

Un pensar lo cuicateco, entre su historicidad, la actualidad y la comunalidad

Elaborado por: Centro de Estudios de la Región Cuicateca
(CEREC), 2010

INTRODUCCIÓN

El ejercicio de identificar las prácticas comunitarias que se realizan en la comunidad de San Sebastián Tlacolula perteneciente a la etnia Iñ bakuu (cuicateca)[1]; remite a la búsqueda de fuentes que aporten información acerca del proceso de configuración de lo que hoy se conoce como cuicateco y así tener un referente más general de la etnia de la que forma parte; ésta etnia, persiste a pesar de las adversidades, con su concepción de mundo, territorio, expresiones culturales que en su comunicación cotidiana utiliza como uno de sus medios la lengua D'bakuu (cuicateca)[2]; lengua que es una manifestación cultural, que en su caminar en el tiempo y trayecto histórico de larga duración, ha construido como grupo social. Así, no podrá hablarse de prácticas de vida[3] comunitarias, sin contextualizar el proceso de configuración de esas formas de vida en determinadas condiciones naturales y sociales, sin una historicidad que la llevó a delimitar y trazar sus fronteras de diferencia con los otros.

Es esa manera de estar en el mundo, de vivir, del pueblo cuicateco que se quiere comprender e interpretar, requiere de un conocimiento y actitud en torno a ella, un punto de referencia en este sentido es el aserto de Gadamer cuando afirma... “Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar en su vitalidad. La única manera en cómo se puede concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella.”[4], Por ello, se ha convertido en un imperativo en este proceso de investigación, que nos lleva a la búsqueda de los documentos históricos, de narraciones que tienen que ver con su historia, para comprender la vida de la etnia Iñ bakuu, de ahí que todas las referencias existentes que puedan encontrarse serán importantes.

¿Por qué hurgar en las huellas y los rastros que se han marcado como etnia?, ¿qué se espera encontrar en este ejercicio de acercamiento para conocer a los cuicatecos? La necesidad de entender a la etnia en sus manifestaciones de vida comunal que hoy practica aún a pesar de los intentos de homogenización, no es una mera curiosidad intelectual y temporal, es una condición indispensable para poder entender cómo fue enfrentando los avatares de la vida que se le fueron presentando; la importancia de las industrias humanas en el aprovechamiento de los recursos naturales de sus espacios de vida, las técnicas para cultivar su tierra, las herramientas e instrumentos construidos para realizar las tareas y asegurar su subsistencia; su mirada al mundo y su ubicación en éste, lo que se objetiva en sus prácticas de vida que le permitieron constituirse como grupo social con sus propios rasgos y productos culturales; todo ello hace imponderable la necesidad de indagar y buscar las fuentes de referencia existentes, entre ellas, encontrar lo que se ha escrito acerca de los Iñ bakuu.

Con ello no se pretende realizar un ejercicio de escribir la historia de los ñ bakuu, ello escapa a las pretensiones de este trabajo, sólo tiene la finalidad de cumplir con la encomienda de identificar los elementos que favorecieron la configuración de lo que hoy se identifica como cuicateco, y de alguna manera, como afirma Gadamer: "...el que sólo hagamos historia en cuanto que nosotros somos <> significa que la historicidad del estar- ahí humano en toda su movilidad del esperar y el olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar el pasado." [5] Y que de alguna manera es también, comprendernos a nosotros mismos; sin embargo. Ello no es posible sin contextualizar espaciotemporalmente los procesos a partir de lo que puede verse, conocerse e interpretarse y que define hasta cierto punto la identidad de los ñ bakuu [6]; no es recuperar la estampa, lo plasmado, fijado como una huella para reificar, para afirmar una "identidad" folklorizada; más bien, es en la idea que plantea Bartolomé... "La identidad étnica, no se refiere necesariamente a un momento histórico específico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque pueda desarrollar una imagen idealizada de sí misma y de su pasado." [7] Es decir, cómo la dinámica intraétnica, interétnica-relacional-cultural, el entorno natural y los fenómenos propiciados por los flujos de energía, sus construcciones simbólicas y lingüísticas que han aportado, en tiempo y espacio, los elementos que en la historicidad de los ñ bakuu se han convertido como rasgos identitarios que rearticulados y actualizados, han trazado y trazan el rostro actual de los ñ bakuu. Esto podrá alcanzarse si se logra lo que Medina plantea...

...establecer elementos de discusión sobre los procesos de etnogénesis, entendidos como: las experiencias histórico-políticas en la generación de prácticas y elementos referenciales de conocimiento, lo que implica la comprensión de la experiencia cultural de "las voces" surgidas desde la memoria colectiva como pueblos, y objetivadas en sus prácticas materiales de existencia. [8]

Sólo el hecho de enmarcar el estudio de los ñ bakuu como grupo social, refiere ya a la necesidad de colocarlo en el proceso de construcción de una concepción identitaria, del trayecto histórico-político-cultural que posibilitó la construcción de una noción de lo propio y lo extraño, de lo particular que atañe a un nosotros frente a los diferentes: los otros. Esta tarea lleva a localizar las fuentes que lleven a identificar los rastros de la memoria que den información acerca de los ñ bakuu, el ejercicio es imprescindible si se quiere desentrañar hasta donde sea posible, dados los tiempos y recursos, cómo este grupo étnico se fue constituyendo en este tránsito por la historia de la vida del estado de Oaxaca.

Así, si el desafío asumido como condición indispensable para continuar caminando en este proceso, es entender el proceso de constitución del pueblo cuicateco, considerándolo como pueblo [9] ancestral u originario mesoamericano [10], ello nos remite a localizar los vestigios, evidencias de construcciones, pinturas rupestres, escritos, relaciones pictográficas; para que a partir de nuestras huellas, podamos comprender ciertas manifestaciones culturales y poder entender el por qué de nuestros rasgos identitarios y perspectiva de mundo.

Así entonces, dar cuenta del proceso histórico-cultural que han seguido los ñ bakuu como grupo étnico, para entender cómo se ha venido dando el rostro al presente, conlleva a identificar los rastros, las huellas y los signos; como afirma Derrida...

El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida. (...) la circulación de los signos difiere el momento en que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla, tener la intuición presente.[11]

De esta manera, la diferencia es la que ha marcado y favorecido la configuración de lo cuicateco la que nos lleva a encontrar y percibir esa diferencia diferida, hecha signo que circula, que va dejando rastros a través de los hilos del tiempo, lo que la ha marcado en su historicidad como grupo étnico; el ejercicio aquí, es tratar de interpretarla en su contexto y en su significación, con las evidencias y herramientas de las que se dispone.

Todo lo anterior nos lleva a plantear interrogantes que nos ayuden a clarificar lo que se requiere conocer y construir en el plano epistémico, para posteriormente comunalizarlo[12], lo que conduce a plantearnos cuestionamientos como: ¿Cómo se construyó la noción de cuicateco?, ¿quién o quiénes asignan o nombran a los ñ bakuu en su trayecto histórico?, ¿cómo construyó su historia en este transitar por la vida precolombina, siempre en, ante y con otros? Y finalmente, ¿cómo y cuáles fueron los procesos que permitieron llegar a este tercer milenio en estas condiciones y definiendo los rasgos actuales de la étnica ñ bakuu? Estas interrogantes básicas son las que irán marcando la pauta y permitirán delimitar nuestro trabajo.

Halladas ciertas fuentes que aportan datos, huellas, signos y pistas, se abren horizontes[13], posibilidades informativas y explicativas relevantes para este proceso, ahí también surge una duda, ¿por dónde empezar a tejer la trama que permita darle coherencia a un planteamiento que permita situar la etnia ñ bakuu en la actualidad a partir de ir descubriendo los procesos históricos que le dieron el rostro actual? La tarea no es fácil, implica dificultades que nos llevan a aventurarnos a equívocos y transgresiones, sin embargo, por algún lugar habrá que iniciar en la apuesta de construir una imagen de nosotros mismos los ñ bakuu, que nos presente, nos identifique, al menos documentalmente, con todos los vacíos y deformaciones –similares a las especulares– que pueden darse en esta oportunidad de poder mirarnos como sujetos de nuestra propia historia.

La primera dificultad: ¿cómo empezar?

Las fuentes de información disponibles, nos permiten hacer una clasificación grosso modo siguiente: los vestigios y huellas arqueológicas, los rastros de la memoria ñ bakuu plasmados en códigos, los primeros enfrentamientos con los colonizadores españoles, diversos estudios de carácter histórico-territorial, y finalmente, estudios antropológicos y lingüísticos que dan cuenta del hacer de los ñ bakuu.

Un elemento básico, fundamental en cuanto a posibilidad de vida de los grupos étnicos, es el territorio; éste le permitió y le permite, en primer lugar obtener los alimentos necesarios para la sobrevivencia, le provee de los elementos necesarios para entender el ciclo de vida de todo lo viviente, le aportó y aporta los elementos que le dan la posibilidad de ubicarse en el mundo y su papel en éste; y en el proceso de reconocimiento y diferenciación con los otros vivientes, seres vivos, entes y energías que fluyen en los espacios por donde transita, pudo así ubicarlos y reconocerles su espacio, su incidencia e importancia en su vida como humano: así, las montañas, planicies, bosques, ríos, animales, planta y entes diversos, le dieron sentido a su estar; se dio la oportunidad de compartir con ellos, identificarlos, nombrarlos, definirlos; a partir de ello, fue generando su representación de mundo, construyendo su imagen, situarlo situándose como parte del mundo, no solo la naturaleza próxima, también la exterior, el cosmos; paso a paso, uno a uno, los elementos de su entorno fueron ocupando un lugar para ser sentidos y vividos en sus mitos ritualizados y nombrados a través de su lengua: el cuicateco.

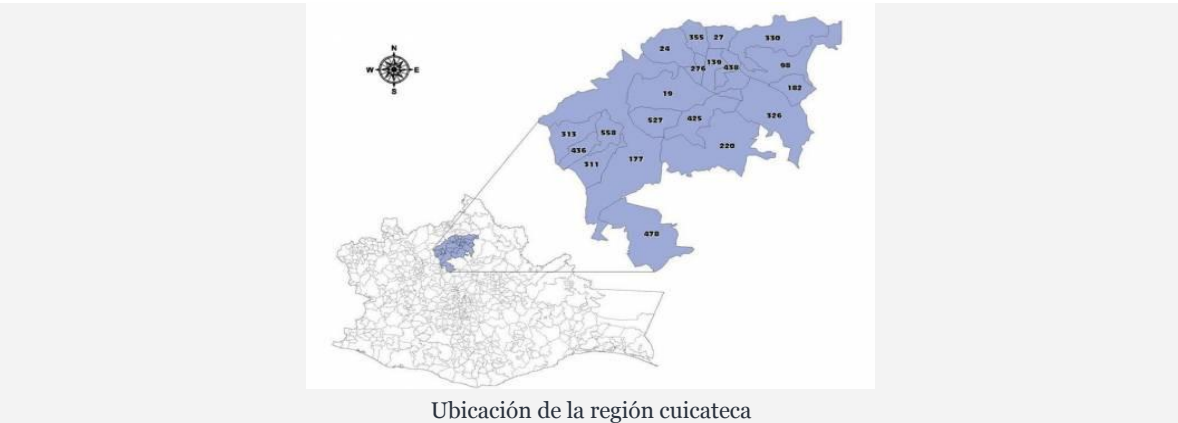
De ahí que el eje territorio, será esencial y a la vez eje articulador en este acercamiento al conocimiento y comprensión de la étnica cuicateca.

El trabajo, perentoriamente, se desarrolla bajo la siguiente estructura:

El territorio cuicateco concebido desde un enfoque antropológico, no es un espacio inerte, sino un ente activo, es una construcción cultural donde fluyen entes, energías, fuerzas, que se comunican con el hombre a través de signos y señales, y el hombre en su relación e interacción con éstos, construye y configura su representación; así, no es una geografía física, sino una territorialidad cargada de símbolos y significados. Ello se abordará más adelante.

1.1. Tii naa’ne’e Iñ bakuu. Ubicación geográfica del Territorio cuicateco.

No obstante lo anterior, en la intención de ubicar geográficamente en la cartografía al lector, sobre el sitio donde se ubica la etnia cuicateca, se hace una breve descripción de este espacio: [14]



Está en el norte del estado de Oaxaca, su territorio pertenece al distrito de Cuicatlán, arbitrariamente para ubicarla en cuanto a coordenadas, se enmarcó una poligonal rectangular, sus coordenadas aproximadas son: en el noroeste: 18° Lat. Norte; 18° 36' en el noreste; en el sur; suroeste, 97° 3' Long. Oeste, al este, 97° 26' Long. Oeste; al interior de esta poligonal, de acuerdo al mapa que está más abajo, es la línea punteada la que delimita en dónde se ubica el territorio cuicateco.

La orografía territorial de los cuicatecos puede describirse a partir de las siguientes características: cuenta con dos partes bajas denominadas cañadas, la Cañada Chica y la Cañada propiamente dicha. La Cañada Chica es una planicie reducida situada en una altura aproximada de 650 y 700 msnm, irrigada por el Río de las Vueltas que se origina en las faldas de la Sierra Monte Flor que colinda con el Valle de Oaxaca, jurídicamente este territorio pertenece a ETLA, Oaxaca; La Cañada[15], es prácticamente un cañón, con una altura entre 500 y 600 msnm, formada por tierras aluviales irrigada por el Río Grande que se origina tanto en las montañas de la misma Sierra Norte de Oaxaca -en la cordillera que se denomina Sierra Juárez, por encontrarse ahí el pueblo de San Pablo Guelatao, cuna de Benito Juárez, perteneciente al Distrito de Ixtlán-, como en la misma sierra que pertenece al distrito de Cuicatlán; ambas cañadas, tienen un clima subtropical. El Río de las Vueltas ya en La Cañada se une al Grande, éste circula hacia el norte a lo largo del cañón, se une con el Río Salado que fluye hacia el sur desde la mixteca y el valle de Tehuacán aumentando así su caudal a altura donde se ubica el pueblo de Quiotepec. El Río Grande unido al Salado se introduce en medio de un desfiladero imponente dividiendo la sierra cuicateca con la sierra mazateca, ambas pertenecientes a la Sierra Madre Oriental, cruzando esta, el río desemboca en la presa cerro de Oro en los límites con Veracruz que finalmente forman el Río Papaloapan, el cual vierte sus aguas en el Golfo de México. Por las condiciones geográficas y climáticas que se generan, a las tierras tropicales, se pueden encontrar plantas propias de estos climas.

El otro componente geográfico del territorio cuicateco, lo conforman la parte montañosa, que tiene elevaciones que se desplantan del Río Grande hasta llegan a tener una altura (no comprobada) de 3780[16] msnm; por las conformaciones orográficas del territorio, así como por la afluencia e influencia de los vientos húmedos provenientes del Golfo de México, esta parte del territorio cuicateco, tiene una diversidad de microclimas que la hacen una zona bastante rica en biodiversidad.

Es en este espacio físico-territorial, expuesto en un apretado resumen descriptivo de la geografía oaxaqueña es donde se ubica el territorio cuicateco. Actualmente, la carretera federal Núm. 131 que va de Telixtlahuaca, Oax., a Tehuacán Pue., cruza el territorio cuicateco por la Cañada y que lo comunica con todo el país; hasta la década de los 90 del siglo XX, fue el ferrocarril que transitaba de México a Oaxaca vía Puebla y Tehuacán el medio de acceso a la región.

1.2 Naa to'o. Los vestigios de las construcciones

Los huellas materiales de los cuicatecos o vestigios arqueológicos así como huellas pictográficas, están dispersos por todo el territorio cuicateco, de tal manera que en la parte de La Cañada Chica, se encuentran, según registros del INEGI:, Exotlan (cueva funeraria), Zoquiapan Viejo; en La Cañada, se encuentran: Temaxtláhuac, Cuicatlán, Quiotepec, Llano Perdido y La Coyotera; también están las pinturas en uno de los farallones de Cuicatlán; En la parte alta que comprende una parte de la Zona montañosa, se encuentran dispersas una cantidad de ruinas reconocidas por el INEGI las siguientes: Coyollan, Coyollapan, Ahuacatlán, Teczistepec, Tlecuasco-Etlatongo, Papalotipac, Xacayoltepec y Tutepetongo; también existen vestigios de construcciones de considerable extensión que no están consideradas en los mapas, en las siguientes comunidades: Santos Reyes Pápalo, Coapan de Guerrero, Santa María Pápalo, San Andrés Pápalo, San Juan Teponaxtla, San Sebastián Tlacolula, San Juan Tepeuxila y Cacalotepec, San Francisco, Santa María Tlalixtac, Santa Ana Cuauhtémoc, San Andrés Teotilapan, Teotila, Chapulapa y otras. Hay pinturas rupestres en una cueva de San Andrés Teotilapan y otra en San Juan Teponaxtla.

Lo anterior nos da una información en cuanto a la presencia de los cuicatecos en climas diversos, de la misma manera, las habilidades desarrolladas para adaptarse a las condiciones geográficas del entorno, puesto que hay una zona con planicie y la otra con terrenos escabrosos con pendientes pronunciadas en donde establecieron sus comunidades, incluso, al ir a observar los terrenos de las comunidades cercanos a las fuentes de agua, se pueden localizar una gran cantidad de apantles (canales) que se utilizaban para riego, y que evidencian la forma de utilizar el agua por parte de los cuicatecos y así asegurar su subsistencia.

1.3 Naa too ñe' iñ ndiquie'é lluu, ndu cué'e ña'a nach'knee, cuaa vich llikuu cuu. Los vestigios, rastros y huellas de los cuicatecos, un recuento de carácter arqueológico de este lado (Sur) de la sierra cuicateca.



Tumba en la Banqueta, cerca del actual Tepeuxila

La etnia cuicateca ha habitado este territorio desde más de 1500 años, existen diversas evidencias que así lo establecen, por la relación que tuvo con los zapotecas del Valle de Oaxaca, es el caso de una estela en Monte Albán que lleva el glifo que identificaba y hoy identifica a Cuicatlán.

Lo que lleva a deducir -según plantean diversos estudiosos de la arqueología cuicateca-, en virtud de información obtenida en análisis arqueológicos de piezas encontradas, que tuvo una relación intensa con los zapotecas; Spencer, en *The Cuicatlan Cañada*, hace esta referencia...

El glifo en el Códice Mendoza que significa a Cuicatlán es reproducido aquí como Figura 1.7. Marcus (1980:59) cree que los glifos caracteriza Cuicatlán como el Tierra del Canto. El parecido fuerte entre los glifos recortado en figuras rectangulares con toponímicos mostrado en la Figura 1.8b, ha guiado a Marcus para proponer que el Zapoteco ciertamente había conquistado Cuicatlán, el “Tierra del Canto” por el período II. Pero, como ha admitido, “tal correlación entre un Códice Azteca de siglo dieciséis y glifos del II periodo Zapoteco, le da a entender que el nombre del lugar data de algunos 1,500 años de continuidad (...).[17]

De acuerdo a lo que plantea Spencer, si el glifo hace referencia a Cuicatlán, nos lleva a suponer que la presencia cuicateca en estas latitudes transcurrió en un proceso de intensa relación tanto comercial como de sometimiento con otros grupos, tal es el caso del imperio azteca que ejerció su dominio tributario, y que en ese tiempo asignó los nombres de los lugares; así, a este lugar al que alude la estela: Cuicatlán, es tierra del “Tierra del canto”, -lo que abordará posteriormente-; de tal manera que los cuicatecos se ubicaron en este territorio aproximadamente entre los siglos 2 y tres, antes y/o después de nuestra era.[18]

Por su ubicación entre el Valle de Tehuacán y el Valle de Oaxaca, históricamente, ha sido un espacio de tránsito y también de intercambio cultural, en el periodo precolombino, económicamente fue estratégico, Spencer dice al respecto...

...es una ruta de transporte natural muy importante, y durante el período colonial constituía un segmento del Camino real. Sabemos que esta ruta también era usada en las épocas precolombinas porque algunos viajeros españoles y primeros historiadores informaron que los soldados de Moctezuma habían pasado por la Cañada de Cuicatlán rumbo al valle de Oaxaca. Los viajeros de tiempo atrás habían seguido la ruta antigua de Tehuacán a Oaxaca, pasando por Tecomavaca y cruzando sólo en un punto del Río Salado río arriba donde se une este río y el Río Grande. La única manera para llegar a la Cañada de Cuicatlán habría sido a través de un paso natural pequeño cerca de Quiotepec,...[19]

Esta aseveración es particularmente ejemplificadora de la importancia de La cañada como ruta, en la actualidad para realizar el tránsito de La Cañada cuicateca a la parte de la cañada que se ubica al norte, en el distrito de Teotitlán de Flores Magón, aún cruza la vía ferroviaria en el pueblo de Quiotepec -primer pueblo cuicateco al norte del territorio- y el Río Grande, y cercano a este punto, también lo hace la carretera Federal

No. 131; así entonces, por su ubicación estratégica como lugar de tránsito, así como por sus características climatológicas, el territorio cuicateco fue estratégico en el periodo precolombino.

En todo el territorio que abarcaron y abarcan los cuicatecos, existen rastros y huellas que delimitan espacios y se describen a continuación, pero también sugieren formas y prácticas de vida, en la parte baja, por el clima cálido y la fertilidad del suelo por su conformación de tierras aluviales, lo que favoreció la práctica intensiva de la agricultura aplicando técnicas de riego, sobre todo en cuanto a la distribución de los canales de riego, se han encontrado evidencias al respecto; en base a ello Spencer afirma

En general, el terreno es montañoso y no cultivable, toda agricultura está restringida a los lugares donde terreno es más plano y donde los afluentes más importantes se unen al Río Grande generando espacios aluviales grandes y relativamente planos. Los cuatro espacios aluviales más importantes en la Cañada de Cuicatlán están separados entre sí por restringidas y angostas paredes del cañón. Aunque hay muy poca precipitación en la Cañada para el cultivo próspero en tiempo de sequía. Los métodos variados de irrigación permiten el cultivo intensivo de estos terrenos aluviales. El aluvial puede estar dividido en dos zonas bajas aluviales, las tierras bajas a lo largo de la rivera del Río Grande y Río de las Vueltas, el aluvial alto; consta en vestigios de terrazas a orillas del río que dan a la zona aluvial baja. La técnica simple de riego por inundación es practicada actualmente sobre algún trecho del bajo aluvial. El aluvial alto, por otro lado, es regado usando como alimentadores canales (apantles) que obtienen el agua de los numerosos afluentes del Río Grande para así regar el aluvial disponible por medio de una red sofisticada y complicada de zanjas.

En la afirmación de Spencer, en las primeras líneas, es perceptible su mirada respecto a la producción agrícola, cuando afirma que las tierras de la parte montañosas no son cultivables, se hace desde la perspectiva de una forma de producción extensiva y mecanizada, lo cual requiere de un análisis más amplio en otro espacio. Por otra parte, nos da una noción de la forma de cómo los cuicatecos de La Cañada hacían productivas las extensiones de tierras aluviales a través de un sistema de riego que sirvió de base para implantar en la década de los 70, un distrito de riego que se le denomina como Matamba.

Así entonces, por su ubicación entre dos sistemas montañosos, la cañada tiene un clima cálido apto para la producción agrícola intensiva, esto es, que debido a su clima y la disposición de agua proveniente del Río Grande, además de la riqueza de los suelos por ser aluviales, hay una constante actividad agrícola durante todo el año; de ahí lo importante que fue esta región para poder ser autosuficiente en lo alimentario y con los excedentes, establecer relaciones de intercambio y comerciales con la región de los Valles Centrales, esto no fue desde una perspectiva de relación comercial, sino de una necesaria complementariedad[20], donde los productos naturales del Valle de Oaxaca así como los productos elaborados por la manos zapotecas, se complementaban con los aportados por la cultura cuicateca en la satisfacción de las necesidades respectivas, afianzando de esta manera la interdependencia; manteniendo así una relación cercana con los Zapotecas que

habitaron el Valle de Oaxaca; -incluso en la actualidad, es vigente esta relación, así, encontramos a vendedoras de La Cañada con sus productos propios del clima cálido en la plaza de la villa de Etlá, durante los días miércoles y domingo; de la misma manera, personas del Valle de Oaxaca recurren a los mercados y plazas de La Cañada durante todo el año-; de acuerdo a ciertas evidencias, esto es lo que deduce Spencer...

...sean ciertos productos de tierra caliente como frutos tropicales, que pueden ser cultivados en tierras del valle de Oaxaca de clima de templado. En las épocas Postclásica, sabemos que tales productos de tierra caliente fueron deseados enormemente por los Zapotecas del valle (Hopkins 1974; Esporas 1965). El prestigio que los artículos para el intercambio causaron en el Valle de Oaxaca, fue importante, también podría haber incluido artefactos de magnetita y otros minerales (Pires – Ferreira 1975) y quizás otras clases de artículos de arte.[21]

Se tiene así, un referente de la importancia de las características climáticas para la autosuficiencia alimentaria y su autonomía como etnia, y establecer además, una relación de complementariedad con productos para el consumo básico propios de la región, necesarios para la subsistencia, inclusive la adaptación de especies vegetales, pueden hallarse en el Valle de Oaxaca, algunas huellas de esa relación de la adaptación de frutas tropicales o de clima cálido que como dice Spencer, sólo pudieron ser importados de La Cañada...

Aunque no soy un etnobotánico, (...) los restos de frutas tropicales importadas en el valle de Oaxaca todos son representantes de regiones de tierra caliente como de la Cañada. Porque La Cañada es la región de tierra caliente más cercana a Etlá, cercana al Valle de Oaxaca, es posible que las frutas tropicales en la Fábrica San José[22] vinieron de la misma Cañada de Cuicatlán.[23]

Los excedentes de la producción agrícola fueron un recurso utilizado para poder intercambiarse con productos culturales, los que daban prestigio, sea por su proceso de elaboración (alfarería), o por las características atribuidas a la energía que portaban y su papel de mediación en ciertas prácticas rituales, etc.; dicho intercambio comercial y cultural en ese momento histórico-social, posibilitó el intercambio mutuo de productos y objetos culturales; sin embargo, debido a la benevolencia del clima para la obtención de productos básicos para la subsistencia, se fue configurando un escenario que trajo como consecuencia la búsqueda de dominio territorial por parte de los zapotecas, esta, es sólo una hipótesis que no se ha podido corroborar, lo verificable es la presencia de ciertos artículos en la Cañada en la Fase Perdida que dan cuenta de ese intercambio...

...en la estructura 4, (...). También se halló un pequeño plato trípode – una importación del valle de Oaxaca relacionado con la estructura 6 que tenía partículas de pigmento rojo todavía adherido en su interior, de esta manera probablemente era una paleta de pintura.[24]

Estas evidencias nos muestran una situación de nivel organizativo de la sociedad cuicateca, que va más allá de la lucha por la sobrevivencia y nos lleva al plano de lo cultural: la producción, circulación y consumo de signos t

significados, símbolos y objetos culturales; en el acercamiento con los dioses en sus ceremonias, utilizaron objetos de mediación como lo hallado por Spencer.

Además de lo anterior, también existió el consumo de otros productos, los que servían para establecer la diferencia en la estructura social, artículos que indicaban status, entre otros.

...en la Cañada poseían artículos relativamente de más prestigio – conchas, obsidiana negro azabache, marina y cerámica de valle de Oaxaca que hacen las comunidades más pequeñas de la región, incluyendo Llano Perdido. Atribuí el intercambio y estos arreglos a los selectos centros principales y al papel del personal mayor y los núcleos de relación de la red de prestigio interregional.[25]

En esa orientación, sobre artículos de prestigio o destinados para su uso en ritos ceremoniales, se encontraron figuras de obsidiana negra que sólo pudieron haberse traído o más bien, importado, desde lugares como El Pico de Orizaba, o la cuenca de Puebla, situados a una distancia aproximada entre 170 y 200 Km.; de esta manera, puede entenderse a la etnia cuicateca como un grupo social con fuertes relaciones de carácter comercial, cultural y política, con las culturas de ese momento histórico social.

Según deduce Spencer, a partir de los rastros encontrados, en las estructuras de Llano perdido; que los cuicatecos practicaban ciertos ritos con la finalidad de dialogar con fuerzas de la naturaleza, relacionarse, comunicarse con los dioses, en sus ritos y rituales, establecimiento de compromisos y alianzas con los flujos de energía de la naturaleza; buscando su intervención para la estabilidad intracomunitaria o intraétnica, para lo que utilizaban ciertos utensilios, artefactos, en ceremonias concebidas ex profeso, de ahí el siguiente planteamiento...

El primero y más específico punto de la actividad ritual era la familia. Muchas de las familias en Llano “Perdido” contenían por lo menos algunas hojas de obsidiana negra y a veces estatuillas – artefactos de obsidiana. He discutido, la importancia funcional de las actividades rituales. Un acto ritual involucró no nada más a personas vivas de manera individual, sino el nivel de familia y probablemente fue dirigido por el jefe de familia.[26]

En referencia a la actividad cultural de los cuicatecos establecidos en La Cañada, por los materiales encontrados en Llano Perdido, así como en La Coyotera, es claro que era un pueblo con cierta organización social y territorial, con conocimientos sobre el ciclo productivo de las plantas domesticadas, entre ellas el maíz[27], lo que permitió el intercambio de productos con otras culturas; a partir de estas evidencias, es lógico que por la fertilidad de los suelos, el excedente productivo era utilizado para adquirir ciertos productos que en ese momento daban prestigio a quienes eran sus portadores.

Las prácticas culturales del pueblo cuicateco, implicaban también una relación distinta con la muerte, y de acuerdo a su jerarquía, a los muertos, en su sepultura, se acostumbraba dejarlos con un presente, hay evidencia de ello en una tumba localizada en La Banqueta, uno de los asentamientos ubicados en San Juan Tepeuxila; en donde se orienta la tumba de oriente a poniente, donde se cree que la cabeza se orientaba hacia el poniente y los pies al occidente; al lado de cada pie hay espacio para una urna, así también, en la parte que corresponde a la cabeza, existe otro espacio. Con estas prácticas en relación a sus muertos, se hace notoria cierta concepción acerca de la vida y la muerte, que coincide con los demás pueblos mesoamericanos, esto nos muestra que había un acercamiento y comunicación en el plano cultural, más allá del intercambio de productos necesarios para la subsistencia.

1.4 Tii knee, taaka ña'a nach knee, a lluuduu, a na ngaca u ti'i llikuu, de'ect'ica 'acuu lluu. Dónde están, como es el lugar, llano o plano, en ladera o en la punta o filo del cerro, por qué se concibe así.

Como ya se abordó arriba, varios asentamientos cuicatecos, se ubicaron en la parte baja conocida como La Cañada, y son los que se han estudiado con proyectos financiados por diversas instituciones nacionales e internacionales, destacan entre ellos: La Coyotera, Llano Perdido y Quiotepec. Por la parte de la sierra, existen ruinas en los lugares ya mencionados, sin embargo, sólo uno de ellos que es Tutepetongo[28] se ha estudiado con más detenimiento, y es donde estuvo uno de los cacicazgos[29] más reconocidos[30] de acuerdo a los códices cuicatecos[31].

En las faldas de estas montañas, se encuentran diseminadas una gran cantidad de comunidades, que se identifican como miembros de esta etnia, y donde se habla el cuicateco como lengua materna o en algunos casos como segunda lengua –ello se abordará más adelante-, en esta parte del territorio cuicateco, abundan los vestigios de los más primeros cuicatecos, llama la atención la ubicación de los distintos espacios arqueológicos, vestigios de ciertas estructuras habitacionales construidas.[32] Lugares como El Panteón y El Despoblado en San Francisco Tutepetongo, la Banqueta o el cerro Cuu Caa en Tepeuxila (Cuu Caa), o Na To'o en San Andrés Pápalo (Ñ'Deequee) y las ruinas de Papalotipac en Asunción Pápalo (Duu Naa); estos seis sitios arqueológicos, fueron construidos en el filo de la montaña, espacios donde la perspectiva es amplia dada la orografía del territorio; los restos de las construcciones, sugieren que fueron estratégicamente construidos, diseñadas para la defensa territorial. La ubicación de los vestigios ya mencionados contextualizados a lo que se relata en el código Porfirio Díaz, corrobora esta hipótesis. Sebastián Van Doesburg, hace esta interpretación de lo que se relata ahí...

A consecuencia de esa conquista, los guerreros de pies negros, (...) Para resistir dicho ataque, los señores Mano que Causa temblores (Siete)-Pasajuego y El Consagrado, pelearon en las fortificaciones del cerro[33],

encabezando la defensa del lugar el capitán Mano que Causa Temblores, por lo que los enemigos no lograron reconquistar el sitio...

Llama la atención la forma en que fueron construidas estas estancias o fuertes en el sentido militar, según lo interpreta Doesburg, ya que al recorrerlas, están ubicadas de acuerdo a las condiciones del suelo, donde se adecuan terrazas y de ahí se desplantan las construcciones.

Sin embargo, hay otros asentamientos que se establecieron en territorios comunales de San Sebastián Tlacolula o San Juan Teponaxtla, cuya localización sugiere que tuvieron funciones e intenciones totalmente distintas. De esto se deduce también que hubo cierta división del trabajo, que correspondía a un estrato de la sociedad dedicada a las actividades productivas para el sustento cotidiano, y otra con actividades militares o de defensa territorial, en consecuencia, por necesidad hubo una élite o grupo administrador, como los plantea Spencer en el siguiente esquema.

En este breve recorrido por identificar algunas de las ruinas que construyeron los primeros cuicatecos, nos permite comprender su manera de estar en el territorio, sus concepciones, relaciones con otros pueblos; también nos aventura a construir hipótesis de cómo fue su organización comunitaria e inclusive sus prácticas rituales. Para lo que aquí se considera importante, es tener más argumentos para afirmar que como grupos social, consideró fundamental, como lo es hoy, la conservación de un territorio para poder reproducir sus perspectivas de mundo; además, a pesar de no ser un espacio de vida con una densa población, existió una estructura organizativa que implicó división del trabajo y por consecuencia, una organización como comunidad y pueblo.



A manera de contextualización, una breve analítica[37] de ciertas expresiones en nduduu ñe'e lluu[38], expresiones que se relacionan con el nosotros y los otros. A partir de esta enunciación: Nduduu ñe'e lluu (nuestra palabra), es necesario desconstruirla en su configuración discursiva, tanto en su estructura textual como para hacer emerger lo que subyace o queda subsumido y que es necesario visibilizar; si Nduduu ñe'e lluu

(nuestra palabra), es una manera de apelar a otro igual de la misma condición que se tiene una palabra que une; nos dice y nos pone ante el hecho de que hubo un momento histórico en el que se tuvo la necesidad de definir ciertas cuestiones como el territorio, lengua y cultura, es decir, trazar sus fronteras de diferencia[39] con unos otros.

Una expresión más: ndbakie'e lluu, que dice: la palabra de nosotros los de casa; también nos lleva a entender que hay otra palabra: la de los otros, la de quienes están aquí, quienes llegan, los que también tienen una lengua y la hablan pero no es la de nosotros, la de los de aquí, los de casa, con la que nos reconocemos; en consecuencia, en la forma de decir que éste es nuestro código, nuestra ventana con y por la que vemos y oímos, nuestra forma de nombrar y concebir lo que hay en el mundo; en ese momento hay reconocimiento del otro, porque se reconoce la presencia del otro con su particularidad, su decir otro, que su palabra pertenece a otro entorno, otra casa, otro espacio y por supuesto: otra cultura.

En la misma intención está la expresión: Iñ'bakuu[40], es decir: la gente de la casa, lo que refiere, señala y anuncia que hay otro u otro uno; con diferencia en ascendencia[41], lengua, cultura, productos y objetos; en esta manera de afirmarse ante un otro, de hacer notoria, visual y mostrable la frontera de la diferencia, en cuanto a lengua y origen de ese y esa otro/a; esos, esas otro/as, que su casa-territorio no es la misma que la de los otros. Los Iñ'bakuu(gente de la casa), en su interacción con los otros en el intercambio de productos para la subsistencia y objetos culturales, durante su trayectoria histórica; tuvieron la necesidad de identificarse, de sentirse y afirmarse a sí mismos como diferentes.

Reconocer sus respectivos espacios de vida; en tanto se reconocieran como diferentes, tenían el derecho a apelar a ese otro en su ser distinto, muy otro en su diferencialidad; esto fue y es una necesidad de cualquier ser humano y cualquier comunidad o pueblo, el nombrarse a sí mismo apela al otro a nombrarlo así y de la misma manera habrá la reciprocidad con los otros, reconocerlos y nombrarlos. Esto está claro en la expresión en nduduu ñe'e lluu (nuestra palabra) y na'ay ndud'ñe'ey[42] (ellos hablan su palabra). En el caso de comunidad o pueblo, se expresa Ñaa ñe'e lluu[43] (nuestro pueblo), en contraposición está cuando se refiere a otra comunidad o pueblo: Ñaa vac'iñaa[44]: [el pueblo y casa de la gente(otra)], lo que refiere a éste y este otro de tal manera que existe el tercero que es la gente, los otros; en diferencia a un nosotros (Lluu o n'usuu), yo y tú de la misma comunidad, del mismo pueblo ; esto mismo nos lleva a la necesaria identificación entre un yo y en consecuencia un nosotros, que a su vez indica, ese él-ella y esos-esas otros como terceros ('iñaa); aunado a ello, el nombrar la casa del otro, implica una actitud de respeto a ese otro en su estar en su espacio, en su casa; así entonces empieza la reciprocidad, me nombro y te nombro, mi pueblo tu pueblo, en una relación de respeto que está presente en nduduu ñe'e lluu (nuestra palabra) y ndud'ñe'ey (su palabra) y en ello se encuentra ya el germen de la posible interdependencia y complementariedad.

Las expresiones con las que fueron nombrados los espacios que conforman nuestro territorio (Ñáa ñé'e lluu[45]) y con los que se conocen las comunidades ubicadas en su interior; son formas de nombrar en nduduu ñé'e lluu (nuestra palabra) los sitios, lugares de nuestros territorios y los próximos, de acuerdo a las características físicas del terreno, el agua, el tipo de plantas predominante, especies animales endémicas, etc., así, tenemos algunos, tanto como se le conoce oficialmente como en elD'bakuu (la lengua de los de casa o cuicateco) es decir, la lengua de los (Iñ'bakuu); algunos nombres de los lugares son: Concepción Pápalo (Duu Naa)[46], Santa María Pápalo (Tiu'bii)[47], San Andrés Pápalo (Ñ'Deeqûee)[48], San Juan Teponaxtla (Ñ'dú'u[49]), San Sebastián Tlacolula(Ñ'guu)[50], San Juan Tepeuxila (Cuu Caa[51]), San Francisco Tutepetongo (Yy'ada) [52]; entre otros. Se encuentran en Quiotepec[53], Cuicatlán (Y'bakuu[54]), etc. En cuanto a La Cañada, se le nombra como Lluuduu In'gua'a[55].

De acuerdo a lo anterior, si identificamos a los pueblos: Concepción Pápalo (Duu Naa), Santa María Pápalo (Tiu'vii), San Andrés Pápalo (Ñ'Deeqûee), San Juan Teponaxtla (Ñ'dú'u), San Sebastián Tlacolula(Ñ'guu), etc; en el nombre llevan la huella de su historicidad plasmado como marca indeleble, la cultura que en un momento histórico ejerció su dominio, impuso su manera de nombrarnos, por eso hay una sobreposición[56] de los nombres de nuestras comunidades y sólo es reconocido por nosotros pero sin que quienes desconocen nuestra lengua puedan, intuirlo, saberlo o siquiera preguntarlo porque no aparece en los escritos oficiales; con los aztecas, el nombre original en nduduu ñé'e lluu (nuestra lengua) queda subsumido, porque se impuso: Pápalo, Teponaxtla, Tlacolula, Tutepetongo, etc., que es cómo percibieron el espacio; posteriormente con la llegada de los españoles y su noción de mundo, su mirada desde una perspectiva judeocristiana, a partir de asignar un mediador que pudiera acercarse al creador para interceder por los habitantes de un espacio, impusieron los nombres de santos, vírgenes, beatos y demás como: Concepción, Santa María, San Andrés, San Juan, San Sebastián, San Francisco, San Pedro, etc.

En las comunidades de Iñ'bakuu el rastro de la dominación a la que se le ha sometido, hasta hoy sigue imborrable; a su vez, es claro que a pesar de los intentos para que se olviden de su ascendencia, de sus raíces; a partir de evitar que los pueblos nombren los lugares, se reconozcan en ellos, se asuman, en su nduduu (palabra); la resistencia ha mostrado persistencia, sin embargo, como afirma Esteban Villar de Tlacolula, ...por la poca utilización de la lengua cuicateca, el primer nombre (...) se va olvidando[57], es decir, el nombre originario queda invisibilizado, esperando que los espacios de la memoria colectiva de los I'bakuu, se ocupen de otras cosas; de tal manera que el primer nombre quizá sólo quede en una anécdota, y pase en todo nuestro territorio (Ñaa ñé'e lluu) lo que afirma Esteban... “por la poca utilización de la lengua cuicateca, el primer nombre[58]: lugar de la gente de la fiera rayada o manchada, ya quedó en segundo término,... se va olvidando, y se nos reconoce más como los de San Sebastián Tlacolula, que no es el nombre original.”[59]

La forma de nombrar los lugares desde nduduu ñé'e lluu (nuestra lengua) se da la idea de lo que aconteció antes, de lo que hay, de los mitos fundacionales, los entes simbólicos, etc.; si como lo refiere Spencer, hay un

glifo en una estela en Monte Albán que refiere a Cuicatlán que se retoma como símbolo actual de Cuicatlán (I'bakuu[60]), esto implica que es retomado de una forma de nombrar el lugar de la gente de Iñ'bakuu(los cuicatecos), por uno de los imperios dominantes en la era precolombina: El náhuatl. Esto se afirma porque el nombre Cuicatlán (I'bakuu), proviene de los vocablos en náhuatl cuicátl: canto y tlán: lugar en el que abunda; de ahí que Cuicatlán se le conozca como Tierra del canto; sin embargo, no hay ninguna referencia que implique porqué el nombre, puesto que también los aztecas o mexicas, nombraban los lugares de acuerdo a las características del lugar; no obstante lo anterior, me atrevo a plantear la siguiente hipótesis: que el nombre: Tierra del canto; proviene de la forma en cómo escucharon los aztecas -que en un tiempo llegaron a conquistar, someter a nuestros ancestros Iñ'bakuu[61], para convertirlos en sus tributarios-, la lengua convertida en el canto de nuestra palabra oral, con la que se comunicaban y comunican que es el D'bakuu, la cual es tonal, gutural y nasal; en su habla en el diálogo cotidiano y coloquial, si las personas se expresan con fluidez es un tanto rítmica y musical y parece que quien habla está cantando, esto es un supuesto debido a que no se tienen evidencias de por qué Tierra del Canto.

En esta referencia que ejemplifica cómo fueron nombrados las comunidades de los Iñ'bakuu por la gente que vino de lejos (iñ ndiquia'añ), están los rastros de la presencia Náhuatl, en de territorio de los Iñ'bakuu, como todo imperio, una forma de concretar su hegemonía, fue a partir de nombrar los lugares con el mismo patrón que lo hicieron en los otros territorios sometidos y sus propios asentamientos como pueblo. Esto es evidente de tal manera, que tenemos lugares como Tepeuxila, el que proviene de las palabras tépetl: cerro o montaña y uitzillin o huitzillin: pajarillo que zumba[62] que es colibrí o chupa-rosa; así, Tepeuxila significa: el Cerro del colibrí o de la chupa-rosa, en efecto, es un lugar donde en primavera, verano y otoño, se admira la existencia de estas avecillas multicolores y atractivas. En el caso de los Pápalo, viene del náhuatl papalotl: mariposa[63], de ahí que significa: Lugar de mariposas, lo que sin duda está relacionado con las características de la población en cuanto a su naturaleza; de la misma manera, se nombró a los otros lugares, siempre en referencia a características orográficas, plantas dominantes en la vegetación, otros; sin embargo, como el caso de Cuicatlán, hasta lo indagado personalmente, no hay una evidencia que nos dé elementos de acuerdo las palabras que le dieron origen, que nos dé argumentos del porqué del nombre asignado de Tierra del canto.

Sin embargo, hay algo que está claro, los españoles procedieron de la misma manera que quienes los antecedieron, como conquistadores, se preocuparon por dominar al imperio que mantenía la hegemonía en determinado momento, tal es el caso del imperio azteca o náhuatl, y logrado esto, los demás pueblos sometidos, -en este caso tributarios- fueron igualmente convertidos en pueblos dominados.

En referencia al reconocimiento al nombre de los territorios sometidos, sólo retomaron la forma en que la lengua náhuatl como lengua dominante en ese momento, a estos espacios; en esta enunciación muy breve de algunos de los nombres de las comunidades del territorio de los Iñ'bakuu(gente de la casa) o los cuicatecos, se ha puesto a flote cómo se han sobrepuesto los nombres, la forma de nombrar los espacios, y es desde quién

ejerce la dominación. De ahí la necesidad de resignificar la lengua y las formas de nombrar el mundo, para poder reconfigurar nuestra cultura y presencia en el mundo en este siglo XXI; he ahí la necesidad de nuestra palabra, nuestra lengua: el D'bakuu; de su recuperación como territorio de la memoria, en el sentido que Medina lo plantea...

Explorar las fronteras y trazar horizontes políticos implica transitar por nuestras historias, muchas de ellas narradas desde nuestras memorias que gritan relatos y momentos..., con carne, hueso, tierra y lugar... narraciones configuradas por los acontecimientos, es decir, desde los territorios de la memoria... Espacios de tiempo... temporalidad hecha espacio...[64]

De ahí el sentido de que la lengua (D'bakuu) de los Iñ'bakuu, concebida como territorio que guarda la memoria, en sus narraciones, relatos e historias; a partir de la analítica utilizada como dispositivo, represente una posibilidad que favorezca este proceso de pensar, reconstruir y reflexionar la historicidad de la etnia Iñ'bakuu.

2.1 Ña'a ñe'e lluu, de'e itee su'u chii nguallikuu lluu, taca ina lluu, su'u nduccuu ña'a. El territorio proveedor, su sentido y significado.

Como se menciona en la descripción geográfica, el territorio de los Iñ'bakuu, está integrado por una parte baja: Lluudu ñ'gua'a (La cañada) y la parte alta, conformada por las montañas que se desplantan del Río Grande (Llikuu Cheete[65]), debido a sus características climáticas, las fuerzas de la naturaleza se muestran en todo su poderío en las distintas épocas del año; en el periodo de calor en la parte baja Lluudu ñ'gua'a (La cañada), por su característica de cañón y sus 550-600msnm, el calor llega a ser inclemente, incluso en las estadísticas del país hay un registro de haber sido la parte más cálida de todo el territorio mexicano en un día; estadísticamente tiene una media anual de 30°C a 47.2°C de temperatura[66] su vegetación es peculiar y ha sido motivo de diversos estudios[67]. En la época de lluvias, por su vegetación exuberante en la montaña, éstas son torrenciales y en ocasiones han durado más de 15 días ininterrumpidamente (también hay registros de ello), trayendo como consecuencia el crecimiento del caudal del Llikuu Cheete (Río Grande) hasta desbordarlo; la corriente es generando daños a la agricultura; debido a esta orografía y variedad de microclimas, sus características son peculiares, de tal forma que una parte se ha declarado Zona de Reserva de la Biósfera[68]; otra más, santuario de la guacamaya verde (Dominguillo-el Chilar y Cacalotepec); en la parte alta, los bosques mesófilos[69] ricos en biodiversidad -reserva ecológica de Teponaxtla-, son imponentes; algunos pueden considerarse únicos con plantas endémicas de la zona o casi endémicas porque sólo existen uno o dos lugares más en el mundo donde se puede apreciar la misma vegetación, ese es el escenario con el que interactuaron nuestros ancestros.



Rio grande desde las alturas



Aspecto montañoso en Llano Cheve

Por las características brevísimamente expuestas en sólo unas pinceladas, nos remite a situarnos en el contexto de vida de los Iñ'bakuu, al incursionar por el territorio, la posibilidad de vida que se deja atrapar por la mirada, la soberbia con que se erigen las montañas y sus riscos, la energía que dejaban fluir en los fenómenos como el viento, la lluvia, el sol a veces inclemente, la cercanía de la luna con su luz nocturna, fueron determinantes para que se vincularan con la madre tierra y el cosmos en una relación de respeto. Así, en su mirada e interacción con su espacio de vida, percibieron sus cualidades, energías, las sentipensaron[70], le hallaron vida, sentido y significado en la forma de relacionarse. Por ello, como lo refiere Matadamas...

Para los pueblos de la región, según su visión del mundo, la importancia de los ríos y montañas es definitiva. Son los seres superiores de donde surgieron las personas y por tanto las normas de coexistencia entre ambos. Son elementos que manifiestan una decisiva presencia de su cultura intangible, los cerros son los grandes señores donde viven los humanos.[71]

El lugar donde está Ñaa ñe'e lluu (nuestro pueblo), el territorio, fue generado por otros entes, y lo comparten con nosotros, son sus dueños, sus cuidadores; en ese sentido, el territorio de los pueblos originarios no es una mera extensión espacio-territorial, objeto de uso para cultivar u obtener los productos necesarios para la subsistencia únicamente; o como se mira en otras culturas no originarias: como un lugar par explotar; de ahí que sus montes, bosques, montañas, planicies, tierras de cultivo, farallones, ojos o manantiales de agua, arroyos, ríos, el agua que fluye, tienen vida, su sino[72], que las y los acompaña; así, hay la necesidad de compartir con ellos, actuar en reciprocidad con la madre tierra.

La montaña. El cerro, como parte importante de la explicación de los pueblos, adquiere también la connotación de la madre que da la vida y la quita. _quizá siempre lo fue y ha sido, pero tal vez en este espacio de tiempo se puede ver que los pueblos se unieron para arropar a la madre tierra, al cerro, para formar parte de su vida posible, para tratar de volverse una parte de ella misma, ser parte de su topografía.[73]

No se trata de sensación solamente de carácter emotiva, es más bien la cercanía que se tiene con ese espacio de donde viene el sustento, de ese estar en contacto con la energía que fluye cuando se cultiva, de ese sentir y percibir lo que dialoga con quien vive ahí; cuando el ser humano siente y percibe ese flujo que comunica y aproxima o también rechaza, es como se puede entender que los espacios tienen vida, energía, fuerza. En este sentido, esta es la palabra de Esteban Villar, habitante de Tlacolula refiriéndose a un sitio sagrado...

...la gente que vive acá o los que creemos en las fuerzas que hay acá, traemos las ofrendas y esta es la ruta que se toma. Este es el lugar sagrado de nuestro pueblo, aquí es donde se vienen a dejar las ofrendas, lo que nace del corazón, se pide para la salud, para la vida.[74]

A esta forma de relacionarse con el territorio, Barabas la denomina La ética del don...

La ética del don como norma ideal se funda, y adquiere legitimidad, en el respeto, el honor el no agravio y servicio a los demás, lo que constituye el cimiento moral y jurídico de la sociedad; principios que se trasladan a la relación con las deidades. El cumplimiento de la ética del don, con todas las exigencias es lo que hace posible mantener buenas relaciones con los otros y con los númenes; donar, respeto y ofrenda y obtener a cambio el equilibrio del cosmos, la salud y la abundancia.[75]

Así, nuestros espacios tienen algo que darnos, qué contarnos, por eso no son metros² que hay que medir y cuantificar. Desde esta mirada, el hombre no sólo habrá de pensar sobre la tierra para ver cómo la explota; sino que hay la necesidad de aprenderla a sentir, percibir, o como dice Ortiz Castro, poner en acción uno de los sentidos humanos: El Sentipensar.

En ese tenor, no sólo nuestra mirada amerindia considera básico en la construcción de la realidad: las imágenes, emociones y sentimientos. La Psicología al hacer un análisis de las formas de construir las concepciones del mundo, del entorno, de la geografía, en las configuraciones de mundo, plantea que tienen participación las características propias de los humanos, lo que tiene que ver con lo volitivo, lo cognoscitivo y socioafectivo; en este caso la percepción, así lo afirma Franco...

La percepción es la configuración activa por parte del sujeto de los estímulos sensoriales (sensación interior de la impresión producida en un sentido). Pero la percepción no se conforma con recibir el flujo de sensaciones sino que los organiza y da forma. En este proceso de cohesión interna colaboran multitud de influencias de todo tipo que van desde el trabajo a la diversión, pasando por la estética o por las emociones profundas. El resultado es una imagen sobre el medio, cuya importancia es tal que «todo lo que sabemos de la realidad está mediatizado y la toma de decisiones que afectan al medio no se efectúa sobre el medio real, sino sobre la imagen que el hombre tiene del medio» (...)...la imagen es el ropaje que cubre y da forma, pero oculta una realidad palpante, nunca accesible en sí misma, un valor de cambio en las transacciones con el mundo externo.[76]

Así entonces, la fría descripción espacial, mediciones a través de sistemas convencionales para calcular una extensión de espacio territorial, utilizando los recursos tecnológicos avanzados; analizando e identificando los elementos químicos que componen el suelo o subsuelo, cuantificando el potencial mineralógico de éste y a partir de ahí valorar la riqueza de un espacio; no es compatible con una perspectiva que considera al hombre como un sujeto que se vincula con su espacio de vida.

Con lo expuesto anteriormente, está claro que el territorio desde la mirada amerindia, no sólo es dónde establecerse, sino que es resultado de esa interacción, de comprender el lenguaje con el que la naturaleza le comunica su estar bien o su malestar, de ahí, configura la imagen de su territorio, al darle alimento, lo hace

parte de ella, es como el hijo que en cierta manera pertenece a la madre y de la misma manera la madre siente al hijo como extensión de su vida, así se constituye la diada hombre-mundo.

En esa relación diádica, el hombre construye su entramado de relaciones e interacciones con sus iguales, construye signos y significados; genera y circula símbolos, se afirma a sí mismo y lo confirma cuando en comunidad comparte signo, significado y símbolo que hace circular como su base cultural, apoyado en sus objetos culturales[77]; su cultura se construye y halla sentido en ese espacio, ese territorio, sólo tiene y puede tener sentido, significado y horizonte en su estar ahí; se construye la cultura en un espacio y se configura así su noción de identidad, el sitio, el clima, el lugar, es el asidero espacial, sin el cual dejan de tener sentido sus expresiones; por ello, constituyéndose como sujeto con prácticas simbólicas, de sentido de pertenencia, necesita de ese espacio; es allí donde encuentra unidad de sentido su comunidad, pueblo..., por eso la vinculación al espacio territorial, y como afirma Barabas... “El territorio puede ser entendido como espacio culturalmente construido, lo que implica que es valorizado”.[78] Efectivamente, es valorizado por esa posibilidad de estar ahí que le ha brindado el territorio, lo que lo vincula.

Y cuando el hombre necesita del espacio para habitarlo, requiere de un proceso de acercamiento, de convencimiento, de diálogo que le permita estar en las mejores condiciones, de ahí que como en el caso de Tlacolula, se tuvo que seguir un proceso...

...era una ciénaga por lo que había madera y pasto. Cuando se establecieron, la madera la utilizaron para parar los horcones para las casas y el pasto para techarlas. Pero no podían edificar casas porque había mucho agua, entonces buscaron una persona que supiera (Iñ denuu[79] mal nombrado “brujo”[80]), llegó una mujer, una madre anciana que hizo un trabajo para que el agua se fuera por abajo y ya no brotara.

Esa persona de conocimiento que hace trabajos utilizando las fuerzas naturales logró que se empezara a secar la tierra y poder ser cultivable,...[81]

En esta exposición del proceso fundacional de la comunidad de Tlacolula es evidente el diálogo hombre-mundo-territorio, el hombre tuvo la necesidad de entablar una relación comunicativa con la energía territorial, “para el agua se fuera por abajo y ya no brotara”, por ello se recurrió a quien tuviera esa posibilidad dialógica, de ahí la importancia del médium, de la mujer u hombre de conocimiento; sólo en el diálogo que parte del respeto, puede lograrse esa posibilidad, un acuerdo; como afirma Barabas... “La propiciación de lo sagrado, para la obtención de lo pedido, se realiza mediante rituales preparatorios, ofrendas y sacrificios, a los que se agregan los pedimentos.”[82] Por eso después hubo que construir una imagen y representación de quien estuviera en la posibilidad de mediar siempre, algo o alguien en quien encomendarse, por eso está San Sebastián, así lo relata Esteban Villar: Luego buscaron un santo en quien creer que estuviera en el centro del lugar, lo trajeron por allí donde viven los zapotecos, ese es el santo San Sebastián que hasta ahorita tenemos. Se

logra que el pueblo se establezca, se retribuye el permiso de la estancia por siempre, pero se genera un lugar un espacio para agradecer, el lugar donde estará el Santo.

En este ejemplo de la fundación de Tlacolula, se hace evidente que el territorio, para los pueblos originarios como lo es el de los Iñ'bakuu, es una construcción que le permite hallar su identidad de sentido como comunidad en determinado espacio y tiempo y que le da la posibilidad de entenderlo como espacio de significado.

2.2 Ndutnaa nunii, yaai, llíikuu, llikuu, yquia'a, kuetii, Ilaama. Ojo de agua, arroyo, río, montaña, monte, tierra de labranza.

Para los Iñ'bakuu, hay elementos vitales de la naturaleza que sólo pueden ser valorados en la medida que el humano sea parte de esta; es el caso del agua, según la experiencia de las comunidades, es un ser vivo, un ente que tiene la posibilidad de sentir y por lo tanto, reaccionar ante un humano que pueda alterar su naturaleza; en diálogos entablados con personas adultas, en sus expresiones se denota la concepción del agua como ente que en su vitalidad se expresa en momentos que pueden afectarla; nos relata la Sra. E. contreras:

...el agua está viva, por eso se da cuenta que hay cosas que sólo la ensucian, si observas, el agua del arroyo o del río, todo lo que es basura la va dejando a un lado, hay algunos objetos que van en medio de la corriente como son los troncos de los árboles, pero lo que es realmente sucio como las bolsas y otras porquerías, esas las va dejando a la orilla, no se las lleva, el agua sabe, se da cuenta...[83]

En el caso de ojos de agua o nacimientos de agua (Ndutnaa nunii), allí vive Ibii nunii[84], el que hace posible que el agua fluya en ese lugar, por ello se tiene que respetar; para que siempre haya agua y no falte, existe la necesidad de actuar en reciprocidad, de agradecerle el favor de la existencia del líquido vital, de ahí la necesidad de la ofrenda, en el caso de Tlacolula, el señor Esteban Vega afirma: “Los abuelos iban a entregar un presente al cerro, en lugares donde nace un agua, hay que ir a dejar un presente como un guajolote para que siga dándonos agua...”[85] En la construcción de sus representaciones del mundo, para los Iñ'bakuu, en una analogía con el cuerpo y la tierra: así como las venas irrigan con sangre el cuerpo para que funcione, el agua a través de los arroyos riega la tierra y la mantiene viva.

En esa misma tendencia, si hay la necesidad de extraer madera para obtener recursos económicos, habrá que pedirle al Ibii kuetii[86] su anuencia mediante un ritual, porque ese monte donde provienen los ojos de agua, ayudará a que no falte el líquido durante el año, aún en tiempos de sequía; es ahí donde la reciprocidad está presente, así, el bosque ayudará y el agua no faltará...

Allá arriba cuando se tumbaron árboles para vender, yo estuve en el comisariado, (...), le dijimos al empresario que era necesario agradecer al monte porque nos daba los árboles, (...) se llevó a uno de los brujos[87] para que

hiciera el ritual, hicimos un círculo los trabajadores del empresario, los de Bienes Comunales y en el centro estaba el brujo (...), el resultado de esto fue que no tuvimos ningún problema durante el tiempo que se trabajó; también cuando es tiempo de secas, el agua que baja de allá siempre disminuye y a veces ya no llega acá abajo, la gente sufre de sequía, sin embargo, en esa ocasión, tuvimos agua durante todo el año, claro que en tiempo de secas no bajó la misma cantidad de agua, pero alcanzó, siempre hubo.[88]

El territorio para los Iñ'bakuu, es un todo integral, allí habita el Sa'a Davii, el Ibii Kueetii y el ibii nunii; interactúan, dialogan.

2.3 Du'u ngantiñuu ñe'e ndukue'e chíi vee ña'a cúu. Quien ordena la que existe de lo que hay en esta tierra.

Desde la perspectiva de los Iñ bakuu, hay los dueños del monte, del agua y del boque así como de los animales (Ibii itii[89]) aunque se deduce que el gran dios cuicateco sea el Sa'a Llikuu o Davii, porque está más allá de un solo espacio, está en el monte, en el cerro, en el ojo de agua. Barabas dice al respecto...

Los cuicatecos distinguen entre un Dueño principal, llamado Sa'an davi, que es Señor del Rayo y de la lluvia, bueno y protector, que mora arriba del cerro con los otros Dueños y sus ayudantes, y un Dueño también principal pero oscuro y maligno, llamado Sa'an yicu que es el dueño del cerro. Se llama también Señor Cheve, asimilado con el diablo, y mora abajo del cerro. A él se le pide dinero, riqueza materiales, artes de brujería y daños.

Lo planteado por Barabas sobre el Señor Cheve es relativamente válido, es muy común la expresión de que el Cheve representa lo maligno, dañino o favorecedor de quien busca riqueza inmediata y el Señor Cheve sea el medio; sin embargo, los pobladores de Concepción Pápalo en cuyo territorio comunal está el Cerro Cheve, no comparten la opinión en su totalidad, puesto que los días sábado de gloria y domingo de pascua de la Semana Santa, acuden en familia al vallecito que llaman Llano Cheve, a compartir y departir, prácticamente toda la población convive durante ese breve tiempo en el llano; es decir, la cueva Cheve donde es el lugar donde se encuentra el Sr. Cheve, la etnia de los Iñ bakuu le tiene un gran respeto, aunque no todos tengan la misma percepción acerca del dueño del lugar sobre su bondad o maldad, no obstante, es un lugar de referencia fundamental para la etnia.



Interior de la cueva del Cheve

Como espacio simbólico juega un papel importante para lo/as Iñ bakuu, se cuentan varias historias con referencia al lugar, desde aquellas milagrosas, hasta las que hablan de la riqueza que es posible alcanzar si se hace un compromiso con el Señor Cheve. Por las pláticas de los ancianos, más bien parece que a la llegada de los españoles, al conocer los rituales de la etnia, las formas de relacionarse con la naturaleza, en donde probablemente se incluían sacrificios humanos, éstos fueron interpretados como cosa del diablo o del demonio, dada su concepción bipolar de moral cristiana[90], y así se fue nombrando al Sr. Cheve; no obstante, por las formas de relacionarse con el lugar de los miembros de la etnia Iñ bakuu, hay sedimentos culturales que dicen que el lugar donde está el Sr. Cheve es un lugar sagrado.

Así como el Sa'a Davii es un ente que es parte del territorio de los Iñ bakuu, también hay otros entes que han jugado un papel importante en la transformación de los espacios, en cuanto a sus características; el territorio no es inmutable, hay cambios en su aspecto físico que las energías que ahí fluyen, producen o posibilitan; esas fuerzas propias del medio, los dioses, los entes y energías, las potencias que allí habitan no siempre son totalmente buenas, es decir, que ciertas energías, por el poder que son portadoras, abusa de ello, en el caso de Tlacolula, existe esta historia que los ancianos contaban...

... hubo un tiempo de mucho trueno y relámpagos, quien vivía allí, tomó la costumbre de llevarse a los niños pequeños. Como ser del Rayo abusaba y se robaba a los bebés (...), encontraron el lugar donde vivía ese Ser del Rayo. Le quemaron su casa y lo corrieron. Cuando corrieron al Rayo del cerro aquel, dejó algunas huellas en todo el cauce del río, allí por la hondonada hay algunas palmas y otros vestigios de lo que dejó a su paso...

El ser del rayo transformó el aspecto del terreno, en su huida, por su energía, volvió árida una parte del terreno, allí donde hay palmas es un terreno de escasa vegetación.

Los dueños del monte son celosos de su espacio, no es posible realizar un trabajo que afecte sus características sin el permiso previo, de lo contrario, habrá desgracias humanas o el trabajo no tendrá los resultados esperados, un ejemplo es el problema que representó la construcción del camino de Tepeuxila a la altura del Río de la Grana (ver anexo); para los Iñ bakuu y otros grupos étnicos de Oaxaca, sobran casos en donde se ha tenido que reconocer la presencia del dueño para poder continuar con el trabajo, de otra manera, habrá obstáculos casi insalvables para poder culminarlos.

Así entonces, el territorio como espacio de vida de los Iñ bakuu, es un lugar donde fluyen y confluyen fuerzas, potencias y dioses, que interactúan con el humano; favorecen sus acciones o las impiden u obstaculizan, todo depende de la acción que el humano realice y los procesos de relación-interacción que establezca cuando pretenda actuar en éste. De ahí que hablar del territorio de los Iñ bakuu, no es hablar de medidas de superficie, relieve y altura sobre el nivel del mar; es mucho más que eso.

3 De'a nga'a cac'ndícuu ñe'e iñndique'e lluu, taakay, taakaa nday m'uu, dinka de'a ñáa chiindi. Los códices cuicatecos, lo que narran y las primeras comunidades.

Como todo grupo humano, para poder establecer relaciones interpersonales y sociales, los Iñ bakuu se vieron en la necesidad de crear sus propios códigos de representación del mundo, su mundo de vida; para ello recurrieron a los elementos disponibles de su contexto de vida, utilizaron recursos como las alegorías, analogías, crearon símbolos; su capacidad creativa y de representación se unieron para generar sus propias maneras de plasmar -en los recursos disponibles-, su percepción del mundo, recrearon la memoria colectiva a través de imágenes, escribieron su historia para dejar rastros de sí, de su presencia, de sus experiencias, de su lucha por los territorios; ahora sus huellas, sus rastros en ese trayecto de su andar en el tiempo, nos llama para poder reconstruir nuestro pasado, nuestro estar presente con historia, nuestro vivir con sus formas, costumbres, tradiciones; es decir, hurgar en la historia es desenterrar el espejo que reflejó la imagen construida ayer y permita mirar con nuevos ojos el pasado, nuestro pasado como Iñ bakuu, ese es el sentido de recuperar nuestra memoria.

Los pueblos originarios amerindios, en su desarrollo cultural no crearon una escritura con signos específicos para relatar su historia, la forma de conservar la memoria de su trayectoria como pueblos fue a través de un lenguaje más simbólico, ideográfico, ni mejor ni peor; sin embargo, como afirman algunos historiadores, era más complejo.



Lamina 28 del códice Porfirio Díaz

De acuerdo a quienes han estudiado los códices Fernández Leal, Porfirio Díaz[91] y Tepeucila, éstos nos informan del proceso histórico de cómo se fue delimitando el territorio de los cuicatecos[92], el cual, en este proceso de investigación, representa una parte de gran relevancia, puesto que se considera que un grupo social, en la medida que se ubica en un espacio territorial y va configurando su perspectiva de mundo, también le da sentido a ese espacio de vida, de tal manera que un grupo humano sin territorio difícilmente puede construir y afianzar una identidad cultural; de ahí la necesidad de hacer un breve recorrido de lo que han hallado expertos en los asuntos cuicatecos.

3.1 De'e nga'a cac ndicuu ñe'e iñdi'quie'ey. Lo que cuentan los códices acerca del proceso de configuración de la etnia Iñ bakuu y sus primeras poblaciones.

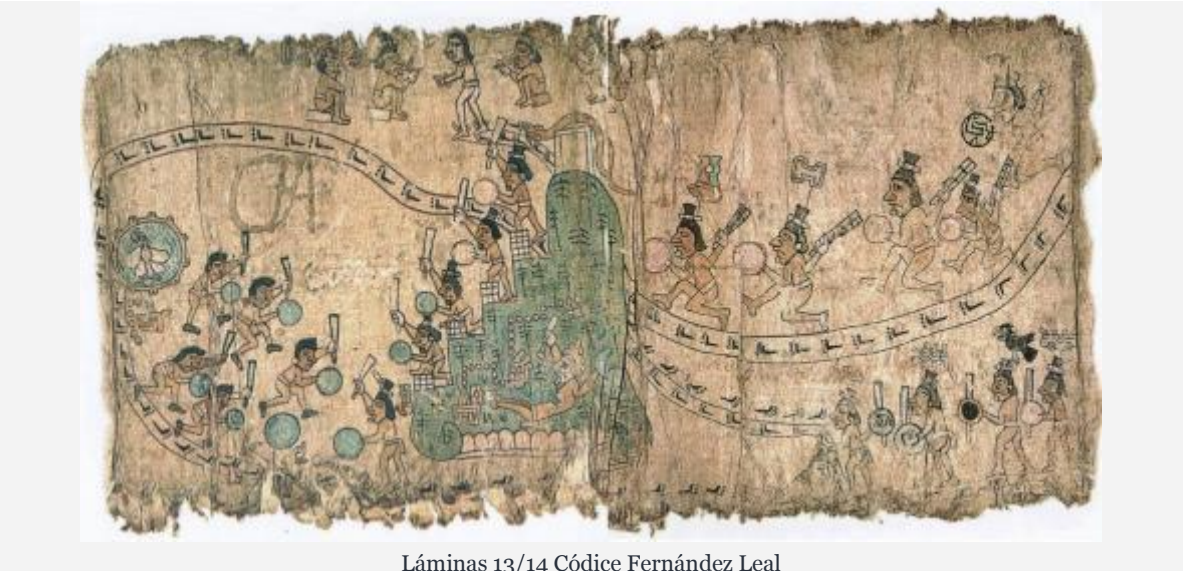
Como pueblo originario, los Iñ bakuu, fueron los primeros pobladores de la enmarcación hoy conocida como La cañada, no se tienen referencias de dónde proviene su ascendencia, sólo puede conocerse parte de su historia a partir de lo que se relata en los códices Fernández Leal y Porfirio Díaz; quienes han estudiado a los Iñ bakuu, a partir de las estas evidencias, estudios arqueológicos así como los calendarios zapoteco y cuicateco, la información que encuentran sobre la presencia de los Iñ bakuu en este territorio data de muchos años antes de la llegada de los españoles, los materiales históricos que aportan los códices son trascendentes para la historia de esta etnia, Hunt dice al respecto...

La valoración etnohistórica de los manuscritos pictóricos Porfirio Díaz y Fernández Leal es de dos clases. Primero, son materiales únicos que documentan aspectos de la vida de los Cuicatecos como un grupo étnico distinto. Por ejemplo, proporcionan la evidencia corroborativa sobre el territorio ocupado por ciudad-estados Cuicatecos, pueblos y aldeas, respecto a las Relaciones escritas de Nueva España (como Gallego 1580, Mezquita 1580 y Navarrete 1579) y otro documento colonial temprano. También proporcionan la evidencia que los Cuicatecos tenían una cuenta diferente del año que los Mesoamericanos, uno sobre los simbólico y uno normal. Segundo, los 2 manuscritos sirven para relacionar a los Cuicatecos con otras tradiciones culturales Mesoamericanas.[93]

En lo relativo a la ocupación territorial, por lo que se relata en las pinturas, es evidente que hay toda una estrategia para la defensa y dominio del territorio; desde las primeras batallas ahí testimoniadas, la presencia Iñ bakuu data del siglo IV d. de c.; resalta el sentido militar presente en estos materiales, la disputa está centrada básicamente contra los chinatecos, en referencia a ello, esto es lo que nos dice Doesburg:

“Los ejércitos cuicatecos salieron de sus pueblos. Distribuidos en tres filas y dirigidos por el capitán Pasajuego siguieron un camino los diecisiete guerreros [Se distinguen todavía los restos de quince personajes en la página 1. Las manchas negras (del cabello) y roja (del mastate) hacen posible la reconstrucción de este número.] principales armados con macana y escudo.

Su camino les llevó a un río fronterizo [El río no tiene un jeroglífico específico para expresar su nombre, así que su identificación es problemática, Martínez Gracida hizo comenzar aquí la Primera Guerra Cuicateco-chinanteca, (385-388 (d.C.), en la que el cacique Maollin de Cuicatlán invade el territorio chinanteco. Sus interpretaciones se encuentran en el t. 26 pp. 210-229vta y 118-122vta de su obra inédita.] donde contemplaron el alto paso entre las montañas. Cruzaron el río y se apoderaron de dicho Paso el día. 11 Caña.[94]



Láminas 13/14 Códice Fernández Leal

En las siguientes pinturas de los códices, se da cuenta de las constantes luchas entre los cuicatecos y los chinantecos por la posesión de estos territorios, según el códice Porfirio Días, hubo tres confrontaciones donde los Iñ bakuu salieron triunfantes; estas luchas fueron encabezados por los guerreros Mano que Causa Temblores y Pasajuego, quienes representan los señoríos de Papalotipac y Tepeucila.

No sólo fue la lucha con los chinantecos, también fue contra otros pueblos como el mazateco o quizás de carácter inter étnico, esto es lo que Doesburg encuentra:

Después de su regreso al paso, los ejércitos pasaron por el Cerro del Ave, y desde allí iniciaron su campaña de conquista: armados con arco y flecha, macanas y escudos se lanzaron al ataque del pueblo situado en la cima de una montaña (¿San Pedro Teutila?), cabecera del cacicazgo. Los líderes Cuicatecos fueron el capitán Mano que Causa Temblores y el capitán Pasajuego, quienes tomaron el pueblo por sorpresa,...[95]

Consolidar una cultura, una forma de entender el mundo y construir una forma de estar, sin duda que requirió de estrategias diversas, desde entonces y en la actualidad; sin embargo, algo es evidente en todas las culturas humanas, asegurar el territorio como espacio de acción, es una condición indispensable.

En las siguientes pinturas de los códices, otro de los personajes sobresalientes es el Sr. Cabeza de Serpiente, que por la información que se dispone, -por sus méritos militares-, participa en una ceremonia. Doesburg se refiere al respecto:

...aparece por primera vez el grupo del señor Serpiente, príncipe del pueblo que identificamos anteriormente como San Juan Tepeucila quien, al inicio del capítulo, entra en un enigmático enfrentamiento con los grupos al mando de los capitanes Mano que Causa Temblores y Pasajuego. El escudo con círculos rojos concéntricos diseño característico de los rituales de Xipe Totec)[96] y las flechas simbolizan este enfrentamiento.[97]

Por lo que se interpreta, los líderes guerreros fueron determinantes en la defensa y distribución de los territorios, en una de las pinturas, aparece el Sr. Cabeza de Serpiente en un ritual de sacrificio a un prisionero de guerra y posteriormente él mismo, aparece en una ceremonia de investidura (Xipe Totec), se infiere que quienes fueron destacados guerreros, por sus méritos militares posteriormente ocuparon otros espacios de decisión, se les investió de rangos distintivos, tal es el caso del Sr. Cabeza de Serpiente, ello como un proceso de preparación para asumir en lo posterior, otras tareas o responsabilidades de más trascendencia para con su etnia.

Para consolidar un dominio territorial, afianzar un cacicazgo o extenderlo, también se acudió, además de las guerras, a otras formas tales como las alianzas matrimoniales estratégicas. Es lo que se plantea en las láminas: 26-29 del (PD).

En el día 5 Águila, en el lugar llamado Peña de la Serpiente-Piedra Filosa-Tintero en el llano del animal Feroz, se reunieron los grandes jefes y se sentaron en sus icpalli para discutir el matrimonio que pronto se iba a realizar.

Por un lado estaban sentados el capitán Serpiente, el novio, y Serpiente Resplandeciente, su segundo.

Próximo a ellos se encontraban también los señores Rama y Medio Sol, entablando una conversación animada. También se encontraba allí el gran capitán Mano que Causa Temblores, conversando con el señor Sol, siendo este último el que más tarde sale, con un bastón en la mano (¿embajador?), para llevar las palabras de Mano que Causa Temblores...

Así, en una alianza que permitía cuidar su territorio, en la intención de defenderlo de mazatecos, chinantecos u otros, la hija de Mano que Causa Temblores, señor de Papalotipac, se une en matrimonio al Sr. Cabeza de serpiente, señor de Tepeucila, esto, con la finalidad de unificar los señoríos.



Boda de Sâ Tî Cu, Señor de Yicu Tindu, Tepeuxila y la hija de Sâ tâa chii ngüvi ñâa, Señor de Duu Naa, Pápalo.

La unificación de los señoríos de Papalotipac y Tepeucila, tuvo como finalidad consolidar el territorio de la parte serrana de la etnia de los Iñ bakuu, un lugar de asentamiento que asegurara la disposición y obtención de los recursos necesarios para su sobrevivencia. Este fue el escenario que encontraron los aztecas y posteriormente los españoles, ello se deduce del estudio genealógico que hace Doesburg en su obra: La herencia del Señor Tico I y II. Un estudio detallado de toda la descendencia del cacicazgo del Señor Cabeza de Serpiente hasta 1926. El cual inicia así...

Genealogía de los Casiques Monjaráses de Quiotepec.

El primero que se bautizó con toda su familia fue Don Fran[cis]co de Monjarás, fue su Padrino el mismo conquistador; era conocido [bajo] el nombre tecuhtochtl en mexicano, que en castellano dice: Dueño del camino, p[o]r tener una casa en aquella toma ó serro que divide los Ríos Salado y el de Quitepeque, pues está o estuvo el viejo Quiotepeque. Su esposa se llamó Doña Catalina Guzmán de Monjarás.[98]

Precisamente lo del señor Tico, se deriva de la expresión Tíi cuu[99], en lengua Dbakuu. Así, a la llegada de los españoles, el señorío dominante en la parte serrana y en Quiotepec, es el del Señor Cabeza de Serpiente que aparece en los códices PD y FL en la historia de la unificación de los señoríos de Papalotipac y Tepeuxila.

A la llegada de los aztecas, este territorio estaba consolidado como pertenencia de los Iñ bakuu, con todas las diferencias que pudiera haber internamente, según se rescata de la memoria colectiva de ese tiempo por parte

de los historiadores, este grupo social tenía su propia estructura organizativa que garantizaba cierta estabilidad, de tal manera que conservaban una unidad como etnia.

Los estudios históricos que provienen de otras culturas, aportan información que permite reconstruir el contexto de vida de los Iñ bakuu, de donde se deduce que su presencia es anterior al momento de esplendor de la cultura tolteca y que tuvieron contacto con otras culturas -como ya se vertió arriba-. Una característica particular de su organización social, es que los Iñ bakuu estaban distribuidos en pequeños señoríos, gobernados por el responsable o cacique territorial; así los encontraron lo toltecas, esto es lo que se desprende de los documentos revisados por Doesburg...

A finales del siglo XI gobernaba en Cholula y sus alrededores una poderosa confederación de pueblos toltecas que rendía culto a Quetzalcóatl, el divino fundador de la civilización. El territorio de esta confederación incluía la región de Chalco-Amecameca y todos los llanos alrededor del Matlalcueye. El centro de poder radicaba en Cholula, desde donde sus gobernantes toltecas distribuían el poder por toda la región a través de un ritual elaborado: los señores leales que habían prestado sus servicios militares a Cholula, recibirían, después de su peregrinación al templo principal del centro tolteca, una nariguera de turquesa como señal de autoridad tolteca (teuctli).

Durante la expansión del poder tolteca hacia el sur, estos se encontraron con los pequeños señoríos en la Mixteca cuyos gobernantes se aliaron militarmente y gracias a ello lograron conquistar grandes territorios consolidando así su poder en la región. Consiguientemente, en Cholula recibieron la prestigiosa nariguera, y así surgieron los famosos linajes toltequizados de Coixtlahuaca, Tututepec-Tilantongo y Mogote del Cacique, a su vez distribuidores de señoríos de la región...[100]

La relación con la cultura de los toltecas impactó en diversas prácticas culturales, de los pueblos mixteco y zapoteca, lo que se refleja en las evidencias que se han encontrado, tanto en los vestigios y estilos de construcción, como cuentas del tiempo, ciclos calendáricos, prácticas religiosas, entre otras; sin embargo, no puede afirmarse lo mismo en el caso de los Iñ bakuu, sólo se puede deducirse su influencia a partir de las huellas en la lengua D'bakuu, por sus características fonológicas y gramaticales, ya que ésta, proviene del tronco otomangue, misma a la que pertenecen el mixteco, mazateco, chinanteco y zapoteco, lenguas que hablan las culturas que comparten fronteras territoriales y culturales con los Iñ bakuu, las que tienen el mismo origen en su estructura lingüística según los especialistas.[101]

Por otra parte, la etnia Iñ bakuu tuvo cierta relación con la cultura mixteca, tanto por su proximidad territorial, es decir, fronteras compartidas, como por la necesidad de recursos naturales y el agua que proviene del Río Grande y otras corrientes de agua menos caudalosas; fuentes de agua de la que dependían y aún dependen

algunas poblaciones mixtecas; ello generó una cercanía física y a su vez un conflicto, mismo que devino en luchas constantes, es lo que se relata en el siguiente texto...

Fueron [los Almoloyas] en su gentilidad tan solos, y sin dependencia de otros pueblos y señoríos, que sólo el que los gobernaba y presidía de ajustaba con ellos, aunque eran de dos naciones, y diferentes lenguas; los del pueblo principal, y dos o tres estanzuelas eran mixtecos, y los demás [eran] Cuicatecos; (...) y interviniendo algunas diferencias con los mixtecos, dieron en afligirlos y hacerles algunas molestias, por ser los Cuicatecos dueños del río que corre estrecho entre las dos montañas.[102]

Así, la lucha por el territorio ha sido parte de la propia existencia de los Iñ bakuu, misma que siguió con el correr del tiempo. Posteriormente, con el dominio azteca aproximadamente en 1460, en la intención de dominar la ruta comercial con Mesoamérica, los Iñ bakuu, fueron sometidos militarmente y convertidos en tributarios de éstos, así se relata en la RG de Atlatlauca...

(...) Moctezuma era el señor universal de todos. Y el señorío que sobre ellos tenía era cierto tributo que le daban en cada pueblo de cierta cantidad de grana cochinilla, mantas de algodón y plumería verde y de todos colores, y unas piedras que aquí llaman chalchihuites,...

Es en este periodo donde los aztecas imponen los nombres de las comunidades de acuerdo a su particular percepción del territorio, como se aborda arriba. No obstante la dominación azteca, ésta no incidió en la organización social, ni en el cambio de fronteras territoriales; la etnia Iñ bakuu se mantiene en su estructura social y territorial, con la condición de aportar el tributo que se les exigió.

A la llegada de los españoles y su dominio como conquistadores, los Iñ bakuu, nuevamente fueron tributarios, pero a diferencia del periodo de dominio azteca, el tributo era en oro y productos que se consideraban de alto valor por parte de los españoles, que significaron para los pueblos de esta etnia, una explotación extrema puesto que debían trabajar exhaustivamente para reunir el tributo; esto, de acuerdo al libro de las tasaciones el señorío de Papalotipac tendría que aportar: ...cada 60 días: 46 tejuelos de oro en polvo, pesando cada uno de ellos dos pesos, más una carga de cacao, cinco enaguas, cinco camisas, cinco mastanes, cinco mantas de indios, una carga de ají, una carga de sal y dos cargas de frijoles. Cada 15 días: diez gallinas...[103]

Esta referencia, se hace en la intención de ejemplificar el proceso de sometimiento al que fueron sujetos los Iñ bakuu, en una relación asimétrica impuesta a través de las armas, con las condiciones adversas por la superioridad tecnológica o militar del adversario, pero conservando el territorio que habían heredado de sus ancestros.

La presencia y dominación española, fue similar a la azteca, la cual se logró mediante un proceso de reconocimiento de los territorios bajo el dominio de la etnia Iñ bakuu, pero no como se concebía antes de su llegada.

Desde las evidencias que se tienen, el territorio Iñ bakuu no era concebido como propiedad privada, había una casa central que los aztecas llamaron tecpan, en donde residía el señor supremo o cacique, que por lo general era descendiente directo del fundador de la estirpe; la función de los caciques era tanto administrativa, - referente a los territorios-, como en la cuestión jurídica.

En las congregaciones o barrios pertenecientes al cacicazgo, residían administradores a los que se les conocía como tiquitlatos, quienes organizaban los trabajos colectivos como los tequios, así como la recaudación de los tributos que debían reportar los macehuales[104] al Sr. cacique.

Los territorios no tenían exactamente un propietario, eran más bien, territorios de propiedad de un “colectivo nobiliario”[105] los que pertenecían a un linaje, sin embargo, los habitantes podían cultivar, previa autorización y conocimiento del cacique.

El territorio de los Iñ bakuu, años antes de que se impusiera el dominio español -en una reconstrucción fundamentada en referencias de historiadores como de los arqueólogos que han estudiado los vestigios de construcciones y asentamientos-, es el siguiente:

[106]

Áreas cubiertas aproximadamente por los mapas coloniales y los manuscritos ilustrados del distrito de Cuicatlán.

De acuerdo a las evidencias hasta hoy encontradas, tanto toltecas, mixtecos, aztecas y españoles, en su momento, cada uno logró cierta dominación a los Iñ bakuu; tanto en lo militar, económico y cultural; sin embargo, el territorio como sustento de esta cultura, logró permanecer bajo su control.

Ya en el caso de la conquista española, retomando parte de la forma de dominación azteca, impuso tributos bajo ciertos esquemas a los que llamaron tasaciones, pero también no tuvo más alternativa que reconocer los espacios territoriales de los distintos caciques que dominaban en ese momento; es lo que se percibe a simple vista, sin embargo, fue una forma de dividir a la etnia como grupo social, a partir del reconocimiento de determinados espacios donde se tenía a un cacique o tiquitlato, ciertos núcleos poblacionales o barrios de entonces, fueron dotados con cédulas reales como testimonio de su posesión territorial, es el caso de Tepeuxila, cuyo título fue expedido por Carlos V. en 1548:

Título del pueblo de Tepeusila, año, 1548.

Señor don Carlos Quinto, por la gracia de Dios. Rey de Castillo de León de Aragón, de las dos Cicilias de Jerusalén de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia y de Mayorca, (...) Capitán Genera de esta Nueva España y presidente de su Real Audiencia Chansellerrería. He recibido la Real Cédula de su Majestad y para su debido cumplimiento al Juez privativo para que se sirva extenderlo por todos estos dominios de esta Nueva España para que se cumplan las reales disposiciones de su Majestad dando cuenta con todo lo que practicare México, Octubre 28 de 1548 (...) su oidor más antiguo esta Real Audiencia, Juez Privativo de Ventas de Tierra Indultos por la presente, ya los que tocare perteneciere en el distrito y jurisdicción de esta Nueva España Que Dios fue por su Real Cédula, que expidió en Madrid a quince agosto del año de 1547, refrendada por don Josep de Sarnoano secretario fue servido de dar comisión al señor licenciado Don Francisco Ramírez de su concepto en el Real y Supremo de los Indios de la Real Corona de la Tierras de la segunda cabecera de Tepeuxila, Sitios aguas, ríos, cerros y montes que pertenece en esta indias.

Este documento es una evidencia de la forma en que el estado español impuso su mirada a los territorios, una mirada de dueño, posesionario, usufructuario del espacio de vida, muy distinta a la que lo pueblos originarios tuvieron. El reconocimiento territorial, pasó por registrar en los documentos oficiales de la época, los nombres que los lugareños le habían asignado a sus espacios.

Es así como cada comunidad, barrio o congregación pasó a ser posesionario del territorio que antes pertenecía a un colectivo nobiliario y a la etnia de manera conjunta.

3.2 El código Tepeucila cuenta una historia de saqueo y emancipación

En el territorio de los Iñ bakuu, históricamente ha sido asediado, si no para despojar a sus pobladores, sí para extraer sus recursos naturales, y en algunos momentos, el saqueo de tipo arqueológico como en la década de los 60 del siglo XX; de ahí que hacer una revisión de su historia, nos lleva a conocer y reconocer esta parte nada grata. Historia que nos lleva a situarnos como etnia a identificar cómo el poder a través de distintas formas, ha tratado siempre a los pueblos como súbditos, subyugados, sujetos de asistencia, entre otros y pocas veces como sujetos de derecho.

Sin duda que en el rastreo y búsqueda de las huellas marcadas por los hechos históricos de los pueblos como el Iñ bakuu, de los datos se aprende, se significa, se contextúa y se interpretan los hechos; pero también genera sentimientos, indignaciones y más; pero lo más trascendente es que ello lleva a un aprendizaje, como lo plantea Ma. del Carmen Herrera “¿Qué aprendemos? (...) Uno se introduce en el mundo de los litigios, el mundo de las relaciones de poder desiguales, el mundo de los valores culturales diferentes.”[107]

En el caso de Tepeuxila, durante el dominio español, por las características del relieve del territorio, no se le consideró apto para una explotación agrícola intensa, o en su caso, digna de despojo; sin embargo, Hernán Cortés asignó el territorio personalmente a un encomendero de apellido Cárdenas de Cárcamo, quien una vez

obtenida cierta riqueza en virtud de los tributos recibidos, decidió abandonar el lugar en busca de otras aventuras en 1527 y dejar en su lugar a Andrés de Tapia, quien era del grupo cercano a Hernán Cortés, es decir, de los primeros conquistadores.

El tributo que debían reportar cada determinado tiempo los nativos para beneficio de la corona española, vía el virreinato, era puntualmente recogido por el encomendero Andrés de Tapia, con el atenuante de exigir una cantidad mayor a las posibilidades del territorio, ello significó una práctica de opresión y explotación que afectó el ritmo de vida de los habitantes por obligarlos a un trabajo extenuante. En ese sentido, Herrera Meza dice:

...para la comunidad indígena, el tributo significó la más pesada de las obligaciones impuestas por el grupo español. Concretamente en esta época el tributo jugó un papel primordial en lo económico, ya que permitió el paso de la economía natural de la sociedad indígena, a la monetaria de la sociedad europea.

Fue hasta 1532 en que se regularizó la tasación, puesto que antes de esa fecha, cada encomendero asignaba la cantidad de tributo que habría de recibir, lo que según su criterio personal debían darle lo pobladores nativos. No obstante que ya estaba establecida una tasación de manera oficial, Andrés de Tapia siguió exigiendo una cantidad mayor.

Tepeucila tenía fijada su tasación desde el nueve de agosto de 1535. Consistía en una entrega cada ochenta días de veinticuatro pesos (equivalente a un marco) que al año sumaba noventa y seis pesos. Estaban obligados a dar cuatro tributos anuales, y no debían legalmente pagar más de lo estipulado.[108]

Sin embargo, para Tepeuxila, Andrés de Tapia no respetó esta cantidad, obligando a los habitantes a dar un tributo mayor, la debían llevar a la ciudad de México puntualmente; es ahí donde sufren vejaciones por parte de la Sra. del señor Tapia y recurren a usureros que pudieran auxiliarlos momentáneamente para superar el problema, esta actitud fue constante.

Para los nativos de Tepeuxila, ello obligaba a una actividad productiva extenuante, lo que hizo que cientos de macehuales huyeran a las montañas para dejar de pagar tributo, no estaban dispuestos a soportar semejante explotación; como testimonio de su cumplimiento del tributo entregado, llevaron su propia contabilidad mediante un código donde especificaban cada una de las piezas entregadas.

En 1540, la comunidad decidió denunciar a Andrés de Tapia ante el virrey Antonio de Mendoza, para tal tarea, se eligió a don Juan Monjarás y su esposa doña Martha, por situaciones administrativas, al no poder atender la situación el virrey, acudieron al corregidos de Teutila, Cristóbal de Salamanca, quien una vez recabada la información, la envió al virrey, que a su vez la turnó a la Audiencia. Una de las evidencias en las que se soportó la demanda de los habitantes de Tepeuxila fue el Código y otro, los testigos. Para el fiscal del caso, el código tuvo el valor de verdad. Al respecto Herrera dice...

En este contexto jurídico, todos los actores utilizan el código como un documento escrito, atribuyéndole las mismas virtudes y potencias, pero nunca se preguntan su naturaleza. Cuando Tapia trata de rechazar el Código no dice que no se trata de un escrito, sino que arguye que sus autores son “personas livianas e infieles”. [109]

Llama la atención la expresión de “personas livianas e infieles” que emite Andrés de Tapia como argumento a su defensa, sin embargo, lo importante aquí es resaltar el papel que juega un Código como documento probatorio ante una instancia jurídica de ese momento.

En ese proceso, la sentencia que se dicta es a favor del pueblo de Tepeuxila, recibiendo como sanción el resarcir el daño causado a los habitantes, devolviendo el excedente a Tepeuxila; se sigue un proceso jurídico acorde a las normas de entonces, puesto que se trataba de un encomendero influyente, quien logra disminuir el monto de la primera sanción.

Lo que llama la atención es la utilización de documentos escritos por parte de las poblaciones de esa época, es decir, que aún en la diferencia de sistemas de escritura, se infiere que los nativos tenían experiencia en el manejo de fuentes escritas o instrumentos paralelos a los utilizados por la cultura europea. En ese mismo contexto, es significativo que los indígenas hicieran valer e incluso hacer equivalente su propio sistema de escritura con otro diferente al suyo, es decir, con la escritura europea dentro de una institución de carácter jurídico castellana.

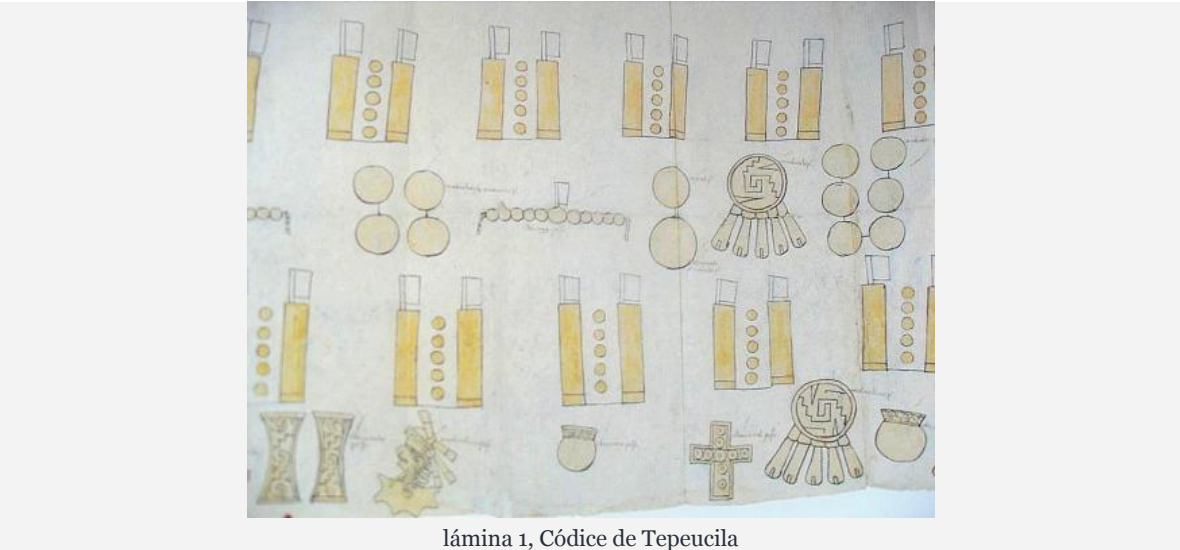


lámina 1, Código de Tepeuxila

4 De'a nga'a sa'a chdenuu, sa'a chi ngeee iñaá tandukulluu, a ydiivee, a yanúu a vac'ñangué'e, tacaá lluu na ña'a ñe'e iñ'bakuu: a naa nti'ñaá, a taa chi nduv'damalluu na junta, tachii vee v'icuu, t'achi nguui iñaá. Los (estudiosos de las culturas mesoamericanas y amerindias) antropólogos y sus estudios de nuestras prácticas de vida comunitarias

Como todo grupo social de larga trayectoria, que comparte lengua, cultura, tradiciones e historia; los Iñ bakuu construyeron códigos, ritos, símbolos y representaciones del mundo como medios para compartir esperanzas en sus espacios de convivencia, expectativas y horizontes.

No obstante que fue un grupo social con cierta independencia, que mantuvo cierta distancia con otros grupos sociales; con un comercio que generalmente era de intercambio de productos de primera necesidad, es decir, para la subsistencia y los indispensables para cumplir con los rituales de agradecimiento a la naturaleza y sus dioses, sus prácticas comunitarias fueron semejantes con los pueblos originarios amerindios en varios aspectos.

En cierta manera, los primeros habitantes de nuestra América, compartieron formas de mirar el mundo, algo que fue común es concebir los espacios de vida o territorios, como lugares con energía, fuerza y vida propias; así también, la forma de organización comunitaria, las tareas que habrían que cumplir los habitantes para con su comunidad; la relación que establecieron con la naturaleza, la importancia de la participación del colectivo en la toma de decisiones a través de las juntas, entre otras prácticas de vida. Todo lo anterior hace de las culturas de los pueblos originarios un espacio que es necesario conocer, a partir de una revisión de su trayectoria histórica, recuperando su memoria colectiva generalmente presente en forma oral; es decir, de sus experiencias de vida comunitaria, aprendiendo a partir de la observación y registro de la información en la vida cotidiana, así como de los momentos de reflexión sobre su propio hacer.

4.1 La comunalidad una práctica de vida de los pueblos amerindios.

Hablar de comunalidad, es referirse a concepciones, prácticas, maneras de entender, de situarse, de relacionarse el mundo y dialogar con el mundo. No es una posición de comodidad, tampoco de pasividad, y mucho menos de contemplación de lo que sucede en el entorno; es, casi siempre, un diálogo atento, pendiente de las respuestas, sensible a la reacción de lo que rodea al hombre. Aquí, la estridencia es un lastre, una agresión, una interferencia, por ello se requiere paciencia, escucha, y ante todo, humildad ante la naturaleza. En la comunalidad, el hombre es parte de la naturaleza, no es su posesionario, usufructuario o explotador; por eso, los comunarios no están en la lógica de la acumulación per se de riqueza; es toda una concepción de vida que tiene según Floriberto Díaz, cinco ejes: la tierra, la asamblea comunal, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo y los ritos y ceremonias; aunque para Maldonado y Martínez Luna se constituye por: el territorio comunal, el poder comunal, el trabajo comunal y la fiesta. La diferencia aquí no es

de trascendencia, tal vez sería en la conceptualización por la descendencia mixe de Díaz, debido a los rituales mixes como una práctica más acentuada.

Desde mi perspectiva, lo que aquí nos ocupa, más allá de diferencias en nombrar algunos aspectos, es el lugar en que se sitúa el hombre en la naturaleza, la relación que mantiene con ésta y sus prácticas sociales y colectivas que construye en comunidad que se convierten en comunalidad.



Concilio de los señores yibakuu, cuicatecos, Códice Fernández Leal

4.2 La comunalidad, una perspectiva de mundo

A vida comunalitaria de los pueblos originarios de América, tiene una particularidad, búsqueda siempre de una relación con otros para construir comunidad y un nosotros, en ese sentido, Maldonado afirma que:

La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. [110]

El vivir comunalitariamente, es una forma de entender las relaciones con los humanos, es un estar con los otros en la oportunidad de compartir lo propio y lo de los otros; sea: alimento, compañía, ideas, deseos, necesidades, otros. Es construir con disposición y voluntad las condiciones que permitan tejer el entramado que haga posible que quienes estamos en un espacio, sentirnos parte de la comunidad, identificarse con ella en sus posibilidades de futuro, en el cuidado del medio, del tejido social, de la seguridad comunitaria.

A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar

parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo.[111]

La práctica comunal, no es una proclama por una concepción de vida distinta, es una práctica que se ha incubado en el inconsciente colectivo indígena y no indígena, que vive, siente y piensa su estar en este espacio de vida, también es respuesta social a la forma de entender el mundo como objeto de transacción, de compraventa y explotación; es una práctica que hace sentirse uno con el otro, de identificarse igual con ese otro a través de usar el mismo lenguaje, de generar espacios de interacción. Siguiendo con Maldonado...

...la idea de la comunalidad como principio rector de la vida india surge y se desarrolla en medio de la discusión, la agitación y la movilización, pero no como una ideología de combate sino como una ideología de identidad, mostrando que la especificidad india es su ser comunal con raíces históricas y culturales propias y antiguas, a partir de las cuales se busca orientar la vida de los pueblos como pueblos.[112]

Las prácticas comunalaritarias, no pretenden detener el tiempo, mantener las formas de convivencia intactas, los comunalaritarios, tampoco estamos en la idea de seguir siendo subalternos; la resistencia de los sujetos comunales a las formas hegemónicas de dominación, no es contestataria, es un estar actuando por momentos a la defensiva, para poder entender el momento y empezar a avanzar con las formas propias de actuar en el mundo. Así, “el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella. La comunalidad es la clave de la resistencia y por tanto la incubadora de la liberación”[113]



Trabajo comunitario en los bosques de Cuu Caa, San Juan Tepeuxila

4.2.1 El territorio comunal

Los pueblos originarios, como ya se vertió arriba, desde la llegada de los españoles, han sido asediados en sus territorios, las riquezas del subsuelo, han sido objeto de saqueo; a sus conocimientos, se les ha negado el status de validez; en el aspecto cultural, se ha minimizado su creatividad; a su arte, se le llama artesanía; a sus lenguas, dialectos. En nombre del progreso, se les ha impuesto patrones culturales y de consumo ajenos; sus prácticas de vida se han minorizado para justificar la homogenización de ciertos ejercicios de dominación; la imposición de una lengua nacional, es decir, la política lingüística se hizo con la finalidad de homogenizar y negar la existencia de la diversidad cultural.

Cuando ha ejercido formas de resistencia que han trascendido las fronteras estatales y aún nacionales, se ha tratado de invisibilizar las causas. Ante ello, se han formado colectivos, organizaciones que han logrado tejer la memoria colectiva mediante documentales, relatos, y otros; con la finalidad de hacer emerger y dejar fluir la energía y perspectiva de la comunalidad, se han propiciado espacios para comunicar su sentipensar; una esas ocasiones, se percibió así...

Después de haber visto la gran parte del material que fue inscrito en el festival latinoamericano de cine y video indígena, no tengo duda de la diversidad de contextos, temáticas, situaciones, como también de las coincidencias en las preocupaciones, en los afanes, en los intereses que cargan cada uno de los que trabajan con la cámara.

Un análisis general de estos productos de cine y video, refrendan de manera muy precisa, una orientación básica que podemos identificar como un camino que va de la naturoatría a la homolatría, es decir de la adoración a la naturaleza a la adoración del hombre.[114]

De acuerdo a lo observado y planteado en las líneas precedentes, se presenta diáfana la diferencia entre una concepción comunalitaria del mundo y una occidentalizada; en la mirada occidental, el humano se vuelve un tráfuga de la naturaleza, se parta de ella, la usa sólo para su confort, se aísla de ella para sólo estar donde dominan sus iguales; ahí construye su adoratorio para ensalzar a imágenes de sí de otros y de otros como él; sólo así se encuentra seguro, aún más, se encierra en sí mismo; aún más, adora los objetos que crea, se vuelve rehén de sí mismo, se vuelve homólatra; en su soliloquio se ensalza a sí mismo, se convence de su grandeza; como dicen quienes plantean la reforma educativa boliviana...

...en su obsesiva identidad homolátra, del cual hace depender su felicidad. Dicho de otra manera, estamos atravesando un parteaguas del conocimiento, de la percepción, de la explicación del presente y del devenir de la humanidad. Reproducir un homocentrismo es no tomar en cuenta los riesgos que corre el planeta. Esta perspectiva, ha llevado al conjunto de los videastas en este festival a enfocar hacia el otro lado, al naturocentrismo, señalando en sus productos, los enormes obstáculos que sus esperanzas traen en el

pensamiento actual, y en el modo de vida que se diseña para el futuro del planeta, el cual de seguir el camino trazado se convierte en oscuridad en espacio mortal totalitario, carente de sueños y de poesía.

En esta mirada al mundo, la naturaleza, el territorio, el espacio de vida, son entes vivientes, donde fluye la energía que transmiten al hombre; la tierra, nuestra casa no puede ser tratada como hasta ahora, habrá de virarse en otro sentido. En esa misma dirección, en Brasil, quienes participan en la conferencia de las Partes del Convenio de Diversidad Biológica, afirman “Porque la tierra es nuestra madre y una madre no se explota, no se negocia, no se vende, porque estaríamos acabando con su espíritu y con nuestra esencia...”

Ese es el horizonte de los pueblos amerindios, el humano como parte intrínseca e indisoluble de la naturaleza; cercana al espíritu de la madre tierra, su creadora y la única capaz de nutrirlo; por ello se siente parte de la montaña, de río, del arroyo, para finalmente tomar su forma...

La montaña. El cerro, como parte importante de la explicación de los pueblos, adquiere también la connotación de la madre que da la vida y la quita. _quizá siempre lo fue y ha sido, pero tal vez en este espacio de tiempo se puede ver que los pueblos se unieron para arropar a la madre tierra, al cerro, para formar parte de su vida posible, para tratar de volverse un aparte de ella misma, ser parte de su topografía.[116]

A decir de Martínez Luna, los pueblos originarios de América:

...no nos separa nada de los compañeros Cree de Canadá, los Zuni de Nuevo México, los Mayas de Guatemala, los Mapuches de Chile o los Kariña de Venezuela. Tenemos idiomas diversos y prácticas rituales diferentes o bien vestimentas o bailes de colorido distinto pero a todos nos acerca: la necesidad de reivindicar nuestra relación con la tierra, la defensa de nuestros territorios, el enfrentar el autoritarismo de nuestros opresores, o bien las imposiciones de una modernidad necia que se niega a entender el valor de nuestra filosofía.[117]

Es por esa pertenencia a la madre tierra, que los distintos pueblos de América han defendido sus espacios de vida comunal[118] con todos los medios a su alcance, por ello su defensa en todo momento; y en los últimos años, ya no se trata sólo resguardar su espacio, también se requiere implementar estrategias que ayuden a arribar a la autonomía, no solo jurídica sino también económica, Maldonado afirma al respecto... “Lograr la autodeterminación territorial ha sido la lucha que más sangre ha consumido. El esfuerzo que más vidas se ha llevado y esto tiene una explicación nodal, es el territorio, la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo.”[119]

Sin lugar a dudas, para nosotros los pueblos originarios está claro que: “Sin territorio no hay pueblo.”[120] Por ello son del pueblo, son comunales, nos pertenecen a todos. “Los predios comunales, ¡cuidado! esos si son sagrados y esos ni el diablo los puede tocar, para su uso se tiene que refrendar la pertenencia a la comunidad y además un profundo respeto a ella. La tierra comunal es en verdad sagrada...”[121]

Para lograr que la comunalidad siga siendo la práctica de vida de los pueblos originarios, es necesario construir y consensuar nuevos horizontes, sólo así, los pueblos podrán lograr una perspectiva de dignidad y decoro, en la oportunidad de afirmarse a sí mismos.

“...la autodeterminación territorial puede ser posible sin la injerencia del estado mexicano, y como tal puede ser una nueva relación frente al Estado-Nación y una nueva manera de autodeterminar la vida de nuestros pueblos y una exigente manera de hacernos a nosotros mismos.”[122]

Por ello es necesario insistir...

El territorio es sagrado y además el espacio para la reproducción de la diferencia. Para la sociedad mestiza, la tierra es mercancía y un elemento más de uniformidad, de individualidad, de seguridad económica. Para los pueblos no, la tierra es de todos o para las futuras generaciones.[123]

Consecuencia de la mirada al espacio de vida, éste al ser intransferible, y no ser objeto de transacción, permite a las comunidades mantener su presencia en estos espacios territoriales desde tiempos inmemoriales, mismos que pueden ser útiles para agostadero, la labranza, cultivo de especies maderables, entre otros; cualquier comunero que esté activo o lo haya sido en otros momentos, puede solicitarlo a las autoridades comunales para cultivarlo y no habrá ningún obstáculo para ello, así entonces, el espacio de vida pertenece a los que la habitan, porque además, los comuneros velan porque su territorio esté resguardado, sobre todo de incendios, de las talas inmoderadas, plagas forestales y otros. La propiedad comunal es por ello un reducto para la defensa de nuestras formas de vida comunalitaria.

4.2.2 Poder comunal u organización comunal

Por otra parte, la comunalidad como práctica de vida comunitaria, es la constante en los pueblos que mantienen su forma de organización ancestral, y se han constituido como los soportes que favorecen la vida comunitaria; de esta manera, forman la conciencia comunalitaria. “...los sistemas de cargos han sobrevivido y continúan siendo los pilares de la cohesión comunitaria y la cultura en acción, el corazón mismo de la ‘costumbre’.”[124]

Así, el poder comunal se constituye con la participación de los comuneros, las responsabilidades hacia el colectivo comunal es compromiso de todos; para ello se requiere asumir el compromiso con la comunidad, su relación y vínculo con los compañeros comunalaritarios, para con su entorno social y cultural. Ser actor en el proceso social, partícipe de la seguridad comunal, trabajador en la conservación del ecosistema, servidor en las estructuras del poder comunal, requiere toda una concepción de un poder diferente al que se instaura desde una votación en una urna; para ello hay todo un sistema societario comunal...

...los sistemas de cargos son instituciones políticas perdurables, que pueden considerarse como pilares de la estructura social local, pero sumamente dinámicas y flexibles, capaces de adecuarse a situaciones cambiantes internas y externas y de apropiarse y reestructurar diferentes aportes e imposiciones culturales.[125]



Asamblea comunitaria en Yaav'a Inra, Cacalotepec

Lo planteado requiere, de una actitud de los pueblos originarios, de escucha, reflexión y análisis de sus formas organizativas, para adecuarse a los nuevos planteamientos de carácter social que van emergiendo, y caminar en el mundo mejorando su constitución como pueblos; esto lo han hecho desde la llegada de los españoles, pues.

Durante la Colonia los altepeme o señoríos indígenas fueron en muchos casos la base sobre la que se construyó la República de Indios; unidad sociopolítica y territorial de nivel local...si bien el cabildo, ayuntamiento o municipio (este último se usa a partir de 1857) fue una institución impuesta para la fragmentación territorial y política para los altepeme, una vez apropiado y adaptado por los pueblos conquistados como forma de gobierno local, fue un factor clave para la reconfiguración de las estructuras sociopolíticas internas.[126]

De hecho, en la práctica de la vida comunitaria cotidiana, los pueblos han aprendido a acoplarse a las estructuras que se promueven de manera oficial, sin desestructurar sus propias formas de organización, es decir, que su tradición por ser arraigada, es capaz de asimilar ciertas formas que el estado promueve, sin modificar su concepción de comunidad; en un claro ejemplo; “...el municipio ha significado un factor de peso en la continuidad de una “autonomía de hecho” en los pueblos indios: espacio territorial de autogobierno...”[127]

Siguiendo a Barabas:

Los estudios antropológicos permiten aseverar que los sistemas de gobierno de las sociedades indígenas en el ámbito de Mesoamérica organizan la convivencia social y establecen relaciones, formas de organización y prácticas que exceden el ámbito de lo político (público) y lo secular. (...) Precisamente son las concepciones amplias de lo político, y los principios propios que lo sustentan, dos de los indicadores principales de la especificidad del sistema de cargos respecto de las concepciones y ejercicios de lo político en las sociedades estatales.[128]

En este sentido, las formas de organización comunalitarias, se diferencian de las comunidades con una mirada mestizada u occidental, aquí la diferencia en cuanto a responsabilidad social, como en los de sentido religioso no es notorio, ello, debido a su concepción de mundo, en el sentido de que los rituales de agradecimiento a la naturaleza por lo recibido, por la connotación que se le da a la madre tierra como parte de su concepción del mundo, el servicio o cargo, está imbricado con la noción de estar en el mundo; por tanto, no hay una clara separación entre lo religioso y lo civil en cuanto a los cargos, toda la vida social está interrelacionada, Barabas afirma al respecto:

...el sistema de cargos quedó definido como una jerarquía piramidal obligatoria que combinaba puestos o cargos religiosos con cargos políticos, en una escala ascendente de obligaciones y prestigio que involucraba potencialmente a todos los varones desde los 16 o 18 años (topiles) hasta los 60 o 70 años (ancianos).

Los principios básicos que los sustentan (...) son: a) “obligación” de cumplirlos para todos los varones adultos (el incumplimiento puede sancionarse con la pérdida de la membrecía de la comunidad); el “servicio” que se presta al colectivo y no la obtención del poder público o el lucro; por el contrario el cargo comporta erogaciones para los cargueros; c) la reciprocidad o ética del don” que de diversas formas construye y afianza relaciones sociales y alianzas parentales. La reciprocidad es el eje de las relaciones políticas, en la medida que estas constituyen servicios comunales que suponen reciprocidades diferidas, que serán cumplidas por los nuevos grupos que acceden a las tareas públicas; d) el “prestigio” obtenido por el buen desempeño del servicio, que sustenta el orden jerárquico dentro de la comunidad y recompensa al carguero otorgándole “respeto y buena reputación” que le permiten obtener mejor posición en la comunidad y el acceso a los siguientes cargos y decide sobre cuestiones de interés público mediante voto directo y por mayoría, con tendencia al consenso.[129]

Ser comunalitario entonces, conlleva a una forma distinta de entender y ejercer el poder, de estar y vincularse con la comunidad; a diferencia del ciudadano occidental que está acostumbrado a pagar impuestos para recibir servicios, el sujeto comunal es parte de la solución de los problemas que aquejan a la comunidad; por ejemplo: el ciudadano, paga impuestos para recibir seguridad de parte de la estructura de gobierno; en cambio el sujeto comunal, es parte de esa seguridad porque presta un servicio para la seguridad comunitaria; si hay un

incendio, el ciudadano espera que los bomberos asistan a extinguir el fuego, en cambio el sujeto comunal, está ahí para compartir la solución de ese problema.

Una sociedad comunalitaria es un cuerpo que tiene y genera sus autodefensas para poder siendo comunidad, de otra manera es una sociedad de sujetos agregados.

Para poder seguir practicando esa vida comunal, no hay mejor instancia que pueda hacer un balance, una valoración de lo que se realiza en comunalidad que la Junta Comunal, es la que analiza, discute, propone e incluso dispone; el poder es comunal, el papel de la autoridad es escuchar, coordinar, obedecer...

Nuestras comunidades han estado organizadas de manera tal, que cuentan con instancias de participación muy precisas y cristalinas. La asamblea, es la máxima autoridad en la comunidad, es la reunión de todos los jefes de familia, en la que intervienen también las mujeres. En ella participan lo mismo silentes que parlantes, los mismo trabajadores del campo que artesanos y profesionales.[130]

En la etnia mixteca, Ortiz la concibe así:

...al entregar la vara o bastón de mando, no se inviste de poder ilimitado o absoluto, tanto en los pueblos indígenas como mestizos de tradición consuetudinaria: “No crean que ustedes son, no crean, no crean que son superiores porque ya están en sus manos la Vara de mando, el Poder.”[131]

Si no cumplen satisfactoriamente su cargo, si caen en la corrupción o cometen actos ilícitos abusando del cargo, etc., el pueblo puede reaccionar de distintas maneras: desde destituirlos, no tomarlos en cuenta para otros cargos o castigarlos; en tal sentido, se cumple la consigna mesoamericana tan multicitada en nuestros días de mandar obedeciendo...[132]

Es ahí donde la forma de concebir el poder no se asienta en la investidura, sino en la atención y respuesta a las necesidades del pueblo. De ahí la importancia de los espacios de reflexión, de crítica, de propuesta para mejorar, también de espacio de enjuiciamiento cuando la comunidad considera impropia la conducción de los asuntos comunitarios; así, sólo la Junta comunalitaria como espacio de decisión colectiva, puede reorientar o afianzar una práctica de poder para que éste sirva al pueblo.

4.2.3 Junta comunalitaria

La Junta es la máxima autoridad, es la que otorga representatividad, en ella se decide quién o quiénes son depositarios de la confianza comunitaria, el representante no toma decisiones por su comunidad, sólo es emisario de un encargo, es gestor, porque la asamblea o junta así lo decide. En la Junta se otorgan los cargos, las comisiones, las responsabilidades, si una acción aunque sea en beneficio de la comunidad se realiza sin

aprobación de la junta, estará violando la vida comunalitaria, por ello su importancia en el accionar de los pueblos mesoamericanos.



Asamblea comunitaria en Tiu'bii, Santa María Pápalo

4.2.3 El trabajo comunal

Arriba se afirmaba que el sujeto comunal es parte de la solución la problemática que pueda afectar a su comunidad, otro ejemplo de ello es el tequio; un trabajo colectivo que implica la participación de todos los adultos mayores de 18 años, para mejorar las condiciones de un camino vecinal, para la construcción de una escuela, iglesia, pavimentación de una calle, etc.; el tequio es la aportación de la fuerza trabajo en colectivo a la comunidad; si se ha de disfrutar de un beneficio, habrá que ser parte de la solución, como lo refieren los integrantes de Consejo Indígena Popular flores Magón (CIPO):

“El tequio es otra tradición indígena. Hay una persona que es nuestro representante, y él es el que nos dice qué día va a haber tequio. Ya el día que va a haber tequio, toca el cuerno de toro.. Entonces vamos a trabajar todos juntos: en la carretera o en el cafetal o lo que sea.”[133]

Al tequio se asiste porque el pueblo requiere del trabajo de los que ahí viven, es una responsabilidad participar, si no es así, también la sociedad sanciona, corrige, pero no de manera punitiva, sino a través de prácticas en las que el sujeto no podrá ser reconocido como sujeto valioso para su pueblo, las responsabilidades que se le asignen, serán simples, operativas; así, la comunidad es la que observa, valora, sanciona, premia, desde su particular concepción de justicia comunal.

Fiesta comunal

Respecto a otro elemento de la comunalidad, que es la fiesta comunal, esta es comunión, construcción y disfrute de todos. Representa la oportunidad de compartir lo propio con los otros, es la ocasión para mostrar lo que se ha trabajado, para dar lo que ayuda a que el momento sea más grande, para participar con su esfuerzo; es decir, la fiesta es una construcción de la alegría, es compartencia, es flor que derrama aroma.



Jaripeo semana santa en Cuu Caa, San Juan Tepeuxila, 2010

A decir de Martínez Luna...

La fiesta es parte de la identidad comunitaria, es el reflejo del espíritu de todos. Todos trabajamos para ello. Lo mismo sembrando que coordinando las actividades, lo acumulado en un año se arroja para el goce de todos. Lo organizado durante el año se muestra en la fiesta. Las habilidades construidas por años se regodean en la fiesta. Diría que nuestras fiestas son el botón que nos identifica y refleja el respeto y la solidaridad que nuestra actitud ha sembrado en las comunidades que nos circundan. [134]

Así, la comunalidad es, trabajo, diálogo-discusión, acuerdo, consenso, junta, trabajo colectivo, madre tierra para todos y alegría que se comparte en la fiesta.

5.2.6 Valores comunalitarios

En la práctica de vida comunalitaria, podemos encontrar valores subyacentes aunque no explícitos; así, a la hora de trabajar en colectivo, no existe una división del trabajo dictada de manera arbitraria desde la parte que coordina; en el trabajo comunal, los ciudadanos o comuneros en virtud de sus propias aptitudes y habilidades van asumiendo sus propias tareas, por lo tanto, sólo hay sujetos que se complementan en una tarea que corresponde al colectivo; se considera que por naturaleza los humanos tenemos distintas habilidades y

destrezas, además, en un trabajo colectivo siempre habrá diferentes tareas, de tal manera que no todos harán lo mismo, en consecuencia cada cual hará lo que esté en sus posibilidades, en ello encontramos la Diversidad y el valor de Complementariedad, es decir, todos nos necesitamos y somos necesarios.

Esa misma práctica de trabajo comunal, no únicamente podrá estar orientado al beneficio de la población, ese ejercicio puede trasladarse a la obtención de los bienes necesarios para la subsistencia del núcleo familiar; existen experiencias que en los últimos años han demostrado que el trabajo en común puede generar procesos de vinculación intracomunitaria y además, le dan otro sentido a éste.

En otros lugares del país, otras comunidades plantean un horizonte que tiene como base la comunalidad y que permiten a los sujetos comunales, mirar el mundo en una perspectiva de compartencia del mundo. En el caso de las bases de apoyo Zapatistas (EZLN), este tipo de trabajo ha generado otra posibilidad de mundo.

En la producción, se busca el autoabastecimiento y la diversificación para depender menos del mercado; se busca producir sin agrotóxicos o productos contaminantes; buscan comercializar fuera de las garras del mercado monopolizado; intentan que todos los productores dominen todos los saberes de la producción; la división técnica del trabajo no genera jerarquías sociales, de género[135]

En consecuencia, la experiencia comunalitaria que sigue presente en los pueblos, puede reorientarse y potenciarse en la medida que se considere al humano en la posibilidad de compartir el mundo con los otros, de mantenerse en reciprocidad, superando el individualismo exacerbado que nos ha inundado y puede destruirnos. En el caso de la comunalidad en los grupos étnicos de Oaxaca, habremos de ser vigilantes, practicarla, promoverla y valorar su incidencia en la vida comunitaria para evitar que sea devorada por las concepciones que se propalan y promueven a través de los mass media; siempre orientadas hacia el goce y disfrute individual.

los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca, la fiesta de un pueblo se engalana con la presencia de las bandas de las poblaciones circunvecinas, y el colofón de este ejercicio, es la ejecución conjunta por las bandas presentes, de una pieza musical, sea de un autor de la región, nacional, internacional e incluso de los llamados Clásicos como Bethoven, Mozart, etc.; así, el arte también tiene cabida y expresión, es más, es el sino del espíritu comunitario que se funde y entrelaza con las notas atrapadas en el pentagrama de la vida natural pero que fluyen a ritmo de la filarmónica que acompaña la fiesta comunal.

Los homólatras portan la bandera de la democracia, de la revolución, del cambio, del desarrollo, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, de la solidaridad, sin ver que hay comunalidad que por la complejidad de su pensamiento homólatra, terminan nombrando “usos y costumbres” sin ver la sabiduría que porta la representación comunitaria, sin entender el trabajo y la responsabilidad que esto implica.[136]

En la sabiduría de los ancianos comunaltarios, generalmente no se considera la votación como forma para tomar decisiones, a decir de su experiencia, la democracia divide porque siempre habrá quien no esté de acuerdo si no se ha convencido, eso podría representar la fisura por donde se filtra la división de los pueblos.

4.2.7 Prácticas de vida comunaltarias en la etnia Iñ bakuu y en Ñgú'u

Una vez abordada la comunaltad como práctica de vida de los pueblos originarios de América de manera general, es un tanto innecesaria la particularización de lo que la práctica de vida comunalt se realiza en la etnia Iñ bakuu y en la comunidad de Ñgú'u, por dos razones principales, en el primer semestre, en un primer acercamiento, se abordó cómo los habitantes de Ñgú'u concretan su vida comunalt en la vida cotidiana; por otro lado, no se ha realizado un trabajo de campo con la etnia Iñ bakuu, debido a la falta de tiempo, lo que representa un reto a realizar en los próximos semestres.

4.3 Práctica comunalt y derecho consuetudinario

Los sujetos comunaltarios han construido en su andar, reglas de convivencia, formas de relación entre el sujeto y su comunidad, a ello se ha dado el nombre de derecho consuetudinario, para Rodolfo Stavenhagen:

...“lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad (comunidad, pueblo, tribu, grupo étnico o religioso etcétera), a diferencia de leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida, y cuya aplicación está en manos de esta autoridad, es decir, generalmente el Estado. La diferencia fundamental, entonces, sería que el derecho positivo está vinculado al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente opera sin referencia al Estado (BID: Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales).[137]

Es precisamente en la lógica que plantea Stavenhagen, como funciona la lógica comunitaria, construye su autonomía en cuanto a normas, a partir de su práctica, no a partir de una legislación, se parte del hacer porque ha sido funcional, porque favorece la convivencia, el diálogo, el servicio a la comunidad; el trabajo colectivo fortalece la cohesión comunitaria; el servicio, el vínculo con quienes compartes expectativas; por ello, es una forma que sólo es necesario reconocer y no algo que proponer al colectivo.

“El derecho consuetudinario es un conjunto de normas, usos y costumbres que transmitidos de manera intergeneracional son ejercidos por autoridades e instituciones propias de los pueblos indígenas en sus territorios y que constituyen sistemas jurídicos reconocidos, aceptados y respetados por una colectividad y que integran el pluralismo legal de los países con población indígena”. [138]

En consecuencia, el derecho consuetudinario, tiene un status de Derecho Mayor, porque se deriva de lo que se ha vivido, de lo que ya estaba antes de que se establecieran ciertas normas, de que el estado nacional las reconociera como válidos en su contexto y con quienes compartes perspectivas y utopías.

De ahí la necesidad que el estado los reconozca...

La demanda de los “usos y costumbres” significa que los municipios indígenas oaxaqueños se rijan por un sistema cultural propio, que implica primero la elección de las autoridades del municipio por medio de la asamblea, es decir, en forma directa, unánime y pública; segundo, que los candidatos que entran en el “nombramiento”, como suelen denominar a la elección, deben cubrir ciertos requisitos como el “prestigio” (tener buenos antecedentes de cumplimiento y responsabilidad en la comunidad), la “capacidad de servicio” y el seguimiento del escalafón.[139]



De esta manera, una práctica de organización social comunalitaria, pasa a ser un derecho y parte del derecho comunalitario, superando la expresión un tanto peyorativa de usos y costumbres.

Par los pueblos originarios, como expresión del conocimiento construido por sus antecesores, estos son comunales, pertenecen al colectivo, sólo que a ese colectivo no le interesa el lucro, en tanto puede estar al servicio de sus necesidades; sin embargo, ello genera conflicto con la práctica occidental, puesto que desde la perspectiva de la propiedad intelectual, quien patente un conocimiento, se vuelve usufructuario de es saber, es decir, lucra con un saber que no siempre ha generado; de ahí que en sus planteamientos y parte de ese derecho consuetudinario, plantea lo siguiente:

Que nadie puede utilizar el pensamiento Nam Misak para ponerlo en contra nuestra con el objeto de sacar ventajas y provechos ajenos a nuestros intereses colectivos. Tampoco permitiremos el acceso de investigadores

que van en busca de datos, inventarios y conocimientos dentro de nuestro territorio para luego quitárnoslos o ayudar a otros a que nos los quiten.

Ejerceremos el derecho a defender, proteger, decidir, repatriar y potenciar todos los recursos existentes en nuestros territorios, que no deben ser objeto de actividad alguna sin el expreso consentimiento de nuestra Autoridad Ancestral, única legitimada para tomar decisiones sobre ellos con apoyo de la Comunidad.

Todo acto de uso, abuso, robo, apropiación, contaminación de biodiversidad nativa por transgénicos, patentes, licencia, o cualquier otra acción que se realice sin la autorización expresa de nuestro Gobierno Guambiano será desconocido por el Pueblo Nam Misak. Porque somos quienes tenemos derecho exclusivo no sólo sobre nuestro patrimonio cultural y arqueológico, sino también sobre nuestro idioma y tradiciones ancestrales; lo mismo que sobre nuestros conocimientos colectivos ancestrales. Sea que se trate de medicina y medicamentos ancestrales, arte ideográfico, sobre prácticas de sanación y curación, semillas nativas, sistemas agrícolas de producción, transformación alimentaria, formas de conservación y consumo, valores genéticos, biodiversidad y manejo de los recursos biológicos y naturales.[140]

La práctica de vida comunal en las comunidades de los pueblos originarios, es una constante y representa un accionar desde una perspectiva de tradición milenaria, ha favorecido la permanencia de su cultura, de ahí la trascendencia de su reconocimiento y la necesidad de aprender de ella, tanto para comprenderla, como para retomar las prácticas que sea posible aplicar en contextos más urbanos; de la misma manera, se requiere la apertura de estos pueblos, a otras formas y prácticas que permitan un diálogo intercultural, donde se aprenda en una relación de horizontalidad y simetría.

De manera sucinta, esta es la mirada a la comunalidad desde las prácticas de vida de diversos pueblos originarios de América, tanto de Oaxaca como de las demás latitudes.

5. Sa'a ntie'e ngeetee, nii de'ee ncho'o ni de'e nguui ndukuu ña'ña'ia ñe'e lluu. La política agraria, autoridades nacionales y la tierra comunal pasado y presente.

No se pretende realizar una revisión de fondo y extensa de la política agraria del estado nacional con respecto a la propiedad de la tierra de los pueblos originarios, sólo se pretende contextualizar y ejemplificar brevemente cómo la política agraria, ha sido un instrumento para despojar a los pueblos de sus territorio o espacios de vida de manera sistemática y constante, bajo un sinnúmero de argumentos.

Se aborda este tema además, debido a que como pueblo originario, los Iñ bakuu han sido de una u otra manera afectados en su territorio por la forma de concebirlo por la cultura occidental. Además, es difícil concebir un pueblo originario sin territorio, de ahí la importancia de esta revisión somera de la historia en cuanto a la política agraria.

5.1 La conquista y sus efectos en la posesión territorial

Como se abordó arriba, el espacio de vida comunal de los pueblos originarios, ha sido un espacio en disputa desde siempre, sin embargo ha sido defendido con todas las energías y estrategias que los pueblos han generado. De ahí que se haya preferido ser tributarios que ser despojados de su madre tierra, ello se deduce de lo plasmado en el códices Tepeucila y la historia narrada en los códices Cuicatecos.

Sin embargo, desde la llegada europea a América, se adjudicaron el derecho a ser usufructuarios de los territorios que desde su mirada fue descubierto. Como afirma Orellana...

Otra teoría legal que se utilizó para despojar a los pueblos indígenas de sus tierras fue la teoría del descubrimiento. De acuerdo con este modo de adquisición de tierras, en el contexto del pensamiento legal europeo un territorio era propiedad de la nación que lo descubría. Al igual que la doctrina de terra nullius, esta teoría pasaba por alto la ocupación previa de los territorios.[141]

Ante la resistencia de los pueblos por mantener sus espacios de vida, tuvieron que reconocer la ocupación previa de los pueblos originarios mediante lo que llamaron Título Primordial; no obstante, esa política significó incidir en la forma de concebir el territorio, puesto que en muchos de los casos, se le adjudicaron como propiedad a los caciques o líderes de entonces, con ello, se inició un proceso de privatización del territorio que se concebía como espacio de pertenencia a la etnia o al pueblo, barrio o congregación.

A Partir de ello, en la etnia Iñ bakuu, al menos en la parte baja que se conoce como La cañada, representó conflicto, como se relata en los códices Cuicatecos...

En 1657, Juan abendaño, cacique d tutepetongo, poseyó dos caballerías de tierra de Tecomaxtlahuac, llamadas yodo chenguey danda heredadas de su padre.

Don Ju(an) de abendaño, cacique y gov[ernad]or de los naturales del pueblo y cabecera de tutepetongo, de la jur[isdicci]on de texupa, paresco ante V[uestra] m[erced] (...) y digo que tengo en esta jur[isdicci]on de cuycatlan un pedaso de tierra de dos cavallerias que herede porm fin y muerte de Don geronimo de abendaño, mi p[adr]e, cacique del dicho (...) estas dos cavallerias no sirven, ni an servido en mas de quatro a[ño]s por averse deteriorado con una ynungacion que hubo y por estar a dos leguas largas de distancia del pueblo donde asisto.[142]

Pidió permiso para venderlas y lo obtuvo, pero poco después. El pueblo de Cuicatlán presentó una protesta:

El gov[ernado]r, alcaldes, regidores, caciques, principales, tiquitlatos y demás off[icial]es de repp[ubli]ca deste pueblo y cabecera de cuycatlan (...) parecemos ante V[uestra] m[erced] y decimos que di[ch]o pueblo [de

Cuicatlan] desde su fundación a tenido por suyas propias y poseydo sin contradiccion alg[un]a unas tierras intituladas en lengua mexicana tecomastraguaca y en cuycateca Yota-Yabe...

Otro ejemplo de las consecuencias de los títulos expedidos por los conquistadores:

Sell(o qua)rto, un quartillo años de mi(l) y seiscientos y cincuenta y cincuenta y uno y cincuenta y dos (...) el mes de octubre de 1659 años...

Don Matheo de monjaras

Don Matheo de monjaras casique del pueblo de quiotepeque y sus sujetos pa/resco ante V[uestra] m[erced] en la m(e)j(o)r bia y forma que de derecho aya lu(gar)/ y digo ablando con el debido y respeto y contradigo una y d(os) y tres veces y (m)as las que el derecho me concede la posesión que lo(s) naturales del pueblo de teomabaca pretenden tomar en mis tie/rras y V[uestra] m[erced] d(...) no ser suya sino mias por aberlas eredad(o)/ (de mi abuelo Juan de Monjaras)...

Es decir, la concepción de propiedad de la tierra que los españoles traían e impusieron a los pueblos originarios, generó conflictos intracomunitarios, intercomunitarios, intraétnicos e interétnicos; en el caso relatado, es intraétnico, donde comunidades hermanas se enfrascaron en la disputa por los espacios que antes pertenecían a todos; muchos de los cuales aún permanecen e incluso han generado hechos lamentables.

La estrategia de entregar cédulas reales y/o títulos primordiales a las comunidades o títulos de propiedad individuales a los caciques, esa forma de propiedad permaneció vigente durante más de tres siglos.

5.2 Du'u knee ta'a ña'a, tachii ndisaa ñá'ña níi cho'o ta'a am'ña, ndni mníuu chi ne'e sa chii ama ama ñaa vee na'ñeey. La posesión de la tierra, el proceso de desamortización de la reforma y los últimos intentos por privatizar el territorio comunal.

En el periodo republicano liberal, desde su perspectiva, según las experiencias productivas de otras latitudes donde la propiedad privada de la tierra permitía una explotación intensiva de la tierra, así como el empleo de mano de obra, sobre todo de los deterritorializados indígenas, llevó a los liberales a considerar necesaria la desamortización de la tierra; esta idea no precisamente era contra la propiedad comunal, sino tenía la dedicatoria de afectar las propiedades clericales de entonces, ya que las distintas órdenes religiosas se habían convertido en propietarias de grandes extensiones de tierras. Ante esta situación, se expidieron La leyes de Reforma.

Margarita Dalton plantea en ese sentido...

Lo que se quería en el siglo XIX con la Leyes de Reforma era colonizar esos terrenos baldíos y ponerlos al servicio de la nación. Se dictaron las leyes en las que se propuso que el gobierno hiciera contratos de deslinde y diera a las empresas, como compensación, una tercera parte de lo que deslindara.[143]

Parte de este planteamiento se logró, sobre todo en los territorios donde el clero era poseionario, que sin embargo, en las tierras comunales...

...los deslindes no se realizaron donde las comunidades indias contaban con títulos y cultivaban tierras. Su mejor defensa contra la aplicación de la ley del 25 de junio de 1856 fueron los títulos y mercedes de tierras que tenían y guardaban como tesoros, porque habían entendido que esos títulos constituían la mejor defensa de sus derechos históricos, reconocidos por la monarquía occidental.[144]

Ante el embate de la concepción liberal de la propiedad privada, entre ellas la de la tierra, los pueblos originarios tuvieron instrumentos y argumentos para defender su manera de mirar el mundo.

Esta manera de mirar la tierra como un objeto de explotación, tuvo su apogeo durante el porfiriato, donde se consideraba que las prácticas de los pueblos originarios eran contra el progreso.

Para el presidente Porfirio Díaz era importante atraer inversionistas estadounidenses y europeos por ver en ellos superioridad y capacidad para el desarrollo de México, contrariamente a sus nacionales, a quienes consideraba un obstáculo para el progreso, en especial a los indígenas.[145]

Con la misma estrategia de deslinde que utilizaron los liberales, de conceder una tercera parte de los terrenos deslindados, Porfirio Díaz atrajo inversión de extranjeros. En el caso de Oaxaca, esta política tuvo su impacto:

...en Oaxaca las leyes de desamortización sólo se aplicaron en gran escala en pueblos donde las tierras eran adecuadas para el producto de cultivos comerciales de exportación y se desatendió la privatización en los municipios donde el terreno no era apto para tal producción.[146]

Y en el caso específico de Cuicatlán. "...en las zonas de producción comercial, que es el caso de Cuicatlán, se dio un enorme traspaso de la tierra comunal a manos privadas y un crecimiento de los productos de exportación."[147]

Las tierras que se privatizaron, son aquellas que por su ubicación geográfica, la calidad del suelo en base a su fertilidad y relieve, eran y son consideradas de mejor calidad, de hecho, fue una forma sutil de desterritorializar a la población indígena y poder tener la mano de obra necesaria para las actividades productivas de entonces: la minería y la agricultura de carácter exportado; en La Cañada...

En el distrito de Cuicatlán la privatización de las tierras se efectuó en dos fases; la primera se inició con la Ley Lerdo de 1856, pero la adjudicación de los terrenos fue más lenta que en Coixtlahuaca y continuó esporádicamente hasta fines de los años de 1890; la segunda se detecta a partir del reglamento del 26 de julio de 1890 y se aplicó incesantemente a mediados de la última década del siglo XIX.[148]

En el periodo que más se resintió la afectación de los territorios comunales fue durante el ejercicio del poder por Porfirio Díaz, donde se expidieron circulares para contar con empresas que coadyuvaran al deslinde de terrenos considerados baldíos.

El reglamento de 25 de junio de 1890 y la circular de febrero de 1893 generaron una segunda etapa de la desamortización de la propiedad comunal; así mismo, la llegada del Ferrocarril Mexicano del Sur a Cuicatlán en 1892 aceleró la privatización. Sólo durante el transcurso de 1894 se traspasaron más de 60,000 hectáreas, casi la mitad de las tierras vendidas entre 1890 y 1900...[149]

Con la política de orientar la agricultura a la exportación, los territorios que eran potencialmente productores de caña de azúcar, té negro, café y otros productos, fueron asignados a particulares mediante concesiones o deslindes, o expropiados para su explotación, en el caso de los Iñ bakuu

...en Cuicatlán, donde algunos municipios poseían tierras fértiles de mayor extensión y clima húmedo y cálido adecuado para el cultivo de productos tropicales de exportación, las tierras comunales pasaron durante el porfiriato a manos de caciques locales, hombres públicos, hacendados, inversionistas nacionales y extranjeros. Sin embargo, en municipios donde la tierra no era apta para tal producción, los campesinos continuaron manteniendo sus medios de producción y una relativa autonomía que coadyuvó a inhibir los trastornos sociales.[150]

Casos específicos como el de San Juan Teponaxtla, perteneciente a los Iñ bakuu, son paradójicos, durante el porfiriato, se le concesionó a una familia francesa una cantidad considerable de tierras sin retribuirle económicamente a la comunidad una cantidad por la enajenación, el territorio llevó el nombre de Unión Francesa durante cerca de un siglo; en la década de los 90 del siglo XX, la comunidad intentó recuperar su territorio y mediante negociaciones con la familia francesa, Teponaxtla recuperó su territorio a cambio de una remuneración; es decir, compraron su propio territorio.



Tierras de cultivo en Y^{pa} Yaada. Tutepetongo.

5.3 Cómo se miran las últimas modificaciones al artículo 27 constitucional.

En los últimos años, a partir de la instauración del mundo unipolar, y en consecuencia, de una mirada utilitaria a la madre tierra, En el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, se hicieron modificaciones constitucionales, que subliminalmente tienden a atacar de nuevo la propiedad comunal y ejidal; para privatizar la tierra se han puesto en marcha proyectos como el PROCEDE, CONAFOR y últimamente el FANAR, argumentando que los terrenos comunales y ejidales, mantiene en la incertidumbre jurídica la propiedad individual de las tierras. Sin embargo, desde nuestro particular punto de vista, es que los comuneros y ejidatarios transformen su mirada acerca del territorio como madre, como un ente vivo, para transmutarla en mercancía, objeto de uso, de cambio. Ahí es donde se ataca la concepción de la comunalidad respecto al territorio, y una vez logrado establecer esta concepción, poder comprarla y venderla para la explotación de lo que ahí se produce o lo que contiene el subsuelo.

Llama la atención un párrafo del Art. 27 Const. Que dice:

El Gobierno Federal tiene la facultad de establecer reservas nacionales y suprimirlas. Las declaratorias correspondientes se harán por el Ejecutivo en los casos y condiciones que las leyes prevean tratándose del petróleo y de los carburos de hidrógeno sólidos, líquidos o gaseosos o de minerales radioactivos, no se otorgaran concesiones ni contratos, ni subsistirán los que, en su caso, se hayan otorgado y la Nación llevará a cabo la explotación de esos productos, en los términos en que señale la Ley Reglamentaria respectiva.[151]

En las dos últimas décadas, en la zona cuicateca, se han declarado reservas y santuarios, que son: la Reserva de la biósfera Cuciatlán-Tehuacán y el santuario de la guacamaya verde en San José del Chilar-Dominguillo y Cacalotepec; en esta última comunidad, se han intentado cercar esta reserva bajo el argumento de que los lugareños pudieran acabar con la guacamaya verde, por lo que es necesario evitar que crucen por ese espacio.

Desde una postura analítica y reflexiva, este argumento es falaz, puesto que los lugareños han nacido, crecido, vivido y convivido con estas aves y ahí siguen hombre y ace compartiendo espacios por generaciones. Lo que afirman los lugareños es que se trata de una estrategia de despojo que se pretende implantar, y pensando siempre en que ciertas políticas tienen un doble fin, consideran que se pretende concesionar su territorio a particulares. Esto no es claro ni se pretende dar como verdaderas las afirmaciones de los Iñ bakuu nativos, sin embargo, se muestra que las comunidades, han interiorizado la necesaria defensa de su territorio.

En esta parte del trabajo, se ha hecho énfasis en lo territorial, puesto que para los sujetos comunales, el basamento para poder seguir siendo, haciendo, produciendo y reproduciendo cultura, tradición, lengua y comunalidad, el territorio es esencial, punto de salida y de llegada.



BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René. Relación geográfica de Tutepetongo (relación geográfica de Cuautla y otros sujetos: en Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, num. 2. México, UNAM, 1984.

AVENDAÑO, Teresa De J. TESIS DE MAESTRÍA EN CIENCIAS. CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA EL DESARROLLO INTEGRAL REGIONAL, UNIDAD OAXACA. IPN.

BARABAS. Alicia m. Estructuras políticas indígenas en Oaxaca. Un acercamiento etnográfico. Centro INAH,

Oaxaca.

BARABAS. Dones, Dueños y Santos, Ensayo sobre religiones en Oaxaca. INHA

CIPO. Comunal. Palabras desde las comunidades del Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón”

DERRIDA, Jacques LA DIFERENCIA / [Différance]. 1968 Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

56

Distrito político y desamortización: resistencia y reparto de la propiedad comunal en los pueblos de Cuicatlán y Coixtlahuaca. 1856-1900

DOESBURG, Geer Bastiaan Van. LA HERENCIA DEL SEÑOR TICO: LA FUNDACIÓN Y DESINTEGRACIÓN DE UNA CASA REAL CUICATECA. Un estudio introductorio de la historiografía cuicateca y explicación de los llamados códices Porfirio Díaz y Fernández Leal. Tomo II.

DOESBURG, Geer Bastiaan Van. LA HERENCIA DEL SEÑOR TICO: LA FUNDACIÓN Y DESINTEGRACIÓN DE UNA CASA REAL CUICATECA. Un estudio introductorio de la historiografía cuicateca y explicación de los llamados códices Porfirio Díaz y Fernández Leal. Tomo I.

DOESBURG, Sebastian van. Códices Fernández Leal y Porfirio Díaz, México. M. A. Porrúa/Gobierno del estado de Oaxaca, 2001.

GADAMER, Georg Hans. Verdad y Método. Ediciones sígueme. Tomo I. Salamanca 2003

GOBIERNO DEL ESTADO DE OAXACA. OFICINA ESTATAL DE INFORMACIÓN PARA EL DESARROLLO RURAL SUSTENTABLE. TARJETA MUNICIPAL DE INFORMACIÓN ESTADÍSTICA BÁSICA. DISTRITO DE CUICATLÁN. Digital.

GÓMEZ, Fernando. Superficie y fondo de la vida social oaxaqueña. Instituto Oaxaqueño de las culturas Fondo estatal para la cultura y las artes.

HERNÁNDEZ, Jorge. Grupos indígenas en Oaxaca, situación sociodemográfica. Instituto de Investigaciones sociológicas de la UABJO. Editorial Plaza y Valdés.

HERRERA, María del Carmen y Ruiz Ethelia. El código de Tepeucila. El entintado mundo de la riqueza imaginaria. INHA.

LIGA BÍBLICA LA. El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en el cuicateco de Tepeuxila. 1974

MALDONADO Alvarado, Benjamín – La comunalidad indígena. Centro INAH,

MARTÍNEZ Luna, Jaime. Autonomía y Autodeterminación: pasado y futuro de y para nuestros pueblos.

Primera de los tres ensayos. la recopilación de tres ensayos y dos declaraciones de los principios por los grupos indígenas de la Sierra Norte del Estado de Oaxaca

Martínez Luna, Eso que llaman comunalidad. En prensa.

MATADAMAS, Raúl. "Informe Programa INAH.PROCEDE de Oaxaca, Oaxaca. Archivo Centro INAH Oaxaca, 2000.

MATADAMAS. Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la tercera mesa redonda de Monte Albán. Nelly M. Robles García. Editora. 1ª Edición 2004. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MEDINA Patricia. En EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN AMÉRICA LATINA. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas.

MEDINA, Patricia. IDENTIDAD Y CONOCIMIENTO. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa

ROBLES, Nelly M Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la tercera mesa redonda de Monte Albán.. Editora. 1ª Edición 2004. Instituto Nacional de Antropología e Historia. P. 149

SPENCER, Charles. The Cuicatlan Cañada Y Monte Albán. A Study of Primary State Formation.

Hemerografía

Alicia Soler. La política porfirista y propiedad de las comunidades indígenas. Pensamiento y lenguaje universitario.

Comboni, Sonia y José Manuel Juárez Núñez. Educación, cultura y derechos indígenas: el caso de la reforma educativa boliviana. Reformas educativas: mitos y realidades / Reformas educativas: mitos e realidades. Septiembre – Diciembre 2001 / Setembro – Decembro 2001. P. 33

De la Cruz, Rodrigo. CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y EL DERECHO CONSUECUDINARIO. UNION MUNDIAL PARA LA NATURALEZA. Conferencia de las Partes del Convenio de Diversidad Biológica. February 2006. Octava sesión. Curitiba, Brasil.

DECRETO por el que se declara área natural protegida, con el carácter de reserva de la biosfera, la región denominada Tehuacan-Cuicatlán, ubicada en los estados de Oaxaca y Puebla. publicado el 18 de Septiembre de 1998.

Franco, Tomás El pensamiento geográfico actual. Revista de la Facultad de Geografía e Historia, núm. 3, 1988.

Marcos A. Orellana. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and

Sustainable Development. January 2002. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and Sustainable Development. January 2002.

Orellana, Marcos A. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and Sustainable Development. January 2002.

PONCE DE LEÓN ARMENTA, Luis. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL; SUS REFORMAS.

Serrano Altamirano, Víctor, et al. Estadísticas climatológicas básicas del estado de Oaxaca. (Período 1961-2003). CENTRO DE INVESTIGACIÓN REGIONAL PACÍFICO SUR. Campo experimental valles centrales de Oaxaca. SAGARPA- 2005.

Páginas web

Canedo Vásquez, Gabriela. Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). En publicación: La economía política de la pobreza / Alberto Cimadamore (comp.) Buenos Aires : CLACSO, marzo de 2008. — ISBN 978-987-1183-83-8. Disponible en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/cimada/Vasquez.pdf>. Red

Hunt Eva. Source: American Antiquity, Vol. 43, No. 4 (Oct., 1978), pp. 673-690 Published by: Society for American Archaeology Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/279498> Accessed: 02/09/2008 12:15 P. 29

[1] Más adelante, se presenta una breve discusión del porqué consideramos que no habremos de llamarnos Cuicatecos, ello respondería a considerar como subalterna nuestra manera de nombrarnos que es Iñ bakuu.

[2] De la misma manera que la anterior aclaración, se entabla un breve análisis para demostrar que no somos hablantes de una lengua llamada cuicateco.

[3] Estas prácticas de vida, tienen relación con lo que Gadamer plantea cuando afirma... vida y autoconciencia tienen cierta analogía. La vida se determina por el hecho de que lo vivo se distingue a sí mismo del mundo en el que vive al que permanece unido, y se mantiene en esta autodistinción. La preservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. Todo lo vivo se nutre de lo que es extraño. El hecho fundamental del estar vivo es la simulación. En consecuencia la distinción es al mismo tiempo una no distinción; lo extraño se hace propio. Verdad y método. P. 317

[4] Gadamer, Georg Hans. Verdad y Método. p. 317

[5] Gadamer, Georg Hans. Verdad y Método. P. 327

[6] La identidad que aquí se nombra como cuicateca, está en el sentido de identificarse con una colectividad con una particular concepción y mirada al mundo, y que en su práctica cotidiana comparte: territorio, tradiciones, costumbres y lengua, con las que trazan en su relación con otros, sus fronteras de diferencia.

[7] Bartolomé, Miguel, en Patricia Medina. Identidad y conocimiento. P. 14

[8] Medina, Patricia. IDENTIDAD Y CONOCIMIENTO. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa. p. 14

[9] Se considera que la etnia cuicateca es un pueblo-nación, en la idea que toda nación tiene un territorio, cultura, lengua que en cierta medida le dan coherencia a su mirada al mundo; en este caso, los cuicatecos tenemos todo ello, por lo que nos definimos como pueblo cuicateco.

[10] Debido a que Cristóbal Colón erróneamente nos nombró como indios al haberse confundido que había llegado a Las Indias como conocían a los pueblos surorientales del continente euroasiático, y encontrado casualmente nuestro continente; como una necesaria precisión, nos consideramos Pueblos Originarios en relación a quienes llegaron a colonizar los territorios de América que ya estaban ocupados por otros como nosotros, pueblos con identidad y cultura.

[11] Derrida, Jacques LA DIFERENCIA / [Différance]. P. 8

[12] El término comunalizarlo, se refiere a la acción de comunalizar, se retoma de las prácticas de vida comunal de los pueblos originarios, en donde los conocimientos, experiencias y procesos que permiten acrecentar el acervo cultural, mejorar ciertos productos culturales, mejorar la producción a partir hacer común una semilla a los vecinos para mejorar la cosecha de maíz u otros; es hacer común lo propio y apropiarse de lo común, sin una transacción, compra de patente o pago por uso de patente que está muy acentuado en la mirada occidental. Una experiencia similar de sentido comunal pero en la construcción de textos de la vida comunitaria, que pertenece a todos, es lo que refiere Sara Corona en su texto: Un venado que tiene escuela y busca una biblioteca. En Educación Intercultural en América Latina. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas. Que coordina Patricia Medina. Pp. 71-88

[13] Se retoma horizonte en el sentido que Gadamer plantea en Verdad y Método: “Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad <> que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizontal igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte de mundo.” P. 309

[14] GOBIERNO DEL ESTADO DE OAXACA. OFICINA ESTATAL DE INFORMACIÓN PARA EL DESARROLLO RURAL SUSTENTABLE. TARJETA MUNICIPAL DE INFORMACIÓN ESTADÍSTICA BÁSICA. DISTRITO DE CUICATLÁN. p. 1

[15] En adelante, al enunciar La Cañada, se hará en referencia a la parte baja que está irrigada por el Río Grande.

[16] La elevación a la que se refiere Gómez Sandoval en Superficie y fondo de la vida social oaxaqueña, es conocida tanto en dbakuu (Yic'nguua), como en español: El Cerro Amarillo; esta elevación, al recibir una afluencia de los vientos húmedos que vienen del golfo y el aire caliente que sube de La Cañada, tiene una particular vegetación, los árboles están cubiertos en el tallo, de una planta epífita (musgo) de color verde amarillo a lo que debe su nombre. Fernando Gómez Sandoval. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. P. 61

[17] The Cuicatlan Cañada Y Monte Albán. A Study of Primary State Formation. P. 29

[18] Elsa Redmon en un trabajo sobre el imperialismo de los zapotecos en la Cañada –la parte baja de la zona cuicateca- afirma que la presencia cuicateca data entre 200 a. de C. y 200 y d. de C. esta es la información recopilada por Ilke Elizabeth Schouten en Yan Davi el Pueblo del Rayo. También Spencer hace la siguiente anotación: La fase más temprana que nos preocupa aquí es la fase de “Perdido” (...), que es una manifestación de formación tardía intermedia (alrededor 650 – 200 de. D.C.) Aunque por parte de Sebastián van Doesburg se mantiene duda esta aseveración. Consideramos que la fase de “Perdido” sea contemporáneo con la fase tardía de Santa María en Tehuacán y con la fase del Rosario y Período temprano I en el valle de Oaxaca. La fase de “Perdido” es nombrada para La Coyotera del campo específico – Llano “Perdido” – donde casi toda capa de suelo excavada que corresponde a ese período de tiempo fue encontrada.

[19] Spencer, Charles. P. 33

[20] Se retoma aquí el término de complementariedad en la idea de que las relaciones entre humano-naturaleza, humano-humano, humano-comunidad y comunidades humanas-comunidades humanas, tenemos que mirarla en el sentido de interdependencia, de necesidad mutua, de que uno es complemento del otro, y no necesariamente competencia, tan presente en la sociedad de mercado y que es la responsable de la destrucción del mundo.

[21] *Ibidem* p. 59

[22] El lugar llamado Fábrica San José, se encuentra aproximadamente a 7 Km al norte de la ciudad de Oaxaca, en dirección a La Cañada, cerca de ahí están las ruinas de El Mogote, asentamiento zapoteca que precedió a Monte Albán.

[23] Spencer. op. cit. p. 155

[24] Spencer, op. cit. p. 114

[25] *Ibidem*. p. 67

[26] Spencer ... P. 140

[27] En esta región se tienen razas de maíces adaptados a las condiciones climáticas particulares, tanto en la zona de la montaña como en la parte de La Cañada, además, en el temporal de lluvias, puede encontrarse como planta silvestre común, el Teozintle, ancestro del maíz.

[28] Tutepetongo se encuentra en la región de La Cañada. Al norte del estado de Oaxaca, en donde se han registrado un gran número de asentamientos precoloniales descritos de diversas formas en el mismo número de investigaciones realizadas en dicho región. Matadamas op. cit. p. 149.

[29] Aquí, al referirse a los cacicazgos, no es en el sentido actual, de un espacio de dominio unipersonal como propiedad; el cacicazgo precolombino, era en el sentido de ser el responsable en el cuidado de una extensión de terreno y como tal tenía la responsabilidad de preservarlo de los grupos o etnias que quisieran apoderarse de éste, así como mantener las relaciones con los dioses y energías que fluyen ahí. En Sebastián van Doesburg, se encuentra este relato: (...) vido que los d[ich]os D[o]b Martín toxteuctli y el di[ch]o don lorenzo su hijo en su vida repartieron tierras en diferentes lugares en cada uno de los macehuales de yepaltepec y porque este tesigo es uno de ellos y sabe como con amor e ygualm[en]te a todos los asia trabajar y les dava tierras como dueño de ellas, montes y agua sin llevar pago alguno (Juan Tonal, macehual de Icpaltepec. IPCCS. F. 20^a) p. 131

[30] Matadamas. Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la tercera mesa redonda de Monte Albán. Nelly M. Robles García. Editora. 1^a Edición 2004. Instituto Nacional de Antropología e Historia. P. 149

[31] Sebastián Van Doesburg. Códices Cuicatecos. op. cit. pp. 106-107

[32] En la parte alta o de la sierra cuicateca, hay una gran cantidad de ruinas dispersas en las tierras comunales de las comunidades: Concepción Pápalo, Santa María Pápalo, San Andrés Pápalo, San Juna Teponaxtla, San Sebastián Tlacolula, San Juan Tepeuxila, San Francisco Tutepetongo, en la parte sur; en la parte norte se encuentran vestigios en las tierras comunales de los pueblos como San Andrés Zautla, Santa María Tlalixtac, San Andrés Teotilpan, San Pedro Teotila; en la parte baja, Se encuentran en Quiotepec, Dominguillo, entre

otras. No se enuncian todas porque este trabajo no es una investigación exhaustiva de las ruinas arqueológicas de los cuicatecos.

[33] El subrayado es mío.

[34] Spencer op. cit. p. 45

[35] Quienes habitamos en este territorio y nos identificamos genéricamente como cuicatecos actualmente, por nuestra ascendencia y de acuerdo a cómo nos nombramos, originariamente somos Iñ'bakuu (gente de la casa) como se dice en nuestra lengua originaria Ndud'bakuu, que es: la palabra de la gente de la casa; en contraposición al español, a ésta se le llama ngüeedee o bedee. Ahora, la expresión, ndvaq'ñe'e lluu, es una contracción de Nduduu: palabra, bakuu: casa; ñe'e: de, pertenencia; lluu: nosotros; así, ndbak'ñe'e lluu expresa: la palabra de nosotros los de casa. A diferencia de ndbak'ñe'ey, en donde lo púnico que varía es la última expresión: ñe'ey: de ellos; lo que dice: en la lengua o palabra de ellos.

[36] En nuestra lengua D'bakuu, iñ ndiquia'añ que es una expresión contraída que proviene de las palabras: Iñaa: gente; Ndiica'a: caminó; Ña'ay: lejos o distante; es la expresión que refiere a todo aquél o aquella que proviene de un lugar distante.

[37] La analítica que para el objetivo de este espacio se considera apropiada, es en cuanto al análisis de cómo están contruidos los nombres de las comunidades, tanto en D'bakuu, como en náhuatl y español; su sentido y significado, tanto en lo que nos dicen literalmente, como lo que implica su utilización en la forma de nombrar a las comunidades de manera oficial. No es un análisis lingüístico de de todos los vocablos utilizados desde su etimología.

[38] La expresión nduduu, refiere a nduddu: palabra; ñe'e: de lluu: nosotros. así entonces, Nduduu ñe'e lluu: es nuestra palabra.

[39] La expresión: Fronteras de diferencia, es una categoría que aporta el Seminario, Pedagogía De-colonial y teoría Educativa, debates contemporáneos en América Latina, que imparte la Dra. Patricia Mediana en la FF y L de la UNAM, y que se impone recuperar en este trabajo, con la finalidad de contextualizar el discurso sobre los Iñ'bakuu, desde un plano epistémico.

[40] La expresión Iñ' bakuu, se compone de dos vocablos en nduduu ñe'e lluu (cuicateco), donde Iñ es la contracción de Iñaa: persona o gente; y vaccu: casa, es decir: la gente de la casa

[41] La ascendencia que aquí se plantea es en el sentido de una construcción cultural, como la plantea Díaz Tepepa en La etnicidad entre la globalización y el multiculturalismo. Hermenéutica, Antropología y Multiculturalismo en la Educación. P. 100-107.

[42] La expresión N'a'añ ndudñe'eñ, indica: N'a'a: habla de hablar en tercera persona singular; la ñ en la expresión, es la contracción de ñaa; ndud': es contracción de nduduu; palabra; ñe'eñ: de pertenencia en tercera persona del plural: de ellos. Lo que quiere decir: ellos hablan su palabra.

[43] La expresión Ñaa ñe'e lluu, se compone de: Ñaa: pueblo, ñe'e: de; lluu: nosotros. Esto es: el pueblo de nosotros o nuestro pueblo.

[44] La expresión Ñaa vac'íña, refiere a, Ñaa: pueblo o comunidad; vac, contracción de bakuu: casa e Iña: gente o persona. Entonces Ñaa vac'íña quiere decir: la comunidad o pueblo que es habitada por gente u otros.

[45] En nduduu ñe'e lluu, la expresión: Ñáa ñé'e lluu; se integra de los vocablos, Ñáa: tierra; ñé'e: de cómo pertenencia o propiedad y lluu: nosotros; así, Ñáa ñé'e lluu, quiere decir: nuestro territorio.

[46] La toponimia Duu Naa proviene de los vocablos en D' bakuu: Duu que significa polvo o maza fina y Naa cara o canto; de ahí que se deduzca que Concepción Pápalo signifique el lugar del polvo fino, particularmente desconozco alguna referencia que dé más información acerca de este nombre en nduduu ñe'e lluu (nuestra palabra).

[47] Toponímico pendiente en D' bakuu.

[48] En d' bakuu San André Pápalo de pronuncia Ñ' deekuue, que es una contracción de ñáa (comunidad) y Llaada kuée (pájaro verde), así, se arriba a la expresión Ñadekuue y finalmente a la expresión: Ñ' deekuue

[49] En D' bakuu, Teponaxtla es Ñdu'u, nombre que proviene de: Ñaa (pueblo-comunidad), nd'u'u, adobe, es decir, pueblo de adobe, en su contracción, se convierte en Ñdu'u

[50] [50] Tlacolula se dice Ñ'inguu en D' bakuu, que proviene de ñaa: pueblo y ngú'u: manchado o rayado. Donde se contrae la palabra ñaa, de pueblo y por cuestiones fonológicas ngú'u se cambia por la palabra guu, para poder pronunciarse sin tanta dificultad, para tener el significado: El lugar del animal manchado o de manchas. Ver documento anexo

[51] Tepeuxila en D' bakuu se le conoce como Cuu Caa, donde cuu significa culebra o serpiente y Caa, no tiene un significado claro, puesto que no existe una palabra cuicateca que se pronuncie así, sólo a manera de hipótesis se plantean dos opciones: una es ca'a que significa ir o va, es decir, el lugar donde va la serpiente; o caa: subir; que sería: Donde sube la serpiente. Estos posibles significados del nombre de Tepeuxila, se desprenden de la leyenda anexa.

[52] Tutepetongo en cuicateco es Ñaa Y'ada o Yy'ada, que significa El pueblo del pájaro; donde: Ñaa significa pueblo, Y'ada: pájaro. Ver leyenda de Tutepetongo en el anexo.

[53] Quiotepec, es un nombre de origen Náhuatl, donde quiote, flor de maguey y tépetl: cerro o montaña; Así entonces, el lugar denominado Quiotepec, refiere a un lugar con una vegetación con gran presencia de maguey, efectivamente, este sitio por el clima imperante, produce una gran cantidad de liliáceas de varias especies, entre ellas el maguey conocido como Tobalá y el agave del Tequila.

[54] Y'bakuu, tiene algunas interpretaciones distintas, sin embargo aquí se considera que I' proviene de Yiicuu, que es río y vaccu que es casa, de donde la contracción que se deriva en Y'vaccu, sería: el río donde hay casas. Esto, de acuerdo a las formas de nombrar que el pueblo cuicateco utilizaba para ubicar un determinado espacio de su territorio.

[55] En lengua cuicateca, se conoce a La Cañada como Lluudu ñ'gua'a, donde Lluuduu, significa valle, lugar plano o llano; y ñ'gua'a, es una contracción de Ñ'a'a: tierra y cuá'a es el color rojo; aquí, en la contracción la letra c es transferida a un sonido de letra g, debido a que por la característica de la lengua cuicateca de ser nasal y gutural en su fonología, sería difícil su pronunciación. De ahí que La Cañada, en dbakuu LluuduuIn'gua'a signifique: El llano o valle de tierra colorada.

[56] Al vocablo sobreposición, se le concibe como la acción que implica poner-sobre; es decir, ya hay una posición-postura y sobre ella se impone otra. De tal manera que a lo que existe, se lo coloca otro sobre-encima, una concepción nueva, no existente. En el caso de los objetos, uno sobre otros, el puesto posteriormente estaría sobrepuesto.

[57] 170109, videograbación

[58] En el caso de Tlacolula o Ñ'guu

[59] Sr. Esteban Villar.

[61] Iñ'bakuu, como nos llamamos en nuestra lengua: donde Iñ es contracción de Iña: gente; y bakuu: casa, es decir: la gente de la casa o del lugar.

[62] Rémi Simeón, Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana. P. 757

[63] Ibid. P. 354

[64] Patricia Medina. En EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN AMÉRICA LATINA. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas. p. 12

[65] Escritura de la palabra grande, donde se retoma el grafema propuesto por el Instituto Lingüístico de Verano. (La Liga Bíblica) En El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en el cuicateco de Tepeuxila. P.4

[66] Serrano Altamirano, Víctor, et al. Estadísticas climatológicas básicas del estado de Oaxaca. (Período 1961-2003). CENTRO DE INVESTIGACIÓN REGIONAL PACÍFICO SUR. Campo experimental valles centrales de Oaxaca. SAGARPA- 2005.

[67] Avendaño, Teresa De J. afirma: en el Valle de Cuicatlán se encuentran las siguientes asociaciones vegetales: bosque bajo espinoso de hojas caedizas, bosque bajo de hojas medianas caedizas, matorral espinoso, cardonales (bosques de *Pachycereus weberi*), tetecheras (bosques de *Neobuxbaumia tetetzo*), quiotillales (bosques de *Escontria chiotilla*), cucharales (dominados por *Acacia cymbispina*) y quebrachales (con dominancia de *Acacia unijuga*). TESIS DE MAESTRÍA EN CIENCIAS. CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA EL DESARROLLO INTEGRAL REGIONAL, UNIDAD OAXACA. IPN. p. 13

[68] El DECRETO por el que se declara área natural protegida, con el carácter de reserva de la biosfera, la región denominada Tehuacan-Cuicatlán ubicada en los estados de Oaxaca y Puebla. Se publicó el 18 de Septiembre de 1998. Siendo Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, ERNESTO ZEDILLO PONCE DE LEÓN

[69] El bosque mesófilo es denso en plantas de pino-encino y húmedo.

[70] Derivación del concepto sentipensar que acuña Ortiz Castro, planteado ya en otros momentos.

[71] Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la tercera mesa redonda de Monte Albán. Nelly M. Robles García. Editora. 1ª Edición 2004. Instituto Nacional de Antropología e Historia. P. 149

[72] En el texto, el concepto sino, hace referencia a que la presencia de un objeto cultural, lugar sagrado, el agua viva, evoca la existencia de una energía que en ocasiones fluye, otras, habrá que posibilitar su afluencia, es decir, hay una energía presente que se requiere considera antes de actuar.

[73] Matadamas. op cit. p. 154.

[74] 170109, videgrabación.

[75] Barabas. Dones, Dueños y Santos, Ensayo sobre religiones en Oaxaca. INHA, p. 55

[76] Franco, Tomás El pensamiento geográfico actual. Revista de la Facultad de Geografía e Historia, núm. 3, 1988. p. 23

[77] Se tiene por objetos cultural, a los artefactos, productos y objetos que cumplen una función de identificar y diferenciar a un grupo humano, tanto en el uso de esos objetos como su técnica e industriosidad en su producción.

[78] Barabas. Op. cit. p. 50

[79] En D' Bakuu, es hombre de conocimiento.

[80] La observación es mía.

[81] Esteban Villar. Videgrabación. 170109

[82] Alicia Barabas. Dones dueños y santos. p. 20

[83] Diálogo 070109. La Sra. Enriqueta es de San Juan Tepeuxila, tiene 78 años.

[84] Ibii en lengua dbakuu (cuicateca), traducido al español significa dueño, generador, creador.

[85] EIC 131008

[86] Cuetii, en dbakuu, significa monte o montaña.

[87] El término brujo, no existe en dbakuu, más bien, se les dice gente de conocimiento.

[88] EIC 131008

[89] Ibii: dueño; Itii: animal; dueño de los animales silvestres.

[90] En el cristianismo como en la filosofía occidental, en el mundo hay dos polos opuestos; bueno-malo, nuevo-viejo, blanco-negro, etc.

[91] Los pioneros en el estudio de los códices cuicatecos, fueron: Alfredo Chavero 1892, Roberto de la Cerda 1942 y con nuevas herramientas interpretativas: Eva Hunt y Sebastián Van Doesburg.

[92] En este apartado, para apegarme a lo que plantean Hunt y Doesburg, se retoma el nombre de cuicatecos a los ñ bakuu.

[93] Hunt Eva. Source: American Antiquity, Vol. 43, No. 4 (Oct., 1978), pp. 673-690 Published by: Society for American Archaeology Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/279498> Accessed: 02/09/2008 12:15 P. 29

[94] Doesburg. Op. cit. P. 167

[95] *Ibíd.*, pp 167-168.

[96]...los escudos de los prisioneros de guerra en la fiesta de tlaxipecualiztli, dedicada a Xipe Totec, en el Códice Magliabechi, el escudo del impersonador de Xipe Totec en el Códice Borbónico, en el Códice Vaticanus 3738 y en los Primeros Memoriales de Sahagún.

[97] Doesburg. *Op. cit.* P. 171

[98] Geer Bastiaan Van Doesburg. LA HERENCIA DEL SEÑOR TICO: LA FUNDACIÓN Y DESINTEGRACIÓN DE UNA CASA REAL CUICATECA. Un estudio introductorio de la historiografía cuicateca y explicación de los llamados códices Porfirio Díaz y Fernández Leal. Tomo II. p. 23.

[99] En lengua Dbakuu, tii es cabeza y cuu: culebra o serpiente; así, la expresión es cabeza de serpiente; nombre del señor que unifica los señoríos de Papalotipac y Tepeucila; hoy Asunción Pápalo y Tepeuxila respectivamente.

[100] Doesburg. *Op. cit.* p. 123

[101] INALI. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Pp. 11-13

[102] Burgoa. P. 387

[103] El libro de las tasaciones en Doesburg. P. 139.

[104] El término macehual se retoma del náhuatl, el cual se traduce como la persona carente de posesiones territoriales y que se dedicaba a las actividades agrícolas pertenecientes a un señor, al que le pagaba con trabajo en la casa principal o con parte de la producción obtenida durante el ciclo productivo.

[105] Doesburg. *op. cit.* p. 136

[106] Hunt, *op cit.* P. 12

[107] HERRERA, María del Carmen y Ruiz Ethelia. El código de Tepeucila. El entintado mundo de la riqueza imaginaria. INHA. 1997

P. p. 16

[108] Herrera Ma. Del Carmen. *Op. cit.* P. 32

[109] Ma. Del Carmen Herrera. *Op. Cit.* pp. 16-17

[110] MALDONADO Alvarado, Benjamín – La comunalidad indígena. Centro INAH, p. 5

[111] Id

[112] id

[113] Ídem p. 11

[114] Sonia Comboni Salinas y José Manuel Juárez Núñez. Educación, cultura y derechos indígenas: el caso de la reforma educativa boliviana. Reformas educativas: mitos y realidades / Reformas educativas: mitos e realidades. Septiembre – Diciembre 2001 / Setembro – Dezembro 2001. P. 33

[115] Rodrigo de la Cruz. CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y EL DERECHO CONSUECUDINARIO. UNION MUNDIAL PARA LA NATURALEZA. Conferencia de las Partes del Convenio de Diversidad Biológica. February 2006. Octava sesión. Curitiba, Brasil. P. 3P. 6

[116] Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la tercera mesa redonda de Monte Albán. Nelly M. Robles García. Editora. 1ª Edición 2004. Instituto Nacional de Antropología e Historia. P. 154.

[117] Martínez Luna. Autonomía y autodeterminación. p. 46-47

[118] Aquí se plantea espacio de vida comunal a lo que los intelectuales comunalaritarios llamas territorio comunal, ello, debido a que el territorio desde la visión occidental, se enmarca en la superficie terrestre, el espacio físico, tangible, conmensurable, lo que sin duda no considera la biodiversidad, el ecosistema, la cultura que es consecuencia de las condiciones físico-naturales donde habitan los distintos pueblos; lo que también implica el aire que se respira, la altitud, latitud, las fuerzas naturales con las que se conviven; el espacio de vida es mucho más que solo territorio.

[119] MALDONADO, Benjamín. La comunalidad indígena p. 3

[120] id

[121] Martínez Luna. Op. cit. P. 4

[122] Martínez Luna. op. cit. P. 4

[123] Ídem p. 15

[124] Alicia M. Barabas. Centro INAH, Oaxaca. Estructuras políticas indígenas en Oaxaca. Un acercamiento etnográfico. P. 340.

[125] *Ibíd*em p.

[126] *Ibíd*em P. 341

[127] *Ibíd*em p. 342

[128] *Ibíd*em P. 345

[129] Estructuras políticas indígenas en Oaxaca. Un acercamiento etnográfico. Alicia m. Barabas. Centro INAH, Oaxaca. p. 405

[130] MARTÍNEZ Luna, Jaime. Autonomía y Autodeterminación: pasado y futuro de y para nuestros pueblos. Primera de los tres ensayos. la recopilación de tres ensayos y dos declaraciones de los principios por los grupos indígenas de la Sierra Norte del Estado de Oaxaca.

[131] CORDERO Avendaño en Ortiz C. Acercamiento a la... p. 74

[132] Ortiz Castro p. 74

[133] Comunal. Palabras desde las comunidades del Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón”. P. 7

[134] Martínez Luna, Comunalidad y autoritarismo. P. 17

[135] *Ídem* p. 48

[136] Eso que llaman comunalidad p. 161

[137] Rodrigo de la Cruz. CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y EL DERECHO CONSUECUDINARIO. UNION MUNDIAL PARA LA NATURALEZA. Conferencia de las Partes del Convenio de Diversidad Biológica. February 2006. Octava sesión. Curitiba, Brasil. Taller de Quito, p. 5

[138] Rodrigo de la Cruz. Op. Cit. P. 5

[139] Canedo Vásquez, Gabriela. Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). En publicación: La economía política de la pobreza / Alberto Cimdamore (comp.) Buenos Aires : CLACSO, marzo de 2008. — ISBN 978-987-1183-83-8. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/cimada/Vasquez.pdf>. Red

[140] P. 6-7

[141] Marcos A. Marcos A. Orellana. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and Sustainable Development. January 2002. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and Sustainable Development. January 2002. P. 4

[142] Dpoesburg. Op. Cit. P. 113

[143] Marcos A. Marcos A. Orellana. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and Sustainable Development. January 2002. Pueblos Indígenas, Minería y Derecho Internacional Mining, Minerals and Sustainable Development. January 2002. P. 4P. 155

[144] Id

[145] Alicia Soler. La política porfirista y propiedad de las comunidades indígenas. Pensamiento y lenguaje universitario. P 1

[146] Distrito político y desamortización: resistencia y reparto de la propiedad comunal en los pueblos de Cuicatlán y Coixtlahuaca. 1856-1900 Pp 405-406

[147] P 407

[148] P. 416

[149] p. 418.

[150] P. 431

[151] Luis PONCE DE LEÓN ARMENTA. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL; SUS REFORMAS. P. 7