



Trace. Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos
México

Denicourt, Jérémie

“Así nos tocó vivir”. Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra
Mixe de Oaxaca

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 65, junio, 2014, pp.
23-36

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839523003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

"Así nos tocó vivir"

Jérémie Denicourt

EHESS

Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca

Fecha de recepción: 16 de junio del 2013 • Fecha de aprobación: 8 de mayo del 2014

Resumen: En este artículo se presenta el estudio y la reflexión sobre los procesos de territorialidad en la región mixe que se ubica al noroeste del estado de Oaxaca, al sur de México. A través de una investigación etnográfica, se examinaron formas de territorialización en un pueblo en específico. Se estudiaron la historia, costumbres y tradiciones de éste para conocer cómo funcionan las instituciones y sus prácticas sociales específicas que vinculan y concretan la relación con el espacio y constituyen la vida colectiva. Esta investigación intenta contribuir a la reflexión epistemológica sobre comunidades y territorios indígenas en México, subrayando la importancia de las relaciones de reciprocidad. Por consiguiente, se llega a una conceptualización de la comunidad indígena como práctica concreta y del territorio como red de relaciones.

Abstract: This article exposes observations and analysis about processes of territoriality in the mixe region, located in the northwest of the State of Oaxaca, in the southern Mexico. Through of an ethnographic investigation, we have examined forms of territorial conception in a mixe village. We studied the history, customs and traditions to know institutions and social practices that connect and materialize the relation with space and constitute collective life. The demonstration tries to contribute to epistemological reflection on indigenous communities and territories in Mexico, underlining the centrality of reciprocal relationships. It concludes with a definition of "community" as a set of practices and actions, and of "territory" as a network of social relations.

Résumé: Cet article expose les observations et analyses à propos des processus de territorialisation dans la région mixe, située au nord-est de l'État de Oaxaca, dans le sud du Mexique. À travers la présentation d'un terrain ethnographique, l'article propose un examen de formes de conceptions et d'actions qui constituent les rapports au territoire dans un village *mixe*. Usant à la fois de l'histoire et de l'ethnographie, est livrée une description d'institutions et de pratiques qui expriment la relation à l'espace et construisent la vie collective. La démonstration tend à contribuer à la réflexion épistémologique sur les communautés et les territoires autochtones au Mexique, en soulignant l'importance des relations de réciprocité. La conclusion amène une définition de la communauté indigène comme espace de pratiques et d'actions, et du territoire comme réseau de relations.

Palabras clave: territorialidad, mixe, comunidad, comunalidad, tequio

Keywords: territoriality, *mixe*, community, communalism, *tequio*

Mots clés: territorialité, *mixe*, communauté, comunalidad, *tequio*

¿Es el mundo en el que vivimos el del fin de los territorios? (Badie, 1995). ¿Este mismo concepto de territorio en ciencias humanas ya se volvió obsoleto? ¿Por qué describir una realidad que sería reventada por las lógicas de globalización y deslocalización? ¿El mundo no se concibe más que como una red? O mejor dicho, los territorios ya no existirían como tal es porque no se puede distinguir lo que tienen de *específico*, de *particular*, como emanación del modo de ser de una forma de vida en un espacio propio. ¿Qué significa el territorio en el mundo actual? ¿El territorio podría todavía mostrar una forma de *ser en el mundo*, que sería a la vez, íntima, personal y colectiva?

Numerosos ejemplos muestran que los territorios están bajo el control de puestos centrales de apropiación económica, cultural y política, pero éstos pueden ser al mismo tiempo el crisol de nuevas formas de ciudadanías y sociedades. Lo demuestra en paralelo el uso creciente del término territorio en las ciencias sociales, pero también en las políticas públicas de numerosos países. Este concepto, como operador de análisis de la sociedad, inmediatamente después de su elaboración, es instrumentalizado y desviado por una multiplicidad de actores, que lo hacen propio con arreglo a sus intereses y horizontes respectivos. Lo anterior, a menudo

conduce a un agotamiento de sentido del término y definiciones múltiples, hasta que pierde todo sentido explicativo.

Este artículo intenta, a través del estudio de las diferentes formas de territorialización específicas de un pueblo de la región mixe, re explorar la noción de territorio mediante algunos elementos, disposiciones y acciones que pueden formarlo y se expone un punto de vista sobre la constitución de la relación con el espacio, con el objetivo de llegar a entender, que se trata de esta misma relación lo que se nombra en las ciencias sociales como territorio. El estudio está basado en un caso empírico y experiencia compartida en el municipio de Totontepec, Villa de Morelos, ubicada en lo alto de la Sierra Mixe, (grupo autóctono perteneciente al Distrito Mixe del estado de Oaxaca).

En esta región, los grupos sociales se componen y permanecen gracias a las relaciones prácticas entre personas, grupos domésticos y las instituciones comunitarias, con las cuales se deben de cumplir obligaciones y deberes, para obtener los derechos correspondientes. Esta superposición de derechos y deberes funda principios propios de ciudadanía que son base de la organización colectiva de los grupos mixes.

Las bases teóricas sobre las cuales la antropología mexicana ha pensado a las sociedades indígenas tienen como concepto central la noción de *comunidad*. Desde los trabajos de Sol Tax y Eric Wolf, la comunidad indígena ha sido definida como la formación social a la que le corresponde un territorio fijo y las colindancias municipales, establecidas por límites físicos, como base de la reproducción económica y cultural de identidades particulares.

Para Aguirre Beltrán, las regiones de refugio son las que mantienen una correspondencia rígida entre las formaciones socioculturales y la geografía física, en una continuidad que impide pensar la fluidez, la variación y la estabilidad de las formaciones sociales. La antropología mesoamericanista ha conceptualizado al espacio como estático y homogéneo, así como a los grupos sociales indígenas que fueron examinados como entidades homogéneas cerradas sobre sí mismas, en permanente resistencia para reproducir expresiones culturales propias. Pero esta concepción niega la contemporaneidad de las sociedades indígenas, y no toma en cuenta las maneras en que se inscriben en la modernidad, y cómo sus estructuras organizativas, sus formas de reproducción socioeconómicas, los imaginarios personales y representaciones colectivas son parte del mundo contemporáneo y no reminiscencias de épocas prehispánicas.

Hoy en día, la migración es una fuerza central en la construcción social y económica de las sociedades indígenas de Mesoamérica, por los flujos culturales y económicos que genera, asimismo lleva a reconfiguraciones estructurales dentro de las localidades y contribuye a complicar las bases teóricas, sobre las cuales las ciencias sociales habían conceptualizado a estos grupos. Estas comunidades, antes concebidas como campesinas y autosuficientes, ahora son formaciones sociales híbridas; gracias a la circulación de personas, ideas y bienes ligadas por los nuevos medios de comunicación, remesas y redes de parentesco y cooperación. La noción de territorio se vuelve compleja, ya que está ligada a flujos económicos transnacionales y a relaciones de migración, formando espacios deslocalizados de intercambio y movilidad.

La modernidad de estas sociedades indígenas están ligadas a flujos económicos transnacionales y configuradas en la circulación de personas, formando espacios deslocalizados de intercambio y movilidad. La relación con el espacio es cultural e históricamente específica, pero también depende de las trayectorias de vida y de las estrategias socioeconómicas de los grupos domésticos y de los individuos que conforman las comunidades. Dentro de una misma localidad de la Sierra Mixe, coexisten diferentes concepciones del mundo, formas de relacionarse con el espacio y perspectivas de vida. En la práctica cotidiana de las poblaciones mixes, se generan redes de intercambio de trabajo, de bienes y servicios entre las personas y con la misma tierra que habitan; intentaremos mostrar cuáles son las prácticas que conforman la comunidad y territorio.

En primer lugar, se exponen las características geográficas, sociales e históricas de la región mixe, y se describe la época durante la cual fue sometida al poder del régimen de territorialidad centralizada. En la segunda parte, se hace la descripción de varias instituciones de la comunidad de Totontepec, que genera un nuevo conocimiento de los conceptos de comunidad indígena y territorio. Se hace una descripción de las prácticas de la vida cotidiana de la comunidad para entender dichos conceptos. En la última parte, se ofrece una definición de estos conceptos, y una reflexión que vincula a la comunidad indígena con el territorio.

LA REGIÓN MIXE, CARACTERÍSTICAS SOCIOGEOGRÁFICAS E HISTÓRICAS

La población *Ayuukjä'äy*,¹ nombrada mixe por los conquistadores españoles, se ubica en la Sierra Norte, región ubicada al noreste del Estado de Oaxaca. Tiene 240 localidades y comunidades repartidas en 19 municipios dentro de un territorio aproximado de 5 720 km². Según el censo más reciente de población está conformado por alrededor de unos 120 000 individuos. Etnólogos y geógrafos que han estudiado la región la dividen en tres zonas: Alta, Media, y Baja, según la altitud y sus características climáticas y ecológicas. La diferencia de altitud trae por consecuencia una gran diversidad de microecosistemas ecológicos, esta biodiversidad es abundante junto a las prácticas agrícolas variadas y complementarias. Esta configuración plural favoreció los intercambios constantes entre los pueblos y las diferentes regiones de la sierra, generando una interdependencia económica.

Del mismo modo también produjo numerosas distinciones entre las localidades de la sierra, el antropólogo mexicano Salomón Nahmad Sittón afirmó que:

Cada unidad mayor es portadora de una cultura propia y una organización social que limita la acción externa y al mismo tiempo asigna fronteras internas entre las comunidades (...) Cada comunidad mixe tiene que distinguirse por su forma de hablar hasta negar, entenderse con los pueblos lejanos, hay que vestirse diferente, hay que tener dentro de la propia religión rasgos distintivos, los mitos de origen no obstante su misma matriz deben relatarse bajo una propia característica (Nahmad Sittón, 1994).

El autor pone de relieve una característica determinante en la región mixe, y según él, también en Mesoamérica: la composición pluriétnica y pluricultural de los sistemas sociales.

La región Sierra Norte incluye a la Sierra Juárez, zona en la que habitan también zapotecos y chinantecos, mismos que mantienen diversas relaciones económicas y rituales, comparten un sentimiento de pertenencia a un mismo territorio, como lo muestra el surgimiento de organizaciones con fines políticos o económicos compuestos por representantes de diversos grupos étnicos. Desde la época del virreinato español, los zapotecos de Yalalag, Mitla y Villa Alta han sido intermediarios comerciales, echando mano de sus contactos en los valles centrales y sacando de la Sierra los bienes que se producen en localidades mixes a cambio de artesanías, herramientas, mezcal y otros productos que no se consiguen en la Sierra.

Estas comunidades mantienen distintas relaciones culturales y rituales, resaltando las fiestas de mayor significado para todas las poblaciones. La música predomina en estos momentos de convivencia, ocasión para que las bandas municipales² puedan medirse e intercambiar sus conocimientos. Cada comunidad posee por lo menos una banda filarmónica y cuenta con un repertorio siempre renovado y enriquecido por los numerosos compositores de la región, que hacen de cada uno el orgullo de su comunidad.

La música es un componente de identidades comunitarias y étnicas, y ante todo goza de una reciprocidad entre las localidades y municipios. Llamamos *gozona* musical al intercambio de

bandas para las fiestas patronales. Los músicos juegan el papel de diplomáticos intermunicipales y sus movimientos pueden ser analizados para evaluar las relaciones entre localidades. Establecen comunicación entre fuerzas políticas y las rituales, construyendo un territorio sociopolítico conformando los enlaces de reciprocidad entre comunidades. La música es, en la Sierra Norte y especialmente entre los mixes, un referente identitario inflexible, y según los músicos, los mixes son considerados los mejores del Estado de Oaxaca.

En el corazón de la Sierra Mixe, se encuentra el cerro Zempoaltépetl o “Cerro de veinte divinidades”, la tradición cuenta que dentro de él, el Rey Kondoy se resguardó con su pueblo durante las invasiones zapotecas, protegiéndolo de la esclavitud. El rey aparece como la figura emblemática y mítica de la Sierra jamás conquistada “que ni los invasores zapotecos o aztecas ni los conquistadores españoles pudieron investir, hasta la evangelización de la sierra (Munsh, 1998). El Zempoaltépetl, cumbre más alta del Estado de Oaxaca, es un santuario para las poblaciones mixes, el nodo que entrelaza caminos rituales, que une a un conjunto de sitios sagrados que señalan el territorio étnico-regional y estructuran los territorios municipales. Es así que algunos sitios, como lo es este cerro, identifican al territorio como mixe, y algunos otros identifican a los territorios comunales.

La localidad de Totontepec tiene como escudo la Peña del Trueno, centro ceremonial imponente que domina el pueblo y es objeto de culto para la comunidad. Este sitio permite que las personas se relacionen con las divinidades, a través de sus rezos, a quienes deben dar ofrendas para asegurar su favor, esta idea de reciprocidad fundamenta la cosmovisión *ayuuk*. El sistema de reciprocidad entre los indígenas y los seres sobrenaturales que “habitan el territorio” funciona de la misma manera entre los habitantes de la organización comunitaria.

El sistema de ayuda recíproca (manovuelta) se funda en pequeñas unidades domésticas vinculadas por alianzas de parentesco y obligaciones. En realidad, la manovuelta, –en Totontepec es *motunbuik* (trabajo mutuo)–, es una práctica cotidiana, tanto en las obras de construcción como en los trabajos agrícolas. Grupos de parientes o vecinos se reparten alternativamente la mano de obra para realizar trabajos necesarios en el campo o en la casa de cada uno de los

Figura 1 - Mural Zempoaltépetl.



participantes. El *tequio*³ es un sistema de trabajo colectivo administrado por las autoridades locales, en relación con las obras públicas, los edificios municipales o las vías de acceso. El tequio es obligatorio para los ciudadanos, y si no participan en este sistema se pueden hacer acreedores de multas y hasta encierro en la cárcel; sin embargo, se pueden elegir diversas tareas para apoyar y cumplir con la cuota; los músicos por ejemplo, no tienen la obligación de realizar un servicio extra pues el que ofrecen en las fiestas está considerado como servicio devuelto a la comunidad, lo mismo ocurre a los titulares de los cargos cívicos y religiosos que no tienen remuneración por sus servicios. La jerarquía de cargos que describo más adelante es central en la organización política-administrativa de las localidades mixes, especialmente desde que en Oaxaca se aprobó una reforma electoral que otorgó a las comunidades indígenas el derecho de elegir a sus autoridades de acuerdo a sus usos y costumbres en el año de 1995. Esta legislación reconoció por primera vez en México el derecho de los municipios indígenas a manejarse según sus propios sistemas normativos, sin afiliarse a ningún partido político.⁴ Reconoce las estructuras consuetudinarias de poder y de elección, abrió para los grupos sociales indígenas nuevas posibilidades de autoadministración y organización propia.

En 1938 fue creado el Distrito Mixe,⁵ única entidad administrativa de la República Mexicana con nombre étnico; está conformado por 17 municipios en un territorio aproximado de 6 000 km². Cada municipio está compuesto por una cabecera municipal y sus agencias, éste funciona como eje de las actividades políticas y como mediador con el poder estatal y nacional.

Según Nahmad Sittón: "para los pueblos mixes, el municipio funciona como un espacio territorial que limita la identidad comunitaria y étnica, y muchas de las unidades controladas por el municipio aspiran también a ser municipios independientes" (1965). Por la cabecera municipal transitan los recursos gubernamentales que son repartidos entre las agencias, lo que contribuye a explicar la competencia entre las localidades para acceder a este rango administrativo y las relaciones, a menudo conflictivas, entre la cabecera municipal y sus agencias. Estos conflictos también surgen por cuestiones relativas a los límites territoriales, y muchos permanecen desde el periodo de la colonización. También existen conflictos postelectorales, como lo demuestra el último caso de San Juan Cotzocón.

Si hoy es extraño que los conflictos entre localidades se vuelvan directamente violentos, a los ancianos no les sorprende, son como ecos de una época oscura de la Sierra Mixe, que algunos denominan como la guerra mixe, en la que caciques poderosos se disputaban el control de la región. Esta historia, aún viva en el pensamiento de los mayores, demuestra que las formas de organización propias de las comunidades de la Sierra pudieron ser instrumentalizadas para servir al empoderamiento individual. Sobre este tema resaltan dos figuras en la literatura: el coronel Daniel Martínez, de San Pedro y San Pablo Ayutla; y Luis Rodríguez, de Zacatepec.⁶ Según los autores e informantes, los caciques ejercieron un liderazgo para favorecer al desarrollo de la región, pero déspotas y usurpadores, utilizaron sus milicias personales para acaparar las tierras municipales e imponer tributos y tareas a los habitantes (Laviada, 1978). Desviaron las instituciones colectivas como el tequio, que se había convertido en una forma de esclavitud (Munsh, 1998), que echaron a andar sin medidas para las obras pantagruélicas en las cabeceras desde las cuales reinaban estos caciques.

Respecto al Estado posrevolucionario, la región mixe apareció como el arquetipo de una región geográfica, política y económicamente marginada y aislada del resto de la nación, sin lazos con el aparato estatal o la élite dirigente. Este tipo de regiones constituyeron entonces un riesgo potencial para la reciente y frágil unidad nacional, así como para otras rebeldías latentes. Fue entonces imperativo identificar o crear líderes locales, que sirvieran de intermediarios políticos para poder incorporar la región al territorio nacional y al proyecto revolucionario. Los líderes hicieron uso de sus relaciones privilegiadas con el gobierno estatal y nacional, de los cuales conseguían recursos y salidas comerciales, promovieron ideas de desarrollo en sus regiones, acapararon un poder

político despótico y entraron en competencia para tener el control de los territorios municipales y la mano de obra disponible a través de las instituciones de cooperación comunitarias.

Paradójicamente, se les reconoce a estos dos caciques en particular, Luis Rodríguez y Daniel Martínez, una forma de revaloración de la identidad étnica, gracias a que promovieron las instituciones consuetudinarias y un nuevo dinamismo en el desarrollo social, construyeron escuelas y clínicas, obtuvieron una entidad administrativa propia: el Distrito Mixe. La creación de una unidad etnopolítica reconocida, suministró a los caciques una base sólida, asegurándoles un control político y económico sobre las municipalidades de la región, así como la percepción y el poder de reparto de los recursos federales para el desarrollo y la infraestructura, el control de la producción y la comercialización (particularmente del café), y provocó la cooptación del electorado mixe a favor del partido oficial.

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

El poder de los caciques posrevolucionarios generó una relativa y dificultosa unificación de los grupos mixes sobre la base territorial común que hasta hoy constituye el Distrito Mixe. A pesar de tener una estructura política clientelista y coercitiva, las localidades mixes aisladas estaban representadas frente al gobierno estatal y nacional como una entidad unificada. Esta unificación forzada generó una primera toma de conciencia de las poblaciones mixes como *pueblo*, una conciencia que no es nada evidente para grupos sociales que viven dispersos en altas montañas, con disparidades lingüísticas y culturales tan marcadas, con identidades y autonomías comunitarias. El poder de los caciques, además de que integraron, en cierta medida, la región al proyecto posrevolucionario, imponiendo una reproducción a nivel regional del modelo nacional, puso las bases de una entidad étnica. Es en esa época a la que se atribuye la primera referencia a la Sierra “jamás conquistada”, a la unidad del pueblo mixe bajo el reino del mítico Rey Kong Hoy (Munsh, 1998), y a su antagonismo secular con las poblaciones zapotecas, aztecas y mixtecas.

La creación del Distrito Mixe se distinguió por la afiliación de todas las localidades mixes a municipalidades, jerarquizando la cabeceras municipales que reciben y distribuyen los recursos provenientes del Estado Federal a las agencias subordinadas. Pero esta jerarquía ha sido fuente inagotable de conflictos desde su instauración. Sin embargo, la existencia de un distrito propio de las comunidades mixes generó una alianza entre municipios que conformaron una unidad política bastante fuerte para llevar a cabo el diálogo y negociación con el gobierno. Este proyecto fue retomado después por las organizaciones locales que surgieron en los años setenta,⁷ pero con un modelo horizontal, basado en las estructuras comunitarias.

Según Nahmad Sittón, fue gracias a la creación del Distrito Mixe que se pudo preservar la tenencia colectiva de tierras comunales en la zona alta de los mixes, la mayoría de las tierras se maneja bajo el sistema de la propiedad comunal y éstas eran inalienables, lo que permitió a los municipios sometidos a este régimen territorial obtener un importante margen de decisión en materia de desarrollo y gestión de los recursos naturales. Este sistema de propiedad colectiva de la tierra representa para los antropólogos la base de la teoría de la comunidad indígena, por su inscripción en la geografía física. La siguiente sección intenta revisar esta construcción teórica a la luz de algunas prácticas e instituciones de los habitantes de Totontepec y de la corriente intelectual local que ha propuesto la idea de *comunalidad*.

COMUNIDAD Y COMUNALIDAD

En 1948, Alfonso Caso escribió que "es indio cualquier individuo que se identifica a una comunidad india" (Caso, 1948). La noción de comunidad fue central en el desarrollo de la antropología mesoamericanista, un pionero en esta elaboración conceptual fue Sol Tax con sus estudios sobre Guatemala. En 1937 publicó un artículo en el que propuso la definición de municipio como: la unidad administrativa y entidad culturalmente homogénea y poseedora de una identidad propia, (Tax, 1937). También definió al municipio como la unidad básica de la investigación etnográfica, porque los "límites extremos del sentimiento de comunidad y de homogeneidad cultural, límites dialectales, ropas y reglas de endogamia coinciden con límites municipales" (Tax, 1937).

Esta definición marcó profundamente las bases teóricas y metodológicas de la investigación antropológica por décadas. Después, Eric Wolf (1957) definirá la "closed corporate community", (1957) agregando a la definición de Tax una teoría del sistema de cargos, como mecanismo de regulación de riquezas, y participación de la formación de entidades sociales cerradas y autosuficientes.

La comunidad no solo está dibujada como "el horizonte infranqueable del indígena" (Dehouve, 2003, p. 18), sino que parece tener como única perspectiva en su funcionamiento su propia autorregulación y reproducción. No se integran a este proyecto las frecuentes escisiones comunitarias, la diversidad de posiciones de las unidades domésticas, los estratos sociales dentro de las localidades ni la articulación entre las agencias, las cabeceras, y las instituciones gubernamentales. Y esta acepción tampoco puede ayudar a pensar los fenómenos modernos de *deslocalización*, como la migración, que es generadora de comunidades transnacionales (Lestage, 2004, Kearney, 1996).

Según Ralph Beals (1945), las actuales localidades de la región mixe no existían en el pasado prehispánico, solo había pequeñas rancherías dispersas, formadas por familias emparentadas. Es probable que muchos pueblos se hayan formado durante la colonización española, especialmente con la evangelización, en la que se reunía a las personas que vivían de manera dispersa o en grupos, dentro de un centro poblacional con el fin de evangelizarlas, controlarlas y hacer que pagaran tributos en trabajo y productos agrícolas.

Estos procesos coloniales de reagrupación, conocidos como congregaciones, reconfiguraron la formación social y territorial indígena en toda Nueva España, crearon una nueva figura social dependiente de un espacio físico, que conocemos hoy como la comunidad indígena. Según Anath Ariel de Vidas (2002), esta unidad, económica y étnica, se vuelve base económica de la sociedad colonial, especialmente por su patrimonio que era la tierra, y constituye un fuente de ingresos para la administración colonial.⁸

Pero este reagrupamiento no pudo funcionar en la Sierra mixe de la misma forma que en el altiplano de los *mexicas* o en los valles centrales de Oaxaca. En la Sierra la población no podía estar concentrada en un mismo lugar de residencia, la economía de los grupos mixes dependía del uso de distintos nichos ecológicos repartidos verticalmente en diversos puntos de la montaña. Esta manera de relacionarse con la naturaleza implicó una importante movilidad de las unidades domésticas, que socavaba los intentos de control social de la administración colonial. Estas peculiaridades probablemente son componentes de las estructuras de organización específicas de los pueblos mixes.

En esta configuración de la República de Indios, se crearon y mantuvieron estructuras de poder y organización social, que la antropología hoy conoce como *sistema de cargos*, tema crucial de discusión para la disciplina.⁹

Estas estructuras jerárquicas que se desvanecen bajo disímiles formas entre las sociedades autóctonas mesoamericanas, que están a menudo descritas por los actores como herencia inmutable de los tiempos precolombinos, aparecen con raíces prehispánicas, pero transforma-

das desde la Conquista a través del tiempo (Carrasco, 1961). En la región mixe, este sistema estructura y jerarquiza el ejercicio del poder municipal alrededor de una figura fundamental: la Asamblea municipal, que es concebida como la autoridad suprema. Los titulares de los cargos se someten a las decisiones de la Asamblea de los habitantes, que representa el órgano central de decisión y elección. Una estructura esencial, y que no existe en todas las comunidades, es el consejo de ancianos o *principales*, que representa una institución muy poderosa.

El número de cargos y rotación varía según las comunidades. En la región mixe, por ejemplo, la comunidad es más considerada como *tradicional* y retirada, pero cuenta con cargos civiles y religiosos. Uno de los cargos religiosos más prestigiosos es la de mayordomo, encargado de dirigir las fiestas patronales, legislar la iglesia y tener bajo su responsabilidad el buen desarrollo de las celebraciones y las fiestas patronales. Se trata de un deber de particular exigencia, sin remuneración, y que requiere de una inversión financiera y un desgaste de energía física bastante significativo. Algunos mayordomos se endeudan por años con el fin de cumplir dignamente su cargo y poder escalar a los cargos superiores como el de alcalde. En numerosas comunidades de la región, los solicitantes a los cargos administrativos son elegidos por votación a mano alzada en la asamblea municipal.

En Totontepec, existen dos autoridades: la primera es la autoridad municipal, que lleva el manejo de los puestos importantes del municipio y la segunda es la autoridad comunal, que se hace cargo del Comisariado de bienes en común (que se relaciona con el manejo de tierras comunitarias) y de sus recursos, se hace responsable de la protección de las áreas naturales y del agua, y para debatir todos estos asuntos se convoca a asamblea a toda la comunidad. Es interesante acotar que las dos autoridades tienen estatutos jurídicos en el pueblo, cada uno combina obligaciones y derechos. Los habitantes se reconocen ante las autoridades municipales como ciudadanos, estatuto que se obtiene dando tequio, cumpliendo cargos en la jerarquía, pagando impuestos y participando en la asamblea municipal; y para la autoridad comunal, los habitantes son comuneros, para ser uno y tener derecho al uso de tierras comunitarias, y llevar a cabo labores como sacar tierra, piedras o leña del monte, se debe dar un servicio al comisariado, como puede ser el abrir brechas y caminos en el monte, desmontar terrenos, cuidar manantiales y bosques o marcar sus límites; también un comunero tiene que participar en la Asamblea de los Bienes Comunales.

En la organización de la comunidad se establece una relación colectiva sobre el territorio, el manejo de éste y sus recursos se ejercen como responsabilidad compartida, un asunto común por el cual hay que reunirse y tomar decisiones. Es desde esta experiencia compartida y del entrelazamiento de relaciones entre las personas con la tierra y las fuerzas que lo habitan, de donde nace el concepto de *comunalidad*.

En la región mixe, la propiedad colectiva de la tierra se combina con un derecho de uso que se transmite entre las familias originarias. Así, según los lazos matrimoniales, de parentesco y de ayuda mutua, una misma familia trabaja terrenos diferentes o alejados, y conforman una lógica de prácticas de intercambio, circulación y representaciones geográficas que van más allá de los límites municipales. Si la cohesión de la comunidad está basada en la propiedad colectiva de la tierra, debe enfrentarse a la tendencia permanente de dispersión de las personas en los ranchos y agencias que habitan los valles y las altas cumbres, y que tienden a migrar hacia los centros urbanos, con el fin de obtener recursos económicos. Esta movilidad pone desafíos a la actividad política, la formación del liderazgo y la práctica del poder en la región mixe.

El territorio es considerado clave en la identidad colectiva, pero no tanto como base de poder y de organización social, éste territorio escarpado de la sierra configura ciertas modalidades de economía política, especialmente en la capacidad de reunir personas y recursos. El poder en la sierra mixe depende de la habilidad de atraer, centralizar a la gente y obtener su

participación en eventos y prácticas que hacen coexistir a la comunidad, aunque sea por unos días (asamblea, elección, fiesta, tequio, etcétera).

La fiesta en particular, es la atracción principal para crear y mantener las relaciones de obligación y reciprocidad que son los cimientos de la colectividad; ésta puede ser una gran fiesta patronal, que tiene varios días de duración, así como una fiesta familiar, como el bautizo de un niño, una boda o la inauguración de un negocio. La fiesta es el resultado de un proceso de negociación, compromisos e intercambios; si un individuo o una familia quiere organizar una fiesta, necesita pedir el apoyo de parientes y compadres, dando a cambio promesas de servicios futuros, aunque el evento dure sólo una tarde. La organización de cualquier evento moviliza una red importante de personas y familias, por lo que se necesita cierto liderazgo, negociación, movilización de bienes y fuerza de trabajo. Como se explicó anteriormente, en Totontepec, se debe pasar por la mayordomía, que consiste en la organización y financiamiento de grandes fiestas religiosas, para aspirar a ocupar un cargo de alcalde o presidente municipal. El mayordomo debe contar con suficientes ahorros, pero también con el apoyo de su familia extendida, compadres y deudores para así demostrar su capacidad de atraer recursos y movilizar gente proveniente de partes retiradas de la Sierra y otros grupos étnicos. La fiesta es la ocasión idónea para crear alianzas, resolver conflictos, e intercambiar información; en la fiesta se genera y se mantienen las redes de reciprocidad.

Como ya se dijo, la música es un elemento de gran importancia en una fiesta, en la sierra las bandas de viento tienen el mayor atractivo; su repertorio, cualidad técnica y cantidad en elementos es determinante en el transcurso de una festividad, y pone en juego el prestigio de la comunidad o la familia organizadora. Las bandas de música se presentan como una fuerza esencial en la construcción de la territorialidad mixe, su influencia genera centros de poder y atracción, que son elementos efímeros, pero determinantes al momento de generar una propia racionalidad geográfica y una lógica territorial, creando espacios de sociabilidad temporales que se desplazan gracias a las festividades. La circulación de los conjuntos de música por la práctica de la gozona musical o intercambio de bandas entre pueblos para las fiestas patronales, contribuye a extender lazos de relación entre localidades, redes de alianza y ayuda



Figura 2 - Banda de Totontepec.

mutua entre las familias. Los días de fiesta y de bandas de música, es el periodo durante el cual la sociedad existe, la comunidad como idea se concreta y la experiencia compartida de un espacio y un tiempo común, se vuelve *comunalidad*.

Territorio, trabajo, poder y fiesta, son los elementos fundamentales y alrededor de ellos se estructura la vida colectiva, teorizada por los intelectuales locales bajo el concepto de comunalidad. Uno de los autores más influyentes en este campo fue el antropólogo, intelectual y activista mixe Floriberto Díaz Gómez, descrito por algunos como el libertador de la región después del reino de los caciques. Díaz Gómez es también un ejemplo de actores políticos y sociales autóctonos de gran importancia en el génesis de los movimientos étnicos aparecidos en los años ochenta (Recondo, 2009).

Los intelectuales a los que hacemos alusión, son personajes nacidos en la comunidad, escolarizados en la sociedad mestiza, y reivindicadores de una alternativa comunitaria, económica y política, que se sustenta en el regreso de las instituciones tradicionales, que se contraponen al modelo occidental. Con el modelo de desarrollo nacional de integración de las diversidades étnicas, este grupo particular de estudiosos se dedicó a la exploración identitaria y cultural, provocando una efervescencia en la teoría sobre la comunidad indígena. En esta vertiente y en primer lugar, se manifiesta la importancia del territorio comunitario como espacio consagrado, en el cual se enraíza la identidad de la colectividad humana, compuesta primordialmente por lazos rituales interfamiliares, lazos que se estructuran alrededor del sistema de reciprocidad y de la participación colectiva principalmente por tres tipos de actividades: trabajo, poder y fiesta. En las teorías sobre la comunalidad, las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunales se caracterizan según estos dos principios: reciprocidad, y participación (Martínez Luna, 2009).

Esta antropología, que emana de actores locales, cuestiona los principios por los cuales las ciencias sociales teorizaron las sociedades autóctonas de México. De una idea de comunidad como formación cultural y territorial estable y fija, aparece esta idea de comunalidad, que presupone una práctica más que una entidad y una forma de relación más que de pertenencia. Más que una colectividad humana con un anclaje territorial, la comunidad mixe es un lazo, una forma de relacionarse con los otros y con la tierra que los sostiene. Estas relaciones basadas en la reciprocidad se crean mediante prácticas concretas, el parentesco biológico o ritual, el intercambio de trabajo y la cooperación, y el encuentro en la fiesta y la participación en la actividad política. De este modo, la comunidad puede definirse como esta red de relaciones, intercambios recíprocos, por el sistema de derechos y deberes; ésta no existe por sí misma. Cuando empieza la temporada de lluvias, las familias campesinas se retiran de los ranchos para sembrar la milpa, las calles de los pueblos se ven vacías y silenciosas, la comunidad tan sólo parece una palabra, una idea.

Al estar un lapso en el pueblo indígena, el observador puede darse cuenta de la disparidad de trayectorias, de perspectivas e historias de vida. La gran movilidad de los individuos entre sitios correspondientes a diversas lógicas sociales o económicas conforma una red de interacciones y relaciones entre personas y diferentes espacios que parecen construir lo que se nombra como comunidad o territorio, que desde este punto de vista no tiene nada de fijo ni de homogéneo. Las trayectorias de circulación de individuos conforman prácticas espaciales y temporales que dan una permanente fluidez a las formaciones sociales, entre el hogar, pueblos lejanos y milpas repartidas en la sierra, ya sea por ayudar a parientes y compadres, por las exigencias del servicio comunitario, o por un empleo asalariado incluso más allá de las fronteras internacionales. La idea misma de comunidad goza de una complejidad inherente debido a la movilidad de personas a pesar de su anclaje territorial.

Si antes parecía válida la concepción de la comunidad como una colectividad humana con una identidad cultural común y una base material territorial fija, hoy la comunidad aparece

constituida por relaciones deslocalizadas de apoyo y organización, como las fuentes de ingreso que no proceden sólo de la agricultura sino del empleo urbano asalariado y de las remesas. También el sistema de derechos y de ciudadanía comunitaria se adapta a la movilidad y a la distancia de los miembros, generando nuevas formas de correspondencia, nuevos imaginarios y representaciones geográficas. La comunidad más que una entidad social, tiene que ser pensada como práctica, como acción, que genera un conjunto de relaciones, de redes que pueden dar un nuevo sentido a la idea de territorio. La comunidad como práctica, y el territorio como relación, pueden aportar un giro en la investigación de la modernidad de las sociedades indígenas.

EL TERRITORIO COMO RELACIÓN, LA COMUNIDAD COMO PRÁCTICA, RECIPROCIDAD Y REFLEXIVIDAD TERRITORIAL

Como ya se dijo, en las sociedades mixtas contemporáneas, la territorialización no se realiza mediante una administración o un poder centralizador, como intentaron imponer los caciques, sino por formas de movimientos rituales, como las trayectorias rituales que examina Perig Pitrou (2010), las peregrinaciones a los sitios sagrados y la circulación de bandas de música; también se realiza por una economía de reciprocidad que vincula individuos, compadres y familias dentro de un territorio que se extiende más allá de los límites municipales y de las fronteras internacionales. Es un territorio configurado por redes de parentesco y de apoyo mutuo, de obligaciones recíprocas, intercambio de información y debates. Es un territorio político y económico, a la vez físico y virtual, que vincula por medio de prácticas concretas, las tierras y sus formas de transmisión, la gente en su trabajo y su movilidad a pequeña o grande escala.

La idea de comunidad sí tiene una base territorial, pero no se debe entender como una base fija a partir de la cual se reproduce un orden social, la comunidad que percibimos en la investigación etnográfica apareció más como una realidad continua, como lazos que se mueven en el espacio y tiempo, que ordenan los comuneros en sus procesos de concentración (por las asambleas, fiestas, trabajos colectivos o el servicio) y de dispersión en las rancherías, en terrenos familiares, y en la migración nacional e internacional.

El proceso organizativo por el cual las instituciones comunales involucran a todos los comuneros a la reflexión y a la decisión sobre los asuntos relativos al territorio es relevante. Participar en las asambleas, platicar sobre los diversos asuntos, trabajar en conjunto por el buen manejo de los recursos y la protección del medio ambiente; los comuneros adquieren un alto nivel de conciencia sobre la relación con su territorio y su entorno social. La reflexividad es definida por Anthony Giddens como esta capacidad de los actores a "comprender lo que hacen mientras que lo hacen" (1987). La capacidad de adaptar la acción corriente hace también posible la descripción de los objetivos y las razones de la acción. Funda entonces la adaptabilidad de la acción a un contexto particular, la reflexividad es posible por un sistema de conocimiento y de conceptualización. Para Giddens, las ciencias sociales tienen una influencia importante que determina la emergencia de una reflexividad social, porque los conceptos elaborados por los intelectuales se vuelven cobradores de la sociedad que modifican su funcionamiento.

Esta idea se ilustra, por ejemplo, con la emergencia de las organizaciones locales, de su anclaje intelectual, y por el trayecto de Floriberto Díaz y la reflexión que hace sobre las estructuras comunitarias. Las instituciones colectivas de manejo de tierras comunales y de los recursos naturales, mediante las asambleas, se pueden remitir a lo que Patrice Mélé nombra un régimen de territorialidad reflexiva: "Podemos construir la hipótesis de la difusión de un régimen específico de territorialidad caracterizado, no por el anclaje, la tradición y el tiempo largo; pero sí por un sitio particular de la acción, del debate público, de la difusión de modos de conocimiento y de valoración del espacio, de la postura a distancia de la experiencia diaria para transformarla en

saber movilizable” (Mélé, 2009). Esta noción aparece pues, como “un instrumento de análisis, una categoría que permite reagrupar fenómenos y situaciones diferentes a partir de algunas de sus características que podrían dar cuenta de mutaciones de la relación al territorio y de la importancia de ciertos procesos contemporáneos de territorialización” (Mélé, 2009).

Se trata, según el autor, de una territorialidad que se compone y reconstituye teniendo como base un lazo social reflexivo y contextualizado. El lazo social se volvería reflexivo por su adecuación al contexto y a sus fluctuaciones, y la relación al territorio por su inmanencia, es decir, en el seno de espacios de discusión y de toma de decisión, localizados en la creación de este reflejo que se racionaliza en la relación de una sociedad con el espacio. De una estructura vertical de territorialidad y de administración política (caracterizada por una lógica centralizada que se mueve de arriba hacia abajo, manifiesta, por ejemplo, en las relaciones clientelistas del tiempo de los caciques) pasamos a una estructura horizontal (ejemplificada en el predominio de la asamblea en la toma de decisiones).

En un contexto de desterritorialización y deslocalización, que aparecen como características del mundo contemporáneo o como relación al lugar propio; es el territorio el que está en peligro de ser olvidado como orden fundamental de la experiencia humana. Esta reflexividad territorial puede ser comprendida como una valoración del territorio como lugar portador de experiencias específicas, susceptible de restituir a los habitantes, a sus acciones y a su organización, una localización necesaria, la relación con un espacio que protege su vida, contribuye a su bienestar y da una significación a su forma de vida colectiva.

Esta relación con el espacio, la establecen las poblaciones mixtes particularmente en la importancia de los sitios sagrados. Estos lugares específicos y emblemáticos de los territorios étnicos o municipales tienen que comprenderse no como existentes en sí, pero sí como marco de un tipo de relación contractual con el espacio. Esta relación se concreta a través del ritual (como acción) otorgando una densidad al lugar específico, legitimando la vida humana en este espacio en particular, y construyendo así una relación de territorialidad, mediante la apropiación colectiva de la geografía a través de un lugar particular y arquetipo.

Se debe resaltar que esta apropiación, mediante los rituales intercomunitarios (peregrinaciones, celebraciones de santos, etcétera) y las fiestas que deben ser inclusivas, por la naturaleza diversa y múltiple de las comunidades indígenas de la Sierra Norte que comparten algunos lugares de culto. La apropiación del lugar es concebida de manera fundamental como plural, a través del espacio geográfico. El lugar como el marco de la acción ritual aparece entonces como un elemento de apertura y de inclusión, espacios de intercambio y encuentros de las diferentes comunidades mixtes, pero también de relaciones interétnicas, ya que ciertas celebraciones reúnen a mixtes, zapotecos, y chinantecos. También la relación con el espacio se establece por el trabajo, que inserta al hombre en lazos de reciprocidad con los otros humanos, con la tierra y las fuerzas que la habitan. Es también por el trabajo que el hombre se territorializa, tanto colectiva como individualmente, por el trabajo comunal de manejo de los recursos, por el trabajo individual de la parcela familiar, o también trabajo asalariado, ya sea en los pueblos o en los centros urbanos y a que el salario será reinvertido en la agricultura familiar, en la vida ritual, en el cumplimiento de un cargo o en la construcción de viviendas en los pueblos.

Estas diferentes dimensiones del trabajo son esenciales de la relación al lugar propio, y de su construcción como territorio, lo que Appadurai nombra “la producción de la localidad” (1996). El lugar individual se construye en su relación con el humano, constitutivo del territorio, entendido aquí como relación, misma que es personal y colectiva, recreada por el trabajo, los rituales, las fiestas y las bandas de música, así como las redes de cooperación y de reciprocidad.

La comunidad es más que un lugar de nacimiento. Ser parte de una comunidad mixte significa integrarse a las relaciones definidas e institucionalizadas localmente. Como me lo dijo un habitante de Totontepec: “No se trata de decir ‘yo soy de Totontepec’ para ser ciudadano.

Para ser comunero uno necesita saber cuáles son sus obligaciones para saber cuáles son sus derechos. Es totontepecano el que se involucra en la comunidad, el que ayuda a sus parientes, a sus vecinos, no el que sólo nació en el pueblo. A nosotros, así nos tocó vivir".¹⁰

La cooperación, las relaciones de reciprocidad, aparecen como un conjunto de prácticas mediante las cuales la colectividad de Totontepec está constituida como entidad social. Así, pueden ser comuneros migrantes que viven a miles de kilómetros de su pueblo natal, como individuos apartados del sistema de derechos, esto es, los que viven en el centro del pueblo, pero no participan en la vida colectiva. La práctica de cooperación y las relaciones de reciprocidad son el contexto del consenso y de la competencia dentro de la comunidad, y configuran tanto las estructuras sociales verticales (de la jerarquía) y horizontales (de la asamblea) que la constituyen. Por el servicio en el sistema de cargos, por la fiesta, por la ayuda mutua y el trabajo colectivo, los habitantes de Totontepec configuran alianzas entre ellos, con las instituciones comunitarias, con parientes y amigos en otros pueblos y ciudades, creando en este proceso la comunidad como un espacio social y el territorio como una red de relaciones.

El estudio de las formas de reciprocidad puede dar un giro original a la reflexión sobre comunidades indígenas y territorialidades. A la antropología le interesó definir la comunidad indígena por su geografía, por su expresión cultural y su estructura de poder, pero a menudo ha minimizado la centralidad de las prácticas sociales cotidianas. Mediante el análisis de las redes de reciprocidad, ya sean transfronterizas o locales, se puede definir a la comunidad como "un contexto de acción y un resultado de acción pero no como una cosa" (Barth, 1992).

El concepto de territorio, a menudo ratificado como espacio homogéneo y opuesto en las ciencias sociales a la red, aparece con estas consideraciones como constituido y constitutivo de redes. Territorio comunal constituido por redes familiares y rituales, de territorios municipales que forman un territorio étnico regional, señalado por una red de itinerarios que une los sitios sagrados. El territorio y la red no aparecen aquí de naturaleza distinta, sino que se constituyen el uno al otro.

Tanto para los migrantes como para los habitantes que se quedan, el territorio comunal es concebido como el espacio de referencia reflexiva, donde pueden ser puestas en práctica otras maneras de organizar la vida cotidiana, permitiendo mejorarla y constituirse como actor social y político en el mundo contemporáneo. La reflexividad territorial y social, mediante las instituciones comunitarias y redes de reciprocidad, aparece así como la condición constitutiva de un territorio propio. Espacio invertido y transformado socialmente, el territorio aparece en la vida cotidiana como una "apropiación a la vez económica, ideológica y política del espacio por grupos que se dan una representación particular de ellos mismos y de su historia" (Guy di Méo, 1996). Al tener los ojos abiertos sobre los conceptos de territorio y de comunidad, sobre las vicisitudes de su elaboración por la antropología, su reapropiación por intelectuales autóctonos, y su representación por los actores sociales en sus prácticas cotidianas, se puede entender cómo estos conciben y construyen su historia y su futuro, sus itinerarios en el mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1952 – *El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación*. América Indígena, XII, 4, p.171-297,
 ——— 1967 – *Regiones de refugio*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
 Ariel de Vidas, Anath, 2002 – *Le tonnerre n'habite plus ici, culture de la marginalité chez les Indiens teeneks (Mexique)*. Paris, EHESS.
 Appadurai, Arjun, 1996 – *Modernity at large, Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minesota Press.
 Badie, Bertrand, 1995 – *La fin des territoires*. Fayard, Paris.
 Barth, Fredrik, 1992 – "Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies" in, *Conceptualizing Society*. New York, Routledge, A. Kuper editor, p. 17-33.

- Beals, Ralph, L., 1945 – *Ethnology of the Western Mixe*. Berkeley, University of California Press.
- Carrasco, Pedro, 1961 – “The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: pre-spanish backgrounds and post-colonial development”. *American Anthropologist*, 63 (3), pp. 483-497.
- Caso, Alfonso, 1948 – “Definición del Indio y lo Indio”, *América Indígena*. VIII, p. 275-280.
- Dehouve, Danièle, 2003 – *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*. CNRS éditions, Paris.
- Díaz Gómez, Floriberto, 1989 – *La comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México.
- DI Méo, Guy, 1996 – *Les territoires du quotidien*. Paris, l'Harmattan, (coll. Géographique Sociale).
- Florescano Enrique, 1986 – *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*. México, Era.
- Giddens, Anthony, 1987 – *The constitution of society*. PUF, Paris.
- Hermosillo, F.G, 1991 – “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”, *Historias*, 26, p. 25-63.
- Laviada, Iñigo, 1978 – *Los caciques de la Sierra*. México, Jus.
- Lestage, Françoise, 2008 – *Les Indiens Mixtèques dans les Californies contemporaines*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Kearney, Michael, 1996 – *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- Mélé, Patrice, 2009 – “Identifier un régime de territorialité réflexive”, in “Territoires, Territorialités, Territorisation, Controverses et perspectives”, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, p. 45-55.
- Martínez Luna, Jaime, 2009 – *Eso que llaman comunalidad*, México, Culturas Populares, Conaculta/ Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca.
- Munch, Guido Galindo, 2003 – *Historia y cultura de los mixes*, México.
- Nahmad Sittón, Salomón, 1965 – *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional Indigenista (Memorias del INI, vol. XI), México.
- _____. *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, México, 1994.
- Pitrou, Perig, 2010 – *Parcours rituels, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixe Alta de Oaxaca (Mexique)*. Tesis sostenida en la EHES, bajo la dirección de Philippe Descola.
- Recondo, David, 2009 – *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Karthala.
- Redfield, Robert, 1955 – *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- Tax, Sol, 1937 – *The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala* *American Anthropologist*. 39 : 423-444.
- Wolf, Eric R. 1957 – *Closed-corporate peasants communities of Mesoamerica and Central Java*. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13: 1-18.

NOTAS

- 1 La palabra *Ayuukjä'äy* es mixe. Se traduce generalmente como *lengua florida* o *lengua del monte*. Así los mixes se llaman a sí mismos *ayuuk jai*: gente de la lengua florida. La palabra *mixe* proviene de *mixi* que significa varón en ayuuk.
- 2 En la Sierra Norte como en otras regiones del Estado de Oaxaca, los pueblos tienen bandas de música tradicionales, llamadas “bandas de viento”. Son de gran importancia en la región mixe, donde casi todas las municipalidades cuentan con una escuela de música.
- 3 Palabra derivada del náhuatl *tequilt* que significa trabajo.
- 4 Véase David Recondo (2009) sobre la legislación de los sistemas políticos indígenas en Oaxaca.
- 5 Para mayor información actualizada sobre el Distrito Mixe, véase la publicación de la Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Rural Sustentable de Oaxaca: http://www.oedrus-portal.gob.mx/oedrus_oax/, consultado el 7 de julio del 2014.
- 6 Para una historia detallada de la época caciquil en la Sierra Juárez, véase Iñigo Laviada, *Los caciques de la Sierra*, Jus, 1978.
- 7 La organización que hoy se conoce como SER mixe, en los años setenta logró constituir una Asamblea de las Autoridades Mixes, (ASAM) que funcionaba según el modelo comunitario de la asamblea y constituía un espacio de debate y toma de decisión a nivel regional, reuniendo a las autoridades de diferentes municipios mixes.
- 8 Véase E. Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Era, 1986.
- 9 Para una síntesis de las diferentes perspectivas sobre los sistemas de cargos, véase F. G Hermosillo, “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”, *Historias*, 26, 1991, p. 25-63.
- 10 Entrevista personal, Totontepec, mayo 2013.