NAVA KU KA'ANU IN ÑUÚ

Para engrandecer al pueblo

Pensando el desarrollo entre los mixtecos

Francisco López Bárcenas

Presentación

Uno de los propósitos del Centro de Formación y Gestión para el Desarrollo Sustentable de la Mixteca AC es el contribuir a la reflexión de lo que debe ser el camino al desarrollo de nuestros pueblos y comunidades, así como la implementación y operación de proyectos productivos familiares, comunitarios y regionales para alcanzar mejores condiciones y calidad de vida. Nuestro origen como pueblo mixteco nos ha hecho necesariamente diferentes, tanto por el desarrollo cultural que nuestros pueblos alcanzaron en el pasado prehispánico, y que ha constituido la principal fuerza de resistencia que a 500 años de sometimiento y conquista se manifiesta en una gran cohesión social, como en formas especificas, de organización, tanto en las prácticas religiosas como en las formas de gobierno y culturales en general.

Pensamos que el desarrollo de nuestros pueblos debe pasar por el desarrollo colectivo, como ha sido a lo largo de nuestra historia de resistencia prehispánica, primero, y colonial e independiente posteriormente. Así como en nuestra participación en el México revolucionario y por último de los diferentes visiones de desarrollo implementadas recientemente.

Creemos que el desarrollo se alcanzará plenamente si pensamos fundamentalmente en los intereses comunitarios, de cada agencia, de cada municipio, recuperando la fuerza de nuestra historia, rescatando de esa memoria histórica nuestra visión de la naturaleza, del sentido de la autoridad y de la solidaridad comunitaria.

Creemos que en el contexto de un mundo cada vez más globalizado, nuestros pueblos, como todos los pueblos indígenas que han sobrevivido a las diferentes formas y modelos de "desarrollo", tienen mucho que aportar

para resolver problemas que hoy enfrenta la humanidad. Creemos en la sabiduría ancestral de nuestros pueblos y en el legado de nuestros abuelos, compartimos la visión de construir nuestro destino con responsabilidad, con cariño, fraternidad y solidaridad comunitaria.

Al suscribir este texto, buscamos discutir de manera responsable, libre y respetuosa con todos los actores sociales, quienes desde otras trincheras también contribuyen con su esfuerzo diario a lograr los mismos propósitos. Aceptamos, respetamos y respaldamos el derecho de otras formas de pensamiento, bajo ninguna circunstancia pretendemos ser la visión única; buscamos la suma y el consenso, no intentamos un proceso de endogamia cultural, política o económica; queremos a partir de nuestra historia encontrar los caminos que lleven al fortalecimiento y desde ahí encontrar una forma de aportar

nuestros conocimientos y legado cultural al mundo. No creemos ser superiores, sino diferentes. Queremos mostrar que somos herederos de una tierra de Reyes y Dioses que construyeron su propio origen, visión y misión del mundo, queremos construirnos, libres y dignos. Orgullosamente mixtecos.

Agradecemos a Francisco López Bárcenas su generosidad al permitirnos la publicación de este ensayo, al tiempo que refrendamos nuestro reconocimiento a quien consideramos un mixteco digno, comprometido con las causas más nobles de nuestros pueblos, mismos que como todos los pueblos hermanos de América están en la construcción de sus propios destinos.

Israel Pedro Cortés
Centro de Formación y Gestión
para el Desarrollo Sustentable
de la Mixteca AC

Introducción

El discurso del desarrollo es la piedra angular sobre la que descansan las políticas estatales y los reclamos sociales que buscan el bienestar de las personas y los pueblos. Una situación extraña ya que se trata de un concepto tan ambiguo que admite tantos significados como los intereses de quienes las impulsan en determinados momentos históricos y las maneras que utilizan para lograrlo. Todavía mas, en los tiempos que corren el concepto y su aplicación han entrado en una crisis tal que si no se sabe lo que con él se pretende, tampoco se puede alcanzar

lo que se propone. Basta mirar a nuestro alrededor para constatar que, no obstante los avances científicos y tecnológicos, en el mundo suman millones las personas que se mueren de hambre, no porque no existan alimentos, sino porque el acceso a ellos se ha restringido en nombre del mercado, otro tanto sucede con enfermedades fácilmente curables pero que por intereses económicos no lo son porque el precio de las medicinas las vuelve inalcanzables. Junto con esto podemos constatar que dichos avances muchas veces han servido para crear instrumentos que sirven para que unos grupos humanos destruyan a otros, como las armas de destrucción masiva. De igual manera podemos decir que la idea de dominar a la naturaleza y cambiar su lógica existencial para convertir en mercancía muchos de sus

elementos, ha traído a la humanidad la peor de las crisis de la historia que se recuerde.

Ante esta situación podemos preguntarnos validamente ¿qué es lo que ha pasado para que lleguemos a esta situación? y, lo más importante ¿todavía podemos superarla? Las anteriores son cuestiones globales que requieren respuestas locales. Aquí pretendo un objetivo más modesto, mostrar cómo se concibe la idea de desarrollo en una pequeña parte de nuestro país que es el territorio que ocupan los *Ñuú-savi*, pueblo de la lluvia, también llamado pueblo mixteco. Presento este análisis no por falta de interés por lo global, sino porque pienso que en lo local pueden hallarse algunas pistas para encarar sus problemas.

La exposición comprenderá los siguientes apartados. Se comenzará

con unas ideas sobre el desarrollo, seguida de un apartado sobre desarrollo y pueblos indígenas. De ahí se pasará a analizar al *ñuú savi*, mas conocido como pueblo mixteco, desde dos puntos de vista: el primero desde la mirada estatal, por lo cual la denominamos la mixteca inventada y otro desde su cotidianidad, como mixteca recreada. En el primero se hará referencia a los planes impulsados desde el estado para el desarrollo de los pueblos mixtecos y las razones de su fracaso. En el segundo se analizará las formas organizativas de los mixtecos y sus propias estrategias de desarrollo en base a ellas. Después de esto se exponen los principios filosóficos sobre los que descansa su vida, derivado de sus prácticas cotidianas y los fines de ellas y se termina con unas ideas sobre el desarrollo futuro de los mixtecos,

que puede ser el camino de muchos pueblos indígenas de México.

1. Las ideas de desarrollo

El uso del concepto de desarrollo en la escena social, con las pretensiones que ahora se le conocen, se posicionó después de la guerra mundial. Fue en el año de 1942, cuando Wilfred Benson, miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo, lo usó para referirse a las 'áreas subdesarrolladas' del mundo y proponer las bases económicas de la paz. Pero la expresión no tuvo mayor eco, ni entre el público ni entre los expertos. Dos años más tarde, Rosenstein-Rodan habló de 'áreas económicamente atrasadas'; mientras Arthur Lewis se refería a la brecha entre las naciones ricas y las pobres. A lo largo de la década, la expresión apareció ocasionalmente en libros técnicos o en documentos de Naciones Unidas.[1]

[1] W. SACHS (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía*

El concepto adquirió una importancia económica y una fuerte carga ideológica cuando el gobierno de los Estados Unidos lo utilizó como base de su proyecto de expansión mundial, bajo el argumento de contribuir al mejoramiento y crecimiento de lo que entonces denominó como regiones subdesarrolladas. Su propuesta partía del supuesto de que más de la mitad de la población mundial vivía en condiciones cercanas a la miseria, su alimentación era insuficiente, eran víctimas de enfermedades y su vida económica era primitiva y se encontraba estancada. De acuerdo con su visión, esta situación constituía una desventaja y una amenaza, tanto para ellos como para las regiones más prósperas del mundo. En otras palabras, vivían en el

---

del conocimiento como poder, PRATEC, Perú, 1996. http://www.ivanillich.org/Lidicc.htm

subdesarrollo y era necesario ayudarlos a salir de él.[2] Esta posición de los Estados Unidos dividió al mundo en dos grandes bloques: por un lado los países desarrollados donde se agrupaban aquellos económicamente dominantes, y por otro, los países pobres que desde aquella fecha comenzaron a ser catalogados como subdesarrollados.

Con esa visión, desde sus orígenes el desarrollo sirvió para impulsar el proyecto económico de los países dominantes, imponiéndolo como parte del sentido común universal. La premisa básica en la que se apoyaba establecía que aquellos países con altos niveles de pobreza tenían ese problema porque estaban subdesarrollados y la única vía posible de salir de ella era la

[2] RIST, G, *Le developpment. Historie d' une croyance occidentale,* Presses Universitaries de Sciences Po, Paris, 1996, pp. 116-121.

acumulación de capital.[3] Con el paso del tiempo esas ideas del desarrollo se fueron imponiendo, al grado de que en la actualidad, a nivel mundial, existen al menos dos grandes posiciones sobre el tema: una como crecimiento económico y otra como aumento de la libertad efectiva. Así lo reconoció a finales del siglo XX la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, en su informe denominado *Nuestra Diversidad Creativa*, donde se afirma que dos son las concepciones sobre el desarrollo que mas han permeado los debates y las políticas de las instituciones internacionales.

Según la primera, el desarrollo es un proceso de crecimiento económico, una expansión

[3] Rodrigo Gutiérrez, *et al*, *La regulación jurídica del agua y el desarrollo rural*, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México 2006. Inédito.

rápida y sostenida de la producción, la productividad y el ingreso por habitante (algunos matizan esta definición insistiendo en una amplia distribución de los beneficios de este crecimiento). De acuerdo con la segunda, adoptada por el Informe sobre desarrollo humano publicado anualmente por el PNUD, y asumida también por un gran número de distinguidos economistas, el desarrollo se concibe como un proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes se benefician de él para llevar adelante cualquier actividad a la que atribuyen valor.[4]

En la actualidad no ha dejado de tener importancia la idea de desarrollo como crecimiento económico, aunque las mas avanzadas nociones incorporan en su definición aspectos culturales,

[4] Javier Pérez de Cuellar, *et. al.*, *Nuestra diversidad creativa*. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO, 1996, p. 29. Hay que advertir que el concepto fue acuñado por Amartya Sen, en un documento titulado *Economics and Development*, preparado para la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo en el año de 1995.

participativos, sustentables, identitarios y de derechos humanos. Incluso, muchas de ellas exigen la necesidad de dejar abierta la definición para que puedan ser los propios pueblos quienes determinen el tipo de desarrollo que les interesa poner en marcha. No se debe olvidar que "las personas, las familias, los grupos... son portadores de actitudes de cooperación, valores, tradiciones, visones de la realidad, que son su identidad misma. Si ello es ignorado, salteado, deteriorado, se inutilizarán importantes capacidades aplicables al desarrollo, y se desatarán poderosas resistencias".[5] Estas posiciones globales son las que comúnmente definen las políticas sobre desarrollo al interior de los países.

---

[5] Bernardo Kliksberg, *Capital social y cultura. Claves olvidadas del desarrollo*, Documento de divulgación, Banco Interamericano de Desarrollo, Buenos Aires, Junio 2000, p. 14.

2. Desarrollo y pueblos indígenas

La versión del desarrollo como crecimiento económico tuvo su manifestación específica en políticas dirigidas hacia los pueblos indígenas con el nombre de indigenismo. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, un antropólogo mexicano impulsor de ellas, "el indigenismo no es una política formulada por indios para solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas".[6] Históricamente el indigenismo asumió muchos rostros pero todos ellos pueden agruparse en dos etapas de su instrumentación: la etapa de la integración y la de participación. En el

[6] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, SEP-INAH, México, 1976, pp. 24-25.

primer caso se trató de un *indigenismo incorporativo* y comenzó después del Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, realizado en 1940, cuyo tema central fue la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional, objetivo que se pretendió lograr por vía de la castellanización. Décadas después, convencidos de la limitación de mantener una política de corte culturalista y de que fueran únicamente funcionarios mestizos quienes diseñaran las políticas indigenistas, los órganos estatales evolucionaron hacia lo que se conoció como *indigenismo de participación*, para lo cual buscaron que las comunidades indígenas participaran en el diseño de los programas gubernamentales enfocados hacia ellos, al tiempo que extendían su alcance a programas de desarrollo. Por lo anterior, no le falta razón al antropólogo Héctor Díaz

Polanco, quien afirma que en América latina el indigenismo ha atravesado por varias fases y en todas ellas se ha utilizado el control ideológico y la dominación política de los pueblos como instrumento para mantenerlos bajo la férula del Estado. Con estas acciones los gobiernos han manipulado al movimiento indígena y lo mantienen separado de otras luchas sociales. De acuerdo con él, la fase predominante ha sido la del *integracionismo* un poco bronco (dispuesto a integrar, en el sentido indicado, a los pueblos indígenas a cualquier costo), que tiene poco o ningún respeto por la diversidad.[7]

Con el paso de los años el indigenismo derivó en lo que los

[7] Héctor Díaz Polanco, *Indigenismo y diversidad cultural*, Universidad de la Ciudad de México, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales, México, 2003, p.39.

académicos denominaron como *etnodesarrollo*.[8] De acuerdo con Guillermo Bonfil Batalla:

> El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad socialmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que integran la América Latina de hoy, solo puede alcanzarse si esas sociedades (en este caso, los pueblos indios) constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse a sí mismas, de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo o, en otras palabras, la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada. El ejercicio de la

[8] Juan Luis Sariego Rodríguez, 'Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México', en: *Las dinámicas de la población indígena*, CIESAS-IRD, México, 2003, pp. 71-83.

> autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, implica alguna forma de organización del poder, lo que significa la constitución de un grupo étnico con unidad político administrativa, con autoridad sobre un territorio definido y con capacidades de decisión en los ámbitos que constituyen su propio desarrollo.[9]

Por otro lado se encuentran las propuestas de los pueblos indígenas para diseñar su propio desarrollo. El reclamo se funda en que los pueblos indígenas son sociedades culturalmente diferentes al resto de la sociedad mexicana, incluidos los otros pueblos indígenas, y por la misma razón con una cosmovisión y una visión de futuro distinta a las demás. Tomando

---

[9] Guillermo Bonfil Batalla, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas políticas y de organización", en: *Obras Escogidas*, Tomo ", INI-CIESAS-INAH-Dirección de Culturas Populares-SRA-FIFONAFE, México, 1995, p. 471-472.

como base esta condición se puede afirmar que el derecho al desarrollo de los pueblos indígenas forma parte de su derecho a la libre determinación, ya que esta representa el eje articulador de sus demandas frente a los estados nacionales de los que forman parte, en este caso el mexicano.

Siendo la autonomía una forma específica del ejercicio de la libre determinación, es decir, de la libertad de los pueblos para proveer a su existencia y su futuro, este derecho puede asumir diversas formas y grados, según las condiciones históricas en que se den. Al respecto Díaz Polanco afirma que:

> Los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto está será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas

> la convertirá en realidad histórica, y le dará vida cotidiana; y, de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes.[10]

Es en esta parte donde desarrollo y autonomía de los pueblos indígenas engarzan. Tanto uno como la otra requieren de la reconstitución del sujeto pueblos indígenas, de la modificación de las relaciones entre ellos, el resto de la sociedad y el gobierno; el reconocimiento de diversos grados de autonomía y autogestión, de la organización de

[10] Héctor Díaz Polanco, *Autonomía Regional: La libredeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI-UNAM, 1991, p 151.

su gobierno interno con base en sus propias normas. Pero sobretodo, de que ellos tengan capacidad para diseñar su propio horizonte, que finalmente será su desarrollo. El derecho a la autonomía de los pueblos indígenas rompe totalmente con los postulados del indigenismo porque mira al desarrollo como el aumento de las condiciones de bienestar de las sociedades; de ahí que valga la pena preguntarnos como puede lograrse

esto entre los pueblos indígenas, en sus condiciones actuales.

Lo que aquí se propone es valorar el potencial que los propios pueblos tienen para elaborar sus proyectos de vida y de llevarlos a cabo. Para ello es indispensable dejar de idealizarlos y verlos como verdaderamente son, tomando en cuenta su cosmovisión, su organización propia y sus aspiraciones específicas. Para hacerlo proponemos el análisis del *ñuú savi*, más conocido como pueblo mixteco.

Con este propósito, en primer lugar describimos la ubicación de los ñuú savi, desde dos puntos de vista: el primero, tomando como base la forma en que el estado la ha organizado, que las mayorías de las veces no responde a la realidad ni a la cosmovisión de ellos, razón por la cual la denominamos la mixteca inventada; el segundo, desde el

punto de vista de cómo se organizan ellos, para lo cual ocupamos los conceptos propios de la *tu'un savi*[11] y su idea del cosmos, a la cual denominamos la mixteca recreada. Con esta explicación dual del ñuú savi pretendemos exponer las dos visiones que casi siempre se dan de los pueblos indígenas: una estatal que busca reducirlos a categorías que le son ajenas y se usan para someterlos a una cultura dominante, y otra propia de ellos, a través de la cual resisten y mantienen su organización para no dejar de ser lo que son, pueblos con culturas diferentes a otros, pero igual de válidas para planear su futuro.

En una segunda parte del trabajo se aborda la organización del *ñuú savi*, de acuerdo a como ellos lo hacen, que casi nunca coincide con la forma en que el gobierno pretende organizarlos.

[11] Lengua mixteca. Algunos también dicen *sau sau*.

En esta organización se encuentran dos escalas: una privada —familiar— y otra pública. Esta última se divide en varios niveles como serían los distintos cargos que en ella se desempeñan y las funciones que se realizan en cada uno de ellos, algunos como autoridad con capacidad para la toma de decisiones y otros simplemente para ejecutarlos. Finalmente, en la última parte se aborda lo que hemos denominado principios filosóficos del derecho ñuú savi, a través de los cuales se pretende explicar el porqué de las formas de organización privada y pública, los niveles de los cargos y las funciones que se desempeñan en cada uno de ellos.

La idea es que quien llegara a leer este trabajo pueda entender que el *ñuú savi* es un pueblo culturalmente diferenciado del resto de los mexicanos, con una cosmovisión y una

organización propia, y que se sustenta en principios muy bien definidos que se pueden encontrar en su vida diaria. Eso, obviamente condiciona su idea de bienestar y a ella hay que atender cuando se trata de comprender su idea de desarrollo.

3. La mixteca inventada

El *ñuú savi* –pueblo de la lluvia–, mejor conocido como pueblo mixteco, habita un territorio que el Estado mestizo ha repartido para su administración entre los estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla. En su totalidad, el espacio ocupado por los *ñuú savi* abarca una superficie aproximada de 40,000 kilómetros cuadrados. Su frontera occidental corre paralela a los límites entre Guerrero y Oaxaca, hasta la altura de Tlapa, después sigue la

cuenca del río Atoyac, hasta llegar a Acatlán, en el Estado de Puebla. Al norte sus límites arrancan desde este punto en línea recta y van a conectarse al bajo Valle de Tehuacán, en el mismo Estado, sigue la configuración de la Cañada de Telixtlahuaca, en Oaxaca, y avanza por los Valles Centrales rumbo a Cuilapan. De ahí varía al Sureste, llega a Teojomulco y continúa por los límites del Distrito de Juquila hasta la altura de Puerto Escondido, en la costa del Océano Pacífico, cuyo litoral forma su frontera Sur.[12]

Tomando en cuenta su situación geográfica y ecológica, el territorio de los *ñuú savi* ha sido subclasificado, dando origen a la Mixteca Alta, Mixteca

[12] Bárbara Dalhgren de Jordan, *La mixteca su cultura e historia prehispánicas,* México, Ediciones del Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, 1979, pp. 15-16. También Juan Arturo López Ramos, *Esplendor de la antigua mixteca,* México, Trillas, 1987, pp. 25-26.

Baja y Mixteca Costeña. Se trata de una clasificación que recoge otra que, desde la época precolombina, ya formularan los *ñuú savi*. Así, de acuerdo con el testimonio de los religiosos dominicos que llegaron a la región décadas después que las tropas españolas, se tiene que

> [...] a la mixteca alta, la región de Yanhuitlán y Nochixtlán la llamaron Nudzavuiñuhu, que es cosa divina y estimada [...] a la parte que cae hacia Oaxaca, Tocuisi ñuhu, por ser también tierra estimada; a la Mixteca Baja, a la región de Juxtlahuaca, le pusieron nombre de Nuiñe, por ser tierra cálida, y toda aquella cordillera hasta Puctla que es el principio de la Costa llamaron Ñuñuma, por las muchas nieblas que ahí se ven ordinariamente [...] A la cuesta del mar del sur, que se sigue a Puctla llamaron Ñundaa, por ser tierra llana.[13]

[13] Fray Antonio de los Reyes, *Arte de la lengua mixteca*, facsímile de la edición de 1593, Nashville, 1976, pp. I y II. Citado por María de los Ángeles Romero Frizzi, *El Sol y la Cruz: Los Pueblos Indios de Oaxaca Colonial*,

La geografía del *nuhu ñuú savi* es bastante accidentada. Grandes sierras la atraviesan transversalmente dando origen a varias cadenas montañosas que se entrecruzan, creando un relieve sumamente abrupto y con limitados valles. Porcentualmente se calcula que el 85% del suelo mixteco está compuesto por lomeríos y pendientes mayores y el resto por valles. Las sierras más conocidas son las de Nochixtlán y Peñoles, al este; las de Acatlán, en el estado de Puebla, y las de Coicoyán de las Flores, al oeste del estado de Oaxaca. En conjunto, todas estas montañas reciben el nombre de Nudo Mixteco.

Además de lo anterior, se estima que la cuarta parte del territorio mixteco sufre una erosión irreversible

---

(Historia de los Pueblos Indígenas de México), CIESAS-INI, México, 1996, p. 47.

y otra quinta se encuentra en proceso de destrucción. Estudios recientes pronostican que en menos de treinta años podría ser una estepa árida, con vegetación desértica, abandonada, en la cual subsistan sólo pequeños pueblos en los valles regados, en medio de montañas con escasísimas áreas de temporal, lavadas por el aire y el viento.[14] A esta ecología en constante deterioro, contribuye también la deficiente precipitación pluvial, la desigual distribución de la lluvia durante el ciclo productivo, y la calidad calcárea de buena parte de los suelos, lo cual ha llevado a especialistas en la materia a afirmar que uno de sus rasgos comunes es la pobreza de nutrientes, especialmente nitrógeno y fósforo, así como su alto contenido

[14] Martínez Vásquez, Víctor Raúl *Movimiento Popular y Política en Oaxaca 1968-1986*, México, CONACULTA Colección Regiones, 1990, p. 35.

de calcio, carbonato y deficiencia en materia orgánica.[15]

Desde el punto de vista cultural, en su manifestación contemporánea, investigaciones recientes encuentran que el territorio que ocupan los *ñuú savi* dentro del estado de Oaxaca es cercano a los 18.759 km^2,[16] los cuales administrativamente, comprenden 189 municipios de los distritos de Silacayoapan, Huajuapan, Juxtlahuaca, Coixtlahuaca, Nochixtlán, Teposcolula, Tlaxiaco, Putla y Jamiltepec, y 14 municipios más que, debido a la división política-administrativa del estado, aunque forman parte de La Mixteca histórica, actualmente pertenecen a los distritos de Cuicatlán (8), de Zaachila

[15] *Ídem.*

[16] Miguel A. Bartolomé, "El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñuu savi* (mixtecos)", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías,* México, INI-CONACULTA-INAH, 1999, 135-188.

(2), Sola de Vega (1), Etla (2) y Juquila (1). De este modo, puede decirse que el territorio histórico mixteco de Oaxaca, está integrado por lo que actualmente son 203 municipios, aunque no puede olvidarse que existe otro municipio en el estado que no está dentro de la Mixteca, sino en la región de la Cañada, en el cual han vivido mixtecos desde tiempos prehispánicos: se trata de San Juan Coatzospam, del distrito de Teotitlán del Camino.[17]

No obstante, es necesario advertir que no todos los municipios de la región mixteca están habitados únicamente por hablantes de mixteco; hay también cinco municipios chocholtecas, dos amuzgo; uno (y parte de otros tres), triqui; uno náhuatl y uno ixcateco, lo

[17] Luisa María Acevedo Conde, "Los Mixtecos", en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Región Pacífico Sur,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1995, pp. 83-90.

que hace un total de 10 municipios chocholtecas, dos amuzgo; uno (y parte de otros tres), triqui; ocupados por hablantes de lenguas indígenas distintas al mixteco. Asimismo, cabe aclarar que algunos municipios han dejado de tener hablantes de lenguas indígenas, dando por resultado que en 1990 solamente hubiera, en La Mixteca histórica, 127 municipios con hablantes de lengua indígena: 117 que lo son de mixteco y 10 que hablan otra lengua. Los 77 municipios restantes ya no registran hablantes de idiomas indígenas. En estos casos se trata de lugares con altos índices de emigración, lo que permite suponer que gran parte de su población abandonó el municipio, y los que quedaron, se castellanizaron rápidamente.[18]

[18] Luisa Maria Acevedo Conde, "Los mixtecos", Op. cit., pp. 83-90.

De la misma manera, hay otros 25 municipios, en el estado de Oaxaca, en los cuales existen mixtecos inmigrantes en números significativos. Estos mixtecos fueron, en algunos casos, ejidatarios que recibieron tierras en la región Mixe Baja, en los municipios de San Juan Cotzocón y San Juan Mazatlán del Distrito Mixe, o en San Juan Yaveo del Distrito de Choapan. En otros casos, se trata de migrantes que se establecieron en diferentes municipios del Estado de Oaxaca por cuenta propia. Entre éstos se destacan, por su número, los residentes en la capital.

Finalmente, es necesario mencionar que otros municipios localizados fuera de la región mixteca, estuvieron densamente habitados por mixtecos, pero han dejado de calificarse como tales por los censos, debido a que su población ha dejado de hablar

el idioma mixteco, aunque conserve otros rasgos culturales. Este es el caso de Cuilapan, municipio que pertenece al Distrito Centro, y que fue asiento de un principado desde el cual se lanzaron los mixtecos a la conquista de otros muchos pueblos del Valle de Oaxaca (Huayapan, Xoxocotlán, Atzompa, Zegache, Huayapan y hasta Tezoatlán, ciudad capital de los zapotecas), a los que se impusieron y en los que,

además, formaron barrios. Otro pueblo mixteco importante fue Sosola, en el Distrito de Etla; fue un reino mixteco y actualmente es monolingüe (español), o el de Huitzo, también en Etla, señorío mixteco de gran influencia regional.

Puede decirse que, a la fecha, hay 204 municipios en la región Mixteca tradicional (189 en los nueve distritos predominantemente mixtecos y 15 en los que por la decisión política oficial quedaron adscritos a otros distritos), de los cuales 117 conservan más del 10% de hablantes de mixteco; 10 que están habitados por hablantes de otras lenguas indígenas, y 77 que actualmente son monolingües de español.[19]

De acuerdo con datos del censo de 1990, el poblamiento de la Mixteca es muy desigual: tres distritos, Jamiltepec, Huajuapan y Tlaxiaco, tienen más de

[19] *Ibídem*, pp. 91-92.

la mitad de la población total del área (55%), mientras que Teposcolula, Silacayoapan y Coixtlahuaca cuentan apenas con el 12%, no obstante que, igual que los tres primeros distritos, durante la colonia eran los lugares más poblados. Por otra parte, los distritos también muestran una gran heterogeneidad respecto del número de municipios y localidades que los integran.

De lo anterior, se desprende que el estado de Oaxaca no reconoce, como mixtecos, a todos los que habitan el territorio ocupado por comunidades que se reclaman como tales, sino atendiendo a otros criterios distintos de los culturales, como los geográficos y económicos, y ha diseñado una clasificación *regional* distinta de la *territorial* y, al hacerlo, ha fragmentado el territorio *ñuú savi*, al tiempo que

ha incluido en él, espacios que corresponden a otros pueblos, como el chocho y el triqui.

4. Los planes *para* su desarrollo

En la región mixteca pobreza y migración son fenómenos de los siglos XIX y XX, producto de las visiones desarrollistas de los gobiernos nacionalistas y ahora de los globalizadores. En los

siglos pasados este fenómeno les era ajeno, pues la región mixteca fue autosuficiente, al grado que pagaban tributo, primero al imperio azteca y después a los colonizadores, utilizando la grana cochinilla que en su territorio se producía y criando ganado menor que producía cebo que era utilizado para engrasar las ruedas de las carretas que circulaban por todo el país. Pero cuando México se independizó de la corona española los nuevos miembros de la clase dominantes se lanzaron sobre el pueblo mixteco y sus comunidades con la finalidad de arrebatarles sus tierras[20] y con las pocas que le quedaron

[20] Esparza, Manuel, "Las Tierras de los Hijos de los Pueblos. El Distrito de Juchitan en el Siglo XIX, en: Romero Frizzi, Ma. De los Ángeles, (compiladora), *Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca,* Volumen III, Colección Regiones de México, INAH-Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1990, pp. 387-434. También: González Navarro, Moisés, "Indio y Propiedad en Oaxaca", en: Romero Frizzi, Ma. De los Ángeles, (compiladora), *Lecturas Históricas del Estado de*

quisieron que vivieran y se desarrollaran durante todo el siglo XX y cuando no lo lograban les entregaban alimentos para que no murieran de hambre.

Lo anterior no es exageración. En el año de 1937, cuando era Presidente de la república el general Lázaro Cárdenas, se realizó en la ciudad de Tlaxiaco, en la mixteca alta, la reunión de la Comisión Intersecretarial de la Mixteca[21], con el fin de coordinar acciones para el desarrollo de la región, lo que daría pie con el correr de los años para que en ese lugar se creara un Centro Coordinador Indigenista (CCI) de los muchos que se crearon por varias partes del país para "ayudar" a los indígenas a salir de su atraso y

---

Oaxaca, Volumen IV, Colección Regiones de México, INAH-Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1990, pp.31-46.

[21] Adame Cerón, Miguel Angel, *Política y Poder en la Postrevolución Mexicana,* Itaca, México, 2001, p. 50.

se incorporaran a la nación. Como no lo lograra, para el año de 1980 repartía pescado para mejorar la dieta de los indígenas, igual que en la sierra tarahumara.[22]

Pero a diferencia de otros pueblos indígenas, al mixteco no solo le han tocado políticas asistenciales que de manera general se aplican a todos los pueblos indígenas, también se han impulsado programas específicos de desarrollo, entre los cuales se cuenta el Fideicomiso para la Palma, en la mixteca baja (FIDEPAL) y el Programa de Desarrollo Rural Integral de las Mixtecas y "Lluvia Tequio y Alimentos", sin contar los actuales Fondos Regionales de Desarrollo ideados durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari y que actualmente

[22] González Navarro, Moisés, *La Pobreza en México,* El Colegio de México, México, 1985, p. 316.

maneja la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). A continuación hacemos referencia a los dos programas que más impacto político han causado por el uso oficial que se ha hecho de ellos.

a. La industria de la palma

Este programa se ideó en el año de 1937, después de que el General Lázaro Cárdenas, Presidente de México, visitó la región y se enteró de la precaria situación en que vivían los tejedores de palma. Buscando remontar esa situación ordenó al Banco de Crédito Agrícola que invirtiera recursos para comprar el sombrero a quienes lo fabricaban, pagándoles mejores precios que los intermediarios y españoles de Tehuacan, que los explotaban. El Banco estableció una agencia en Tehuacan y

varias subagencias en otros sitios para efectuar parte del acopio y la producción. Esta medida resultó contraproducente porque fueron los intermediarios que explotaban a los tejedores los que más vendieron al Banco, aprovechando el desconocimiento del negocio y la corrupción de los funcionarios. Lo peor fue que le vendían a precios altos el sombrero defectuoso que le compraban a los tejedores a precios mucho más bajos de su valor real.

Cuando el gobierno se dio cuenta de esto traspasó las responsabilidades del Banco a la Compañía Exportadora e Importadora Mexicana (CEIMSA), filial del Banco de Comercio Exterior, el cual para 1940 ya había establecido una verdadera competencia con los acaparadores españoles de Tehuacan, quienes respondieron igualando sus precios a los de la compañía para seguir

controlando el mercado. Durante el tiempo que CEIMSA operó en la mixteca su principal cliente fue Estados Unidos, debido a que la segunda guerra mundial los había alejado de sus proveedores asiáticos. Pero para 1945 los compradores norteamericanos cancelaron varios pedidos y pusieron muchas condiciones para adquirir el producto. Como consecuencia, al año siguiente las bodegas de CEIMSA estaban llenas de mercancía que no podía salir al mercado y tuvo que suspender la compra del sombrero a los tejedores provocando la caída de su precio.

Ante esta situación intervino la Secretaría de Economía Nacional promoviendo una Unión de exportadores, CEIMSA incluida, para dar a todos una participación equitativa y constituir un organismo que defendiera los intereses de los

tejedores de palma, tratando de evitar que los intermediarios se convirtieran en los únicos interlocutores de los compradores. La Cámara de Comercio de Tehuacan protestó y CEIMSA se retiró definitivamente el mercado con lo que la industria de la palma volvió a caer.

El gobierno se olvidó del asunto por dos décadas y fue hasta el año de 1960 cuando intervino nuevamente impulsando el Fideicomiso de la Palma (FIDEPAL), un organismo que estableció plantas paraestatales en Tamazulapam y Huajuapam de León, en el estado de Oaxaca; Tlapa y Chilapa, en el estado de Guerrero; Sahuayo, en el estado de Michoacán y Petlalcingo, en el estado de Puebla. Por problemas similares a los que provocaron que CEIMSA se retirará, también FIDEPAL desapareció en el año de 1989 y su administración quedó en manos de sociedades rurales

de producción que han tenido muchos problemas para su operación, aún cuando han tenido apoyos financieros del gobierno federal, a través primero de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y actualmente de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, así como de la Procuraduría Agraria y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.[23]

b. Lluvia, tequio y alimentos

Otro programa importante operado en los últimos años con financiamiento de organismos internacionales fue el impulsado a finales de la década de

[23] Velasco Rodríguez, Grisele J., *La Artesanía de la palma en la mixteca oaxaqueña,* Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Instituto Politécnico Nacional, Unidad Oaxaca, Oaxaca, 1994, pp. 42-44.

los 80's denominado "Lluvia, Tequio y Alimentos". Se trataba de combatir las sequías de la región construyendo obras que captaran el agua durante las temporadas de lluvia, almacenándola para usarla en temporada de secas. Para la realización de las obras jugó un papel importante el tequio o trabajo gratuito y obligatorio que las comunidades acostumbran realizar para obras colectivas. La estrategia de desarrollo

tuvo dos fases: la creación masiva de la infraestructura productiva y social basada en la captación del agua y el impulso al desarrollo de la producción para la generación de empleo. Para la primera fase los ejes de trabajo se centraron en la construcción de obras para el riego y para el consumo humano mediante seis tipos de obras: captación de manantial, muros de mampostería, tanques de almacenamiento, revestimiento del canal de riego, pozos a cielo abierto y ollas para agua.[24]

La inversión para la obra fue cuantiosa. Tan solo en sus dos primeras etapas consumió 10 701 949 billones de viejos pesos, con lo cual según el gobierno del Estado de Oaxaca

[24] López Ramírez, Eduardo, "El Poder Regional en Contra del Desarrollo Rural: El Caso de Lluvia, Tequio y Alimentos", en: C. de Grammont, Héctor y Héctor Tejera Gaona (coordinadores) *La Sociedad Mexicana Frente al Nuevo Milenio,* Volumen IV, INAH-UAM,UNAM-Plaza y Valdez, 1996, pp.251-278.

"prácticamente no quedó en la mixteca ninguna comunidad sin obra".[25] Si esa afirmación es una exageración es algo que ya no puede comprobarse. Lo que si se puede comprobar es que a la fecha la mayoría de las comunidades no cuentan con la infraestructura que dicen se construyó con el programa y la segunda fase, la del impulso al desarrollo agropecuario e industrial no se vio jamás.

De los dos programas expuestos pueden sacarse varias conclusiones. Una de ella es que los proyectos de desarrollo, por mas dinero que se invierta en ellos, no pueden garantizar su existo si no parte de las necesidades de los destinatarios y se les involucra en su diseño y ejecución. Pero eso también resultaría insuficiente tratándose de pueblos indígenas, *ñuú*

[25] Op. cit.

savi en este caso, si junto con ellos no se les reconoce como realmente son, con propias organización y sus mecanismos de interacción social para la vida social, la producción entre ellas, de las cuales nos ocupamos enseguida.

5. La mixteca recreada

Paralela a la organización oficial existe otra, propia de sus habitantes, cuyos orígenes se pierden en el tiempo, pero que han ido enriqueciendo a través de los años con adquisiciones de otras culturas. Una de esas raíces tiene que ver con el nombre mismo ya que, como hemos dicho, el pueblo mixteco en realidad se llama *ñuú savi*, pueblo de la lluvia. Como la mayoría de los pueblos que en su origen tienen el mito del caos y el orden, el *ñuú savi* tiene el propio. El *Códice de Viena* describe

cómo los dioses hicieron bajar del cielo a dos parejas primordiales a preparar la creación del universo y, de una gran piedra —*ñuhu*— de pedernal, formada por una de estas parejas, nació *9 Viento*, dios que entre otros atributos tenía el de cargar el *ñuhú* (deidad de la ierra) en su pecho. *9 Viento* bajó a la tierra después de recibir consejos y atavíos de los dioses creadores del universo, usando a manera de escalera, una cuerda que colgaba por una abertura que existía en la bóveda celeste.

El mismo códice narra el origen del pueblo *ñuú savi* describiendo cómo, en una escena dominada por un gran árbol con una abertura en la parte superior, se ve aparecer a las primeras mujeres y hombres mixtecos. En el documento se enumeran 51 personajes nacidos de esa manera; se describen también otros acontecimientos precedidos por

9 Viento, como la celebración de la primer ceremonia del fuego nuevo, los rituales de la lluvia y la cosecha del maíz, la ceremonia del pulque y los hongos alucinantes, entre otras. Todas estas escenas perviven en las prácticas culturales de los *ñuú savi*, ligadas, al *ñuhú*, la tierra, y las ceremonias relacionadas con ella. Por último el *Códice de Viena* narra la aparición del sol y la luna y el principio de las dinastías y los reinos mixtecos.[26]

Tan importante es el pasado mítico descrito en el *Códice de Viena* que de él Enrique Florescano ha dicho:

> El propósito de estos libros era entonces asentar que los reinos fueron obra de

[26] Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 1999, pp. 12-148. También: Enrique Florescano, *Memoria indígena*, México, Taurus, 2000, pp. 22 y 23.

> los dioses y que los linajes gobernantes descendían directamente del carismático 9 Viento, el dios cuyo simbolismo resumía los valores más admirados por el pueblo mixteco. Como ningún otro testimonio del periodo posclásico, el Códice de Viena narra en imágenes el origen de estos pueblos, su relación con los dioses y los reinos vecinos, y describe los valores que distinguieron a la nación mixteca.[27]

Recordar que los denominados mixtecos, en realidad son *ñuú savi*, es importante, porque el concepto base donde puede encontrarse una estructura organizativa propia es el *ñuú*: el pueblo, que a su vez tiene mucha relación con el *ñuhú*, tierra, pero tierra con vida y relaciones humanas, pues cuando no existe vida en ella se le denomina *yucu*, cerro o monte, lo

[27] Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, pp. 65-68.

que puede llevar también a usarlo para denominar lo 'salvaje',[28] por oposición a lo 'civilizado', lo humano; o *yoso*, que se usa para nombrar los llanos y por extensión a 'gran pluma' que era la forma como se les representaba pictográficamente porque en ellos crecía el pasto, tan suaves como aquélla. El *ñuú* tiene sentido por el *ñuhú*, pero éste, a su vez, condiciona la existencia del primero. Entre ambos existe el *ñuhú*, que hace referencia a la luz, al fuego y a lo sagrado. Podemos explicar un poco más este asunto, refiriéndonos a cada uno de sus componentes.

[28] Viola Koning, "La escritura mixteca", en Carmen Arellano Hoffmam; Peer Schmidt; Xavier Noguez (coordinadores), *Libros y escritura de tradición indígena*, Frankfurt, El Colegio Mexiquense, A. C.- Universidad Católica de Eichstatt, Vervuert, 2002, pp. 109-155.

6. El *ñuhú* como espacio vital

Atendiendo a los elementos culturales de los *ñuú savi* descubrimos que uno de ellos es el *ñuhú,* espacio que habitan, incluido el suelo, el subsuelo, el aire y los elementos naturales y espirituales que en ellos existen. El *ñuhú* hace posible la existencia del *ñuú* a través de relaciones que se condicionan mutuamente, y se expresan por medio de relaciones comunitarias de servicio, trabajo y fiesta. El territorio —el *ñuhú*–para los *ñuú savi*, como para muchos otros pueblos indígenas, históricamente no fue un objeto mercantil sino un elemento sagrado. En su concepción más genérica era equiparado con una divinidad, la diosa madre de la que nacían los demás dioses vegetales y animales, y de quienes dependía la

vida de los hombres. La relación entre los pueblos —*ñuú*— y la tierra —*ñuhú*— era casi un acto religioso. Se podía usar pero no disponer de ella; es más, el mismo uso quedaba subordinado a la organización social.[29]

En la actualidad muchos y de diversos tipos son los elementos culturales y míticos que intervienen en la formación del *ñuhu*. En casi todo el territorio de los *ñuú savi* existen lugares considerados sagrados por las comunidades que los habitan, o con algún sentido mítico o histórico. Igual que la descripción de cómo los dioses se pusieron de acuerdo para enviar a *9 Viento* a formar el mundo, es famosa la relación que describe cómo los dioses hicieron brotar, de la Cueva de Apoala, el río *Yuta toho*, río

[29] Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la mixteca, 1700-1856*, México, el Colegio de México, 1987, pp. 21-22.

sagrado que dio origen a los primeros linajes mixtecos, de donde surgieron los habitantes originarios de la región; pero no son los únicos; en casi todas las comunidades se pueden hallar cuevas o ríos con esas mismas características. De hecho es en las cuevas —*cahua*—, ríos —*yuta*— y ojos de agua —*nu kane* (o *nu kei*) *ndute*[30]— donde se realizan, entre los meses de abril y mayo, las peticiones de lluvia, hecho que guarda relación con la memoria histórica y el mito del origen. Otros hablan de cómo se fundaron los pueblos; en general, *ñuú* si se formaron por indígenas, *yoso* si en ellos intervinieron agentes externos, o se formó por personas no originarias, también denominadas *te'e toho*[31], o de sucesos de historias locales que, a través

[30] Literalmente, donde nace el agua.
[31] Esta expresión puede traducirse al castellano como ajeno a la comunidad o, extrapolándola, como extranjero.

del tiempo, tienen relevancia para la formación de las identidades locales.

También existen lugares que son sagrados porque en ellos existen deidades, como los *ntoso*, especie de gigantes que crearon al hombre y todo lo que en el mundo existe, pero cuando vieron que aumentaban sus necesidades y el mundo era muy pequeño, levantaron el mar y crearon el *ñuu tu'u*, pueblo viejo, donde se pudiera vivir. Pero el hombre se volvió ambicioso, descompuso al mundo y fue condenado a morir como vivía: entre basura.[32] Además de los

[32] Este mito fue recogido por Abigail Hernández Núñez, en la comunidad de Ocotlán, Santa Lucía Monteverde, Putla, en la mixteca baja. Coincide bastante con la *Relación de Juxtlahuaca* donde se dice que los habitantes del Tecomaxtlahuaca y Juxtlahuaca (en la mixteca baja) "adoraban al sol los guerreros valientes [al] que llamaban en su lengua *mixteca* Taandoso y que, cuando andaban en las guerras, si mataban a algún indio estos guerreros, luego le sacaban el corazón y lo ofrecían al sol". Acuña, René, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo I, 1984, pp. 284-285.

ntoso, que son a la vez bondadosos o malvados, en varios lugares, sobre todo de la mixteca baja, existe el *tavayuku*[33], señor de los montes al que hay que rendir culto antes de aprovechar la tierra o sus recursos, porque si no puede castigar con enfermedades o algunos otros males. Son estos elementos los que configuran los territorios mixtecos y diferencian a estos de las tierras, como propiedad y espacios para la vivienda y la producción. Como se ve el *ñuhu* puede ser una traducción del territorio mixteco, aunque no cubre la *totalidad* y *amplitud* del término.

7. El *Ñuú* como sujeto político

Como antes dijimos, el territorio mixteco se divide en innumerables

[33] En la mixteca alta lo identifican como Tachi Yuku, aire de monte.

comunidades que se agrupan en municipios organizados en distritos judiciales y rentísticos, aunque de manera informal representan una forma de control político sobre las comunidades. Esta situación no es nueva. Sobre este espacio geográfico, los *ñuú savi* construyeron, alrededor del siglo X de nuestra era, una sociedad extremadamente compleja y desarrollaron una rica cultura. Construyeron ciudades, centros rectores con una elaborada organización social, económica y política. Cuando los españoles invadieron la región, en el siglo XVI, no entendieron esta forma de división política-territorial, y designaron a los principales asentamientos con el nombre de señoríos, que era como ellos denominaron en España a su organización política. Tiempo después

los investigadores las equipararon a las ciudades-estado europeos, analizando una realidad distinta con conceptos propios de la Europa feudal. Investigaciones recientes han demostrado que en la mixteca no existieron ni señoríos ni ciudades-estado, sino *yuhuitayu*, que fueron la base de la organización política. Comprender este hecho histórico es importante para entender la actual sociedad mixteca y su derecho.

Para entender el *yuhuitayu*, es necesario tener presente algunos de los aspectos principales del mundo mixteco. La base de la sociedad era la familia extensa, no sólo la formada por el padre y la madre, sino aquélla que incluía los antecesores de los padres (abuelos, bisabuelos, tatarabuelos) y los parientes colaterales (tíos, tías, sobrinos y sobrinas). Estas familias daban origen

a varios linajes, diferentes entre sí. Un linaje se integraba por el grupo de parientes descendientes en línea recta de antecesores míticos, por medio de los cuales se "comunicaban" con los dioses.

Entre los siglos X y XV, algunas familias lograron concentrar un inmenso poder y a quienes los encabezaban se les conoció como *yyas*, hombres y mujeres de respeto, seres casi divinos, que justificaban su posición privilegiada a través de la manipulación del conocimiento, del calendario y el ritual. Los *yyas* ocuparon un lugar preponderante en la sociedad mixteca; se les llamaba *yyas canu*, hombres grandes a quienes en ocasiones se les llegó a equiparar con los *yya toniñe*, palabras con las cuales se hacía referencia a seres divinos o sagrados. Este puede ser el origen de los *cha'a shanu*, hombres

grandes que integraban los "Consejos de Ancianos" o "Ciudadanos Caracterizados", de quienes hablaremos en su oportunidad.

En el nivel más bajo se encontraban los *tay ñuhu*, hombres de pueblo, también llamados *tay yucu*, hombres de monte, o *tay sicaquai*. Todas estas denominaciones se daban al común de los ciudadanos del *ñuú*, en contraposición a las de los *yyas canu* y los *tay toho*, que, además de pertenecer a la clase social alta, se consideraban descendientes de los dioses. Por el contrario, los *tay cuyu* componían la clase baja, campesinos que, con su trabajo diario, sostenían a los de la clase alta.

Los *tay yucu* veían a los *yyas canu* como sus amos y señores, y acudían a sus palacios a servirles, labraban las cementeras para su sustento, dándoles

todo aquello que pidieran. Esta práctica se mantuvo durante la colonia y subsistió a la independencia de México, sólo que los *yyas canu* fueron sustituidos, primero por los españoles, y después por los meztizos. Hasta hace unos treinta años todavía se pedía tributo a los mixtecos, aunque disfrazado como recompensa por algún servicio prestado. Asimismo, los *saa'ndavi*, es decir, los pobres y por extensión indios, pues esta palabra no existe en mixteco, daban servicio gratuito en las casas de la "gente de razón".

Como puede verse, el parentesco era una forma de organización muy importante, que influía en la estructura del poder político y económico de los *yuhuitayu,* diferenciándolo de los señoríos o ciudad-estado, como fueron catalogados por los españoles. Es significativo que en los códices el

yuhuitayu se represente por un hombre y una mujer sentados sobre un petate. Era la representación de la unión del linaje de él y ella y ambos regían sobre el *ñuú*. La sucesión del poder político era resultado de arreglos entre linajes, lo que aseguraba redes de apoyo entre los lugares gobernados por un linaje o diversos pero aliados.[34]

Estas formas de organización política se reflejaban en sus rasgos generales en los actuales pueblos. En la *Relación de Justlahuaca* se lee lo siguiente:

> Estos dos pueblos (Juxtlahuaca y Tecomaxtlahuaca), antes que los españoles viniesen, cada uno de ellos reconocían a sus caciques por señor y dicen que no tributaron ni reconocieron vasallaje a otro

[34] María de los Angeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, CIESAS-INI, México, (Historia de los Pueblos Indígenas de México), 1996, p. 48-51.

ningún señor ni cacique. [...]. Y dicen que no tenían otro señorío sobre ellos y que sus caciques eran los que los mandaban y les castigaban los delitos que entre ellos se averiguaban, y a estos tributaban y les labraban sus sementeras, y derechamente les servían como a señores: sin réplica se había de hacer y poner en ejecución lo que el cacique mandaba, aunque mandase quitar las vidas a todos los del pueblo.[35]

[35] René Acuña, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, Primer Tomo, p. 284.

Las personas que en este documento se identifican como caciques, pueden ser los *yya canu*, pues este vocablo, que no existía en la región, fue introducido por los españoles. Asimismo, cuando se refiere al pueblo, seguramente se refiere a los *tay yucu*, o *tay ñuhu*, como era llamada la gente común del pueblo. Asimismo, el documento decía que:

> El gobierno que tenían era obedecer lo que sus caciques les mandaban, los cuales siempre tenían en sus casas cercanos parientes, que vivían en otra parte diferente de donde el cacique estaba, y a estos acudían todos los demás naturales del pueblo y les daban cuenta de sus negocios, y estos comunicaban todo lo que el cacique quería.[36]

Mucho de esto ha cambiado con el paso del tiempo pero también mucho es lo que se conserva. Si se analiza

[36] René Acuña, *op. cit.*, pp. 286-287.

detenidamente, se puede descubrir la organización social del *ñuú savi* en dos escalas, una de ellas la privada o familiar, y otra la pública. Analicemos la primera.

8. El *tan'a*[37] como base de la organización social

La forma social primaria de cómo se organiza el *ñuú*, muy parecida al *yuhuitayu* prehispánico, que no es política en sentido estricto porque no responde a las formas de participación comunal, es el *tan'a*[38] vocablo mixteco que puede traducirse como *familia* pero con el cual se hace referencia a parientes, compañeros y amigos. Esta interpretación de ella puede equipararla

[37] *Tan'a* es una expresión propia de la mixteca alta, en la mixteca baja dicen *Tan'i*.
[38] Esta palabra se pronuncia como *tna'a* porque, la t y la n no pueden ir juntas ya que cambia la entonación.

a familia extensa; inclusive la familia que no surge de lazos sanguíneos sino sociales y culturales, como el hecho de que los amigos sean considerados hermanos sociales o los padrinos de bautizo pasen a ser una especie de segundos padres del ahijado y sus hijos sean considerados sus hermanos del mismo.

En el *tan'a* es donde se dan los primeros lazos organizativos, especialmente para la producción, a través del *sa'a*[39], trabajo que se realiza en común entre los miembros del *tan'a,* para beneficio de sus miembros, en donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibido

[39] Entre los zapotecos a este tipo de trabajos se le denomina *guezas,* denominación que también se usa en la región mixteca entre mestizos y personas que ya no utilizan su lengua materna como forma de comunicación. No obstante eso, entre los mixtecos que se comunican en su lengua, el vocablo no tiene ningún sentido y siguen utilizando el original *saá.*

de manera gratuita. Así, quienes necesitan mano de obra para realizar actividades que sólo beneficiarán a su familia, pueden obtenerla sin pagar un salario por ella, pero se comprometen moralmente a reponer el trabajo gratuito cuando quien lo prestó lo requiera. De esta manera el *tan'a* cubre los huecos que quedarían, y las actividades que no se realizarían, si todas estuvieran sujetas a las relaciones mercantiles, al grado que, sin ella, muchos trabajos colectivos, o particulares, no se podrían realizar.

Además de eso, el *tan'a* permite ir construyendo una red de afinidades, que después se muestra en la vida organizacional política y social de la comunidad. En muchos casos el *tan'a* funciona como célula de *ñuú*. A partir de ahí se va analizando de manera informal quién puede ser

autoridad y qué trabajos se realizarán, y si la autoridad decide no hacer esos trabajos sino otros, los miembros del *tan'a* no participan en los tequios o en las asambleas para legitimar otras decisiones, y el trabajo se malogra.

9. La organización pública

La segunda escala de la organización del *ñuú savi* es la pública. De ella nos ocupamos en este apartado, resaltando las diversas formas que adopta.

a. Los tiñu ñuú *y la organización social*

La estructura de la organización pública —política— del *ñuú*, descansa en los *tiñu ñuú*, que, literalmente, significa "trabajo del pueblo". Los *tiñu ñuú* se materializan de dos maneras.

Una de ellas es el trabajo colectivo obligatorio que los *se'e ñuú* realizan en la comunidad, cuando su asamblea, o la autoridad, los ha acordado. Éste es el trabajo que muchos denominan como tequio pero los mixtecas nombran *tiñu ñuú.* La otra es el servicio que se hace para la comunidad a través de los cargos y a quienes forman parte de ellos, se les nombra *tee iso tiñu ñuú siki* o *yoso tiñu ñuu siki*[40], hombres de cargo o *tee to'o*[41], hombres que se encuentran investidos de autoridad. Fuera del mundo mixteco, a estas prácticas se le conoce como "sistema de cargos", haciendo referencia tanto a la función que desempeñan en las sociedades mixtecas, como a la forma de elección

[40] Estas expresiones literalmente se traducen como persona que tiene sobre ella un cargo que le ha conferido el pueblo.
[41] El vocablo *to'o,* también hace referencia a lo sagrado, por lo que, en la concepción mixteca de autoridad sigue persistiendo una relación con lo divino.

de autoridades comunitarias, sobre todo autoridades políticas y religiosas.

Participar en el sistema de cargos no es un derecho sino una obligación, por eso se llama "cargo", porque quien lo desempeña —a semejanza de 9 Viento con el *ñuhu*—, carga con la responsabilidad de representar al pueblo y trabajar por su bienestar. De ahí que no cualquiera puede participar en él. En varias comunidades de la mixteca, para ser "carguero" se requiere primeramente ser *se'e ñuú*, hijo del pueblo. Esta condición es equivalente a la de ser ciudadano en la sociedad occidental, pero los requisitos para llegar a él son distintos: mientras que en las sociedades mestizas, para ser ciudadano, se requiere sólo tener 18 años de edad, para ser *se'e ñuú* se necesita haber cumplido con algún cargo y participar en los trabajos

colectivos de carácter obligatorio para beneficio común, actividades que se condicionan mutuamente porque si para tener algún cargo se necesita participar en los trabajos comunitarios, al participar en estos se demuestra que ya se puede acceder a cargos. Lo que se vería mal es llegar a algún cargo sin participar en los trabajos comunitarios porque sería muy criticado y no tendría apoyo para realizar obras de beneficio social.

Los cargos se pueden clasificar según su mayor o menor importancia. Para ocupar los primeros no se necesita más requisito que ser parte de la comunidad. Sin embargo, para ocupar los segundos, se requiere haber pasado por los primeros y estar casado, porque al cargo lo cumple la pareja, no sólo quien resulta electo como autoridad. Excepcionalmente puede suceder que

un hombre soltero acepte un cargo de importancia para el que la comunidad lo ha nombrado, si el padre ha fallecido, siempre que su madre o algún familiar lo acompañe.

Desde los 8 años se puede comenzar a cumplir con los cargos menores, pero si un joven se casa siendo menor de edad, con mayor razón puede comenzar ocupando los cargos de importancia porque estar casado supone mayor responsabilidad en la pareja, pero también se debe tomar en cuenta que debe ir cumpliendo cada uno de los cargos. No cuenta la edad sino el sentido de responsabilidad y el compromiso comunitario. Hay casos en que personas *te'e tohó* –persona que no pertenece a la comunidad– llegan a ser *se'e ñuú* si cumplen esos requisitos, mientras también hay otros casos en que personas que por nacimiento son

parte de la comunidad, nunca llegan a serlo.

Otro requisito, aunque comienza a perderse como efecto de la migración, es que se comience por los cargos más bajos, hasta llegar a los más altos, en una especie de servicio de carrera, donde, al tiempo que se sirve, se aprende. Entre estos *tiñu ñuú* es común encontrar los siguientes cargos:

Mixteco	**Equivalente en español**
Tatun[a]	Topil[b]
Mayu[c]	Policías
Mayu ya´a nu[d]	Comandante de Policía
Tatun ne'enu[e]	Mayor de varas
To'o tee tute o To'o tu'uva[f]	Secretario
To'o ntito xu'u[g]	Tesorero
To'o sa'a nto cuechi[h]	Alcalde
To'o ne'enu[i]	Agente Municipal

[a] Esta palabra se pronuncia como *tatnu*, porque en mixteco la t y la n no pueden ir juntas por su sonido parecido. Literalmente significa "el que hace los mandados". En la actualidad es más común que en lugar de *tatun* se utilice la palabra *tatu*, que originalmente significa mandar.

[b] El topil es una palabra de origen náhuatl que se ha españolizado. Deriva de la palabra *topile* que literalmente significa "el que lleva el palo". El sentido histórico más acorde de esta palabra se relaciona con el cargo de alguacil o especie de justicia. En la actualidad se le nombra así a la persona que está al servicio de las autoridades, para realizar los encargos que éstas le encomienden. Para la etimología de la palabra ver Remi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, Novena edición, 1992, p. 20

[c] En mixteco de San Miguel Progreso.

[d] Policía grande. En mixteco de San Miguel Progreso.

[e] El que carga las varas de mando.

[f] Autoridad que lleva los papeles, o autoridad que sabe.

[g] Autoridad que cuida o guarda el dinero.

[h] Autoridad que soluciona los problemas. *Te'e sa'a naa cuachi*, en la variante de San Miguel Progreso.

[i] Autoridad grande, de mayor jerarquía.

Nótese que desde el topil o *tatun* hasta los *tatun ne'enu*, no tienen el calificativo de *to'o*. Esto permite reafirmar lo que hemos expresado anteriormente, que existen unos cargos de mayor importancia que otros. Los *tee iso tiñu ñuú siki* o *yoso tiñu ñuu siki*, que hemos calificado de menores también se pueden clasificar como autoridades ejecutoras y las de mayor importancia autoridades decisorias. La denominación de *to'o* significa que es un cargo importante y que requiere de mucha responsabilidad, porque ellos toman decisiones y resuelven controversias, a diferencia de los otros que no están facultados para ello, que solo ejecutan las resoluciones tomadas por éstos. No obstante existen casos en que la autoridad en su conjunto —decisorias y ejecutoras— se convierte sólo en ejecutoras. Esto sucede cuando

tienen que ejecutar las resoluciones tomadas por la asamblea general, y eso no les resta autoridad ni dejan de ser autoridad.

Los anteriores son cargos civiles y políticos, de representación dentro y fuera de la comunidad. Pero también existen cargos religiosos que varían de acuerdo con la subregión de la que se hable. Entre los mixtecos de la región baja, existen los mayordomos, primero y segundo, así como personas que los acompañan, que se llaman diputados y, entre todos, integran las cofradías, institución de herencia colonial, de los cuales los pueblos se han apropiado. Estos son cargos religiosos cuyas prácticas no quedan dentro de la iglesia, sino se extienden hasta actividades profanas. Las cofradías son las encargadas de cuidar los santos por todo un año, pero también de realizar

las fiestas comunitarias, que ya se alejan de lo religioso y, a veces, por eso, hasta los enfrentan con los sacerdotes.

También se encuentra el cargo de sacristán aunque este se reduce a actividades de apoyo al sacerdote, y es permanente, lo que exime a quien lo realiza de cumplir otro tipo de cargos. En la mixteca alta se pueden encontrar también mayordomías similares a las de la mixteca baja, pero más pequeñas, y, por lo mismo, las fiestas de los santos resultan menos vistosas. Existe también el cargo de fiscal, encargado de cuidar la iglesia, función que desempeñan quienes ya cumplieron sus cargos civiles. Fuera de esto, los cargos civiles y religiosos se independizan cada día más y se pueden desempeñar los religiosos sin haber ejercido los civiles y viceversa.

A los anteriores cargos, muchos de ellos estructurados desde la

época colonial, se unen otros. Por ejemplo el de Comisariado de Bienes Comunales o Ejidales, se ha incorporado al sistema de cargos, por la importancia de la tierra en la vida comunitaria. Igual sucede con los servicios que la propia comunidad va generando y son administrados

por ella, como el del agua potable, drenaje, los Comités de Escuela y los Comités de fiestas cívicas y sociales, entre otras las fiestas patrias o la organización de actividades recreativas en determinadas fechas, como las danzas en las fiestas patronales, o la organización de jaripeos en los días de todos santos. La inclusión de este tipo de cargos a su propia organización muestra la flexibilidad de los sistemas normativos indígenas, cualidad que les permite adaptarse a una realidad que se transforma vertiginosamente.

Todas estas actividades —cargos, trabajo colectivo y goce— dan sentido al *ñuú* generando la *comunalidad*, concepto que encierra un sentido más profundo que el de comunidad, pues indica que se trata no sólo de algo común, que puede darse por la suma de individuos, como sería el caso de

las asociaciones, las sociedades civiles, los ejidos, o las cooperativas, donde las personas se asocian voluntariamente para un fin común y una vez logrado pueden desaparecer. La comunalidad, en cambio, va más allá de eso. Se trata de un cuerpo de personas que comparten una cultura y un destino común, que, si bien es voluntario, porque quien lo desee se puede retirar, la mayoría acepta ser parte de la comunidad porque así mantienen el *ñuú*, que a la vez le da sentido a su existencia individual.

b. La Asamblea General: Nda tu'un yoo *(vamos a platicar)*

La asamblea general se compone de todos los habitantes de la comunidad. En ellas pueden participar hombres y mujeres indistintamente, aunque es costumbre que las mujeres solteras

participen sólo excepcionalmente, y las casadas cuando no se encuentran sus esposos, supuesto que cada día es más generalizado por la migración de los hombres hacia otras partes del país o al extranjero, a buscar mejores condiciones de trabajo.

Aunque no existe prohibición a ningún miembro de la comunidad para participar en las asambleas, existen algunas personas que, si no tienen el carácter de *se'e ñuú*, y participan activamente en ellas, se verá bastante mal, y aunque nadie se los prohíba, quienes si lo son los verán como oportunistas, habladores o irresponsables, y seguramente intentarán nombrarlos en algún cargo para que vayan adquiriendo responsabilidad por sus palabras.

Existen varios tipos de asambleas. Algunas, que podríamos denominar

ordinarias, se realizan en lugares y fechas previstas, como son aquéllas donde se eligen a las autoridades que tomarán el cargo el próximo año, o las que se realizan para que las autoridades electas tomen el cargo. Este tipo de asambleas no pueden suspenderse, ni cambiarse su fecha, porque ya es costumbre que se realicen y está determinado el fin que tienen.

Existe, sin embargo, otro tipo de asambleas que no están previstas, y que se realizan cuando la autoridad en funciones decide convocarlas, para tratar temas específicos. A diferencia de las anteriores, éstas no tienen fecha determinada para su realización, y depende de la autoridad convocarlas o no. A este tipo de asambleas corresponden aquéllas en los cuales se resuelven conflictos que atañen a la comunidad.

c. Los Cha'a shanu[42]

En casi todas las comunidades mixtecas existe un grupo de personas a las que comúnmente se conoce como Consejo de Ancianos o Ciudadanos Caracterizados. Se trata de los *Cha'á shanu*, literalmente hombre grande, aunque en realidad la expresión hace referencia a hombres con mucho conocimiento sobre la comunidad, y, por lo mismo, respetados por ella. Para llegar a ser un *Cha'á shanu*, además de inteligente y sabio, se necesita haber cumplido con todos los cargos del pueblo.

Los *Cha'á shanu*, no intervienen de manera directa en la solución de

[42] Esta es una expresión de la mixteca baja, en la alta el *Cha´a*, es *Te´e*. Igualmente distinguen entre *canu* y *ya´a un*, donde la primera expresión significa grande pero de cuerpo y por extensión gordo, mientras la segunda es grade de corazón, pensamiento y conocimiento.

conflictos porque ya lo hicieron cuando formaron parte de los *tinu ñuú*. Pero no por eso dejan de tener influencia en la solución de ellos. Tanto en el nivel de los *tan'a* como de los *tinu ñuú*, se les busca como mediadores, para que acerquen a las partes en conflicto cuando son renuentes para hacerlo, como consejeros, sobre la mejor forma de tratar y solucionar un conflicto, o como apoyo en las decisiones que se tomen.

10. Los principios filosóficos del *ñuú savi*

Ahora bien, todas estas funciones tanto dentro del *tan'a* como de los *tinu ñuú*, las de la asamblea general y los *Cha'a shanu* obedecen a la idea de organización y orden que a través del tiempo se ha ido construyendo entre

el *ñuú savi*, conformando lo que la antropología denomina cosmovisión. Con base en lo anterior, es posible sostener que lo que aquí denominamos principios filosóficos del *ñuú savi*, constituyen valores objetivamente evidentes que se reflejan en normas sociales que son aceptadas por la mayoría de sus habitantes, porque las usan en su vida diaria, incluidas sus actividades de desarrollo. Dado que

las expresión principio suele utilizarse con diversos significados y sentidos, es necesario aclarar que aquí se usa como norma que expresa los valores superiores de mismos que son el reflejo de una determinada forma de vida, de un sector social.[43]

Veamos ahora cada uno de los principios y la forma en que se manifiestan en la vida social de los *ñuu savi.*

a. Primer principio: Ndoo

Uno de estos principios es el fin colectivo de la vida social, que se expresa como *Ndoo.* Se trata de "una expresión con un sonido insistente, repetitivo y hasta para quien lo oyere por primera vez le parezca rima". La expresión *Ndoo,* que

[43] Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero, *Las piezas del derecho. Teoría de los enunciados jurídicos,* Ariel Derecho, Barcelona, 1993, pp. 3-4.

se agrega siempre que se quiere decir nosotros. Es una desinencia peculiar del *Tu'un savi,* con la cual terminan las oraciones. Se trata de una *voz enfática* porque realza una situación concreta, término *recordativo,* porque insiste en tener siempre presente, y *representativo*, porque es lo perteneciente (bajo determinado contexto) de un grupo o de una comunidad.[4420]

El *Ndoo* se usa de manera común, cuando se refiere a dos o mas personas, es decir, en acciones con sentido colectivo, pero su uso mas común es en el *sa'an vili*, donde se trata de poner orden en algún acto social, sea de trabajo (tequio), social (pedida de novia, entrega de niños bautizados por los padrinos) o ritual (fiestas patronales, peticiones de lluvia). Es

[44] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco,* Colección diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca, México, 2007, p. 57.

una práctica bastante antigua, que se manifiesta en los códices antiguos, lo mismo que estudios recientes. A manera de ejemplo, se puede recordar lo que el historiador italiano Marcelo Carmagnani escribió sobre lo colectivo manifestado en el *Ndoo:*

> La comunidad es un cuerpo único que debe y puede cuidar de todos sus miembros y, por tanto, el "común", como se lee en los documentos, no es un colectivo indiferenciado en el cual los intereses de los miembros no cuentan y no es tampoco un conjunto de individuos que no reconocen lo que tienen en común.[45]

[45] Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca siglos XVII y XVIII,* Fondo de Cultura Económica, México, 2004 p. 15.

b. Segundo principio:
Na kundeku tna'ae[46]

Un segundo principio, muy ligado con el anterior es el de *Na kundeku tnaae*, expresión que significa hospitalidad, hermanamiento. Se parte de la idea de que todos somos hijos de la tierra, nuestra madre, de ahí que nada nos es propio, puesto que estamos de paso por la vida y finalmente volveremos al seno de ella. A partir de esa idea se deriva que lo menos que se puede hacer es compartir lo que se tiene *prestado* o lo que se tiene *siendo de todos.* Porque somos *da'a ñuú* (parte de un todo) bastante ocasional; cada quien posee su particularidad, pero formamos parte de un todo y por tanto hay un hermanamiento que vincula

[46] Convivamos un rato. Una variante de él sería: *na kunchuku gin ñanij vahan*, de acuerdo con el mixteco de Santiago Yosondúa.

y se refrenda a partir del *na kundeku*: de hermano a hermano, de familia a familia, de pueblo a pueblo.[47][22]

Na kundeku tnaae' (convivamos un rato) es símbolo de aceptación pero también es una invitación a que el otro se muestre como es, oportunidad de que sea el mismo y lo demuestre. De esa manera el conocimiento será mutuo y después de el, no antes, podrá haber justificación para la aceptación o el rechazo, conviviendo un rato, mostrando el pensamiento, el sentimiento y la acción. Solo después de puede haber juicio razonado, positivo o negativo, antes solo es oportunidad de mostrarse. El rechazo o la aceptación se dará de acuerdo con el respeto mutuo; mas es necesario mostrarse mutuamente, sobremanera quien abre

---

[47] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía...*, pp. 62.

las puertas, porque quien abre sus puertas devela su forma de estar en el mundo, su sincerarse es primero, luego toca al otro sincerarse.[48]

Sobre esto el maestro mixteco Juan Julián Caballero expresa:

> De entrada ofrecen su 'corazón' y todo lo que tienen a su alcance a quien o quienes lleguen a visitar; y en correspondencia espetan de los visitantes una actitud de amabilidad y de humildad. Una actitud contraria obliga a los lugareños a adoptar una actitud de rechazo hacia los visitantes, porque lo que más buscan los pueblos es una relación de armonía y de convivencia con gente que necesariamente comparta lo que ofrecen [...][49]

[48] Op. cit., pp. 63.

[49] Juan Julián Caballero, "La educación familiar y comunitaria en la Mixteca oriental", en: *Educación y cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca*, CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata, Primera reimpresión, 2005, p. 81.

Na kundeku tnaae fortalece las relaciones humanas porque permite acercamiento, refrenda lazos humanos que fortalecen la comunidad y permite al otro ser y desarrollarse, es un proceso recíproco de ida y vuelta, donde ganan los individuos pero también la comunidad. Permite ser hospitalario y entender al otro en sus necesidades y aspiraciones. Hospitalidad conlleva solidaridad, la fundamenta, porque entiende que todos necesitamos de todos, nadie es autosuficiente por el mismo.[50]

c. *Tercer principio*: Na chindee tna'ae

Un tercer principio es el de apoyarse mutuamente y se expresa como *Na chindee tna'ae'*. *Na chindee:* apoyar; *tna'a:*

[50] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía...*, pp. 65.

reciproco; *e:* nosotros=apoyémonos, ayudémonos los unos a los otros. De ahí nace la solidaridad, que es un principio de organización social de los *ñuú savi*, no solo entre *da'a ñuu* (las partes de un todo) sino mas allá de ellos, como fraternidad comunal y universal. *Na chindee tna'ae'* refuerza los lazos afectivos con los que se encuentran cerca y con los que se ubican fuera: de individuo a individuo, de pueblo a pueblo, de nación a nación. En el fondo se trata de superación individual y no de competitividad individual: el individuo concreto lucha por superarse pero no debe hacerlo compitiendo con otros individuos de la comunidad.[51] Presupone colaboración, no competencia; se es individuo de la comunidad, no opuesto a ella. Se es individuo porque

[51] Op. cit., pp. 64-65.

se pertenece a la comunidad, no se es fuera de ella, pero la comunidad es tal porque nosotros formamos parte de ella. Ciertamente, se lucha para mejorar la situación individual pero con la comunidad, no fuera de ella, y menos contra ella. De ahí el concepto de *see ñuu:* hijo de la comunidad, que otorga y reconoce la comunidad solo por participar en ella.

d. Cuarto principio: Da'an ó Sa'a

El cuarto principio es la ayuda recíproca entre familiares y no familiares. Tiene como objetivo prestar ayuda material o moral a alguien cuando la necesita, asumiendo como propio el problema por el que está pasando el otro. De esa manera se refuerza la cohesión comunal y el pueblo sigue existiendo como pueblo.

Hay que insistir que se trata de ayuda recíproca. Quien la recibe asume un compromiso moral de devolverla. No hacerlo es una conducta que la gente ve muy mal y la reprocha porque rompe con los lazos de solidaridad comunal; tan importante es que se acostumbra anotar en un cuaderno lo que se recibió y en que cantidad para devolverla cuando la necesite quien la ofreció desinteresadamente.

En el *tan'a* es donde se dan los primeros lazos organizativos, especialmente para la producción, a través del *sa'a*,[52] trabajo que se realiza en común entre los miembros del *tan'a,* para beneficio de sus miembros,

[52] Entre los zapotecos a este tipo de trabajos se le denomina *guezas,* denominación que también se usa en la región mixteca entre mestizos y personas que ya no utilizan su lengua materna como forma de comunicación. No obstante eso, entre los mixtecos que se comunican en su lengua, el vocablo no tiene ningún sentido y siguen utilizando el original *saá.*

en donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibido de manera gratuita. Así, quienes necesitan mano de obra para realizar actividades que sólo beneficiarán a su familia, pueden obtenerla sin pagar un salario por ella, pero se comprometen a reponer el trabajo gratuito cuando quien lo prestó lo requiera. De esta

manera el *tan'a* cubre los huecos que quedarían, y las actividades que no se realizarían, si todas estuvieran sujetas a las relaciones mercantiles, al grado que, sin ella, muchos trabajos colectivos, o particulares, no se podrían realizar.

Además de eso, el *tan'a* permite ir construyendo una red de afinidades, que después se muestra en la vida organizacional política y social de la comunidad. En muchos casos el *tan'a* funciona como célula de *ñuú.* A partir de ahí se va analizando de manera informal quién puede ser autoridad y qué trabajos se realizarán, y si la autoridad decide no hacer esos trabajos sino otros, los miembros del *tan'a* no participan en los tequios o en las asambleas para legitimar otras decisiones, y el trabajo se malogra.

e. Quinto principio: Tinu ñuú

Participar en el sistema de cargos no es un derecho sino una obligación, por eso se llama "cargo", porque quien lo desempeña —a semejanza de 9 Viento con el *ñuhu*—, carga con la responsabilidad de representar al pueblo y trabajar por su bienestar. De ahí que no cualquiera puede participar en él. En varias comunidades de la mixteca, para ser "carguero" se requiere primeramente ser *se'e ñuú*, hijo del pueblo. Esta condición es equivalente a la de ser ciudadano en la sociedad occidental, pero los requisitos para llegar a él son distintos: mientras que en las sociedades mestizas, para ser ciudadano, se requiere sólo tener 18 años de edad, para ser *se'e ñuú* se necesita haber cumplido con algún cargo y participar en los trabajos

colectivos de carácter obligatorio para beneficio común.

Como veremos más adelante, los cargos se pueden clasificar según su mayor o menor importancia. Para ocupar los primeros no se requiere

más requisito que ser parte de la comunidad. Sin embargo, para ocupar los segundos, se necesita haber pasado por los primeros y estar casado, porque al cargo lo cumple la pareja, no sólo quien resulta electo como autoridad. Excepcionalmente puede suceder que un hombre soltero acepte un cargo de importancia para el que la comunidad lo ha nombrado, si el padre ha fallecido, siempre que su madre lo acompañe.

Desde los ocho años se puede comenzar a cumplir con los cargos menores, pero si un joven se casa siendo menor de edad, con mayor razón puede comenzar ocupando los cargos de importancia porque estar casado supone mayor responsabilidad en la pareja, pero también se debe tomar en cuenta que debe ir cumpliendo cada uno de los cargos, no necesariamente ocupar el de secretario por citar un ejemplo.

No cuenta la edad sino el sentido de responsabilidad y el compromiso comunitario. Hay casos en que personas *te'e tohó* –persona que no pertenece a la comunidad– llegan a ser *se'e ñuú* si cumplen esos requisitos, mientras también hay otros casos en que personas que por nacimiento son parte de la comunidad, nunca llegan a serlo.

Otro requisito, aunque comienza a perderse como efecto de la migración, es que se comience por los cargos más bajos, hasta llegar a los más altos, en una especie de servicio de carrera, donde, al tiempo que se sirve, se aprende.

f. Sexto principio: Viko ñuú

La fiesta es gozo comunal y como tal, son de vital importancia para la vida y la organización de las comunidades indígenas. Contra la idea, falsa, de

que las fiestas solo contribuyen al empobrecimiento de las comunidades por las grandes cantidades de dinero que se derrochan en ellas, cualquiera que haya participado en su realización puede dar testimonio de su importancia social, no solo para la estabilidad política de la comunidad sino de la misma región.

Siempre hay alguien que organiza las fiestas populares, normalmente un grupo de ellos porque se trata de organizar el gozo de todos los habitantes de la comunidad, así como de los habitantes de los pueblos vecinos que sean invitados o que voluntariamente lleguen. Hay que organizar las danzas, la música, la comida, las bebidas para brindar. En la mixteca baja quienes las organizan se les denomina mayordomos y son muy respetados porque de ellos depende que el pueblo tenga una buena o mala fiesta.

Las fiestas crean un ambiente propicio para la convivencia y estos muchas veces dan pie a la resolución de problemas, sean privados o públicos, por el ambiente místico que se vive es el momento del perdón.

De igual manera genera una red de apoyos que afianzan la organización social, ahí es donde se muestra el *tan'a*. Los pueblos conviven y fortalecen sus lazos de unidad.

11. El *ka'a ví*[53] como ordenador de la vida

Los principios anteriores permiten que entre el *ñuú savi* no reine el caos, el desorden o la oscuridad. Para evitar esa situación junto con los principios los *ñuú savi* crearon el *ka'a ví*, como los

[53] En algunas variantes, como la parte de Huajuapan, expresan *sa'an vilı̱*. En ambos casos significa hablar bonito, elegante.

griegos el *logos* o los judeo cristianos el *verbo,* con los mismos propósitos. El *ka'a ví* es una acción con que los *ñuú savi* construyen el orden y alcanzan la luz que les permite andar por el mundo sin extraviarse. *Ka'a ví* es la palabra, que es una forma también de acercarnos a las normas jurídicas, como varios siglos después que los *ñuú savi* afirmarían los desarrolladores de la filosofía jurídica analítica. Pero no cualquier palabra, solo la palabra bella, bonita, el hablar adornado, apropiada para cada ocasión importante.

Del *ka'a vi o* Ignacio Ortiz Castro, un filósofo mixteco, afirma:

> Cuando nos acercamos al mundo mixteco, en el principio es el sa'an vili o la palabra, y se encuentra que con esta se aprehende y se aprende el mundo y la existencia y, a la vez, es medio por el cual se comunica(n)

> los entes. Sa'an es hablar; vili proviene de florido, refinado, inspirado, estético ..., luego entonces sa'an vili es hablar bien, es decir bien las cosas o hablar correctamente. Es discurso adecuado. Adecuado al contexto, el cual puede ser político, religiosos, social, etc. Se trata del discurso ordenado y organizado y su función es comunicar bien; además de reflexión, lleva en si aplicación pues revela: consejo, orientación, bienvenida, agradecimiento, ritual ..., según de que acontecimiento se trate. Es el instrumento relacionador del mundo y, por lo mismo, encuentra la relación necesaria de las cosas entre sí y de estas con el hombre. Mundo y hombre están relacionados intrínsecamente en el sa'an vili.[54]

Suele suceder pero no debe confundirse el *ka'a vi* con el *ka'an va'a*, que es hablar bien. Porque no se trata

[54] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía...*, pp. 42-43.

de eso, sino de hablar con palabras hermosas, de manera elegante, aunque lo último no excluye lo primero, pero no se confunden. La diferencia no es solo la percepción de lo que se dice sino de quien lo dice.

Los *ñuu savi* no solo crearon la forma de enunciación sino también quien lo hiciera. Cualquier persona puede hablar correctamente, es decir, expresar lo que es bueno para ellas y para el pueblo, pero hablar bien y de manera hermosa sólo pueden hacerlo pocas. A estas personas en *tu'un savi*[55*] se les nombra como *taa nisa'un* o *teé yaa nu'u*[56], hombres grandes porque han cumplido con todas sus obligaciones con el pueblo y por lo mismo conocen sus costumbres y tradiciones, razón

[55] *Tu'un savi,* es lengua mixteca, aunque otra forma de decirlo es *sau sau.*
[56] *Taa nisa'un* o *Teé yaa nu'u.* En ambos casos significaría "el que sabe mas".

por la cual pueden dar consejos a las nuevas autoridades y al pueblo en general, lo mismo que representar a las familias o en actos solemnes del pueblo. En español se les denomina parangoneros porque a su expresión se le denomina parangón, porque no tiene paralelo.

De estos personajes dice el filósofo Ignacio Ortiz:

> Taa nisa'un [...] significa señor de respeto y grande, tanto por su experiencia como por su conocimiento y sabiduría; grande por su virtud fincada en el saber. No cualquiera lo es ni la comunidad misma lo acepta si no cumple con ciertas exigencias o requisitos para ser considerado como tal, pues va en relación directa con la personalidad en cuanto a conocimientos, experiencia y servicio para la comunidad.[57]

[57] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía...*, pp. 51.

En ese mismo sentido, Ubaldo García López afirma:

> La grandeza o reconocimiento que se da a estas personas, va en razón directa a la sabiduría que poseen, al gran conocimiento que han acumulado por el tiempo vivido, al cúmulo de conocimientos que guardan en su ser por la experiencia que les ha dado la vida, esa gama de aprendizajes obtenidos por los servicios prestados al pueblo, unidos a las enseñanzas de sus padres y abuelos que son los portadores de la herencia de sus antepasados, historia oral que se viene heredando de generación en generación.[58]

Por esas razones, Ignacio Ortiz Castro concluye:

> Para el mundo occidental, sabio es aquel que tiene experiencia y conocimiento; mas para el mundo mixteco, sabio sería aquel

[58] Ubaldo García López, *El uso cotidiano y ceremonial del mixteco en Apoala*, pp. 92-93.

> que además ha servido a su comunidad de manera eficiente y honesta, reafirmando así su sentido de comunalidad que fundamenta su cosmovisión. Precisamente por esto, la base del pensamiento y la acción es fundamentalmente lo que se llama "comunalidad", es decir, todo lo que se relaciona con la vida comunal, el trabajo comunal, el poder comunal, la fiesta comunal. [59]

El *ka'a vi*, la manera elegante de hablar y los *taa nisa'un* o *teé yaa nu'u*, portadores de la palabra bella tienen un papel de suma importancia para la conservación y transmisión de la filosofía *ñuu savi* en general y la del de las normas que rigen la vida social en particular, lo que podríamos denominar el derecho mixteco. Ellos tienen un papel relevante en el *ta'na*

[59] Ignacio Ortiz Castro, *Acercamiento a la filosofía...*, pp. 52.

para invitar a los trabajos —sa'a— o las fiestas —bautizos, pedida de novias, casamientos, muerte— Ellos se dirigen a los invitados y expresan en *tu'un savi* a través del *ka'a vi* la palabra, a nombre de los anfitriones. Pero lo mismo sucede en asambleas, o fiestas públicas o relaciones con pueblos vecinos. A través de ellos los pueblos se entienden y son importantes como conciliadores. Por eso son hombres sabios, porque a través de su voz habla el pueblo.

12. Pensando el futuro

Con todos estos elementos expuestos es probable que los lectores ya tengan claro que los programas de desarrollo que se impulsan desde el gobierno no fracasan únicamente porque no cuentan con los recursos necesarios para salir adelante sino fundamentalmente porque no se

toma en cuenta la situación específica de los destinatarios, no le les incorpora en su diseño y ejecución y, en el caso de los pueblos indígenas, no les elaboran a partir de su condición de pueblos, con su cultura propia, su organización particular, lo mismo que sus aspiraciones. Dicho de otra manera, la concepción de desarrollo implementada por las instituciones gubernamentales es la que lo equipara a progreso económico y capacidad de consumo y no para que los sujetos destinatarios de los programas alcancen una vida digna. En ese sentido, por más que los programas busquen su legitimación entre las comunidades estas no los hacen suyos porque no ven en qué mejorará su vida.

Si se quiere trascender el problema se tiene que pensar en un desarrollo basado en los pueblos y la

gente que los integra. Todo lo demás, incluido el dinero, es complementario. Hay que tomar en cuenta el contexto social, económico y político de los destinatarios. Desarrollar a partir de la realidad concreta herramientas que les permitan controlar los procesos productivos. Un día pregunté a unos compañeros cómo podría decir desarrollo en lengua mixteca. Después de pensarlo un poco me respondió: *nava ku ka'anu in ñuú:* para engrandecer al pueblo. Esa puede ser la clave. Pensar el desarrollo desde los propios sujetos y estructurarlos de tal manera que les sirvan a ellos, no a los que los implementan.

Esto nos lleva a otro terreno que no es posible desarrollar aquí pero que vale la pena enunciarlo. Un desarrollo fundado en los derechos y en este caso el derecho de los pueblos indígenas

a su autonomía, debe privilegiar la satisfacción de sus necesidades, entre ellas la alimentación, el vestido y el esparcimiento, de las familias y del pueblo. Esto incluye el derecho de producir lo que les permita cubrir las necesidades básicas enunciadas, de la manera que mejor les parezca y acomode. En otras palabras, es otro tipo de desarrollo. Porque el que actualmente impulsa el estado no les funciona para eso.