



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN GEOGRAFÍA**

Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Geografía – Centro de Investigación en Geografía Ambiental

**Paisaje Ritual y fragmentación del territorio en
San Juan Quiahije, Oaxaca**

TESIS

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN GEOGRAFÍA**

PRESENTA

ANA EUGENIA SMITH AGUILAR

**Tutores: Federico Fernández Christlieb, IG-UNAM
Emiliana Cruz Cruz, CIESAS**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Paisaje Ritual y fragmentación del territorio en San Juan Quiahije, Oaxaca

Ana E. Smith Aguilar
2018

INTRODUCCIÓN	3
Trabajando en San Juan Quiahije	5
Metodología	7
Aclaraciones Conceptuales	13
Lugares Sagrados	13
Paisaje Ritual	16
Territorio	18
Estructura de la Tesis	20
Caracterización de San Juan Quiahije	21
Capítulo 1. Los Lugares Sagrados y el paisaje ritual	37
Lugares sagrados: donde la gente va a rezar	38
Los rezos	39
Lugares donde se reza	40
Velas y fuego	42
Ofrendas y depósitos rituales	43
Otras ofrendas	45
Pedimentos	45
Vegetación ritual	48
Cruces	49
Los recorridos rituales	51
Paisaje ritual chatinos y la cosmovisión	59
La cosmovisión chatina en Santiago Yaitepec	59
Etnoterritorialidad sagrada	61
Paisaje ritual y cosmovisión mesoamericana	63
Paisaje ritual: un modelo territorial	67
Capítulo 2. Cambios en los lugares sagrados y fragmentación de las tierras comunales	72
La vista de ojos de 1710	74
La desamortización liberal	78
Deslinde y amojonamiento de las tierras de San Juan Quiahije	84
Reparto Agrario posrevolucionario	95
Capítulo 3 - E Proyecto de Recuperación de los Lugares Sagrados	104
Registro y Documentación de topónimos	104
Los talleres	105
El Comisariado de Bienes Comunales	106
Las Mujeres	115
La Escuela	120
Revitalización de los lugares sagrados a nivel municipal	127
CONCLUSIONES	132
Referencias Bibliográficas	136
ANEXOS	148

INTRODUCCIÓN

Los habitantes del municipio de San Juan Quiahije¹, en la escarpada Sierra Sur oaxaqueña, vieron llegar por primera vez un automóvil a su cabecera municipal a finales de la década de 1970, tras la inauguración de una carretera construida por la Compañía Forestal de Oaxaca. Hoy en día es el municipio con mayor migración a EUA a nivel nacional de acuerdo con el índice de intensidad migratoria de la Secretaría de Gobernación (Zamora Ramos & González Rosas, 2014). En estos 40 años abandonaron las rancherías y se congregaron en la cabecera. Con las remesas de los migrantes se han construido grandes casas en la ladera de la montaña. El aspecto del municipio ha cambiado radicalmente. El proyecto que me ocupa se propone estudiar la dimensión espacial del cambio cultural que presenta este municipio a partir del análisis de los paisajes (desde la geografía cultural) y la lógica de representación espacial que éstos encierran, desde una metodología colaborativa.

Si bien este trabajo está centrado en el municipio de Quiahije, el cambio que se está viviendo no es privativo de éste, sino que tiene claros paralelos con otras localidades de tradición indígena que fueron caracterizadas por la antropología del siglo XX como “comunidades campesinas corporativas cerradas” (Wolf, 1957)². Sin entrar en la discusión sobre la pertinencia explicativa de esta categoría tipológica³, lo que quiero resaltar es que eran comunidades con cierto grado de aislamiento geográfico y que al

¹ Durante este trabajo utilizaré Quiahije para referirme al Municipio de San Juan Quiahije y San Juan cuando hable sólo de la cabecera municipal.

² John Greenberg, por ejemplo, clasificó bajo la categoría de Comunidad Campesina Corporativa cerrada a la comunidad chatina de Santiago Yaitepec, a la comunidad mixe de Tamazulapa.

³ Esta categoría fue propuesta por Eric Wolf en los 50. En las últimas décadas se ha criticado por considerar que no muestra cabalmente la complejidad y dinamismo de las comunidades que describe, cfr. (Danièle Dehouve, 2001).

abrirse vías de comunicación comenzaron un rápido proceso de transformación espacial que modificó significativamente las dinámicas culturales.

Esto lo podemos observar en el análisis de Tamazulapa hecho por Greenberg (2002) o en el estudio de las comunidades de la Chinantla media realizado por Legarreta (2009) entre otros. En éstas, al igual que en Quiahije, las carreteras han traído consigo importantes cambios en las dinámicas espaciales; la modificación o destrucción de lugares importantes y la creación de nuevos se ha acelerado en los últimos 40 años. Este aumento de velocidad coincide con la implementación de esquemas de desarrollo neoliberales planeados desde los niveles de gobierno estatal y federal o por el sector privado, pero ejecutados y muchas veces financiados internamente por la comunidad, migrantes incluidos.

Para estudiar estos cambios espaciales decidí centrarme en los “lugares sagrados”, pues en múltiples conversaciones algunos pobladores de Quiahije expresaron su preocupación por la transformación que se está dando en ellos. Según sus relatos los lugares sagrados se están destruyendo, modificando o abandonando. Resulta de gran interés analizar cómo y por qué se están transformando los lugares sagrados y qué efectos tiene esto en la reproducción social. A continuación, definiré brevemente a qué me refiero con “lugares sagrados” aunque abordaré esto con mayor detalle en el primer capítulo. Pero primero explicaré cómo comencé a trabajar en San Juan Quiahije y daré el marco metodológico que utilicé para abordar este tema durante esta investigación.

Trabajando en San Juan Quiahije

Fui invitada a trabajar en San Juan Quiahije por la antropóloga Emiliana Cruz en el marco de su proyecto: *Chatino Placenames and local knowledge*⁴. Durante el verano de 2014 realizamos una serie de recorridos dentro del territorio municipal de San Juan Quiahije. En cada caminata nos acompañaron diferentes personas que conocían bien los caminos pues llevan recorriéndolos desde pequeñas. Ellas retienen en su memoria conocimientos y experiencias asociadas al paisaje, las cuales emergieron al caminarlo.

Nombres y edades de los expertos del territorio que nos guiaron en los recorridos durante el Proyecto *Chatino Placenames and Local knowledge*

Narciza Cruz Orocio (68)	Bernando Santos Cruz (85)
Rufina Candelario (46)	Santiago Cruz Salvador (52)
María Canseco (38)	Alberto Baltazar Zurita (47)
Perfecta Orocio (82)	Eugenio Apolonio Cortes (74)
Manuela Jimenez (75)	José Baltazar Peña (57)
Margarita Santos (49)	Fernando Guadalupe Canseco (54)
Cecilia Baltazar Candelario (68)	Agustín Zurita (58)
Lorenza Cruz (82)	Alejandro Genaro Cruz Baltazar (52)
Ernestina Cruz Orocio (79)	Hilario Jorge Cristobal (61)
	Longino Cruz Apolonio (54)

Lista 1: Nombres y edades de los expertos del territorio que nos guiaron en los recorridos durante el Proyecto Chatino Placenames and Local knowledge

Fuente: Proyecto Chatino Placenames and Local knowledge. Emiliana Cruz.

⁴ Agradezco a la Dra. Emiliana Cruz haberme permitido participar en su proyecto *Chatino Placenames and local knowledge* financiado por la beca de NSF para la documentación de lenguas en peligro y a todos los que colaboraron en el mismo: Gibrán Morales, Frida Cruz, Gladys Cruz, Brandon Mackeen, Moisés López, Rufina Candelario y María Canseco, Kevin Cruz, Florentino Cruz, María García Santos, Perfecta Orocio, Manuela Jiménez, Margarita Santos, Cecilia Baltazar, Lorenza Cruz, Ernestina Cruz, Narcisa Cruz, Bernando Santos y al Comisariado de Bienes Comunales y Consejo de vigilancia conformado por: Santiago Cruz, Alberto Baltazar, Eugenio Apolonio, José Baltazar, Fernando Guadalupe, Agustín Zurita, Alejandro Cruz, Hilario Jorge y Longino Cruz.

Registramos los topónimos, elementos significativos del entorno, recuerdos, experiencias, memorias y todo lo que surgía al andar por los caminos. De esta forma se logró recolectar narrativas que contenían conocimiento sobre el espacio que hubieran sido difíciles de obtener con entrevistas en casa.⁵ Fue una metodología que intentó recopilar conocimiento del territorio desde una perspectiva multivocal y multilocal⁶.

A través de los recorridos y los relatos se hizo evidente la preocupación de los que nos acompañaban por los cambios que se están dando en los usos de los lugares sagrados, por ejemplo, vimos varios casos donde carreteras recién construidas atravesaron y destruyeron lugares sagrados. A partir de esa experiencia comencé a pensar una investigación que buscara atender esta preocupación.

Presentamos los resultados de los primeros recorridos al entrante Comisariado de Bienes Comunales en mayo de 2015. Además, les comuniqué el interés de iniciar una investigación respecto a los lugares sagrados. A pesar de que la principal prioridad del Comisariado es resolver los conflictos territoriales con las comunidades vecinas y lograr la reactivación de la Unidad de Aprovechamiento Forestal Comunitaria, también tenían planeado iniciar un proyecto de protección y rescate de los lugares sagrados, tanto para promover su uso y atraer visitantes, como para generar un mecanismo de defensa de su territorio y tradiciones. Les parecía importante tener formas para transmitir el conocimiento sobre el territorio y los bienes comunales a los jóvenes quienes ya no recorren el territorio y por lo tanto ya no lo conocen. Fue así que

⁵ Todo el material multimedia que se recolectó se encuentra archivado en el Archivo de Lenguas Indígenas de Latinoamérica (AILLA) como la colección *Paisaje Chatino*. De este proyecto la Dra. Emiliana Cruz tiene en preparación un libro y varios artículos, uno de los cuales ya está publicado: "Documenting Landscape Knowledge in Eastern Chatino: Narratives of Fieldwork in San Juan Quiahije." Cruz, E. (2017).

⁶ Aquí me refiero a los conceptos de multilocalidad y multivocalidad propuestos por (Rodman, 1992)

comenzamos el proyecto colaborativo entorno a los lugares sagrados entre el comisariado de Bienes Comunales y el proyecto de Lenguaje y Paisaje Chatino.

Metodología

El uso de una metodología colaborativa fue uno de los aspectos más importantes en el desarrollo de este proyecto. La intención era que la investigación no sólo fuera parte de una tesis de maestría como lo es, sino que también resultara relevante y de interés para los miembros de la comunidad; que buscara, en la medida de lo posible, la participación de la población local y que el resultado de la investigación generara algún producto que se les pudiera regresar a la comunidad. Esto lo traté de lograr colaborando con el proyecto de Rescate de Lugares Sagrados del Comisariado de Bienes Comunales y con mi participación en el Proyecto de Lenguaje y Paisaje Chatino. Comenzamos a trabajar en dos fases.

En la primera, el fotógrafo Gibrán Morales, diferentes miembros del Comisariado de Bienes Comunales y yo, con el apoyo de Emiliana Cruz realizamos recorridos para hacer el registro de linderos del territorio, rancherías y lugares sagrados. En cada lugar se documentaba el nombre, uso e importancia del lugar y se grababa el mensaje que los miembros del comisariado querían transmitir a la población respecto de ese lugar. En varias ocasiones no pude acompañarlos por estar ausente o porque los miembros del comisariado consideraron que era mejor que yo no fuera, pues lo consideraban peligroso ya que recorrerían zonas de conflicto. Gibrán Morales, por el contrario, sí fue a todas las caminatas e hizo el registro audiovisual.

Recorridos y talleres realizados

Fecha del recorrido	Participantes	Lugares visitados
14 Mayo 2015	EJC, EAN	Cruces de San Juan
15 Mayo 2015	JBP, Longino, Agustín	Límites Tepenixtlahuaca
16 Mayo 2015	LCA, JBP	Barranca Bule
18 Mayo 2015	SCS	Límite con Panixtlahuaca
19 Mayo 2015	SCS	Río Verde, guacamayas, a.c.
21 Mayo 2015	JBP, EAN Cecilia Candelario, Manuela Jiménez,	Piedra Iglesia, ke-A la-A
15 Junio 2015	JBP	Cerro Ardilla
16 Junio 2015	JBP	Ranchería Nazareth A.C. Cerro Pegajoso chico. Punto trino Ixtapa, Ixpantepec y Quihije Cerro Pegajoso Grande
17 Junio 2015	JBP	Frontera con Ixpantepec Árbol viejo, Frontera Juquila e Ixpantepec
19 Junio 2015	ABZ	Pozos
20 Julio 2015	SCS	Piedra Gavilán
04 Agosto 2015	ABZ, RCC, EAC	Cienega Oscurana
05 Agosto 2015	RCC, SCS, ABZ	TALLER DE MAPEO
06 Agosto 2015	EAC, RCC, ABZ, SCS, ACB COMISARIADO DE BIENES COMUNALES	
07 Agosto 2015	RCC, SCS, ABZ, ACB, JBP, Marcelino, Hilario, Agustín, LAC, Fernando	Cerro amole
10 Agosto 2015	EAC, RCC, SCS, ABZ, ACB, JBP, Marcelino, Hilario, Agustín, LAC, Fernando	Piedra que se llama
11 Agosto 2015	Comisariado y arq. Arturo	Cerro Espina
18 Agosto 2015	TALLER DE MAPEO CON IEBO	
28 Septiembre 2015	TALLER DE MAPEO CON MUJERES	
2 Octubre 2015		

Lista 2: Recorridos y talleres realizados

La segunda fase consistió en tres talleres de mapas mentales y maquetas del territorio. El primero se realizó con los miembros del comisariado, el segundo con un grupo de mujeres artesanas y el tercero con los alumnos del 3er grado del bachillerato del pueblo. Se documentaron también las discusiones durante el proceso de elaboración de las maquetas.



Figura 1 Características de los grupos con los que se realizaron los talleres de mapeo

Estas actividades formaron parte del desarrollo del proyecto de protección de lugares sagrados del Comisariado de Bienes Comunales.⁷ Así, lo que se intentó fue utilizar una metodología que vinculara, en la medida de lo posible, la labor de la

⁷ El comisariado de Bienes Comunales tienen una página de internet donde presentan su proyecto de cuidado de Lugares Sagrados: <http://bienescomunales.tumblr.com> y Facebook: [Quijahije Bienes Comunales San Juan](#)

investigación académica con los intereses de la comunidad, en este caso, de las autoridades agrarias. Los resultados de mi colaboración en este proyecto son tanto la elaboración de mapas impresos y digitales que se entregaron al Comisariado, como la escritura de esta tesis. Los registros multimedia documentados se archivaron en AILLA, el Archivo de Lenguas Indígenas de Latinoamérica de la Universidad de Texas en Austin como parte del proyecto de Documentación de Lenguaje y Paisaje Chatino de Emiliana Cruz. Además, una copia de todo se entregó al Comisariado de Bienes Comunales así como los mapas impresos y un mapa digital interactivo elaborado en la plataforma de ArcGIS online.

El tipo de narrativas que resultaron, por lo tanto, son de origen y tipo diverso; con información muy valiosa que está dirigida a miembros de la comunidad, aunque no necesariamente dirigida a dar respuesta a una pregunta de investigación académica. El idioma fue, para mí, un gran obstáculo. La mayoría de las grabaciones que utilicé como base para este trabajo están en chatino. Trabajé pues, con traducciones y todas las limitantes que eso implica. A grandes rasgos, utilicé cuatro diferentes tipos de materiales:

- Grabaciones de recorridos del proyecto *Chatino Place Names* en chatino parcialmente traducidos por la Dra. Emiliana Cruz.
- Grabaciones del Comisariado de Bienes Comunales en chatino en cada uno de los sitios dirigiendo un mensaje al pueblo, traducidos por Brigido Cristobal Peña.
- Grabaciones del Comisariado de Bienes Comunales en forma de preguntas sobre los lugares en español.
- Las maquetas y mapas del territorio generados en los talleres.

Fue necesario apoyarme de metodologías etnográficas para realizar “análisis inductivo de contenido” (Thomas, 2006). Me interesaba identificar las prácticas espaciales; en especial los usos propiamente rituales de ciertos lugares y rutas considerados como sagrados y los elementos que hacen que esos lugares se reconozcan como importantes o especiales. Por otro lado, intenté identificar otros usos en esos mismos lugares, particularmente los que destruyen elementos simbólicamente importantes para el lugar, y si se mencionaban explicaciones o causas de por qué está pasando esto. Estos funcionaron como mis códigos. En las narrativas identifiqué ciertos elementos repetidos en los que fui centrando mi foco de atención.

Categorías encontradas en el análisis de contenido de las narrativas

- | | |
|--|--|
| <p>1. Prácticas en lugares sagrados:</p> <ul style="list-style-type: none"> Prender velas Depósitos rituales Siembra de placentas Ofrendas Pedimentos y maquetas Baños rituales Recorridos según un calendario ritual Misas y rezos Ceremonias comunitarias | <p>2. Elementos que identifican a los lugares sagrados:</p> <ul style="list-style-type: none"> Cruces Vegetación ritual Depósitos rituales Restos de velas Restos de Ofrendas
 Grandes rocas cuevas Ojos de agua / pozos Cimas de cerros |
| <p>3. Prácticas que modifican elementos importantes de los lugares sagrados:</p> <ul style="list-style-type: none"> Construcción de caminos Tala de árboles Contaminación del agua Secado de Ciénegas y ojos de agua Cercamientos / corrales particulares | <p>4. Causa y factores de cambios:</p> <ul style="list-style-type: none"> Pérdida de fe / Nuevas religiones Desuso de los lugares sagrados Obras de Desarrollo Desconocimiento del territorio Violencia y conflicto de límites Abandono de rancherías Migración |

Lista 3: Categorías encontradas en el análisis de contenido de las narrativas

Elaboré la estructura del presente trabajo basándome en estos elementos que encontré en las narrativas. Es decir, primero me referiré a los lugares sagrados y las actividades que los producen, lo que corresponde a las categorías uno y dos de la lista anterior. Posteriormente, describiré las otras prácticas que se realizan en los lugares sagrados que modifican y alteran los elementos simbólicos que los sacralizan, es decir, lo que corresponde a los números tres y cuatro.

La hipótesis de la que partí era que el espacio en Quiahije se produce a partir de la tensión entre dos modelos o lógicas de representación espacial. Por un lado, las prácticas rituales y por el otro las prácticas que siguen un discurso de “desarrollo”, “progreso” y “urbanización”. A partir de esta tensa relación se ha logrado la reproducción de una sociedad donde los lugares sagrados han mantenido una importancia política en la organización de una comunidad que está inserta en las dinámicas del capital y del Estado “moderno”.

Actualmente los elementos que sacralizan los lugares sagrados están siendo perturbados por obras que surgen de una lógica espacial que, en el fondo, busca planificar el espacio para privilegiar la producción y circulación del capital. Sin embargo, en esta comunidad no cumplen necesariamente esta función. Por ejemplo, el cercamiento de lugares sagrados que solían ser comunes y que ahora se perciben como “propiedad privada” no permite la venta de la tierra pues la tenencia sigue siendo, legalmente, comunal. Otro caso es la construcción de caminos que comunican la cabecera municipal con rancherías que están prácticamente despobladas por el abandono de la agricultura y la migración, no son para favorecer la comercialización de

la producción. En lugar de promover la circulación de capital parecen deshacer el tejido social y la unidad comunal.

Así, formulé las siguientes preguntas que guiaron el análisis: ¿Por qué la misma comunidad se apropia e implementa modelos de “desarrollo” que parecen “ineficientes” o “sin sentido”, ya que no están pensados para su contexto particular? ¿Por qué aprueban la destrucción de los lugares sagrados que, siguiendo a algunos antropólogos, sostienen, supuestamente, el orden social de la comunidad? Así, el interés central de esta investigación fue indagar ¿en qué medida las transformaciones que se están dando en estos lugares sagrados implican el desbalance de la tensión entre dos lógicas de representación espacial y el predominio de una sobre la otra, es decir, un cambio en la forma de producir el espacio?⁸

Aclaraciones conceptuales

Quisiera ahora hacer algunas aclaraciones sobre el manejo de las categorías que utilizo durante este escrito: Lugares Sagrados, Paisaje Ritual y territorio.

Lugares Sagrados

Para este trabajo, la definición de “lugar sagrado” derivó, en un primer momento, de la identificación que los pobladores de San Juan Quiahije hicieron de ciertos lugares

⁸ En el presente estudio, el espacio lo entiendo como la expresión material concreta de una red activa de relaciones sociales que se están produciendo y reproduciendo continuamente. Es decir, las prácticas sociales (tanto individuales como colectivas) tienen una materialidad. Ésta también es concebida y vivida. Los cuerpos humanos llevan a cabo prácticas sociales a través de la acción, la cual necesariamente se relaciona con una concepción o marco conceptual que orienta y dirige la actividad. Pero también se vincula con la experiencia que implica vivir esa materialidad y los sentimientos en ella (previamente) invertidos. La relación entre estas dimensiones es contradictoria y por lo tanto dialéctica.

que consideran importantes⁹ y la reflexión en torno a los rituales que allí se desarrollan¹⁰. Las personas suelen visitarlos para prender velas hacer ofrendas, peticiones y rezos. En chatino les llaman s'en^A nty'an^A ren'^A la^G, que se puede traducir como “donde la gente va a rezar”¹¹. Como trato de demostrar a lo largo de este trabajo, la materialización de estas prácticas produce, lo que denomino, un “paisaje ritual” con el cual se genera un vínculo de pertenencia a un territorio que, a su vez, legitima, a través del derecho consuetudinario, su ocupación.

Los estudios antropológicos que hay sobre la región chatina han resaltado ya la importancia de los lugares sagrados en estas comunidades (H. Cruz, 2009, 2015) (Cordero, 2012) (Barabas, 2006) (Bartolomé & Barabas, 1996) (Greenberg, 1978). Con una mirada antropológica, estos autores han analizado los “lugares sagrados” desde dos principales marcos interpretativos. El primero derivado de la historia de las religiones, principalmente el marco establecido por Mircea Eliade (1981). El segundo derivado de los estudios de la cosmovisión mesoamericana especialmente los de corte etnohistórico encabezados por los trabajos de Alfredo López Austin y los de corte más arqueológico y etnográficos de las investigaciones de Johanna Broda. De estas interpretaciones, mi interés fue rescatar, no tanto la parte simbólico-religiosa de los

⁹ Como ya expliqué, se realizaron talleres de mapeo, entrevistas y recorridos por el territorio, en los cuales se identificaron lugares sagrados.

¹⁰ Las reflexiones se dieron principalmente durante el desarrollo del proyecto de rescate de lugares sagrados del Comisariado de Bienes Comunales con el cual colaboré durante el desarrollo de esta investigación. Hablaré sobre esta colaboración con más detalle en el último capítulo.

¹¹ Chatino: s'en^A nty'an^A ren'^A la^G

Glosa: (donde + verbo ir habitual + enclítico 3ra pers. + oración / Iglesia)

Trad. literal: lugar donde va la gente a oración/ rezar

Traducción: Lugar sagrado

En el anexo incluyo una nota aclaratoria sobre la escritura del chatino.

lugares sagrados, sino el papel social y político que desempeñan en la definición territorial.

En su clásica obra *Lo Sagrado y lo Profano*, Eliade propone que las sociedades religiosas, o el *homo religiosus* como lo denomina, distinguen entre el territorio habitado y el espacio desconocido. Al ocupar e instalarse en un territorio se realizan rituales que reproducen o repiten el momento de la creación del universo por los dioses. El territorio se vuelve una reproducción del Cosmos y por lo tanto un mundo sagrado. Los lugares sagrados son espacios donde se manifiesta lo sagrado evidenciando su sacralidad. Situarse en el espacio, dice Eliade, es una decisión religiosa (Eliade, 1981, p. 42). De esta forma se establecen en el territorio a través de su cosmización y consagración, con lo cual la posesión del territorio adquiere validez legal (Eliade, 1981, p.20).

La propuesta interpretativa que desarrollo en el primer capítulo retoma en cierta medida esta explicación con un pequeño giro de enfoque. Propongo que, lo que da validez legal a la ocupación del territorio, más que su sacralidad, es el derecho de uso que establece la costumbre, es decir, la continua repetición de la peregrinación ritual a los lugares sagrados por parte de la comunidad. En este sentido, los lugares sagrados y sus rituales tienen un papel importante en la definición territorial y la legitimidad de su ocupación, es decir, en los procesos de apropiación del espacio, la noción de pertenencia o propiedad y la tenencia y defensa del territorio.

El interés de estudiar los cambios que se están dando en los lugares sagrados de San Juan Quiahije en esta investigación es, no tanto para entender su vinculación con la cosmovisión, sino para estudiar estos procesos de apropiación, tenencia y defensa del territorio. Si efectivamente los lugares sagrados tienen o tenían un papel

estructural en la organización socio-espacial, la modificación de los usos y prácticas en torno a ellos pareciera indicar un cambio cultural significativo.

Paisaje Ritual

Paisaje es un concepto polisémico y, por lo mismo, su uso como categoría de análisis espacial, no sólo es polémico, sino que puede tener consecuencias sociales y políticas de gravedad, especialmente cuando es aplicado en el ámbito de políticas públicas, tal como lo ha mostrado McCall al analizar su uso en el programa de REDD+ (McCall, 2016). La ambigüedad del término permite, en estos casos, despolitizar el espacio para centrar la atención en el problema ecológico, ocultando que estos espacios son territorios de comunidades específicas. Esto permite dejar de atender problemas legales de jurisdicción y tenencia de la tierra.

Desde la perspectiva de la geografía física, por más integral que sea su perspectiva, “paisaje” suele reducirse a factores y criterios biofísicos convirtiendo a la actividad social en un factor que puede conservarlos o perturbarlos, sin atender, las más de las veces, a aspectos sociopolíticos ni culturales. Desde la geografía cultural o humana, “paisaje” suele usarse para referir la relación simbólica y afectiva del ser humano con el espacio, dándole connotaciones más estéticas y menos geopolíticas que el concepto de territorio. Es por esta despolitización del concepto de paisaje que Alicia Barabas (2006) optó por el uso de territorio al proponer su modelo de etnoterritorialidad sagrada, a pesar de que “paisaje ritual” sea un término más común en los estudios antropológicos sobre lugares sagrados y cosmovisión de tradición mesoamericana, como lo utilizan entre otros (Broda, 1996, 2001) (Carrasco, 1991) (Palka, 2014) (Urquijo, 2010) (Zeitlin, 2007).

No haré una larga revisión de los diferentes usos del concepto paisaje. Solo aclararé que durante este trabajo defino *paisaje* como la materialización de las prácticas de un grupo social. Estas prácticas reproducen una forma particular de entender el mundo, es decir, una cosmovisión y una forma de comportarse en sociedad, es decir, una serie de normas y éticas particulares a ese grupo social. Dicho de otro modo, los grupos sociales producen paisajes a través de la impronta que sus prácticas, costumbres, lineamientos éticos y sistema normativo dejan en el espacio. Estas marcas que dejan las prácticas sociales son, a su vez, guías para que los miembros del grupo social sigan reproduciendo las mismas y formando su identidad. Por ejemplo, al recorrer el territorio uno busca las veredas ya marcadas, de esta forma uno se guía y aprende del paisaje para seguir reproduciéndolo.

En este sentido, entiendo a los paisajes como símbolos, siguiendo la definición de Geertz (2003, p.90), es decir, como elementos tangibles y concretos que representan o formulan ideas, juicios y creencias; formas perceptibles de abstracciones de la experiencia. Como señala Giménez, los paisajes como hechos simbólicos, sirven no sólo para ser descifrados sino también para orientar la acción, para intervenir sobre el mundo y como dispositivos de poder (Giménez M., 2005). Esta forma de entender el paisaje me insertaría dentro de la tradición de la Geografía Cultural.

Los recorridos rituales a los lugares sagrados en la región chatina y las ofrendas y rituales que allí se hacen se materializan en forma de caminos, veredas, depósitos rituales, vegetación simbólica etc., es decir, forman un paisaje ritual, el cual se puede considerar como un símbolo sagrado. Siguiendo a Geertz, los símbolos sagrados

tienen la función de sintetizar *el ethos*¹² de un pueblo y su cosmovisión, los cuales se confrontan y, al mismo tiempo, se confirman hasta llegar a plantear una congruencia básica entre ambas (Geertz, 2003, p.89). En este sentido, el paisaje ritual, o la materialización de las practicas rituales, no sólo comunica los límites del cosmos o espacio habitado sino también significan una serie de normas que legitiman la ocupación del territorio.

Como se ve, hago una distinción entre “paisaje” y “territorio”, aunque siempre los muestro fuertemente vinculados. A continuación, explicaré cómo utilizo el concepto de territorio en esta investigación.

Territorio

“Territorio” es otro término que puede ser definido de diferentes maneras, aunque es menos ambiguo que “paisaje”. Usualmente refiere un espacio geográfico delimitado que una comunidad considera como propio. Es reconocido como cultural e históricamente construido y socializado. Es factor de disputa y relaciones de poder entre grupos desiguales (Barabas, 2014) (Escalera, 1999) (Giménez, 1999) (Gupta y Ferguson, 1992, p.11). Nuevamente no me meteré en los debates por la definición del término. Éstos suelen moverse entre las concepciones más prácticas, que lo consideran como un espacio político-administrativo delimitado, a las más complejas, que lo definen como el espacio político, simbólico e identitario de una colectividad.

Reconozco la importancia de denominar a la dimensión cultural o simbólica del espacio como territorio en vez de “paisaje”. Como bien señala Barabas (2014), territorio

¹² *Ethos* como lo define Geertz refiere a la calidad de vida, las normatividades morales y las valoraciones estéticas de un grupo social (Geertz, 2003, p.89).

es un término con connotaciones geopolíticas que pone como central la cuestión de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Al utilizar el concepto de paisaje, se corre el riesgo de aislar la dimensión simbólica de la política, lo cual puede traer implicaciones negativas. En el contexto actual en el que los territorios de los pueblos indígenas están constantemente amenazados, es de suma importancia que los estudios etnográficos de los sistemas de representación espacial reconozcan que éstos, y en general el conocimiento espacial local, son parte de un cuerpo de datos que sirve para la delimitación territorial y debería tener validez y aceptación legal. De allí la importancia de denominarlos como “territorio”.

Aunque concuerdo con ese argumento, desde un inicio mi análisis estuvo centrado en los lugares sagrados y basado en el concepto de “paisaje ritual”. Comencé interesada en analizarlos como símbolos sagrados, por lo cual, intenté identificar los elementos tangibles y materiales que conformaban los lugares sagrados, incluyendo los topónimos y las prácticas sociales, para buscar su significado y entender el sistema de representación espacial. Traté de identificar *el ethos* y *la cosmovisión* que sostienen y motivan ese sistema. Con el desarrollo de la investigación fui comprendiendo la importancia de la cuestión territorial y la vinculación entre la dimensión simbólica y política. Así, aunque durante este trabajo distingo entre paisaje y territorio, trato de no analizarlos de manera aislada y desvinculada, sino como parte de un modelo de definición territorial.

La conquista y la colonia significaron un violento proceso de reordenamiento territorial basada en una política que fragmentó las unidades político territoriales prehispánicas. La corona española conquistó un territorio de manera violenta y

mantuvo un control político-administrativo. Cuando hablo de fragmentación del territorio me refiero a la interacción, confrontación y negociación entre el modelo de definición territorial basado en el paisaje ritual y las políticas administrativas, de la corona española primero y del estado mexicano después, por el control espacial. Por eso, a lo largo de este trabajo utilizo el término “territorio” para referirme a la dimensión político administrativa del espacio. Es decir, lo relaciono con la idea de control sobre un área determinada sostenido por una autoridad, que puede ser legal, consuetudinaria, cultural / simbólica, histórica, por violencia, u otras formas de poder.

Estructura de la Tesis

En el primer capítulo analizo los lugares sagrados y el paisaje ritual. Describo las prácticas rituales encontradas en las narrativas que se materializan para modelar el paisaje ritual. Hago un breve recorrido por las interpretaciones hechas por otros antropólogos en torno a los lugares sagrados y la cosmovisión mesoamericana. En especial me enfoco en el modelo del “núcleo duro” de Alfredo López Austin y el de “etnoterritorialidad sagrada” de Alicia Barabas para entender la lógica de representación espacial de tradición mesoamericana y sus múltiples transformaciones y permanencias hasta la actualidad. Presento finalmente mi propia postura que enfatiza la importancia de los elementos soci-políticos destacando el papel de los lugares sagrados en el establecimiento del territorio.

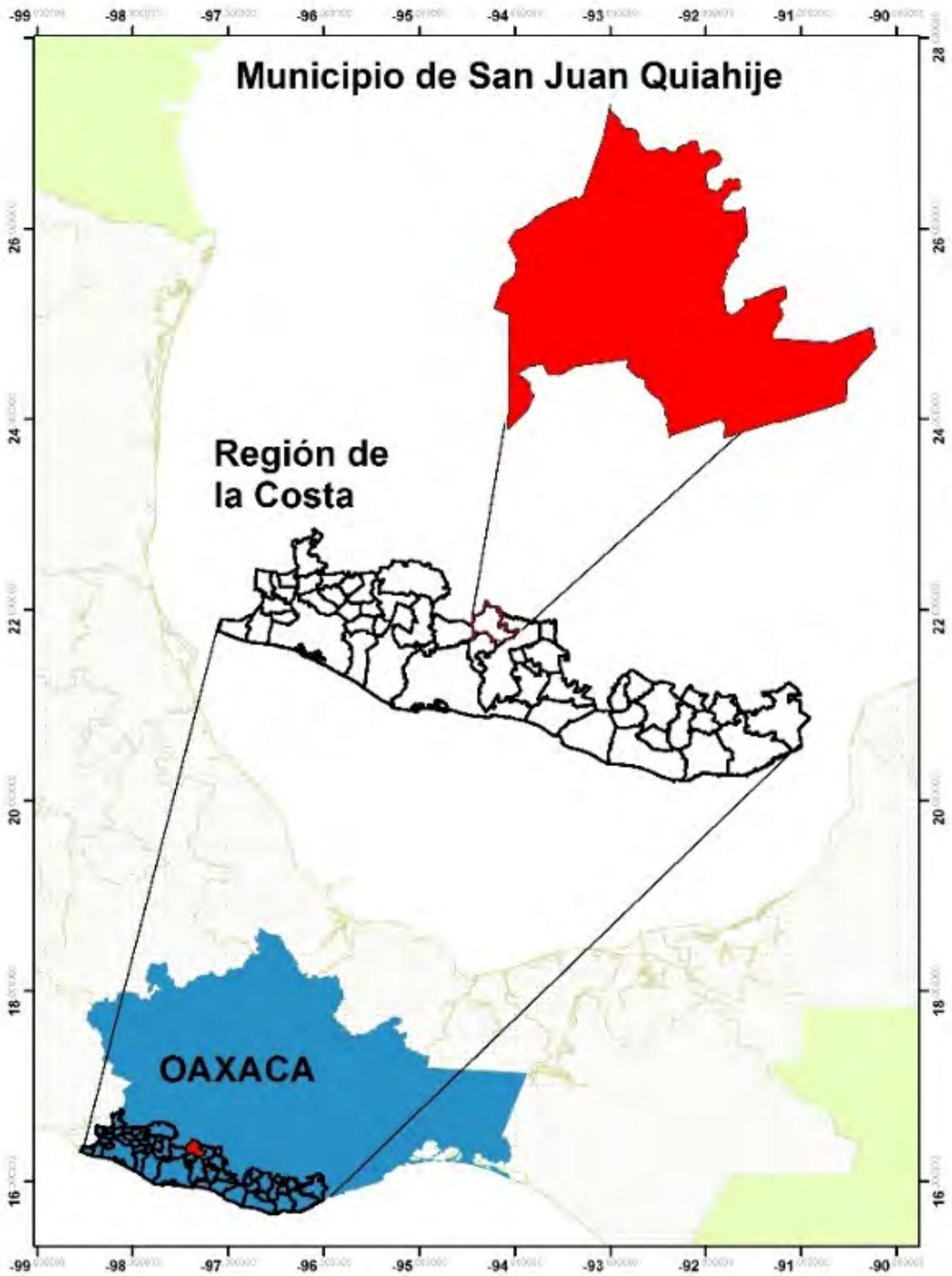
En el segundo capítulo hago un recorrido histórico del proceso de fragmentación del territorio chatino y en específico del municipio de San Juan Quiahije. Para esto contrasto tres momentos documentados en los que Quiahije tuvo que delimitar su

territorio: una vista de ojos de 1710, el deslinde y amojonamiento de sus tierras en 1865 y el reconocimiento presidencial de su núcleo agrario en 1981. Propongo que en este proceso de definición territorial podemos observar el cambio en las formas de legitimar un territorio. De un modelo basado en la pertenencia y el derecho consuetudinario de uso por ocupación a otro basado en la propiedad privada. Trato de mostrar cómo esta lógica se confronta y negocia con el paisaje ritual.

En el tercer capítulo, analizo la mirada de los miembros de la comunidad al moverse en el espacio. Describo el proyecto de protección de los lugares sagrados y los esfuerzos de revitalización que se están desarrollando interpretándolos como una manera de resistencia y defensa del territorio. Antes de proceder al primer capítulo, haré una breve caracterización de San Juan Quiahije para situar al lector.

Caracterización de San Juan Quiahije

San Juan Quiahije es el nombre de uno de los 570 municipios del Estado de Oaxaca. Administrativamente pertenece al Distrito de Juquila y es parte de la denominada Región de la Costa. Se ubica entre los paralelos 16°16' y 16°27' de latitud norte; los meridianos 97°14' y 97°27' de longitud oeste. Colinda con los municipios de Santa Cruz Zenzontepec, Santiago Minas, Santa Catarina Juquila, San Miguel Panixtlahuaca y Tataltepec de Valdés. El territorio municipal tiene una superficie de 204,579 km². De acuerdo con la encuesta intercensal de INEGI 2015, el municipio de Quiahije tiene un total de de 4,286 habitantes, de los cuales 2,295 es población femenina y 1,991 es masculina. La población está repartida entre las dos principales localidades: la cabecera municipal (San Juan) y la agencia de policía (Cieneguilla).



Mapa 1: Localización del Municipio de San Juan Quiahije
Elaboración propia

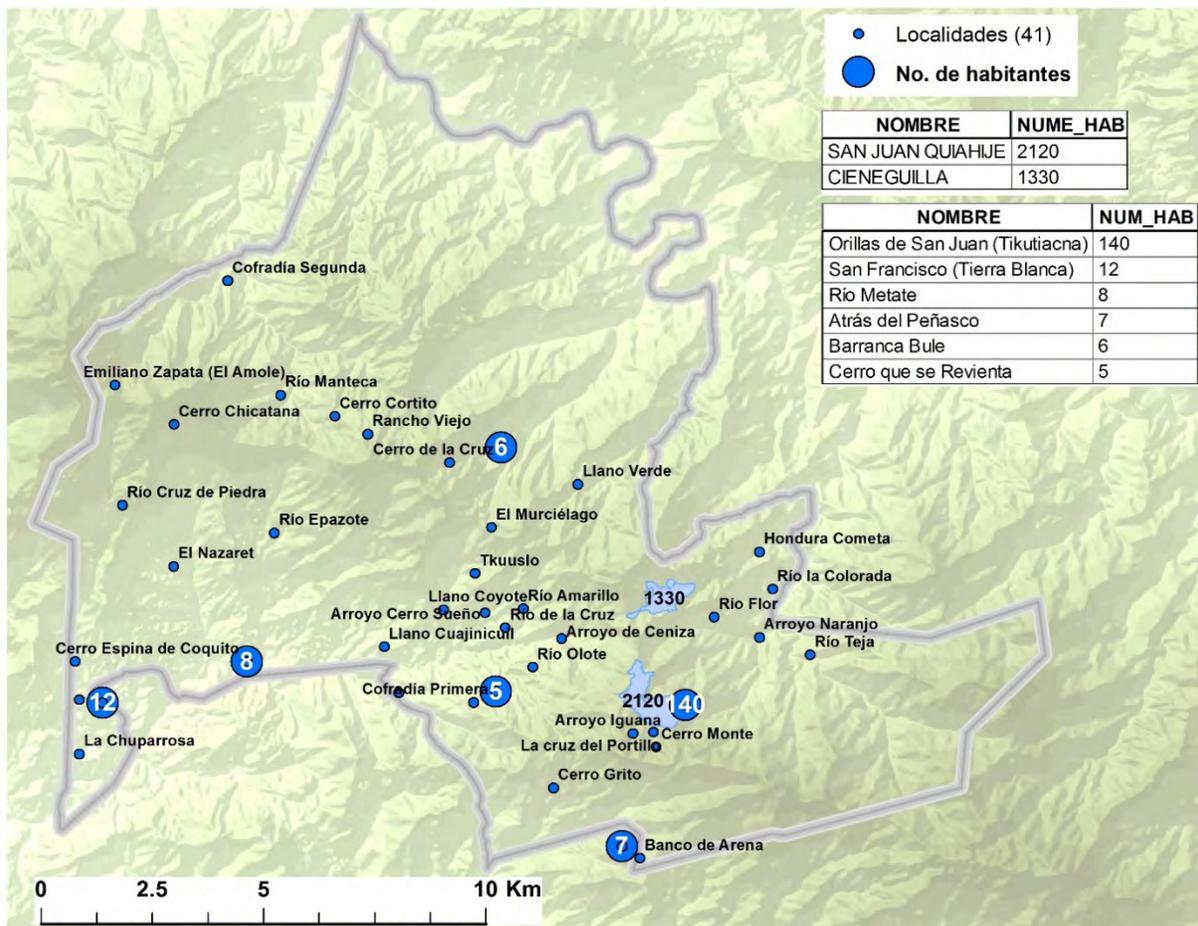
El estatuto comunal¹³ (elaborado en 1993) menciona, además, catorce cuadrillas y treinta y siete rancherías. En 2010 INEGI en su cartografía localizó 41 localidades, de las cuales sólo seis contaron con población. La mayor, San Juanito, con 140 habitantes es considerada como una colonia de la cabecera municipal. Las otras tienen, según el censo, una población menor de 15 habitantes. El resto se marcaron como viviendas de uso temporal (INEGI 2010). Por otra parte, en el plan Municipal de Desarrollo del periodo 2014-2016 se menciona que hay autoridades auxiliares que representan a 21 rancherías participando en el gobierno. Aunque no es muy claro, al parecer, por cuadrillas se refieren a asentamientos de viviendas congregadas que en algún momento llegaron a tener capilla y/o escuela. Por ejemplo, en el censo de 1978 se menciona que el Municipio tenía una población de 1,819 personas repartidas en cuatro localidades, las cuales contaban con escuela primaria.

Localidad	Población en 1978	Escuela
San Juan Quiahije	801	1°, 2°, 3°, y 4°
Cieneguilla	571	1° y 2°
Cofradia Primera	250	1°
Emiliano Zapata	197	Completa

Lista 4: Censo del INI, 1978
Fuente: (Barabas, 1978, p. 115)

¹³ El estatuto es un documento elaborado durante el proceso de reconocimiento de los bienes comunales y reconocido por el Registro Agrario Nacional, que enlista el total de comuneros, describe la extensión y características de los bienes comunales, y establece los derechos y obligaciones de los comuneros.

Las rancherías, en cambio, son viviendas familiares dispersas que se encuentran en las áreas de cultivo. Al parecer, antes la gente solía residir en sus ranchos. Cuando empezaron a llegar los servicios de salud, electricidad y caminos sólo se instalaron en la cabecera municipal y en la Agencia. Esto, junto con el abandono de la actividad agrícola y el aumento de la migración impulsaron un proceso de despoblamiento de las rancherías y cuadrillas con la consecuente expansión de San Juan y Cieneguilla. No obstante, la mayoría de la población mantiene sus viviendas en las cuadrillas y rancherías, las cuales visitan con regularidad.



Mapa 2: Localidades del Municipio de Quiahije. Se indica el número de habitantes. Si no está indicado el número es 0. Elaboración propia con datos del censo de INEGI 2010

La cabecera se llama en chatino $kchin^A k'ya^C$ ¹⁴, y en español lleva el mismo nombre que el Municipio. Es un asentamiento urbano con una población de 2,347 habitantes. Tiene 772 viviendas, 8 escuelas, 1 colonia, 1 clínica de salud y 982 usuarios de energía eléctrica (CENAPRED, 2017). Se está expandiendo sobre laderas con gran susceptibilidad de sufrir deslizamientos. Se ubica sobre roca metamórfica del Jurásico, en un área donde originalmente había suelo Umbrisol y Luvisol, previamente ocupado por bosque, pero ahora, propenso a erosión. Tiene clima templado subhúmedo con lluvias en verano (INEGI, 2010, p. 3).



Figura 2: $kchin^A k'ya^C$ o San Juan Quiahije. Cabecera Municipal. Foto Gibrán Morales

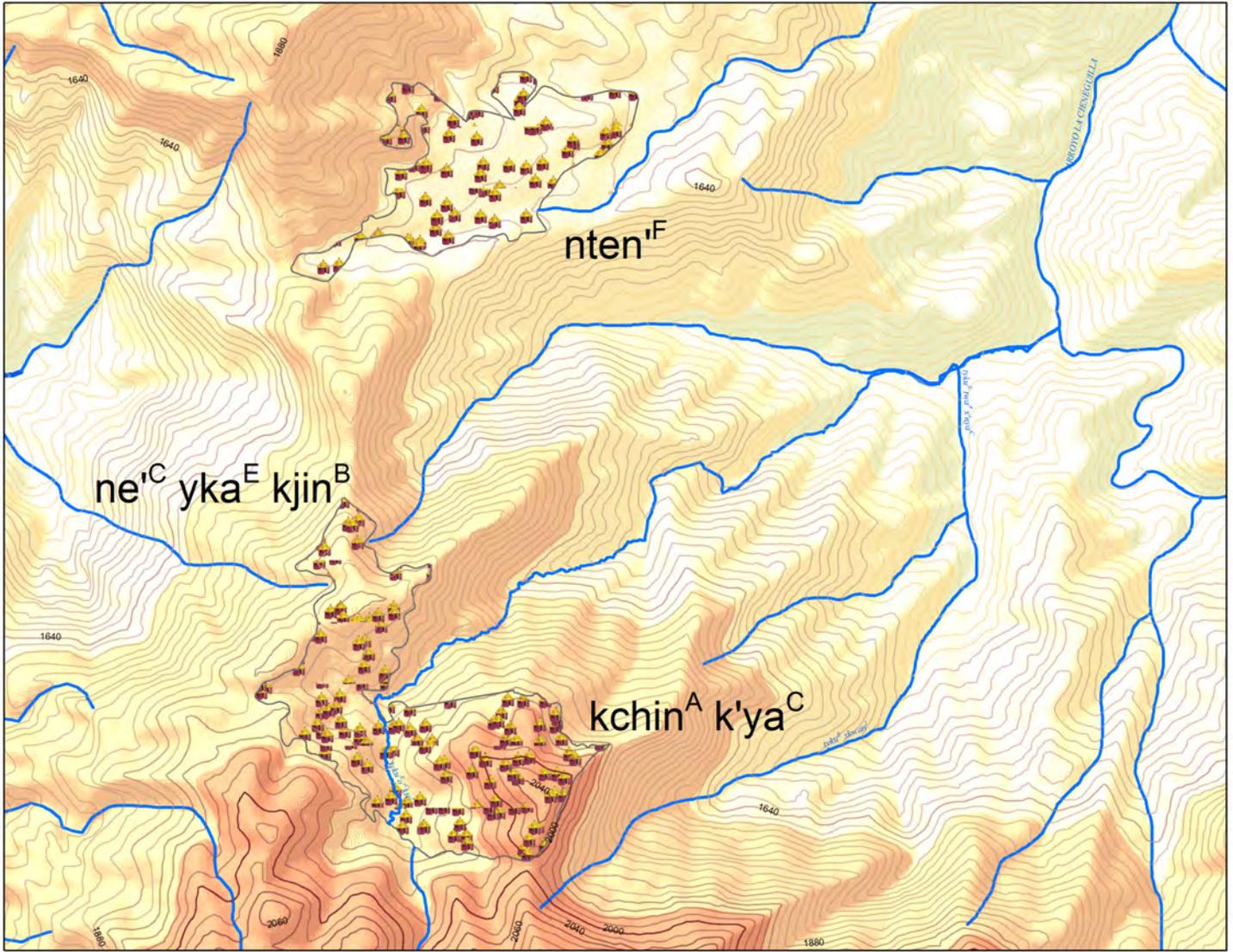
¹⁴ Chatino: $kchin^A k'ya^C$
Glosa: pueblo Cerro
Traducción: San Juan Quiahije

La segunda localidad con un crecimiento urbano importante en el Municipio es Cieneguilla que en chatino la nombran nten^F, término que se utiliza para denominar lugares planos que podría traducirse como llano. Es la agencia municipal y tiene una población de 1,330 habitantes. Al parecer, hasta 1970 había sido una ranchería donde se mantenía ganado comunal. Tras la sugerencia de un fraile franciscano, un grupo de pobladores decidió asentarse permanentemente allí, pues, al ser un llano de piedemonte, es un sitio más plano y con menor pendiente que la cabecera.¹⁵



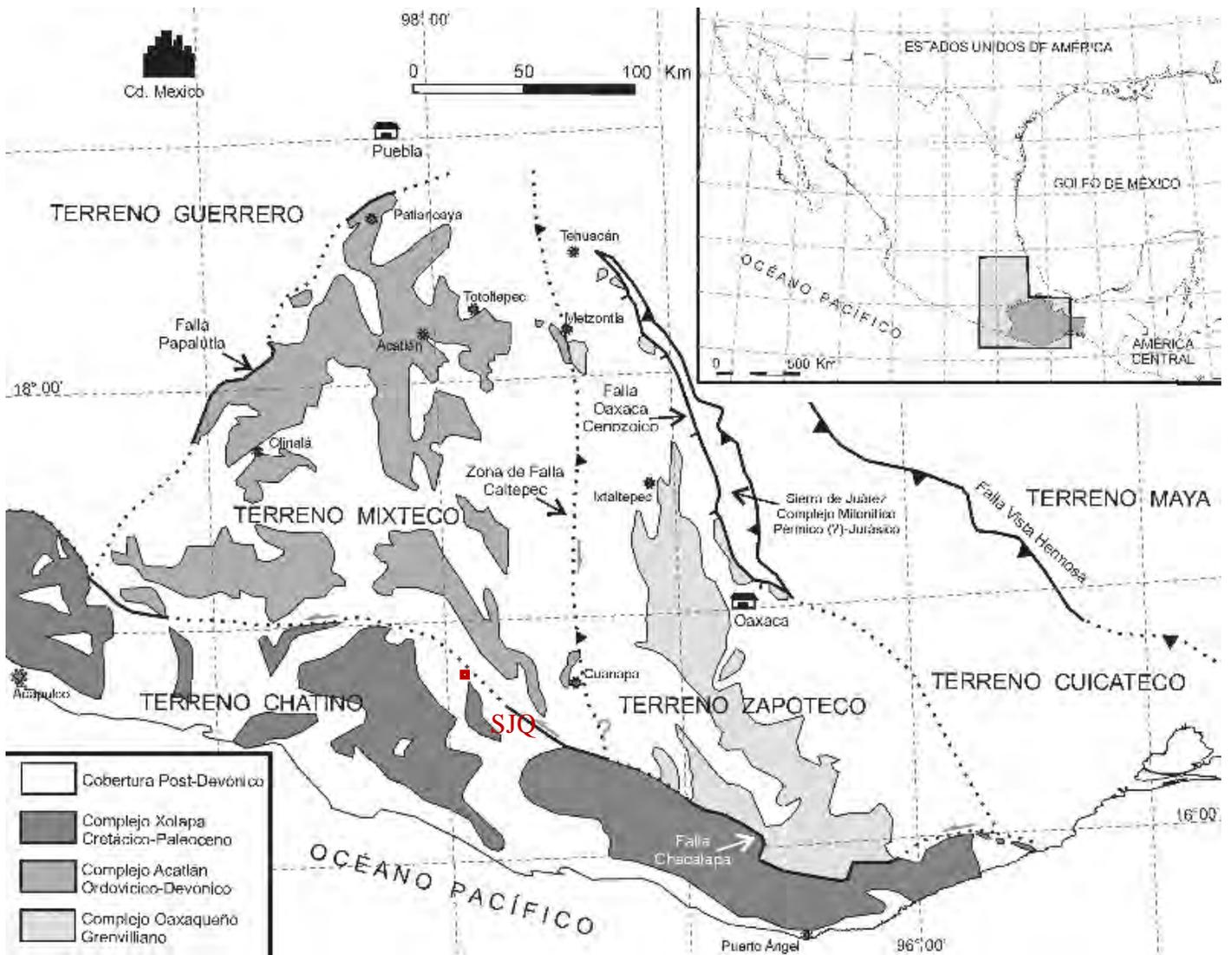
Figura 2: Cieneguilla. Agencia Municipal. Foto Brigido Cristobal Peña

¹⁵ Así inició una tensión entre los habitantes de San Juan y los que “se fueron” que sigue muy presente en las estructuras de poder de la comunidad. Actualmente, los nacidos en Cieneguilla no tienen derecho a ocupar el cargo de presidente Municipal. Esta tensión resulta especialmente interesante, pues, antes de que decidieran establecerse en este llano, no era común que la población residiera permanentemente en la cabecera, pues la mayor parte del tiempo estaban en sus rancherías. Esta tensa relación entre San Juan y Cieneguilla incluso se refleja en la lengua. La gente que vive en Cieneguilla se refiere a San Juan como su lugar de base. Dicen en chatino “voy de regreso a San Juan” y solo dicen “voy a Cieneguilla” (ver Cruz, 2017b)



Mapa 3: Mapa topográfico que muestra los dos asentamientos urbanos: La Cabecera municipal: *kchin^A k'ya^C* o San Juan Quiahije, la colonia de San Juanito o *ne^{'C} yka^E kjin^B* y la Agencia Municipal *nten^{iF}* o Cieneguilla
Elaboración propia

En general todo el territorio municipal es muy montañoso con laderas pronunciadas. Está situado en la cordillera costera de la Sierra Madre del Sur, dentro del complejo geológico Xolapa (Terreno Chatino), de carácter metamórfico e intrusivo.



Mapa 4: Diferentes terrenos tectonoestratigráficos de México suroriental.

Fuente: (Hernández Santana, Ortiz Pérez, & Mah Eng, 2009, p. 10)

El territorio municipal cubre un rango de altitud entre 400 - 2 500 m y temperaturas entre 12 - 26°C. La vegetación predominante es el bosque de encino-pino. Es parte de la cuenca del Río Verde - Atoyac (INEGI, 2010, p. 2). De acuerdo con INEGI, está dominado por las geformas de “sierra alta compleja” y “cañón típico”. Según la clasificación tipológica del relieve realizada por Hernández Santana et. al., el territorio municipal de Quiahije se ubica en relieve denudativo tectónico con montañas

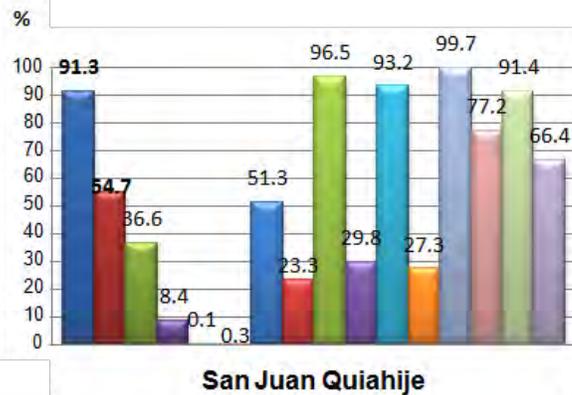
medias ($1300 < H \leq 2\ 500$ m) y una pequeña zona de lomeríos (Hernández Santana et al., 2009, p. 16).

Está catalogado por el CENAPRED como zona de alto riesgo, por la ocurrencia frecuente de sismos, la erosión del suelo y susceptibilidad de las laderas de sufrir deslizamientos. Tiene ya once declaratorias de desastres, entre las cuales están un desastre geológico, cuatro desastres hidrometeorológicos y seis emergencias del mismo tipo (CENAPRED, 2017). Sin embargo, no cuenta todavía con Atlas Municipal de Riesgos y no existe una oficina de protección civil municipal.

En el aspecto socioeconómico y bajo la perspectiva de los estándares neoliberales, Quiahije se ha considerado como “*Zona de Atención Prioritaria*” porque, en las mediciones estatales, el municipio ha sido caracterizado con un muy alto grado de marginación, alto grado de rezago social y señalan que más del 25% de su población se encuentra en pobreza extrema. La CENAPRED ha catalogado al municipio con un “muy alto índice de vulnerabilidad social” y “bajo grado de resiliencia”.

Habría que analizar con detenimiento las implicaciones de los índices de marginación y rezago social, pues en el fondo promueven un modelo estandarizado de desarrollo urbano muy rígido que niega otras posibles formas de desarrollo. Así, se vuelven una estrategia de control social ya que, a través de los programas y indicadores federales, el municipio se ve obligado a adoptar y reproducir aquel modelo.

Indicadores seleccionados de pobreza en el estado de Oaxaca, México 2010



- Pobreza
- Pobreza extrema
- Pobreza moderada
- Vulnerable por ingreso
- Carencia por rezago educativo
- Carencia por acceso a la seguridad social
- Carencia por servicios básicos en la vivienda
- Población con al menos una carencia
- Población con ingreso inferior a la línea de bienestar
- Vulnerable por carencia social
- No pobre y no vulnerable
- Carencia por acceso a la salud
- Carencia por calidad y espacios de la vivienda
- Carencia por acceso a la alimentación
- Población con al menos tres carencias
- Población con ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo

Figura 4
 Indicadores de Pobreza 2010.
 Estimaciones del CONEVAL con base en la muestra del Censo de Población y Vivienda de INEGI 2010
 Fuente: Plan Municipal de Desarrollo de San Juan Quiahije 2014-2016

Por estos indicadores, el municipio se ha vuelto acreedor a varios programas asistenciales que tienen el propósito de mejorar las cifras, sin que esto requiera realizar una evaluación particular de la situación del municipio. Como se señaló en el Plan Municipal de Desarrollo, una de las principales problemáticas es que, “los lineamientos rígidos de los programas de gobierno federal, dificulta promover la mezcla de recursos para la gestión de los proyectos de desarrollo” (Plan Municipal de Desarrollo de Quiahije. 2014-2016, p. 53).

VI. Componentes del índice de rezago social municipal, 2000 y 2015

De 2000 a 2015, el municipio pasó del lugar 437 al 334 en la escala estatal de rezago social.



Fuente: SEDESOL/DGAP con información del CONEVAL.

Figura 5: Comparativo entre el año 2000 y 2015 de los indicadores del índice de rezago social en SJQ

Fuente: SEDESOL, 2017

El resultado, muchas veces, es el gasto de recursos públicos en obras que no necesariamente generan un beneficio para la comunidad o que no respetan las dinámicas culturales de la misma. Por ejemplo, en el informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social de 2017 para el municipio de Quaihije, SEDESOL declaró:

“mediante un comparativo de los años 2010 y 2015 se observa que la mayor disminución en puntos porcentuales se dio en la carencia por servicio de drenaje en la vivienda, que disminuyó de 66.42% a 26% (40.42 Puntos porcentuales menos) (SEDESOL, 2017).

La instalación del drenaje, sin embargo, ha significado la contaminación de los ríos sin, necesariamente, generar un incremento en la calidad de vida. Además, ahora la población ya no puede realizar actividades rituales y cotidianas importantes que solían hacer en esos ríos. También se observa la construcción de grandes estructuras urbanas, con recursos de programas de fomento a la infraestructura que han quedado en desuso por no responder a las necesidades de la población. Esto, por otra parte, sigue promoviendo el crecimiento de la mancha urbana en zona de riesgo sísmico. Las características asistenciales de estos recursos que vienen de programas de desarrollo social, promueven la dependencia al paternalismo de estado, con una consecuente pérdida de autonomía y autosuficiencia para la comunidad. Asimismo, esos indicadores sirvieron como fundamento para la aprobación de la ley de Zonas Económicas Especiales en Oaxaca en 2016 que favorece los megaproyectos extractivistas en tierras comunales.

Por otro lado, la CONAPO ha posicionado a San Juan Quiahije como el municipio con el primer lugar en el índice nacional de intensidad migratoria¹⁶ (Zamora Ramos & González Rosas, 2014). Esto por el alto porcentaje de viviendas con emigrantes a EUA y por el gran porcentaje de viviendas que reciben remesas. Efectivamente, la migración se ha vuelto la actividad económica principal entre los originarios del municipio.

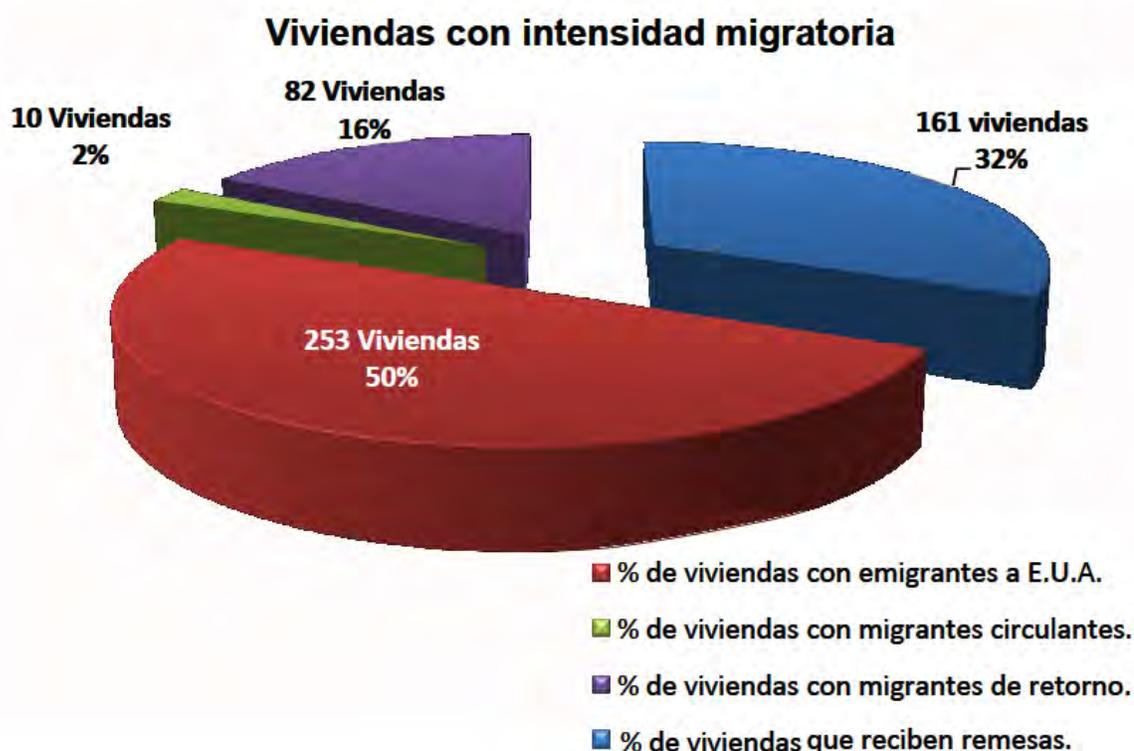


Figura 6: Intensidad Migratoria del Municipio de San Juan Quiahije
 Fuente: Plan Municipal de Desarrollo 2014-2016

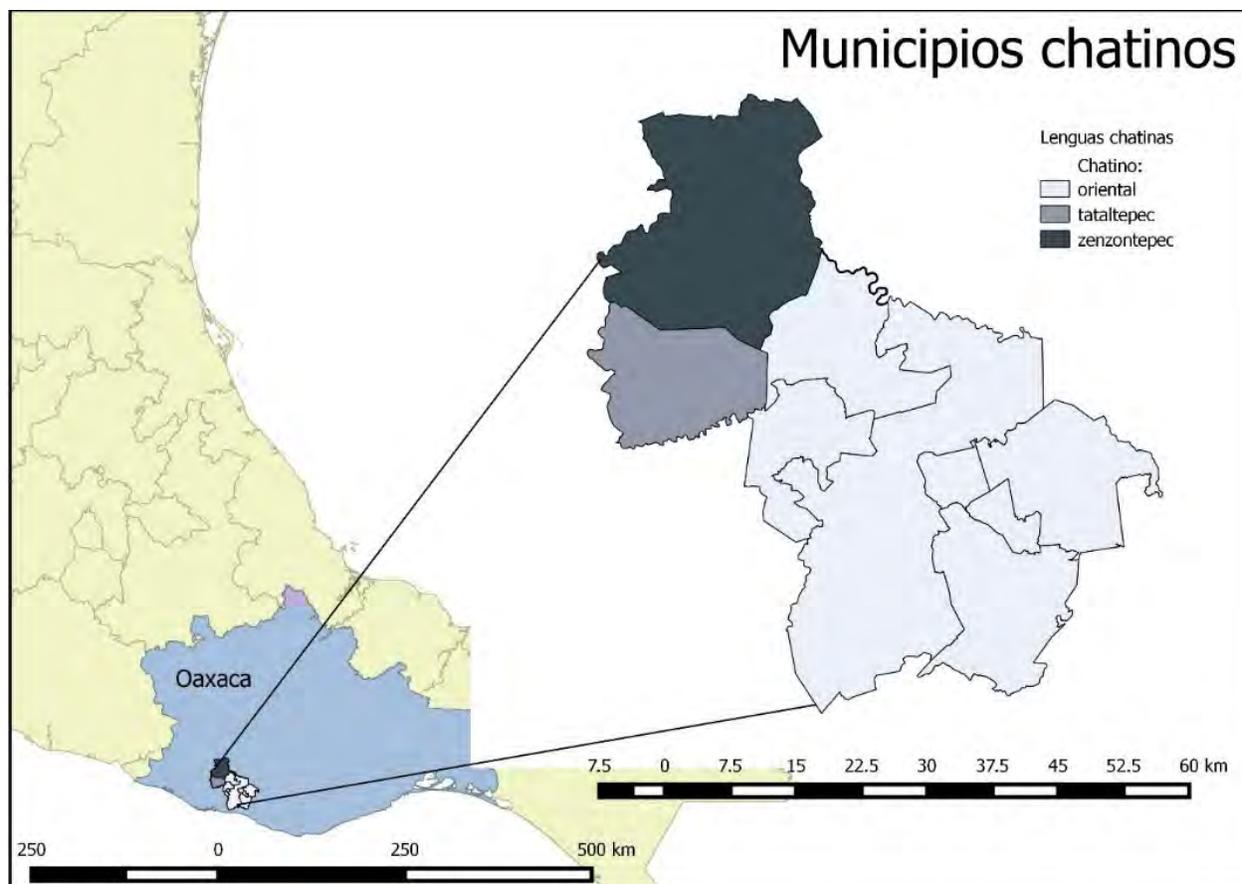
¹⁶ Este índice se realizó a partir de una muestra del diez por ciento del Censo de Población y Vivienda del 2010 considerando las siguientes condiciones: Viviendas con ingresos procedentes del exterior (Remesas), viviendas con emigrantes (personas que migraron durante el quinquenio 2005-2010 y al momento del censo permanecían en el extranjero), viviendas con migrantes circulares (personas que viajaron durante el quinquenio 2005-2010 y al momento del censo habían regresado a México) y migrantes de retorno (personas que en 2005 residían en el extranjero y regresaron durante el quinquenio 2005-2010)

Quiahije es un Municipio regido por un sistema de gobierno de Usos y Costumbres. A su cargo está el Presidente Municipal, su cabildo y las autoridades de la Agencia de Policía. En teoría responden y acatan las decisiones tomadas en la Asamblea Comunitaria. Sin embargo, a partir de la reforma de 1994, la cual institucionalizó el sistema de Usos y Costumbres en Oaxaca, las autoridades municipales reciben remuneración por su cargo y administran los recursos que les llegan previamente etiquetados, de acuerdo con los parámetros dictados por el modelo de desarrollo neoliberal del Gobierno Federal. Esto ha generado fuertes cambios en el sistema tradicional de cargos y muchos conflictos de intereses. En especial, es de notar el debilitamiento de la Asamblea como espacio para la toma de decisión, y la fragmentación comunitaria en distintos grupos de poder que aspiran dominar la Presidencia Municipal, con fuerte intervención de partidos políticos.

Por otro lado, existe la autoridad agraria. La totalidad del municipio corresponde a un sólo núcleo agrario con estatus de comunidad a cargo del Comisariado de Bienes Comunales que depende directamente del gobierno Federal y no recibe ningún presupuesto ni apoyo económico. Si bien en algún momento esta figura poseía gran poder, a partir de la reforma agraria de 1992 perdió importancia.

La principal lengua hablada en Quiahije es el chatino oriental. Las lenguas chatinas se hablan principalmente en los municipios de Santa Cruz Zenzontepec, Santa Catarina Juquila, San Miguel Panixtlahuaca, Santiago Yaitepec, San Juan Lachao, Santa María Temaxcaltepec, Santos Reyes Nopala, Tataltepec de Valdés y el propio San Juan Quiahije. Los estudios lingüísticos más recientes han identificado tres variantes lingüísticas. El chatino de Zenzontepec, el chatino de Tataltepec y el chatino

Oriental (Campbell, 2013). En San Juan Quiahije se habla este último. La variante dialectal lleva el mismo nombre del municipio.



Mapa 6: Municipios donde se hablan las lenguas chatinas.

El chatino, al igual que las demás lenguas indígenas de latinoamérica, se encuentran en peligro de desaparecer. Recientemente, la lingüista y antropóloga Emiliana Cruz ha observado que uno de los aspectos de mayor pérdida en esta lengua es el vocabulario especializado referente al espacio, es decir, tanto los topónimos en chatino como las maneras que tiene la lengua para referirse al territorio (Cruz, E., 2017a).

Además de los múltiples cambios sociales por los que atraviesa el Municipio, la pérdida lingüística en este país es resultado de un largo proceso histórico de imposición del español como política generalizada del gobierno mexicano. Aunado a la falta de estrategias para hacer cumplir y respetar la ley de derechos lingüísticos del país o para impulsar el uso las lenguas indígenas en espacios públicos y de gobierno, la clase política sigue privilegiando el español vinculando las lenguas indígenas con la idea de atraso, tal como se mostró en la campaña publicitaria del PRI del 2015, en la cual se asocia el uso del internet exclusivamente con el español.



Figura 7: Campaña del PRI. Foto tomada de internet

CAPÍTULO 1. LOS LUGARES SAGRADOS Y EL PAISAJE RITUAL

El 14 de mayo del 2015 llegamos Gibrán Morales y yo a la cabecera municipal de San Juan Quiahije para iniciar los trabajos del proyecto colaborativo de protección de los lugares sagrados con el Comisariado de Bienes Comunales. Entramos en su oficina y nos informaron que Emiliano Candelario e Hilario Jorge ya estaban listos para iniciar los recorridos y hacer la documentación de los lugares importantes. La ruta la establecieron ellos mismos determinando qué sitios querían registrar. Ese día fuimos a los lugares sagrados que se encuentran dentro del pueblo de San Juan y en sus cercanías. El trayecto lo tenían muy presente pues apenas unos días antes habían realizado un recorrido similar como parte del ritual de toma de posesión de su cargo. Emiliano nos platicó que los primeros días de mayo, al prepararse para recibir su cargo, hicieron el recorrido ritual que va de la cruz de piedra a la piedra sagrada, pasando por el campanario, Piedra amarilla, Arroyo 7 y otras cruces en el pueblo. Este mismo recorrido, pero en dirección contraria, se vuelve a hacer al término de los tres años del servicio. Además, visitaron las Iglesias de siete pueblos hasta terminar en la cruz frente a la Iglesia de San Juan.

Ese día también documentamos el lugar donde se hace el cambio de vara y donde tenía lugar la ceremonia de toma de posesión de la nueva autoridad municipal. Nos contaron que ésta ya sólo se realiza si quien asume el cargo “tiene fe”. Además, visitamos el río donde se bañan los novios y padrinos como parte de la ceremonia de casamiento, el cual, ahora está muy contaminado por el drenaje y un sitio donde se realizaba la ceremonia de nacimiento que muchos ya no realizan.

Fue evidente, desde ese día, la importancia de los recorridos, los lugares sagrados y los rituales en la vida pública y privada del pueblo, aunque también fue notorio el desuso de algunos de esos. En el proyecto colaborativo en el que participamos buscábamos documentar los lugares sagrados de Quiahije para tener un registro de ellos, de su significado y su importancia, y también para entender por qué algunos están en desuso y proponer mecanismos para su resguardo.

En este capítulo, comienzo explicando y describiendo los los lugares sagrados a partir de los tres elementos presentes en su nombre en chatino: los rezos, los sitios donde se reza y los recorridos para llegar a esos sitios. Después argumento que estos lugares sagrados forman un paisaje ritual, es decir un modelo territorial basado en un sistema de representación espacial de tradición mesoamericana, y cumple una función política de gran importancia para el mantenimiento de la unidad social y la legitimidad del sistema de gobierno del pueblo.

Lugares sagrados: donde la gente va a rezar

Como ya antes mencioné, los lugares sagrados en chatino se denominan s'en^A nty'an^A ren'^A la^G, que se puede traducir como “donde la gente va a rezar”.

Chatino:	s'en ^A	nty'an ^A	ren' ^A	la ^G
Glosa:	donde + vb. ir (habitual) + enclítico 3ra pers. + oración chatina / Iglesia			
Trad. literal:	lugar donde va la gente a rezar			
Traducción:	Lugar sagrado			

Es interesante este nombre pues no refiere a un sitio estático como la traducción al español nos podría hacer pensar, sino que describe todo el acto de ir a rezar¹⁷. Hay

¹⁷ Es interesante notar que a la Iglesia no se le denomina s'en^A nty'an^A ren'^A la^G, sino sólo se le llama la^G, mismo nombre que se usa para nombrar la oración tradicional chatina.

varios elementos involucrados en este acto: las oraciones o rezos, el lugar a donde se reza y también el recorrido para llegar a ese lugar. Revisaré estos elementos.

Los rezos

De acuerdo con Hilaria Cruz, los chatinos creen que cada individuo debe alimentar activamente su conexión con el mundo espiritual a través de los rezos y las ofrendas de velas, flores, hojas, agua e incienso. Todos los días al amanecer, las personas mayores en Quiahije se arrodillan viendo hacia el este para rezar. Muchos también visitan diariamente a la montaña más alta en la región para rezarle al sol¹⁸ (Cruz, H. 2009, p.19). Para la gente de San Juan Quiahije, el rezar es una parte crucial en todos los aspectos de la vida diaria incluyendo el trabajo, la familia y el servicio público. Sirve para garantizar las labores que desempeña un individuo, pero también el bienestar de la comunidad (H. Cruz, 2015, p. 231).

Los rezos son un tipo de lenguaje formal especializado. Cruz identificó 3 tipos de rezos sagrados en San Juan Quiahije: 1. las oraciones chatinas tradicionales, 2. las oraciones de sanación y 3. las oraciones católicas. A las primeras¹⁹ se les denominan en chatino *la*⁴², la misma palabra que encontramos como parte del nombre para lugar sagrado (s'en^A nty'an^A ren'^A *la*^G) y que también se usa para Iglesia. Este tipo de oraciones se rezan en chatino y las utiliza cualquier adulto de la comunidad en diferentes situaciones. Las autoridades y el Consejo de Ancianos tienen una serie de oraciones de esta categoría que son para el bienestar de la comunidad y se rezan de

¹⁸ Hace 30 años al "sol" todavía se le llamaba en chatino *sten*²⁴ *7o*² *kcha*⁴ que se traduce como 'nuestro santo padre sol'. En otras comunidades chatinas como Santa Lucia Teotepec todavía dicen *j7o kcha* "santo sol" y *j7o ko7* "santa luna" (Cruz, H. 2009, p.19). Chatino: *sten*²⁴ *7o*² *kcha*⁴ Glosa: nuestro padre + santo + sol Traducción: nuestro santo padre sol

¹⁹ Chatino: *la*⁴²
Traducción: rezo / Iglesia

manera mensual y anual. El segundo tipo son las *chaq*³ *ndywiq*²⁴ *nten*¹⁴ *ntyka*⁰⁴ u oraciones de sanación²⁰ Éstas se utilizan por los curanderos de la comunidad (H. Cruz, 2015, p. 219). Por último, las oraciones del catecismo católico que en chatino llaman²¹ *chaq*³ *qo*², suelen decirse en español y son utilizadas por los catequistas y cantores, quienes son entrenados por el fraile franciscano de la Iglesia de Panixtlahuaca para dar los servicios, ya que en Quiahije no hay un sacerdote de planta.

Estos tres tipos de oraciones se pueden pronunciar en las Casas, los Ranchos, el Ayuntamiento, la Iglesia, el Cementerio, así como en cerros, fuentes de agua y otros lugares sagrados. En las casas se reza en el centro y en las cuatro esquinas, en el altar familiar y en los lugares donde se prepara la comida, es decir, frente al fogón y del molino y también en el centro del patio (H. Cruz, 2015, p. 231). En la milpa, se reza en las cuatro esquinas y en el centro. En el pueblo se sigue el camino del sol, empezando en el este, en la cruz frente a la Iglesia, y terminando en el cementerio. Además de esos, hay otros lugares a donde se va a rezar, que son los que genéricamente se denominan como lugares sagrados.

Lugares donde se reza

En términos generales, pueden ser sagradas las montañas (*k'ya*^C), los cerros (*nten*^A) y en especial las cimas (*lo*^A *k'ya*^C). También las cuevas (*tu*^C *ke*^A)²² y las piedras

²⁰ Chatino: *chaq*³ *ndywiq*²⁴ *nten*¹⁴ *ntyka*⁰⁴
 Glosa: palabras hablar gente curar
 Traducción: palabras que dicen los curanderos

²¹ chatino: *chaq*³ *qo*²
 Glosa: palabra santo
 Traducción lit: santa palabra
 Traducción: oraciones católicas

²² Chatino: *tu*^C *ke*^A
 Glosa: hoyo piedra
 Traducción: cueva

(*ke^A*), las primeras asociadas a procesos adivinatorios y a los difuntos, mientras que las piedras se asocian con la historia mítica. Las Ciénegas (*ykwa^A*) y los ríos o pozos (*tyku^E*) también se sacralizan y suelen ser fuentes de agua y lugares de fertilidad y abundancia. Los árboles (*yka^A*) muchas veces son marcadores de límites del territorio y funcionan como orientadores y protectores, además hay cruces (*ksi^K*) que representan la historia y origen de cada familia y se asocian a la herencia y a los antepasados.

Chatino	Español	Función
<i>k'ya^C</i>	Montaña	
<i>nten^A</i>	Loma	Ofrenda al Sol
<i>lo^A k'ya^C</i>	Cima del cerro	
<i>tu^C ke^A</i>	Cueva	Antepasados
<i>ke^A</i>	Piedra	Historia mítica
<i>ykwa^A</i>	Ciénega	Fuente de agua y
<i>tyku^E</i>	Pozo o río	Fertilidad
<i>yka^A</i>	Árbol	Límites
<i>ksi^K</i>	Cruz	Herencia y origen

Cada lugar sagrado tiene su propia función o particularidad dependiendo de sus características o de los eventos históricos o mitológicos que han contribuido a su vínculo con lo sagrado. En la casa y en el pueblo se realizan rezos de manera cotidiana. Hay otros lugares que se visitan por motivos o rituales específicos. Hay algunos lugares que sirven para purificarse, otros para celebrar los nacimientos o para asegurar el bienestar de los hijos o de la comunidad. También hay lugares especializados en diferentes tipos de peticiones, por ejemplo, para pedir por el ganado, para encontrar pareja, etc.

Cuando se va a rezar, se suelen dejar en los lugares ofrendas, pedimentos, o plantas sembradas. Todos estos objetos materiales son marcas que sirven para identificar que el lugar es un sitio ceremonial. Revisaré brevemente estas marcas.

Ofrendas y depósitos rituales

Los lugares sagrados se pueden identificar, muchas veces, por los depósitos rituales, es decir los puntos donde se depositan las ofrendas. Éstos son elementos muy visibles. Hacen evidente que el lugar es importante. Como le comentó Cecilia a Emiliana en el recorrido del 12 de Julio de 2014:

“esta piedra es ceremonial, ke^A nkaq^A, así se le llama a esta piedra, así le llamamos camino de tyku^E xkwan^I, es lugar ceremonial, se ponen velas, luego sabe uno de qué lugar se habla entonces” (Cecilia Baltazar Candelario, 12 de Julio 2014, punto 263).



Figura 8: Depósito ritual ubicado en el cerro sagrado de kqya^C tan^F. Se puede ver los restos de una vela en su interior

Foto: Gibrán Morales

Los depósitos rituales muchas veces son hoyos o nichos hechos para contener el fuego, es decir, para colocar una vela y evitar que ésta se apague con el viento. Pueden ser huecos naturales en una roca, agujeros escarbados y rodeados por muchas piedras o un nicho construido con adobe o cemento. Se encuentran en las casas, cruces puestas en el pueblo, caminos, cimas de montañas, piedras y manantiales.



*Figura 9: Depósito ritual en la Cabecera Municipal a la orilla de una calle.
Foto: Gibrán Morales*

Velas y Fuego

Una de las actividades más mencionadas asociadas a los lugares sagrados en las narraciones recogidas fue el prender, dejar o poner velas, como dice Cecilia en la cita anterior. El fuego es un elemento muy importante y con gran presencia en los lugares. Éste deja un rastro en el lugar que evidencia la presencia, reciente o no, de las

personas. En los lugares sagrados es fácil advertir los restos de velas y veladoras, a veces todavía encendidas.

De acuerdo con Hilaria Cruz (2009, p. 21), los habitantes de Quiahije procuran siempre tener una vela encendida en los espacios públicos y privados. En el palacio municipal, en la Iglesia, en la cruz frente a la Iglesia, en los altares y en el cementerio y en los lugares sagrados suele siempre haber una vela encendida. La vela encendida en el palacio municipal simboliza a la comunidad. Una de las labores de las autoridades es mantener esa vela encendida, y siempre hay alguien cuidándola.

La vela y el fuego representa el mundo de luz, el mundo de los vivos. A través de historias y cuentos tradicionales Hilaria Cruz ha identificado que, en la cosmología chatina, existen dos mundos: el que habitan los vivos y el de los muertos. Las narrativas y cuentos tradicionales muestran que el mundo de los vivos está lleno de luz y calor. Los habitantes de este mundo siempre deben asegurar que haya una fuente de luz constante en los espacios privados y públicos como manera de honrar a los ancestros y hacer viable la vida en comunidad (Cruz, H. 2009, p. 20).

Algo similar señaló Greenberg para el caso de la comunidad chatina de Yaitepec. De acuerdo con él, las velas poseen una cualidad icónica y su colocación es un componente básico de todos los ritos chatinos (Greenberg, 1987, p. 137). Según él, las velas representan al dios del fuego y a los ancestros con los cuales se establecen lazos de reciprocidad, pues son alimentados y proporcionan alimento. Menciona que los chatinos también se refieren al fuego como “Santa Abuela” (Greenberg, 1987, p. 134). Carmen Cordero por su parte dice que al fuego se le llama “Santa Lumbre”, “Diosa del Hogar”, o el “Dios Viejo” (Cordero Avendaño de Durand, 2012, p. 154).

Otras ofrendas

Además del fuego, a veces, se depositan otro tipo de ofrendas. En uno de los lugares que visitamos Emiliano nos comentó: “Aquí es muy importante. Se viene a dejar vela, flor y agua” (Emiliano Candelario, 14 de mayo 2015, p077). Éstas, como lo menciona Hilaria Cruz, son las principales ofrendas utilizadas en San Juan Quiahije: velas que representan al fuego, agua recogida de pozos especiales y flores aromáticas. Sirven para mover, tranquilizar o revelar la cara del espíritu a quién se le está rezando (H. Cruz, 2015, p. 240). Durante los recorridos en algunos lugares encontramos botellas vacías de “vino”, es decir, aguardiente o mezcal. Emiliano e Hilario nos dijeron que a veces se vacía “vino” en la tierra como ofrenda y en lugares específicos también se sacrifican gallinas. En algunos sitios, los depósitos rituales contenían bolsitas con copal y otras resinas. Las plantas o resinas aromáticas como el copal, más que como ofrenda, se usan para alejar malos espíritus (H. Cruz, 2015, p. 240).

Pedimentos

Cuando se hacen peticiones muchas veces se construyen pequeñas maquetas como representación de lo solicitado. Por ejemplo, con piedras y varas se puede hacer un corral con bastante ganado o un contenedor lleno de piedras representando una cosecha abundante. Al encontrarse con éstos se puede identificar el tipo de lugar y su función. Esta tradición chatina de comunicación con lo sagrado se ha hecho famosa particularmente en el cerro del Pedimento donde los peregrinos que vienen de todo el país a visitar a la Virgen de Juquila moldean figuras de barro representando lo solicitado (Zeitlin, 2007, p. 21).



*Figura 10: Figura de autos en el cerro de El Pedimento, Juquila, Oaxaca.
Fuente: Frank Graziano, 2015 <http://miracles-in-mexico.com/petitionary-objects/>*



*Figura 11: Casa modelada en barro y techo de unicel, con ganado y otros objetos de barro. En el Cerro del Pedimento, Juquila.
Fuente: Frank Graziano, 2015 <http://miracles-in-mexico.com/petitionary-objects/>*



*Figura 12: Cerro del Pedimento, Santa Catarina Juquila, Oaxaca.
Fuente: <http://letra.digital/wp-content/uploads/2015/03/Pedimento.jpg>*

La importancia que el culto de la Virgen de Juquila obtuvo en la región, es muestra de la fuerza de las prácticas rituales y la peregrinación entre los chatinos. El hecho de que el culto a la Virgen implique también la visita al Cerro El Pedimento y a las piedras donde la Virgen dejó sus huellas, es muestra de esto. Los visitantes hacen depósitos rituales y modelos de barro de lo que piden, a la manera como se hace en otros lugares sagrados de la región (Zeitlin, 2007, p. 24). Los sincretismos religiosos desde muy temprano permitieron la reproducción de la etnoterritorialidad sagrada, a pesar de la fragmentación territorial.

Otra forma de reforzar la petición es actuándola. El primero de enero, después de rezar y hacer ofrenda en el cerro de k'ya^C kche^B, la gente regresa al pueblo actuando su petición, es decir, si solicitaron ganado entonces regresan arreando toros imaginarios, si pidieron un hijo regresan cargando un bebé imaginario, etc.

Vegetación ritual

La vegetación que rodea a los lugares, muchas veces, también ha sido puesta allí a través de las prácticas rituales y carga diferentes significados dependiendo de la particularidad de cada sitio. Por ejemplo, en los lugares donde se acostumbra hacer rituales de purificación usualmente se pueden encontrar plantas utilizadas para hacer penitencia. También hay plantas que se siembran en los caminos para hacer daño o hacer mal, así lo comentó una persona durante los recorridos:

“se siembra mucho eso en los caminos, yo no uso eso, ésta planta es para brujería se le pone a las personas que tienen algo en contra de uno. La gente que sabe usa eso, no cualquiera. Se va regando en el camino donde camina el enemigo. Se le pone mucho a los malos, se les pone enfrente, se le pone a esa persona para que no te moleste más. Es para que esa persona se olvide de uno, no sabe uno que te están haciendo. No se si es bueno o malo el uso de esta planta.”

Así, quienes conocen las plantas y sus usos pueden también conocer el tipo de rituales que se han practicado en cada sitio y por lo tanto saber las cualidades particulares de cada lugar.

Otro ejemplo es la celebración de nacimiento. Existen lugares especiales para depositar las *ste*^A (su cobija) o placentas de los recién nacidos. Varios autores han registrado esta ceremonia. Emiliana Cruz narró la descripción de este ritual hecha por Felix Baltazar (E. Cruz, 2015, p. 17). Allí se explica que la placenta se limpia muy bien y se coloca en una olla de barro que se debe sellar completamente para evitar que se llegue a ensuciar, pues eso implicaría un mal para el bebé. Después se lleva a uno de

estos lugares sagrados destinados para la siembra de placentas. Se hace un hoyo en la tierra y se deposita la olla junto con siete ramas alrededor. La idea es que las plantas crezcan en ese lugar, por lo tanto, son plantas rituales elegidas por su resistencia a la sequía e inundaciones. Éstas plantas acompañaran la vida del recién nacido. De acuerdo con esta versión, esto se realiza como ofrenda a *in^A y'an^E* “la Madre Tierra”. Los lugares donde se siembran pueden ser Ciénegas o a veces Cerros. Muchas veces son lugares que sólo la familia sabe dónde se encuentran.

Cruces

Carmen Cordero, Barabas y Greenberg han registrado también este ritual de los recién nacidos. En Yaitepec en lugar de sembrar ramas de plantas, se coloca una cruz para que le brinde protección al recién nacido (Greenberg, 1987, p. 135). El antropólogo explica que los chatinos refieren que estas cruces “tienen patrón” y son colocadas para dar “fuerza” a sus propietarios. La cruz representa a la persona pero también se vuelve la persona. Por esto se les concede gran reverencia y cuidado. Según Greenberg:

“la extensión metafórica de la cruz, de la sociedad hacia la naturaleza, enfatiza un lazo común entre el hombre, los dioses, los ancestros y la naturaleza, y proporciona un común denominador para las transacciones cíclicas entre naturaleza y cultura” (Greenberg, 1987, p. 135).

Esto se puede ver en San Juan Quiahije con las cruces familiares. Al caminar por el Pueblo de San Juan uno se encuentra con múltiples cruces en el camino. Muchas de ellas son cruces familiares. Éstas representan a la familia al tiempo que

también son la familia. Por ejemplo, Cecilia le contó a Emiliana cuando su padre y su tío tiraron la cruz familiar al río para arreglar un problema violento que había dentro de su familia. Se creía que la familia estaba sufriendo los efectos de una maldición que se le había hecho a los antepasados. La cruz representaba la unión y el patrimonio familiar. Al deshacerse de ella se deshicieron de la maldición (E. Cruz, 2015, p. 9). En general las cruces son símbolos recurrentes e importantes en los lugares sagrados. En uno de los recorridos, Manuela le comentó a Emiliana, “es buena la piedra porque tiene una cruz, ésta es el área ceremonial de nosotros” (Manuela Jiménez, 7 de julio de 2014, punto162).

Varios autores han señalado que la cruz, además de un importante símbolo católico, fue un ícono precolombino asociado con las cuatro direcciones del mundo y sirven para marcar los límites y los pasajes entre mundos. De acuerdo con Greenberg, en el pensamiento chatino,

“la cruz es un ‘ser’ con cabeza, manos y pies. Estos están asociados con las cuatro direcciones, cada una de las cuales también tiene un color, un animal o ser, y un dios. El oeste, la cabeza de la cruz, está asociado con el color azul, hombre y ho’o kwicha (el sol). El este, sus pies, está asociado con el color rojo, mujer, y ho’o ko’ (la Luna). El norte, su mano derecha, es amarilla y tiene a ho’o ti yu, el dios de la lluvia, como dios y como animal. El sur, su mano izquierda, es blanca y tiene a ho’o ti’ yu como su animal y a ho’o kwicha’ como su dios” (Greenberg, 1987, p. 135).

Carmen Cordero señaló que la cruz y el árbol se relacionan en el símbolo del árbol cruciforme de la vida y sintetizan a todas las deidades. Las cruces se deshacen con el tiempo y no suelen ser remplazadas, no obstante se sigue reconociendo el lugar como sagrado (Cordero Avendaño de Durand, 2012, p. 149).

Los recorridos rituales

La mayoría de las veces no se visita un sólo lugar sagrado, sino que se realiza todo un recorrido ritual durante el cual se pasa por varios lugares en donde se reza y se hacen ofrendas. Aun cuando sólo es un lugar el que se va a visitar, los recorridos de ida y de regreso son parte del performance del ritual.

La gente con más fe, suele rezar tres veces al día, en la mañana, hacia el medio día y en la noche. Ésta es una actividad espacial e implica un desplazamiento. Si están en la cabecera municipal emprenden un recorrido ritual siguiendo el camino del sol. Hilaria Cruz describió este recorrido. De acuerdo con ella, se empieza al Este en la cruz frente a la Iglesia. Prosiguen entrando a la Iglesia y después suben al campanario *ke^Fnten^A*. Siguen caminando y parando en algunas cruces que están sobre el camino hasta llegar al cementerio (H. Cruz, 2015, p. 233) (Figura 18). Otro recorrido importante, en la escala comunitaria, es la visita a las cinco direcciones del pueblo, es decir el centro, su cabeza, sus pies y sus dos brazos (Figura 19). Cada ranchería tiene también estas direcciones que en cierta medida marcan la extensión y alcance espacial. También se visitan en recorrido ritual a nivel local, es decir, sólo por los miembros que habitan allí.

Las personas se desplazan en el espacio para rezar en diferentes lugares sagrados dependiendo de sus necesidades y su fe. Esta dinámica temporal y espacial de las prácticas rituales también deja su impronta en el paisaje, evidenciando el orden social y ritual que lo construye. Las veredas que surcan el territorio son, en su mayoría, caminos rituales con nombres particulares. Sobre ellos hay sitios para tomar agua, para descansar y para recolectar plantas utilizadas en los rituales del sitio.



Figura 13. Diagrama de los puntos principales del recorrido ritual cotidiano registrado por Hilaria Cruz
Foto: Edición propia basada en una imagen tomada de Google Earth.



Figura 14: La cabeza (punto más alto), Pie (punto más bajo) y Brazos del pueblo.
Foto: Edición propia a partir de una imagen de Google Earth.

Hay ocasiones y fecha especiales cuando la mayoría de la gente sale a visitar los lugares sagrados. Así lo platicó Emiliano:

“El mes de enero, mes de mayo, mes de octubre, cada tres, tres veces cada año entonces. Pero aquí cada uno, si tiene fe, cada primero de mes, para una fiesta, un sábado o domingo, o una semana, diario vienen.”

(Emiliano Candelario, 14 de mayo 2015, p077)

Hilaria Cruz también registró que las cabezas de familia y las autoridades realizan peregrinaciones alrededor de la región chatina tres veces al año, tal como dijo Emiliano. Ella menciona las fechas de Mayo-Junio para la siembra, Octubre-Noviembre para la cosecha, y Diciembre-Enero por el año nuevo (H. Cruz, 2015, p. 233).

Estas fechas corresponden a un calendario ritual. Este calendario sugiere los momentos pertinentes para ciertos rituales en específico. Manuela, por ejemplo, mencionó: “se hace ceremonia en enero, mayo y agosto. En mayo para que se te de la cosecha agosto para tener cosecha” (Manuela Jiménez, 7 de julio de 2014, punto162).

Así como ella y Emiliano, durante los recorridos en repetidas ocasiones señalaron que los meses de enero, mayo, agosto, octubre y noviembre son de especial valor. Son tiempos importantes para pedir cosas particulares. En enero es común solicitar buena fortuna para el año que inicia. Los primeros trece días se consideran muy sagrados, pues marcan el inicio del año. Las autoridades y los adultos mayores realizan un recorrido ritual por trece comunidades a lo largo de toda la región chatina, llevando velas elaboradas por los ancianos de manear ritual en diciembre. Visitan desde las comunidades cercanas de Santiago Yaitepec y Santa Catarina Juquila, hasta las más lejanas en la zona como Atotonilco y Jamiltepec.

En mayo las autoridades del pueblo, acompañados de los pobladores, van en procesión a la Ciénega nten^F tiyu^G a pedir por el inicio de las lluvias. Usualmente se reza y hacen ofrendas. En ocasiones se lleva a un padre para que de misa. Este recorrido se vuelve a hacer en Octubre cuando se van a devolver las lluvias. En agosto se agradecen las cosechas y en noviembre se pide por los difuntos.

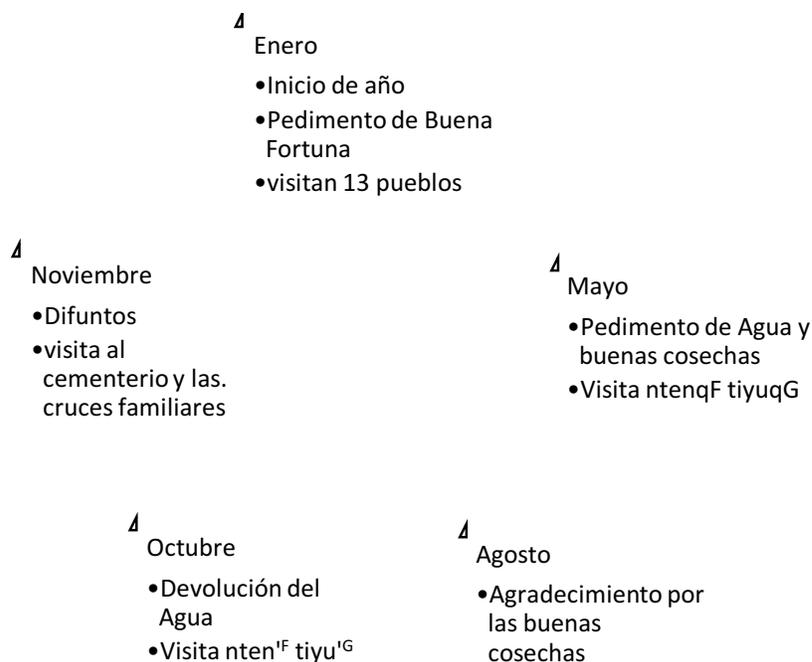


Figura 15: Esquema de las principales fechas en el ciclo ritual de san Juan Quahije

Estas celebraciones involucran días de fiesta, pero también un periodo de preparación antes y después de la misma. Los periodos de preparación son variables en su duración, pueden ser de tres, cinco, siete, nueve o trece días. Estos corresponden al ritual de “guardar días” referido por Carmen Cordero que de acuerdo con ella implicaban abstinencia sexual, comer en platos especiales, no poder disgustarse con nadie ni maltratar animales. Greenberg describió esto como las cuentas rituales del calendario chatino de 260 días que, de acuerdo con él, es de origen precolombino. En su estudio sobre Santiago Yaitepec, menciona tres celebraciones importantes: año nuevo, corazón de Jesús y Todos Santos. Él explica que el calendario se organiza en torno a estas fiestas y a cuentas rituales que pueden ser de duración variable. Greenberg registró la existencia de cuatro clases básicas de cuentas. La primera es una cuenta de tres series de trece días. Ésta usualmente

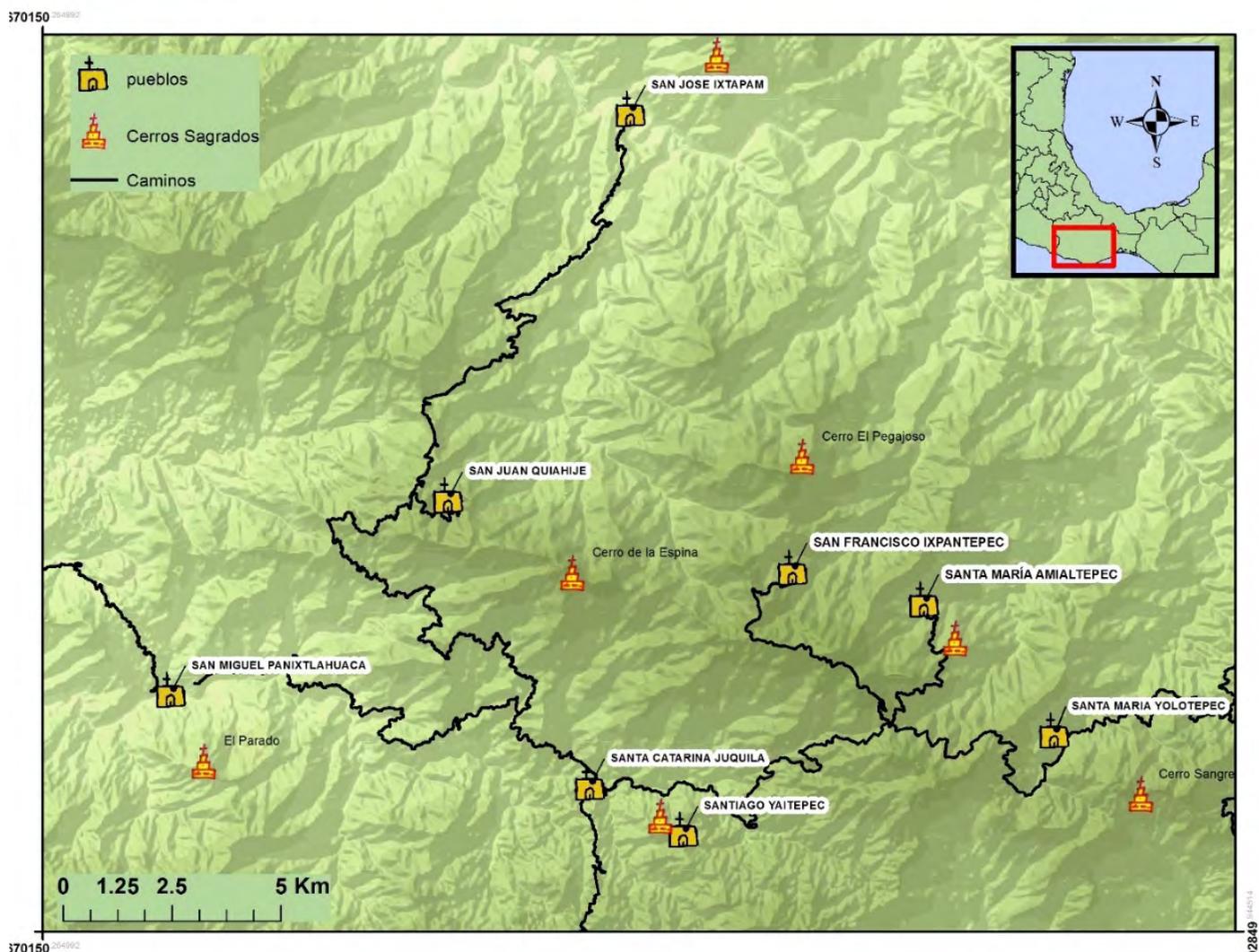
implica un primer periodo de abstinencia de trece días antes de la fiesta y dos series posterior a ella. La segunda cuenta es solamente una serie de trece días antes de la fiesta. Para la fiesta del corazón de Jesús observó que hacen una cuenta corta de siete días antes de la fiesta (Esta parece ser una cuenta bastante común en San Juan Quiahije). Por último, para Todos Santos hacen una cuenta de nueve días antes de la fiesta y trece días después (Greenberg, 1987, p. 171).

Por lo que alcancé a registrar en San Juan, pareciera que el número de días elegido para el periodo de preparación depende más bien de la condición de la familia o la comunidad en ese momento. A nivel familiar lo realizan las cabezas de familia y a nivel comunal lo hacen las autoridades. Escogen un número impar de días de oración según la gravedad de la necesidad que tengan. Además de las fiestas del calendario ritual, estos periodos de preparación se observan también en otro tipo de ceremonias y eventos especiales, como el cambio de autoridades o las bodas.

La preparación usualmente involucra la purificación en el río o penitencia, abstinencia sexual y peregrinaciones a lugares sagrados. Según el número de días escogido se visita igual número de Iglesias en otras comunidades, de cimas de montañas y de fuentes de agua (H. Cruz, 2015, p. 234).

Hilaria Cruz registró que la gente de San Juan Quiahije solía visitar en sus peregrinaciones principalmente las comunidades de San José Ixtapan, Santiago Yaitepec, Santa María Amialtepec, San Miguel Panixtlahuaca, y San Francisco Ixpantepec (Figura 14). De acuerdo con ella, cada altar de estas comunidades se asocia a diferentes bienes físicos y espirituales, por lo que se hacen peticiones particulares en cada uno. Por ejemplo, en San José Ixtapan se pide por los hijos,

mientras que en Santiago Yaitepec se pide para que los borrachos dejen de tomar y en San Francisco Ixpantepec se pide por los animales (H. Cruz, 2015, p. 234).



Mapa 7: Pueblos y cerros visitados por los habitantes de San Juan Quiahije durante la cuenta ritual o periodo de preparación. En la información colectada no pareció existir un orden específico de cómo se hace el recorrido. Habrá que indagarlo pues podría ser importante.

Como ya mencioné, para la toma de posesión del comisariado se realizó un recorrido ritual. Emiliano e Hilario nos comentaron que para prepararse para recibir su cargo visitaron la cabeza, pie, y brazos del pueblo, es decir, Piedra sagrada, Piedra

amarilla, Cerro cabeza del pueblo y Arroyo Siete. Además, fueron a la Ciénega y el Cerro principales del municipio, la Ciénega nte^F tiyu^G y Cerro Espina. Fueron también a las Iglesias de siete pueblos chatinos.

De manera similar, la preparación para una boda requiere preparación y guardar días. Cinco días de rezos equivale al mismo número de días de fiesta (H. Cruz, 2015, p. 234). Los rezos involucran purificación en un río, y peregrinación por las Iglesias, el cementerio, varios cerros sagrados y fuentes de agua. En el caso de la boda, los sitios visitados dependen del lugar de asentamiento de los involucrados, pues visitan los lugares sagrados a nivel familiar, a nivel ranchería y a nivel comunidad principalmente.

Caminar el territorio le da a los miembros de la comunidad un conocimiento basado en la experiencia, que se siente y experimenta a través del cuerpo. Como Tim Ingold ha argumentado “el movimiento del caminar es en sí mismo una forma de conocer” (Ingold & Vergunst, 2008, p.5). Caminar no es solo lo que un cuerpo hace, es lo que un cuerpo es, y el cuerpo es fundacional a la cultura. A través de la experiencia cultural una persona aprende una forma particular de caminar. A decir de Bourdieu, el caminar no sólo expresa pensamientos y sentimientos que se han inculcado a través de la enseñanza de preceptos culturales, sino que caminar es en sí una forma de pensar y sentir, a través de las cuales, en la práctica del movimiento pedestre, estas formas culturales se generan continuamente (Bourdieu, 1977, p.93 cited in Ingold & Vergunst, 2008, p.2).

Como he tratado de mostrar, los lugares sagrados, en San Juan Quiahije, son sitios que se visitan durante un recorrido ritual, en los que se realizan rezos y ofrendas

de diferentes tipos de acuerdo a un calendario ritual. En su conjunto forman el paisaje ritual chatino. Éste ha sido interpretado por algunos antropólogos vinculándolo con la cosmovisión mesoamericana y en especial, con el símbolo de la montaña sagrada. A continuación, realizaré un breve recuento de estas explicaciones, a las cuales, desde mi perspectiva, les falta destacar la función política del paisaje ritual.

Paisaje ritual chatinos y la cosmovisión

La cosmovisión chatina en Santiago Yaitepec

James Greenberg fue de los primeros antropólogos en hacer una etnografía en una comunidad chatina. Después de su larga estancia en el pueblo de Santiago Yaitepec, escribió:

“El cosmos chatino es concebido como un sistema ecológico, en el que los seres humanos, los animales, los espíritus, los ancestros y los sitios geográficos alternan e interactúan uno con otro, con el objeto de mantener el equilibrio en el universo.” (Greenberg, 1987, p. 130).

Menciona que el universo tiene tres estratos principales: arriba o el cielo, abajo o el inframundo, y en medio o la tierra. Éstos están conectados por “puertas” a través de las cuales los diversos espíritus y deidades pasan entre los estratos del cosmos (Greenberg, 1987, p. 131).

Él considera que para el pensamiento chatino la “casa” es una metáfora clave (Greenberg, 1987, p. 130). Constituye efectivamente una casa, pero representa también un cuerpo con un alma. Los centros de las casas son los corazones. Cada casa tiene para propósitos del ritual, una puerta, un crucifijo, un santo patrón y su

corazón. Este modelo aplica para una casa familiar, para el palacio municipal, el cementerio, la milpa, y también la casa del dios de la lluvia que “tiene su puerta en un manantial, y su crucifijo, su altar y su centro o corazón, en la cumbre de una montaña” (Greenberg, 1987, p. 133). Este antropólogo explicó:

“Tener un corazón significa que tiene un alma. Esta ecuación de “casa” a “cuerpo” delinea al panteón chatino conforme a la naturaleza, y en un sentido importante, hace al Panteón idéntico a ella. De este modo la cumbre de la montaña que se dice que es la casa del dios de la lluvia, también se dice que es el dios de la lluvia. Así como “lugar” se equipara con “ser”, la naturaleza se vuelve viva” (Greenberg, 1987, p. 131).

De acuerdo con Greenberg, esta condición recalca la existencia de un lazo de parentesco entre los mortales, los ancestros, los dioses y la naturaleza, lo que permite la comunicación entre ellos. Una persona que es cabeza de familia al ir a rezar a un cerro que es la casa de un dios, está haciendo una transacción entre la familia y el dios mismo. Los rituales suponen así, relaciones de reciprocidad que se podrían entender como transacciones entre casas o entre seres (Greenberg, 1987, p. 132).

Estas interpretaciones sobre la cosmovisión chatina resultan interesantes, aunque no son ideas que pude comprobar, pues ese no era mi objetivo. Lo que a mí me interesaba era entender cómo se manifiestan este sistema de creencias en comportamientos concretos y acciones que expliquen la producción del espacio y reproducción social entre los chatinos. La propuesta de *etnoterritorialidad sagrada* de Alicia Barabas me resultó más útil para este propósito.

Enoterritorialidad sagrada

Alicia Barabas también realizó un largo estudio etnográfico en la región chatina, y además, ha estudiado la relación entre territorio y religión en varios otros grupos étnicos en Oaxaca. Realizando un esfuerzo de sistematización y comparación de sus vastos trabajos etnográficos, ella ha propuesto que la estructura social de los grupos etnolingüísticos de Oaxaca se construye sobre sistemas de reciprocidad equilibrada. Éstos están mediados y determinados, a su vez, por la intervención de lo sagrado y se expresan en los procesos rituales. Es decir, la reciprocidad equilibrada funciona como un cimiento moral y jurídico sacramente legitimado. Por esto la ha denominado *la ética del don* (Barabas, 2006, p. 156). Ésta funciona como un sistema normativo ideal basado en el respeto, el honor, el no agravio y el servicio a los demás. Rige las relaciones sociales y con el mundo de lo sagrado. Su cumplimiento asegura el equilibrio, la salud y la abundancia tanto individual como colectiva.

La ética del don constituye una de las bases principales del modelo de producción espacial que la misma autora propone para estas comunidades, es decir, el modelo de “enoterritorialidad sagrada” (Barabas, 2006, p.55) Éste, de acuerdo con ella, se refiere a un territorio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y los símbolos culturales de cada grupo etnolingüístico a través del tiempo. Están organizados alrededor de lugares sagrados, que ella define como, sitios que han sido densamente cargados de significado por la mitología, las prácticas rituales, la historia y los dueños que los habitan. Funcionan como lugares de contacto con lo sagrado, ya que intercomunican el supramundo, la superficie y el inframundo, permitiendo que

circulen los muertos, los númenes y las personas que tienen la capacidad de comunicarse con éstos (Barabas, 2006, p. 52).

Barabas explica que los etnoterritorios sagrados se construyen bajo una lógica de representación del espacio específica. Cosmológicamente hay dos dimensiones espaciales, una vertical y otra horizontal. Los lugares sagrados funcionan como puntos que intersectan el espacio de arriba y de debajo. Al mismo tiempo son centros desde donde se marcan los límites o la periferia en la dimensión horizontal. Los etnoterritorios son entonces un conjunto relacionado de nodos (lugares sagrados) que funcionan como umbrales a los que se accede por medio de rituales.

El conjunto “cerro, cueva, fuente de agua, árbol sagrado” como representación del vínculo entre arriba, abajo, el centro y la periferia, pareciera conformar el conjunto mínimo necesario para la consolidación de un etnoterritorio. A diferencia de los territorios político-administrativos, éstos son dinámicos y sus fronteras son porosas y flexibles. Este modelo se desdobra en diferentes escalas.

Otros han encontrado estructuras similares de organización en torno a lugares sagrados en otros pueblos de origen mesoamericano. Daniele Dehouve, por ejemplo, encontró una lógica espacial similar para el caso tlapaneco en Guerrero. De acuerdo con ella, estas poblaciones construyen el espacio siguiendo un modelo de lugares sagrados que implica la presencia de cerros, cuevas, ríos, manantiales y cruces. Cada pueblo debe tener necesariamente el conjunto completo de sitios sagrados que conforma el modelo (Daniele Dehouve, 2015).

Estos modelos cosmológicos de representación espacial y organización territorial propuestos por Greenberg, Barabas y Dehouve desde la antropología, están

fuertemente vinculados a los estudios históricos sobre el paisaje ritual mesoamericano y la importancia de la Montaña sagrada.

Paisaje ritual y cosmovisión mesoamericana

El paisaje ritual mesoamericano ha sido estudiado por arqueólogos e historiadores principalmente en la región del altiplano central (Broda et al., 2001). Una de las teorías más desarrolladas para tratar de explicarlo ha sido la propuesta del “núcleo duro mesoamericano” de López Austin. Él propone que la tradición mesoamericana se compone de categorías profundas de larga duración que se comparten entre varios grupos culturales, que a su vez difieren mucho en su forma de expresión.

“El núcleo duro de la tradición mesoamericana, (está) integrado por elementos culturales muy resistentes al cambio. Tan resistentes son que no sólo han subsistido en sociedades de muy diferente complejidad, sino que en el pasado remoto permitieron las adaptaciones necesarias para su permanencia en la sucesión de los estadios históricos” (López Austin & López Luján, 2009, p. 19).

Las representaciones del espacio son parte de esas categorías de larga duración que conforman el núcleo duro. López Austin ha señalado que en la tradición religiosa mesoamericana existe

“una imagen cosmológica, arquetípica, plasmada en la geografía: El Monte, en cuyo interior se atesoran los recursos que los dioses reparten periódicamente a los seres humanos. Los hombres se apropian ideológicamente del paisaje al reconocer el Monte entre las mayores

prominencias circundantes. Lo hacen foco irradiador de la sacralidad que justifica y protege su asentamiento, el eje del entorno natural y mucho más radicalmente la fuente de su propia naturaleza como grupo humano” (López Austin & López Luján, 2009, p. 17).

De acuerdo con López Austin, el cosmos en la tradición mesoamericana se divide en dos dimensiones espacio-temporales: El primero es el tiempo-espacio de los dioses y muertos. Su ubicación es en el inframundo, supramundo, el axis mundi y los extremos del mundo. El segundo es habitado por las criaturas, aunque también lo pueden ocupar seres sobrenaturales. Existen umbrales que comunican ambas dimensiones y por las que los dioses circulan libremente (López Austin & López Luján, 2009, p. 43). Barabas señala que, los denominados “lugares sagrados” cumplen ésta función de umbrales y el modelo de cerro, cueva, fuente de agua y árbol cumple con esta imagen del cosmos. El cerro es el eje cósmico, sostiene al supramundo, y su interior se conecta al inframundo. La cueva y la fuente de agua están en el interior del cerro por lo que se conectan al inframundo y el árbol representa los cuatro extremos. Estos forman el axis mundi que permite la comunicación entre las dos dimensiones.

El Monte Sagrado se concibe como hueco, la cueva es la entrada a su interior que lleva al inframundo. Además, la cueva y el interior del monte sagrado se concebían como recipiente de las aguas y el origen de las precipitaciones pluviales. Es decir, es un lugar de origen de la vida y del tiempo. El Monte Sagrado es un eje cósmico que se proyecta hacia los cuatro rumbos y distribuye las aguas, volviéndose así un protector y proveedor de riqueza (López Austin & López Luján, 2009, p. 50).

En el interior del Monte también están los “antiguos”, los “antepasados”, los “reyes” o los “padres-madres”. López Austin los denomina “las semillas-corazones” o las “almas” de las criaturas. Estos son los dioses del tiempo, del mito a quienes se debe la existencia de cada una de las clases de criaturas, pues de su propia muerte y transformación original nacieron los seres de este mundo.” Tal como semillas, contienen la riqueza potencial de todo lo que vive en la tierra (López Austin & López Luján, 2009, p. 52). Por lo mismo Daniel Dehouve se refiere a ellos como “potencias”.

Esto se relaciona con la descripción del ritual de cambio de autoridades en San Juan Quiahije realizada por Cordero Avendaño. Ella explicó que dentro de las grutas de Cerro Neblina se encuentra el Dios antiguo de piedra, “el San Juan de los Antepasados”. Éste se visita al iniciar el periodo de gobierno de las autoridades (Cordero Avendaño de Durand, 2012, p. 107). López Austin relata la creencia de que, al inicio del tiempo, los dioses quedaron petrificados con los primeros rayos de sol (López Austin & López Luján, 2009, p. 77). También explica que los más preciados son los dioses patronos que dieron origen a los grupos humanos, tal como la piedra que se encuentra en Cerro Neblina o la Santa Piedra de San Juan que Emiliano señaló “es el mero mero patrón San Juan Bautista”. Los Santos en la tradición indígena, explica López Austin, “no son hombres elevados por su vida ejemplar, sino dioses dedicados a un patronazgo de seres humanos o de otras criaturas” (López Austin & López Luján, 2009, p. 78).

También la figura de “El Rey” como hemos visto, es importante para los chatinos. López Austin explica que ésta figura se ha encontrado identificada como Señor del Monte o corazón de la montaña asociados a la lluvia, la vegetación o a los

animales salvajes. Muchas veces se asimila a personajes épicos y legendarios derivados de los dioses patronos de los pueblos (López Austin & López Luján, 2009, p. 68).

Siguiendo con esta interpretación, los componentes del gran aparato cósmico y los dioses se desdoblaron, reproduciéndose con frecuencia en forma geométrica. La proyección se hace del centro hacia los cuatro extremos del cosmos pues así se formó el axis mundi y los cuerpos que sostienen el cielo. El centro es el monte sagrado. Este se proyecta en los cuatro extremos. Así los cuerpos que sostienen el cielo son reproducciones completas o simplificadas de la figura central. Esta forma de proyección establece una jerarquía en el paisaje, además que sacraliza y ordena el territorio (López Austin & López Luján, 2009, p. 43-44).

La tradición mesoamericana implicó la construcción compartida de formas de percibir el mundo y actuar en él. La riqueza cultural básica y común se interpretó de distintas formas según las diversas regiones y actores. Con la llegada de los españoles a estas tierras, esta tradición, en su diversidad de formas, corrió paralela a la tradición impuesta construyendo las formas culturales actuales (López Austin & López Luján, 2009, p. 17-19).

Trataré ahora de vincular las prácticas rituales que pude observar en San Juan Quiahije con estas interpretaciones de la cosmovisión mesoamericana y la etnoterritorialidad sagrada. Me interesa resaltar cómo se manifiestan estas ideas en las prácticas cotidianas y acciones concretas que expliquen la producción del espacio y la reproducción social.

Si aceptamos que las practicas observadas en Quiahije se sustentan en una cosmovisión de origen mesoamericano, creo que es importante preguntarse a qué se debe su permanencia. Considero que, la larga duración y capacidad de resistencia ante el violento proceso de conquista y colonización por parte de este sistema de creencias y prácticas rituales, se debe, sí, como algunos han argumentado, a su flexibilidad ante los procesos sincréticos y su capacidad de adaptación y diálogo con un sistema religioso impuesto violentamente. Pero también creo que es importante destacar su función política y su papel concreto en los procesos de producción del espacio y de reproducción social. A continuación, propongo que este sistema de lugares sagrados, sirve para legitimar la ocupación territorial, la unidad social y a las autoridades locales. Así, su permanencia ha sido parte de una larga y continua lucha, negociación y defensa por el territorio.

Paisaje ritual: un modelo territorial

En el estatuto comunal de San Juan Quiahije se enlistan 34 lugares sagrados. Sin embargo, en los recorridos se comprobó la existencia de una cantidad bastante mayor. Además, notamos que en dicho listado existen algunos que son genéricos, es decir, no se refieren a algún sitio en específico, sino a muchos con las mismas características. Tales son “Cruz de Piedra”, “Cruz donde se encuentra la casa antigua”, “Cerro Principal”, “Ciénega de agua fría” y “Pozo de Ciénega”. En cada pueblo y en cada ranchería, el cerro más alto tiene la función de ser el Cerro Principal. De la misma forma, cada familia tiene una cruz en la primera casa o casa de origen, además hay alguna ciénega, pozo o río y una o más piedras que se reconocen como sitios

importantes. Por ejemplo, Manuela refiriéndose a un sitio sagrado sólo para la gente de su ranchería, platicó que:

“esta piedra ha estado aquí desde que yo nací. No se ha destruido porque solo la gente de acá sabe que existe, nadie más de fuera pasa por acá, es buena la piedra porque tiene una cruz. Ésta es el área ceremonial de nosotros. Poca gente viene acá, son los ancianos los que vienen acá.”

(Manuela, recorrido del 07 de julio del 2014)

Cuando se establecen en una región, se escoge el cerro más alto como cerro principal y la fuente donde obtienen agua como manantial sagrado, Si hay en la zona, pueden escoger una roca grande a la cual rezarle. De esta forma se delimita el nuevo territorio y a través de la visita continua a estos lugares se legitima su uso.

Pareciera, entonces, que los lugares sagrados son flexibles y conforman un modelo territorial que se repite y reproduce funcionando así en diferentes escalas, tanto micro como macro, estableciendo lazos de pertenencia y derechos de uso de los lugares y recursos:

En la escala familiar está el área ocupada por la casa, el terreno donde se siembra y otros lugares sagrados familiares. La casa tiene su altar y su depósito ritual en el centro. Se prenden velas en las esquinas de la casa, en la cocina y en el centro del patio. La familia además tiene una o varias cruces en el pueblo y las rancherías que marcan la herencia familiar, un pozo y un sitio donde realizan el ritual de nacimiento.

En la escala local están el paraje ocupado por el pueblo o las rancherías. Como ya mostré antes, Quiahije está delimitado por cuatro lugares sagrados que se consideran la cabeza, el pie y los brazos del pueblo. De manera similar, el paraje que

ocupan las rancherías está delimitado por el cerro más alto y la fuente que les provee de agua y demás lugares sagrados reconocidos y visitados sólo por los que viven en ese paraje, marcando su pertenencia a esta región.

En la escala municipal nuevamente se delimita por lugares sagrados que son visitados y reconocidos por todos los miembros del municipio. Por su parte el cerro más alto de todo el territorio, k'ya^C kche'^B, es reconocido como el más importante y es visitado, no sólo por los miembros del municipio, sino por habitantes de otros pueblos chatinos. Éstos son sitios sagrados a una escala regional.



Figura 16. Esquema del modelo territorial formado por los lugares sagrados y que se repite en diferentes escalas.

Podríamos interpretar que cosmológicamente este modelo de lugares sagrados en diferentes escalas es una reproducción del axis mundi representado por el monte, la cueva y la fuente de agua. (Barabas, 2006, p. 76). Se puede argumentar que el paisaje ritual responde a una cosmovisión de tradición mesoamericana, según la cual, la relación de reciprocidad con los Dioses asegura el bienestar individual y colectivo.

Pero, podemos considerar, también, que lo que ha permitido el bienestar ha sido la continuidad de los rituales colectivos. Los recorridos rituales, por ejemplo, permiten a la colectividad conocer el territorio común, crear derechos de uso sobre el mismo, fortalecer los vínculos sociales y la identidad del grupo.

A través de las prácticas rituales los lugares sagrados cumplen esa función política. Al recorrerlos, los habitantes de una región muestran su pertenencia y derecho sobre un territorio determinado y sus recursos. Funcionan en diferentes escalas estableciéndose así vínculos y jerarquías entre los lugares sagrados, los pueblos y las familias. Una familia reza en sitios que sólo sus miembros conocen, vinculándolos como parte de la misma familia. Pero también visitan los sitios ceremoniales de su ranchería, del pueblo y del municipio. Las autoridades establecen lazos de cooperación y respeto con otras comunidades al presentarse en sus pueblos cuando toman posesión de su cargo y se reconocen como parte de un mismo origen al visitar el santuario de cerro Neblina.

Propongo que ésta es una forma territorial basada, no en la propiedad sino en la pertenencia y el derecho de uso diferenciado de ciertos recursos como pozos de agua y áreas para cultivo. Además, este modelo territorial no contempla, necesariamente, límites fijos y exclusivos, sino que funciona de manera escalar y jerárquica respetando los vínculos comunes con otras comunidades. Esta forma de legitimar el poder y la ocupación del territorio se puede, tal vez, vincular con la ceremonia de “toma de posesión” de tradición mesoamericana y colonial que describiré en el siguiente capítulo.

En este capítulo he tratado de mostrar que las prácticas cotidianas en el municipio de San Juan Quiahije construyen un paisaje ritual a través de su materialización en el territorio. Estas prácticas son necesarias para el buen funcionamiento de la comunidad, es decir, son parte del sistema normativo y el derecho consuetudinario de la comunidad. Además, responden a un modelo territorial de tradición y cosmovisión mesoamericanas, basado en la pertenencia no en la propiedad y cumple una función política importante. Si bien, como veremos en el siguiente capítulo, este modelo ha interactuado con uno distinto de tradición europea durante largo tiempo, se mantuvo como rector del orden espacial por su función política. Sin embargo, poco a poco se ha ido debilitando poniendo en riesgo tanto al paisaje ritual como la unidad social.

CAPÍTULO 2. CAMBIOS EN LOS LUGARES SAGRADOS Y FRAGMENTACIÓN DEL TERRITORIO

- Cerro Neblina, el cerro sagrado más importante para los habitantes de San Juan Quihaje, quienes lo consideran como su lugar de origen y el de otras comunidades chatinas, a donde se realizaba el recorrido ritual del cambio de autoridades, esta hoy registrado dentro de la propiedad comunal del municipio de Santa Cruz Zenzontepec. Por conflictos territoriales entre los municipios los de Quihaje ya no pueden ir a rezar allí.
- Cerro Pegajoso o kqya^C tjenq^E, es un lugar sagrado compartido por varias comunidades. Actualmente es considerado un punto trino, es decir, marca la colindancia entre las tierras comunales de San Juan Quihaje, San José Ixtapam y San Francisco Ixpantepec. En la cima del cerro hay una pequeña área cercada que indica la parte donde los de Quihaje rezan y hacen ofrendas. Así, cerro pegajoso es un área ceremonial compartida al que las tres comunidades tienen derecho de uso. No es solamente, una colindancia o mojonera que delimita geoméricamente los territorios.
- Desde la década de los años 1980 en San Juan Quihaje se comenzaron a hacer encierros de solares bajo una lógica de propiedad privada. Hoy ya no queda tierra qué cercar. Dentro de los alambres de púas quedaron algunos manantiales o árboles que eran considerados sitios sagrados. Éstos han dejado de utilizarse como tales, se cortaron para volverlos pastizales con el fin de alimentar ganado o se usaron para milpas, cafetales o platanares.

- En los últimos años se han construido gran número de caminos para automóviles a través de todo el territorio de Quiahije. Muchos lugares sagrados de escala local se han visto atravesados por los caminos y muchas veces los depósitos rituales se han destruido. En uno de los casos una persona mayor consiguió dinero para comprar material para cercar uno de los lugares sagrado con el fin de evitar que una carretera lo atravesara.

Estos ejemplos de cómo las prácticas en torno a los lugares sagrados se han estado transformando en los últimos años, muestra algunos de las diferentes formas cómo se ha adoptado y utilizado el concepto de propiedad en este municipio y en esta región. A través de un recuento histórico quisiera mostrar cómo al ir delimitando su territorio bajo la lógica de propiedad, la función política del paisaje ritual como legitimador territorial por medio del derecho de uso ha caído en desuso. Propongo que esto ha resultado en la transformación de los usos de los lugares sagrados.

Para mostrar esto, contrastaré Tres momentos de definición territorial del municipio de San Juan Quiahije que tenemos documentados. El primero es la vista de ojos que tuvo lugar en 1710, la cual, argumento, se relaciona más con la tradición de toma de posesión y legitimación del poder mesoamericano (*cfr.* Oudijk, 2002) y el derecho de uso medieval (*cfr.* Caillavet, 2016), que con la noción de propiedad. El segundo es el deslinde de tierras que tuvo lugar en 1862 como consecuencia proyecto liberal delineado por la Ley Lerdo. Finalmente presento el reconocimiento presidencial de 1981 cuando se delimita el núcleo agrario tal como lo conocemos hoy.

La vista de ojos de 1710

Al momento de la conquista, la región chatina se encontraba bajo el dominio del gran reino mixteco de Tututepec, aunque en la frontera de la expansión de los mexicas al mando de Moctezuma II, quienes, al parecer, ocuparon Zenzontepec. Tras la invasión española, el territorio del Imperio mixteco se vio considerablemente reducido. Existen dos expedientes en el AGN relacionados con litigios del cacicazgo colonial de Tututepec (de 1554 a 1717) donde se muestra su extensión y se enlistan varios pueblos chatinos como sujetos. Uno de los documentos es un proceso legal conocido como *Vista de Ojos* que se realizó en 1710. Éste fue parte de una disputa de tierras entre el cacique de Tututepec, Don Agustín Carlos Pimentel, y Don Manuel Chávez, quien reclamaba ser cacique de Cuilapa y de un barrio de Jamiltepec.²³

Durante la Vista de Ojos, el juez de Comisión, Don Antonio Joseph Sandoval, recorrió el área que el cacique de Tututepec reclamaba como parte de su cacicazgo. Esto implicó visitar los pueblos que se encontraban sujetos a éste. En cada uno, el juez comunicaba a los principales que Don Agustín Carlos Pimentel reclamaba derechos sobre su pueblo. Si éstos reconocían sujeción a dicho cacique, el juez procedía a la ceremonia de posesión, es decir, lo cogía de la mano, lo paseaba por las calles del Pueblo y entraban a la casa de comunidad, mientras el cacique o su apoderado “arrancaban yerbas, tiraban piedras y hacían otros actos de posesión” (*Vista de ojos*, 1710, AGN). Posteriormente, recorrían, junto con los principales, los límites territoriales

²³ Daniel Dehouve ha denominado al siglo XVIII como el siglo de la delimitación agraria. Justamente en 1710, la Corona española realiza las “composiciones de tierras”, es decir, “la delimitación agraria de las jurisdicciones de los caciques indígenas, los pueblos indígenas y las haciendas españolas.” (Dehouve 1995, 68). La vista de ojos que nos ocupa, responde específicamente al pleito de tierras, aunque se inserta dentro de mismo contexto de delimitación agraria.

de cada pueblo, donde se había previamente citado a los representantes de los pueblos colindantes. En presencia de las autoridades de ambos pueblos se realizaba nuevamente un acto de posesión en cada lindero.

Estos actos referidos en la vista de ojos recuerdan mucho la ceremonia de “Toma de posesión” de tradición mesoamericana, la cual se realizaba cuando alguien llegaba al poder o conquistaba una región o ciudad, o cuando era necesaria la legitimación del poder. Ésta es una escena frecuentemente representada en los documentos pictográficos que muchas veces sirvieron como base para los documentos agrarios (*cfr.* Oudijk, 2002, p.100). A decir de Oudijk, hay varios actos bien definidos que formaban parte de la secuencia de eventos típicos de la ceremonia: tirar flechas hacia los cuatro puntos cardinales, hacer fuego nuevo así como otros ritos y ceremonias relacionadas, el reconocimiento de los vasallos, mandar a cuatro señores para tomar posesión de la tierra, demarcación de las tierras y división de la tierra entre los nobles (*cfr.* Oudijk, 2002, p. 102).

En el documento que nos ocupa, podríamos identificar por lo menos tres de estos elementos presentes. En lugar de flechas se tiraron piedras²⁴, los vasallos reconocieron a su cacique y se demarcaron las tierras. Hay dos escalas en la tradición mesoamericana de demarcación territorial. Al delimitar los grandes señoríos usualmente sólo se enlistaban los pueblos sujetos. A nivel de los pueblos se solían marcar los límites, tal como lo muestran los mapas coloniales tempranos, los títulos primordiales y las probanzas (*cfr.* Oudijk, 2002, p. 120). Este mismo patrón lo vemos

²⁴ Oudijk sugiere la posibilidad de la sustitución de flechas por piedras en uno de los casos que él estudia, un conflicto de tierras entre dos comunidades en el Valle de Etlá que fue resuelto en 1922 a través de una ceremonia donde se “hizo formal y solemne entrega” de las tierras con un “acto posesorio, tirando piedras en todas direcciones y arrancando yerbas” (Oudijk, 2002, p. 108).

en la Vista de Ojos. Para reconocer la extensión del cacicazgo visitan los pueblos sujetos, luego recorren la escala local visitando los linderos territoriales de cada pueblo.

El pueblo de San Juan Quiahije no estaba sujeto al cacicazgo de Tututepec pero fueron citados en dos ocasiones, porque sus tierras colindaban con las de Panixtlahuaca e Ixtapan, pueblos que sí eran parte del cacicazgo. Por ejemplo, el 2 de noviembre de 1710 relata el documento:

“habiendo salido con los naturales deste dho Pueblo (Panixtlahuaca) y caminando hacia El norte se pararon en un llano que en su ydioma se llama dho paraxe nattyttanana, donde dixo ser lindero serán como las diez del día y en dho paraxe El dho Don Fran^{co} de Gusman como apoderado de Don Agustín Carlos Pimentel en atención a lo que por dha Real Provisión se manda le di Posesión de dho paraxe y de los demás que dhos naturales me enseñasen que por mi Visto tome de la mano al dho Don Fran^{co} de Gusman Y en Presencia de dhos naturales y de los naturales del Pueblo situado de San Juan Yaquixe en nombre de su Magestad, que Dios guarde muchos años le amparé en la Posesión de dho paraxe que tomó en la forma acostumbrada, quieta y pasíficamente, sin Contradición alguna y mande a dhos naturales me guien a los demás linderos donde se ha de executar dho amparo” *sic*, (AGN, “Vista de ojos”, 1710, f185v).

Como se observa, se reconocía el paraje como lindero de ambos pueblos sin que esto implicara el amojonamiento ni el trazo de una línea fronteriza entre ellos. El ritual es distinto que cuando el cacique toma posesión en el pueblo. Cuando visitan los linderos, los principales del pueblo sujeto parecen ser los que tienen un papel más activo, pues tienen que señalar sus linderos frente a las autoridades del pueblo colindante. Tras esto, el juez procede a tomar de la mano al cacique y darle posesión. Aquí, a diferencia de en el pueblo, no se pasean por el terreno y el cacique no tira piedras ni arranca hierbas.

En el contexto andino, Caillavet, ha encontrado rituales para el otorgamiento de bienes casi idénticos al presentado en la Vista de Ojos. Incluyen el tomar la mano,

entrar a una casa, abrir y cerrar puertas, arrancar hierbas, tirar terrones o piedras y pasearse por el terreno. La autora identifica que el ritual se compone de dos partes, cada una perteneciente a tradiciones europeas distintas. La primera es la entrega de la propiedad por un representante de la autoridad simbolizada por el acto de tomar la mano del nuevo posesionario. La autora rastrea el origen de éste a la España del siglo XII en la figura de *traditio in manum* (*cfr.* Caillavet, 2016, párr. 30).

La segunda es la aceptación de la entrega a través de actos ligados al usufructo de la propiedad; abriendo y cerrando puertas y con gestos de labores agrícolas como arrancar hierbas. La autora destaca la definición de “posesión” del Código de Alfonso X el Sabio, que requiere la presencia y uso físico y corporal de lo que se posee. A su parecer, la fusión de estos dos rituales fue una innovación surgida en el contexto americano (*cfr.* Caillavet, 2016, párr. 26). Éste requirió la reactivación de antiguas formas rituales, que ya no se practicaban en España, pero que recobraba sentido en el marco del contexto colonial (*cfr.* Caillavet, 2016, párr. 35). Quizá el paralelismo que tenían con las tradiciones mesoamericanas pudo influir en esta reactivación. Así, se podría sugerir que la importancia legitimadora de la ceremonia de “Toma de Posesión” mesoamericana se mantuvo a través de la recuperación de rituales medievales resignificados en las nuevas circunstancias americanas. De esta forma, se legitimaba legalmente el derecho territorial que otorgaba la presencia y el uso físico del territorio así como el vínculo con las comunidades colindantes.

Si bien, tanto en España como en el Nuevo Mundo, durante el siglo XVIII, las propiedades se estaban amojonando y midiendo, a partir de una lógica de propiedad privada (*cfr.* Andrés Hurtado, 2012), la noción de posesión que encierra la Vista de

Ojos que nos ocupa no implica necesariamente lo mismo que la propiedad privada, ni involucra la medición exacta ni el establecimiento de límites bien definidos. La noción de posesión pareciera estar más relacionado con el derecho de uso, por lo cual, la ceremonia presencial en el sitio que se va a poseer, el acuerdo de las partes en el sitio, y la recreación de actos de usufructo son tan importantes.

La representación que se hace del territorio en la *vista de ojos* no busca ser *verdadera* ni *exacta*. Es inestable y llena de incertidumbres. Muchas veces no pudieron recorrer los linderos “por ser tierra muy aspera y fragosa” por lo que bastaba nombrar los cerros que se tenían a la vista. Las distancias y tiempos que dicen haberse tardado en recorrer el territorio no parecen realistas. Finalmente, el recorrido quedó inconcluso porque el Juez de Comisión enfermó y ya no pudo continuar. En fin, el documento parece buscar legitimar el poder y derecho del cacique sobre los pueblos, al tiempo que les reconoce sus territorios. Parece basar la posesión en el derecho de uso, sin pretender ser una representación verdadera, exacta y medible de propiedades individuales. Eso fue, por el contrario, el propósito del proyecto liberal y la Ley Lerdo casi un siglo después.

La desamortización liberal

El control del territorio y de la propiedad fueron componentes fundamentales para los estados nacionales que se formaron en el siglo XIX. Como ha mostrado la obra colectiva editada por Garavaglia y Gautreau, la historia de las mediciones de la tierra tiene una estrecha relación con la construcción de estados (*cfr. Garavaglia et al., 2011, p. 13*). Los proyectos de cartografía nacional buscaron el monopolio de la

información catastral, muchas veces con miras fiscales. Sin embargo, al definir propiedades a través del levantamiento de planos, se ponía en juego el control del territorio disputado por distintos grupos de poder en lo privado, público y comunal, y en varias escalas como lo local, provincial, nacional e internacional.

Para los pueblos indígenas, lo que estaba en disputa, una vez más, era su autonomía. Desde el inicio de la colonia, tuvieron que negociar adaptándose a los términos de la administración colonial primero, y del Estado mexicano después. Esto implicó un cambio radical de la concepción del mundo. Al hacer mapas, trazar fronteras, fijar límites y establecer mojoneras, se fue imponiendo progresivamente la idea de *propiedad* que fragmentó las nociones territoriales previamente existentes. De acuerdo con Baraba, los pueblos indígenas han ido perdiendo éstas de su memoria, encapsulándose con los términos de “territorio municipal” y “propiedad privada” o “propiedad comunal” (*cfr.* Barabas, 2006).

Adoptar la idea de *propiedad* implicó una lógica de inversión. Kenneth Olwig, retomando una idea Tim Ingold²⁵, explica que, cuando los caminos por donde la vida se vive se convierten en las fronteras dentro de las cuales es encerrada, la vida se reduce a la propiedad de las cosas que están en el mundo, restándole importancia a la relación que se genera con ellas al habitarlo. La inversión refiere a dos sentidos de pertenencia opuestos. Se pasa de pertenecer a un lugar, a que el lugar te pertenezca (*cfr.* Olwig, 2008, p. 83).

²⁵ Olwig retoma esta idea de Tim Ingold. “‘the logic of inversion’, by which ‘the pathways along which life is lived’ are turned into ‘boundaries within which it is enclosed’. ‘Life’, he adds, ‘is reduced to an internal property of things that occupy the world but do not, strictly speaking, inhabit it’ (Ingold, forthcoming). This is a rather abstract statement, but this inversion can in my view be concretized by showing how it is tied to two very different senses of belonging, depending on whether one is performing upon, or doing, landscape.”

Esta *inversión* se asocia con procesos históricos específicos como los cercamientos de las tierras comunes en Gran Bretaña iniciado en el siglo XVI. Olwig argumenta que “los encuestadores y los cartógrafos fueron los agentes de la inversión, la cual sirvió a los intereses de los ‘cercadores’, que eran usualmente el Estado en colusión con los terratenientes” (Olwig, 2008, p. 85).

El desarrollo de la cartografía catastral, el dibujo de perspectiva y las proyecciones cartográficas a partir de cuadrículas cartesianas se aplicaron tanto en Europa como en las tierras consideradas “vacías” del continente americano y respondieron a los intereses políticos y económicos de los modernos estados-nación y de un nuevo tipo de terratenientes. Parten de una mirada monocular e imperial, que desde lejos domina, controla y diseña su propiedad; ese espacio, ajeno a él, que le pertenece, tal como lo hace un pintor con su lienzo. Esto fue parte de un complejo giro semiótico que cambió la forma de pensar el mundo (*cfr.* Olwig, 1993, p. 331) (*cfr.* Olwig, 2002, p. 136).

Los Estados modernos delimitaron sus territorios y los terratenientes cercaron sus propiedades. Se comenzó a ordenar y diseñar el espacio como si fuera un escenario. Se impuso la mirada imperial como única, colonizando las otras miradas, especialmente las de unidades políticas que se regían por el derecho consuetudinario, es decir, donde las costumbres constituyen sistemas normativos que regulan la actividad social. Por ejemplo, en algunos grupos sociales, la ocupación prolongada de un lugar y su mantenimiento constante otorgaban derechos de uso sobre el mismo. Sin embargo, con la nueva mirada se establecieron cercamientos de los territorios

comunes. Se cerraba el paso a las personas que por costumbre tenían derecho de uso en esas tierras, con las cuales sentían un lazo de pertenencia.

Durante la colonia, las Leyes de Indias daban a cada comunidad el derecho a poseer un fundo legal con parcelas que sólo los comuneros indígenas podían cultivar. Éstas eran las tierras comunales, las cuales en teoría no podían venderse ni comprarse y los individuos sólo tenían derecho de usufructo sobre ellas. El fundo legal tenía el objetivo de garantizar a las comunidades indígenas su base de subsistencia a partir de tierras comunales. Las Leyes de Indias estipulaban que ningún rancho español podía colocarse a menos de un kilómetro de una comunidad indígena. Greenberg señala, sin embargo, que el fundo legal obligaba a las comunidades a delimitar un territorio, dejando así el resto de las tierras libres para la ocupación española. Por su parte, las tierras de la nobleza indígena eran reconocidas por la Corona como propiedad privada (*cfr.* Greenberg, 1989, p. 172).

En Oaxaca, la posesión de tierra en manos de españoles se mantuvo relativamente baja, comparado con otros lugares del país. La mayor parte del territorio estaba bajo régimen comunal. Para el final del periodo colonial, la población indígena representaba el ochenta y ocho por ciento del total de habitantes. Los pueblos indios eran la principal unidad productiva y los mayores poseedores de la tierra. Esto fue posible porque, así, se sostenía el sistema de repartimientos, el cual fue un método de endeudamiento que proporcionaba a los españoles altos rendimientos económicos. A partir de las Nuevas Leyes de Indias de 1540 los indígenas estaban obligados a pagar impuestos. Esto los obligaba a producir cultivos comerciables para obtener dinero (Greenberg, 1989, p. 174). Por los beneficios que implicaban, los alcaldes mayores

usualmente establecían repartimientos de comercio. Ellos eran los encargados de administrarlos. Los mercaderes del consulado de Comerciantes de la Ciudad de México o algún intermediario de la ciudad de Oaxaca usualmente funcionaban como prestamistas, pagando una cuota al Alcalde Mayor y otorgándole fondos para pagarles a los productores. El pago se lo hacían por adelantado, asegurando así un precio bajo y el monopolio de comercio con las comunidades sujetas al alcalde mayor (*cfr.* Greenberg, 1989, p. 174).

El sistema de repartimiento fue una estrategia de enriquecimiento característica de la colonización española en ultramar que funcionó en Oaxaca incluso después de su prohibición en 1786. Al permitir que las comunidades mantuvieran la posesión de tierras, los españoles generaban riqueza (a través del endeudamiento de las comunidades), aportaban a la hacienda pública, y se apoderaban de los principales productos de importación del momento, es decir, grana cochinilla, algodón, vainilla y tejidos. Esto generó lo que algunos autores han llamado “la contradicción principal de Oaxaca” o la “estructura empatada” (*cfr.* Sánchez Silva, 1998). Por un lado, los pueblos indios eran los poseedores de la tierra con lo que se sostenían el enriquecimiento individual de los españoles y los intereses de la Real Hacienda; pero, por otro lado, el pensamiento liberal de la época consideraba que esos mismos pueblos eran un obstáculo a la circulación del capital y del mercado porque poseían grandes extensiones de tierras bajo un régimen comunal (*cfr.* Arrijoa Díaz Viruell, 2010, p. 167).

La guerra de Independencia desestabilizó el orden económico colonial y con ello al sistema de repartimiento. Además, estableció en el poder a una clase criolla heredera en parte del proyecto liberal imperante en España durante las Cortes de Cádiz. Los ideales liberales consideraban a los “indios” ciudadanos con igualdad de derechos, por lo que criticaron las políticas proteccionistas coloniales de las leyes de Indias y la propiedad comunal. Desde el inicio de la formación de la nueva nación independiente, el Congreso del Estado de Oaxaca inició acciones para disolver la propiedad comunal de las comunidades indígenas, que se concretaron con el lanzamiento de la Ley Lerdo en 1857. En la siguiente tabla enlisto las principales acciones legales realizadas en el Estado de Oaxaca en este sentido:

Acciones legales para disolver la propiedad comunal en Oaxaca

Fecha	Acción
31 de marzo de 1824	El Congreso del Estado de Oaxaca aprobó un decreto prohibiendo que se siguieran otorgando fundos, que según las leyes de indias solo podía entregarse a los indígenas, argumentando que en un sistema justo, equitativo y liberal no deberían existir distinciones entre indios y españoles. El 14 de enero de 1830 se anuló este decreto. (<i>cf.</i> López Bárcenas & Espinoza Saucedo, 2003, p. 15)
1826	El Congreso oaxaqueño ordenó que las autoridades distritales investigaran el tipo de tierras comunes que existían en su jurisdicción, la extensión que tenían, la calidad y cantidad de recursos que aglutinaban, la forma en que se usufructuaban y el número de familias que se beneficiaba de ellas (<i>cf.</i> Arrijoa Díaz Viruell, 2010, p. 167)
1831	El gobernador solicitó al Congreso redactar una ley agraria que fuera capaz de distribuir en propiedad individual “esa cantidad de terrenos que hoy tiene eriazos el común de los pueblos a que corresponden se harán fructíferos y aumentarán la riqueza pública” (<i>cf.</i> Arrijoa Díaz Viruell, 2010, p. 167)
1832-1833	Los gobernadores del Estado instaron a los ciudadanos a colonizar campos y sierras que “de nada sirven a algunos de los pueblos que hoy se llaman sus dueños”, fomentar la instauración de unidades productivas –como ranchos y haciendas– en dichos terrenos, introducir nuevos cultivos y técnicas de labranza, y validar una legislación que reglara con un espíritu individualista las formas de acceder y usufructuar las tierras de los pueblos (<i>cf.</i> Arrijoa Díaz

Viruell, 2010, p. 167)

desde 1834 hasta
1847

El poder conservador asumió el control del estado y disolvió la retórica desamortizadora en medio de un discurso donde las tierras comunales se vislumbraron como fruto del colonialismo y como una pieza indispensable para la armonía social y económica de Oaxaca (cfr. Arrijoa Díaz Viruell, 2010, p. 167)

25 de junio de 1856

Ley Lerdo

Lista 5: Acciones legales para disolver la propiedad comunal en Oaxaca

A continuación, describiré cómo se reglamentó la Ley Lerdo en el Distrito de Juquila, en la región serrana de la Costa oriental Oaxaqueña y sus consecuencias para el Pueblo chatino de San Juan Quiahije. Quisiera argumentar que, durante el periodo independiente, los representantes y autoridades indígenas negociaron y dialogaron con las políticas agrarias mexicanas para defender la autonomía de sus pueblos y territorios, permitiendo la delimitación de sus tierras a través de las distintas técnicas de agrimensura. Así, se fue asimilando la noción de propiedad comunal. Al hacerlo tuvo lugar una inversión similar a la referida por Olwig, es decir, el paso del pertenecer a un lugar a que el lugar te pertenezca.

Deslinde y amojonamiento de las tierras de San Juan Quiahije

Una vez promulgada en 1856 la Ley Lerdo, o Ley de Desamortización, se implementaron reglamentos para repartir las tierras comunales entre particulares, es decir, cambiar la tenencia de la tierra de propiedad comunal a propiedad privada. El 25 de marzo de 1862 se publicó un reglamento donde se establecía que el reparto de los terrenos de las comunidades debería comenzar en la cabecera de los distritos, continuar en los pueblos más inmediatos y concluir en los más distantes. También

especificaba que se repartieran las tierras entre los vecinos, incluidas las viudas con hijos, pero que el valor de lo repartido no debía exceder los \$200.00. Después de realizado el repartimiento, la tierra sobrante debía venderse a vecinos de otros pueblos carentes de tierras (*cfr.* López Bárcenas & Espinoza Saucedo, 2003, p. 18).

Como respuesta al reglamento la comunidad de San Juan Quiahije se vio obligada a delimitar oficialmente su territorio. En el Archivo Nacional Agrario se localiza la protocolización de los documentos levantados durante este proceso. El primer reparto de tierras, de acuerdo al reglamento, debía hacerlo la Cabecera Distrital de Santa Catarina Juquila, pues hasta ese momento sus terrenos se encontraban mancomunados y, por lo tanto, se tenían que deslindar. La Oficina del Distrito de Juquila expidió una circular el 1º de noviembre de 1862, donde pedían a los presidentes municipales que entregaran, tal como indicaba el reglamento,

“...*una noticia* de los terrenos que corresponden a sus respectivos pueblos con especificación de lindero, vientos y colindantes, y expresaran al mismo tiempo el rumbo por donde tenga pleito; si hay autos pendientes, el estado que guarda, y si están en posesión, pudiendo hacerlo por medio de planos o croquis para mayor claridad” (Reina, 2004, p. 285).

En respuesta a ésta, las autoridades municipales de Quiahije se dirigieron a las oficinas del Jefe Político del Distrito para reclamar su territorio. Esto implicó narrarle a José Juan Canseco, el Jefe Político, todas sus colindancias, mientras éste lo registraba y daba fe. Así, el 20 de noviembre de 1862 se expidió dicha *Noticia*. Como quedó allí establecido, éste era el primer requisito para el amojonamiento y reparto de terrenos.

El Jefe Político José Juan Canseco declaró que a partir del 16 de noviembre de 1863 iniciaría el amojonamiento de terrenos de San Juan Quiahije. Para esto el Reglamento en su art. 5 dictaba:

“Art. 5. El jefe político, luego que esté cerciorado de que los pueblos a que toque en turno, poseen el terreno quieta y pacíficamente, lo mandará *amojonar* con mojoneras de cal y canto, y formará *planos topográficos por persona inteligente, acosta por mitad del pueblo interesado y los colindantes*, prorrateando entre éstos su mitad según la longitud de la línea que los divida. Estos planos se formarán por duplicado; un ejemplar quedará en el archivo de los pueblos y otro se remitirá a la secretaría del gobierno para la formación del plano general” (Reina, 2004, p. 285) (las cursivas son mías).

El amojonamiento ha sido identificado como uno de los parámetros centrales para el ordenamiento y control Estatal del territorio (*cfr.* Muñoz Arbelaez, 2011, p. 200). Amojonar, señala Arbelaez, implicaba establecer linderos y términos fijos entre las propiedades según las capacidades productivas de los propietarios. En los mojones recaía el orden del territorio y si no quedaban claramente establecidos se generaba un desorden, es decir, una disputa que había que corregir para restablecer la “normalidad” (*cfr.* Muñoz Arbelaez, 2011, p. 200).

Desde mediados del siglo XVII vemos aparecer a *los mojones* de cal y canto como elementos importantes para la mensura de las tierras, tanto en la península ibérica como en las colonias americanas (*cfr.* Andrés Hurtado, 2012) (*cfr.* Garavaglia et al., 2011, p. 30). Sin embargo, en la primera época las medidas no solían acompañarse de un plano o registro gráfico. Esto se comenzó a realizar desde mediados del siglo XVIII volviéndose una práctica común durante el siglo XIX (*cfr.* Garavaglia et al., 2011, p. 31). El plano se hacía por personas *inteligentes*, es decir, un

experto con los conocimientos e instrumentos necesarios para representar gráficamente el territorio a partir de ciertos parámetros estandarizados.

Medir y amojonar era la forma de ordenar el territorio según la lógica económica liberal. El amojonamiento cercaba el territorio y lo repartía entre propietarios individuales para su mejor producción y explotación. El territorio no deslindado se concebía como “terrenos baldíos” propiedad del Estado aptos para la colonización. Era una estructura de categorías que determinaban la identidad del territorio según la idea de propiedad con las etiquetas de “terrenos de...” o “tierras baldías”.

El Jefe Político de Juquila visitó el territorio de San Juan Quiahije junto con el topógrafo Listo Ojeda. Realizaron recorridos a los puntos colindantes con los territorios de Tepenixtlahuaca, Panixtlahuaca, Tlapanalquiahui, Ixtapan, Zenzontepec e Ixpantepec. Así quedó asentado en el documento que narra dicho recorrido.

“En el pueblo y Cabecera de Sta Catarina Juquila a los veinte y dos días del mes de Diciembre de mil ochocientos sesenta y dos, El suscrito Jefe político C. José Juan Canseco asociado del perito C. Listo Ojeda nombrado para la formación de planos en el reparto de terrenos de este Distrito y de la comisión nombrada por el Ayuntamiento para que lleve la voz compuesta de los cc. Regidores José Zarate, Teniente de Policia Felipe Serrano y particulares cc. Marcelo Santiago, Brigido de la Cruz, y Juan José de la Cruz, salen viendo al Oeste y después de caminar tres y media leguas por el camino nacional de ~~Tepenixtlahuaca~~ Panistlahuaca llegó la Comitiva a un arroyo en el que encontró al Municipio del pueblo de San Miguel Panistlahuaca compuesto de su Presidente C. Ysidro Mendoza, Regidores y varios particulares y por vos de todos los presentes se tubo noticia de que el arroyo en que estamos se llama Rio de mano y habiendo tomado contra

el curso del agua a cosa de quinientas varas se hizo alto en una loma zacatosa que está a la margen derecha del espresado rio en donde la comisión de Juquila y el Municipio de Panislahueca espresaron ¿ser? ¿lindero de? ambos pueblos y de San Juan Quiahije, cuyo Municipio no compareció a pesar de estar citado y de ser la una de la tarde. En virtud de la conformidad de los presentes, el C. Jefe político mandó amojonar este lugar que queda al poniente del pueblo de Juquila y entre Rio de Mano y arroyo de bejuco quedando los terrenos de la cabecera al este, los de Panislahuaca al Oeste y los de Quiahije al norte.” (sic) (AGA, Exp. 276.1/3443, SJQ)

Si el proceso había sido solicitado por los habitantes de San Juan Quiahije (y lo estaban pagando como señala el art.5), resulta sospechoso que “no compareciera” en el punto de colindancia. Por lo que sigue en la narración, sabemos que las autoridades de Quiahije aguardaban en el siguiente lindero. Me parece que esto evidencia un desacuerdo entre las comunidades, y fue ignorado. El Jefe Político procedió a amojonar el límite, responsabilizando a los de Quiahije por su ausencia y sin el intento de buscar su consentimiento.

En teoría, el Jefe Político había citado a los representantes de los municipios involucrados y estos debían presentarse en cada punto de colindancia (aun si no había acuerdo de su ubicación). Entre ambos grupos de representantes debían discutir la ubicación del límite y llegar a un acuerdo. Una vez estando todos conformes el Jefe Político ordenaba la construcción inmediata de una mojonera de cal y canto en el lugar. El perito topógrafo a su vez lo registraba en un plano topográfico.

El plano topográfico implicaba un acto de poder; suponía una operación técnica que tenía que ser realizada por un “sujeto de *inteligencia*”, es decir, con el saber y los instrumentos necesarios para codificar el recorrido y representarlo en el papel. En la narración refieren los rumbos especificando los grados respecto al punto anterior, lo cual evidencia el uso de la aguja o brújula. No obstante, en el plano no se señala la orientación y no hay aclaraciones sobre la medición magnética y su corrección, una práctica común de la época. En la narración las distancias se miden en varas pero no hay referencia a cómo se realizaron las mediciones ni qué instrumentos usaron. En el plano parece haber una escala en la esquina derecha, sin embargo, está muy borrosa. A pesar de estas “incertidumbres” e “imprecisiones” según los parámetros de la época, la fijación del recorrido en papel como parte de un proceso legal pretendía ser una representación exacta y estable, geométrica y medible; era la versión válida para el Estado, una forma de ordenar y controlar el territorio.

En el plano, podemos observar las mojoneras mandadas a construir representadas con una pequeña cruz. El topógrafo Listo Ojeda incluyó algunos referentes para hacer más específica la representación. Dibujó cerros y ríos, como el cerro de la marea (figura 17a), para indicar que el mojón se colocó en la cima del cerro. Estos elementos se *fijaron* en papel resignificándolos dentro de un nuevo uso del espacio y una forma distinta de observar el paisaje.

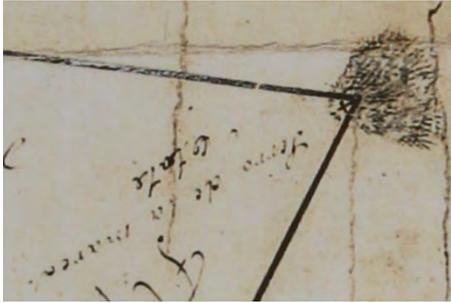


Figura 17a: Detalle de la mojonera en la Cima del Cerro de la Marea.

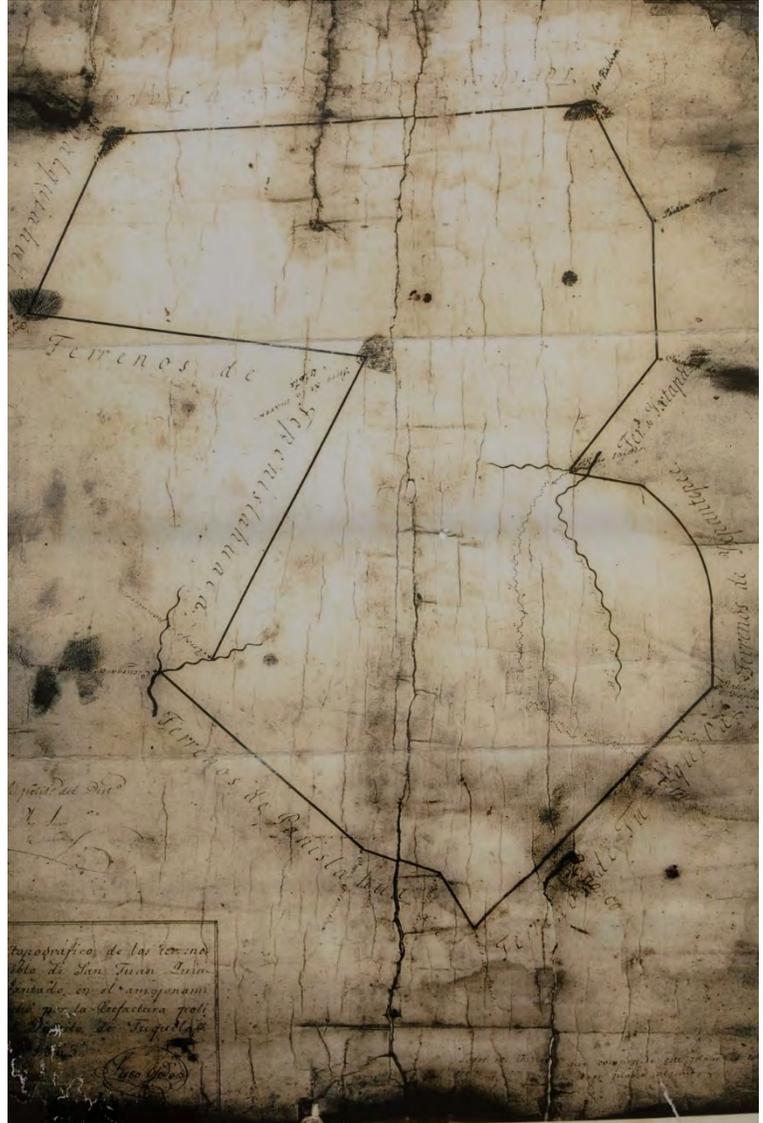


Figura 17b. "Plano topográfico de los terrenos del pueblo de San Juan Quiahije levantado en el amojonamiento hecho por la Gefectura política del Distrito de Juquila. Año de 1863. Listo Ojeda" (sic)

Considero que el uso de las mojoneras representa un cambio significativo respecto a la forma de delimitar el territorio que se observó en la *vista de ojos* de 1710. Allí vimos que ambos pueblos colindantes reconocían un paraje como el límite de su territorio. Esto no significaba que se repartían el paraje y, por lo tanto, no restringía el derecho de uso del mismo. Hoy en día, muchos de los lugares donde se construyeron mojoneras son considerados sagrados para ambas comunidades. Al momento de establecer la mojonera se dividió el lugar y ciertos elementos con valor simbólico quedaron dentro del territorio de uno de los pueblos solamente. Esto generó fuertes disputas sobre quién tiene derecho de usar esos lugares.

Durante el recorrido narrado en el documento del siglo XIX, la mayoría de las veces asistieron los representantes del Municipio de San Juan Quiahije, que en ese momento eran el Presidente Paulino Anastacio, el Alcalde Manuel Ambrosio, el Regidor José Marcelo y el Escribano Antonio Basilio, así como algunos particulares, por ejemplo, Fernando Baltazar y José María. Sin embargo, como ya vimos, hay puntos donde se narra su ausencia. La inconformidad respecto a dichos linderos ha sido también el origen de algunos de los pleitos actuales entre comunidades.

Una vez realizado el amojonamiento y deslinde del territorio de San Juan Quiahije explícitamente le solicitaron al Jefe Político permanecer como ejido, es decir, mantener su régimen de propiedad comunal. Así lo atestiguó el informe:

“Y quedando terminado el amojonamiento de San Juan Quiahije pidió su Municipio al C. Jefe político que en atención a no poseer un solo palmo de terreno plano según visto la autoridad donde hacer siembras continuas y a que las que verifica su comun en los cerros por roces y desmontes solo

tienen lugar una sola vez en el transcurso de varios años por quedar inertes el terreno para repetir la siembra, lo que hace al labrador mudar en lugar en cada año, se sirva declarar el terreno amojonado como ejido y para el uso común de todos los vecinos del pueblo, por ser impracticable el reparto de varios lotes” (sic) (AGA, Exp. 276.1/3443, SJQ).

El Jefe Político accedió, pues consideró “razonable” el argumento expuesto, además, el principal objetivo del recorrido era el amojonamiento y la separación de la mancomunidad en la que estaban con la cabecera y las comunidades vecinas. Es decir, el interés era definir la propiedad para controlar y ordenar mejor el territorio según los intereses económicos del Estado; promover la explotación eficiente del territorio y sus recursos, así como regular el cobro de impuestos sobre la propiedad. Esto significaba necesariamente una pérdida de autonomía para las comunidades, a lo cual, éstas presentaron resistencia.

Vemos, por ejemplo, que los cobros de impuestos aumentaron. En 1875 el juez del Distrito de Juquila encarceló a las autoridades de San Juan Quiahije por el incumplimiento de los pagos de capitación, un tipo de cobro fiscal. El pueblo llegó a reclamar la libertad de sus autoridades. El Juez y el Jefe Político mandaron a la Guardia del Estado para detener la insurrección (Bartolomé & Barabas, 1996, p. 53). En 1879 la comunidad de Quiahije se sublevó contra el jefe político ante la solicitud de títulos jurisdiccionales, pues sintieron amenazada la seguridad de sus tierras. Las fuerzas armadas del Estado fueron llamadas especialmente para contener la rebelión. Varias personas fueron apresadas y juzgadas como “criminales” según lo relató el jefe político Jijón en 1883 (*cf.* Bartolomé & Barabas, 1996, p. 53).

A pesar que a nivel local se les reconocía como propiedad comunal, en una escala regional se presentaban las tierras como “baldías” (Figura 4). Desde que se reportó en 1868 que las tierras del Distrito de Juquila eran aptas para el cultivo del café, ya no se podían considerar las tierras montañosas de San Juan Quiahije como improductivas. El gobernador de Oaxaca, José Esperón, expidió en 1875 un decreto donde favorecía el cultivo de café, eximiendo de impuestos a los inversionistas que destinaran sus capitales en dicha producción (cfr. Traffano, 2012, p. 15).



Mapa 8. CROQUIS DE LOS TERRENOS PROPIOS PARA COLONIZACION UBICADOS EN LOS EXDISTritos DE JAMILTEPEE Y JUQUILA DEL EDO. DE OAXACA. s/f; Mapoteca Manuel Orozco y Berra

Se buscó la desarticulación de la propiedad comunal a favor de la propiedad privada, ahora atrayendo inversionistas para comercializar y explotar las tierras. El establecimiento de fincas cafetaleras implicó una ola de acaparamiento de tierras de comunidades indígenas por parte de inversionistas. Además de la exención de impuestos, el gobierno de Porfirio Díaz alentó a capitalistas extranjeros y nacionales para colonizar supuestas tierras “baldías” en la costa oaxaqueña, que en realidad pertenecían a comunidades indígenas (*cf.* Bartolomé & Barabas, 1996, p. 78).

Mientras el gobierno del Estado eximía a los inversionistas, con la ley de Hacienda del 5 de febrero de 1896, aumentó el impuesto a las propiedades con valor menor a \$100. Además, dictó que se enviarían expertos a valorar las propiedades para levantar un registro estatal en los veintiséis distritos y facilitar la colecta de impuestos. Esto generó fuertes movimientos de inconformidad en el Centro, Tlacolula, Zimatlán, Choapan, Villa Alta y en Juquila. Los chatinos de Quiahije y Panixtlahuaca atacaron la cabecera del Distrito el 9 de abril de 1896. La revuelta, la cual ha sido llamada “la guerra de los pantalones” tomó tintes fuertemente étnicos. Fue un ataque contra los mestizos recién establecidos, pues ellos representaban el despojo, la segregación y la explotación traída por las políticas liberales. Se proclamaron en contra de “los catrines” que usaban pantalón largo y zapatos. “Respeto a las tierras comunales y a las autoridades tradicionales” fue su demanda (*cf.* Reina, 2004, p. 213).

El mapa de amojonamiento y deslinde actuaba también internamente modificando la relación de los habitantes con su territorio. Por primera vez la comunidad tenía en papel una representación geométrica de lo que “legalmente” les pertenecía. Estaban obligados ahora a mantener y limpiar sus rayas y mojoneras; era la nueva forma de

defender su “propiedad”, la forma validada por el Estado. Sin embargo, esto sólo atizaba los conflictos intercomunitarios. A pesar de mantener su estatus de bienes de uso común, al establecer mojoneras y trazar líneas que delimitaban su territorio estaban haciendo uso de una lógica espacial basada en la propiedad privada e implicaba prácticas espaciales distintas.

El plano, al estar realizado por una persona “inteligente”, en este caso un topógrafo, se presentaba como la representación válida, exacta y verdadera de la realidad, aun cuando no cumpliera con los estándares técnicos de la época. En papel, el territorio se ve plano y estable. Como señala Muñoz Arbelaez, el mapa muestra un espacio ideal, liso y geométrico; una utopía que simplifica la realidad para cuantificarla, ordenarla y codificarla como propiedad (*cfr.* Muñoz Arbelaez, 2011, p. 203). Este espacio ideal y utópico fue el mismo que se pretendió restituir durante el proceso de reforma agraria posrevolucionaria.

Reparto Agrario posrevolucionario

Como resultado del proceso revolucionario mexicano, a lo largo del siglo XX se instrumentó el reparto agrario, con la intención de devolverle las tierras usurpadas por las grandes haciendas al pueblo. Las comunidades se vieron obligados a comprobar la ocupación desde tiempo “inmemorial” de su territorio para obtener una “resolución presidencial y titulación de bienes comunales” según lo estipulado en el reglamento agrario de 1922. Estos documentos, nuevamente, fijaban límites en los territorios.

Como he tratado de mostrar, la territorialidad de los pueblos indígenas está muy lejos de ser un sistema simple y armónico. El gobierno mexicano, tal vez, pretendía que

las comunidades señalarían cuáles eran sus límites territoriales y que las demás comunidades estarían de acuerdo. Se basó en una simplificación de la idea de territorialidad indígena y gran ignorancia de la complejidad histórica que ella encierra.

Tal como lo explica Romero Frizzi:

Supuestamente el programa de reconocimiento y titulación de tierras opera con esta base: regresar a las comunidades la tierra de la que fueron despojadas, pero las consideraciones históricas que le sirven de base simplifican la historia y la organización de la sociedad indígena introduciendo problemas que no son considerados en la ley. Ignora los radicales cambios que la sociedad indígena ha vivido a través de la historia, y, sobre todo, considera que los cambios en la posesión de su tierra son producidos por factores externos a ella, como las leyes del siglo xix o el establecimiento de las haciendas porfirianas, y no fruto de una interrelación constante entre la estructura misma de la sociedad indígena y factores externos (Romero Frizzi, 2011, p. 69).

Desde el periodo colonial, además del despojo externo, hubieron múltiples conflictos y luchas por la autonomía entre pueblos sujetos y cabecera, ocupando y reclamando territorios que no se les reconocían. El Estado Mexicano y todo el aparato de derecho agrario ignoró esta complejidad histórica.

Aunado a esto, el reparto agrario fue un proceso sumamente burocrático que estuvo signado por el clientelismo y la corrupción priista. Al estudiar los documentos del Archivo Agrario Nacional, se observa que los trámites de titulación de tierras en la región chatina se hicieron de manera descoordinada y desinformada, es decir, no se buscó el consenso de las comunidades involucradas, a pesar de que ellas lo demandaban. El reparto y reconocimiento de tierras se dio de manera irregular y

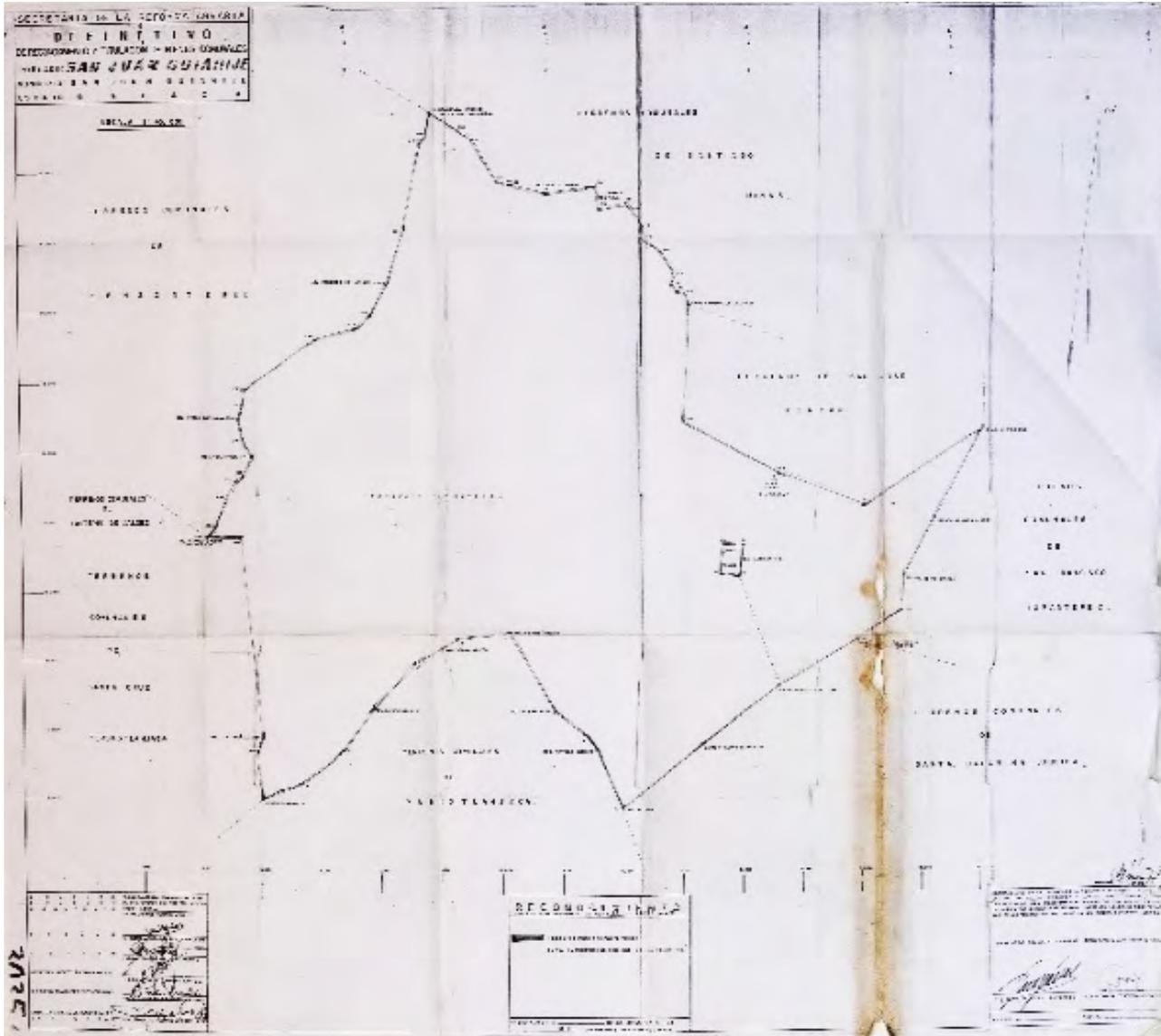
respondiendo muchas veces a intereses corporativos priistas y a relaciones clientelares y de patronazgo. Las Compañías Forestales paraestatales fueron también importantes unidades corporativas.

Por ejemplo, San Juan Quiahije, solicitó el reconocimiento de sus tierras desde 1968 y, a pesar de la presión ejercida por las autoridades comunales a través de cartas y peticiones por escrito, no se le otorgó hasta 1981. Casualmente esto fue tan sólo unos meses después de que la compañía Forestal Bosques de Oaxaca S. de R. L. solicitara la agilización del trámite del expediente de San Juan Quiahije.

Comunidad	Resolución presidencial
Santa Cruz Zenzontepec	El 19 de mayo de 1954
Tataltepec de Váldez	16 de mayo de 1970
Santa Catarina Juquila	06 de mayo de 1970
San Miguel Panixtlahuaca	9 de junio de 1970
Santiago Minas	9 de mayo de 1970
San Francisco Ixpantepec	25 de agosto de 1975
San Juan Quiahije	20 de agosto de 1981
San José Ixtapa	09 de octubre de 1997
Santa María	20 de agosto de 1997
Tepenixtlahuaca	

Lista 6. Fechas de las resoluciones presidenciales de los núcleos agrarios colindantes a SJQ

Como se muestra en la lista 6, durante el tiempo que esperaron los de San Juan Quiahije para que les reconocieran su tierra, obtuvieron su resolución la mayoría de los núcleos agrarios colindantes. A pesar de que las autoridades manifestaron su desacuerdo con los límites territoriales que marcaban las resoluciones presidenciales de los núcleos vecinos, no se les tomó en cuenta para la delimitación. Los procesos de restitución de bienes comunales no fueron de lo más transparentes y dejaron relaciones de violencia y tensiones entre comunidades vecinas.



Mapa 9 Plano oficial de tierras las comunales de San Juan Quiahije

La política neoliberal en el sector agrario tuvo su momento más significativo en 1992 cuando se anunció el final del reparto agrario con la Reforma al artículo 27 constitucional y se firmó el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Al anunciarse el fin del reparto agrario, la Delegación Oaxaqueña de la Secretaría de la Reforma Agraria tenía un retraso de 960 expedientes de bienes comunales a los cuales no se les había reconocido su territorio. A decir de Moreno Derbez, quien fue

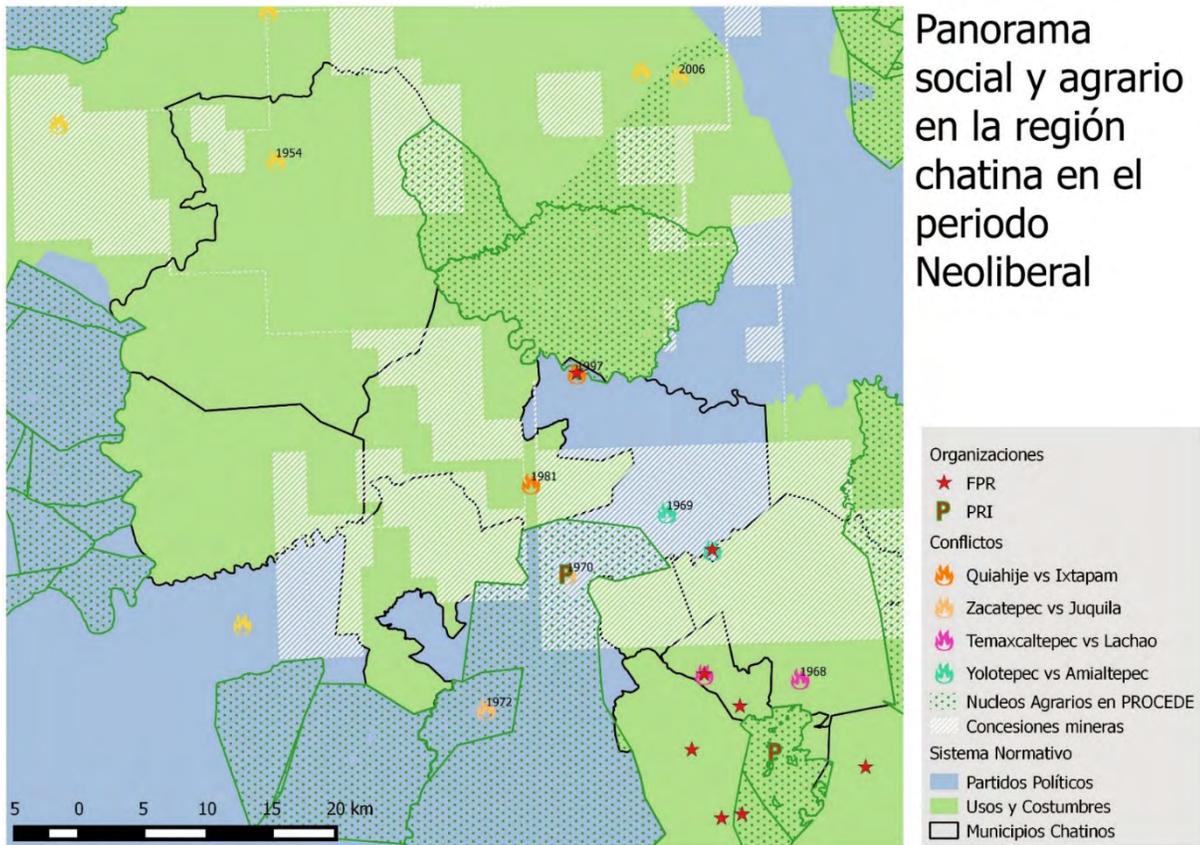
presidente de la junta de Conciliación Agraria, esta situación de rezago fue aprovechada por las organizaciones agrarias, tanto priistas como de oposición para ganar poder (Moreno Derbez, 2009, p. 54). Así, se dio paso a una violenta lucha por conquistar territorio por parte de las organizaciones.

El mismo autor explica que en muchos casos las organizaciones indujeron deliberadamente el enfrentamiento entre campesinos. El mecanismo desarrollado fue que los líderes de las organizaciones localizaban algún expediente con rezago que preveía afectar otros predios. Organizaban una invasión generando un conflicto y luego la confrontación. Así, ejercían presión para que el gobierno federal dispusiera recursos para la solución del conflicto a través de lo que se denominó como “la vía de compra de tierras”, a favor de los invasores o de la organización. Además, dice Moreno Derbez, “se tiene conocimiento de que los líderes cobraban a los supuestos demandantes una cantidad para la movilización y otra en caso de que salieran beneficiados (Moreno Derbez, 2009, p. 57). Estos grupos también se han aprovechado al ofrecer los programas paternalistas de combate a la pobreza manteniendo las viejas estructuras clientelistas del priismo.

Ante el incremento de poder de estos grupos de oposición y después de los ataques armados hechos por el Ejército Popular Revolucionario en diferentes sitios en Oaxaca en 1996, el gobierno del Estado aplicó una estrategia doble para evitar que sucediera allí algo similar al levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas. Por un lado, se ejecutó una política de represión de los movimientos sociales y los grupos de oposición, acompañado de una gran militarización y paramilitarización del estado. La Sierra Sur y Costa, por ejemplo, fueron consideradas como zonas propicias para la

guerrilla por sus condiciones topográficas y gran marginación. Por lo tanto, fueron puntos estratégicos fueron ocupados con Bases Militares Federales y Mixtas. Por otro lado, se generó el “Nuevo Acuerdo para los Pueblos Indígenas” y en 1998 se aprobó la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca que reconocía los “Usos y Costumbres” de las comunidades indígenas. Con esto se logró mitigar la efervescencia armada. No obstante, las tensiones sociales y la violencia continúan (Mendoza Paz, 2009, p. 73).

Actualmente, la región chatina pareciera estar envuelta en una violenta lucha territorial por el control de la región. Hay poca información y no es muy confiable. Lo que más sale a la luz son noticias de violentos conflictos agrarios locales. Si ampliamos la escala vemos, por un lado, grupos caciquiles priistas encabezados entre otros por el diputado local Fredy Gil Pineda Gopar, a quién se le ha denominado como el virtual líder de la CNC. Se le acusa entre otras cosas de estar vinculado con grupos de delincuencia organizada. Por el otro, el Frente Popular Revolucionario y la Unión Indígena Campesina Emiliano Zapata, las cuales se han identificado como organizaciones “fachada” de movimientos guerrilleros (Mendoza Paz, 2009, p. 63) . En muchos de los casos utilizan los conflictos agrarios como la base de su lucha. Es difícil obtener información certera al respecto de esta situación. A través de notas periodísticas he realizado el siguiente panorama de la situación agraria en la región.



Mapa 10 Panorama agrario y sociopolítico de la región chatina. El mapa muestra el sistema normativo, los núcleos agrarios que entraron al Procede y Procecom, concesiones mineras y los conflictos agrarios identificados a partir de notas periodísticas. Se muestra la fecha del conflicto y, en su caso, las organizaciones involucradas.

Elaboración propia

Uno de los conflictos agrarios más graves de la región, por la intensidad de la violencia, pues lamentablemente ha cobrado ya cerca de una decena de vidas, es el de San Juan Quiahije y San José Ixtapam. El Expediente de San José Ixtapam fue uno de los rezagados, a pesar de que los comuneros solicitaron su reconocimiento de tierras desde 1957. La resolución presidencial se dictó finalmente en 1997. Se le reconocieron 1,953 hectáreas libres de conflicto²⁶. Quedaron mil trecientas noventa y tres hectáreas

²⁶ Allí se aclara que en 1994 se efectuó un recorrido por la frontera entre San José Ixtapam y San Juan Quiahije y que los representantes de ambos municipios, generaron un acuerdo sobre el límite de sus territorios.

en litigio que reclamaban pero le pertenecían a San Juan Quiahije según su resolución. El Tribunal Unitario Agrario dictó sentencia en 2007 a favor de San Juan Quiahije. Así se resolvió el conflicto legalmente, aunque la violencia continúa. En las notas periodísticas que dan cuenta del conflicto, los voceros que hablan a nombre de la comunidad de San José Ixtapam se anuncian como miembros de la Unión Indígena Campesina Emiliano Zapata o del Frente Popular Revolucionario²⁷. Esto hace pensar que, en esta lucha por el territorio, que está enfrentando a comunidades hermanas las que están pagando con sus vidas, hay muchos intereses involucrados.

La crecida de la violencia y el abandono de la agricultura y la explotación forestal tras la degradación de los campesinos de su estatus como “productores” a “pobres” ha generado grandes olas de migración. Actualmente San Juan Quiahije es el Municipio con mayor índice de intensidad migratoria a nivel nacional. Podría decirse que es parte de un gran proceso de migración forzada. Humberto Márquez y Raúl Delgado, han señalado que “la migración forzada caracteriza al grueso de los movimientos poblacionales bajo el capitalismo neoliberal” (López López, 2014, p. 97).

Para la estrategia de desarrollo neoliberal, los estados del sur de México están envueltos en “atraso”, “pobreza” y “conflictividad social”. Con estos argumentos el actual gobierno ha lanzado la Ley de Zonas Económicas Especiales para volverlas regiones productivas, priorizando los megaproyectos extractivos y la inversión extranjera. La explotación minera, forestal, hídrica, eólica y de hidrocarburos, son

²⁷ Por ejemplo los reportajes <http://www.nvnoticias.com/nota/2895/denuncia-ixtapa-ataques-de-san-juan-quiahije>
<http://old.nvnoticias.com/oaxaca/general/organizaciones/272818-templarios-sitian-chatinos-ixtapa>
y los comunicados del Frente Popular Revolucionario:
<https://frentepopular.wordpress.com/2016/12/08/alejandro-murat-ante-los-medios-llama-al-dialogo-mientras-los-esquirolas-priistas-agreden-a-las-comunidades-en-resistencia/>

ahora, actividades estratégicas y prioritarios para la nación. Ya varios autores han sugerido que la violencia en México ha sido aprovechada, y a veces también promovida, por los megaproyectos cuando hay recursos de su interés de por medio (Ibarra García & Talledos Sánchez, 2016). La descomposición de los tejidos sociales y comunitarios mediante la violencia, disminuye la capacidad organizativa de las comunidades que históricamente han presentado resistencia ante la explotación de sus territorios (Ávila Romero & Ávila Romero, 2016). Como se aprecia en el mapa anterior, la región chatina y en particular el territorio de San Juan Quiahije está atravesado por concesiones mineras.

El territorio está siendo peleado por distintos intereses, en un proceso violento de desarticulación de la lógica comunitaria. Los miembros de las comunidades a veces actúan de manera fraccionada, buscando más el beneficio individual que los intereses comunitarios. Otras veces, sin embargo, actúan como representantes del pueblo luchando por sus costumbres e identidad. Ambos discursos y los matices intermedios, son parte de los recursos que las comunidades han desarrollado para sobrevivir. Incongruencias que se ven también en los paisajes creados por prácticas espaciales contradictorias.

A continuación, presentaré el Proyecto de protección de lugares sagrados del Comisariado de Bienes Comunales de Quiahije. Propongo que éste más que proteger los lugares sagrados intentó reforzar su papel político.

CAPÍTULO 3 - E PROYECTO DE RECUPERACIÓN DE LOS LUGARES SAGRADOS

Como mencioné en la introducción, desde el inicio de este trabajo he colaborado con el Comisariado de Bienes Comunales en su proyecto de rescate de los Lugares Sagrados. Este proyecto tenía la intención de realizar acciones que sirvieran para preservar y difundir las áreas sagradas comunitarias fortaleciendo a su vez el uso de la lengua chatina y los conocimientos que guardan una relación directa con estos lugares. Además, se pensó como un posible mecanismo para proteger el territorio de posibles proyectos mineros, ya que el gobierno federal concesionó una gran parte del territorio de Quiahije sin el consentimiento de la comunidad. También, uno de los principales objetivos era desarrollar mecanismos para la transmisión de conocimiento sobre el territorio dirigida a los jóvenes. El proyecto se enfocó en dos actividades principalmente: El registro y documentación de los lugares sagrados de Quiahije y la revitalización de los lugares de escala municipal.

Registro y Documentación de topónimos

Como ya expliqué, a través de recorridos y talleres realizamos la documentación de los lugares sagrados registrando sus nombres y ubicación, así como narrativas en torno a los lugares. Este material está archivado en AILLA, el Archivo de Lenguas Indígenas de Latinoamérica de la Universidad de Texas. Con este material elaboramos un pequeño atlas con diferentes mapas del Municipio de Quiahije que se entregará a las diferentes escuelas del municipio (ver anexo). Además, estamos preparando un mapa digital interactivo en la plataforma arcGIS online.

También colocamos letreros con los nombres en los diferentes lugares sagrados a escala municipal. Además, se realizó un inventario de flora localizado en *nten^F tiyu^G*, y colocamos pequeños letreros con los nombres de las plantas.



*Figura 18: Colocación de letreros en los lugares sagrados.
Gibrán Morales*

Los talleres

Se desarrolló un ejercicio de cartografía participativa con la idea de generar materiales que sirvieran, tanto para registrar los lugares sagrados de la comunidad y documentar sus nombres en chatino, como para la transmisión de conocimientos entre diferentes grupos de población en la comunidad.

Organizamos tres distintos talleres en los que se hicieron mapas mentales y maquetas del territorio. En el primero participaron los integrantes del Comisariado de Bienes Comunes. El segundo fue con una familia de mujeres artesanas y el tercero con los estudiantes del 5to semestre del Bachillerato. Quedó pendiente realizar una

sesión conjunta de intercambio en la que cada grupo presentara sus mapas y sus maquetas y compartieran la información que cada uno incluyó en su maqueta. Había la intención de realizar una exposición de los mapas mentales y las maquetas para toda la comunidad. Esto, finalmente, no se pudo realizar, pues no se consideró prudente hacer talleres públicos sobre el territorio, ya que en su momento hubo una escalada de violencia generada por los conflictos de límites con los núcleos agrarios colindantes.

Al observar los mapas y maquetas que se realizaron en los talleres, me surgieron reflexiones y cuestionamientos sobre la mirada de los autores, sobre el tipo de representación que muestran del paisaje, sobre cómo están concibiendo y relacionándose con su territorio. En lo que sigue haré algunas sugerencias al respecto que deben tomarse con cuidado, pues no se puede considerar que los colaboradores y participantes son representativos de la comunidad ni de algún grupo específico de población.

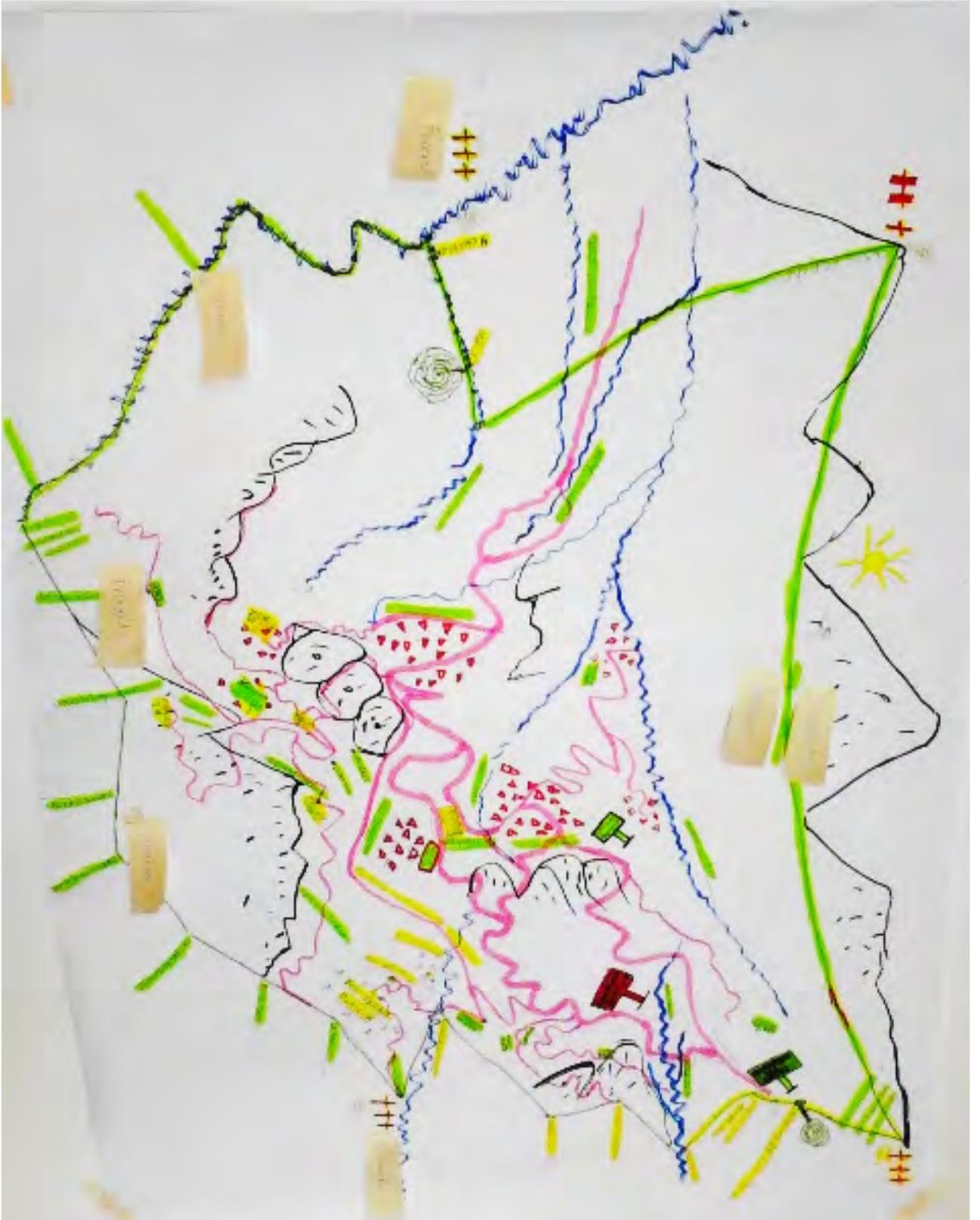
El Comisariado de Bienes Comunales

En el primer taller participaron 12 hombres mayores de 40 años provenientes de diferentes rancherías, todos integrantes del Comisariado de Bienes Comunales y el Concejo de Vigilancia: Santiago Cruz, Alberto Baltazar, Eugenio Apolonio, José Baltazar, Fernando Guadalupe, Agustín Zurita, Alejandro Cruz, Hilario Jorge y Longino Cruz. Sólo dos de ellos no han viajado a EUA. Son bilingües chatino-español y saben leer y escribir. Al ser parte del actual comisariado de bienes comunales, se han mantenido activos dentro del sistema de cargos de la comunidad. Tienen un conocimiento amplísimo sobre los límites del territorio y la problemática relacionada con sus recursos. Se dividieron en dos equipos y elaboraron mapas mentales del territorio.

Registraron también información sobre la frecuencia de uso de cada uno de los lugares marcados en los mapas. Posteriormente elaboraron una maqueta en barro donde se vació la información de los mapas.

En sus mapas fue evidente la importancia que tienen los límites del territorio para ellos. A primera vista se podría decir que estaban reproduciendo el mapa oficial elaborado durante el proceso de reconocimiento de los Bienes Comunales en 1981. Aunque sí tenían éste como referente, al observarlos con detenimiento y revisando el procedimiento que siguieron para realizar sus mapas se notan otros elementos importantes, así como diferencias entre ambos grupos.

El primer equipo estuvo fuertemente liderado por el Comisario, Santiago Cruz Salvador, un artesano y gestor comunitario de Cieneguilla con gran habilidad manual y mucho compromiso comunitario. La gran precisión del mapa refleja su experiencia y amplio conocimiento como resultado de recorrer continuamente el territorio y haber estado involucrado en el servicio de la comunidad desde muy joven. El mapa está orientado a través de un dibujo del sol, que correctamente indica el Este. Marcaron ríos, rancharías y caminos, además de algunos árboles que sirven para identificar algunos lugares. Las montañas las dibujaron conectadas unas con otras formando sierras e identificando los portillos (tu^F kchi^J), una categoría geomorfológica importante para ellos al ubicarse en el territorio. Parecía que al dibujarlo estaban recordando recorridos específicos, probablemente, los trayectos que hacen cuando van a limpiar su límite territorial y las mojoneras. Hay lugares con más detalle que otros lo cual refleja mayor familiaridad con ciertas zonas. No incluyeron referencias a otros pueblos o lugares fuera de su territorio.



Mapa 11: Mapa Mental realizado por el equipo

Considero que este mapa muestra la construcción de un paisaje “a pie”, una representación del territorio realizado desde el interior, conceptualizada como si el observador se hallara dentro del cuadro y la maqueta, más que afuera. Es una mirada binocular, producto del conocimiento y la experiencia corporal de recorrer esos caminos.

La importancia que le dan a los puntos de colindancia refieren a los documentos que indican claramente que esos terrenos son propiedad de la comunidad. Por eso encierran el territorio en un perímetro. Pero éste, más que la línea que se traza en los documentos oficiales, sigue la raya que ellos crean con la limpieza de sus mojoneras. Recordemos que cuando se dividieron las tierras mancomunadas con Juquila en 1863, se construyeron, por primera vez, las mojoneras y los pueblos se comprometieron a cuidarlas y mantenerlas. Esto se volvió una práctica comunitaria importante. Comenzó la costumbre de recorrer los mojones y limpiar la franja que marca el límite de su territorio. Los hombres del pueblo son convocados a tequio para limpiar algunas partes de la línea de frontera con otros pueblos. Aunque no se hace con regularidad ni mucha frecuencia, la mayoría de los hombres suelen conocer parte de los límites de su territorio. Al adoptar esta práctica están cercando su “propiedad” adoptando también esta idea. Podríamos decir que es una visión masculina del territorio pues los hombres son los encargados de la protección y defensa de los límites del territorio.

Algunas personas nos contaron que antes de tener conflictos de límites con los habitantes de Santa María Ixtapan, ambos cultivaban los terrenos ahora en conflicto y era fácil distinguir cuáles eran de Ixtapan y cuáles de San Juan Quiahije porque unos sembraban en diagonal y los otros en la diagonal invertida, es decir a través de la

forma de sus prácticas se reconocía la identidad del grupo y su derecho de uso a la tierra. No acostumbraban tener una línea fija determinando el límite territorial de ambos grupos. Ahora utilizan alambre de púas para delimitarlo, indicando una idea de propiedad ya bien establecida que se observó en los mapas.

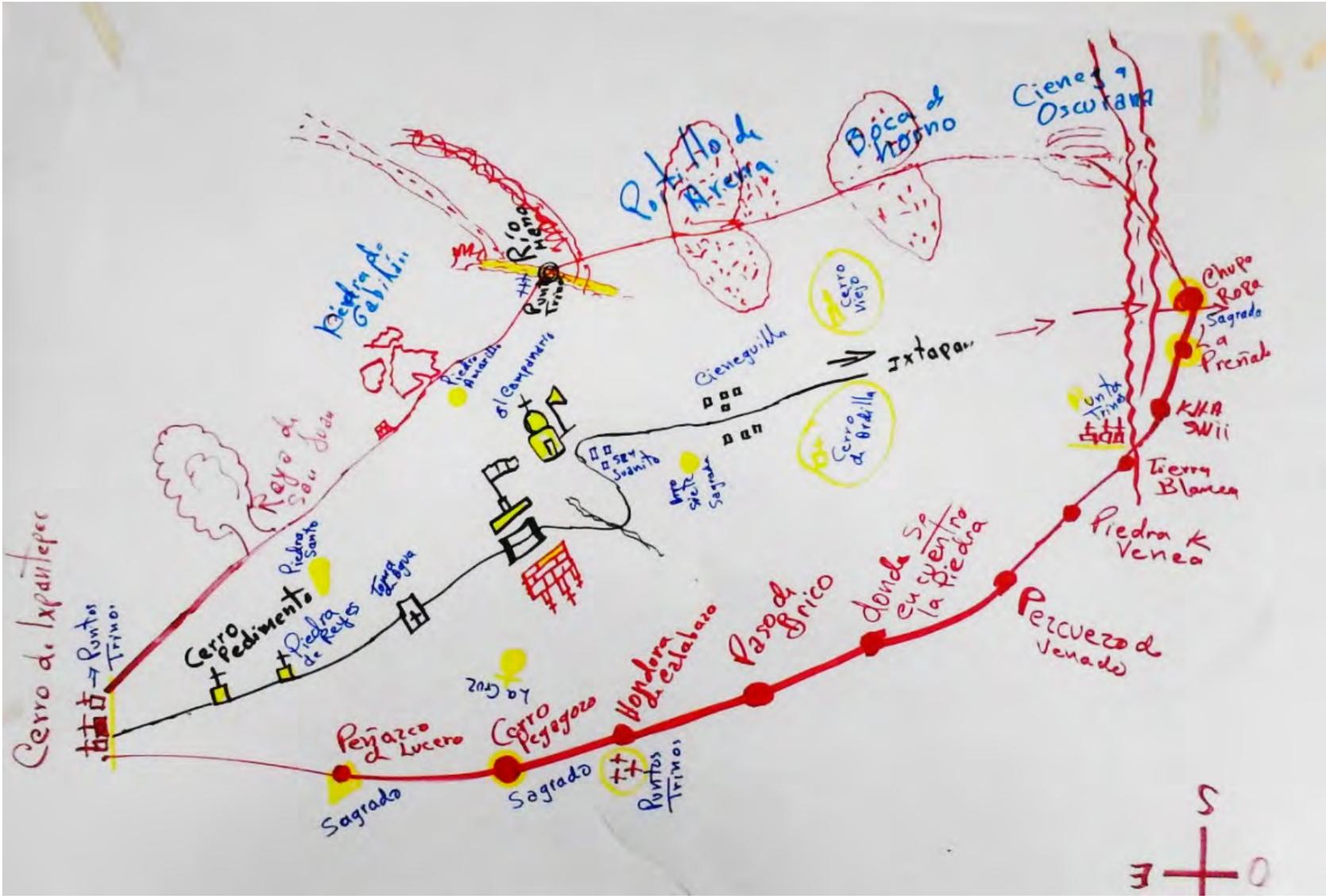
El segundo grupo estuvo liderado por el presidente de la Comisión de Vigilancia, Alejandro Genaro Cruz, maestro jubilado de primaria que ha viajado a Estados Unidos varias veces. Este equipo realizó un primer mapa, pero luego decidieron hacer un segundo (Figura 3 y 4). Lo primero que dibujaron en ambos fue un perímetro que encerrara el territorio indicando el nombre de las mojoneras. Posteriormente rellenaron el interior de su perímetro. Marcaron caminos y rancherías correctamente ubicadas. Las montañas las marcaron como puntos aislados. Resaltaron los lugares sagrados. Les dieron gran importancia a las zonas urbanas dibujando con detalle las Iglesias.

En estos mapas también se puede observar un paisaje construido “a pie”. Es muy interesante que en el primero, le dan un papel central al camino que va de Juquila a Ixtapan. Este viene de Juquila, pasa por los principales lugares Sagrados del Municipio, llega a San Juan y Cieneguilla y se dirige a Ixtapan. El primer tramo de este trayecto es una vereda que no se puede transitar en automóvil. Parece, en verdad que trazaron el recorrido ritual y muestra la importancia que tienen tanto Juquila como Ixtapan en él. La centralidad de este camino es uno de los principales cambios que hicieron durante el segundo mapa, en el cual distinguieron entre las veredas y los caminos para automóviles e incluyeron otros pueblos como Panixtlahuaca y Tepenixtlahuaca.

También es notorio que en el primer mapa San Juan lo dibujaran en el centro señalando el corazón, su cabeza, pies y brazos, es decir, los lugares sagrados que lo delimitan: El Campanario, la cruz de piedra, Piedra Sagrada, Arroyo siete y piedra amarilla. También marcan los cerros sagrados cercanos a San Juan, cerro viejo y cerro ardilla. El único otro poblado señalado es Cienguilla. Esto es otra de las grandes diferencias con el segundo mapa, en el que San Juan sigue en el centro, pero aparecen dibujadas otras rancherías.

A diferencia del grupo anterior, ellos dibujaron una rosa de los vientos para orientar el mapa, sin embargo, este método no resultó tan preciso como el dibujo del sol en el anterior. La importancia de los ríos y los “portillos” como categorías del paisaje necesarias para ubicarse, pues en el dibujo se esfuerzan por señalarlos a detalle.

Finalmente, ambos equipos se unieron y realizaron una maqueta de barro del territorio. Tardaron en ponerse de acuerdo sobre cómo representar con el barro los lugares. Comenzaron haciendo representaciones de los topónimos para identificar lugares, es decir, un lugar llamado boca de horno, hacían un horno de barro para representarlo. Después de varios intentos comenzaron a moldear las montañas como largas sierras. La maqueta resultó muy similar al mapa del primer equipo con gran precisión en la ubicación de los lugares. La región más cercana a la cabecera municipal tenía mayor grado de detalle que las zonas más lejanas. Las colindancias del territorio siguieron siendo elementos fundamentales para definir su territorio. El énfasis en los lugares sagrados fue menor aunque sí señalaron las principales.



Mapa 12: Mapas Mentales hechos por el equipo 2



Mapa 14: Maqueta elaborada por os miembros del Comisariado Comunal

Las Mujeres

Para el segundo taller trabajé con una familia de 7 mujeres artesanas de varias generaciones. Proviene de diferentes rancherías. Las mayores: Margarita, Lorenza y Antonia, de 50, 60 y 70 años respectivamente son monolingües y no saben escribir. Las más jóvenes: Leticia, Virginia, Julia y Basilia de 14, 16 18, y 37 años, son bilingües, saben escribir y tienen escolaridad primaria. Se caracterizan por tener una dinámica de transmisión oral de conocimiento de la labor artesanal. Decidí hacer sólo la maqueta de barro con ellas por la familiaridad que presenta esta técnica. Con etiquetas agregaron a la maqueta información sobre tipos de lugares, frecuencia de uso y actividades principales desarrolladas en cada lugar.

La maqueta resultó muy interesante. Iniciaron realizando una circunferencia como cuando elaboran un comal. Sin embargo, no marcaron los límites y mojoneras del territorio. Se enfocaron principalmente en esculpir las montañas teniendo cuidado en su forma y ubicación. La importancia que le dieron a la forma me hace pensar que estaban reproduciendo la mirada desde un punto lejano y específico, probablemente el pueblo o alguna ranchería. Cada cima estaba aislada de las otras, es decir, no las representaron como sierras continuas, sino como cuerpos independientes. Resaltaron el carácter sagrado de la mayoría de las montañas que esculpieron. También identificaron ríos y rancherías.



Mapa 15: Maqueta de barro elaborada por la familia de Antonia



Mapa 16: Maqueta de barro hecha por las mujeres



Mapa 17: Maqueta de barro hecha por las mujeres

Es difícil hacer una interpretación de la maqueta. Habría que analizar bien la discusión en chatino que se dio durante su elaboración. Por ahora señalaré que la falta de mojoneras y la importancia que le dieron a las montañas sagradas sugieren una relación ritual con el territorio principalmente. A pesar de no marcar mojoneras, tienen claridad de hasta dónde llega el territorio de Quiahije. Por ejemplo, es notable que no se haya incluido a Cerro Neblina. Como ya he mencionado, Cordero Avendaño registró que la cueva del Cerro Neblina se considera como el lugar de origen de todos los pueblos chatinos. Se reconocía el linaje común de los chatinos, aunque también su diferenciación pues cada uno tenía su propio dueño. A través de la visita se reclamaba el derecho de uso de ese lugar, no así la propiedad. De esta forma, es probable que varias comunidades compartieran el uso de ciertos lugares diferenciando las zonas que cada uno podía usar por la forma en que realizaban sus actividades.

También es interesante que las montañas estén aisladas entre sí. Esto me hace pensar que al visitar los lugares lo hacen como recorridos con un objetivo en específico. Esto lo relaciono a los nombres de los caminos que usualmente refieren a la ruta hacia un lugar sagrado específico, y van desde las rancherías hasta el objetivo.

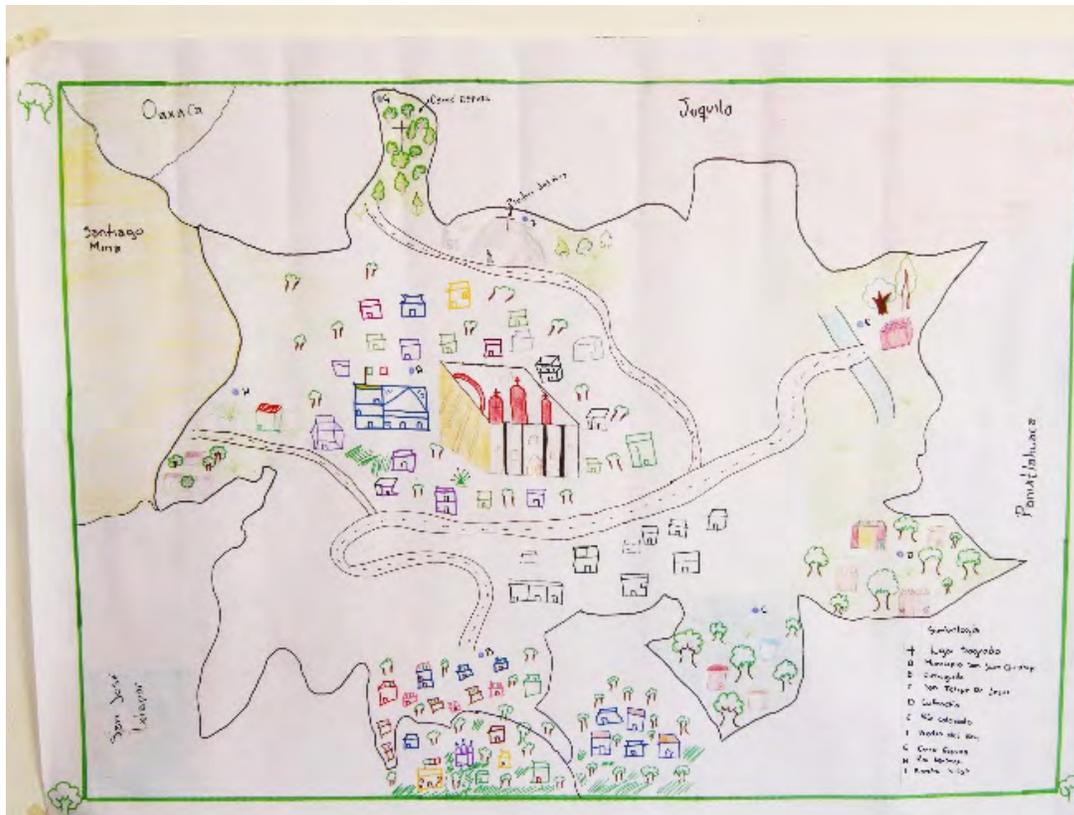
Esta mirada pareciera más cercana a una mirada ritual, que observa los cerros sagrados desde la ranchería o el pueblo y en ciertas ocasiones realiza peregrinaciones para visitarlos. Resultó interesante que incluso las participantes más jóvenes de este taller conocían los nombres en chatino de muchos de los lugares sagrados, aun cuando no los habían visitado. La única que había visitado todos los lugares sagrados fue la señora Antonia, quien les enseñó a todas las demás a trabajar el barro y

probablemente también sobre estos lugares. La transmisión oral de conocimientos es un elemento importante para la dinámica de este grupo.

La Escuela

Para el tercer taller trabajé con el grupo de 5to semestre del bachillerato. Sus familias provienen de diferentes rancherías, aunque ellos han residido siempre en San Juan o Cieneguilla. Primero respondieron de manera individual un cuestionario donde debían indicar cuáles eran los lugares importantes para ellos, su frecuencia de uso y las actividades que realizaban en esos lugares. Les pedí que formaran 5 equipos, dos de hombres y tres de mujeres. Cada equipo realizó un mapa mental del territorio. Se les pidió que incluyeran los lugares que cada quién mencionó en sus cuestionarios.

Fue evidente que retomaron una imagen previa del mapa municipal "oficial". Me dijeron que anteriormente habían hecho un mapa de su municipio, para el cual les habían pedido que lo copiaran del mapa municipal. Así que muchos trataron de recordar la forma del perímetro y luego lo rellenaron. Colocaron los lugares arbitrariamente. La mayoría ubicaron el pueblo de San Juan Quiahije en el centro. Incluyeron rancherías, caminos, ríos y pocos lugares sagrados. Los dibujos dejaron claro que recorren poco el territorio. Los topónimos los escribieron en español traduciendo los nombres del chatino cuando podían y cuando no, decidieron no incluirlos. En este taller tuvo bastante peso el contexto escolar y el modelo de valores que éste encierra, el cual, en general menosprecia el conocimiento local en pro del "desarrollo" y "el progreso", por ejemplo, durante clases les piden no hablar chatino, inculcándoles que no es un idioma que les servirá como el español.



Mapas 20 y 21 Mapas mentales elaborados por los alumnos del 5to semestre del bachillerato

La excepción fue el último mapa, el cual, resalta por la ausencia de un perímetro que delimite el territorio municipal y la inclusión de los principales pueblos chatinos colindantes. Es un mapa hecho con una mirada binocular a partir de su conocimiento del territorio adquirido al recorrerlo. Vemos en este caso también que el pueblo de San Juan Quiahije está en el centro y se le dibuja en otra escala y con mayor detalle. Incluyeron caminos que se pueden transitar con vehículo de motor. Los pueblos y las rancherías están bastante bien ubicadas, unas respecto de otras, así como los ríos, aunque éstos no tienen nombre. Sólo incluyeron tres lugares sagrados, los principales y más visitados del municipio. Ningún límite o mojonera es identificable. Fue el único grupo que intentó escribir un topónimo en chatino.

Al revisar los cuestionarios es claro que el conocimiento de los jóvenes sobre su territorio no es homogéneo. Algunos tienen un conocimiento más amplio del territorio y conocen gran número de lugares sagrados que no se mencionaron en los mapas. Además, varios señalaron que visitan frecuentemente estos lugares con fines rituales junto con sus abuelos. Los cuestionarios también mostraron la importancia que tienen para algunos los pueblos vecinos de Ixtapan, Amialtepec, Panixtlahuaca, Tepenixtlahuaca y Juquila, los cuales visitan con frecuencia.

También realizamos una maqueta del territorio con cartón. La intención era tener una sesión conjunta con el comisariado y los estudiantes para vaciar los contenidos de los mapas mentales y generar un diálogo intergeneracional sobre el conocimiento del territorio. Sin embargo, la escalada de violencia por los conflictos territoriales con Ixtapan impidió que se realizara.



Mapas 23: Maqueta de cartón elaborados por los alumnos del 5to semestre del bachillerato

Si bien, el ejercicio de revisar los mapas y maquetas mentales realizados no es representativo y quizá no se desarrolló con el rigor debido, el resultado es valioso pues sirve para mostrar la diversidad de miradas y usos del territorio que hay en el municipio. Por ejemplo, las mujeres parecieran tener una relación con el territorio basada más en las prácticas rituales. Tienen un amplio conocimiento de los lugares sagrados. Este es el tipo de vínculo territorial que se ve afectado por las acciones en "pro del progreso" que promueven el Estado mexicano y las autoridades municipales. El actuar de las mujeres se desenvuelve más en un ámbito local, personal y familiar y su continuidad depende de la oralidad. Las mujeres no forman parte del sistema de cargos y aunque sí participan en la Asamblea y desempeñan un papel muy importante en el tequio y las ceremonias comunitarias, su desplazamiento por el territorio y su voz es menos escuchada. Como se observó también en los recorridos, la mirada de las mujeres implica un extenso conocimiento del paisaje ritual, es decir, un conocimiento especializado en los lugares sagrados. Sería importante indagar de manera más profunda sobre las prácticas espaciales de las mujeres para problematizar la diferencia de género y entender las relaciones de poder y dominio que éstas implican.

La escuela, por otra parte, promueve la adopción poco crítica de la mirada hegemónica y la pérdida de conocimientos sobre el territorio. Los jóvenes ya no recorren tanto el territorio a pie y ya no participan en prácticas que permiten la transmisión oral de conocimientos especializados. Además, participan menos en actividades comunales como el tequio o el sistema de cargos. Por último, por la naturaleza de su cargo, las autoridades comunales se mostraron más preocupadas por la delimitación del territorio y la idea de propiedad. Sin embargo, en sus mapas

mostraron amplio conocimiento de todo el territorio y sus lugares sagrados. En general, es claro que la relación ritual con el territorio sigue siendo de gran importancia para la mayoría de la población, aunque tiene lugar más en la arena de lo privado y familiar.

Revitalización de los lugares sagrados a nivel municipal.

Se trabajó en los tres lugares más importantes en la escala municipal y regional pues también son conocidos y visitados por miembros de otros municipios:

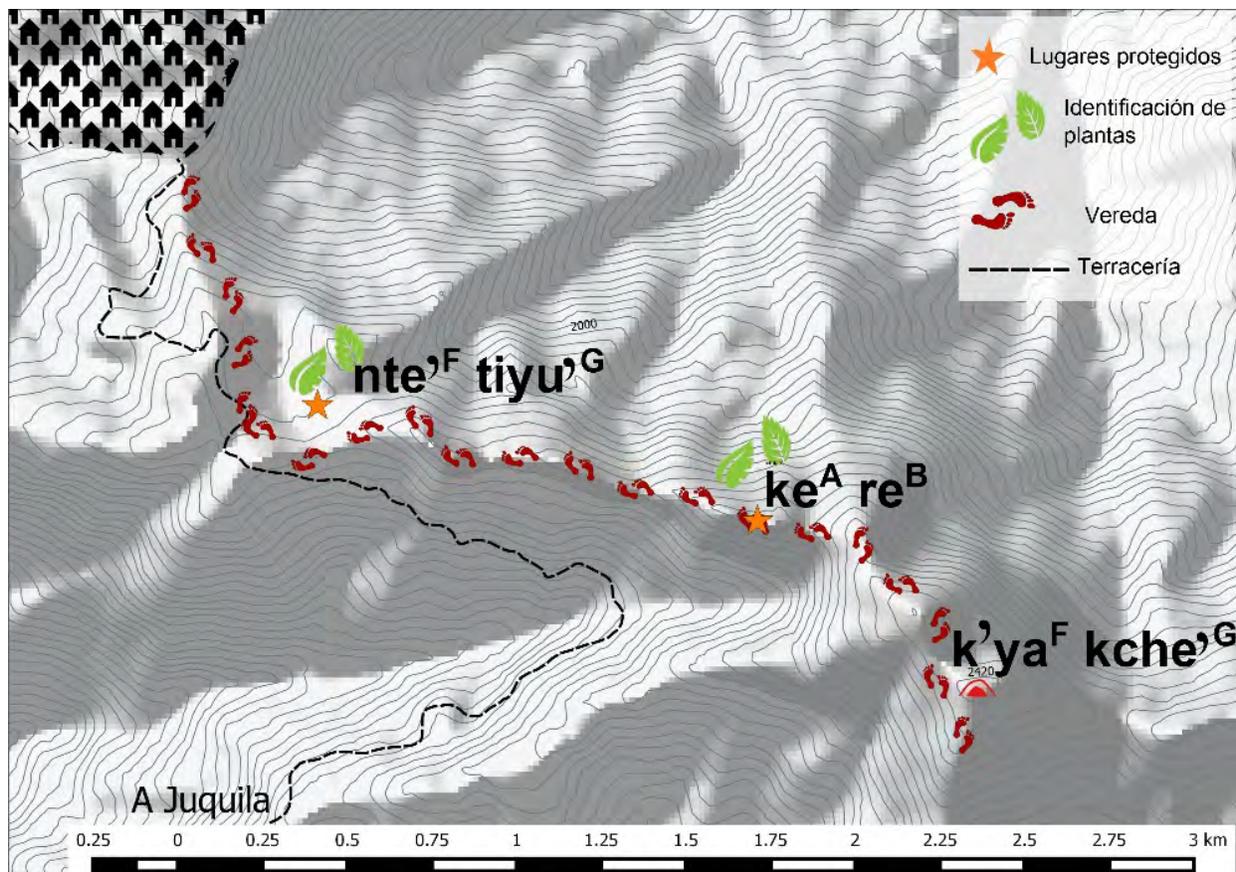
A. *nte^F tiyu^G*, la ciénega sagrada donde la comunidad va a pedir la lluvia en mayo para devolverla en octubre.

B. *Ke^A re^B*, la piedra mitológica donde está la marca que dejó el Rey cuando descanso durante su recorrido desde Cerro Neblina hasta la costa en Nopala²⁸. En esta roca se realiza un ritual adivinatorio al inicio del año.

C. *k'ya^F kche^G*, el cerro ceremonial más importante del municipio. Es visitada durante todo el año por miembros de la comunidad y visitantes. Este cerro es reconocido como importante por todos los miembros de la región chatina.

La propuesta de revitalización consistió en acondicionar los lugares para llevar a cabo ceremonias y actividades comunitarias y para promover las prácticas que antes se realizaban en estos lugares pero que se han dejado de hacer, como la celebración de la mayordomía de los Reyes Magos. Para esto se construyeron algunas galeras para realizar misas y otras celebraciones comunitarias.

²⁸ Alejandro, miembro del Comisariado, me platicó que según la leyenda el rey viajó desde Cerro Neblina en Zenzontepec hacia Nopala. En el camino se acostó en esta piedra para descansar. Se dice que todavía se aprecia en la piedra la huella donde el rey colocó su cabeza.



Mapa 24: Mapas de las zonas que se revitalizaron
Elaboración propia



Figura 19: Actividades comunales organizadas en nte^F tiyu^G



*Figura 20: Foto de la piedra del Rey durante la fiesta del 6 de enero del 2016.
Foto: Gibrán Morales*

Los integrantes del Comisariado de Bienes Comunes promovieron esta celebración como parte de un esfuerzo por revivir la costumbre de celebrar el día de los Santos Reyes en ese lugar. Desde la década de los años 80 se había dejado de hacer la celebración de esta manera. Por eso decidieron colocar permanentemente una vitrina con la imagen de los Santos Reyes sobre la Piedra del Rey, con la idea de que así se seguirá realizando allí la fiesta de epifanía.

El 6 de enero del 2016 apenas se distinguían, en la oscuridad de la madrugada, las personas del pueblo caminando en procesión de la Iglesia de San Juan Quiahije

hacia la Piedra del Rey. El recorrido duró una hora. Al llegar, la piedra del Rey estaba iluminada por docenas de velas encendidas y el aire frío estaba saturado con olor a copal (Cruz, 2015, p. 20).

Los viejos, portadores de los bastones de mando, al llegar al sitio dijeron: “si quieren hacerlo de la manera antigua, debemos empezar en la Ciénega del cerro aguacate ‘*ya^C su^C*” (Cruz, 2015, p. 21). Así, de manera no planeada, la gente comenzó a caminar otros 10 minutos hasta llegar a un árbol donde comenzaron a rezar en chatino. Posteriormente regresaron a la piedra del Rey donde rezaron un poco más. Finalmente se sirvió café y pan por cortesía del mayordomo y la gente convivió como comunidad (Cruz, 2015, p. 20).

El proyecto de rescate de los lugares sagrados no cuenta con recursos y se ha realizado a partir de tequios. Las acciones representan un esfuerzo de la comunidad para revitalizar las costumbres. Éstas, han perdido fuerza en el espacio público, pero, en lo personal y privado se siguen realizando con intensidad, además sigue muy presente en la memoria de los viejos. Por eso, estos esfuerzos han sido bien recibidos por la comunidad. Este tipo de acciones fomentan la unidad comunitaria y la reproducción de su sistema normativo basado en la reciprocidad y el sistema de cargos.

Por ejemplo, por dos días, los hombres del pueblo se reunieron para construir una de las galeras, mientras las mujeres preparaban juntas la comida. Los migrantes que no podían estar físicamente presentes mandaron dinero que se utilizó para

comprar los materiales. El proceso de construcción fue una parte importante del proyecto. Al ser un evento comunitario involucrando a diferentes miembros de la comunidad, éstos reconocían la importancia de estos lugares. También, estas actividades ayudan a fortalecer la identidad comunal vinculándola con el territorio.

Aunque no lo hicieron de manera explícita, parece que, en la idea del comisariado de bienes comunales, proteger los lugares sagrados implica promover la continuidad del ritual comunal de uso de los lugares sagrados. En este sentido, no les interesaba preservar el lugar solamente, sino todo el recorrido y las actividades comunitarias entorno a estos lugares.

Es interesante que la parte más importante del proyecto ha sido la revitalización de los rituales comunitarios que se desarrollan en esos lugares. Esto es significativo pues deja ver que gran parte de la importancia del paisaje ritual no es el lugar sagrado en sí, sino su función social y política, es decir su papel en los procesos comunitarios de identidad y cohesión. A través de estas prácticas rituales los miembros del grupo social se apropian de los intereses colectivos, continúan con la reproducción de las costumbres y cultivan el sentimiento de comunidad. Así se legitima el derecho consuetudinario y se asegura la reproducción del grupo social. Considero, pues, que el proyecto de rescate de los lugares sagrados puede ser una herramienta importante para contrarrestar la violencia y la desintegración social que se vive en la comunidad.

CONCLUSIONES

Al recorrer el territorio de San Juan Quiahije es fácil advertir que las prácticas y el paisaje ritual desempeñan un papel cotidiano e importante en la comunidad. Los antropólogos que han estudiado los pueblos chatinos lo han enfatizado. Sin embargo, también es evidente que el territorio está en constante construcción y transformación por los planes de “desarrollo” que a veces implican la destrucción de lugares sagrados.

A partir de esta observación propuse la siguiente hipótesis: el espacio en Quiahije se produce a partir de la tensión entre prácticas generadas bajo dos modelos o lógicas de representación espacial distintas. Por un lado, las prácticas rituales y por el otro las prácticas que siguen un discurso de “desarrollo”, “progreso” y “urbanización”.

Entonces, como anuncié en la introducción, el interés central de esta investigación ha sido indagar por qué los habitantes de Quiahije promueven acciones que resultan muchas veces en la destrucción de sus lugares sagrados y en qué medida las transformaciones que se están dando entorno al uso de los lugares sagrados implican el desbalance de la tensión entre dos lógicas de representación espacial y el predominio de una sobre la otra, es decir, un cambio en la forma de producir y significar el espacio?

A lo largo de este trabajo he tratado de presentar un panorama amplio de la complejidad del problema, analizándolo a través de los lentes de la geografía cultural y usando al concepto de paisaje ritual como guía. Argumento que, en el fondo, el problema refiere a, por lo menos, dos maneras distintas de producir el espacio. La primera, sugiero, se basa en un modelo territorial donde los lugares sagrados y la idea de pertenencia tienen un papel primordial. La segunda, se basa en la idea de propiedad

privada y en una planeación territorial desde un proyecto central que responde a las dinámicas económicas del mercado mundial.

En el primer modelo, cuando una comunidad se establece en un lugar, escoge el cerro más alto de alrededor como el “cerro principal”. Además, se aseguran algunas fuentes de agua, sacralizando pozos, ríos o manantiales. También alguna piedra grande se designa como lugar sagrado. De esta forma marca “su centro” “su cabeza”, “sus pies” y “sus brazos”, es decir, la extensión del espacio que ocupará. La continua y periódica peregrinación a estos lugares, visitándolos y prendiendo velas en ellos, les otorga derecho de uso sobre ese territorio y un sentimiento de pertenencia e identidad común. Me he referido a esto como la función política del paisaje ritual, un aspecto adicional al cosmológico, el cual, ha sido analizado bastante por otros investigadores.

Hay lugares sagrados que se comparten entre comunidades. Éstas se identifican como herederas de una historia o herencia común, pero al mismo tiempo, se distinguen a través de la forma de sus prácticas. Estos vínculos refuerzan su propia identidad al marcar similitudes y diferencias con los otros. Al ser reproducible, el paisaje ritual se vuelve flexible y adaptable a los cambios. Es, entonces, un modelo territorial basado en la pertenencia y el derecho de uso a través de la costumbre y la ritualidad. Durante el primer capítulo he intentado describir y explicar este modelo a través de las narrativas obtenidas durante el trabajo de campo y las evidencias materiales visibles en el paisaje.

Por otro lado, las acciones y construcciones que están destruyendo los elementos que sacralizan ciertos lugares sagrados responden a un modelo de organización espacial basado en la propiedad privada y la planificación territorial. En el

segundo capítulo, contrasté dos momentos de definición territorial del municipio de San Juan Quiahije que tenemos documentados. El primero es la vista de ojos que tuvo lugar en 1710 y el segundo es el deslinde de tierras que tuvo lugar en 1862 como consecuencia del proyecto liberal delineado por la Ley Lerdo.

Si bien, con la administración colonial española se empezaron a cercar propiedades, demarcar nuevas fronteras territoriales para cada pueblo y reacomodar las relaciones jerárquicas entre los mismos, al parecer, no fue sino hasta el siglo XIX que los habitantes de San Juan Quiahije tuvieron que establecer límites fijos y mojoneras para su territorio. En el siglo XIX el discurso liberal intentó desarticular la propiedad comunal indígena favoreciendo la propiedad privada. A partir de ella comenzaron una serie de reglamentaciones que obligaron a las comunidades a registrar, medir y deslindar sus tierras. El objetivo del proyecto liberal, en la región chatina, se logró, en los hechos aunque no oficialmente, con la introducción de la siembra de café entre los pobladores. Tras esto, muchos comenzaron a cercar sus predios y a considerarlos como propiedad privada. Este modelo se ha ido asimilando entre los pobladores de San Juan Quiahije como la forma básica de organización del territorio.

La explotación forestal y el discurso de “desarrollo” del siglo XX también contribuyeron a esta asimilación. La mercantilización del bosque y las políticas agrarias desarticulaban aún más los lazos y las autonomías de las comunidades, aumentando la violencia intercomunitaria y su dependencia a dinámicas e intereses externos. La expansión del sistema de caminos, y la implementación del modelo “indigenista” de desarrollo rural impulsado por el Estado a través de instituciones como el INI, la

CONASUPO y la SEP, promovieron la congregación de los asentamientos en centros urbanos y el abandono de otras zonas del territorio y, por lo tanto, de muchos lugares que se usaban como sagrados.

Las políticas neoliberales generaron grandes cambios en el sector agrario, especialmente el abandono de la agricultura de subsistencia. El rezago que había en ese momento del reparto agrario permitió que algunos grupos políticos se aprovecharan de la situación incitando conflictos agrarios para beneficiarse de ellos. La creciente violencia ha provocado la destrucción del tejido comunitario, un incremento de la migración y una fuerte militarización. Esta situación deja el terreno en condiciones favorables para los megaproyectos que la nueva ley de zonas económicas especiales planea implementar.

Ha sido un complejo proceso de transformación cultural en el que sobresale la gran importancia que todavía tiene el paisaje ritual. En el tercer capítulo intento entender cuál es el alcance que tiene éste. Para esto, analicé también el proyecto de rescate de lugares sagrados puesto en marcha por el actual Comisariado de Bienes Comunales. Como parte de éste se realizaron actividades que buscaron revitalizar los rituales comunitarios que se desarrollan en esos lugares. Esto es significativo pues deja ver que gran parte de la importancia del paisaje ritual no es el lugar sagrado en sí, sino su función social y política, es decir su papel en los procesos comunitarios de identidad y cohesión. A través de estas prácticas rituales los miembros del grupo social se apropian de los intereses colectivos, continúan con la reproducción de las costumbres y cultivan el sentimiento de comunidad. Así se legitima el derecho consuetudinario y se asegura la reproducción del grupo social.

A lo largo de estas páginas he tratado de analizar los lugares sagrados y el paisaje ritual en San Juan Quiahije, así como los diferentes tipos de prácticas que los producen. Esto lo realicé a partir de una metodología colaborativa trabajando con el proyecto de Lenguaje y Paisaje Chatino dirigido por Emiliana Cruz y el proyecto de Protección de Lugares Sagrados desarrollado por el Comisariado de Bienes Comunales. He mostrado que los lugares sagrados no sólo reflejan un sistema de creencias y una cosmovisión de tradición mesoamericana, sino que en su conjunto forman un modelo territorial basado en el derecho de uso y la idea de pertenencia y tiene una función sociopolítica importante en la reproducción social y la defensa del territorio.

Referencias Bibliográficas

- Abardía Moros, F., & Solano Solano, C. (1995). Comunidades Forestales Oaxaqueñas: Lucha para el mercado libre maderero. En *Empresas Forestales Comunitarias en las Américas: Estudios de Caso*. Universidad de Wisconsin-Madison: Land Tenure Center, Institute for Environmental Studies.
- Arriola Díaz Viruell, L. A. (2010). Dos visiones en torno a un problema: las tierras comunales indígenas en Oaxaca y Michoacán, 1824-1857. *Relaciones (Zamora)*, 31, 143–185.
- Ávila Romero, A., & Ávila Romero, L. E. (2016). Reconfiguraciones territoriales y neoextractivismo: la nueva zona económica especial de Chiapas, México.

- Cardinalis. Revista del Departamento de Geografía. Univesidad de Córdoba, año 4(7), 4–34.*
- Barabas, A. (1978). Trabajo propio y trabajo de la gente: Articulación económica y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca". *Estudios de Antropología e Historia*, (13).
- Barabas, A. (Ed.). (2003). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (1. ed). México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oxaca* (1. ed). México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia : Miguel Angel Porrúa.
- Barabas, Alicia M. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporaneo. *Chungará (Arica)*, 46(3), 437-452.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000300008>
- Barrera de la Torre, G. (2015). *Ontología del paisaje chatino: el caso de la región de San Juan Lachao, Oaxaca* (Tesis de Maestría en Estudios Regionales). Instituto Mora, Mexico.
- Bartolomé, M. A., & Barabas, A. M. (1996). *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca* (2. ed). Oaxaca, Oax: Inst. Oaxaqueño de las Culturas.
- Broda, Johanna. (1996). *Paisajes rituales del Altiplano Central. Arqueología Mexicana*, 6 (20): 40-49.
- Broda, J., Iwaniszewski, S., Montero, A., Sociedad Mexicana de Antropología, Mesa Redonda, & 1998 : (Eds.). (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México:

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades : Universidad Nacional Autónoma de México : CONACULTA : INAH.

Campbell, E. (2013). The internal diversification and subgrouping of Chatino.

International Journal of American Linguistics, 79(3), 395–420.

Carrasco, D. coord. (1991). *To change place: Aztec ceremonial landscapes*, (Niwot, University of Colorado Press).

CENAPRED. (2017). Indicadores Municipales de Peligro, Exposición y Vulnerabilidad.

Mapa en línea, México: CENAPRED. Recuperado a partir de

<http://www.atlasnacionalderiesgos.gob.mx/>

Cordero Avendaño de Durand, C. (2012). *Stina jo'ó Kuchá =: El santo padre Sol*

(Segunda edición). México, D.F: CDI, Comisión Nacional para el desarrollo de

los Pueblos Indígenas : Miguel Angel Porrúa.

Cosgrove, D. E. (1983). TOWARDS A RADICAL CULTURAL GEOGRAPHY:

PROBLEMS OF THEORY. *Antipode*, 15(1), 1–11. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1983.tb00318.x>

Cruz, E. (2017a). Documenting Landscape Knowledge in Eastern Chatino: Narratives of

Fieldwork in San Juan Quiahije. *Anthropological Linguistics* 59(2), 205-231.

University of Nebraska Press. Retrieved June 24, 2018, from Project MUSE database.

Cruz, E. (2017b) "Names and Naming in Quiahije Chatino." In *Memory and the Politics*

of Place: Archaeologists, Stakeholders, and the Intangible Heritage of

Landscape, Fernando Armstrong-Fumero and Julio Hoil Gutierrez, eds. Boulder:

University Press of Colorado.

- Cruz, H. (2009) Persuasive speech of San Juan Quiahije governmental authorities: a comprehensive analysis of poetic, rhetorical, and linguistic structure of traditional Chatino oratory. Master's Thesis. University of Texas at Austin.
- Cruz, H. (2015). *Linguistic poetic and rhetoric of Eastern Chatino of San Juan Quiahije* (Ph. D. in Linguistics). The University of Texas, Austin. Recuperado a partir de <http://dx.doi.org/10.15781/T2M88F>
- Cruz Lorenzo, T. (1989). Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos. *Medio Milenio*, (5), 23–34.
- Davies, N. (1968). *Los señoríos independientes del Imperio Azteca* (Vol. 19). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos* (1. ed). México, D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Miguel Angel Porrúa : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, D. (2015, diciembre). *Dinámicas y evolución de la localización de lo sagrado*. Videoconferencia presentado en Seminario Permanente Paisaje y geografía cultural, Instituto de Geografía, UNAM. Recuperado a partir de <http://www.igeograf.unam.mx/sigg/cultural/?v=cGFnPXZpZGVvcw==>
- Eliade, Mircea. (1981) *Lo sagrado y lo profano*. (4ta. ed) Guadarrama : Punto Omega
- Emanuel, R. M., & Greenberg, J. B. (2000). Lluvia Enojada-Tyoo kuasi': The Political ecology of Forest Extraction in the Sierra Chatina, Oaxaca, Mexico. *Journal of Political Ecology*., 7.

- Escalera, J. 1999. Territorio, límites, fronteras: construcción social del espacio e identificación colectiva. *Globalización, Fronteras Culturales y Políticas y Ciudadanía. VIII Congreso de Antropología*, coordinado por J.J. Pujadas Muñoz, E. Martín Díaz y J. Pais de Brito, pp. 99-110, Asociación Galega de Antropoloxía Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Santiago de Compostela.
- Farriss, N. M., Setó, J., & Forstall Comber, B. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial: la empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza Ed.
- Fernández Christlieb, F. (2012). Corogénesis. En P. S. Urquijo Torres & F. Fernández Christlieb (Eds.), *Corografía y escala local: enfoques desde la geografía cultural* (Primera edición, pp. 97–114). Morelia, Michoacán, México: Universidad Nacional Autónoma de México (Campus Morelia), Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- Fernández Christlieb, F., & García Zambrano, Á. J. (Eds.). (2006). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (1. ed). México, D.F: Fondo de Cultura Económica [u.a.].
- Fernández Christlieb, F., & Ramírez Ruiz, M. (2006). La policía de los Indios y la Urbanización del Altepetl. En Á. J. García Zambrano & F. Fernández Christlieb (Eds.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (1. ed, pp. 114–167). México, D.F: Fondo de Cultura Económica [u.a.].
- Geertz, Clifford. (2003) *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 387pp. (Alberto L. Bixio trad. del inglés *The Interpretation of cultures*, 1973)

- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. (S. Mastrangelo, Trad.). Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gerhard, P., Mastrangelo, S., & Piggott, R. (2000). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. [Mexico City]: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giménez M., G. (Ed.). (2005). *La teoría y el análisis de la cultura. Cultura y representaciones sociales*. (Primera edición, Vol. I). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giménez M., G. (1999). Territorio, Cultura e Identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Revista de investigación y análisis*. Epoca II, V(9):15-39.
- Grammont, H. C. de (Ed.). (1996). *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano* (1. ed). México, D.F: Plaza y Valdés Editores y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Greenberg, J. B. (1978). *Santiago's Sword: Chatino. Peasant Religion and Economics*. (Ph. D. in Anthropology). University of Michigan, Michigan.
- Greenberg, J. B. (1987). *Religión y economía de los chatinos*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Greenberg, J. B. (1989). *Blood ties: life and violence in rural Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Greenberg, J. B. (2002). El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada. *Desacatos*, (primavera-verano), 132–147.
- Gupta, A. y J. Ferguson 1992. Beyond culture: Space, identity and the politics of difference. *Cultural Anthropology*. 7:1-22.

- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford [England] ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Hernández Díaz, J. (1987). *El Café Amargo: Diferenciación y cambio social*. Oaxaca: IIS, UABJO.
- Hernández Santana, J. R., Ortiz Pérez, M. A., & Mah Eng, M. F. (2009). Análisis morfoestructural del estado de Oaxaca, México. Un enfoque de clasificación tipológica del relieve. *Investigaciones geográficas*, 7–24.
- Ibarra García, M. V., & Talledos Sánchez, E. (Eds.). (2016). *Megaproyectos en México: una lectura crítica* (Primera edición). Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México : Editorial Itaca.
- INEGI. (2010). *Compendio de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, San Juan Quiahije, Oaxaca. Clave geoestadística 20213* (No. 20213). México: INEGI.
- Ingold, T., & Vergunst, J. L. (2008). *Ways of walking : ethnography and practice on foot*. Aldershot, England ; Burlington, VT : Ashgate, c2008.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Legarreta Haynes, P. (2009). *Modelos de Gestión y cambio generacional en la dinámica regional de la chinantla media, Oaxaca* (Maestría en Antropología). CIESAS, México.
- Liffman, Paul M. 2011 *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*. Tucson: University of Arizona Press.

- López Austin, A., & López Luján, L. (2009). *Monte sagrado: Templo Mayor* (1. ed). México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López López, R. C. (2014). Una revisión de la Migración Forzada por la violencia e inseguridad en México. En *Migración, desarrollo regional y cultura de Sinaloa* (1a ed, pp. 95–114). Culiacán, Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- McCall, K. Michael. (2016) Beyond "Landscape" in REDD+: The Imperative for "Territory". in *World Development*. Vol.85, Elsevier Ltd. pp. 58-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.05.001>
- Mark, D. M. (Ed.). (2011). *Landscape in language: transdisciplinary perspectives*. Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.
- Mendoza Paz, B. (2009). Participación Social Armada en Oaxaca. Ejército Popular Revolucionario. *Estudios Políticos*, (17), 61–83.
- Moreno Derbez, C. (2009). Territorio y conflictos agrarios. En *Derecho y sociedad en Oaxaca indígena: logros alcanzados y desafíos pendientes*. (pp. 49–62). Washington: Fundación para el Debido Proceso Legal.
- Navarrete Linares, F. (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias* (1. ed). México, D.F: Univ. Nacional Autónoma de México, Inst. de Investigaciones Históricas.
- Olwig, K. (2002). *Landscape, nature, and the body politic: from Britain's renaissance to America's new world*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Olwig, K. R. (1993). Sexual Cosmology: Nation and Landscape at the Conceptual Interstices of Nature and Culture; or, What does Landscape Really Mean? En B.

- Bender (Ed.), *Landscape: politics and perspectives* (Reprint, pp. 307–343).
Providence: Berg.
- Olwig, K. R. (2008). Performing on the Landscape versus Doing Landscape:
Preambulatory Practice, Sight and the Sense of Belonging. Chapter 6. En T.
Ingold & J. L. Vergunst (Eds.), *Ways of walking: ethnography and practice on
foot* (Reprint, pp. 81–91). Farnham: Ashgate.
- Oudijk, Michel. (2002). The Zapotec City-State. En M. H. Hansen & Københavns
universitet (Eds.), *A comparative study of six city-state cultures: an investigation
conducted by the Copenhagen Polis Centre* (pp. 77–90). Copenhagen: Det
Kongelige Danske Videnskabernes Selskab : Commission Agent, C.A. Reitzels
Forlag.
- Plan Municipal de Desarrollo San Juan Quiahije, Juquila, Oaxaca. Periodo 2014-2016.
(2014).
- Palka, Joel W. (2014) *Maya Pilgrimage to Ritual Landscapes : Insights from
Archaeology, History, and Ethnography*, University of New Mexico Press, 2014.
ProQuest Ebook Central,
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/UMA/detail.action?docID=1707710>.
- Ramírez Ruiz, M. (2006). Ñuundaá-Texupan: lugar del azul. En F. Fernández Christlieb
& Á. J. García Zambrano (Eds.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo
XVI* (1. ed, pp. 350–421). México, D.F: Fondo de Cultura Económica [u.a.].
- Recondo, D. (2007). *La Política del Gatopardo. Multiculturalismo y democracia en
Oaxaca*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de
Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Reina, L. (2004). *Caminos de luz y sombra: historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX* (1. ed). México, D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superior en Antropología Social [u.a.].
- Rodman, M. C. (1992). Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist*, 94(3), 640–656.
- Rojas, B. (1964). *El café. Estudio de su llegada, implantación y desarrollo en el estado de Oaxaca, México*. México: Sociedad Mexicana de Geografía e Historia.
- Romero Frizzi, M. de los Á. (2011). Conflictos agrarios, historia y peritajes paleográficos. Reflexionando desde Oaxaca. *Revista Estudios Agrarios*, (47), 65–81.
- Sánchez Silva, C. (1998). *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial, 1786 - 1860* (1. ed). Oaxaca: Inst. Oaxaqueño de las Culturas [u.a.].
- Sánchez Silva, C., & Arrijoa Díaz Viruell, L. A. (Eds.). (2012). *Las estadísticas históricas oaxaqueñas: de la crisis del orden colonial a la revolución Mexicana*. Oaxaca de Juárez, Oaxaca: Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca.
- SEDESOL, & Subsecretaria de Planeación, Evaluación y Desarrollo Regional. (2017). Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2017. Informe por Municipios y Demarcaciones Territoriales. *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado a partir de http://diariooficial.gob.mx/SEDESOL/2017/Oaxaca_213.pdf
- Smith, M. E. (1966). Las glosas del código Colombino. *Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico*.

- Smith, M. E. (1973). *Picture writing from ancient southern Mexico: Mixtec place signs and maps* (1. ed.). Norman: University of Oklahoma Press.
- Sullivan, J. R. (1996). La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI. *Estudios de Historia Novohispana*, 16(16), 33–54.
- Tapia Velázquez, M., Baltazar Caballero, Á., & Reyes Utrera, J. L. (Eds.). (2012). *Instituto nacional Indigenista comisión nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas 1948 - 2012*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Thomas, D. R. (2006). A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data. *American Journal of Evaluation*, 27(2), 237–246.
<https://doi.org/10.1177/1098214005283748>
- Traffano, D. (2012). *Costa. Mexico*; [Oaxaca, Mexico: CIESAS : CONACYT ; Oaxaca : Carteles Editores.
- Urquijo-Torres, P. S. (2010). El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina. *GeoTropico*, (NS 2), 1–15.
- Villela, Samuel L. 2009 El culto a los cerros en la montaña de Guerrero. In *La montaña en el paisaje ritual*. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, and Arturo Montero, eds. Pp. 331– 52. Mexico City: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Wolf, E. R. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1), 1–18.
- Weaver, Jace, and Laura Adams Weaver 2007 "Indigenous Migrations, Pilgrimage Trails, and Sacred Geography: Foregrounds and Backgrounds to the Mapa de Cuauhtinchan No. 2." In *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey*

through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2. David Carrasco and Scott Sessions, eds. Pp. 335– 56. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Wells, E. Christian, and Ben A. Nelson 2007 "Ritual Pilgrimage and Material Transfers in Prehispanic Northwest Mexico." In *Mesoamerican Ritual Economy: Archaeological and Ethnological Perspectives*. E. Christian Wells and Karla L. Davis-Salazar, eds. Pp. 137– 66. Boulder: University Press of Colorado.

Zamora Ramos, E., & González Rosas, J. (2014). *Índice Absoluto de Intensidad Migratoria México-Estados Unidos 2000-2010*. México: Consejo Nacional de Población, Secretaría de Gobernación. Recuperado a partir de http://www.omi.gob.mx/work/models/OMI/Resource/1770/1/images/Inice_absoluto_intensidad_migratoria_Mex_EU_2000_2010.pdf

Zeitlin, J. F. (2007). *Contesting the Sacred Landscape in Colonial Mesoamerica* (FAMSI-funded project No. 7085). Chalma, Juquila, San Felipe Tejalapam, Mitla, San Pablo Guilá, Chihuitán, and Laollaga: FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, INC. Recuperado a partir de <http://www.famsi.org/reports/07085/>

Anexo 1. Glosario

Breve aclaración sobre el chatino y su escritura

El chatino es un grupo lingüístico hablado en la región de la costa y parte de la sierra sur en el Estado de Oaxaca. Es parte de la rama de lenguas zapotecanas en el árbol lingüístico de la familia otomangue. Está formado por tres variantes lingüísticas que son mutuamente ininteligibles: Chatino de Zenzontepec, Chatino de Tataltepec y Chatino Oriental. El chatino que se habla en San Juan Quiahije es una variante dialectal del Chatino Oriental.

No existe un consenso sobre la escritura del chatino de San Juan Quiahije. La SEP y el INEA promueven una forma de escritura que no marca los tonos. Como todas las lenguas otomangués, los tonos son elementos gramaticales necesarios. Sin su marcación la escritura se vuelve incomprensible, por lo cual es importante su marcación. Los antropólogos y lingüistas que han trabajado en esta región han utilizado diversas maneras de escribir las lenguas chatinas. Recientemente, el grupo de documentación de lenguas chatinas ha promovido un alfabeto práctico.²⁹

Durante este proyecto decidimos mantener los signos que utiliza la SEP, pues la idea es que sirvieran como materiales pedagógicos para las escuelas. A ésta decidimos agregarle la marcación de tonos de acuerdo con la propuesta del alfabeto práctico, es decir usando las letras de la A a la L como superíndices. Sin embargo, cuando cito trabajos de otros investigadores utilizo en la cita la forma de escritura que ellos utilizaron. A continuación, mostraré el alfabeto que utilizamos en este trabajo para el chatino de San Juan Quiahije, comparándolo con otras variaciones.

²⁹ Se puede consultar su propuesta en el siguiente sitio:
<https://sites.google.com/site/lenguachatino/recursos-pedagogicos/alfabeto-practico-del-chatino-del-este>

Consonantes:

	bilabiales	labiodentales	laminales				palatales	velares		glotal
Utilizado	b m p	t d n l r	dy ty ch	sh	ly ny	y	k	g ky kw	j	ʔ
Variantes				x						q
AFI	/b/ /m/ /p/	/t/ /d/ /n/ /l/ /r/	/d/• /t/•	/tʃ/ /ʃ/	/l/• /n/•	/j/	/k/ /g/	/k/• /kw/	/h/	/ʔ/

Vocales:

	Orales				Nasales		
Utilizado	a	e	i	o	an	in	on
Variantes					ä	ĩ	ö
AFI					/ã/	/ĩ/	/ö/

Tonos:

	NIVEL				Ascendentes					Descendentes		
Utilizado	K	E	C	A	F	H	I	G	L	B	J	En mayúsculas y como superíndices
Variantes	1 + 0	1	2	4	3	20	32	42	40	14	24	
	H+0	H	M	L	LM	M0	MH	LH	L0	HL	ML	
										0L		

Glosario de palabras en chatino utilizadas en esta tesis

in^A y'an^E
 Chatino: in^A y'an^E
 Glosa: nuestra Madre
 Traducción: Madre Tierra

cha^F ndywi^J nten^B ntyka^B
3 24 14 04
 Chatino: chaq³ ndywiq²⁴ nten¹⁴ ntyka⁰⁴
 Glosa: palabras hablar gente curar
 Traducción: palabras que dicen los curanderos

cha^F 'o^C
 chatino: chaq³ qo²
 Glosa: palabra santo
 Traducción lit: santa palabra
 Traducción: oraciones católicas

k'ya^C
montaña

kchin^A k'ya^C
Chatino: kchin^A k'ya^C
Glosa: pueblo Cerro
Traducción: San Juan Quiahije

ke^A
piedra

ksi^K
cruz

la^G
Chatino: la⁴² (escritura de Hilaria Cruz)
Traducción: rezo tradicional chatino / Iglesia

lo^A k'ya^C
Chatino: lo^A k'ya^C
Glosa: locativo cerro
Traducción: cima

ne^C yka^E kjin^B
Chatino: ne^C yka^E kjin^B
Glosa:
Traducción: San Juanito

nten^A
cerros

nten^F
Chatino: nten^F
Glosa: llano, lugar plano
Traducción: El Pueblo de Cieneguilla

s'en^A nty'an^A ren^A la^G
Chatino: s'en^A nty'an^A ren^A la^G
Glosa: (donde + verbo ir habitual + enclítico 3ra pers. + oración / Iglesia)
Trad. literal: lugar donde va la gente a oración/ rezar
Traducción: Lugar sagrado

ste^A
su cobija / placenta

sten^J 'o^C kcha^G
Chatino: sten²⁴ 7o² kcha⁴ (escritura de Hilaria Cruz)
Glosa: nuestro padre santo sol
Traducción: nuestro santo padre sol

tu^C ke^A
Chatino: tu^C ke^A
Glosa: hoyo piedra
Traducción: cueva

ykwa^{'A}
Ciénega

tyku^E
río / pozo

yka^A
árbol

Topónimos mencionados en este trabajo:

ke^A nkaq^A
Glosa: piedra + hoja

ke^F nten^A
Glosa: su cabeza + cerro

k'ya^C kche^{'B}
Glosa: cerro + espina

k'ya^C tan^E
Glosa: cerro + laurel

k'ya^C tjen^{'E}
Glosa: cerro + ¿?

nten^{'F} tiyu^{'G}
Glosa: llano + ciénega

tyku^E xkwan^l
Glosa: río + ¿? Tierra caliente

Chatino de Santiago Yaitepec
(Escritura de James Greenberg, 1987, p. 135)

ho'o kwicha
el sol

ho'o ko'
la Luna

ho'o ti yu
el dios de la lluvia

