberal, hay que afirmar, desde una postura crítica, no sólo que dicho relato no se ausenta de servir a intereses políticos de dominación particulares, y que encubre una historia que, como la del capital de la que nos habla Marx, “viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros desde los pies hasta la cabeza.”¹¹ Más allá, hay que hacer “visible lo que la historiografía objetivista/positivista, limitada a lo fáctico, no puede percibir por definición: las potencialidades ocultas de liberación que fueron aplastadas por la marcha victoriosa de las fuerzas dominantes.”¹² Es decir, en nuestro caso no podemos desconocer la fuerza vibrante que se mantiene, aunque de forma soterrada, tensa, en lo que expresa Clara Pérez y lo que suelen sintetizar de manera más general los habitantes de Tidaá en lo relativo a la “falta de respeto” en el pueblo. No podemos desconocer, esas *realidades*, que a veces pueden parecer como “fantasmas” o “recuerdos melancólicos”, pero se niegan tajantemente a desaparecer ante las nuevas transformaciones y se mantienen en la memoria, los discursos, e incluso en las prácticas políticas, sociales y económicas del pueblo, vivas. Debemos de reconocer que las resistencias que se expresan a través de ellas vislumbran también posibilidades/potencias de una historia que se encuentra todavía irresuelta.

Para terminar esta historia es importante hablar en particular de un proceso, que más allá del pensamiento crítico expuesto por Clara y de la conservación de distintas prácticas comunitarias, nos

⁸ Slavoj Žižek, “*El espinoso sujeto...*”, p.29

⁹ Eduardo Grüner, “*El fin de las pequeñas historias...*”, p. 110

¹⁰ Slavoj Žižek, “*El espinoso sujeto...*”, pp. 29-30

¹¹ Carlos Marx, “*El capital...*”, T.1, p. 646

¹² Slavoj Žižek, “*El espinoso sujeto...*”, p.29

enseña como se han creado nuevas prácticas identitarias/comunitarias que fortifican la colectividad en medio del “efecto disolvente que provoca la globalización en las comunidades tradicionales”,¹³ este es el de la formación de las Mesas Directivas.¹⁴

Desde finales de la década de los 50, la gente que había migrado hacia la ciudad de México empezó a organizarse para convivir haciendo deporte (la solidaridad entre migrantes fue un elemento que facilitó el mismo proceso de asentamiento y actualmente representa un soporte frente a las adversidades del mundo urbano capitalista marginal), ellos se juntaban los fines de semana para jugar basquetbol. En la medida que pasaba el tiempo y llegaba nueva gente de la comunidad esta convivencia se fue nutriendo de más integrantes. En este contexto, los radicados en la ciudad comenzaron a preocuparse por la manera en que podrían contribuir con el pueblo, a pesar de que ellos no se encontraban allí físicamente.

Lo primero que pensamos [nos dice Pedro Cruz] era el campo deportivo de básquetbol, porque pues nos enfocamos a esa situación porque cada fiesta del seis de agosto [...] antes era pura borrachera. Jóvenes, señores y de toda edad, ora sí que jovencitos, estoy hablando de catorce, quince años, ya probaban la cervecita y el tequila y el aguardiente y así. Entonces por ahí enfocamos que ojalá que haciendo deporte se eliminara eso. Y sí logramos, sí logramos. Pero para esto no éramos nada, o sea que su servidor no era nadie más que un ciudadano común y corriente. Empezamos a trabajar, a controlarnos, a dar nuestras cooperaciones, estamos hablando de diez pesos, quince pesos, para, para los postes del básquetbol, y así. Hasta que logramos todo eso, pero eso ya se vino a hacer hasta que me nombraron presidente de la Mesa Directiva que fue en 1963.¹⁵

Las Mesas Directivas, usamos el plural pues posteriormente se creó otra en la capital de Oaxaca, se crearon como una nueva institución con un objetivo comunitario que tenía como la principal de sus preocupaciones trabajar en favor del pueblo, participando en gestiones, en conseguir recursos y atendiendo en general, distintas problemáticas vinculadas con las necesidades sociales del mismo (conseguir recursos para lograr la electrificación del pueblo fue una contribución importante dentro de las muchas que han impulsado “las Mesas”). Es interesante que estas nuevas prácticas establecieran nuevas formas de pertenencia e identidad, que no sólo vinculaban a la comunidad y a los emigrantes a partir de los lazos afectivos y contribuciones económicas de los segundos; sino que además, en términos políticos se dio una extensión de la “ciudadanía pueblerina” a vecinos no radicados en la comunidad que participaban en las Mesas, Jonathan Fox llama a esta condición: “ciudadanía comunitaria translocal”.¹⁶ Las Mesas Directivas consiguieron tener voz y voto sobre distintos problemas; y también se les comenzó a tomar en

¹³ Ver Héctor Díaz-Polanco, “Elogio de la Diversidad...” pp. 141-142

¹⁴ En esta parte me apoyo fuertemente en el apartado de la tesis de Andrea Calderón “Cambios generados por las dinámicas migratorias”

¹⁵ Pedro Cruz, entrevista 11/06.

¹⁶ Jonathan Fox, “Prólogo” en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (coord.), *La Ruta Mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 10

cuenta para la elección de autoridades en la comunidad, lo que de alguna forma implicó una reterritorialización de San Pedro Tidaá.

En la medida que aumentaba la migración y por lo tanto disminuía el abanico de los posibles candidatos a ocupar cargo y, crecía por otro lado, el número de gente requerida por el servicio público, se hizo difícil para los habitantes del mismo pueblo cumplir con las exigencias del sistema de cargos. Como nos dice Aurelio:

Empezaron a llegar más programas, ya empezó a haber por ejemplo el comité de la primaria, el kinder, el albergue, ya vino la secundaria, ya con su comité, ya se compraron las máquinas. Todo eso ya fue pidiendo su comité, su comité, su comité, entonces aquí ya no dábamos batería, ya no nos dábamos a basto. Entonces ya bueno pues que se vengan los de México, porque muchas veces, los tíos más allá tenían la maldad: "ese viene bien vestido, acá presumiendo, pasando la fiesta, pos que se venga, a sufrir un poco". Por eso fue que empezaron a [...] jalar los residentes.¹⁷

...Y los residentes regresaron. A pesar de que la primera vez que se dio este nombramiento los emigrados no pudieron cumplir, pues el tiempo en el que tenían que "resolver sus vidas" para irse al pueblo resultó muy corto, por lo que se solicitó más tiempo entre la elección y la toma de posesión del cargo (recordemos además que la autoridad no recibe pago y que de hecho han rechazado "la dieta" que les asigna el gobierno estatal), pero después de eso, es impresionante, el esfuerzo que en muchos casos los "residentes" (como se llama a quienes no viven en el pueblo) han hecho para irse los tres años o el año (dependiendo del cargo) que dura el periodo en que tienen el cargo de autoridad, pues en gran medida implica perder el trabajo y la poca seguridad laboral que en algunos casos se logra tener en la ciudad, para responder a "un compromiso moral con nuestro pueblo".¹⁸

La principal dificultad con la que se encuentran los tidadeños que participan desde la distancia en la organización política y social y en la reproducción económica del pueblo, es que estas prácticas, si por un lado se encuentran reterritorializadas en una extensión de las redes sociales comunitarias, son algo más esquizofrénicas ya que ellos viven una territorialidad y una práctica política dislocada: la vida en el pueblo no puede dejar de serles un tanto ajena, a pesar de su participación comprometida en ella, en tanto que el espacio de su vida es, mayoritariamente, el del migrante/residente, con sus conflictos particulares que se viven y luchan en la ciudad, en el barrio, en el trabajo donde se han asentado. Esto por supuesto tiene sus repercusiones en el ejercicio político del pueblo, sí por un lado, se considera que sí la autoridad

¹⁷ Aurelio Pérez, entrevista 11/07.

¹⁸ Federico González (presidente del comisariado de bienes comunales 2004-2006) grupo de discusión autoridades municipales 10/06.

“fue una persona que ya salió, ya emigró, entons tiene esa idea de mejorar el pueblo” como nos dice Raymundo Sandoval, por el otro lado se reconoce que esto puede tener implicaciones no deseadas:

En realidad como que eso ya perjudica porque pues anteriormente se hacía con más delicadeza, con más responsabilidad, ahora sí, con más conocimiento de qué necesidades hay en el pueblo. Ahorita a pesar de que la gente está fuera, pero desconoce mucho, como se habla de usos y costumbres, desconoce porque...

[...] Y claro que en el otro tienen nuevas ideas, nuevas costumbres. Viene aquí y lo quiere aplicar y claro, no entra porque eso es ahí, aquí es otro. Y por ahí así empiezan...¹⁹

Es decir, esta nueva práctica política, no deja de estar atravesada por conflictos, el desenlace sin embargo, nos es ahora desconocido.

Por otra parte, como otra nueva práctica de participación política, desde dentro de la misma comunidad, diverso individuos (una tercera parte de los adultos de Tidaá) trastocan el espacio de la lucha política local al ámbito de las organizaciones políticas regionales: el Frente Amplio de Lucha Popular (FALP) y el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) en este caso. En la agenda de estas organizaciones se encuentran reivindicaciones económicas, sociales y políticas que buscan representar a las comunidades y a los pueblos indígenas de Oaxaca. De estas organizaciones es interesante que desde abajo, y desde la oposición al gobierno estatal, federal y a veces municipal, están creando una identidad política amplia, por encima del ensimismamiento en que hemos visto a las comunidades políticas locales, pero que no busca romper con la vida colectiva de los pueblos, sino fortalecerla a través de la lucha conjunta. Esto, sin embargo, presenta muchos conflictos, si por un lado puede servir para fortalecer a las comunidades frente a la fuerza del poder estatal o federal, estas organizaciones pueden también caer en prácticas clientelistas, a favor de grupos políticos externos (PRD por ejemplo) y reverberar entonces en la búsqueda del beneficio personal de los “afiliados” (láminas, materiales para construcción, etc.) y no colectivo (fortalecimiento del poder político de las comunidades, mayor apoyo económico para el municipio, proyectos productivos para las comunidades, etc.). Por otra parte, estas organizaciones también pueden servir para desafiar las decisiones comunitarias a partir del respaldo a miembros individuales de las organizaciones, minando el poder de la asamblea. De nuevo, estamos frente a un proceso político abierto y el futuro de esto habrá que construirse.

Por lo pronto, las Mesas Directivas y las organizaciones políticas regionales, se presentan como parte de una lucha de resistencia que se suma a las prácticas comunitarias “tradicionales” (con sus innovaciones y sus modificaciones) sutil, pero comprometida, contra las fuerzas centrífugas del capitalismo

¹⁹ Raymundo Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06.

liberal actual, que no se apoya en identificaciones simples, necesarias para evadir el vacío existencial del individualismo posmoderno, sino que reconstruye (y construye) *comunalidad*²⁰ lo cual implica un compromiso profundo, no sólo simbólico, también material, que entraña reivindicaciones económicas, políticas y sociales y que inscribe su reproducción identitaria en una lógica "otra", a la del consumo y la moda, en las posibilidades de reproducción de la vida comunitaria...

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta tiende a dirigirse hacia *ese* sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.²¹

²⁰ Héctor Díaz-Polanco, "*Elogio de la Diversidad...*" p. 146

²¹ Walter Benjamin, "*Tesis sobre la historia y otros fragmentos*", tesis IV, p. 19

Bibliografía

DOCUMENTOS ORALES

Para realizar la investigación aquí presentada, nos apoyamos fuertemente en información recabada oralmente. Durante distintas estancias en el pueblo de San Pedro Tidaá realizamos entrevistas y grupos de discusión, además de las reuniones periódicas con el grupo de trabajo, para recabar información histórica sobre el pueblo, y que es de donde parten las distintas referencias a información oral que presentamos a lo largo del trabajo, a continuación, presentamos una lista de los participantes en estas actividades.¹

Actividad	Nombre del participante	Edad
Entrevistas sobre la historia	Sergio Villafañe Santiago	18 años
	Juan Ortiz Santiago	15 años
	Agustín Miguel Ruiz	62 años
	María Valentín Villafañe	58 años
	Candelaria Miguel Cortés	53 años
	María Elena Valentín Ruiz	31 años
	Juan Luis Gaytán Ruiz	33 años
	Clara Miguel Valentín	27 años
	Rosa Hermelinda Miguel Valentín	21 años
	Rocío Vásquez Yañes	17 años
	Jazmín Miguel Valentín	11 años
	Galvino Santiago Miguel	48 años
	Ofelia Valentín Ruiz	41 años
	Joel Santiago Valentín	18 años
	Neftalí Josué Ruiz Santiago	21 años
	Armando Filiberto Rodríguez Valentín	17 años
	Francisco Javier Valentín Pérez	15 años
	Ricardo Florentino Valentín Pérez	11 años
	Abigail Valentín Pérez	9 años
	Edith Valentín Pérez	13 años
	Hipólito Valentín Miguel	51 años
	Clara Pérez Gaytán	36 años
	Jesús Pérez Rodríguez	37 años
	Elsa Ruiz Rodríguez	25 años
	Juan Maurilio Santiago Cruz	46 años
	Antonia Pérez Cortes	44 años
	Pedro Adrián Santiago Pérez	16 años
Justo Miguel Gaytan	52 años	
Herlinda Velasco Jiménez	54 años	

¹ Un Archivo de Audio, que conservará las distintas entrevistas realizadas a las personas más grandes de la comunidad sobre la historia del pueblo, será resguardado en el Municipio de San Pedro Tidaá

Oscar Miguel Velasco	18 años
Teresa María Rodríguez	46 años
María del Carmen Rodríguez Rodríguez	12 años

Investigación de los jóvenes de bachillerato (cuando comenzamos esta investigación, con la intención de que la misma fuera significativa para la gente de Tidaá les pedimos a los jóvenes de bachillerato que realizaran una tarea con el fin de conocer cuales eran las problemáticas históricas importantes para la comunidad)	Jorge Ulises Pedro Luz Drexenia Cortes Castillo Rubén Miguel Clemente María Reyna Villafañe Zacarías Estela Miguel Peralta Ruth Nayeli López Rodríguez Marisol Clemente Anaceli Ortiz Valentin Araceli Cruz Miguel Ana Esther Pérez Ruiz José Luís Esteban Rodríguez Valentín David Santiago Reyes Reynaldo Rodríguez Ruiz José Villafañe Santiago Armando Filiberto Rodríguez Valentín Angélica Pedro Pablo Marina Guzmán Santiago Antonia Villafañe Zacarías Francisco Javier Valentín Pérez Mario García Santiago José Isaac Gaytán Ruiz Angélica de la Luz Miguel Cruz Víctor Rodríguez Valentín	Bachillerato (no les preguntamos su edad)
--	---	---

Para realizar su investigación los jóvenes recurrieron a las siguientes personas de la comunidad	Apolinar Meléndez García y esposa (así nos fue reportado) José Cortes Altamirano Cristina Ruiz Santiago Macedonio Pérez Pedro Miguel Modesto Gutiérrez Cruz Vicente Clemente Pérez Ismael Villafañe Natalia Cruz Cortez Pedro Pérez Clemente Felicito Rodríguez Santiago Justo Miguel Tranquilino Villafañe Gutiérrez	84 y 82 años 88 años 87 años 87 años 87 años 81 años 80 años 66 años 59 años 52 años
--	---	---

Juan Bautista Miguel y María Guadalupe Pérez Cruz	
José Valentín Cruz	52 años
Pedro Miguel Carrera	88 años
Apolinar Villafañe	71 años
Amparo Gaytán Rodríguez y Perfecta Cruz Cruz	67 y 81 años
Pedro Cruz Rodríguez	
Floriano Ortiz Miguel	
Faustino Cortés José	

Entrevistas sobre el pueblo su historia y sus cambios	Isidro Santiago Julián	91 años
	Perfecta Cruz Cruz	80 años
	Aniceto José Alvarado	94 años
	Florinda Ruiz Pérez	84 años
	Josefina Clemente Cruz	66 años
	Pedro Cruz Sacarías	73 años
	Soledad Valentín Rodríguez	73 años
	Francisco Rodríguez Ruiz	86 años
	Menecia Rodríguez Santiago	
	Modesto Gutiérrez Cruz	81 años
	Cristina Cruz Santiago	84 años
	Inocente Ruiz Cruz	82 años
	Ismael Cortés Zacarías	67 años
	Eustolia	
	Amalia Santiago Miguel	89 años
	David Miguel Cruz	93 años
	Juan Ruiz Miguel	67 años
	Lorenzo González López	74 años
	Herminia Gaytán Cortés	91 años
	Vicente Clemente Pérez	78 años
	Margarita Miguel Peralta	76 años
	Victorino Ruiz Rodríguez	71 años
	Gertrudis Cruz Acebedo	95 años
	Crecencia Cruz Cruz	72 años
	Eulalia Santiago José	45 años
	Juan Santiago Gaytán	77 años
	Aurelio Pérez Cruz	69 años
Amparo Gaytán		
Hipólito Cruz Gaytán	68 años	
Catalina Miguel Gaytán	73 años	
Basilio Reinaldo Santiago	55 años	
Raúl Rodríguez Santiago	68 años	
Pedro Cruz Miguel	78 años	
María Guadalupe Cazo Olivares	68 años	
Mario Rodríguez	63 años	

Ofelia Cortés Zacarías	
Clara Pérez Gaytán	36 años
Hipólito Valentín Miguel	51 años
Abraham Ruiz Rodríguez	55 años
Ignacio Santiago	
Juan Valentín Miguel	

Grupos de discusión sobre los cambios del pueblo en las últimas décadas	Amelia	35 años
	Amparo Gaytán Rodríguez	68 años
	Antonia Pérez Cortés	43 años
	Antonio Gutiérrez	34 años
	Antonio Miguel Valentín	24 años
	Arturo Miguel Ruiz	55 años
	Arturo Santiago Ruiz	58 años
	Aurelio Pérez Cruz	69 años
	Basilio Reynaldo Santiago	68 años
	Caritina Pérez	64 años
	Cecilio Pérez Ruiz	76 años
	Celestino Gutiérrez	
	Clara Pérez Gaytán	36 años
	Delfina Miguel Miguel	70 años
	Efraín	
	Eugenia Santiago	
	Eustolia Gaytán Ruiz	
	Faustino Sandoval	29 años
	Federico González Miguel	52 años
	Fidel España Ruiz	54 años
	Florinda Ruiz Pérez	
	Gloria Pérez Cortés	34 años
	Hermelinda José Pérez	
	Hipólito Valentín Miguel	51 años
	Ismael Valentín	66 años
	Javier Gaytán Rodríguez	46 años
	José Antonio Miguel Rodríguez	38 años
	José Cruz Miguel	41 años
	José Cruz Valentín	50 años
	José Luís Guzmán	43 años
José Rodríguez Villafañe	44 años	
José Valentín	58 años	
Josefa Miguel	68 años	
Juan Miguel Valentín	32 años	
Juan Murillo Santiago	46 años	
Julián Rojas Reyes	49 años	
Justo Miguel	53 años	
Leticia Gutiérrez		
Luis Jiménez		

Marcelino Clemente	51 años
Marcelino Miguel García	63 años
María Cruz Miguel	76 años
Maria Elena Valentín Ruiz	31 años
María Teresa Rodríguez Ruiz	
Mario Rodríguez	63 años
Matilde Rivera Miguel	66 años
Matilde Santiago Ruiz	
Miguel Cruz Ruiz	28 años
Moisés Valentín Cortés	46 años
Octavio Pérez	34 años
Ofelia Cortés Zacarías	
Otilio Villafañe Miguel	42 años
Pedro Miguel Villafañe	69 años
Raúl Rodríguez Santiago	66 años
Raymundo Rodríguez	66 años
Raymundo Sandoval García	41 años
Rogelio Cruz Villafañe	46 años
Rosa Hermelinda Miguel Valentín	21 años
Rosa Miguel Ruiz	57 años
Rosa Valentín Miguel	60 años
Rufina José Cruz	56 años
Saúl Valentín Miguel	65 años
Severiano Rodríguez Lázaro	43 años
Vicente Cruz	38 años
Víctor Antonio Santiago Santiago	23 años
Victoria Santiago Sandoval	27 años
Victorino Miguel Ruiz	53 años
Zeferino Miguel Valentín	29 años

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO)

Archivo Judicial de San Pedro Tidaá (AJSPT)

Archivo Judicial de Teposcolula (AJT)

Archivo Municipal de San Pedro Tidaá (AMSPT)

Archivo privado de Basilio Reynaldo Santiago

Registro público de monumentos y zonas arqueológicas. Catálogo e inventario de zonas arqueológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia

DOCUMENTOS IMPRESOS

"Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el Congreso General constituyente, el día 5 de febrero de 1857", en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, [1856-1857]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956

"Plan de Acapulco, Modificando el de Ayutla" en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, [1856-1857]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956

"Proceso Inquisitorial contra D. Domingo –cacique- y D. Francisco y D. Juan, gobernadores de Yanhuítlán. 1544-1546" en Jiménez Moreno, Wigberto; Mateos, Salvador (estudio preliminar), *Códice de Yanhuítlán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto de Antropología e Historia, 1940

"Relación de *Tilantongo* y su partido" en Rene Acuña ed., *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, T. 2, México, UNAM, 1984

"Testamento de D. Gabriel de Guzmán 1591" en Jiménez Moreno, Wigberto; Mateos, Salvador (estudio preliminar), *Códice de Yanhuítlán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto de Antropología e Historia, 1940

Arriaga, Ponciano, "Voto Particular sobre el Derecho de Propiedad", junio 23, 1856 en http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1856_149/Derecho_de_propiedad_voto_del_se_or_Ponciano_Arria_246.shtml, consultado el 30 de julio de 2008

Burgoa, Francisco de, Fr., *Geográfica Descripción de la parte septentrional del polo Ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, T. 1, presentación Barbro Dahlgren, México, Porrúa, 1989

Burgoa, Francisco de, Fr., *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, 3 ed., México, Porrúa, 1989

Codex Mendoza the manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library Oxford. ed. y trad. James Cooper Clark, Vol. III, London, Waterlow and Sons Limited, 1983.

CONAPO, en Sistema de Información sobre Migración Oaxaqueña, consultado el 12 de agosto 2008 en <http://www.oaxaca.gob.mx/migracion/Fichas Municipales /331.html>

De las Casas, Bartolomé *Historia de las Indias*, Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, V.I, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965

- De los Reyes, Antonio, *Arte en lengua mixteca*, Nashville, Vanderbilt University, 1976
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, (Edición, índice y prólogo de Carmelo Sáenz de Santa María), México, Editorial Patria, 1983
- Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme de el mar océano*, v. 4, prol. J. Natalicio González, Asunción, Guaranía
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Archivo Histórico de Localidades consultado el 28 de enero de 2008 en http://mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ahl2003/estatal/result_alfa_mpios2.cfm?ent=20&mpo=33
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Oaxaca, *Enciclopedia de los Municipios de México*, Estado de Oaxaca, *San Pedro Tidaá*, 2005, en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20331a.htm> consultado el 25 de enero de 2007
- Jiménez Moreno, Wigberto; Mateos, Salvador (estudio preliminar), *Códice de Yanhuatlán*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto de Antropología e Historia, 1940
- Memoria que el Gobernador del Estado de Oajaca presentó en la apertura de las Sesiones ordinarias del Segundo Congreso Constitucional del mismo*, Verificado el 2 de Julio de 1827. Oajaca, Imprenta del Gobierno.
- Motolinia, Toribio, Fr., *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndice notes e índice de Edmundo O'Gorman, 7 ed., México, Porrúa, 2001
- Periódico Oficial*. Órgano del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, Tomo XXXV, Num. 25, Oaxaca de Juárez, Oax., 20 de Junio de 1953
- Reyes, Antonio de los, Fr., *Arte en lengua mixteca*, Nashville, Vanderbilt University, 1976
- Romero Frizzi, María de los Ángeles; Spores, Ronald, "Índice del archivo del juzgado de Teposcolula, Oaxaca." *Cuadernos de los centros*, N.32, Centro Regional de Oaxaca, Dirección de Centros Regionales-INAH, 1976
- Violeta R. Nuñez Rodríguez, "*¿En que se gasta el presupuesto destinado a los pueblo originarios?*" en La Jornada del Campo 13 de noviembre de 2007, número 2, suplemento informativo de La Jornada, en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/11/13/pueblos.html>, consultado el 29 de diciembre del 2007
- Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, [1856-1857]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956

LIBROS Y ARTÍCULOS

- Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora; Crónica Mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Código Zouche-Nuttall, Madrid/Austria/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Annino, Antonio, "Pueblos, Liberalismo y Nación" en Antonio Annino y Francois-Xavier Guerra coord., *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003
- Badiou, Alain, *El siglo*, 2005, trad. Horacio Pons, Bueno Aires, Manantial, 2005
- Balibar, Etienne, "¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?" en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, Nación y Clase.*, Madrid, IEPALA, 1991
- Barabás, Alicia, "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo" en *Alteridades*, num. 10, año 2000
- Bartolomé, Miguel Alberto "La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca", en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabás, *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca: chochos, chontales, ixcatecos y zoques.*, México, INAH-INI, 1996, (colección regiones de México)
- Bartra, Armando "Periciales de un *agrocidio*", consultado el 30 de julio en <http://www.jornada.unam.mx/2003/04/20/013a1pol.php?origen=opinion.html>
- Bartra, Armando, "Cosechas de ira" en Armando Bartra, *Cosechas de ira. Economía política de la contrarreforma agraria*, México, Itaca, 2003
- Bartra, Armando, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida.*, México, UACM-ITACA-CEDRSSA, 2006
- Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, (colec. Sociología)
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ed. y trad. Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005
- Bobbio, Norberto, "Presente y futuro de los derechos del hombre" en Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Gedisa, 2000, (filosofía política)
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994

- Bourdieu, Pierre y Terry Eagleton, "Doxa y vida cotidiana: una entrevista", trad. Pablo Preve, pp. 295-308 en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, 3 ed., Trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2003
- Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, (Colec. Historia)
- Calderón García, Andrea, *Experiencia psicosocial de las transformaciones de la modernización capitalista en el ámbito rural, simbolización del pasado, tensiones actuales e impacto en la organización comunitaria. Una mirada desde San Pedro Tidaá, Oaxaca*, Tesis de licenciatura en psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2008
- Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. Julieta Campos, 8 ed., México, Siglo XXI, 1984
- Chassen, Francie R. y Hector G. Martínez, "El desarrollo económico de Oaxaca a finales del Porfiriato" en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen IV. 1877-1930.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990
- Chassen-López, Francie R., *From Liberal to Revolutionary Oaxaca. The view from the south, México 1867-1911*, Pennsylvania (USA), The Pennsylvania State University, 2004
- Cook, Sherburne F.; Borah, Woodrow *The population of the Mixteca Alta, 1520-1960*; Berkeley, 1968
- Cook, Sherburne F.; Borah, Woodrow, *The indian population of Central Mexico 1531-1610*, Berkeley, University of California Press, 1960
- Dahlgren, Barbro, *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, 4 ed., México, UNAM, 1990
- Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 4 ed., México, Siglo XXI, 2003
- Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia.*, México, Siglo XXI, 2006
- Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, trad. Jorge Vigil Rubio, Buenos Aires, Paidós, 1997
- Edinger, Steven T., *Camino de Mixtepec: historia de un pueblo en las montañas de la Mixteca y su encuentro con la economía norteamericana*, (equipo editorial en español Héctor Huerta), Los Ángeles, Asociación Cívica Benito Juárez. Fresno, California, 2004
- Esparza, Manuel, "Los proyectos de los liberales en Oaxaca (1856-1910)" en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, prehispánico-1924*, vol. I, México, Gobierno del

estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Bento Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. Prefacio Jean-Paul Sartre, trad. Julieta Campos, Epílogo Géhard Chaliand, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, 3 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2003

Fox, Jonathan, "Prólogo" en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (coord.), *La Ruta Mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004

Fujigaki, Esperanza, *La agricultura, siglo XVI al XX.*, México, UNAM-OCEANO, 2004, (Colección: Historia económica de México (Enrique Semo coord.), 9)

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.*, prol. de Michael Löwy, colab. de Marco Aurelio García Barrios, Max Rojas, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México FFyL-Universidad Autónoma de Queretaro, 2007

García, Gregorio, *Origen de los indios del nuevo mundo e indias occidentales*, Edición crítica de C. Baciero, A. M. Barrero, P. Borges, J. M. García Añoveros y J. M. Soto Rábanos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005 (Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, Volumen 13)

Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000

González Navarro, Moisés, "Indio y propiedad", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen IV. 1877-1930.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990

González Casanova, Pablo "Colonialismo interno [una redefinición]" en Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006

Grüner, Eduardo, "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento" en Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006

Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico.*, Buenos Aires, Paidós, 2002, (Espacios del Saber 25)

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2007

Guardino, Peter, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State, Guerrero, 1800-1857*, Stanford California, Stanford University press, 1996

- Guardino, Peter, *The time of liberty. Popular political culture in Oaxaca, 1750-1850*. Durham, Duke University Press, 2005
- Guerra, Francois-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, T.I, 2ed., Trad. Sergio Fernández Bravo, México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- Gutiérrez Chong, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano.*, trad. Graciela Salazar., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Plaza y Valdés-Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), 2001
- Hanke, Lewis *La lucha por la justicia en la conquista de América*, trad. Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1959
- Harvey, David, "El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura", en David Harvey, *Espacios del capital. hacia una geografía crítica*, trad. Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2007
- Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2007 (Cuestiones de antagonismo 49)
- Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, trad. Juan Mari Madariaga, España, Akal, 2004, (cuestiones de antagonismo 26)
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.*, Bueno Aires, Amorrortu, 2004
- Hermann Lejarazu, Manuel A., "Códice Nuttal, Lado 1: La vida de 8 Venado", en *Arqueología Mexicana*, No. 23, edición especial de códices
- Hernández Castillo, Rosalía Aída (coord.) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*. México, Ciesas, 1998, (colección textos urgentes)
- Hesiodo, *Los trabajos y los días*, intro., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979
- Hobsbawn, Eric; Ranger, Terence (eds.) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002
- Jameson, Fredric, "Globalización y estrategia política" en *New Left Review*, Num. 5, Madrid, Akal, 2000, pp. 49-68 en: <http://www.newleftreview.org/?getpdf=NLR23803&pdflang=es>, consultado el 18 de junio de 2008
- Jansen, Maarten E. R. G. N., *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codez Vindobonensis Mexicanus.*, T. I, Amsterdam, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amreika, 1982
- Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Gabina Aurora, *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, Países Bajos, CNWS Publications, 2000

- Lefort, Claude, "Derechos Humanos y Política" en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Edición de Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004 (pensamiento crítico/pensamiento utópico; 145. Pensar de Nuevo)
- Lenin, V. I., *El Estado y la Revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Pekin, Editorial del Pueblo, 1975
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, *El pasado indígena*, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2005
- Lorenzo Meyer, "La institucionalización del nuevo régimen." en *Historia general de México*, obra preparada por Centro de Estudios Históricos (versión 2000), México, El Colegio de México, 2000
- Löwy Michael, *Walter Bénéjamin: Aviso de incendio*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002
- Luis Luna (seudónimo de Roque Dalton), "Poemas para vivir pensándolo bien" en Roque Dalton, *Poemas clandestinos. Historia y poemas de una lucha de clases*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1980
- Mallon, Florencia E., *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, Trad. Lilyán de la Vega, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003
- Marshall, T. H. "Ciudadanía y clase social" en T. H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2005
- Martínez V., Víctor Raúl, "La educación en Oaxaca. Del Porfiriato a los primeros gobiernos posrevolucionarios, 1890-1930", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen IV. 1877-1930.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990
- Marx, Carlos, "Sobre la Cuestión Judía" en Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia. Y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roces, 2 ed., México, Grijalbo, 1967
- Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la Economía Política.*, T.1, 2 ed., trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1974
- Marx, Carlos, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968, (colección 70, 29)
- Mendoza García, Jesús Edgar, *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña. Cohesión y autonomía del municipio de Santo Domingo Tepenene, 1856-1912.*, México, Senado de la República, 2004
- Mendoza García, Jesús Edgar, *Poder político y económico de los pueblos chocholtecas de Oaxaca: municipios, cofradías y tierras comunales, 1825-1890*, Tesis de Doctorado en historia, Colegio de México, 2005

- Navarrete Linares, Federico, *Las relaciones Interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 (La pluralidad cultural en México, núm. 3)
- Navarrete, Federico, "1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana" en *Identidades diversas; diversidad cultural*, vol.2 de Josefina Mac Gregor, coord., *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*. 4 vol. [Macroproyecto 4 Diversidad, cultura nacional y democracia en tiempos de la globalización: las Humanidades y las Ciencias Sociales frente a los desafíos del Siglo XXI], Secretaría de Desarrollo Institucional, UNAM.
- Navarrete, Federico, *Estado-nación y grupos étnicos en América: un modelo teórico para una historia comparativa*, manuscrito inédito
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, trad. Belén Urrutia Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988
- Pastor, Rodolfo "La independencia y la institución del nuevo estado: La Mixteca Alta, 1810-1850" en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y Reformas: La Mixteca 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987
- Piñón Jiménez, Gonzalo, "Crisis agraria y movimiento campesino (1956-1986)" en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, 1925-1986*, vol. II, México, Juan Pablo Editor-Gobierno del Estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988
- Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, 22 ed., 2001, en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=fundaci%C3%B3n, consultado el 7 de febrero de 2007
- Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, 22 ed., 2001, en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=mayorazgo, consultado el 7 de febrero de 2007
- Reina Aoyama, Leticia, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004, (Historia de los pueblos indígenas de México)
- Romero Frizzi, María de los Ángeles "Introducción", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III, Siglo XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, "Época colonial (1519-1785)", en Leticia Reina coord., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, prehispánico-1924*, vol. I, México, Gobierno del estado de Oaxaca-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988

- Romero Frizzi, María de los Ángeles, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, (Colección Regiones de México)
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca Colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996 (Historia de los pueblos indígenas de México)
- Rosenzweig Cumming, Margot, *El verdadero Porfirio Díaz*, Acapulco, Editorial Sagitario, 2001, consultado en: <http://agendadeescritoresacademia.iespana.es/verdaderoporfirio.htm> revisado el 10 de octubre de 2008
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.*, México, Era, 2004
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, México, INAH, 1999 (colección científica 39)
- Spores, Roland, "La situación económica de la Mixteca en la primera década de la Independencia", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990
- Spores, Roland, "Relaciones gubernamentales y judiciales entre los pueblos, los distritos y el estado en Oaxaca (siglo XIX)", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen III. Siglo XIX.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990
- Spores, Ronald, *The Mixtec kings and Their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967
- Spores, Ronald, *The Mixtecs in ancient and colonial times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984
- Terraciano, Kevin, *The mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*, California, Stanford University Press, 2001
- Thompson, E. P., "Introducción: costumbre y cultura" en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, trad. Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 1995
- Thompson, E. P., "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII" en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, trad. Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 1995
- Thompson, E. P., "La economía moral revisada" en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, trad. Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 1995
- Tutino, John "Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historia de México, Guatemala y Perú" en Leticia Reina Coord. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista-Miguel Ángel Porrúa, 2000

- Tutino, John, "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México Decimonónico: El caso de Chalco", en Friedrich Katz comp., *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, T1., México, Era, 1990
- Vences Vidal, Magdalena, *Evangelización y arquitectura dominica en Coixtlahuaca (Oaxaca) México*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2000
- Zavala, Silvio *La encomienda indiana*, México, Editorial Porrúa, 1973
- Žižek, Slavoj, "Introducción. El espectro de la ideología" trad. Marian Podetti, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003
- Žižek, Slavoj, "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", trad. Moira Irigoyen, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.*, intro. Eduardo Grüner, Buenos Aires, Paidós, (1998) 2005
- Žižek, Slavoj, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, pról. y trad. Sebastián Waingartenm, Buenos Aires, ATUEL-Parusía, 2004
- Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2005
- Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, 2 ed., trad. Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI, (1992) 2001