



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Ñuu davi Yuku Yata : comunidad, identidad y educación en la Mixteca (México)

Julián Caballero, J.

Citation

Julián Caballero, J. (2009, September 30). *Ñuu davi Yuku Yata : comunidad, identidad y educación en la Mixteca (México)*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14026>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14026>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

ÑUU DAVI YUKU YATA

Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México)

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van de Rector Magnificus Mr. Dr. P.F. van der Heijden,
hoogleraar in de faculteit der Rechtsgeleerdheid,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op woensdag 30 september 2009
klokke 15 uur

door

Juan Julián Caballero

geboren te Huitepec (Mexico)

in 1949

Promotiecommissie

Promotor: Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
Copromotor: Dr. Miguel A. Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, México)

Overige leden: Dr. Alicia Barabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, México)
Prof. Dr. Gaspar Rivera-Salgado (Prince Claus chair, Universiteit Utrecht)
Prof. Dr. Willem F.H. Adelaar
Prof. Dr. Corinne L. Hofman
Dr. Søren Wichmann

DEDICATORIA

Generación anterior, mis grandes maestras:

Adorada abuela, Benita y
Abnegada madre, Natividad.

Generación posterior, mis adorados nietos:

Iya, alias Valentina,
Ita Viko, alias Keyra,
Chik~~h~~ Taii, alias Diego Matías,
Yuyu, alias Frida Sofía, y
T~~h~~nduu, alias Juan Antonio,

Ellas y ellos constituyen la continuidad
de la familia “*Julián*” de este milenio.
Con mucho cariño: su abuelo JJC.

CONTENIDO

	Página
<i>Tnu'un nkachi cha'an</i>	7
Agradecimientos	8
<i>Tnu'un ye nke'e</i> . Palabras de inicio	11
CAPITULO I: <i>Yuku Yata:</i> Pasado, presente y espacio humanizado	31
1. <i>Tnu'un yña'an</i> . Historia antigua	36
2. <i>Tnu'un ye iyo yuku</i> . Lo que pasa en el monte	39
CAPÍTULO II: <i>Nu ñe'nu landa.</i> Crecimiento del niño	55
1. <i>Nu ndaa dicha yñvñ</i> . Nuevos retoños	60
2. <i>Nu ñu'un da'a yñvñ dññ</i> . El embarazo	69
3. <i>Nu nkaku landa</i> . El nacimiento	73
4. <i>Tnuu landa</i> . El niño y su tona	76
5. <i>Tnu'un ñito landa</i> . Los cuidados	84
6. <i>Ve'e ññññ</i> . El temascal	89
7. <i>Nu ññju'un iñi landa</i> . Aprendizajes y madurez	93
CAPÍTULO III: <i>Viko tna'an nda'a.</i> Fiesta de casamiento	109
1. <i>Ye'e yñvñ landa dñññ, ye'e yñvñ landa tee.</i> Vida de la mujer y vida del hombre	111
2. <i>Nu nduku ñenu</i> . Pedimento de la nuera	118
3. <i>Viko nu nandadññyu'u ve'e nduku ñenu.</i> Fiesta de culminación del pedimento de la nuera	141

4.	<i>Viko tna'an nda'a</i> . Fiesta de casamiento	147
5.	<i>Ñani tna'an ndoo yǎǎ</i> . Parentesco	168
CAPÍTULO IV: <i>Yǎǎ ne'en tniñu</i> . Personas que cargan trabajos		
1.	<i>Yǎǎ va'a dǎǎ</i> . Personas bondadosas	175
2.	<i>Yǎǎ yukue'e, yǎǎ ñǎǎ</i> . Personas grandes, personas ancianas	177
3.	<i>Tniñu ñuu</i> . Cargos de la comunidad	178
a)	<i>Tniñu ne'en yǎǎ atu've</i> . Cargos de personas iletradas	182
b)	<i>Tniñu ne'en yǎǎ tu've</i> . Cargos de personas letradas	183
CAPÍTULO V: <i>Tnu'un ndeku vitna</i> . Lo que sucede ahora: Procesos sociales e identidad actual		
1.	<i>Ndoo ndǎǎ to'o</i> . “Nosotros” y los “otros”, el extraño	201
2.	<i>Nu ndadama ye'e yǎǎ</i> . Los cambios en el mundo	208
a)	<i>Na kuu tnu'un davi ndoo</i> . ¿Qué pasará con nuestra palabra?	208
b)	<i>Tnu'un nkíe dǎǎ ndoo</i> . Lo que aprendemos	225
c)	<i>Tnu'un yǎǎ yanka</i> . Historia de los pies ligeros (migración).	230
CAPÍTULO VI: <i>Tnu'un davi, tnu'un dajua'an ndǎǎ</i> <i>tnu'un va'a</i> (Lengua, educación y dignidad)		
1.	<i>Tnu'un davi ndoo</i> . Nuestra lengua de la lluvia	244
a)	<i>Tnu'un yu'u ndoo</i> . La lengua que hablamos (oralidad)	250
b)	<i>Tnu'un nka'yú ndoo</i> . Lo que escribimos	252
2.	<i>Na tnu'un ndaka'yú ndoo</i> . ¿Qué escribiremos?	261
a)	<i>Tnu'un ndedi'na, tnu'un vitna</i> . El pasado, el presente	262
3.	<i>Ye'e yǎǎ miñie kundekuen</i> . El mundo que deseamos vivir	268

Epílogo: <i>Tnu'un ndajani nka d#k#.</i> Acto de continuar pensando	287
Bibliografía	300
Anexos	315
a) Cronología de hechos históricos en Huitepec	315
b) <i>Nchaa tee ye nkuu yukue'e nuu Nñuu Yuku Yata</i>	316
c) Personas honorables de Huitepec	319
d) Relación de entrevistados	322
e) Localidades y parajes de Huitepec	324
English summary (resumen en inglés)	326
Nederlandse samenvatting (resumen en holandés)	331
Proposiciones	337
Stellingen (traducción holandesa de las proposiciones)	338
Curriculum vitae	339

Tnu'un nkachi cha'an ndi'u

Ko dio ñ uu du'a tnu'un nkachi cha'an ndi'u nuu nchaa yḡḡḡ tanee nuu tutu ka'a chin adio nchaa yḡḡḡ kuu ndakachime, ni andatekume nu na tnu'un nkuu iñi ndi'u, dujan tunḡḡ dio ndḡ ndḡ dḡḡ tnu'un ḡa'an ndoo yḡḡḡ ndekuen ye'e yḡḡḡ ka'a. Dḡḡ tnu'un ḡa'an ndoo, dḡḡ tnu'un ḡa'an yḡḡḡ ndeku yata ndute nuu ñiko ndi'u uni jḡḡḡ kuiya vaa nka du'a dajua'aen. Na ja'an ndi'u tnu'un mee tukuin, dio a va vaa nka du'a nkee dḡḡḡ chin ñḡḡḡ. Tedio dujan nka ndaa yḡḡḡ ñiko i'a tuku. Dujan kuu, nchaa nuu yo'o nkachi cha'an ndi'u nuu vitnara.

Kuenda kuu miñi ndi'u kachi cha'aen di'na nka nuu dḡḡḡ mee ndeku nda'vi nka, kodio yḡḡa'an ñi'in chitnaen tedio kue'e nka ye ñu'un iñi ndi'u, ye nda'vian ndada ya'ame tnu'uan vekie iñi ndi'u ndeku nda'viin du'a. Kuenda kuu nchaa ndḡḡḡḡ iñi ndi'u. Danduu nken nakachi cha'aen nuu ñ tna'an nka tuku yḡḡḡ ndeku ñuui nani Ñuu Yuku Yata chin yajan tuu nuu, tuu yu'u ndi'u nken nchaa na nkuu vejene veji vekie nda'vi iñi ndi'u ndeku in ye'e yḡḡḡ ka'a.

Danduu nka tuku nken na kachi cha'an di'u nuu ñ tna'an yḡḡḡ nda'vi ye dajḡḡ ña'an nka tuku yḡḡḡ nken vaa nka nkuu dajua'an ndi'u. Kuenda kuu nakuu ta'vi jui'na ndi'u nuu yo'o ñ tna'aun yo'o chii chitna, taa, naa, ku've, ñani, landa. Iña du'a ye nkachi ndi'u nuu ñ tna'aun.

Agradecimientos

Me es difícil comenzar por agradecer a quienes han contribuido para mi formación para la vida y “deformación” profesional. A estas alturas de mi edad han tenido influencias muchas personas tanto para la vida personal como profesional. Iniciaré por reconocer y agradecer los esfuerzos de dos grandes maestras de mi vida: Mi madre Doña Natividad Caballero Caballero y mi abuela Doña Benita Santiago Ramírez (q.e.p.d.). Desde niño aprendí de ellas cómo se debe comportar en la vida para evitar ser objeto de discriminación de propios y extraños, tanto en la comunidad como fuera de ella. Aprendí de ellas los valores de mi sociedad: Honestidad, sencillez, responsabilidad, saber saludar, saber compartir y respetar a los demás y de cuanto existe, porque ahí radica lo bello de la vida si existe la capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo en este mundo.

Agradezco profundamente a mi familia compuesta por Teodomira Sofía Santiago Cruz (esposa), mis hijos José Antonio, Flor, José Juan y Omar Julián Santiago; mis nueras Margarita Jerónimo García, Tania Díaz García y Liliana García y por supuesto, mis lindos nietos: Juan Antonio, Diego Matías *Taii*, Frida Sofía, Keyra y Valentina, que a pesar de su tierna edad, han percibido mis constantes ausencias por motivos laborales y profesionales. También agradezco a todos los que han hecho posible para que mi comunidad Yuku Yata o San Antonio Huitepec, se forje de una imagen como la que posee hasta ahora; a sus moradores, a los ancianos y a las autoridades, y por supuesto mi gran pueblo que es *Ñuu Savi*, *Ñuu Davi*, *Ñuu Sau* o *Ñuu Dawi*, que durante las últimas tres décadas he tenido la oportunidad de recorrer parte de su territorio histórico (Guerrero, Puebla y Oaxaca) y algunos otros lugares donde están los nuevos asentamientos de *ñani* y *ku've* y que me han permitido nutrirme de sus profundos conocimientos: Valle de San Quintín, Ensenada y Tijuana, Baja California, México y, San Diego, Los Ángeles, Salinas, Santa María, San José y Fresno, California, EE. UU.

Agradezco a todos mis profesores que han contribuido a marcar otro rumbo de mi vida, un camino hacia el reencuentro conmigo mismo, con la cultura, con la historia, con la lengua y con la cosmovisión. Con algunos de ellos he tenido la oportunidad de compartir los

momentos inolvidables durante mi formación profesional y también durante las discusiones posteriores, aunque con algunos continúo abrevando de sus conocimientos. Estas influencias las clasifico por etapas. Durante la primera etapa de mi vida profesional entre 1979 y 1982, destaco la contribución de Luis Reyes García (†), Ramiro Reynaga, Nemesio J. Rodríguez, Agustín García Alcaraz (†), Carlos Guzmán Böckler, Víctor de la Cruz, Stefano Varese; durante la segunda etapa entre 1987 y 1999 menciono a Erasmo Cisneros Paz, Nicanor Rebolledo Reséndiz, Javier Tito Espinoza, Graciela Herrera, Jorge Hernández Moreno (†) y al Dr. Miguel A. Bartolomé quien gentilmente aceptó dirigir mi tesis de maestría en la Universidad Pedagógica Nacional. Finalmente, durante la última etapa que va del año 2000 hasta hoy, debo mencionar mi gratitud al Profr. Dr. Maarten Jansen de la Universidad de Leiden, Holanda y al Dr. Miguel A. Bartolomé del Centro Regional del INAH, quienes aceptaron dirigir mi tesis doctoral.

Durante las jornadas de discusión sobre distintos temas relacionados con la lengua, la educación, la historia y otros aspectos de la cultura de los pueblos originarios del mundo mesoamericano en general y del *Ñuu Savi* en particular, les debo a muchas personas que han contribuido a reivindicarme como *tee ñuu davi* y con ello la definición de mi posición combativa y reivindicativa: Gabina Aurora Pérez Jiménez, Franco Gabriel Hernández, Ubaldo López García, Cirilo Julián Caballero, Gabriel Caballero Morales, Marcos A. Cruz Bautista, Vicente P. Casiano Franco, Pedro C. Ortiz López (†), Alonso Solano González, Jovito F. Santos Reyes, Hilda López Gaitán, Raúl G. Alavez Chávez, Mario Ortiz Gabriel, Rodrigo Vásquez Peralta, Josefa L. González Ventura, Alejandra Cruz Ortiz, Gilberto Salas Ortiz, Jaime García Leyva y Gaudencio Solano Solano, entre otros.

Los estudiosos de las ciencias sociales que también han influido en mi formación son: Salomón Nahmad Sittón, Paola Sesia, Daniela Traffano, Sergio Navarrete, Teresa Pardo, Rodrigo de la Torre, Magarita Dalton Palomo, María Luisa Acevedo Conde, María de los Ángeles Romero Frizzi, Lourdes de León Pasquel, Rafael Gamallo Pinel, Benjamín Maldonado, Alejandro de Ávila, Jorge Hernández Díaz, Manuel Ríos, Salvador Aquino Centeno, Salvador Sigüenza, Pedro Hernández López, Mario Molina Cruz, Jorge Cocom Pech, Natalio Hernández Hernández, Nefi Fernández Acosta, Juan Gregorio Regino, Donato Ramos Pioquinto, Arturo Ruíz López, Pedro Márquez Joaquín, Eleuterio Olarte Tiburcio,

María de la Luz Valentínez, Néstor Dimas Huacuz, Isaías Aldaz Hernández y Gabriela M. Pérez Ramírez, entre otros.

Agradezco también a las instituciones que han contribuido enormemente en esta última etapa de mi formación profesional, porque sin su apoyo difícilmente hubiera sido posible culminar mis metas. En primer lugar agradezco al Programa de Doctorado de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Holanda por la oportunidad que ha brindado a los profesionales de origen indígena de México para discutir, analizar y proponer otras formas de explicar los procesos culturales, históricos, lingüísticos y educativos de sus pueblos de origen, en especial al Prof. Dr. Maarten Jansen por su enorme capacidad y disposición de discutir cualquier tema durante las asesorías individuales en su acogida oficina; en segundo lugar agradezco infinitamente al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS) por haberme facilitado el viaje hacia la Universidad de Leiden, Holanda para asistir a los seminarios de discusión temática, a las asesorías de mi tesis, a los coloquios y clases durante el tiempo de duración de mi formación de posgrado (2001-2009), sobre todo a los directivos: Dra. Virginia García Acosta, María Bertely y otros que son exdirectivos: Rafael Loyola y Fernando Salmerón, Alberto Izunsa y María Guadalupe Escamilla Hurtado. También incluyo en este agradecimiento a los compañeros asesores académicos y alumnos de la Unidad 201 de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad de Oaxaca, por facilitar y tolerar mis ausencias en las asesorías académicas dirigidas básicamente a los maestros bilingües que cursan sus estudios de Licenciatura en la institución. A todos los que directa e indirectamente han contribuido en mi formación.

Mención especial merecen los compañeros del área administrativa del CIESAS, Pacífico Sur por su capacidad de crear un ambiente de trabajo lleno de ternura y alegría que de alguna forma ha posibilitado este recorrido académico durante los últimos quince años. Ellos son Estela Cortés Márquez, Fabiola Martínez García, Ramiro Pablo, Jaime Martínez, Bernarda Leyva, Andrés Castellanos, Agustín Martínez y otros investigadores de Universidades extranjeras que visitan a la institución.

Tnu'un ye nke'e. Palabras de inicio

La región conocida como Mixteca por su designación en lengua náhuatl y como *Ñuu Savi*, *Ñuu Davi* o *Ñuu Sau* según las variantes dialectales de la propia lengua nativa,¹ que significa “Pueblo de la Lluvia” en español, está ubicada al Sur de la República Mexicana. La Mixteca o *Ñuu Savi* abarca los Estados de Puebla (Sur), Guerrero (Este) y Oaxaca (Oeste). De acuerdo con los datos reportados por COPLAMAR (1978: 1), la extensión territorial del estado de Puebla es de 8,021 kilómetros cuadrados y de Guerrero es de 10,449 kilómetros cuadrados; sumados los 18,759 kilómetros cuadrados, para el caso de Oaxaca que reporta Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas en su estudio más reciente (1999: 141), la extensión total del territorio mixteco o *Ñuu Savi* es de 37,229 kilómetros cuadrados. En este territorio se encuentran asentadas 1752 localidades pertenecientes a 217 municipios: Oaxaca, 194; Guerrero, 16 y, Puebla, 7.

Los datos censales del 2000, la población hablante de la lengua mixteca en el territorio histórico es de: Oaxaca: 244,029;² Guerrero: 100,544 y Puebla: 5,578. Si incluimos el total de hablantes nativos que residen en otros estados de la República Mexicana que es de 61,386 hablantes de esta lengua, daría un total de 411,537³ declarados hablantes de la lengua mixteca (Serrano, Embriz y Fernández, 2002: 77-134). A falta de informaciones puntuales, no se incluye aquí a la población migrante que reside en distintas ciudades de los Estados Unidos. Tampoco se incluyen a quienes ya no hablan la lengua originaria de los abuelos, pero que se sienten identificados y orgullosos de la historia, de la lengua y cultura

¹ En los Encuentros de Escritores en Lengua Mixteca y los Congresos de la Academia de la Lengua Mixteca donde se han discutido y analizado los procesos de desarrollo de la escritura en *tu'un savi* (“Palabra de la Lluvia o lengua mixteca) desde hace 15 años, se ha considerado como necesidad enfatizar el concepto de “*Ñuu Savi*” que significa “Pueblo o Pueblos de la Lluvia” que no sólo se refiere al espacio geográfico, sino al territorio humanizado donde están asentados los mixtecos desde hace miles de años.

² No consideramos como lengua distinta la que hablan quienes viven en Santa María Zacatepec porque es una variante de la lengua mixteca que tiene la misma estructura lingüística que otras variantes como las de Tlaxiaco, Nochixtlán, Huajuapán de León, Sur de Puebla o Tlapa de Comonfort, Gro. Los estudios de Marroquín, Cordero y Bartolomé señalan que los habitantes de Santa María Zacatepec se autodenominan “tacuate” como una forma de sentirse diferentes frente a los mestizos asentados en la misma comunidad.

³ Los estudios más recientes de Miguel Bartolomé señalan que hay un total de 433,824 hablantes de la lengua mixteca (1999: 142).

mixtecos. Es más, se sienten más mixtecos que aquellos que hablan la lengua y viven en sus comunidades de origen.

La Mixteca como territorio histórico se comparte con otros pueblos con culturas y lenguas distintas, por ello es multilingüe y pluricultural. Ahí están los pueblos de la cultura y lengua: triqui, chocholteco, amuzgo, cuicateco e ixcateco como pequeños enclaves en el territorio. Hasta donde se conoce, durante la historia ha habido una estrecha relación con estos pueblos a través de la transacción comercial y los *tianguis* (mercados) regionales; en ocasiones se traducen en una relación conflictiva y de subyugación de los mixtecos hacia esos pueblos.

En esta tesis pretendo organizar algunas reflexiones respecto a la realidad y la vivencia en *Ñuu Davi*, *Ñuu Savi* o *Ñuu Sau*. Este trabajo forma parte de un “tríptico” de proyectos de disertación: mis compañeros Ubaldo López García y Manuel Ríos Morales enfocaron el discurso ceremonial mixteco y la identidad cultural zapoteca, respectivamente. Juntos hemos discutido nuestros temas de manera intensiva en sesiones de trabajo compartidas, y durante reuniones tanto en Oaxaca como en Leiden con nuestros supervisores Prof. Dr. Maarten Jansen y Dr. Miguel Bartolomé.⁴

Este proyecto gira alrededor de la cuestión cómo se constituye la persona social dentro de la realidad indígena de hoy,⁵ tema que nos obliga a considerar tanto los conceptos y condiciones tradicionales de Mesoamérica, como las interacciones, transformaciones y dinámicas culturales y sociopolíticas de las últimas décadas, en particular los diferentes movimientos sociales y sus planteamientos acerca de desarrollo, emancipación, educación y descolonización. Hago este estudio como mixteco y participante en estos procesos,

⁴ Este estudio se inserta en un programa de investigación sobre la historia, cultura y lengua de *Ñuu Savi* realizado por Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, con el apoyo de la *Netherlands Foundation for Scientific Research* (NWO). Este programa internacional involucra a varios otros investigadores y candidatos al doctorado (como Laura van Broekhoven, Benjamín Maldonado Alvarado, Michael Swanton y Hans-Jörg Witter) y se lleva a cabo en colaboración con especialistas e instituciones de México como los Centros Regionales de Oaxaca del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

⁵ Véase el análisis teórico que ofrece Bartolomé (1997: 149 ss.) acerca de esta temática.

combinando los entendimientos de la antropología con introspección y experiencia propia, en una permanente discusión y dialéctica.

Las reflexiones en torno a las contradicciones de nuestra vida, las actitudes ambiguas que adoptamos frente a la invasión cultural que llegan hasta nuestras comunidades y todo lo que se ha estudiado sobre nosotros como pueblos originarios,⁶ se han ido acumulando en mí desde hace un cuarto de siglo como producto de mi formación profesional en el Programa de Etnolingüística⁷ llevado a cabo entre 1979 y 1982 por el Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH) hoy, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Dirección General de Educación Indígena (DGEI). Durante esta etapa de mi formación profesional, junto con la de otros jóvenes de origen indígena, tuve la oportunidad de revisar y analizar críticamente la situación de marginación y explotación de los pueblos indígenas de América a partir de la colonización europea, a la luz de tres disciplinas básicas de ciencias sociales: antropología social, etnohistoria y lingüística.⁸

Se tratará de compartir mis reflexiones en dos momentos fundamentales en mi vida individual, familiar y profesional: Como docente bilingüe en las comunidades indígenas y como promotor cultural preocupado porque nuestras culturas y nuestro mundo *Nuu Davi*, sean revalorados y reivindicados ahora en esta época contrastante y deshumanizante.⁹ En

⁶ A lo largo del texto se usarán los conceptos de “comunidades originarias” o “comunidades indígenas” para referirnos a las localidades, y “pueblos originarios” o “pueblos indígenas” cuando se refieran a los mayas, nauas, mixtecos, zapotecos, recuperando el concepto acuñado y discutido a nivel internacional, específicamente en la Organización de las Naciones Unidas, por ejemplo en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007 (<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>). La explicación de los conceptos en lengua mixteca o *tu'un savi* estará como nota explicativa o bien, dentro del mismo texto.

⁷ El término “Etnolingüística” tiene una connotación desafortunada para muchos críticos de la antropología cultural, porque se asocia frecuentemente con otros conceptos como “etnomatemática”, “etnohistoria”, “etnosemántica”, etc. Dado el origen mismo del Programa de Etnolingüística y tomando en cuenta el momento histórico de fines de la década de los años setentas del anterior siglo, quienes nos formamos en este Programa de Etnolingüística nos sentimos estimulados para seguir luchando por nuestras lenguas y culturas nativas, porque lo aprendido en dicho Programa expresa una visión distinta de cómo estábamos formados.

⁸ El contenido de esta formación profesional contrasta enormemente con la formación que había recibido como profesor de educación primaria para ejercer formalmente la docencia en la educación básica, período en el cual nunca se revisó el papel que ha jugado la historia de la colonización de nuestros pueblos originarios.

⁹ Retomo lo que en su momento planteaba Albert Memmi (1969), un intelectual tunecino, al atreverse a retratar al colonizado y lo hace confesando lo siguiente: “Este retrato del colonizado que es entonces, en buena medida el mío, es precedido de un Retrato del colonizador... He aquí una confesión que aún no había

este proceso de convertirnos en “otros”, pretendiendo adoptar una imagen distinta, resulta valioso advertir la necesaria revisión de lo que ha pasado con la lengua, la historia, la filosofía, la educación, el sistema de cargos comunitarios y la cosmovisión del mundo mixteco.

El enorme valor que encierran los distintos conocimientos en *Ñuu Davi* vemos ahora que se encuentran en franco deterioro. Comenzaré por cuestionar mi propio proceso formativo en las escuelas públicas para cambiar mis actitudes en favor de las lenguas y culturas de mi pueblo originario que es el *Ñuu Davi*.¹⁰ De ahí que comienzo por contextualizar la educación familiar, comunitaria y escolarizada, para cerrar con mis experiencias actuales en torno a la lucha por la reconquista de nuestros propios espacios de vida, como mundo posible.

Como cualquier niño de origen indígena en un país con diversas culturas y distintas lenguas negadas, desde chico (7 u 8 años de edad) me alfabeticé y aprendí mis primeras letras en una lengua ajena, la castellana, que impulsó el sistema escolar altamente etnocida¹¹ instalada en mi comunidad de San Antonio Huitepec, durante la primera mitad del siglo pasado (1934).¹² Huitepec es un pueblo mixteco que está enclavado al suroeste de la capital

hecho: en verdad, conozco al colonizador casi igualmente bien, y desde dentro. Me explicaré: he dicho que era de la nacionalidad tunecina; como todos los demás tunecinos era tratado en consecuencia como ciudadano de segunda clase, privado de derechos políticos, impedido de acceder a la mayor parte de los cargos públicos, bilingüe de cultura durante largo tiempo incierta, etc...” (Pág. 16-17). De hecho es una denuncia sobre la situación colonial de Túnez. Sin embargo, a pesar de sentirse bien al retratar al colonizador, también reconoce como parte suya por equipararse e identificarse con el colonizador benévolo y generoso como los profesores de filosofía de Túnez. Confiesa Memmi que en ese grupo se sentía mejor. Por su parte Jean-Paul Sartre, al prologar el texto “Retrato del colonizado” señala que Memmi “... ha experimentado esta doble solidaridad y este doble rechazo: el movimiento que opone entre sí a colonos y colonizados, los ‘colonos que se niegan’ a los ‘colonos que se aceptan’. La ha comprendido muy bien porque, primeramente la ha sentido como su propia contradicción...” (pág. 21).

¹⁰ Como resultado del proceso de colonización europea, muchos de los propios indígenas han renunciado sus identidades primigenias y sus proyectos de vida para incorporarse inconscientemente al proyecto de nación imaginario que señalara el fallecido antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla en su texto (Bonfil, 1996).

¹¹ El análisis y los cuestionamientos a esta educación ejercida por la Escuela Rural Mexicana implementada por el maestro Rafael Ramírez a partir de la década de los años veinte del siglo pasado en todo el país, aparece en mi tesis de Licenciatura (Julián Caballero 1982). Hoy, se mantiene vigente la misma ideología de aquella escuela que sostiene que para convertirse en “gente de razón”, hay que aprender a hablar el castellano, bajo el método que sea, porque supuestamente es la única forma de salir del atraso cultural.

¹² Según datos del Archivo de la Escuela Primaria “Victoriano González” de San Antonio Huitepec, la institución escolar inició sus actividades el día 5 de abril de 1934 a cargo de la C. Profra. Regina G. Prieto, quien le comunicaba a sus superiores el 31 de mayo del mismo año, que se carecía de un local para escuela.

del Estado de Oaxaca y de la Villa de Zaachila. De la ciudad de Oaxaca a esta comunidad hay una distancia de 85 kilómetros en caminos de terracería que de alguna forma, dificulta el traslado pues se hace un tiempo aproximado de seis horas en camiones “guajoloteros” o “democráticos” como se suele llamar y en camionetas particulares, alrededor de tres horas.

Como parte del proyecto de uniformar la nación con una sola lengua y una sola cultura, se dispuso que el encargado de propiciar tal cambio fuera la escuela rural, única institución del estado instalada en nuestras comunidades. Cuando tuve la oportunidad de tener los primeros contactos con los maestros también extraños, fue constante la actitud de agresión hacia la lengua y hacia las demás expresiones culturales por parte de dichos maestros. Es decir, el papel de la escuela rural fue el de prohibir el empleo de la lengua mixteca como medio de comunicación de los habitantes, la negación y la descalificación de la historia de las comunidades, la prohibición de las prácticas de otras formas de curación, la negación de las prácticas de una religión cargada de simbolismos, entre otros aspectos de nuestra vida.¹³

Ante la precariedad económica de mi familia y la ausencia temprana de la figura paterna que por problemas comunitarios¹⁴ perdiera su vida en uno de los enfrentamientos armados entre la comunidad vecina de San Juan *Yuta* y Huitepec (1955), a muy temprana edad sentí la necesidad de incorporarme a los campos de trabajo agrícola; primero como jornalero local y posteriormente como jornalero en otras regiones del estado y otros estados.¹⁵ En esta situación contradictoria crecí junto con otros jóvenes de mi comunidad, siempre buscando cómo solucionar nuestros problemas de turbulencia familiar y comunitaria.

Las autoridades de entonces cedían uno de “improviso” mientras se construyera el edificio escolar en el terrero sembrado de 5 litros de maíz, que la comunidad cedió.

¹³ Aún cuando en la Escuela Primaria “Victoriano González” de la comunidad de Huitepec estuvieran varios maestros nativos encargados de la educación escolarizada de los niños, todos adoptaron la misma actitud: agredir a la cultura y a la lengua, recurriendo a los castigos corporales de los alumnos cuando eran sorprendidos haciendo uso de su lengua mixteca en la comunicación con sus compañeros alumnos.

¹⁴ A muy temprana edad, junto con mis hermanos Teodoro el mayor y Leobardo el más chico, quedamos huérfanos de padre (Antonio Julián Santiago) porque éste, en su afán de defender el patrimonio comunal frente a otro pueblo vecino, San Juan *Yuta*, Tamazola, perdió la vida en un enfrentamiento armado el 3 de junio de 1955 en el paraje denominado “Monte de León”. Entonces, los tres hermanos crecimos y nos educamos bajo los cánones de la educación familiar y comunitaria impulsados por nuestras grandes maestras de la vida: nuestra abuela Benita Santiago Ramírez (q.e.p.d.) y nuestra señora madre Natividad Caballero Caballero, quien por cierto no volvió a casarse con tal de vernos crecer a sus hijos.

A la edad de 18 años, con la idea de solucionar mis problemas económicos y de subsistencia, me involucré en el campo de la docencia como maestro bilingüe en las comunidades mixtecas de la zona alta, aprovechando la oportunidad que para entonces brindaba el Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a los jóvenes que tuvieran ciertos conocimientos elementales para incorporarse como Promotores Culturales Bilingües. Al no contar con una formación profesional adecuada para ejercer la docencia en comunidades con culturas y lenguas distintas, ocurrió lo inevitable: ante la falta de nociones de estrategias didácticas para atender a mis alumnos, me ví obligado a aplicar las mismas estrategias de enseñanza-aprendizaje empleadas por los maestros rurales cuando estudié mi educación primaria, prohibiéndoles el uso de su lengua mixteca en el espacio escolar, el desarrollo de las culturas milenarias y la imposición de la lengua ajena, sobre todo, con el único afán de castellanizar, tal como dictaban las políticas indigenistas de aquella época. Durante el ejercicio de mi docencia en las comunidades de habla y cultura *ñuu savi* por un período de más de una década (de 1967 a 1978), el papel que desempeñé fue reproducir la política educativa dictada por el Estado mexicano.

Con la política de castellanización en nuestras comunidades mixtecas y la falta de una formación profesional, nuestra obligación deliberada como Promotores Culturales Bilingües o maestros bilingües, estaba orientada a fortalecer la supuesta unidad nacional.

Mi formación profesional para desempeñar la docencia de manera formal fue posible realizarla en las instituciones educativas mexicanas altamente colonizadoras también, cuya orientación profesional era propiciar la integración de las comunidades a la unidad nacional a través de la figura del maestro, único personaje que por su condición social podía ubicarse en las comunidades más apartadas de los medios de comunicación. Hay que reconocer que a medio siglo de distancia de estos hechos desafortunados, cuando se revisan las experiencias de otros colegas que actualmente desempeñan el papel de docentes en las

¹⁵ Mis datos autobiográficos aparecen en el apartado “Presentación” del texto “Educación y Cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca” (CIESAS, México, 2002). Ahí se describe la penosa situación que atraviesan los jóvenes de esa edad cuando se encuentran en situaciones similares.

comunidades indígenas, continúa la misma política de integración, a pesar de las declaraciones políticas y el reconocimiento en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2005) de que nuestro país mexicano está compuesto por diversas culturas y distintas lenguas asentadas desde antes del inicio de la colonización española en 1521.

En los planes y programas oficiales que se aplican en los centros educativos de todo el país mexicano, la explicación sobre nuestras historias, culturas, lenguas, religiones, cosmovisión, nuestro sistema económico y nuestros pensamientos, sigue un mismo esquema de análisis: el paradigma del conocimiento que procede del occidente, método a través del cual se explican los conocimientos de nuestras comunidades, sin tomar en cuenta que nuestra vida tiene otra lógica y otras formas de explicar la cosmovisión.

Como parte de esa política indigenista de acelerar el desarrollo del país a través de la integración de las comunidades indígenas y con otros métodos menos violentos, a fines de 1979 es puesta en práctica como proyecto piloto el Programa de Formación Profesional de Licenciatura en Etnolingüística, señalado en párrafos anteriores, bajo la responsabilidad de tres instituciones mexicanas, dependientes de la SEP: CIS-INAH, INI y DGEI, durante un período de tres años de intensa actividad (1979-1982), egresamos del programa más de medio centenar de nuevos profesionales (53) que entre nuestras funciones estarían las de impulsar por el desarrollo de las lenguas indígenas y las demás expresiones culturales de nuestras comunidades de origen.¹⁶

Durante el desarrollo del Programa de Etnolingüística, tanto el contenido como las discusiones grupales con nuestros profesores propició en mí una profunda crisis de identidad y como resultado, un cambio de actitud con respecto a las poblaciones indígenas de México y de todas aquellas sociedades que han estado sujetas al proceso de colonización, como es el caso del pueblo mixteco. El contenido del Plan de Estudios de dicho Programa, a pesar de los cuestionamientos de no pocos antropólogos, lingüistas,

¹⁶ Del Programa de Etnolingüística egresamos 53 nuevos profesionales conocidos como Etnolingüistas de siete lenguas indígenas con más hablantes y que pertenecen al igual número de pueblos originarios: *Nahuas*, mayas, mixtecos, *ñahñú* (otomí), *Nuu Savi* (mixtecos), zapotecos, purépechas y totonacos.

historiadores, sociólogos y otros estudiosos de las culturas indígenas, tuvo impacto en algunos de los estudiantes de origen indígena, para reflexionar de manera distinta sobre nuestra cultura y lengua, a diferencia del perfil y la forma de percepción que contábamos al ingresar a dicho Programa.

Las actividades de análisis, discusiones y comentarios tanto de nuestra formación anterior como profesores, así como de nuestro futuro una vez egresados del Programa de Etnolingüística fueron determinantes en nuestra vida. Hasta donde es posible conocer, si no a todos, por lo menos un buen porcentaje de los 53 Etnolingüistas egresados de la primera generación,¹⁷ se propició un cambio de actitud hacia nuestras formas de vida comunitarias, hacia nuestras lenguas y nuestras historias. Es decir, desde el comienzo mismo del Programa se percibió como especie de una crisis de identidad de quienes tuvimos la oportunidad y el privilegio de participar como estudiantes en dicho programa.

El acercamiento hacia los textos de Frantz Fanon (1968 y 1969), Albert Memmi (1969), Amílcar Cabral (1981), Fausto Reynaga (1970), Ramiro Reynaga (1972), Cardoso de Oliveira (1992), Darcy Ribeiro (1976), José María Arguedas (1977), Robert Jaulin (1976, 1979), Guillermo Bonfil Batalla (1972), Nemesio J. Rodríguez (1982), Luis Reyes García (1976), Agustín García Alcaraz (1973), Salomón Nahmad (1982), Margarita Nolasco (1980), Víctor de la Cruz (1968), Stéfano Varese (1982), Carlos Guzmán Blöcker (1979), Alicia M. Barabas (1982), Miguel Alberto Bartolomé (1982), Jacinto Arias (1975) y con algunos de ellos como profesores del Programa, propició una profunda reflexión sobre nuestra situación como pueblos indígenas y nuestro quehacer al egresar del Programa, si las condiciones eran favorables. Lo contrario obligaba a plantear que era necesario crear las condiciones para revertir la política indigenista de etnocidio y lo que eso conlleva para nuestras culturas.

¹⁷ Los datos sobre el contenido del programa, así como los primeros impactos de este experimento con los jóvenes de origen indígena aparecen en los documentos del Mtro. Luis Reyes García, publicados en Programa de Etnolingüística, 1979 y de Scalón Marlene y Juan Lezama, 1982 (DGEI).

Debido a las condiciones laborales de la mayoría de los estudiantes del Programa de Etnolingüística,¹⁸ al egresar como nuevos profesionales comenzamos a plantear la necesidad de un cambio estructural en la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas. Cuando las autoridades educativas de Educación Indígena se percataron de nuestros cuestionamientos hacia la educación que se ofrece en nuestras comunidades, a las políticas culturales, al desarrollo de las lenguas indígenas, al sistema político imperante en nuestro país, al sistema de salud y al sistema económico, muy pronto fuimos dispersados a distintas regiones de nuestra procedencia para dedicarnos a otras actividades alejadas de nuestra formación profesional como Etnolingüistas. Algunos de nuestros compañeros fueron obligados a retornar a sus quehaceres docentes atendiendo a sus alumnos, otros a encargarse de algunos proyectos regionales sobre el desarrollo de la escritura de sus respectivas lenguas indígenas, carentes de apoyos favorables para ello. Sin embargo, estas actividades no tuvieron mayor impacto. Hasta ahora sentimos que hace falta una evaluación seria y objetiva si dicho programa funcionó como experimento o no, porque desde nuestro punto de vista, por cuestiones políticas no ha habido continuidad la reflexión que ello requiere.¹⁹

Los impactos de nuestra formación como Etnolingüistas pueden verse a nivel personal porque algunos cambiamos el rumbo de nuestras vidas. Nuestras reflexiones han girado hacia el reencuentro con nosotros mismos, con nuestro origen y a la larga, estamos contribuyendo a crear condiciones para discutir colectivamente nuestros retos sobre la lengua, la educación, la historia, la salud, la religión, la economía, entre otros aspectos. Otros compañeros Etnolingüistas –de hecho la mayoría- muy pronto se olvidaron de sus

¹⁸ La mayoría de los estudiantes proveníamos del sector de maestros bilingües, un número reducido de compañeros eran Supervisores y Directores regionales de educación indígena y un porcentaje menor jóvenes que mediante el apoyo del sistema de becas a cargo del INI estuvieron sosteniendo su participación en el programa.

¹⁹ Cuando un grupo de intelectuales indígenas buscamos la posibilidad de plantear la continuidad de esta novedosa experiencia en el campo de la práctica a partir del Programa de Etnolingüística en 1998, se propuso que el contenido de la Maestría en Lingüística Indoamericana que actualmente se realiza en las instalaciones del CIESAS tuviera continuidad en cuanto a profundas reflexiones en torno a la cultura, historia y lengua de nuestros pueblos. Hoy vemos con decepción que algunos de los egresados de dicha Maestría en Lingüística no se han interesado en vincularse con los procesos comunitarios de sus comunidades de origen. Con rarísimas excepciones, algunos se insertan en las discusiones que se realizan al interior de las regiones indígenas; la mayoría busca una movilidad social en otras instituciones, a partir de su formación profesional como maestros en lingüística.

compromisos académicos durante su corta formación, para dedicarse a otras actividades que no tienen relación con su formación profesional.²⁰

Nuestras experiencias durante y después del Programa de Etnolingüística tienen que ver con las luchas de descolonización de los países africanos, protagonizadas por Frantz Fanon, Almícar Cabral, Albert Memmi y otros revolucionarios latinoamericanos como Ernesto Ché Guevara, los hermanos Gámiz, Genaro Vásquez y Lucio Cabañas. En sus textos nos han mostrado lo difícil para las sociedades subyugadas desprenderse del tutelaje colonial (Freire, Fanon, Memmi, Cabral). No pocos de estos intelectuales contemporáneos han planteado que sus conocimientos universitarios adquiridos en las metrópolis del Occidente han servido para rebelarse contra el colonialismo, y fueron ellos quienes inauguraron otra época del pensamiento revolucionario y de lucha de resistencia contra aquellas naciones que seguían manteniendo el colonialismo en otras partes del mundo (Francia, Inglaterra, Holanda, España y Portugal). Durante los últimos veinte años del siglo pasado en que muchos países fueron dominados por regímenes comunistas-socialistas y por los regímenes capitalistas, no pocos pueblos del mundo se vieron enfrentados por ese poder sostenido por dichos gobiernos.

Para el caso de México y desde mi punto de vista, existen dos hechos que tienen una decidida influencia para el cambio paulatino de actitud y mentalidad, no solamente de quienes negaban su origen de ser de estos pueblos originarios, sino la mayoría de la sociedad considerada como “mestiza” y “gente de razón”: las distintas formas de protesta de los movimientos indígenas de todo el Continente Americano en contra de la celebración de los 500 años de conquista de América que estaba preparando el gobierno español en 1992 y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Ambos hechos han marcado el otro rumbo de la historia de nuestros pueblos originarios y

²⁰ Entre los comentarios de algunos de nuestros compañeros Etnolingüistas llegamos a reconocer que no basta una formación académica para propiciar un cambio de actitud hacia nuestro origen. No bastan tres o cuatro años de intensa discusión y análisis para propiciar ese ansiado cambio, se necesita un tiempo más prolongado porque es un proceso donde se tengan que ver varias etapas de muchas propuestas y análisis. Es decir, debe darse una autocrítica como originarios de esa realidad. En sí, un cambio profundo exige también una profunda descolonización intelectual.

han incidido para el reconocimiento de que en nuestro país mexicano coexisten más de 60 lenguas originarias e históricas e igual número de pueblos nativos.

A partir de las explicaciones de cómo han sido tratados nuestros pueblos originarios, las preocupaciones son manifiestas sobre el quehacer y compromiso de los propios miembros de estos pueblos respecto al proyecto de sociedad que deseamos: un proyecto colectivo que permita recuperar el sentido humano de vivir y no individual como hemos estado acostumbrados, quienes nos hemos formado en las academias. A partir de estas preocupaciones formulo varias interrogaciones: ¿Qué voy a escribir?, ¿por qué voy a escribir?, ¿para quién voy a escribir²¹?, ¿cuál va a ser mi posición como autor?, ¿mi mirada hacia la cultura mixteca va a ser de alguien ajeno o como parte de ella?, ¿cómo articular entre lo que he aprendido fuera del contexto sociocultural y lo que aún se practica dentro de la cultura?, ¿cuáles son los límites entre la cultura propia y la cultura ajena?, ¿qué tanto puedo construir un discurso libre de carga ideológica aprendida durante mi formación escolarizada?, ¿a qué público estaría dirigido mi texto y en qué lenguaje si en primera o tercera persona?, ¿de dónde nace la idea de poner por escrito lo de mi cultura *Nuu Savi* si siempre ha sido oral?, ¿por qué no adopto una posición más cómoda como la de algunos indígenas que son antropólogos, sociólogos, lingüistas, abogados, agrónomos, ingenieros, médicos y políticos que prefieren ocultar su identidad para evitar el racismo, discriminación y no contraer compromisos comunitarios?

Es evidente que las preguntas planteadas son difíciles de contestar y seguramente algunas no tendrán respuestas adecuadas, sin embargo se tratará de ir explicando a lo largo del texto, enfatizando mi compromiso como miembro de una de las culturas originarias: La Mixteca o *Nuu Savi*, como preferimos ahora nombrar quienes estamos conscientes de nuestra realidad y lo que ello implica. También acompañará de una explicación sobre la

²¹ Alberto Memi me recuerda cuando señala que cuando un colonizado desea escribir: "... ¿para quién escribiría? Si se obstina en escribir en su lengua, se condena a hablar a un auditorio de sordos. El pueblo es inculto y no lee ningún idioma, los burgueses y los letrados no comprenden sino el del colonizador. Le queda una sola salida que se presenta natural: escribir en la lengua del colonizador..." (1969: 116-117).

situación cultural, lingüística, histórica, religiosa y política de mi pueblo histórico,²² *Nuu Davi*, a partir de San Antonio Huitepec.

También se aborda a convocar a propios y extraños del *Nuu Savi* la recuperación y la reivindicación de lo que queda de esa civilización expresada en los Códices, de la lengua mixteca hablada aún y de la memoria histórica. De esta forma es posible plantear proyectos, definir el perfil de quienes deben participar, la articulación entre lo local, regional, nacional e internacional y, finalmente la propuesta de una discusión sobre el futuro de nuestro pueblo mixteco.²³

Reconozco que una de las primeras dificultades que conlleva este planteamiento es querer registrar un conocimiento que por tradición oral ha sido transmitida de generación en generación en lengua mixteca (la apropiada y esperada), y sobre todo, la influencia de vivir en dos mundos donde uno, el mundo mestizo es el dominante y el otro, el indígena es subalterno y marginal. No es tarea fácil aventurarme y reconocermé como tal. La pretensión es equilibrar y proponer la construcción de una sociedad donde quepamos todos.²⁴ Es decir, una sociedad donde impere el respeto, la tolerancia, la equidad, el reconocimiento mutuo y aprendizajes compartidos; entonces, la propuesta es ir hacia la construcción o reconstitución de una nueva sociedad y que ésta sea más incluyente y menos desigual.

Como parte del compromiso profesional adquirido durante mi formación como Etnolingüista y el reconocimiento de que formo parte de una realidad histórica, como protagonista tengo retos y desafíos que me permiten fijar mi posición frente a esta compleja realidad donde unos marginan y explotan a otros y, en el peor de los casos, los más pobres

²² Aquí se prefiere adoptar el concepto de "pueblo", como lo plantea el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y poco alude al concepto de "grupo étnico" propuesto por Fredrik Barth (1979).

²³ Tanto Stefano Varese (Ruta Mixteca, 2004) como Miguel A. Bartolomé (1999) sostienen que los pueblos indígenas de América no cuentan con un Estado reconocido en la Constitución. Ha sido más bien un planteamiento político que no se cumple muchas veces.

²⁴ En todas las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que han sido recogidas en distintos documentos, se plantea insistentemente de lado de los indígenas la reconstitución de la sociedad donde quepamos todos, un mundo no fragmentado como hasta ahora estamos viendo, que nos está llevando el capitalismo criminal.

y desvalidos son quienes sufren las consecuencias de una política impuesta desde las esferas del poder. Hoy que tengo la oportunidad, pero también el enorme compromiso de plasmar mis reflexiones para un público diverso: personas portadoras de la cultura mixteca que residen en las comunidades, jóvenes que se encuentran estudiando en distintos centros educativos dentro y fuera del *Ñuu Savi*, personas que sin contar un origen *ñuu savi* se sienten orgullosas de esta cultura originaria y por supuesto, el mundo académico plural en el cual se inscribe el texto.²⁵

Las opiniones vertidas a lo largo del texto, las explicaciones sobre el origen del complejo y contradictorio problema, solamente están apuntando lo que podría ser más adelante un proyecto de construcción de una nueva sociedad. En sí no pretendo ofrecer respuestas para una posible solución de tantas preocupaciones, más bien son planteamientos que permitirán discutir colectivamente para encontrar una solución favorable y adecuada. Aquí también se ofrecerá una visión de alguien que ha estado reflexionando colectivamente en algún aspecto de la vida con quienes portan esta cultura e historia originarias. Es decir, este trabajo pretende ofrecer una visión desde la cultura por el papel asumido por su autor o lo que la antropología considera como una posición “emic”,²⁶ entendido como la visión de un nativo que posee compromisos comunitarios y no de fuera. Esta es la especificidad de mis reflexiones. Esto es lo que considero que puede servir para explicar la relación entre el mundo occidental y el mundo mesoamericano.²⁷

²⁵ A pesar del avance en las reflexiones y reconocimientos sobre la diversidad cultural, no pocos estudiosos de las ciencias sociales se empeñan en descalificar la labor de los investigadores de origen indígena que tienen un compromiso social con sus pueblos. Realmente muy pocos científicos sociales reconocen la necesidad de caminar junto a los intelectuales de origen indígena como lo ha hecho recientemente el Dr. Miguel Bartolomé (Cuadernos del Sur, 2003: 23-50) y (Prólogo al texto de Mónica Vargas, 2005: 16).

²⁶ Un enfoque “emic” es el sostenido por los nativos de una cultura, cómo piensan, cómo conciben y categorizan su mundo, cuáles son sus normas de comportamiento y de su pensamiento, cuáles son sus imaginaciones, cuáles son los puntos de vista como nativos y qué sentido tiene su vida (Kottak, 1997: 9). Sin embargo, un enfoque emic tiene sus propios riesgos, ¿en qué momento plantear una posición desde dentro si ha estado involucrado en contextos culturales ajenos y, cuál es la posición a adoptar frente a otras realidades que no son de su cultura? A pesar de ello, se corre el riesgo de adoptar una posición calificada de esencialista o etnocentrista como sostienen algunos estudios ajenos a la cultura de la que se estudia.

²⁷ El concepto de Mesoamérica fue propuesto por Paul Kirchhoff (1992: 28-45) para referirse a una superárea cultural que parte del territorio mexicano y algunos países de Centroamérica que cuenta con un origen prehispánico. Es el área que abarcaba antes de la conquista española desde el Río Pánuco, Río Sinaloa y Lerma por el norte, hasta el Río Motagua y el golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua. Los elementos culturales comunes en Mesoamérica y otras superáreas culturales son entre otros, los siguientes: cerámica, cultivo de maíz, frijol y calabaza; sacrificio humano; cultivo de la patata y cerbatana; trofeos de cabeza, canibalismo y confesión; cultivo en manos de los hombres; construcciones de piedra o barro; uso de

Es necesario enfatizar que no es sencillo abordar tal compromiso desde otro ángulo, del lado de los oprimidos. Es sumamente difícil y complejo, debido al nivel de espacio que se ocupa en el mundo académico donde, por lo regular, se siente la opresión de quienes históricamente han usurpado la palabra para representar al otro. Esto significa romper con los esquemas establecidos, porque no sólo se aventura a contradecir al esquema por medio del cual hemos estado formándonos profesionalmente, sino se está proponiendo otra lógica de explicar los distintos conocimientos que otras sociedades ven su mundo.

El escribir sobre “*Nuu Davi Yuku Yata*”, desde una óptica distinta, es aventurado y complejo. No sólo hay que revisar lo que se ha escrito sobre diferentes culturas llamadas “primitivas” a partir de las críticas de Said (1996, 2002), Fanon (1980), Memmi (1969) o Deloria (1975), sino que existe la necesidad de explicar cómo son las cosas, por qué son así. Además, revisar la vida misma de quienes nacen en este contexto sociocultural. Tratar de explicar por qué existe control natural sobre nuestra vida y que esas formas de controlar, muchas veces no tienen una explicación lógica desde el punto de vista de la cultura occidental. Es decir, estamos inmersos en un mar de esquemas culturales y que por el contagio de otros estilos de vida, la situación se vuelve caótica; inclusive muchos de los propios protagonistas de esta cultura mixteca no cuestionan porque tampoco existe un proyecto de vida. Todo se impone desde las esferas del poder o desde la academia y se acepta pasivamente.

Abordar las distintas formas de cómo se organizan colectivamente las personas que viven en la Mixteca, nos remite a incursionar que ellas comparten experiencias así como ceremonias delicadas y complejas. Sin embargo, para otras formas de explicar eso mismo se clasifica simplemente como “tradiciones” o “supersticiones” en sentido peyorativo. Entonces nos damos cuenta que esas otras formas de explicar, lejos de clarificar qué sucede en cada cultura, se descalifican, y eso constituye el resultado cuando una lengua entra en

sandalías; cultivo de algodón, terrazas para cultivo, puentes colgantes, balsas de calabaza, cultivo de yuca dulce, chile, piña, aguacate, papaya, zapote, ciruelas, perro mudo, cebado y pato; metalurgia; calzadas empedradas, mercados, recolectores, cazadores, horno subterráneo y baño de vapor. A pesar de la distancia en tiempos, es válido aún el concepto de Mesoamérica.

contacto con otras lenguas y otras culturas; donde unas se sobreponen a las otras. Junto con ello, el daño que ha provocado el sistema político reinante es enorme, y se complica más cuando los propios portadores de esas culturas adoptan una actitud de pasividad y de cómplice cuando se tolera la agresividad de otros que no son de la cultura de referencia.

La propuesta de una nueva relación entre las diversas sociedades que conviven en un mundo cada vez más inhumano no es tarea sencilla, ni de una sola persona, exige un trabajo colectivo, para lo cual, hay que contemplar un nuevo tipo de educación desde el nivel elemental hasta profesional que no existe todavía en nuestro país mexicano. Entonces, significa que debemos plantear la transformación de la misma estructura del Estado y de la sociedad, llámese indígenas o no indígenas. Es decir, se debe impulsar la transformación de la visión de quienes ostentan el poder político, si aspiramos a construir juntos otro tipo de sociedad.

Lo señalado hasta aquí ofrece la posibilidad de delinear una posición académica y política: la poscolonial, entendida como aquella que propone que el mundo actual no sólo se interpreta como continuidad del colonialismo, sino existen otras propuestas que conlleva recuperar lo valioso de una cultura, en este caso, la cultura mesoamericana. Es decir, es una aventura académica sostener que la visión que poseen las distintas culturas en el mundo no debe ajustarse a un sólo paradigma de interpretación. Deben respetarse las maneras diferentes de explicar el mundo, hay que reconocer que quienes se han opuesto a seguir la línea de interpretación del occidente figuran Edward Said (1993, 2002), Spivak y Bhabha (2002) y son los que señalan insistentemente que es necesario despojarnos de cómo el Occidente establece una única forma de explicar la cultura de otros, que finalmente es una forma de representación.

Esta tesis se estructura en seis capítulos, además de las palabras de inicio y la reflexión final que significa “acción de continuar reflexionando como proceso”. El primer capítulo aborda el paisaje natural y cultural de *Yuku Yata*, una comunidad mixteca que comparte sus límites geográficos, culturales y lingüísticos con comunidades de origen zapoteco. Recupera la noción y el papel de la literatura mixteca que explica la fundación de la

comunidad durante el siglo XVII y todo lo relacionado con la cosmovisión. Señala, a grandes rasgos, los parajes considerados como delicados lleno de significaciones curativo-protectoras para quienes habitan en dichos lugares.

Se esboza así mismo el paisaje cultural, el contexto de valores religiosos, en que se ubica la persona social, tocando el tema de “nosotros” y “los otros”, considerado como la base para explicar la importancia de compartir ideas, lo acontecido durante las tres últimas décadas del siglo XX en la Mixteca, pero también ofrecer reflexiones en torno al deterioro de los valores lingüísticos, históricos, religiosos, morales y por supuesto, la pérdida de conocimientos propios de una cultura originaria como de *Ñuu Savi*, como una continuidad del pasado. Como parte de la misma preocupación, se explica cómo la gente que vive en el *Ñuu Savi* se empeña en organizar ceremonias dedicadas a los seres desaparecidos que son los bisabuelos, abuelos, padres, tíos, primos y otros familiares cercanos. Para muchos mixtecos, la vida existe más allá de la muerte, es la prolongación de la vida. Existe la idea generalizada que cada año regresan los seres queridos que murieron para convivir y vigilar a los hijos que se quedaron a resguardar el sitio donde dejó lo mejor de su vida.

La preocupación predominante en todas las generaciones es la continuidad de la línea familiar paterna que va desde lo físico hasta lo imaginario. Se explica por qué siempre se organizan ceremonias como *viko nd̥y̥ʔ* que significa "fiesta de muertos".²⁸ Por qué es fiesta y no día de luto como se acostumbra en otras culturas, así como otras ceremonias que tienen que ver con otras etapas de la vida.

El segundo capítulo aborda todo lo relacionado con el sentido de ser persona y su formación en la cultura *ñuu savi* (*Nu nkuu y̥ʔ landa*: acto de convertirse en persona). Se

²⁸ En la comunidad de Huitepec, aún se acostumbra convivir y disfrutar las ceremonias que se organizan los nueve días que dura *viko nd̥y̥ʔ* (fiesta de muertos), porque todo mundo tiene la idea que el día 2 de noviembre regresan los familiares que se adelantaron en este mundo, o sea los que ya están muertos. Y hay que esperar pacientemente que llegue esa fecha para convivir con ellos, para lo cual se deben organizar diversas comidas, adquirir frutas y otros productos alimenticios que en vida acostumbraron a consumir ellos. Si alguien haya perdido la memoria histórica y comunitaria que generalmente ocurre entre los más jóvenes, entonces se le da poca importancia a las ceremonias de preparar la comida y arreglar los altares; ante esto, los visitantes se molestan y como castigo, sucede que la vida de los hijos se acorta por desafiar la tradición familiar.

explican las distintas etapas que van desde la concepción del nuevo ser, el embarazo, el nacimiento, la tona, los cuidados y las ceremonias que se organizan al pasar de una etapa de vida a otra como es el temascal, los aprendizajes del ser, sus etapas de vida de acuerdo con la cultura, su vida, la reproducción sexual; las ceremonias que se organizan a nivel de familia y a nivel de comunidad en torno al crecimiento de los niños, sus responsabilidades con la sociedad que los vio nacer y su conducta hacia esa sociedad, y los conocimientos que existen sobre la vida colectiva y comunitaria como parte de su responsabilidad. Finalmente alude los aprendizajes de las niñas y los niños como algo natural que se adquiere en la vida campesina, siempre en función de la cosmovisión relacionada con la naturaleza y las formas de cómo se concibe a ésta como medio de control social.

El capítulo tercero toca el tema referido al proceso de la formación de parejas (hombre y mujer) como un espacio obligado donde se consolida el estatus de persona, lo cual implica revisar con mucho cuidado las distintas etapas del proceso de vivir en pareja en el *Ñuu Savi* que es distinto a otras culturas, y los compromisos comunitarios que se contraen a temprana edad.²⁹ En otras palabras, todavía la familia se preocupa por el futuro de sus hijos sean éstos hombre o mujer: los mayores deseos de los padres para sus hijos es que éstos logren formar su vida en pareja para vivir en armonía y de mútua comprensión con los demás integrantes de la familia extensa que se va ampliando³⁰ y con el entorno natural, social y cultural. A ello obedece que el proceso de nacimiento y crecimiento se prodigan muchas atenciones tanto al bebé como a su madre, porque significa aspirar a contar con una buena imagen ante la sociedad local. Resulta muy normal observar que por el proceso de la modernidad no todas las comunidades son uniformes como tampoco las generaciones.

En el cuarto capítulo se aproxima a examinar el sentido de responsabilidad social que la persona adquiere a temprana edad y que se traduce en la vida adulta como acto de “cargar trabajo, problema o responsabilidad” (sistema de cargos) de una sociedad que cuenta aún

²⁹ Las distintas etapas organizativas de llegar a la vida en pareja entre los jóvenes en la comunidad de Huitepec varía de lo que pasa en otras comunidades. En cada comunidad difiere tanto el nivel organizativo como de la ceremoniosidad, que posibilita marcar de alguna manera la vida de cualquier ser humano, como un acto de convertirse en persona.

con un sistema colectivo de vivir o como le llaman algunos intelectuales indígenas, la “comunalidad” que tiene su base en la vida comunal. La responsabilidad adquirida a temprana edad en la familia y la comunidad tiene mucha relación con la educación que inicia desde el hogar.

El quinto capítulo, de manera breve se refiere a los cambios sociales que han ocurrido en el mundo mixteco y su impacto sobre la vida de sus habitantes. Se retoma el tema de “nosotros” y “los otros”, como una posibilidad de generar espacios en el territorio histórico donde se discuten, se analizan y se proponen nuevas formas de relacionarse con el mundo a través de la lengua originaria que se habla, es decir, *tu’un savi* “palabra de la lluvia” que es la lengua originaria del *Ñuu Savi* y que de acuerdo con los datos arqueológicos es de mucha antigüedad.³¹ Durante la época actual se propone desarrollar la escritura de esta lengua entre quienes aún la hablan y el reaprendizaje por parte de aquellos jóvenes que por el proceso de castellanización, ya no la hablan pero que les asisten intereses por un nuevo aprendizaje de esta misma.³² Se reflexiona sobre el futuro de las luchas de los pueblos originarios que la mayoría no cuenta con tradición escrita; lo que se ha aprendido proviene de otras culturas; el impacto de la migración de los últimos años; la forma de cómo se ven nuestras historias y finalmente, el impacto que están teniendo estos cambios en nuestras comunidades originarias.

De manera especial se enfatiza el papel que deben jugar las nuevas generaciones de mixtecos si se desea mantener la lengua y la historia como ejes a través de los cuales deben girar los demás aspectos de la vida de quienes aún vivimos en este mundo. Sin embargo, el papel que deben cumplir los profesionales de origen indígena es posibilitar la creación de condiciones políticas, económicas y culturales en nuestras comunidades del *Ñuu Savi* (Pueblo mixteco).

³⁰ En las comunidades del *Ñuu Savi* es frecuente observar todavía el mantenimiento de los lazos familiares de cuarto, quinto y sexto grados. Es decir, en una misma vivienda es normal que viva hasta cuatro generaciones: bisabuelos, abuelos, hijos y nietos, donde la “cabeza” de la familia lo constituyan los bisabuelos.

³¹ Exposiciones de los arqueólogos Gerardo Gutiérrez Mendoza y Angel Iván Rivera Guzmán en el Coloquio sobre escritura de *Ñuu Dzauí*, realizado en la ciudad de Ámsterdam, Holanda, los días del 29 de agosto al 2 de septiembre del 2005 (Jansen y Van Broekhoven 2008).

³² En su oportunidad se detallarán los procesos a través de los cuales se ha desarrollado la escritura de esta lengua durante los últimos quince años en toda la Mixteca y aún fuera de ella.

El sexto capítulo alude a una preocupación constante sobre el futuro de nuestro pueblo, donde es posible mantener la lengua, las historias, las distintas formas de explicar el mundo y por supuesto, el espacio para quienes desean vincular sus formas propias de vivir con lo que llega de fuera y que seamos capaces y hábiles de articular dichos procesos. Se reflexiona sobre el papel que el Estado ofrece a los pueblos originarios y que no ha sido congruente con la realidad, debido al desconocimiento de ésta y porque el diseño de los programas de atención se deja en manos de gente que desconoce dicha realidad. Sin embargo, no se descarta el papel que deben desempeñar los propios interesados que son nuestras sociedades nativas. Toda esta compleja dinámica es crucial para diseñar una educación adecuada, que es la base para la formación de las personas sociales de mañana.

Finalmente, las reflexiones finales (Epílogo) tienen que ver con el futuro de un sistema propio de interpretar los distintos conocimientos y con posibilidades de anticipar lo que puede pasar con este estilo de vida, cuando se cumpla la amenaza de globalizar el mundo, borrando todo tipo de diferencias culturales. La base de la riqueza del mundo capitalista parece ser la propuesta de un solo idioma, una sola cultura, una política y una unidad monetaria para todos. En ese sentido las reflexiones en torno a la paradoja de la situación de quienes vivimos en el *Nuu Savi* tienen que ver con los escritos de muchos intelectuales desde distintos ámbitos: occidente, América Latina, indígenas y no indígenas, protagonistas y no protagonistas.

Hacia allá se encaminan las reflexiones vertidas en este texto y es con la finalidad de contribuir en la revisión crítica sobre el mundo que nos toca vivir. Hay que reconocer que ya existen muchos textos en torno al mismo problema, de revolucionarios e intelectuales que soñaron un mundo mejor para las futuras generaciones; tenemos los ejemplos de Frantz Fanon (*Por la revolución africana*, 1980; *Los condenados de la tierra*, 1980); Almícar Cabral (*Cultura y liberación nacional*. Tomo 1, 1981); de Albert Memmi (*Retrato del colonizado*, 1969); Mariátegui (*Siete ensayos de interpretación peruana*, 1928); Orlando Fals Borda (*Ciencia propia y colonialismo intelectual*, 1970); Ramiro Reynaga (*Ideología y raza en América Latina*, 1972); de Edward Said (*Cultura e imperialismo*, 1993;

Orientalismo, 2002); Vine Deloria (*El General Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*, 1975), Homi K. Bhabha (*El lugar de la cultura*, 2002) y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (*Documentos y Comunicados 1, 2 y 3*. Prólogo de Antonio García de León y Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsivais, 1994). En ese sentido, el trabajo constituye, de alguna forma, un homenaje a aquellos que desde distintas trincheras lucharon y algunos están luchando por aspirar a un mundo más humano, no sólo con humanos sino con el entorno que constituye la base de nuestra subsistencia, de quienes vivimos en este mundo más general y en el *N̄uu Savi*, en particular.



Fuente: Códice Vindobonensis, p. 47. La Mixteca,
“tierra montañosa del Dios de la Lluvia”.

Capítulo I

Yuku Yata:

Pasado, presente y espacio humanizado

Existen saberes alrededor de los cuales gira la vida de quienes viven la cultura *ñuu savi* y en la mayoría de los casos, la ciencia occidental no sólo no los reconoce, sino se atreve a descalificar porque simplemente no encajan en su esquema de explicación. Me refiero básicamente al entorno natural que sirve de fuente de conocimiento y de control social³³ de quienes nacen en este contexto: la organización de todo tipo de ritos y ceremonias, aún cuando se haya perdido la lengua, se organizan para garantizar el equilibrio entre el hombre y la naturaleza simbolizada en sus sitios delicados y encantados. En otras palabras, el mundo *Ñuu Savi* aún sigue "vivo", a pesar de la colonización que se prolonga.

Al referirme al mundo de hoy y el de ayer de los mixtecos se torna un tanto complejo debido a la falta de un estudio puntual de cómo vemos nosotros mismos los estilos de vida que llevamos frente a los que no se consideran de esta cultura o bien de cómo ha cambiado ésta en el transcurso de la vida misma. Sin embargo, partiré de los diversos conceptos que usamos para autodefinirnos en la lengua: ser *tee ñuu davi*, *ñuu savi*, *ñuu sau*, *ñuu dau*, *ñuu dawi*, *ñuu djavi*, *ñuu javi*³⁴ o simplemente mixteco, exige ante todo, revisar cómo nos sentimos como personas con relación a la familia, la comunidad, la lengua y la historia de nuestros lugares de origen. Algunos de quienes nos asiste el privilegio de haber nacido en alguna comunidad del *Ñuu Savi* nos sentimos sumamente orgullosos, otros que constituye la mayoría de la población, tal vez lamenta haber nacido en estas tierras y no faltará alguno que primero haya negado su identidad y tiempo más tarde, en la búsqueda de una definición sobre su identidad, se sienta orgulloso de contar con un origen histórico por haber nacido en alguna comunidad de habla *tu'un savi*,³⁵ o sus progenitores.

Siempre que nos ponemos a pensar sobre “nosotros” o “lo nuestro”³⁶ como *ñuu davi* o *ñuu savi*, de inmediato lo relacionamos con nuestra comunidad de nacimiento, nuestra vida,

³³ Por “control social” entiendo como aquel proceso que influye en la educación familiar y comunitaria para respetar las normas sociales establecidas por la sociedad, y quien no respeta dichas normas se traduce en una sanción para la corrección del comportamiento inapropiado (Celestino, 2001: 7-11).

³⁴ Conceptos que han sido ampliamente discutidos en los Encuentros, Congresos y Talleres de desarrollo de la escritura de lengua mixteca en todo el territorio *Ñuu Savi* de Puebla, Guerrero y Oaxaca desde hace cerca de dos décadas.

³⁵ *Tu'un savi* significa “voces de la lluvia” o “palabra de la lluvia” y se ha acordado emplear estos términos para referirnos a la lengua de nuestros abuelos y de nuestros padres. Otras variantes de la lengua mixteca son: *tnu'un davi*, *tnu'un dau*, *sa'an sau*, etc. pero significan lo mismo.

³⁶ “Lo nuestro” es un concepto contradictorio y poco claro. Quienes defendemos a toda costa lo que sentimos que es “nuestra cultura” en un sentido malinchista o en el mejor de los casos, como esencialista o etnicista, muchas veces caemos en serias ambigüedades porque “lo nuestro” muchas veces resulta ser una mezcla de culturas de distinto origen.

nuestra historia y las distintas expresiones culturales que nos identifican como habitantes del territorio donde protagonizaron los antiguos reyes como la Princesa 6 Mono “Quechquémitl (Virtud) de Serpiente Emplumada” y el Señor 8 Venado “Garra de Jaguar”³⁷ en algún momento de la historia mixteca (Jansen y Pérez 2000: 14 y 26). ¿Pero qué representa ser *tee ñuu davi o chaa ñuu savi* para quienes nacimos en estas tierras frente a los otros que, aunque nacieron en el mismo lugar, piensan que es mejor olvidarse del lugar que nos vio nacer, porque no ofrece ningún futuro frente a la adversidad de la vida? Desde este punto de vista, existen dos formas contradictorias de ser del actual mixteco: el orgullo de ser *ñuu savi* y la negación de nuestro origen.

Cuando pensamos en nuestra vida como *ñuu davi* o *ñuu savi*, partimos la idea de que en el pasado no hubo nada y por tanto no hay qué contar a las nuevas generaciones debido a la negación y la falsedad de esa historia oficial que sostiene que ésta comienza con la llegada de los europeos.³⁸ Los únicos vestigios del pasado de los pueblos milenarios de Mesoamérica son los monumentos sagrados³⁹ de Monte Albán, Mitla, Chichén Itzá, Teotihuacan, Palenque, Cuicuilco, etc. Quienes estamos rastreando el pasado con relación al ejercicio de la escritura del *tu'un savi*, nos damos cuenta que siempre ha existido la necesidad de registrar nuestras historias en distintas formas, variando de la pictografía a un sistema gráfico para registrar el habla de manera fonética. Es totalmente erróneo sostener que no hayan existido otras formas de registrar nuestra historia. Ahí están los códices, las estelas, los bordados que son otras formas de escribir el pensamiento de los *ñuu savi*.⁴⁰

³⁷ Sobre la historia de estos personajes históricos, existen interesantes estudios basados en los Códices mixtecos fundamentalmente de Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, quienes a partir del conocimiento de la lengua mixteca, la historia y la cultura, nos entregan estudios más cercanos a la realidad sociohistórica de este pueblo milenario (por ejemplo Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992 ab, 1994; Jansen y Pérez Jiménez 2000, 2007; Pérez Jiménez 2008).

³⁸ Sobre esta historia oficial se ha encargado la escuela de difundir como lo único válido que hay que aprender. Se enseña el pasado “prehispánico” sólo para sentirnos orgullosos de nuestro pasado que simbolizan las zonas arqueológicas de Chichén Itzá, Palenque, Mitla, Teotihuacan y Montealbán, en cambio no existe ni la más remota idea de lo que somos ahora y cuando se menciona es solamente para presentarnos como problemas o folclor.

³⁹ Para quienes perdieron la memoria histórica o por desconocimiento, las zonas arqueológicas son consideradas como “ruinas arqueológicas”; en cambio, quienes estamos luchando por reivindicar la historia de nuestros pueblos, son nuestros centros ceremoniales o sitios sagrados que hay que cuidar y proteger. Y constituye el punto de conexión con el más allá de esta vida terrenal.

⁴⁰ Alejandra Cruz Ortiz, ku've originaria de *Ñuu Ñoko* (Pinotepa Nacional, Oaxaca) incursiona a descifrar el profundo significado de los bordados actuales de los huipiles y explica con detalle lo que cada figura representa en la memoria colectiva de quienes habitan en esta parte de la Mixteca (Anders y Jansen, 1994: 139-147).

Lo que he señalado hasta este momento ha generado una propuesta por definir de quiénes somos los *ñuu savi* en términos genéricos. Sin embargo, de manera particular, cada comunidad va determinando en qué difiere de otra comunidad que comparte la misma lengua, la misma historia y la misma cultura; a veces cada comunidad se siente poseedora de una historia verdadera y de una lengua auténtica; no pocas veces escuchamos expresar: "aquí se habla el mejor mixteco", "aquí se habla el mixteco más antiguo", "esta es la comunidad más antigua", "los mixtecos tuvieron su origen aquí" o "de aquí salieron los mixtecos para fundar a otras comunidades", en clara alusión a héroes precoloniales como el Flechador del Sol o *Dzahuindanda*.⁴¹

Pero, ¿qué buscamos quienes participamos activamente en el desarrollo de las actividades que tiene un carácter emancipador cuando las políticas mundiales de globalización de la economía nos están estrangulando cada vez más?, ¿es posible hablar del desarrollo de nuestra lengua y nuestra cultura cuando no contamos con las condiciones de conciencia y económicas para ello? Si esta realidad la sintiéramos y que asumiéramos el papel que nos corresponde como protagonistas vinculados a los proyectos de *Ñuu Savi*, ¿qué debemos proponer o qué debemos contar como mínimo para exigir el reconocimiento a la diferencia, que constituye un reto y un desafío del presente siglo?

A pesar de las contradicciones latentes en nuestras vidas como producto de la acelerada industrialización, en la mayoría de los casos, la gente se siente orgullosa de su comunidad, y hacia allá se dirige cuando regresa después de haber estado ausente poco o mucho tiempo alejado de la familia y de la comunidad, y lleva consigo algo para tributar ante la imagen católica que es el santo patrón de la comunidad: una veladora, una vela y un ramo de flores, por haberle permitido regresar con bien al hogar para visitar a sus padres, hermanos, abuelos, tíos, padrinos, etc. En ningún momento pasa por su mente que al lado de su comunidad existen otras comunidades, igualmente históricas e importantes donde se habla la misma lengua mixteca, donde tienen las mismas formas de convivencia y la misma historia. A este tipo de actitudes Miguel Bartolomé lo define como identidad residencial,

⁴¹ Lo que dejan entrever las distintas formas de cómo se apropian ciertos prestigios en las comunidades del *Ñuu Savi*, es un claro ejemplo de que se disputan las historias, el origen de sus habitantes, conservan mejor la lengua, tienen historias basadas en los códices, cuentan con muchas construcciones materiales, se consideran los más antiguos, etc. Lo cierto es que en los tiempos actuales, es imposible defender lo que se considera "mejor"; lo más viable es reconocer que en la Mixteca se lucha por mantener la unidad lingüística, histórica, cultural, la identidad por encima de las diferencias.

debido a que los individuos le dan más importancia a su lugar de origen que a otros lugares aunque compartan la misma lengua, la misma cultura, la misma historia y los mismos problemas, que no necesariamente significa que excluyan a otros (Bartolomé, 1992: 251-269).

Hay que señalar que en cada comunidad existen actitudes asumidas para estigmatizar a los habitantes de otras comunidades: Unos se sienten superiores frente a otros, ya sea por su manera de expresar la lengua mixteca o castellana, por su forma de vestir, su caminar, su actividad comercial, su forma de comportarse. No pocas veces se emplean expresiones un tanto peyorativas para nombrar a otros: *layute*, *landodo*, *lastia'vi*, *larru'un*,⁴² etc. Carlos Inchaústegui (2003: 7-8) en sus recorridos por toda la Mixteca hace medio siglo para elaborar el diagnóstico que permitiera fundar tanto el Centro Coordinador Indigenista de la Mixteca Alta de Tlaxiaco como el de Jamiltepec (Costa), en sus recuentos de anécdotas evidencia que entre nosotros mismos nos estigmatizamos; los habitantes de la Mixteca de la costa comparan a los mixtecos de la zona alta con los perros por su apariencia de desnutridos. Esto significa que entre los propios indígenas la discriminación suele ser más fatal, sobre todo de quienes han logrado acceder a la cultura dominante introducen las distintas formas de discriminación a sus paisanos.

Si vemos con más optimismo de cómo otros hermanos indígenas nos consideran, vierten su opinión de que seguimos practicando nuestras cualidades humanas: somos sencillos, trabajadores, honestos, responsables, solidarios y demasiado modestos, frente a muy pocos del mundo mixteco que han aprendido lo negativo de la cultura dominante y en ese sentido son: oportunistas, egoístas, en fin, han aprendido las actitudes ventajosas de los mestizos o de los "coyotes".⁴³ Es decir, algunos *ñani* ("hermanos") sobre todo, han dejado de ser modestos y sencillos para adoptar otras actitudes que les han permitido defender sus

⁴² Entre las comunidades que colindan con Santiago Tilantongo etiquetan a los habitantes de esta comunidad como los "*larru'un*" que literalmente significa "el que se apropia de cosas ajenas, el que usurpa o el que pilla"; sin embargo, una versión moderna sobre las hazañas de los reyes fundadores de Tilantongo indica que hace mucho tiempo en el paraje denominado "El Cerro de las Apuestas" se reunieron varios jóvenes a demostrar su astucia y quien venciera a sus adversarios mediante una competencia previamente convenida, se quedaría como el único candidato a conquistar el cariño de la doncella del otro pueblo. De esta forma, el joven de Tilantongo resulta triunfador mediante artimañas que ninguno de sus adversarios se percató de ello. Este es el origen del epíteto de "*larrun'un*". En ese sentido el término "*larru'un*" tiene otro sentido.

⁴³ En una ocasión (1997) escuché las conversaciones que sostenían Natalio Hernández Hernández, un escritor nahuatlato, con un *tee ñuu davi* de Santiago Tilantongo, que por cierto éste último ha adoptado una actitud muy distinta de la de otros mixtecos. Entonces Natalio Hernández Hernández le recriminó, considerándolo un clásico coyote que ha aprendido los hábitos reprobables de otra cultura para tratar a sus propios paisanos.

derechos ante otros, incluso, son los que llegan a abusar de su poder cuando tienen la oportunidad de desempeñar algún cargo dentro del gobierno como funcionario. Ejemplos de esta naturaleza sobran y se pueden observar cotidianamente en los distintos ámbitos de nuestra relación con la cultura dominante.

A pesar de la persistencia de las actitudes discriminatorias, la vida actual exige otro tipo de relaciones e interacciones entre las diversas culturas que coexisten en el mundo. Desde nuestra condición de portadores de una cultura originaria y de nuestras profundas reflexiones, aspiramos a construir un espacio donde convivan las culturas; un espacio de mutuo respeto; un espacio donde se propicien aprendizajes colectivos; un espacio donde reine la armonía, no actitudes bélicas adoptadas por los países altamente desarrollados del mundo.⁴⁴ Propiciar un cambio en nuestros estilos de vida, necesitamos derribar muchos muros contruidos en aras de una dominación entre los pueblos; exige así mismo cuestionar los programas asistenciales de los gobiernos nacionales que lejos de erradicar el paternalismo,⁴⁵ se fomenta la explotación y las relaciones de desigualdad social en nuestras comunidades.

a) *Tnu'un y'na'an*. Historia antigua

En cada comunidad se entretajan historias sagradas que tienen que ver con la fundación del asentamiento humano. Un ejemplo de ello es lo que se cuenta sobre la fundación de la comunidad de San Antonio Huixtepec hace mucho tiempo. En la memoria colectiva de la comunidad existen informaciones orales que los primeros habitantes de lo que es hoy Pueblo Viejo o *Yuku Yata* proceden de la vecina comunidad de Santiago Tlazoyaltepec que se conoce en la lengua mixteca como *Nuu Yeka* y significa “lugar de polvo brillante”, un pueblo mixteco con colinda con los pueblos zapotecos de Valles Centrales, cuando viajaban

⁴⁴ Basta revisar las noticias sobre las actitudes bélicas de los gobiernos poderosos (por ejemplo de Estados Unidos y de Gran Bretaña hacia Irak) para darnos cuenta del futuro que nos depara a todos. La tendencia es que mientras más “desarrolladas” estén las naciones continuará la deshumanización de quienes habitamos en este planeta.

⁴⁵ En México, el paternalismo tiene vigencia desde hace cerca de dos décadas como una política gubernamental y se ha apropiado de una de las formas que ha permitido la sobrevivencia de nuestras comunidades: La solidaridad. En el caso particular de Oaxaca, el *tequio* (trabajo colectivo) como una forma de organización social de mucha efectividad, se ha legalizado su uso en nuestras comunidades; situación

hacia la Costa a buscar la sal. Este relato lo compartió conmigo mi tío el Sr. Miguel Julián Santiago en el otoño el 2004 en la comunidad de Huitepec. Es la versión de la historia que asevera que los primeros pobladores de Santa María Huitepeque proceden de Tlazoyaltepec y no de Santa María Peñoles, como muchos afirman. Sin embargo, no se duda que en algún momento de nuestra historia haya ocurrido alguna migración de familias de Santa María Peñoles a Huitepec o de otras comunidades, como ocurrió más recientemente.

El relato que se cuenta es de una pareja de viajeros de Tlazoyaltepec que pasó en el “pando” donde hoy están los vestigios de la iglesia del Pueblo Viejo y allí acamparon. Vieron que el lugar era muy agradable, no sintieron mucho frío y además, en el sueño apareció alguien que se presentó como dueño del lugar (*to’o*), prometiéndoles, si decidían quedarse en ese sitio, no les iba a faltar nada. Podía poseer abundantes cosechas de maíz, frijol, frutas, calabazas y chilacayotes, entre otros productos.

Se cuenta que durante el tiempo que tardaron lo viajeros procedentes de Tlazoyaltepec en llegar a la costa y el tiempo de regreso, reflexionaron detenidamente en sus respectivos hogares, comentando con sus familias y finalmente decidieron hacia el lugar prometido. Esto es lo que se cuenta respecto a las primeras familias que llegaron a fundar *Yuku Yata* y que tiempo más tarde adoptaría el nombre de Santa María Huitepeque.

Lo que está presente en la memoria colectiva es el siguiente relato:⁴⁶

Se cree que en Ch’i D’kuku (Cerro de Ferrocarril) vivió un personaje que todos recuerdan. El era el dueño no solamente como to’o, sino lo que actualmente se conoce como ñu’un (deidad) que bastaba con mandar a los sacerdotes a pedir que lloviera, él de inmediato cumplía los deseos de los moradores de ese cerro. Resulta que tuvo amoríos con otro ñu’un de sexo femenino que vivía en Santa María Yolotepeque que en mixteco es Ñuu Yuku Ñ’ini (pueblo del atardecer) y en ese encuentro inesperado decidieron romper sus relaciones, entonces aquel ñu’un de género femenino mandó a incendiar la iglesia de Yuku Yata. Desde entonces el Ñu’un varón de Yuku Yata se trasladó hasta San Pedro Tututepec. Se cree que la estela grande que estaba junto a la iglesia católica de esta importante comunidad de Tututepec y que se encuentra en el museo de la misma comunidad ahora, es ese ñu’un el que estuvo en Ch’i D’kuku de Pueblo Viejo, Huitepec.

apropiada por los políticos para obligar a nuestras comunidades a solventar sus propias necesidades, recurriendo al *tequio* precisamente.

Otros relatos que suelen contarse en los *tequios*,⁴⁷ en los trabajos donde se da el apoyo mutuo conocido como *da'an*,⁴⁸ así como las narraciones de los abuelos y de las abuelas en el contorno del fogón, que es el punto de reunión familiar después de las faenas cotidianas y que tienen relación con la vida misma de la comunidad, de sus líderes, de las propias autoridades municipales y por supuesto, la historia del incendio de la iglesia de la comunidad ocurrido en 1862.⁴⁹ Lo que se sabe es que el incendio del templo católico de Huitepeque fue provocado por el *ñu'un* femenino de Santa María Yolotepeque quien sostenía amoríos con el *ñu'un* de Santa María Huitepeque, que al romperse esta relación, el *ñu'un* Santa María Yolotepeque “mandó a incendiar dicho templo que tenía techo de zacate”.

Otra versión de la misma historia es la que cuenta el Prof. Eugenio A. Velasco, originario de la comunidad mixteca de Santa María Yolotepec. El referido relato tiene relación con una piedra de forma de “pila” (donde se deposita el agua bendita en el templo católico) y se encuentra actualmente en la comunidad de Huitepec. Gracias a las acciones de los antiguos nahuales llegó a esta comunidad de manera misteriosa, después del incendio de su iglesia.

Se cuenta que en la antigüedad, unos tres señores originarios de Santa María Yolotepeque estaban regresando a su pueblo después de visitar a la ciudad de Oaxaca; según se sabe, los tres tenían hambre y no conocían dónde acudir a pedir algo de comer; en eso escucharon unos cohetones, entonces se dirigieron hacia ese sitio y al llegar al lugar de la fiesta que generalmente era la parte céntrica de la comunidad uno de los más experimentados se dirigió al mayordomo para solicitar si se les podían ofrecer algo de comida, debido a que ellos eran de otra comunidad y que no contaban con algún conocido. Entonces, el mayordomo les ofreció algo de comida “si sobraba algo después de que todo el pueblo participara”.

⁴⁶ A mediados del mes de mayo del año 2005, el señor Miguel Julián Santiago relató este hecho histórico en la comunidad de San Antonio Huitepec, Zaachila, Oax.

⁴⁷ El *tequio* es un término procedente del náhuatl, que significa el trabajo colectivo realizado en beneficio de la colectividad donde los hombres y las mujeres participan sin ninguna remuneración económica. Ha sido una contribución muy eficiente para el desarrollo material de muchas comunidades mixtecas.

⁴⁸ *Da'an* es una forma de reciprocidad establecida para contribuir de alguna forma solucionar el problema económica de la familia. Sin embargo, esta forma de apoyo mutuo ha sido desplazada por la modernidad en muchas comunidades.

⁴⁹ La interesante historia ocurrida hace un siglo y medio en la comunidad de *Yuku Yata* o Santa María Huitepeque, hoy Pueblo Viejo, se encuentra en uno de los libros con forro de piel “resguardado” en el archivo del municipio de San Antonio Huitepec. Muchos nativos de Huitepec suponen que aquí arrancan las historias actuales de Huitepec y las agencias que administrativamente dependen de la cabecera municipal que es Huitepec.

Los visitantes, tras escuchar esta negativa, acordaron continuar su viaje, no sin antes provocar el incendio del templo católico porque ellos no eran hombres comunes y corrientes, eran nahuales o brujos como se conoce ahora. Quienes se encontraban muy alegres disfrutando la fiesta en Huitepeque se percataron que el incendio fue provocado por los visitantes, a quienes se les negó la comida. Con el paso del tiempo, cuando los de Santa María Yolotepeque tuvieron su fiesta católica, acudieron algunos de Santa María Huitepeque con la idea de vengar lo sucedido con su templo. Se repitieron los hechos, también provocaron el incendio del templo de Santa María Yolotepeque y de regreso trajeron consigo la piedra que tiene forma de pila.

Esta es la historia de la piedra que aún se encuentra en la comunidad de Huitepec. No se sabe exactamente donde estuvo primero, pero quienes tenemos uso de razón conocimos que estaba en el manantial del paraje conocido como “Cañada de Hierba” y después poco a poco la arribaron hacia la comunidad de Huitepec. Alrededor de los años 60s, cuando muchos de esta generación estaban estudiando en la escuela primaria del lugar, cerca del corredor del edificio escolar antiguo estaba un duraznal y junto a este árbol estaba colocada la piedra, porque ahí estaba un hidrante y la piedra que tiene forma de una pila de bautizo sirvió para que los alumnos de la escuela acudiéramos a lavarnos las manos.

Tiempo posterior se cambió la piedra hacia abajo donde estaba una gran casa de madera que servía como cocina comunal, cuando habían fiestas de mayordomía o alguna fiesta patria que la escuela organizaba. Ahí estuvo la piedra como recipiente para lavarse las manos los deportistas y otras personas.

Lo último que se sabe de dicha piedra es que estuvo en la casa de viga donde dormían los jefes de policía y los topiles, Estaba en el tapanco de una de las trojas donde se guardaba la mazorca comunal⁵⁰.

b) Tnu'un ye iyo yuku. Lo que pasa en el monte

A pesar de los estragos de las políticas posteriores a la colonización, muchos de nuestros conocimientos continúan vigentes, así como nuestras formas de venerar todo cuanto existe en el universo. Se aprecia todavía que se continúa tributando a la madre naturaleza como el sol, la luna, los manantiales, los lugares encantados en las cuevas, cerros, llanos, cruces de caminos, los animales y otros seres. Esta práctica ancestral se mantiene aunque en ocasiones se refugia en la clandestinidad. No del todo ha desaparecido con la llegada de la iglesia católica y otros procesos de colonización, aún está en la conciencia de los habitantes

la sabiduría ancestral; a nivel de ideologización algunas cosas fueron apropiadas a tal grado de transformar las creencias en un sincretismo religioso. Con algunos cambios, no sólo los habitantes acuden a la iglesia para resolver el problema espiritual y de salud, sino también se escuchan de labios de los hombres de conocimiento (*yá'í tatna*) una mezcla de oraciones católicas y oraciones de origen precolonial. Además, los sitios “sagrados” son considerados como propiedad comunal entre los mixtecos.

Las personas de conocimiento en las comunidades mixtecas como Huitepec, suelen recurrir a un lenguaje desconocido para propiciar algunas acciones sobrehumanas. Entre las oraciones que sobresalen es la oración dirigida para “sacar el hechizo del cuerpo de alguien”⁵¹:

Bamos saber San Pascual san señor Patricio y san Jerónimo san Pache san Lázaro la cueca la cualla tualla no te santo Domingo santa Tereza de Jesús las ánima Bendita Purgatorio y santos dudios chana Dios obeche en el Nombre del Padre y eterno el sol y la luna aurora de la mañana y de más estrella del cielo el aire e idolatría.

En el texto se aprecia una mezcla de términos tanto en la lengua zapoteca (papabuco) como los nombres castellanos, sobre todo, de santos. Esto significa el temprano sincretismo ocurrido en el pensamiento nativo para llevar a cabo las curaciones de distinto tipo.

Este no es un estudio sobre religión; se aborda de manera somera el tema para apuntar algo de lo que considero como sistema de creencias que está presente en las comunidades

⁵⁰ Este relato constituye apenas un ejemplo de la geografía sagrada que establece un vínculo entre una comunidad y otra, que Miguel Bartolomé aborda en su interesante texto como pelea de nahuales entre comunidades de frontera (1999: 164-165).

⁵¹ Ron van Meer : “Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: El manuscrito de San Antonio Huitepec” en: Cuadernos del Sur, Revista de Ciencias Sociales. Edit. INAH / CIESAS / ISSUABJO / ITO / INSTITUTO WELTE. Oaxaca, México, año 6, núm. 15, junio, 2000. Págs.: 37-74. La oración a que se refiere Meer en su interesante artículo le fue proporcionado al Mtro. Luis Reyes García (q.e.p.d.) en la primavera de 1980 cuando visitó a la comunidad de Huitepec cuando el suscrito se encontraba realizando su práctica de campo. Entonces un familiar mío de nombre José Librado Julián Martínez (q.e.p.d.) tenía un cuadernillo del cual copiaba a mano varios ejemplares para venderlos a quienes estaban interesados en aprender el lenguaje especializado para las curaciones. Hasta entonces nadie se había percatado en qué lengua estaba escrita dicha oración. Lo cierto es que la comunidad zapoteca de San Pedro Totomachapan colinda con el territorio de Huitepec hacia el Sur y por la cercanía (25 km.) seguramente se compartían estas oraciones para las curaciones.

nativas. Hay que reconocer que alrededor de las ideas religiosas se ha debatido mucho. En cuanto a los “clásicos”, Durkheim retomado por Barfield consideraba que en la religión se hacen afirmaciones simbólicas acerca del orden social, pero no explica la naturaleza y que las creencias, los ritos o mitos pueden reforzar las ideas (Barfield, 2000: 439); además de que el surgimiento de las religiones tenía como base la necesidad humana y, en todo esto se podía clasificar en cosas sagradas y profanas. Por su parte Tylor, también recuperado por Barfield (ibidem) veía a la religión como la creencia en entidades de tipo divino, la magia, la ciencia y la religión constituyen el resultado del intelecto humano y puede estar presente en todas las sociedades, aunque a la magia la veía como una ciencia equivocada.

Es aventurado imaginar que ninguna sociedad queda al margen de las prácticas religiosas; de una u otra forma, todas practican esas actividades en apariencia tan distintas como el sacrificio, la “brujería”, el culto a los antepasados, la adivinación y la consulta de oráculos, así como la veneración de “demonios” y posesión por los mismos, constituyen las homologías según las cuales los miembros de las sociedades tratan de explicar y tal vez sus sufrimientos y esperanzas (ibid). La terminología con que se designan los fenómenos generalmente arrastra el eco de las confrontaciones históricas: los colonizadores ocuparon palabras que de manera explícita o implícita dieron a entender la diferencia entre su propia religión (concebida como “la única verdadera”) y la de los pueblos invadidos y sometidos (calificada como intrínsecamente errónea y mala: una “creación del diablo”). La religión, en los términos de Geertz (1987: 89) es:

1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Con frecuencia se ha tratado de explicar a la luz de la teoría de otras culturas lo que sucede en otras; es lo más discriminatorio que pueda existir en aras de la homogeneidad en cuanto a ciencia como ha sucedido entre Occidente y Oriente.⁵² Hasta ahora todo lo que se

⁵² No se trata de mezclar el sentido de la ciencia y las opiniones populares. Nos referimos a la insistente propuesta de homogeneizar los paradigmas científicos como si se tratara de uno solo, único.

relaciona con pueblos que no se ajustan al modelo de desarrollo de otras culturas, sobre todo del occidente, se les denomina sociedades primitivas, salvajes, atrasadas, etc., queriendo con ello suponer que todas las sociedades deben evolucionarse de la misma forma y para eso hay que dejar el estado primitivo para aspirar a otro estatus más “civilizado”. Aquí tal vez radica el mayor problema, porque los países altamente desarrollados ansían contar con la clave de la civilización que los llamados países atrasados o en vías de desarrollo deben adoptar para desarrollarse y para ello se diseñan políticas culturales, educativas, económicas, sociales, religiosas, etc.

Sobre las cuestiones más locales, Alicia Barabas, en su libro *“Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca”* (2006) nos introduce al mundo de las religiones indígenas contemporáneas de Oaxaca. De lo señalado por la Dra. Barabas (2006: 179) me interesa señalar lo referido a los procesos rituales:

... como un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica, básicamente performativa y constituida por formas pautadas y ordenadas de palabras y actos. En términos generales, hay cierta coincidencia en considerar que los rituales son desempeños formales, estilizados y repetitivos que se realizan en lugares sagrados y momentos calificados. Incluyen dramatizaciones, danzas, discursos, oraciones y pequeños actos rituales de umbral, que preparan a los ejecutantes para la peligrosidad de lo sagrado del rito principal. Por ser actos sociales los rituales transmiten valores y sentimientos de una generación a otra.

Los rituales y ceremonias se organizan sobre la base de una fé no demostrable empíricamente, así como por un código ético y sanciones “sobrenaturales”⁵³ a quienes viola dicha fé.

Ante el complejo estudio de los procesos religiosos de origen precolonial para el caso de los pueblos mesoamericanos, Broda y Báez-Jorge (2001: 16) han determinado denominar “cosmovisión” a los fenómenos que no corresponden a las cuestiones religiosas y la definen como

⁵³ Toda acción que rebasa lo normal y que se escapa de la intervención del hombre, la mayoría de los estudiosos la consideran como “sobrenatural”, aquí se considera como lo “sobrehumano” porque es un fenómeno que ocurre por la acción de la naturaleza que se encuentra relacionada con los humanos.

... la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (...). La cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos (...).

Más adelante, los mismos autores plantean que

El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión... (ibid).

En el diccionario de Antropología aparece una definición de la cosmovisión y señala que “Es el conjunto de creencias culturales y psicológicas de los miembros de una cultura en particular...” (Barfield, 2000: 136).

Abordar los estudios que tienen que ver con las formas de ser y concebir lo sagrado en la cultura mixteca, necesariamente hay que analizar los conceptos en la lengua mixteca, independientemente de las variantes dialectales que no corresponden exactamente su definición. Junto a este gran problema de generalizar los términos, hay que detenernos para analizar los conceptos que manejamos como cultura. Hay que abordar el análisis de otros para el caso de los distintos términos para referirnos todo lo que tiene que ver con lo “delicado”, o bien, “deidad” en la cultura.

Otros conceptos que tienen relación con los distintos conceptos de lo sagrado son: *ñu'un sto'o k'ñ'* que literalmente significa *ñu'un* = “deidad”, *sto'o* = “dueño” o “protector” y *k'ñ'* significa “animal”, y libremente se traduciría en “dios protector de los animales” o bien, “cuidador de los animales”. Si tomamos solamente el concepto de *sto'o* se pueden derivar otros conceptos como *sto'ot'* “dueño del animal”, *sto'ome* “su dueño”, *sto'ose* “su dueño de él”, *sto'oña* “su dueño de ella”, *sto'oñu* “su dueño del viejo”, *sto'onu* “su dueño de la vieja”, etc. El mismo concepto de “*sto'o*” se verbaliza y entonces ocurren los ejemplos que acabamos de ver.

En la cultura *ñuu savi* solemos pensar que todo lo negativo se asocia con todo aquello que no beneficia al ser humano. Es decir, alrededor de la vida del ser humano giran muchos factores, unos son positivos y otros son negativos y estos son traducidos en energías positivas y energías negativas que son provocadas, dependiendo del estado anímico de la persona influenciada por el día, la hora y el contexto de su nacimiento. Si las energías negativas se llegan a apoderar de las personas, éstas se enferman si darse cuenta; pueden estar al borde de la muerte sin que medie alguna explicación lógica bajo el esquema de la cultura occidental. Entonces en la vida del ser humano, en la vida de las plantas, de sus animales y de todo lo que está humanizado o “sacralizado” considerado como *ñu’un nde’yu*, está presente lo positivo y lo negativo que generalmente es provocado por otro ente o fenómeno que puede provenir de algún otro ser humano o simplemente de ese ser supremo que tiene la encomienda de controlar el equilibrio de la naturaleza. A la deidad que se recurre para la protección de todo lo negativo y positivo, así como el equilibrio es: *ñu’un nde’yu* que significa “deidad de la tierra mojada”.⁵⁴

En la Mixteca se cree que las cosas tienen vida, al menos en Huitepec, entonces es imprescindible el equilibrio para garantizar que exista armonía en la relación hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-animal, hombre-objetos, etc. Para lograr el mantenimiento de una relación armónica se hacen necesarias ciertas ceremonias practicadas por hombres de conocimiento; un hombre de conocimiento de las culturas mesoamericanas es aquel que está dotado de una sensibilidad infinita y que con su lenguaje especial o ceremonial puede comunicarse con el más allá de nuestra vida. Es decir, es un lenguaje ceremonial que no se aprende en ninguna escuela, sino se aprende en el contexto familiar y comunitario para comunicarse con el entorno del espacio sacralizado o humanizado: con *davi tachi* “lluvia con aire” (tempestad); *davi nu’un* “lluvia fuerte” (aguacero); *davi yuu* “lluvia con piedras” (granizo), etc.

⁵⁴ En una de las muchas pláticas sostenidas con Don Puli (q.e.p.d.), un hombre de profundos conocimientos sobre el arte de la medicina que durante 56 años estuvo ejerciendo para bien de sus hermanos y hermanas, siempre insistía que frecuentemente recurría a *ñu’un nde’yu* (deidad de la tierra mojada) que existe en todas partes. En las primeras etapas de su aprendizaje, él llevaba consigo algunas figurillas que simbolizaban a la deidad, pero durante los últimos años de su vida, ya no se le veían esas figurillas por considerar que *ñu’un nde’yu* existe en cualquier lugar. A ello obedece que en cualquier sitio podía consultar y curar.

En cada momento de la vida del ser humano de la cultura mixteca están presentes las ceremonias o rituales para equilibrar la armonía con aquello que se relaciona el ser humano. Aquí solamente haremos referencia del momento culminante que es *nuu nkuu yáʼí*, “cuando se hace humano”, “cuando se convierte en persona”, “cuando se humaniza”, etc. Esto significa que es a través de un ritual, lo que Van Gennep (1909) consideraba hace más de cien años como “ritos de paso”, en particular lo que en la cultura mixteca se denomina *viko tna'an nda'a* “fiesta de juntar las manos”, “fiesta de tejer manos” o bien *viko nu nkuu yáʼí* “fiesta donde se hace humano”. No pasar por este proceso ritual significa que el joven o la joven no ha llegado a la categoría de ser un “humano”; le falta todavía. Y en ese sentido, tanto sus padres como sus familiares cercanos exhiben su grado de irresponsabilidad ante la misma sociedad. Adquirir el estatus de *yáʼí* que se traduce como “humano” significa haber cumplido el proceso que se sigue para llegar al matrimonio o vivir en pareja.

El concepto de *yáʼí* se opone al concepto de *ye jui'na* (lo malo, lo reprochable, lo monstruoso) porque ser *yáʼí* significa estar vivo, saber pensar, saber hablar, saber razonar, saber respetar, sentir el dolor, etc. Lo contrario se compara con *ye jui'na* que es lo malo, que no está humanizado y que en algún momento puede provocar daño a las personas y todo lo que rodea al hombre, al humano. Pero también se asocia con otros conceptos que son negativos para la vida del ser humano como *ndáʼí* que significa “difunto”, “muerto”, “ya no tiene vida”, “que tiene color pálido”, “descolorido”; *nku ñi'na* “pena”, “ruido extraño”, “algo que espanta”, *kue'e* “malo”, “enfermedad”, “no está bien”, “no es normal”; *ñu'u* “miedo”, “temor”, “espanto”; *kue'e ñu'u* “enfermedad de espanto”, “enfermedad de miedo”; *kue'e ja'ni* “enfermedad de calor” o bien “calentura”; *kue'e jui'ni* “enfermedad de inflamación”; *kue'e viji* “enfermedad de frialdad”; *kue'e kayu* “enfermedad de toser” (tos); *kue'e dijin* “enfermedad de la nariz” (gripa); *kue'e yaa* “enfermedad crónica”; *kue'e daji* “enfermedad diarrea verde” (disentería); *kue'e tija'ni* “enfermedad de orinar” (mal orina); *kue'e du'un* “enfermedad de ternura” (aguras); *kue'e ndidi*, *kue'e nku'u i'ni*, “enfermedad de licor” (cruda); *kue'e rrí'í* “enfermedad de sacudir” (temblorín); *kue'e nduu luku*

“enfermedad de locura” (rabia); *kue’e nkonuu tɬɬ* “enfermedad del escurrimiento de la sentadera” (diarrea); *kue’e tachi* (enfermedad del aire”; *kue’e nduu* “enfermedad de convertirse en otro ser” (nahual); *kue’e kɬɬ* “enfermedad del animal”; *kue’e chuun* “enfermedad de gallina”; etc.

Si aceptamos que el concepto de lo sagrado se asocia con la deidad y lo que tiene que ver con ella como por ejemplo la iglesia, el cura, una roca, un árbol, un manantial, un cerro, una cueva, entonces estamos asociando esto con los espíritus, con los antepasados y con las fuerzas mágicas, que contienen mensajes complejos acerca de la sociedad y los valores humanos y que sirve para controlar la conducta de esta sociedad específica. Esto tiene que ver que la gran mayoría de las sociedades tienen un vínculo con un orden invisible y sobrehumano.⁵⁵ Es decir, fenómenos y hechos que la cultura y la ciencia occidental no reconoce y porque en su paradigma de la ciencia no tiene explicación. Sin embargo, en otras culturas, sobre todo la mesoamericana, aún cuando no se pueda explicar pero tampoco comprobar, es parte de su vida cotidiana. Es más, este sistema de vida le sirve para normar sus angustias, pero también para aliviar sus males provocados o no.

Como una forma de equilibrar el ambiente natural y de los fenómenos que circundan al ser humano que vive en determinados sitios benditos, existen sitios que son símbolos donde se cree que moran los controladores de estos equilibrios, que se denomina *nuu ndeku ñu’un*. En el territorio de *Yuku Yata* (Huixtla) se pueden localizar distintos lugares donde suelen acudir los hombres de conocimiento que en la lengua se denominan *yɬɬ tatna* (gente que cura), *yɬɬ ñu’un iñi* (gente que sabe), *yɬɬ ñu’un ne’en iñi* (gente que piensa mal). Estos hombres o mujeres son los que median entre la situación de los angustiados y de los seres propiciatorios para que sane. Los lugares son: *Chɬɬ Dɬkuku* “Cerro cabeza del tecolotillo” (Cerro del Ferrocarril); *Chɬɬ Kujuiñi* “Cerro del Tigre”; *Chɬɬ Ndɬka’a* “Monte de León”;

⁵⁵ Durante las largas horas de conversación con Maarten Jansen y de aprendizaje al lado de él tanto en Leiden (Holanda) como en Oaxaca (México), llegamos a coincidir que es inaceptable como miembro de una cultura milenaria como la mixteca, se maneje y se reproduzca el concepto de “sobrenatural” para referirnos a los conocimientos de difícil explicación bajo la lógica no occidental. En cambio, es más lógico para la cultura mixteca denominar a esas acciones como lo “sobrehumano”, como algo extraordinario que se encuentra fuera de la vida real.

Chʼiʼ tʼnui “Loma de Tizne”; *Kava Nʼiʼm* “Peña de Temascal”; *Kava Tnanu* “Peña descompuesta”; *Kava Nʼuʼun* “Peña de Lumbre”, *Nuu nuui* “sobre el llano”; *Veʼe Davi*, *Veʼe Davi Kava Ndʼiʼ* “Casa de la Lluvia”, “Casa de la Lluvia de la Cueva del muerto”; *Veʼe Kava Tʼdiʼnchi* “Casa de la Cueva del Chayotillo”; etc.

Los sitios especiales o delicados no tienen un dueño específico aún cuando correspondan a algún territorio comunal de cierta comunidad. Es un lugar donde acuden quienes viven en los alrededores a realizar distintos ritos y que éstos pueden ser peticiones de lluvia, salud o provocar desequilibrio en la salud de alguien; inclusive acuden personas de otras nacionalidades (estadounidenses) a realizar ceremonias de petición como la salud. Quién acompaña como mediador entre lo físico y lo simbólico es un conocedor de estos fenómenos que difícilmente se puede explicar bajo la lógica de otras culturas. A estas personas se conoce con el nombre en lengua mixteca como *yʼvʼ tatna* “gente que cura”, *yʼvʼ nʼuʼun iʼni* “gente que piensa bien”, *yʼvʼ nkotnuni iʼni* “gente que se da cuenta”, etc.

Independientemente del conocimiento profundo que poseen estas personas de los sitios especiales, los ritos suelen ser públicos entre quienes acompañan a dichos eventos, pero también se socializan los saberes y los atributos que se adjudican a los lugares; así contamos que algunos centros ceremoniales se utilizan para ciertas enfermedades con carácter de urgencia (*chʼiʼ tʼnui*), o bien, si el enfermo se enferma en otros lugares alejados de la comunidad como la Frontera Norte de México o bien en algún lugar de Estados Unidos, acuden básicamente a *chʼiʼ dʼkuku* por ser un lugar alto, dentro del territorio comunal, desde donde es invocado y curado el espíritu del afectado.

Si son enfermedades consideradas de etiología cultural y que aquí las llamo “no naturales o sobrehumanas”, son provocadas por alguien y que su salud se va consumiendo paulatinamente sin ninguna explicación médica moderna; en cambio con el apoyo del médico mixteco se diagnostica que alguien provocó el mal y que su espíritu fue atrapado o dejado en algún lugar, entonces se acude a la cueva que se conoce en la comunidad como *Veʼe Kava Davi* “casa de la cueva de la lluvia” o simplemente *Deʼe Ndʼiʼ* “casa del muerto”. En este lugar se organizan los ritos de petición de recuperación de la salud del

enfermo y el hombre de conocimiento (*yáʔʔ tatna*) comienza a buscar entre el lodo, que supone que es el panteón, lo que simboliza el enfermo del enfermo y que generalmente es un muñeco hecho con la ropa, cabello, fotografía y algunas pertenencias del citado enfermo. Las ceremonias suelen celebrarse por las noches o en la madrugada, porque se supone que es el momento de mayor tranquilidad.

Existen otros sitios en la Mixteca que igualmente son importantes. Por ejemplo, no pocos pueblos reconocen *Yuku Kasa* (cerro que realiza) como el lugar donde moran los muertos. Es decir, es el lugar hacia donde se dirigen quienes dejan el mundo físico y allí reproducen su otra vida. Quién desea conversar con sus seres queridos desaparecidos, con el apoyo del hombre de conocimiento (*yáʔʔ tatna*), acuden hasta este sitio y después de sortear el acceso, finalmente logran encontrar donde tienen su nueva morada sus seres queridos desaparecidos. Sobre este asunto, valdría la pena ilustrar lo que se relata en cada fogón familiar por la anciana o anciano:

*Hace mucho tiempo, cuando la gente vivía en la falda del cerro cercano a Pueblo viejo (Ñuu Yáʔʔan), en una familia humilde ocurrió algo lamentable. Esta familia había adquirido la responsabilidad de desempeñar el cargo de mayordomo y entonces el hombre viajó a la costa (Ndáʔʔ) a traer sal y pescado seco para revender en la comunidad y lo que obtuviera de ganancia sirviera para pagar los gastos de la fiesta de mayordomía. Mientras él se encontraba de viaje, ella, su esposa, se había quedado en el hogar, pero resulta que a poco tiempo de estar sola comenzó a enfermarse. No soportó el dolor y ocurrió lo inevitable, murió en ausencia del esposo. Cuando regresó su esposo no la encontró y entonces él quedó sumamente deprimido y preocupado porque no supo dónde había guardado su mujer el dinero que había reunido para la fiesta. Con la compañía de un hombre de conocimiento (*yáʔʔ tatna*) acudieron a la “Cueva de Temascal” Kava Níʔʔin cuya entrada se encuentra justamente al otro lado del Cerro de Ferrocarril.*

A dicho lugar acudieron y desde este lugar viajaron para llegar hasta Yuku Kasa que dista muchos kilómetros hacia donde se oculta el sol y después de sortear en la entrada de este sitio bendito, delicado, el afligido esposo logró conversar con su esposa que contaba con otra vida. El conversó largamente con ella y le pidió regresar porque la extrañaba demasiado. Ella solamente le contestó que ya era imposible porque llevaba otra vida. Si lo que al esposo le preocupaba dónde estaba el dinero que estaban ahorrando para la fiesta, ella fijó la fecha y la hora en que regresaría para señalar dónde estaba guardado el dinero. Le recomendó lo que el esposo debía

preparar: una escalera puesta en el tapanco, al pie de la escalera pusiera una jícara de cacao y que no se espantara. El esposo, con tal poder ver todavía a su esposa en ese día indicado, estaba ansioso porque llegara la hora de la visita. Estaba atento y al poco rato divisó a su esposa que iba acercándose a la casa donde vivían; ella llevaba el mismo vestido que en vida solía ponerse. Cruzó una loma y después una barranca y cuando llegó a la casa se transformó en una enorme serpiente. Como había indicado ella en su nueva morada en Yuku Kasa, al llegar se metió a la casa, probó con su hocico el cacao puesto al pie de la escalera y se trepó al tapanco y se dirigió a señalar dónde estaba escondido el dinero. Hecho esto se deslizó y nuevamente metió su hocico a la jícara y regresó por el mismo camino por donde había llegado. Cuando se fue alejando hasta la otra loma, era su esposa largamente esperada, sólo que ahora estaba convertida en otro ser cuando volvió a casa que fue suya...”

Alicia Barabas (2006: 66-85) ofrece una extensa lista de nombres de Santos Naturales identificados en los etnoterritorios indígenas, los cuales se destacan algunos lugares que son mencionados por estos hombres de conocimiento en Huitepec. Cerro del Aire, Cerro de la Neblina, Yuku Kasa y un Cenote de Quintana Roo, lugares frecuentemente mencionados por Don Apolinar cuando tejía los amuletos de protección⁵⁶ o cuando realizaba alguna curación u otras peticiones.

Con la penetración del catolicismo, no solamente existen mezclas de términos empleados por nuestro hombre conocimiento, sino las peticiones se han trasladado hasta los santuarios católicos y se realizan antes de llegar al sitio donde moran los santos católicos. Así contamos por ejemplo que una loma antes de llegar a la iglesia católica de Santa Catarina *Yosonotú*, es el lugar donde los feligreses se detienen para organizar un ritual de petición de petición y que puede ser de salud, un bien material (chivos, casa, autos, caballos, marido, mujer, etc.). En Santiago *Nundichi*, antes de entrar al templo católico hay un espacio donde hay que depositar la veladora y las peticiones para las cuales se visita a la iglesia. Lo mismo ocurre en la entrada de la comunidad de San Juan Tamazola, al sur de Nochixtlán, Oaxaca.

Los otros relatos que se entretajan en cada localidad, en cada paraje, en cada montículo, en cada manantial, en cada sitio topográfico del mismo territorio, hoy se encuentran aún

⁵⁶ El amuleto que elaboraba Don Apolinar se clasifica en: de protección, provocación de males y ahuyentar aires malos. Durante el tiempo que duraba Don Puli para elaborar el amuleto siempre pronunciaba oraciones destinadas a la salud de quien solicitaba el servicio. En estas oraciones se mencionan términos de santos católicos y con una mezcla de términos en lenguas raras, señalando los sitios sagrados más relevantes fuera del territorio mixteco. El tiempo que tardaba Don Apolinar era aproximadamente una hora y por ratos regaba licor alrededor del sitio donde estaba una vela blanca prendida.

resguardados en la memoria colectiva de las ancianas y los ancianos. Relatos que hasta ahora no existe ni la menor intención de recuperarlos para que sirva de contenido en el proceso enseñanza-aprendizaje en los espacios escolares y de esa forma darle continuidad la vida y otras otras formas de explicar la vida del mundo *Nuu Savi*.

Cada relato que se cuenta tiene conexión con los antepasados y el punto de encuentro es el espacio de “Todos Santos” que todos conocemos como *viko ndɣɣɪ* que literalmente significa “fiesta de muertos”. En todas las comunidades del *Nuu Savi* se organizan en menor o mayor grado distintas ceremonias para recibir la visita de los seres queridos que se nos adelantaron de este mundo físico. La elegancia con que se prepara esta ceremonia tiene que ver con la solvencia económica de cada familia, pero también la fé que está puesta todavía en el catolicismo, porque debido a la proliferación de las iglesias protestantes, sobre todo en las comunidades indígenas, poco a poco vemos que los jóvenes sobre todo, ya no lo celebran con fé. Nadie duda que hoy se aprecia una mezcla de creencias y muchas de las veces encontradas, pero no significa que los nativos no busquen momentos en los que puedan convivir con los suyos, sean éstos desaparecidos físicamente o bien, se encuentran de visita por encontrarse residiendo en otras partes.⁵⁷

Cuando se habla de “Todos Santos” de inmediato nos remite a revisar las formas de cómo se organiza la autoridad municipal de Huitepec para organizar esta fiesta. Los Regidores de Gasto son los encargados de preparar el altar de muertos (*ito ndɣɣɪ* = “cama de muertos”) en algún espacio del edificio municipal. Se trata de representar lo mejor posible. En este sitio sagrado debe ser el primero en ser visitado por el cantor, los músicos y los enmascarados (*tnuñɣɣɪ* = “disfrutados de viejitos o viejitas”) en la noche del día dos de noviembre de cada año. Aquí, mediante una lista que cada año se renueva, el cantor es el indicado de pasar lista de presente de aquellos personajes que fueron destacados a nivel de comunidad en varios aspectos: fueron fundadores de la comunidad, lucharon por la integridad de todos, fueron líderes comunitarios, desempeñaron diversos cargos como autoridades legítimamente electas por la comunidad, sacrificaron su vida en la lucha por el

⁵⁷ La fiesta de Todos Santos ha sido un espacio que ha servido de un buen pretexto para visitar a los familiares que durante años no se habían visitado. Además es ocasión oportuna para saludar a los amigos, tíos, tías, padrinos y los demás conocidos. Lo fundamental ha sido volver a saborear la comida que se prepara en estas fechas de enorme importancia para todos los de la cultura.

territorio municipal, fueron defensores férreos de la comunidad o impulsaron el desarrollo material de la comunidad. Estos son los criterios para aparecer en la lista de honor (Ver anexo "c"). A ellos se les rinde homenaje en el sitio sagrado del centro de poder comunitario: *yá'í ve'e tniñu* (dentro de la casa de trabajo).

En Huitepec o *Yuku Yata* la celebración multitudinaria de *viko Ndá'yá* en lengua mixteca y en castellano "Fiesta de Muertos" es el único acontecimiento de mayor relevancia para los habitantes de la comunidad, pues en estas fechas se aprovecha para concentrarse en la comunidad porque todos cuentan con una habitación aunque no esté habitada totalmente durante todo el año, pero en esta fiesta todos tienen la obligación de asear el patio y la casa, así como dejar abierta ésta durante por lo menos, las 24 horas que regresan los que se nos adelantaron en esta vida, a convivir con los suyos. Es decir, quienes por alguna razón radican fuera de su comunidad, si todavía cuentan con algo de responsabilidad con las relaciones de parentesco y de conciencia, regresan a la comunidad para prenderle una vela o veladora tanto en el altar como en el panteón donde todos acuden a "levantar a sus muertos".

Es de vital importancia construir un altar en un lugar especial dentro de la vivienda principal. Todos se esmeran por dejar bien adornado su altar: consiguen flores de distintos colores, fundamentalmente las amarillas que en mixteco es *ita juaan* o zempoalzáchitl, ya sea que se cultiven o se compren; pero también se buscan en el campo (éstas expiden un olor sumamente agradable) ya sea para adornar el altar o para elaborar collares que serán puestos en las cruces de los seres queridos en el panteón. Se acompaña también otras flores de otros colores que se consiguen en el campo como *ita samee*, *ita chiri'i*, *ita ndujun*, etc. Hay que buscar carrizos para formar arcos de tres esquinas y sobre los arcos colgar las naranjas, las limas, los limalimones, los plátanos y otras frutas que se puedan colgar. En el espacio del altar (*ito ndá'yá*) se acomodan floreros, veladoras, refrescos, cervezas, la botella de mezcal u otro licor, los chayotes, las tazas de chilacayotas o calabazas, los platos de comida, las tortillas, las tazas de chocolate, los panes de muertos, los cigarros, etc.

Es de hacer notar que desde el día 31 de octubre que es el día dedicado a los "angelitos", actualmente se sigue concibiendo que los niños que se murieron regresan para convivir con sus padres, hermanos, abuelitos y otros familiares; de ahí el compromiso de ofrecer una

taza de café o chocolate. El día 1º. De noviembre es considerado como la "vigilia", no es recomendable consumir carne. Todo lo demás se ofrece en la mañana del día 2 de noviembre que es la fecha de mayor trascendencia. Algunas personas compran cohetes y ruedas para amenizar la llegada de los seres queridos. En este día dos, todo mundo se encamina hacia el panteón municipal para prenderle una vela o veladora a sus seres queridos, así como pedirle al grupo de músicos y al cantor para que le dediquen las mañanitas y oraciones al difunto o difunta, mencionando su nombre, roseando agua bendita donde está sepultado y quien solicita esta intermediación está ubicado en la cabecera del sepulcro. Por este servicio hay que pagarle al grupo de personas que ofrecen el canto y la música.⁵⁸ Se acostumbra esta ceremonia antes de retirarse hacia la casa que está en el centro. Algunas personas llevan consigo chayotes, refrescos, y frutas para compartir con los seres queridos ahí en el panteón. Después de ver que la mayoría de las velas o veladoras ardieron consideradas como una forma de iluminar el camino de los parientes en el trayecto de su morada a su antiguo domicilio, cada familia regresa a su morada.

En Huitepec se acostumbra todavía, y esto ha sido desde que tengo uso de razón, la autoridad municipal comisiona a algunos jóvenes de la comunidad para ensayar varias danzas con motivo de esta festividad. Estas danzas son ejecutadas en la tarde del día 2 en la parte céntrica de la comunidad (cancha municipal). En el año 2001 sólo se prepararon siete danzas y fueron preparadas por don Juan Velasco Martínez, uno de los músicos de la comunidad. En años anteriores ha sido don Felipe N. Santiago Velasco quien ha preparado a los jóvenes y son danzas de otro tipo y de otra coreografía. Se sabe que la autoridad municipal les ha pedido a ellos preparar estas danzas y como es servicio totalmente gratuito, se comisiona a los conjuntos musicales que se turnen para preparar estos números que evidentemente es para distraer un poco a la población que se congrega en estas fechas.

Viki Ndi es la festividad que todavía está centrada en manos de las autoridades de la comunidad de Huitepec. Se comisionan a las personas para que organicen todo, desde la comida que hay que ofrecerles a los danzantes y músicos, hasta quienes deben controlar para recorrer todas las viviendas. El día 2 de noviembre, alrededor de las 10:00 horas las autoridades y la imagen católica de las ánimas dedicada a la festividad, es sacada de la

⁵⁸ Hace más de 40 años, no se cobraban estos servicios, se le daba al grupo como una mera gratificación de cinco pesos. En el año 2004 cobraba el grupo la cantidad de 20 pesos, en el año 2006, algunos grupos

iglesia para llevarla al panteón. Se acompañan de músicas y de las propias autoridades, llegando al panteón, en la parte céntrica o cruz grande, se acomoda la imagen y antes de comenzar a recorrer a cada sepulcro se realiza la ceremonia pasando lista de presente de quienes contribuyeron en su vida para la fundación y engrandecimiento de la comunidad. En esta lista aparece un total de 70 personas que son, en orden de participación.

Alrededor de las dos y tres horas de la tarde, en el panteón llegan los jóvenes que irán a participar en las danzas, todos disfrazados que en algunas comunidades las consideran como "comparsas", pero en Huitepec son "enmascarados" que en mixteco se denomina "*tnuññ*": *tnuu* viene de *tnutnuu* que significa máscara y *ññ* se refiere a anciano o anciana en alusión a los seres queridos desaparecidos. Son estos *tnuññ* que representan a los abuelos y abuelas que ya no viven en este mundo, pero regresan para convivir un rato con sus seres queridos. De ahí la importancia que en cada casa, la puerta debe estar abierta, debe prepararse la comida, refresco, licor y cigarros para que mitiguen su sed y hambre. Quien por desidia o porque ya no cree esta relación con el más allá, prefiere no organizar nada porque eso implica gasto e inversión de tiempo; es aquel que ha tenido la oportunidad de "ver" desfilar a sus antepasados en las calles, sobre todo de aquel o aquella que no preparó nada. Se sabe que los difuntos que visitan en estas fechas regresan a su nueva morada, quejándose que les fue mal, que sus descendientes los desatendieron. Hasta entonces, los hijos o los nietos se dan cuenta de una realidad invisible para el mundo material.⁵⁹

La festividad de muertos es la más concurrida, supera a la festividad patronal de la comunidad de Huitepec que es el 2 de febrero que se celebra a la virgen de Candelaria. Los jóvenes y adultos que se encuentran mayor tiempo fuera de la población por cuestiones de estudio o trabajo, hacen lo posible por regresar a la comunidad por dos motivos: Visitar y saludar a los familiares más cercanos, y volver a enterarse del cambio que ha sufrido en la población. Casi podemos señalar que es una imperiosa necesidad regresar en estas fechas

cobraron 100 pesos y otros 50 pesos. Qué sorpresa que se ha mercantilizado todo.

para saludar a padrinos, tíos, primos, abuelos, sobrinos y también para seguir manteniendo el vínculo comunitario. Es decir, resulta interesante que la comunidad "vea a sus hijos" (*da'a ñuu*) que no se olvidan de ella.

Como parte de estas reflexiones, durante las últimas tres décadas he procurado viajar a la comunidad de Huitepec el primero de noviembre de cada año para celebrar religiosamente "La fiesta de Muertos" y esperar pacientemente que regresen los míos: Mis bisabuelos Pedro Julián (Petu) y Pascuala Caballero y mis abuelos Benita Santiago y Crisanto Julián y mi padre Antonio, quienes constituyen mis inmediatos antecesores. Si en otros años no había registrado mis reflexiones, no es porque no me haya interesado en tenerlos presente, sino más bien, habían sucesos que no me parecían significativos, influenciados por mi formación escolarizada. Hoy que estoy librando mi propio camino para mi historia y la de mis antepasados inmediatos, lo hago con la esperanza de contar aún con algo de tiempo para ello.

⁵⁹ En la comunidad de Huitepec, no pocas personas vierten sus experiencias de cómo se aparecen los antepasados cuando algo pueda ocurrir pronto. A quién le toca esta experiencia inexplicable, según se sabe, ya no dura un año de vida. Se considera como la antesala de la muerte.



Fuente: Códice Nuttall, p. 16. Nacimiento de la niña 3 Pederal, 'Quechquemitl de Jade'.

Capítulo II

Nu ñe'nu landa.
Crecimiento del niño.

Los seres humanos pasamos por distintos procesos para ser lo que somos. En cada etapa de nuestra vida, dependiendo de la cultura que se trate, se organizan distintos ritos que Arnorld Van Gennep bautizó “Ritos de Paso” hace más de un siglo. Aquí retomo el concepto de “ritos”, concepto revisado y abordado por los estudios de la antropología para referirse a diferentes eventos que se organizan alrededor de algún hecho relevante. Barabas (op cit.: 179) señala que “... los ritos son reglas de conducta que prescribe cómo las personas deben comportarse en relación con las cosas sagradas...” La misma autora (ibidem: 180), retomando a P. Bourdieu y V. Turner, menciona más adelante que

... Los símbolos rituales son hechos sociales y por ello deben ser estudiados en relación -espacial y temporal- con otros acontecimientos, ya que son partes o fases de los procesos sociales; si bien los rituales, en especial los religiosos pero también los seculares, suelen tener mayor densidad y poder convocatorio que otros hechos sociales. La gente se involucra en rituales individuales y colectivos porque acepta el trasfondo cultural que les une: mitos, valores, creencias, comportamientos, normas; y que los habilita como conductas compartidas. Desde esta perspectiva analítica los símbolos rituales no son inmutables. Por el contrario, son procesos dinámicos y factores de gran influencia para la acción social. Los cambios sociales promueven la creación de nuevas formas de ejecución de los símbolos rituales, así como de nuevos y variados significados que pueden adherirse a ellos...

Efectivamente, nuestra vida como miembros del *Nuu Savi* o *Nuu Davi* tiene una relación estrecha con el entorno; dicha manifestación está expresada en la lengua que hablamos y denominamos “*ñuu*” al pueblo y “*yuku*” al monte. El primero se refiere al espacio delicado, humanizado y el segundo es un espacio no humanizado y en algunos sitios del *yuku* es un sitio especial donde generalmente se considera como centros ceremoniales. Entre los seres humanos y el espacio las relaciones son estrechas, así señalan los distintos estudios que existen en el área Mesoamericana⁶⁰ sobre la relación entre los humanos y su mundo cotidiano. De esta vida cotidiana nos llegan saberes que todo lo que circunda en los espacios delicados posee vida: las piedras tienen vida y sexo;⁶¹ las plantas poseen vida y se puede comunicar con ellas;

⁶⁰ Entre los mayas (de la Garza), los mazatecos (Inchaústegui), los zapotecos (Alcina Franc), los chatinos (Bartolomé-Barabas, Greenberg, Hernández Díaz), los nahuas (López Austin, León-Portilla), los *ñahñu*, los chinantecos (Weitlaner, Hernández López) y otros pueblos originarios del área conocida como “mesoamérica”.

⁶¹ Según mi tía Nazario Julián, los platos utilizados como recipiente presagian cualquier acontecimiento familiar porque “lloran”; las piedras tienen vida y se manifiesta cuando se queman y rompen con mucha facilidad, también “lloran”; el sexo de dichas piedras se identifican al ocuparlas para hornos de cal; son las piedras de sexo femenino las que se ocupan para ello. A pesar de no haber escuchado si la lluvia y el viento tienen sexo, seguramente existe esta noción en la cultura.

todos los espacios humanizados tienen vida; los lugares delicados, unos son más relevantes que otros, dependiendo de la rapidez con que intervienen y simbolizan para proteger o restablecer el equilibrio de la vida de las criaturas llamadas "personas".

Al igual que otros pueblos del mundo mesoamericano, la tierra donde pisamos y el agua que mitigamos la sed son imprescindibles en la vida de quienes viven en el campo y en contacto permanente con el medio ambiente. El aire que respiramos sabemos cuándo es aire puro, cuándo huele a humo, pero también lo distinguimos por su olor fétido y desagradable si es aire "malo"; es decir, si el aire expide un olor fétido nos damos cuenta que es un aire cargado de energías negativas y si nos descuidamos, nos puede afectar la salud, sobre todo a los niños que son indefensos y más vulnerables. Para proteger a los niños de las energías negativas (*Tachi yuku, tachi yu'u yáwá*) se recurre a las prácticas que sólo las personas de profundos conocimientos proporcionan alguna protección mediante amuletos o bien intervienen para sanar de los efectos de esa energía negativa que se apoderan de ese organismo.

Una anécdota que vale la pena insertar en este texto es lo referente a un hecho insólito ocurrido hace alrededor de una década, en el lugar donde resido actualmente (Colonia Insurgentes, Xoxocotlán, Oaxaca):

En una mañana de invierno, mientras me encontraba realizando labores de limpieza en el patio de mi casa, el perrito que teníamos por esas fechas comenzó a aullar de manera lastimera como si algún otro animal más grande de su misma especie lo estuviera agrediendo, pero lo insólito es que no había ningún otro animal en el sitio donde se encontraba el perrito. Después de un buen rato de lucha entre mi perrito y el "fantasma", el pobre animal se quedó tirado en el mismo lugar donde sostuvo su lucha. A la hora de lo ocurrido, acudí a levantarlo para que comiera, si embargo no podía sostenerse, estaba tembloroso y sin fuerzas para sostenerse sólo. Entonces, recordé que mi difunta abuela nos decía a sus nietos que donde moramos las personas suelen haber energías positivas y energías negativas, y la víctima no sólo puede ser un humano, sino también los animales y las plantas. Ni tardo ni perezoso, salí hacia la calle para cortar algunas ramas del árbol que conocemos como pirul y con ellas frotar el cuerpo del animalito (como especie de una limpia). La sorpresa más grande que me llevé es que el animal, después de la limpia, al cabo de unos quince minutos se levantó sano y salvo.

¿Qué ocurrió aquí?, ¿cómo explicar este hecho? Hay que recurrir esa "otra forma" de explicar que en ocasiones no es muy clara, ni lógica: fueron las energías negativas las que se

apoderaron del animalito y una forma de liberarlo de ese malestar es a través de una limpia con ciertas ramas de plantas que cuentan con propiedades curativas.⁶²

El crecimiento de cualquier niño o niña debe estar condicionado por los profundos conocimientos que aprenden a temprana edad de sus padres; si éstos aún no cuentan con dichos conocimientos, entonces intervienen sus mayores (padres, tíos, abuelos) quienes estarán atentos para propiciar nuevos aprendizajes sobre el cuidado de ellos y a sus descendientes. A ello obedece que no es tan frecuente observar que personas con estos conocimientos acudan a solicitar atención médica en los centros de salud o clínicas, debido a que en el hogar se aprende a protegernos de *tachi yuku* o "aire malo" que llega de fuera y que es provocado por alguien que posee mala voluntad. Dichos saberes sirven para ofrecer una sana protección individual y colectiva de la familia, e inclusive a nivel de comunidad.⁶³

Una buena protección implica estar en armonía no solamente con todos los seres humanos, sino básicamente con la naturaleza, entonces es necesario evitar que se provoque el desequilibrio con el entorno, sobre todo con los sitios especiales o altamente sacralizados⁶⁴ como son los manantiales, cerros, cuevas, agua, árboles, milpa, animales y alimentos como el maíz, semilla de calabaza, frijol y verduras. Es necesario aprender a buscar cómo equilibrar la situación; si alguien por equivocación o por desconocimiento violenta esta relación; lo recomendable es devolver esa armonía con el apoyo de las personas de conocimiento.

Darnos cuenta de lo complejo que es establecer relaciones con otros "seres vivos" que son los sitios delicados, implica desbloquearnos de la influencia de otras culturas y que ha sido internalizada como algo "verdadero" frente a las diferencias culturales que proceden de

⁶² En diferentes grados, las personas de conocimiento y también las que no tienen este don, saben las propiedades curativas de muchas plantas que crecen alrededor de la vivienda, en el camino o simplemente en los cultivos. No pocos niños que crecen en ese ambiente inician desde chicos este aprendizaje al lado de la abuela, del abuelo, de los tíos u otras personas de mayor edad.

⁶³ Cuando las personas que desempeñan algún cargo comunitario valoran aún la relación hombre-naturaleza, recurren la protección propiciada por las personas de conocimiento. En ocasiones, estas mismas personas son consultadas quienes predicen el futuro y el desempeño de dichas autoridades durante su gestión. En algunas regiones de Oaxaca, las nuevas autoridades, antes de tomar posesión como tales, hay un ritual para propiciar la purificación del cuerpo y espíritu que consiste en concentrarse unos 10 o 15 días en un lugar apartado, tiempo en el cual está prohibido regresar a sus respectivas viviendas a ver a sus mujeres. Es el caso de Cacalotepec, Mixes (comunicación personal del lingüista *ayuuik* Marcelino Domínguez Domínguez).

⁶⁴ En los extensos estudios de Alicia Barabas señala que determinados sitios son sagrados donde los nativos acuden con mucha fe a solicitar el cumplimiento de sus deseos (Barabas, 2006).

culturas milenarias. Este acto no es de ninguna forma un acto idílico que los “otros”, los que no conocen la cultura originaria suelen etiquetar,⁶⁵ sino otra lógica para explicar estos otros estilos de vida.

Aviso, por otra parte, que para poder sintetizar el estilo tradicional de vivir y pensar, la imagen que esbozo a continuación es necesariamente abstraída y hasta cierto punto idealizada. Huelga decir que la realidad mixteca actual es múltiple, dinámica, y hasta contradictoria.

El momento de mucha trascendencia para quienes mantienen una relación estrecha con la naturaleza y la cosmovisión, es la formación de la vida en pareja que en otras culturas se conoce como matrimonio. Entre los mixtecos y de otros pueblos mesoamericanos a partir de la presencia de la iglesia católica, el matrimonio se instituye entre los pueblos nativos y puede ser definido en los siguientes términos Kottak (1997):⁶⁶

El matrimonio es una relación socialmente aprobada entre un varón socialmente reconocido (el marido) y una mujer socialmente reconocida (la esposa) de modo que los hijos nacidos de la esposa sean aceptados como la descendencia de ambos, marido y esposa. El marido puede ser el genitor real (padre biológico) de los hijos o sólo el pater (padre reconocido socialmente).

Y en ese sentido constituye un momento relevante por ser una etapa de la vida que marca profundos cambios, no solamente de quienes contraen el compromiso, sino su entorno social: la nueva pareja y sus nuevas relaciones familiares.

Durante la última década, la formación de la pareja en muchas comunidades del Ñuu Savi está marcada por influencias contradictorias. Por un lado, están quienes han tenido poco contacto con el exterior y son quienes mantienen y reproducen las mismas formas de organizar la ceremonia en la formación de parejas, aunque representa un reto y un desafío. Por el otro, están quienes han abandonado sus tradiciones y por ello se ven obligados a introducir otras formas de organizar la misma ceremonia. Tratar de ver este fenómeno e interpretarlo, constituye un reto y un conflicto porque reconocer la historia, la lengua, la religión y las demás

⁶⁵ Sobre los distintos conocimientos no legitimados por la educación escolarizada que poseen quienes no son o no se sienten pertenecer a las culturas originarias, con mucha frecuencia son descalificados. Por ello, a quienes impulsan para cambiar el estatus de los conocimientos y elevarlos a la categoría equiparable a la cultura dominante, suelen etiquetarlos de “idílicos” y “esencialistas”.

⁶⁶ El concepto de “matrimonio” frecuentemente citado es lo que procede de *Notes and Queries in Anthropology* citado por Corand Phillip Kottak (pp. 154-155).

expresiones culturales desde la condición de *tee ñuu davi* (hombre del pueblo de la lluvia) existen serias limitaciones, algunas salvables y otras insalvables, además del bloqueo intelectual generado a partir de la colonización española. Cuando se plantea ir hacia el autorreconocimiento y el reencuentro con uno mismo representa un reto, además de que exige sistematizar esos conocimientos derivados de la oralidad en nuestras comunidades.

A continuación trato de esbozar los aspectos sobresalientes de la tradición cultural, que construye las personas sociales de hombres y mujeres. No es mi objetivo hacer aquí un análisis crítico de este patrón tradicional, sino solamente sintetizarlo de acuerdo con su lógica interna, de modo que, repito, esta descripción en parte es una reconstrucción generalizada e idealizada. Obviamente la realidad vivida era y es distinta (a menudo lo contrario) de lo ideal. En primer lugar la cultura tradicional ha incorporado muchos elementos y actitudes de la dominación colonial, que vinieron a reforzar las desigualdades ya presentes en la época precolonial. Luego, la explotación neocolonial ha contribuido a un ambiente de miseria, que suele venir combinado con machismo, alcoholismo y discriminación, así como con la falta de cuidado médico, de trabajo digno, de oportunidades educativas, etc. Todos, pero especialmente las mujeres, los niños y niñas, así como los ancianos y las ancianas, han sufrido y siguen sufriendo las consecuencias amargas de esta situación. Reconquistar la dignidad como pueblo significará también superar esas injusticias internas de nuestra propia sociedad indígena.

1. *Nu ndaa dicha y'v'i*. Nuevos retoños⁶⁷

Cuando nos referimos la vida del pueblo de la lluvia que es *ye'e y'v'i Ñuu Davi* que significa en castellano “base de la gente del pueblo de la lluvia”, nos acercamos a ese mundo humanizado que tiene “una base” a través de la cual se sostiene todo. Sostenido así este mundo mixteco no sólo es expresión para referirnos a algo concreto de lo que observamos cotidianamente, sino es todo el universo que incluye desde cosas grandes hasta las cosas pequeñas y diminutas que se mueven en el universo.

⁶⁷ *Tata* significa “semilla” y *y'v'i* “gente” (hombre o mujer). El término “*dicha*” que se refiere al retoño de los árboles se asocia con los descendientes de la familia humana. En sentido filosófico se refiere a la familia que tiene varios retoños y que ha sido afortunada de no estar condenada a vivir en la soledad.

Abordar temas que tienen que ver con la vida humana, no se da de manera aislada, es tocar distintas vidas que compone el universo porque finalmente todo tiene vida; tienen vida todas las plantas, inclusive se cree que adquieren “vida” los instrumentos de trabajo o las cosas que le son útiles al humano: coa, machete, hacha, barreta, computadoras, vehículos, grabadoras, libros de lectura, libros de consulta.⁶⁸ Como ejemplo de lo que se explica recurro al siguiente testimonio ocurrido hace más de un lustro (1999):

En cierta ocasión, Alberto, el hijo de Fructuoso, una criatura de escasos 18 meses, se encontraba grave de la tos, gripe y fiebre; sus padres que son maestros bilingües de habla mixteca y chatina, estaban desesperados porque por más que insistían en curarlo con el médico alópata no se obtenía ningún resultado, a pesar de que los síntomas eran de gripe, tos y fiebre. Los abuelos paternos del niño sugirieron que acudieran con Don Apolinar Vásquez (q.e.p.d.), uno de los médicos tradicionales de mayor prestigio en la comunidad; estando el niño con este médico nativo, lo único que hizo fue tomar su libro de consulta ya todo desgastado por el tiempo, que durante más de 50 años lo había utilizado, y con él frotó todo el cuerpo del niño (de pies a cabeza). Con ese solo hecho, como por arte de magia, el niño dejó de estar enfermo, se sintió más tranquilo casi de inmediato.

Uno de los impactos del proceso de colonización iniciado hace más de cinco siglos cuando llegaron a la Mixteca los primeros españoles y con los gobiernos posteriores independientes y revolucionarios, épocas en que se pretendió cambiar los estilos de vida de los nativos del Ñuu Savi, hoy observamos un proceso sumamente contradictorio y ambiguo; por un lado se mantienen rasgos culturales que aunque no son de origen precolonial, son distintos de los que llegaron de fuera y por el otro, la penetración de las expresiones culturales de fuera como resultado del contacto con otras sociedades, el mundo original se va transformando de manera vertiginosa. Culturalmente se concibe de otra forma la realidad no compartida con quienes muy temprano adoptaron otras formas de pensar: unos luchamos por reconocer y valorar estilos de vida diversa que la mayoría ha adoptado de la cultura occidental.

No es el espacio adecuado ni recomendable para explicar la vida sexual en nuestras comunidades mixtecas, porque es un tema que tiene mucha relación con lo más íntimo y lo íntimo no se platica en público, ni se socializa. Si alguien aborda el tema de la sexualidad es sólo para sancionar la conducta prohibida y también sirve como broma únicamente entre

⁶⁸ Esto ocurrió en la primavera del 2003 en la comunidad de San Antonio Huitepec, Zaachila, Oaxaca.

hombres.⁶⁹ Una explicación sobre la vida sexual bajo el esquema de la concepción occidental es referida al momento en que los jóvenes están aptos sexualmente para la reproducción que inicia con la adolescencia a partir de los 12 años, aunque no sean aptos para enfrentar la vida. En cambio, para otras culturas como en el *Ñuu Savi*, la vida sexual representa el momento en que tanto la mujer como el hombre están maduros no sólo a nivel físico sino en los aprendizajes para enfrentar la vida. Cuando existen signos de inmadurez en el manejo del hogar para el caso de la mujer y en los quehaceres del campo para el caso del varón, los progenitores son quienes asumen esa responsabilidad y en el mejor de los casos, acompañan en este proceso de maduración. Entonces, una cosa es poseer la madurez necesaria para enfrentar la vida y otra es, aunque físicamente esté apto, tener suficiente fuerza intelectual y moral para entender el mundo.

Un nombre genérico que alude la necesaria reproducción biológica de cualquier ser vivo en este mundo es “*tata y ñvñ*” (semilla de la gente) para el caso de los humanos y significa la semilla que hará germinar nuevas plantas, nuevos seres, nuevas generaciones. La vida del ser humano está comparada con la del maíz, frijol, chile y otros granos que permiten la continuidad de la vida humana en todo el espacio, de ahí la relevancia de esta relación hombre-naturaleza. Al seleccionar el maíz, el frijol, el chile, la calabaza y otros granos como semilla existen aún ceremonias y que solamente las personas de mayor edad o personas de conocimiento participan para tal actividad, entonces, si se trata de vidas humanas reviste de más relevancia; es más serio el asunto. A todo esto obedece que para poder formar una nueva pareja, los adultos intervienen para disponer qué requisitos deben cubrir las nuevas parejas. Se discuten los criterios entre los adultos sobre la vida que habrán de formalizar y que garantice la armonía durante el tiempo que dure la vida en pareja.

Una opinión generalizada de los adultos de algunas comunidades del *Ñuu Savi*: Huitepec, Peñoles, Yucuañe, Nuyoó, Yucuititi, Jicayán, Ocoapa y Metlatónoc, por ejemplo, es que los integrantes de la pareja deben estar preparados para acompañarse toda la vida y que sólo la muerte los pueda separar, porque para eso se eligen ceremoniosamente con quién compartir

⁶⁹ Solemos escuchar opiniones que las mujeres son más abiertas para bromas pesadas entre ellas. Sin embargo, en presencia del hombre, guardan seriedad al respecto.

su vida (*ndenaa nde kuuen*)⁷⁰. Lo contrario provoca una disolución de la pareja que nadie está dispuesto a aceptar. Luego entonces, no ha sido habitual disolver la vida en pareja en nuestras comunidades;⁷¹ los familiares condenan este tipo de hechos y todo mundo reprueba estas relaciones. Si tiene lugar la disolución de la pareja se atribuye al contacto que se tiene con el mundo exterior; es una clara influencia de la “vida moderna”. Es necesario señalar que no todo lo que se ofrece en la vida moderna es compatible con los conocimientos de nuestras comunidades, sobre todo en lo que se refiere a los procesos para llegar a formar nuevas parejas.

El preocuparse por la formación de nuevas parejas, aunque no se toque el tema de manera directa, el fin que se busca es la continuidad de la familia y por supuesto del “apellido paterno”, consecuentemente esto tiene relación con el sitio donde está ubicada la vivienda que es el solar familiar⁷² y como tal, es un espacio geográfico considerado delicado, porque todo acuerdo y todo acontecimiento que tiene lugar en ese sitio es sumamente serio, por tanto es bendito y todo lo que adquiere la categoría de bendito o delicado no debe disolverse, no debe desintegrarse. Culturalmente está sancionado no cumplir la palabra empeñada.⁷³

Cuando se refiere a la vida sexual en nuestras comunidades mixtecas es sumamente serio y cuando ello ocurre alude básicamente a la madurez y la formación del carácter de las personas, la educación, el contacto con otras sociedades, otras culturas, el catolicismo, entre otros factores. No es lo mismo señalar cómo se comportan los que viven en las zonas cálidas que de los que residen en zonas frías. En las zonas cálidas, los jóvenes tienden a

⁷⁰ Los estudios que existen sobre las culturas de los pueblos mesoamericanos señalan que los nuevos matrimonios viven muchas veces en el hogar paterno de una arte de la pareja mientras se preparan para construir una vivienda propia. Durante este proceso, es común observar que en una sola vivienda comparten hasta cuatro generaciones: bisabuelos, abuelos, padres e hijos

⁷¹ Antes de la penetración de otros estilos de vida en nuestras comunidades, la vida en pareja era más estable, ahora tiende a desequilibrar esta vida en pareja.

⁷² La mayoría de los estudios antropológicos señala que es un fenómeno patrilocal o residencial referido al hecho de que la nueva pareja pasa los primeros años viviendo en el hogar del varón y no viceversa.

⁷³ La oralidad ha sido la base de nuestra comunicación cotidiana, costumbre fuertemente arraigada en nuestras sociedades orales y que hoy lamentamos su paulatina extinción. Los acuerdos orales inclusive, llegaron a tener más valor que un documento escrito y, cuando alguien faltaba a su palabra, era porque desde temprano se había integrado a los estilos de vida modernos.

desarrollarse muy pronto y por lo tanto su organismo exige que a temprana edad sufran modificación de sus temperamentos, pero su madurez física llega prematuramente.

Tradicionalmente solía ser que cuando los niños aún no han sufrido cambios en los órganos sexuales, todos andan con mucha libertad. Sin pena exhibían sus órganos genitales, no porque les gustaba andar de esta manera, sino porque no tenían con qué cubrirse por la extrema pobreza. A ello obedece que tenían la absoluta libertad de andar sin taparse el cuerpo, sea hombre o mujer. Hasta cuando ya estaban grandes se preocupaban por cubrirse.

En la lengua mixteca se le asignan distintos nombres a los órganos genitales y todo depende de la edad: *kuisi*, para niñas y *tídaa* para niños; los adultos le asignan a sus órganos: *toko*, *táyí*, *ndíví*, *yutnu*, *seyu*, *díiu*, *nuu tneñu*, etc. Esto depende de la intención con qué se expresa porque al parecer, todo es broma. Al espermatozoide y al óvulo, se le asigna indistintamente *tata* que literalmente significa “semilla”.

Independientemente del carácter económico, en las familias extensas se acostumbraba vivir en la misma habitación hasta tres o cuatro generaciones: los abuelos, los padres, los hijos y los nietos. La pregunta que cualquier persona haría es ¿en qué momento las parejas tienen un espacio de intimidad para sus relaciones sexuales?

En las generaciones adultas está presente todavía el tabú respecto al sexo, debido a muchas cosas; la iglesia católica tiene una influencia decisiva porque no pocas veces se considera al sexo como una función meramente reproductiva, a ello obedece que todavía se concibe que si una pareja llega a tener más de diez hijos durante el tiempo fértil, es obra de Dios; pero también es frecuente observar que mientras más hijos o hijas se tengan eleva el nivel de prestigio de las personas, y también se les dota de mano de obra para trabajar en el campo o en la cocina. Entonces, las relaciones sexuales son consideradas como un asunto de reproducción al margen del derecho al placer que hoy está en boga; tener sexo sólo por placer es desperdiciar las energías y es desperdicio del sentido humano de vivir.⁷⁴

⁷⁴ Se concibe todavía que poseer varias mujeres sin procrear hijos es una vida inútil. La semilla (*tata*) ha sido desperdiciada. Consecuentemente el uso de anticonceptivos es sancionado.

En la vida sexual de los jóvenes que no han tenido contacto con el mundo exterior existen muchas contradicciones, por un lado al sexo se concibe como algo natural, sin embargo, está prohibido mencionar este asunto en la familia o entre una generación y otra, pues se le considera como tabú. Quienes conocemos y somos miembros de estos pueblos originarios, tenemos otras formas de concebir este fenómeno y nos fijamos en qué está permitido mencionar y qué no. Si se trata de propiciar alguna diversión entre quienes intervienen en la plática que por lo general son varones, entonces se convierten como temas recurrentes sobre temas de la sexualidad, sin embargo, cuando se trata de un asunto serio donde intervienen las mujeres, el lenguaje se convierte en un lenguaje respetuoso, lleno de referencias a la moralidad y sentimientos filosóficos.

Toda plática referida a los órganos genitales o las relaciones sexuales, las formas de como debemos protegernos ante las enfermedades como producto de la “modernidad”, no se abordan debido a dos aspectos fundamentales: por un lado el desconocimiento de las personas adultas de cómo explicarles a los jóvenes sobre el cuidado que deben tener, y por el otro, son otras formas de explicar el mismo fenómeno y que por el hecho mismo de vivir en la modernidad, existen muchas ideas que llegan de fuera.

Según los estudios que conocemos (Gutierre Tibón (1981), Véronique Flanet (1977)) y la versión de los propios habitantes de la región Mixteca de la costa, los hombres y las mujeres se sentían más libres con sus formas de vestir; las mujeres andaban sin cubrir su dorso y cuando se iban a bañar en el arroyo o en el río, todo mundo se desnudaba (hombres y mujeres); no existían cuidados de cubrirse ante la mirada de los demás. Sin embargo, cuando se creó el Centro Coordinador Indigenista (INI) en la región de la costa (Santiago Jamiltepec) en la década de los años cincuenta, los primeros funcionarios comenzaron a prohibir las formas tradicionales de vestir, sobre todo de las mujeres que andaban con su dorso descubierto y para ello se les dotó de pedazos de tela para cubrirse los senos.⁷⁵ Aún

⁷⁵ Josefa González Ventura reporta en su texto “Vida Cotidiana en San Pedro Jicayán” (1996) que antes de la instalación de las oficinas del Centro Coordinador en Santiago Jamiltepec y la aplicación de sus proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas, todas las comunidades de la costa, sobre todo las mujeres, andaban sin pena con los pechos descubiertos. Con las acciones del INI se les capacitó a las mujeres las técnicas de costura y tela con la cual podrían cubrir sus senos. Aquí comienza a infundir que es incorrecto andar con los dorsos desnudos.

existen algunas comunidades mixtecas, sobre todo, aquellas alejadas de los medios de comunicación como Santiago Ixtayutla y San Pedro Jicayán, donde reflejan estas formas libres de andar; solamente cuando las mujeres tienen necesidad de acudir a algún lugar público: escuela, iglesia, día de plaza, fiestas y otros, entonces suelen cubrirse con lo que tienen y cuando regresan a sus viviendas, dejan a un lado los pedazos de tela que les estorban y nuevamente andan con mucha naturalidad, realizando sus trabajos cotidianos.⁷⁶

Hoy todo ha cambiado, no pocas personas añoran las formas anteriores de vivir, sobre todo las personas de mayor edad. Sienten que se les ha quitado la libertad de vivir, convivir, decidir, pensar y se debe a varios factores: el contacto con personas de otras comunidades (los mestizos), los mercados regionales, los medios de comunicación, la escuela, la iglesia y finalmente, la migración. Los datos que nos reporta Carmen Cordero de Durand (1992: 124-125) sobre la concepción del matrimonio entre los mixtecos de Santa María Zacatepec, Putla, Oaxaca (que se consideran tacuates) nos ilustra esta contradicción:

... Los viejos y los tradicionalistas no están de acuerdo con esta transformación y textualmente dicen: 'Para nosotros los viejos es un gran cambio, nunca se ha llamado a este rito 'Bendición' sino 'Los consejos'; sí, les damos nuestra bendición porque les deseamos lo mejor y que no tengan muchas dificultades durante su vida de casados, en el momento que va a empezar la ceremonia; pero no hacemos el gesto de bendecirlos, sólo los padres abrazan a sus hijos, esa es nuestra bendición y después se dan los consejos. Pero esta palabra la introdujeron los mestizos, porque así es su costumbre, no es la nuestra....

A los hombres que gustan tener varias mujeres y no logran procrear hijos, se considera que han desperdiciado demasiado tiempo. También aquellos que no quieren tener hijos o alguien que es estéril, se considera que han perdido tiempo y que han desperdiciado su *tata*, su "semilla", considerado como parte del ser humano que se desperdicia, que va al vacío. Y en ese sentido, su vida en el mundo ha sido inútil; no existe ninguna razón para continuar viviendo.⁷⁷

⁷⁶ Observación directa en la comunidad de La Humedad, Ixtayutla, Oaxaca en la primavera de 1993 y San Pedro Jicayán también en la primavera de 1989.

⁷⁷ Culturalmente se concibe que en el mundo debe haber un motivo para luchar por la vida: Los hijos. Si durante la vida en pareja, por algún motivo no se logró procrear hijos, la vida por la faz de la tierra es inútil y un rotundo desperdicio de tiempo.

Vivir en pareja significa juntarse de manera formal con alguien y es solamente para procrear hijos. Las formas de cómo se educa sexualmente a los hijos en algunas comunidades del *Nuu Savi* son impredecibles. Ha sido y sigue siendo un tabú. En las reuniones familiares casi no se mencionan sobre las relaciones sexuales. Sólo se llega a aconsejar cómo se debe comportar, pero no se educa. Si alguien es sorprendido cortejar alguna muchacha como el caso de los jóvenes, hay una reacción casi violenta de los padres, considerando que sus hijos están grandes para pensar en una mujer con la que puedan vivir en pareja, pero ¿sabe trabajar? Si está preparado para ello hay que preocuparse para conseguir su pareja. Esto se asocia con el aprendizaje de alguna actividad agrícola que es fundamental, de lo contrario existe alguna sanción el no querer hacer nada ¿Qué aprende? La capacidad de aprender trabajar para la vida.⁷⁸

Por experiencia sabemos que los aprendizajes inician desde cuando el bebé va pegado en las espaldas de la madre o colgado en el pecho, mientras ella realiza las actividades de su sexo, comienza su prolongado aprendizaje. Cuando sus padres acuden a colaborar en el hogar de sus familiares cercanos, el pequeño aprende a temprana edad a identificar a sus familiares cercanos y tiempo más tarde llega a fortalecer sus relaciones familiares y comunitarias. A ello obedece que el momento cúspide de la vida del ser humano, sea mujer u hombre, es participar como protagonistas en *viko tna'an nda'a* que significa de manera literal, fiesta de juntar manos.

En algunos casos y esto depende del contexto geográfico, si es zona fría se aprecia que el crecimiento es lento de los jóvenes por lo que pueden "esperar" un poco más para contar con una pareja; en cambio, si se trata de zonas cálidas, hay que preocuparse temprano porque aún siendo niños ya entran en esa etapa peligrosa que se considera que ya les urge vivir en pareja.

⁷⁸ Juan Julián Caballero reporta en su texto “Educación y Cultura: Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca” (2002: 107-111), todo lo que aprenden las niñas y los niños al lado de sus padres, de sus abuelos y de sus tíos a muy temprana edad. Los aprendizajes de nuevos conocimientos y nuevos comportamientos les posibilitará adquirir responsabilidades en la vida futura respecto a sus relaciones familiares y de su comunidad, aún cuando tienda a emigrar.

La influencia de muchos factores endógenos y exógenos es determinante para que la edad “propicia” para la formación de la pareja sea diversa; en algunas comunidades del *Ñuu Savi*, sobre todo las ubicadas en las zonas frías (*ñuu viji*) se casan más tarde entre los 16 y 18 años o más grandes. En zonas cálidas, la edad para formar parejas ocurre más temprano o bien y en algunos casos los jóvenes tienen relaciones sexuales a escondidas de sus padres, conductas que con frecuencia son sancionadas.

Con la influencia de la modernidad, cada vez más se forman parejas a una edad más avanzada, entre los 20 y 30 años, incluso más tarde. De ahí que sea difícil establecer una edad promedio para la formación de la vida en pareja. Todo depende de la educación familiar y las responsabilidades adquiridas durante el proceso formativo.

En ninguna comunidad del *Ñuu Savi* se practica alguna ceremonia que tenga que ver con las etapas del desarrollo de los seres humanos como los reportados por Van Gennep (1909)⁷⁹ hace más de un siglo; sólo es atribuible el nivel de madurez de los jóvenes cuando saben realizar cualquier actividad remunerada o no, que más tarde posibilitará que sean independientes de sus progenitores. Donde es posible comparar con el estudio clásico de Van Gennep, es cuando se organizan ceremonias de casamiento y la ceremonia del temascal, como un acto curativo.

2. *Nu ñu'un da'a y ñv' d'í'í*. El embarazo⁸⁰

La noción de embarazo no es homogénea ni exclusiva de una cultura, es de toda la humanidad y de todas las épocas. Durante la época precolonial se asociaba el embarazo con obras de la divinidad.⁸¹ Hoy vemos que estos ritos de petición no sólo para tener hijos, sino

⁷⁹ Van Gennep (1909) cuando estudió los distintos ritos que existen durante el desarrollo humano transita entre un período a otro y establece como categorías los ritos: ritos animistas, ritos dinamistas, ritos simpáticos frente a los ritos de contagio, ritos positivos frente a los ritos negativos, ritos directos frente a los ritos indirectos.

⁸⁰ Una forma de referirnos al “embarazo” se expresa literalmente *ñu'un* = tiene, dentro de algo o alguien, posee y, *da'a* = cría, retoño, y *ñv'* significa gente y *d'í'í* se refiere al ser femenino (mujer).

⁸¹ “Entre los mayas de Yucatán vemos cómo se pide a las diosas que les den hijos: ‘son gente que desea muchos hijos; la que carece de ellos los pedía a sus ídolos con dones y oraciones...’ (Landa 1978: 58).

bienes materiales, continúan y se dirigen a los sitios delicados o algún centro católico. Esto ocurre actualmente en los santuarios católicos de mayor importancia en la Mixteca: Santa Catarina Yosonotú, Santiago Nundichi, San Juan Tamazola, entre otros. En otras regiones existen otros santuarios: Juquila, Etla, Tlanichico, ciudad de Oaxaca y otros lugares. Las ceremonias se realizan tanto delante de las imágenes católicas como fuera de la iglesia y es para realizar peticiones como acto de fé. También es frecuente observar la realización de ritos de petición en los lugares considerados delicados: cuevas, cerros, manantiales y otros donde se supone moran los dioses de la naturaleza que en lengua mixteca es *ñu'un*. La Dra. Barabas (ibidem: 184) señala que en estos lugares “sagrados” los hombres de conocimiento interactúan con las entidades territoriales que son los *ñu'un* al que se considera poseedor del poder para controlar ese sitio específico. Dependiendo del lugar, los dueños del lugar son santos católicos o vírgenes aparecidas.

Con frecuencia se atribuye a obras de la divinidad si una familia no puede concebir hijos, algo anda mal: No fue un deseo mutuo vivir en pareja, algún familiar interfiere; alguien desea que no tenga familia la nueva pareja. Si llegase a ocurrir el lamentable hecho de no tener hijos, de común acuerdo con todos los miembros de la familia de ambos cónyuges se acude a algún sitio bendito donde mora la divinidad para pedir que conceda buena salud y bienestar; para lo cual se organizan ceremonias con el apoyo de algún hombre de conocimiento. Las ceremonias suelen ser complejas porque hay que tomar en cuenta qué día es propicio para solicitar ese deseo y suelen ser los días lunes, martes, jueves y sábado, los días que no son recomendables para realizar peticiones son domingo, miércoles y viernes. Quien desea retirar las energías negativas que provocan disgustos hay que acudir con el sacerdote mixteco en algún cerro más alto del territorio donde moran los dioses antiguos, una cueva, manantial o algún cruce de caminos.

En el centro de México, entre los mexicas, la mujer embarazada tenía ciertos cuidados como no consumir ciertos alimentos, procurar no sufrir espantos, no abusar del acto carnal, etc. (Matos Moctezuma, 2003: 17). En algunas comunidades de la Mixteca aún hoy se recomienda a la futura mamá no consumir alimentos demasiado fríos, no consumir miel de abeja, tener cuidados de no observar eclipses de luna o de sol, no salir de noche hacia el

patio o andar en el camino⁸² porque el bebé puede sufrir algún daño o no nacerá “completo” y a tiempo, como son los deseos de los familiares: nacerá fuera de tiempo porque su madre consumió miel de abeja, con labio leporino por la influencia de la luna y del sol u otros hechos prohibidos.

Lógicamente el embarazo constituye una etapa muy compleja y delicada. En algunas comunidades del *Nuu Savi*, después de un determinado tiempo de vivir en pareja y si la mujer ofrece señales de su embarazo, ello significa que el varón ya es capaz de demostrar su “hombría” ante los demás. También constituye un orgullo para la familia. Se asocia la idea que tanto el hombre como la mujer “pueden” o tienen posibilidades de “engendrar” hijos. Es decir, ya son aptos para reproducirse biológica y socialmente. Contar con estas posibilidades es signo de madurez biológica y cultural. Para darnos cuenta si la mujer está embarazada basta con mirar los cambios de color o manchas que se forman en el rostro de ella y ello indica si el nuevo será niño o niña. En ocasiones, se aprende desde niño al lado de los abuelos y tíos cuándo una mujer está embarazada y de qué sexo puede ser el producto de ese embarazo.

En muchas comunidades mixtecas todavía es frecuente encontrar a familias que tienen poco contacto con el mundo exterior; entonces, son los que buscan a una persona de conocimiento que se encargue de cuidar a la embarazada, independientemente de su asistencia a la clínica de salud. Los conocimientos de una partera son necesarios para asegurar el desarrollo del feto y que los padres se enteren de dicho desarrollo.

También depende de las condiciones económicas de la pareja y de las relaciones familiares establecidas desde la fiesta de la unión de la pareja (*viko tna'an nda'an*), tanto los padres del varón como los padres de la muchacha son los encargados de velar por el futuro miembro de la familia que va nacer. Depende de la armonía familiar de esta nueva pareja, el ambiente en que se desarrolla el nuevo ser también es de armonía. Todo mundo estará cerca y todos estarán prodigándole a la futura mamá las más especiales atenciones, y no es para menos. Cuando se enteran que ella está embarazada, no la dejarán realizar las actividades pesadas como transportar cántaros de agua, cubetas de agua, tercio de leña, de

⁸² Recomendaciones que frecuentemente ofrecen las suegras, las abuelas, la madre o alguna partera a la futura

maíz, de frijol, en fin, está prohibido que ella levante cosas pesadas.⁸³ De la misma forma el marido tiene que comportarse de manera correcta, no provocar que la futura mamá tenga disgustos y corajes para evitar que el feto resienta el desequilibrio emocional de la madre.

Durante el tiempo que dura el embarazo, la futura mamá recibe un cuidado especial en sus alimentos. Ella es la primera en saber qué es lo que debe comer. Los alimentos tienen que estar equilibrados: alimentos calientes y alimentos fríos; no nos referimos al estado físico de los alimentos, sino sus características y lo que contiene.⁸⁴ Antes de que nazca el bebé, la futura madre debe poner mucha atención qué alimentos debe ingerir y qué alimentos no debe probar, para evitar que el bebé tarde mucho en nacer, sobre todo si a la mamá se le “antojen” algunas golosinas o alimentos como la miel de abeja, o bien, abstenerse de consumir tal o cual alimento, sobre todo, las golosinas.

La futura mamá debe saber cómo comportarse ante los fenómenos naturales. Generalmente se piensa que en las afueras del hogar (camino, montes) circulan aires con energías negativas y positivas (*tachi yuku*) que puede dañar no sólo a la mamá que espera a su bebé, sino al mismo feto. Un buen ejemplo de esto era lo que le ocurría a mi abuela Benita Santiago Ramírez (q.e.p.d.) como un mal grave; no podía viajar a grandes distancias donde tendría que atravesar el monte, lugar inhabitado, como por ejemplo cuando iba a la comunidad de Loma de Miel (*Yuku Ndudi*) a visitar a su hija Nazario, a su yerno Buenaventura y a sus nietos Saturnina, Claudio, Emiliana, Vidal y Nicéforo; solía llegar gravemente enferma de “mal aire” al paraje donde vivía sus familiares. Los familiares y otras amistades de la familia se reunían en ese momento para preparar una limpia especial con la cual se evitaba el agotamiento de mi abuela.⁸⁵ Desde chicos sabemos si se descuida

mamá.

⁸³ Ya en la época precolonial, Sahagún reportaba que a las embarazadas se les prohibía transportar cargas pesadas porque eso provocaría aborto (1999: 17).

⁸⁴ Se consideran alimentos frescos aguacate, nopales, chilacayota, sandía, lima, carne de puerco, carne de guajolote, ejotes, hierbabuena, pepino, piña, melón, ciruela, chayote, papa y otros. Los alimentos calientes son: naranja, manzana, mandarina, carne de res, carne de pollo, carne de chivo, zanahoria, manzanilla, cilantro, etc.

⁸⁵ Esta ceremonia es equiparable a lo que Van Gennep le llama “ritos de paso” en sentido inverso de “incorporación”. A partir de qué mecanismos reincorporar al afectado a la vida normal después de haber sentido la agresión por las energías negativas.

de atender de inmediato estos males la gente muere y difícilmente se puede explicar bajo la lógica de la medicina occidental.

Al acercarse la fecha de nacimiento de la criatura, la protección hacia la futura mamá es más intensa. La atención que le prodiga la persona de conocimiento que incorrectamente se le llama “partera” es más frecuente; tiene que vigilar que la criatura esté en posición correcta en el vientre materno. A estas alturas, ya se intuye de qué sexo va a ser y entonces,⁸⁶ los familiares cercanos comienzan a prepararse para coser sus “ropitas”, sobre todo la abuela; si es niña un vestidito, si es varón una camisita. Anteriormente era más emotivo el momento, ahora con la “modernización” ya no lo es. Se ha convertido como algo natural la espera. Solamente si el bebé es esperado por familias que no han estado en contacto con otros estilos de vida, todavía se puede apreciar la alegría por el nuevo ser que se incorpora a la familia.

Las predicciones son fundamentales en la vida de toda la familia. Los sueños, si se sabe interpretar adecuadamente, anuncia el futuro, o lo que le pueda ocurrir quien sueña o de sus familiares cercanos.⁸⁷ También tiene que ver aquí lo que suelen presagiar las aves u otros animales del monte o aún domésticos. Como ejemplo de estos hechos podemos citar a los maullidos de gatos o los aullidos de perros y de coyotes cerca de la vivienda; entonces hay que tener cuidado porque tarde o temprano puede ocurrir alguna desgracia en la familia, así como la muerte de algún ser querido.⁸⁸

3. *Nu nkaku landa*. El nacimiento

El bebé que es esperado en un ambiente familiar tradicional, el momento que llega es de mucha alegría y armonía, casi es una fiesta. El nacimiento ocurre en el hogar con el apoyo

⁸⁶ No se recurre a los estudios modernos (ultrasonido), bastaba con observar detenidamente el color del rostro, el color de los ojos y los síntomas tanto de la futura mamá como del papá y el tamaño del vientre para darse cuenta de qué sexo será el nuevo ser. En la mayoría de los casos se logra “atinar” el sexo con sólo observar.

⁸⁷ Al soñar que se participa en una fiesta es signo de algún problema en la familia; si alguien sueña que se le cae la muela, debe prepararse para esperar una desagradable noticia sobre la muerte de uno de sus mayores.

⁸⁸ Los coyotes, las zorras, el búho que son animales silvestres, sus aullidos o cantos se interpretan como presagios de muerte de alguien donde ocurren su presencia; cualquier comportamiento raro de los animales

de la “partera”; ella es la encargada de asistir en todo momento durante el parto. También se encuentra en este momento el recién estrenado papá quien en ocasiones interviene para detener a la mamá que se encuentra “sufriendo” en posición de “cucullas”, posición recomendada por la partera para que nazca pronto el bebé.⁸⁹ Dependiendo de la hora en que ocurre el nacimiento, se encuentran alrededor casi todos los familiares: sus respectivos padres, sus abuelos, sus cuñados, sus sobrinos, etc., todos esperan el momento largamente esperado. En algunas familias aún está arraigada la idea de que “el hombre tiene más valor que las mujeres, y por ello se le da más importancia este nacimiento que el de una niña”.⁹⁰ Las razones que guían estas preferencias, son entre otras: la continuidad del apellido paterno; la garantía de que el solar y el espacio, así como las propiedades heredadas de los padres, abuelos, bisabuelos y tatarabuelos continúen ocupados y protegidos por las futuras generaciones del mismo apellido y por supuesto, la seguridad de que a los hijos varones les asista la obligación de vigilar y cuidar a sus progenitores, aunque a veces ocurre lo contrario. Mientras tanto las mujeres, en raras ocasiones se quedan de solteras durante toda su vida; es opinión generalizada de que ella voluntaria e involuntariamente se une a otra familia, por lo cual tiene pocas posibilidades de regresar constantemente a su antiguo hogar. Tradicionalmente su “destino” es ir a otra familia.⁹¹ En la práctica, sin embargo, se producen también casos en que el hombre va a vivir con sus suegros.

Alrededor del nacimiento acontecen otras formas de comportamiento y para ello los mayores, sobre todo de los abuelos del bebé aconsejan que al momento de nacer, cuando el bebé comienza a moverse y emite los primeros llantos, se le debe acercar un lápiz y un

domésticos como el gato, el perro, el gallo y la gallina, se interpretan como anuncios que algo puede haber en la propia casa.

⁸⁹ Si la partera considera que se ha tardado más del tiempo calculado para el nacimiento, ella misma recurre a otras estrategias para provocar que la madre expulse al bebé: toma de algún té, se coloca en la boca de la paciente la punta del cabello de alguna mujer; lo que se busca es que la madre provoque mayor fuerza para expulsar al nuevo ser.

⁹⁰ La influencia del machismo tradicional determina una diferenciación en la forma de cómo se concibe la llegada de un miembro de la familia en cuanto a su sexo. Si es una niña la emoción se desborda si en la familia hay muchos hombres y hace falta quien cuide y ordene la vida familiar, además es la mujer la encargada de velar por el futuro de sus padres cuando éstos están en edad avanzada. Si el futuro miembro de la familia es varón, se considera que el hombre representa la continuidad del apellido de la familia y protección del hogar, aunque ello significa menor cuidado para los padres cuando estén más grandes de edad.

⁹¹ No significa de ninguna forma que los padres y de toda la familia, consciente e inconscientemente rechacen la presencia femenina, significa que la mujer es la persona idónea encargada de propagar que los seres

papel si desean que sea un buen escribano y estudioso; si los padres y los abuelos desean que sea un buen campesino y un buen trabajador del campo, se le acercan algunos instrumentos de trabajo como machete, hacha y azadón para que los toque.⁹² Si es una niña, de la misma forma, si se desea que sea una estudiosa se le acercan un lápiz, un pedazo de papel o libro; si se desea que sea una buena cocinera y trabajadora doméstica, se le acercan manos de metate, un molcajete o un temolote para que los toque.

Existen otras ceremonias que tienen que ver con el cordón umbilical; se concibe actualmente que si el cordón umbilical del varón se coloca en la copa del árbol simboliza la habilidad de treparse en las alturas sin ningún temor o viajar constantemente en la vida adulta; en cambio el cordón umbilical de la mujer que es enterrado debajo del metate tiene un significado inverso: es el don de ser hogareña.⁹³ A todo esto se atribuye la relación estrecha que se observa con la migración de los últimos tiempos. Quienes nacieron en el marco de esta tradición familiar suelen viajar constantemente, si el tiempo es apremiante tienden a regresar a sus lugares de origen; los jóvenes que nacieron en ambientes contradictorios, suelen no seguir los pasos de sus ancestros, les será mucho más difícil regresar al lugar donde nacieron y prefieren olvidar su lugar de nacimiento y hasta de sus propios progenitores.

Con el nacimiento del bebé, si es el primer hijo y primer nieto, comienza a cambiar el rol de todos: se estrenan como padres, se estrenan como tíos y se estrenan como abuelos o bien como primos. Los cuidados y el afecto de los mayores necesariamente van a variar; en ocasiones los abuelos suelen prodigarle al nieto o a la nieta más cariño que a sus hijos.⁹⁴

humanos deben multiplicarse. A ello obedece que cuando más adelante demuestren que pueden concebir un hijo o una hija, todo mundo se sienta feliz.

⁹² Van Gennep le llama a esto ritos de paso de “agregación”, porque se concibe que la criatura que nace para a formar parte de un deseo, el de los mayores (Op. Cit.: 65).

⁹³ Interpretando el Códice Borgia Eduardo Matos Moctezuma (2003: 19) señala que el cordón umbilical simbolizaba una relación estrecha con el lugar de origen y por supuesto con la familia. Además servía el punto de partida para interpretar el destino y el carácter del recién nacido. Para una información amplia sobre este tema y género de literatura pictórica antigua, véanse las obras de Anders y Jansen (1993, 1994); Anders, Jansen y Reyes (1993), Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1994), Anders, Jansen y Van der Loo (1994).

⁹⁴ Como experiencia familiar, cuando tuvimos la oportunidad de contar con la llegada del primer nieto, el cariño y el afecto que se tenía al hijo menor se volcó hacia el nieto. Cada travesura que se le observan al nieto es motivo de emoción y de alegría, y cuando sus padres observan que es una conducta indebida, los abuelos salen inmediatamente a defender a su hijo de la tercera generación que no sea regañado o agredido por sus propios padres. Lo mismo pasó cuando nació la nieta, todo lo que sentíamos por la única hija se trasladó hacia la nieta. Es más, al interior de la familia tienen otro nombre: al varón se le conoce cariñosamente como *Tʼnduu* (lo que es redondo como juguete) y a la niña *Ita yuyu* (Flor de rocío como símbolo de pureza y frescura). El tercer nieto que no tardó en llegar, cariñosamente se le nombra *chikʼi*, nombre de un pájaro que

Influidos por la modernidad, muchos bebés ya no nacen en el ambiente familiar (que idealmente se supone ser lleno de amor y de calor humano); se prefiere acudir a alguna clínica médica por considerar que puede ofrecer más seguridad y mayor atención. En este sitio, la futura mamá se encuentra recluida sola, sin el apoyo de nadie, ni de los más cercanos familiares como el esposo o sus padres. En el momento de nacimiento sola se encuentra en la cama con una posición no sugerida por la “partera”, sino por la enfermera o por el médico. No se le acercan al bebé los instrumentos de estudio o de trabajo cotidiano como hubieran sido los deseos de los abuelos. En este ambiente frío llega el nuevo ser y no pocos adultos reprueban ese ambiente y catalogan que el nuevo ser cuando crezca va a tener un carácter frío, ausente del calor humano en sus caracteres. Esto indudablemente repercutirá en su vida de adulto; es decir, desde aquí marca la pauta que el nuevo ser se va a desligar del ambiente paternal y familiar. Esta contradicción se va generalizando por la influencia del exterior. Esto es lo que se aprecia en casi todas las comunidades que han perdido poco a poco sus estilos de vida. De este hecho se deriva la interpretación que el futuro que nos depara a todos es incierto y es considerado como el resultado de la modernización.

4. *Tnuu landa*. El niño y su tona

La formación de “persona” en la cultura *ñuu savi* tiene que ver con lo que será en el futuro o su destino, sobre lo cual existen abundantes estudios. Jansen, en los datos sobre “nahual” y “tono” recopilados en las comunidades mixtecas de Apoala, Tilantongo, Peñoles y Chalcatongo menciona que el “tono” es el animal que se vuelve la gente (*ñanduu* en Huitepec), aquella parte del ser que se vuelve dicho animal y si se posee alguna mancha en el cuerpo, es signo de que esa persona se vuelve animal (Jansen, 1982: 311-312; compárense Anders y Jansen 1994, Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1994).

Alicia Barabas (2006: 184) señala que el nahualismo es

defiende agresivamente a sus polluelos cuando otras aves se acercan a su nido, además de que con ese nombre le puso mi abuela Benita a su bisnieto (padre de *Chik††*) hace más de tres décadas. A la segunda nieta, la hermana de *Ita Yuyu*, se le ha puesto cariñosamente *Ita Viko* que significa “Flor de la nube” y simboliza también la pureza de la familia. La última tiene se le ha puesto el nombre de *Iya* que significa “princesa”.

... la capacidad de transformación que tienen los especialistas religiosos en sus tonas o alter ego animales o fenómenos atmosféricos mediante la cual se comunican con lo sagrado y adquieren los dones para curar o dañar las tonas o las almas de la gente común.

Andrés Medina (2001: 100) define al nahualismo

“... como un sistema de control social en el que el referente clave es un concepto de autoridad y poder basado en la posesión de un nahual o “espíritu familiar”. Este asume la forma de animal o de fenómeno natural, como el rayo, el viento o bolas de fuego.

La concepción descrita es misma la que está presente en Huitepec. Aquella niña o niño que nació destinado a ser diferente de los demás niños, nace con ciertas características de lo que será en el futuro: se convertirá en coyote, león, zorro, zorrillo, serpiente, rayo, gato, perro, águila, lagartija, entre otros animales. Se concibe que todos nacemos con ciertas características y afines a algún determinado animal. Este ha sido un asunto tan normal en la vida cotidiana de quienes viven relacionados con el medio ambiente. Nacer con el “doble” que en la lengua mixteca se denomina “*tnuu*” es algo que no le sorprende a nadie; sólo se necesita tener mucho cuidado para evitar alguna confrontación con las personas que se convierten en algún animal, sobre todo de aquellos “nahuales” (*Nuu rr’fja’ma*) que pueden perjudicar el bienestar de otras personas.

Derivado de los procesos de cómo se forma la persona social en la comunidad mixteca de Huitepec, se puede señalar que desde que se nace se consulta a la mujer u hombre de conocimiento (adivinator) sobre el destino que depara el bebé, cuál será su carácter, sus cualidades humanas, etc. La misma partera que estuvo al tanto cuando la criatura nació le tiene que explicar a la mamá que nació en tal posición o en tal forma. Un ejemplo de ello es cuando el bebé nace trae enrollado su propio cordón umbilical en el cuello y según la explicación de las mujeres experimentadas, es señal que el futuro del bebé es incierto y que puede causar vergüenza a sus padres y familiares. Cuando la criatura nace de esta forma es signo que la vida que le depara es de mucho sufrimiento y de incontables “vergüenzas”

porque muy joven le gustarán cosas ajenas (ratero) y cometerá actos contrarios a las normas sancionadas por la misma sociedad en que vivirá.

Quienes nacen con la capacidad de convertirse en “nahual” que es su doble o “*tnuu*” (disfraz), muy pocos están conscientes de este hecho. Generalmente, una señal de contar con un “doble” aparece constantemente en los sueños, pero no siempre se dan cuenta de ello. Hasta la edad adulta se inicia el auto-reconocimiento de que se convierte en cierto animal.

Si el bebé nace un día domingo o de día cuando el sol ya está en el cenit se interpreta por las abuelas que será un ser flojo, su “suerte” será muy negativo; le gustará la vida holgada y falta de voluntad para trabajar. Si por el contrario nace a media noche o por la madrugada será un ser trabajador y que no tendrá miedo a enfrentarse a lo desconocido, tampoco le dará temor caminar por las noches. Quien nace en días benéficos (buenos) será un ser bondadoso, lleno de ternura y le gustará siempre compartir con otros lo poco que posee. Quien nace un día no benéfico (malo) suele ser egoísta, individualista y no bondadoso. Además de las cualidades del bebé anunciadas por el adivinador o adivinadora, sus abuelos sobre todo, también se consultará sobre el tiempo de vida que tendrá, si va a durar mucho o poco tiempo; de la misma forma se consultará sobre su “*tnuu*”⁹⁵, equivalente al concepto antropológico de “tona” (del náhuatl *tonalli*, “día, brillo, alma”) y por supuesto, si tendrá su doble y en qué animal se convertirá. Si los resultados son que la niña o el niño tienen su “*tnuu*” (su doble) sus padres comenzarán por preocuparse porque su “*tnuu*” andará desprotegido mientras crezca la criatura. En las noches, antes de dormir se procurará conseguir tizne que se obtiene de las ollas de comida para pintar el rostro del bebé a fin de ahuyentar los aires malignos que se supone que son los preferidos por el “*ñuu rr-ġa’ma*” (nahuales). En algunas otras ocasiones, sus padres procurarán no dormir en la misma casa, porque se cree que son presas fáciles de perseguir, dondequiera que vayan. Las personas conciben que “*tnuu*” es una cualidad que acompaña a la criatura durante su crecimiento y

⁹⁵ La palabra “*tnuu*” tiene un significado aproximado de “máscara” o el objeto que se utiliza para cubrir el rostro. A la máscara se le denomina “*nuu tnuu*”: *Nuu* es igual a “cara” y *tnuu* “lo que cubre o lo que está pintado” y que en algún momento determinado corre riesgo de ser atrapado porque es el que está enfrente de la persona. Es lo que expone alguien ante un público desconocido.

por ello es altamente sensible. No es un tratado sobre el nahualismo, sino apenas son datos que ocurren con aquellos que por destino se convierten en “nahuales”. Los casos que se conocen son los siguientes:

- a) El caso del desfile de *ñu'un rr'ja'ma* en Yucucundo. Esta es una anécdota personal de quien escribe este texto. En cierta ocasión, cuando se encontraba realizando actividades agrícolas (pizca) en el paraje denominado “*Toto Chuun*” (Pedregal de Gallina), en una noche oscura se percató, junto con su hermano, que en el camino de Pueblo Viejo a la localidad de San Francisco *Yucucundo* iban desfilando luces parecidas a antorchas. Al arribar el desfile al centro de la comunidad de referencia, las luces comenzaron a dispersarse entre las casas de la comunidad, al mismo tiempo que se estaban apagando todas, con excepción de una que había quedado encendida. Después de un buen rato, nuevamente se fueron encendiendo las demás. Es como un juego interminable entre apagar y encender. Al siguiente día, nosotros continuamos con nuestras tareas de recoger la mazorca y los ejotes, pero como a medio día escuchamos los repiques de campana como señal que un niño amaneció muerto en dicha comunidad de Yucucundo por estos seres que en la variante de la lengua mixteca denominamos “*ñanduu*” (el que se vuelve animal o fenómeno natural).
- b) El caso de Flor. Cuando nos encontrábamos laborando como docentes mi esposa y yo en la comunidad de Huaxolotipac en 1975, existía la necesidad de acudir a otra comunidad, la del Gachupín a realizar distintas actividades socioculturales con los demás docentes de la región. Ahí nos encontrábamos cuando llegó un enviado de mi madre a avisarnos que nuestra hija Flor se encontraba gravemente enferma en la comunidad de Huitepec, mi lugar de origen, distante a 8 horas de camino. Cuando llegué a la casa, efectivamente se encontraba recuperándose poco a poco mi hija, gracias al apoyo de una señora de conocimiento (una curandera) se logró rescatar a nuestra hija de las garras de la muerte. ¿Qué fue lo que pasó? Según las versiones de mi madre, de mi abuela y de otros familiares cercanos, hasta ahí llegó el *ñu'un rr'ja'ma* o “nahual” y en descuido en la noche, la sacó de la cama mientras mi

madre dormía, para llevarla a jugar con ella en los cruces de camino, como pelota o cualquier juguete. Como prueba de este hecho es la aparición de moretones en todo el tierno cuerpo de mi hija, sobre todo en la espalda y el cuello. Los primeros síntomas de este peligro, al amanecer la niña aparte de que estaba desmayada no podía sostener su tierna la cabeza, estaba prácticamente estrangulada. Su recuperación fue lenta. Se tuvo que preparar una serie de ceremonias para evitar que volvieran los “nahuales” a buscarla.

- c) En pleno inicio del tercer milenio, en la ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca sucedió algo insólito. Una estudiante del Programa de Doctorado de la Universidad de Leiden, Holanda, se encontraba realizando sus estudios sobre el sistema curativo en la Mixteca y las funciones del baño de temascal que se usa con mucha frecuencia entre las mujeres de origen mixteco y mestizas cuando dan a luz. Pues resulta que a esta estudiante le sucedieron dos cosas relevantes: por un lado tuvo una hija que nació justamente en la ciudad de Tlaxiaco, como un buen pretexto de recurrir al temascal como un acto curativo para fortalecer su cuerpo, de acuerdo con la concepción mixteca, y por el otro, en una noche oscura se percató que justamente en la ventana de la habitación donde dormía su criatura, apareció pegada por un instante una “bola de lumbré”, un tanto indescriptible, queriendo penetrar a la habitación. Cuando nuestra huésped investigó qué fenómeno era, sus vecinos le informaron que era el “nahual” que buscaba a su criatura para matar. Como no es de la cultura, muy poco caso le hizo al fenómeno, a pesar de que su investigación estaba orientada hacia la medicina tradicional.
- d) El caso de El Capulín. Cuando nos encontrábamos laborando como docentes en las comunidades de Iturbide y Buenavista de Juárez, ambas pertenecientes al municipio de Santa Cruz Itundujia (1971). En el paraje llamado el Capulín, a orillas del camino hacia la comunidad de Iturbide se encontraban tres árboles de encino muy altos y en una de sus ramas estaban colgados los huesos de dos animales. Según las versiones de uno de los moradores del lugar, hacía alrededor de tres años en que en el paraje llegaban unos coyotes a exterminar las ovejas y las cabras de los

moradores. Por las noches entraban a los corrales a matar animales, los más grandes. Los dueños de las ovejas y de las cabras convinieron en espiar a los animales dañeros que entraban a los corrales y cuando divisaron que estaban acercándose dos o tres coyotes enormes, entonces con sus respectivas armas les dispararon, cayéndose de inmediato dichos animales. Los campesinos, al darse cuenta que no eran animales normales, decidieron colgar los cuerpos en los árboles más altos de ahí. Según se sabe, al tercer día aparecieron unos señores de otras comunidades lejanas a reclamar y solicitar la devolución de alguna parte de los coyotes sacrificados, debido que en la comunidad de procedencia, unos señores estaban agonizando y como sabían que dichos señores se convertían en coyotes, entonces por acuerdo de los familiares de dicho enfermo se comisionó a dos señores para viajar a grandes distancias con la finalidad de recuperar la vida del citado nahual.

- e) El caso de un anciano del paraje denominado Buenavista en Huitepec. Antes de que muriera un señor corpulento llamado Antonio, el señor se convertía en coyote. El mismo señor les platicaba a sus sobrinos y a sus nietos que en realidad, él se convertía en “coyote”. En cierta ocasión, Don Antonio se encontraba en la puerta de su vivienda en la comunidad de Huitepec, tratando de curarse de una herida ocasionada en una de sus piernas. En ese momento apareció un sobrino suyo y éste, al preguntarle qué le había pasado, entonces el señor le comentó que en días pasados, cuando se encontraba en su rancho llamado “Buenavista”, “jugueteando” (su nahual) debajo de un árbol de enebro. Era muy temprano, apenas estaba amaneciendo; el mismo “nahual” divisa que iba pasado otro sobrino suyo (Sr. Santiago), camino al rancho llamado El Carrizal y como llevaba su arma de fuego, al divisar a un coyote que se encontraba comiendo las frutas de enebro; ni tardo ni perezoso, empuñó su arma y le apuntó al “coyote”, pero no imaginó que fuera su propio tío convertido en “nahual”. Terminó Don Antonio con su explicación que estaba sentado ahí, tratando de curarse de la herida que ocasionó su propio sobrino, primo del visitante. Estas expresiones denotan que el citado anciano sabía que su nahual era un “coyote”.

- f) El caso del niño de San Miguelito Ixcatlán, Yosondúa. A finales de la década de los sesentas, Gabriel Caballero Morales se encontraba prestando sus servicios educativos en la comunidad mixteca de San Miguelito Ixcatlán, Tlaxiaco. En esa época, uno de sus alumnos se comportaba de manera extraña y al preguntarle a otros de sus alumnos sobre ese comportamiento, coincidían que este niño extraño se convertía en “nahual”, en una enorme serpiente. En una mañana a la hora del recreo, los demás niños se arremolinaron alrededor de este niño “nahual” le insistieron que demostrara su poder de convertirse en una “serpiente”; todos los niños lo siguieron hasta el arroyo que queda unos quinientos metros, debajo de la escuela. El niño “nahual se apartó de los compañeros para dirigirse donde había algo de arena, ahí comenzó a excavar con sus uñas, amontonando la arena alrededor de un pequeño pozo, el niño se acomodó dentro del pozo e inició a girar, conforme iba girando más rápido se fue convirtiendo en una enorme “serpiente”. Al ver este fenómeno, los demás niños se espantaron y comenzaron a correr rumbo a su escuela. Después de la hora del recreo, volvió a la normalidad; aquel niño que hacía un momento estaba convertido en una “serpiente” volvió a su estado natural, como cualquier niño de su edad (Comentario personal de GCM).
- g) El caso de Don Miguel Cruz. A finales de la década de los años setenta, en la comunidad mestiza de Cabecera Nueva, Putla, Oaxaca, Don Miguel Cruz, aparte de ser comerciante de aguardiente, le tocó el cargo de Presidente Municipal. Uno de los asuntos que tendría que atender era de unos señores de la localidad dependiente de Cabecera Nueva. Sin embargo, la parte demandante no quedó conforme la forma de cómo se impartió la justicia, entonces los inconformes recurrieron a la amenaza hacia el Presidente Municipal. No pasado mucho tiempo, comenzó a lloviznar, amenazando un aguacero y Don Miguel que había acudido a ver su caballo que estaba atado a un árbol, de regreso a su casa se paró un momento debajo de un capulinar, esperando que pasara un poco de llover. Comenzó a caer rayos por todas partes y uno de ellos cayó justamente donde estaba parado Don Miguel. Como resultado, Don Miguel cayó fulminado por el rayo. Tiempo después, como todo se

entera la gente, se supo que aquellas personas que unos meses atrás habían amenazado a Don Miguel, no eran personas comunes y corrientes, eran “nahuales”, se convertían en “rayos”.

- h) El caso de una señora de la comunidad de Huitepec que cuando se encontraba en la comunidad, mucha gente sabía que se convertía en “gato”. Tiempo después, la señora emigró hacia la ciudad de México como trabajadora doméstica y posteriormente a otra ciudad. Actualmente no se sabe si sigue convirtiéndose en “gato” o ya no. Si el medio urbano propicia la pérdida de esta cualidad humana.
- i) El caso de la señora Lupe de la comunidad de Huitepec. Una señora que murió de manera extraña, según su propia hija. En vida, siempre estuvo atada a las actividades domésticas: atendió a todos sus hijos cuando éstos estaban chicos, los vio convertidos en personas responsables para la vida; en el ocaso de su vida, junto con su esposo, vivió siempre en el campo; nunca aceptó vivir en la comunidad. Se sabe que ella se convertía en una serpiente, de aquella que sólo se alimenta de ratas y ratones que viven en la milpa y en los matorrales. Lo curioso del asunto, es que sus hijos se dieron cuenta muy tarde que ella se convertía en una “serpiente”.
- j) El caso de dos señoras de la comunidad de Huitepec. Una vive y otra murió de manera extraña. Las dos han sido gorditas. Se sabe también que se convertían en “gatos” que hacían daño donde hubieran niños. En cierta ocasión el padre de familia que durante mucho tiempo no se lograba que sus hijos crecieran, sino siempre amanecían muertos con moretones en el cuerpo, señal segura que eran obras de “ñuu rríja’ma (nahuales). Por enésima ocasión, los padres de la criatura estaban luchando por vigilar que su bebé se lograra, para lo cual el hombre se desvelaba para espiar a los “nahuales”. En ese tiempo, por las tardes, siempre veían él y su esposa que cerca de la casa donde vivían, divisaban a dos gatos grandes que maullaban de manera lastimera. Cuando el señor se percató que no eran animales de verdad, sino eran “nahuales”, decidió empuñar su arma para matar a dichos gatos.

Según se sabe por las personas que han tenido experiencias cercanas respecto al nahualismo, una forma de devolver la vida a quienes se convierten en “nahuales”, es proponer que se recuperen algunas partes vitales de su cuerpo y que puede ser un puño de pelo, una pata, una oreja o un dedo de la pata. Si el afectado accede entregar alguna parte del cuerpo del “nahual” muerto, entonces se cree que vuelve en sí la persona cuya tona fue afectada. Mediante ciertas ceremonias destinadas a las partes recuperadas. Se logra sanar al “nahual” aludido.

Cuando alguna persona nace con la capacidad de convertirse en algún animal, ésta está asociada con el don de curar, adivinar, pero también perjudicar a alguien; es decir, si es un hombre o mujer, sus conocimientos son para bien o para mal. Según las conversaciones con un hombre de conocimiento ya fallecido, él sostenía en nuestras largas conversaciones que hombre o mujer que posee los conocimientos, sabe que solamente puede hacer uso de dos de las tres esferas (magia, medicina, sacralidad) de conocimiento: Magia y salud o salud y sacralidad. No debe emplear las tres esferas de conocimiento, no le es autorizado por el ser más poderoso. Es decir, desde la construcción del conocimiento se va marcando lo que debe saber un hombre de conocimiento.

La pregunta que nos podríamos formular son: ¿Cómo se identifica a alguien que se convierte en “nahual”? y ¿tienen algo de especial? Raúl G. Alavez Chávez (207-209), al recorrer a pie gran parte de la Mixteca para realizar sus investigaciones tuvo la oportunidad de conversar con la gente mixteca y al abordar sobre los “nahuales” de cómo se identifican, sus interlocutores mencionan que una forma de distinguir a las personas en qué animal se convierte es observando sus comportamientos; si muestra agilidad como el águila o alguna ave, de seguro se convierte en ese animal, si le da mucha pena iniciar cualquier conversación, es muy probable que sea un coyote, si demuestra no temer viajar de noche y no duerme, es seguro que sea un león, tigre o lobo.

En la comunidad de Huitepec, una señora de conocimiento le sucedió algo insólito hace más de dos décadas. Durante toda su vida estuvo dedicándose a curar a la gente, así como propiciar que lloviera pronto en beneficio de la comunidad. Sus conocimientos fueron heredados primero a una hija y tiempo más tarde a su único hijo. Antes de morir, le pidió a su hijo a pasados tres años de su desaparición física, que le construyera su lápida como le llaman en Huitepec. Según lo que se sabe, cuando sus hijas, sobrinas, sobrinos, nietos, nietas y otros familiares llegaron al domicilio donde vivió ella para realizar los preparativos, y de esa forma cumplir su deseo de ponerle una lápida a su sepultura. Cuando acudieron al panteón y después de quitar la tierra de la sepultura para sacar los huesos, la sorpresa más grande de su hijo y de los familiares que se encontraban presentes en el panteón fue que vieron pura ceniza. Es decir, en vez de huesos y cráneos encontraron pura ceniza.

La explicación que hay alrededor de este hecho es que la difunta mujer de conocimiento no sólo se dedicó en vida a hacer un bien a su prójimo, sino también a hacer maldad cuando alguien le pidiera.

5. *Tnu'un ñito landa*. Los cuidados

Si es el primer hijo y primer nieto, todas las atenciones son para él o para ella. No se dejará que llore. No le permitirán que la recién estrenada mamá deje descubierto a su bebé, dejarlo sólo en la cama o en la hamaca (aquí es difícil hacerse de alguna cuna). En todo momento la criatura tiene que estar acompañada por algún miembro de la familia para evitar que el “aire malo” penetre en ese sitio bendito. Cualquier síntoma de malestar del bebé tiene que ser explicado por la abuela, bisabuela, tía o alguien que posee conocimientos sobre el comportamiento de la criatura como experiencia largamente acumulada. Dependiendo de cómo emite su llanto, se adivinará qué tiene y entonces se preparan para realizar alguna limpia con huevo (criollo) o con algunas ramas del matorral o hierba: albahacar, zauco, ramas de pirul, ruda y en el último de los casos, se recurre a alguna prenda sucia de vestir del padre: un calzón o trusa, calcetines y con ello frotarle todo el cuerpo del paciente para ahuyentar esos espíritus malignos (“mal aire”).

Desde el nacimiento de la criatura y durante el tiempo que lo amamanta su madre, los alimentos que ingiere ella deben ser, sino especial, debe haber mucho cuidado para evitar que el bebé tenga algún malestar. Es decir, la suegra o alguna otra mujer de mayor edad es la que acompaña para educar a la nueva mamá qué es lo que debe hacer cuando el bebé enferme, que puede ser natural o de tipo “sobrehumano”. Se le aconseja que el bebé se vista con ropa de color rojo intenso y un amuleto en el puño de la mano que suele ser una bellota llamada coloquialmente “ojo de venado”, porque la propiedad curativa de esta bellota es de prevenir que alguien le “haga ojo” al niño o niña.

La adquisición de esta enfermedad que en lengua mixteca es *kue'e tnuu* (enfermedad de manchar la cara) se atribuye que alguien involuntariamente le despertó la simpatía por lo hermoso del bebé, entonces se descargan sus energías negativas con la sola mirada. Aquí retomo el estudio de Laureano Reyes Gómez (1992: 60), quien analiza esta misma enfermedad entre los mixes y señala que

*... Se cree que las mujeres en período menstrual aumentan el ‘calor’ interior, lo que les permite ser potencialmente agresivas con la mirada y en consecuencia provoca el ‘mal de ojo’. Este tipo de enfermedad es una de las más frecuentes que presenta la población infantil, no obstante que se les protege con talismanes, como medio prolifáctico...*⁹⁶

Un testimonio familiar nos puede ilustrar lo que se viene explicando:

Hace más de treinta y cinco años cuando nuestro hijo mayor, José Antonio tenía un año de edad, teníamos necesidad de trasladarnos a mí y a su madre hacia la ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca en un camión de redilas desde la comunidad de Santa Cruz Itundujia, Putla, Oaxaca (1973). A poco de iniciar el viaje, el niño comenzó a emitir llantos de manera incontrolable. Cuando el camión se detuvo en la comunidad de Cañada Morelos para que el chofer descansara y reanudar el viaje hasta el día siguiente, tuvimos que separarnos del grupo de personas que viajaban incómodamente con nosotros en el mismo camión de redilas, repartidor de cervezas en la región, para evitar las molestias que causaba el llanto del niño. Ninguno de los dos durmió por el llanto desesperado del bebé y por la madrugada reiniciamos el viaje en el mismo camión. Casi al llegar a la ciudad de Tlaxiaco, un señor que viajaba con nosotros en la cabina, aparentemente no tenía semblante de indígena, nos preguntó “... que por qué el niño tenía el rostro amarillo y descolorido...”; le

⁹⁶ Quienes participamos en esta cultura sabemos que la población infantil es la más vulnerable de sufrir este “mal de ojo”, pero no es la única: hay personas adultas que han llegado a padecer esta misma enfermedad.

comentamos lo que el niño sufrió toda la noche por el llanto desesperado. Al dirigirse hacia mí, casi me ordena: “Saque sus calcetines y frótele la cara del niño porque a él le hicieron ojo...” Enseguida procedí a realizar lo que me indicaba el señor y pasados unos 20 minutos, nuestro hijo recobró el semblante de alegría. Comenzó a comer y a jugar. Este hecho constituyó una buena llamada de atención para nosotros y a reconsiderar que existen otras formas de curar cuando la enfermedad no es física, sino es producto de descargas de energías negativas.

Un síntoma de esta “enfermedad de filiación cultural” es el llanto que ocurre de inmediato, pero pasada esa inmediatez, Reyes Gómez señala que el síndrome puede ser por

...hipertermia (temperatura), anorexia (pérdida de apetito), adinamia (agotamiento físico) y astenia (cansancio); lo que lleva a una pérdida gradual de peso y, en caso de no atenderse, el paciente tendrá una muerte inevitable (Reyes 1992: 60).

Como parte del cuidado, la recién estrenada mamá debe estar atenta de lo que diga la mujer de mayor edad qué es lo que debe consumir para evitar que el bebé se enferme; los alimentos deben ser calientes: caldo de gallo cuyo condimento sea el epazote y no hierbabuena; está prohibido consumir carne de cerdo porque esta carne es considerada alimento muy frío. La mamá debe consumir mucho atole para que la leche sea abundante para el bebé. El papá no debe provocarle a la mamá disgustos o corajes porque quien de inmediato resiente este malestar es el bebé a través de los dolores cólicos o bien, de lo que defeca que es de color verde intenso. Mientras se desarrolla el bebé, los mayores deben estar atentos para acompañar a los nuevos papás, quienes deben aprender sobre la marcha, porque aún no existen escuelas para padres; los mayores son los encargados de transmitir sus experiencias.

Las enfermedades. Sean adultos o no, las enfermedades consideradas en la lengua como “kue’e” acecha a todos. Las enfermedades que con mayor frecuencia suelen padecer los bebés y que difícilmente perciben sus padres y sus abuelos, se clasifican en las de orden natural y las de orden “sobrehumano” o provocadas. Las primeras enfermedades son aquellas que a temprana edad se padece como algo normal: diarrea, gripe, tos, anginas, fiebre, empachos, disentería, dolores cólicos y se debe generalmente por falta de cuidados de la madre y de los demás adultos miembros de la familia. Su curación suele ser sencilla que va desde un té de hierbabuena, de guayaba y otra mezcla de plantas curativas si es

diarrea; si es tos, se calienta en la ceniza unos miltomates mezclados con la misma ceniza desprendida de la brasa y un poco de ungüento vaporub, se coloca en el cuello del paciente y se ata con pañuelo. Se recomienda hacerle esta curación antes de dormir para que surta efecto. Desde luego, durante el día se recomienda no ingerir nada frío.

Durante las primeras etapas de vida de dichos bebés, en todo momento está presente la mamá y también son momentos de los primeros aprendizajes que la madre irá consolidando como parte de su formación. Si tiene dudas, constantemente le consulta a su suegra, a su madre, a sus tías y a sus abuelas. Entre los aprendizajes que irá acumulando son: qué cuidados necesita el bebé, cómo y cuándo darse cuenta de sus molestias, en qué momento y qué intervalo consumir sus alimentos, cómo abrazarlo para que deje trabajar a la madre, qué hacer cuando se enferma y no se tiene la disposición de los servicios médicos.

Contrario a las disposiciones culturales, cuando la nuera se siente “moderna” o que la pareja desea romper con el esquema “tradicional” por considerar ésta como anticuado, estas actitudes se atribuyen con frecuencia a la falta de información debido al temprano alejamiento de dichos jóvenes de sus respectivos hogares o la falta de responsabilidad de sus padres en la educación familiar.

Junto con el aprendizaje de cómo cuidar al bebé, los papás deben comportarse correctamente de acuerdo con las normas de la convivencia familiar para mantener la armonía en el hogar, lo contrario exige ser controlado por los mayores: padres, abuelos y aun padrinos de bautizo. Los primeros días y meses de experiencia como padres, indirectamente reciben recomendaciones: el varón no debe dormir con su mujer recién parida, ésta debe guardar los cuarenta días de reposo que comúnmente se conoce como la “cuarentena”, hasta que su cuerpo y sus huesos se normalicen. Debe evitar tener relaciones sexuales. Estos cuidados tienen una estrecha relación con la consistencia física de la recién estrenada madre.⁹⁷

⁹⁷ En la comunidad mixteca e Huitepec está generalizada la idea todavía que una mujer fuerte y sana o un hombre fuerte y sano es quien está gordo o gorda. Pueden ser capaces de trabajar físicamente sin sentir el cansancio. Es la idea que está presente cuando se inicia la búsqueda de la esposa del hijo.

Durante el tiempo que la criatura tarda en desarrollarse, el papá debe aprender de no provocar disgustos a su mujer para evitar que el bebé se enferme seguido. Como se viene señalando en líneas anteriores, una forma de darse cuenta de los disgustos provocados por el papá o alguien cercano a la familia es cuando la materia fecal del bebé adquiere un color verde hierba o bien le dan dolores cólicos intensos. Si suceden estos hechos desagradables y reprobables tanto para la madre como para los suegros, es porque el hombre se siente muy libre de decidir de manera autoritaria las cosas. En este momento intervienen los mayores para regular la conducta del varón y de esa forma mantener la armonía de la familia.

Los bebés son considerados como seres altamente vulnerables de ahí que son proclives a padecer distintas enfermedades de espanto, el mal de ojo, el susto u otros males. Una forma de prevenir que padezcan estas enfermedades es recurrir los conocimientos de los mayores como los padres y los abuelos o bien, de alguien que sabe prevenir y curar.

6. *Ve'e ñf'in*. El temascal

Tanto en la antigüedad como hoy, existían y siguen existiendo diversas formas para proteger tanto a las criaturas como a los adultos, así como los medios a través de los cuales se curaban los antepasados y que hoy se conservan y se mantienen vigentes aún. Como medio eficaz para equilibrar y prevenir los males se recurría y continúa recurriéndose el uso del temascal conocido con el nombre de *ve'e ñf'in* que significa como “Casa del mudo” o “casa de vapor” y es para darle tratamiento a las enfermedades como resfriados, eliminación de las sustancias tóxicas acumuladas en el organismo, también ha servido para controlar el estado emocional de los adultos, picadura de animales ponzoñosos (víboras, arañas o tarántulas), pospartos, para el cansancio y otros padecimientos.⁹⁸

⁹⁸ Xavier Lozoya, en su interesante artículo titulado: “SPA: Salute per Aqua, El Temascal (Revista de Arqueología Mexicana, 2005: 54-57) reporta el uso del temascal con fines medicinales tanto en el pasado como el presente. El uso del temascal es amplio, se usa para: a) Molestias del resfriado común, b) Dolores de pecho y espalda, c) Infecciones respiratorias, d) Contracturas dolorosas, desgarramientos y torceduras, e) Padecimientos el aparato circulatorio (...), f) Innumerables trastornos de la piel (...), g) Reducción de la tensión nerviosa, el insomnio, y h) Neurastenia (...).

Algunas familias del *Ñuu Savi* recurren al baño temascal como acto no sólo curativo sino de purificación. A los bebés de 2 y 3 meses de nacidos, son introducidos por un tiempo brevísimo para propiciar que se purifique su sangre así como la eliminación de los granos que le brotan en el rostro. Además, como el temascal es considerado como algo delicado, entonces se realizan algunos ritos. Anteriormente era frecuente organizarle al temascal ciertas ofrendas que servía de protección al bebé y era para que no se molestara el temascal con quien o quienes conviven en el mismo sitio.

El número de veces que una mujer que da a luz puede bañarse es variable, depende de su propio organismo. Si el cuerpo recién alterado necesita más baños, entonces esta mujer se introduce cada dos o tres días al baño y algunas aguantan hasta 6 o 7 veces. La partera que se encarga de acompañar al baño de temascal, en ocasiones ya no resiste, entonces se recurre el apoyo de otro familiar de sexo femenino. Otras veces, con dos o tres veces que se bañe la recién estrenada mamá es más que suficiente para que su cuerpo vuelva a la normalidad. El agua que se hierve para provocar vapor dentro del temascal es de varias plantas medicinales: ruda, mirto, zauco, malbha, altamisa, pirul, valeriana, enebro macho y punta de carrizo. Las propiedades curativas de estas plantas son para sanar las heridas, cerrar los huesos, eliminar las sustancias tóxicas, quitar la frialdad y eliminar los coágulos de sangre internos.⁹⁹

Quienes nacieron y viven en otros contextos socioculturales no cuentan con las posibilidades de armar un baño de temascal junto a la vivienda o en el patio, entonces las estrategias usadas por las señoras de mayor edad como las suegras y las abuelas, son las de comprar en el mercado más cercano las mismas hierbas curativas y cocerlas en un recipiente y con esa agua caliente, las mujeres que acaban de dar a luz se bañan una o dos veces, con ello se logra eliminar, aunque no en su totalidad, la frialdad y la acumulación de aire en el abdomen.¹⁰⁰

⁹⁹ Informaciones proporcionadas por la señora Sofía Santiago Cruz, mi esposa, en el otoño del 2005.

¹⁰⁰ Experiencia familiar acontecida cuando nació nuestro nieto (2002), nuestra nieta (2004), otro nieto (2007), la segunda nieta (2008) y la tercera nieta (2009), debido a la falta de información de las nuevas madres, porque en sus respectivos hogares ya no se acostumbraban estas curaciones tradicionales.

Algunas familias de la comunidad de Huitepec acostumbraban organizar ceremonias propias del baño de temascal y era para proteger que este sitio delicado no perjudicara la salud del bebé. Tanto los abuelos del bebé como sus padres buscaban a alguien para apadrinar y tenía que ser alguien cercano de la familia. Por la mañana del día elegido llegaba la partera acompañada de un médico indígena para la ceremonia. Se utilizaban refrescos, mezcal, agua de amaranto, flores, cigarros y delante del baño de temascal se sacrificaba el pollo de tal forma que su sangre se depositaba en la puerta del temascal. Con la carne del pollo sacrificado por la mañana se preparaba una comida especial para toda la familia presente en la ceremonia, un tipo de mole que en la variante del mixteco se conocía como “*tiuku*” preparado con maíz tostado y carne de pollo, con todos los ingredientes normales, más una yerba conocida como “pipiona” que le proporciona otro sabor.¹⁰¹ Después de la ceremonia se consumía lo que se preparó. Esta ceremonia garantizaba que el bebé más crecido no fuera atrapado su espíritu por la dueña del temascal, que según las versiones de quienes viven la cultura, cada espacio físico dentro y fuera de la vivienda son espacios benditos. De ahí que donde suele construirse el temascal de “torito” existe el *ñu'un ñi'ín* (deidad o dueña del temascal) de género femenino que es la cuidadora de las criaturas nacidas en ese sitio.

En la Mixteca es posible identificar dos tipos de temascal, como también señala Esther Katz en su estudio sobre el tema (1993: 176): el del torito y el de adobe o tierra. El primero es desarmable y provisional mientras que el segundo suele ubicarse dentro de la habitación principal. Hay cierta coincidencia en el uso del temascal y es empleado para curar ciertas enfermedades como el sarampión, el paludismo, las hinchazones, para aliviar el cansancio, pero fundamentalmente para el posparto (ibidem: 177). El agua que se emplea para provocar vapor al interior del baño no es pura, es agua hervida de diversas plantas medicinales recolectadas por las parteras o la suegra y abuelas y son: carrizo, altamisa, gordolobo, ventosidad, mastranzo, rosa de castilla y hojas de naranjo; esto es para el caso

¹⁰¹ Informaciones proporcionadas por mi abuela Benita Santiago Ramírez (q.e.p.d.) en 1990 y mi señora madre Natividad Caballero Caballero (1994) quien tuvo suficientes experiencias personales en el uso del baño de temascal cuando nos tuvo a nosotros sus hijos. Tiempo más tarde, estos conocimientos los heredó a primera nuera cuando ésta también tuvo sus primeros tres hijos (junio del 2005). En otras comunidades del *Ñuu Savi* se realizaba la misma ofrenda y era para la “abuela del temascal”.

del posparto (ibid). Si es para algún tipo de enfermedad, la cantidad y la calidad de dichas plantas medicinales variarán.

Con la vida moderna ya no se recurre a ningún tipo de ritual; sobre todo cuando se trata de parejas jóvenes que viven en los medios urbanos. Cuando el organismo de la mujer que tuvo su bebé necesita algo, consulta con su madre o sus tías, entonces éstas sugieren bañarse con agua caliente de una variedad de hierbas señaladas en líneas anteriores, que solamente las personas de mayor edad conocen. Con 3 o 4 baños de este tipo pueden sustituir al baño de temascal, siempre que se ocupen las mismas plantas medicinales para el temascal.

De acuerdo con la cultura *ñuu davi*, se recomienda el baño de temascal para las mujeres que dan a luz porque evita la deformación del cuerpo, así como provocar que haya abundante leche materna para amamantar al bebé. Teniendo leche materna para amamantar al hijo durante el tiempo que dure su crecimiento evitará que la mamá se embarace de inmediato. Al menos ésta ha sido una de las estrategias que los antiguos recurrían para evitar embarazos seguidos.

En otros momentos se recurre al baño de temascal, sobre todo las personas de mayor edad que se sienten en ocasiones cansadas, son las que necesitan que su organismo vuelva a la normalidad y para ello buscan a alguien que les de masajes durante dos o tres días y como punto culminante de su curación, se recomienda bañarse en el temascal. Son las mujeres ancianas las que recurren al baño de temascal con el apoyo de otras mujeres y muy poco se da el caso en que un hombre intervenga. También se recurre al baño de temascal cuando alguien, sobre todo los ancianos, sufren de artritis o reumatismo que es frecuente en las zonas frías, para lo cual a recomendación del médico indígena, consiguen diversas yerbas para preparar el agua que se ha de utilizar para provocar suficiente vapor dentro del baño de temascal. También es recomendable recurrir al baño de temascal cuando se desea desintoxicar el organismo; con el sudor provocado al interior del baño se eliminan las sustancias tóxicas largamente acumuladas en el organismo.

Como señala Katz (ibidem: 183), el temascal “... es un lugar de transformación, de destrucción y de creación, un lugar entre muerte y vida para dar a luz, vuelve como si fuera al útero de la tierra y renace con su fertilidad restaurada por el calor y la humedad, al igual que la tierra necesita del sol y de la lluvia”. Es decir, es un sitio especial que se relaciona con lo “sagrado”, lo delicado y lo especial en la vida del mundo indígena.

La dieta alimenticia es particularmente compleja en la Mixteca. Quien nació y creció en el contexto cultural no solamente adquirió conocimientos sobre las propiedades nutritivas y curativas de los alimentos, sino sabe que son alimentos simbólicamente “fríos” y “calientes”. Katz (1992: 102) al estudiar esta especificidad en la Mixteca nos dice que

Dependiendo de la temperatura real, la temperatura simbólica, el tipo de cocción, la consistencia y el sabor, la comida será una combinación de frío-caliente y seco-húmedo, pero con una tendencia hacia lo caliente-húmedo, especialmente en el caso de las comidas festivas, en las cuales no se consumen alimentos crudos ni asados, con la excepción del chile y de quelites aromáticos.

Estos alimentos simbólicamente “fríos” tienen una estrecha relación con los lugares donde se producen, la temporada del año en la cual se producen, las partes de los productos que se consumen, las formas de preparación, el sabor también es determinante, sin son cocidos o crudos, hervidos o asados (ibidem: 101-102). De ahí la importancia de ofrecer un tratamiento especial a las mujeres que dan a luz, quien no deben consumir alimentos “fríos” o crudos porque se consideran dañinos para el organismo; esta mujer debe consumir de preferencia alimentos bien “calientes”, se recomienda que consuma caldo de gallina si fue una niña y caldo de gallo si fue niño, acompañando de tostadas, agua tibia o té de hierbas “calientes” y de preferencia dos o tres días que consuma el té de una camote denominado “itamorreal”.

7. *Nu ññju'un iñi landa.* Aprendizajes y madurez

La madurez de los niños, de los jóvenes y de los adultos es el reflejo de la acumulación de conocimientos y la capacidad de demostrar lo aprendido durante su vida. Tratar de explicar

este proceso es sumamente complejo, hay que recurrir los estudios psicológicos y de otras disciplinas humanísticas. Al referirse ahora sobre las formas de cómo un individuo que crece en contextos socioculturales distintos, resulta mucho más complejo. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la educación que le llamamos educación familiar y comunitaria tiene que ver más con valores que se aprenden desde que se nace en un ambiente familiar distinto, pero sobre todo lo que se va aprendiendo a temprana edad al lado de los familiares cercanos.

Educación comunitaria. Iniciaré por ejemplificar lo que ocurre todavía al interior de la familia mixteca de San Antonio Huitepec. Las familias que tienen poco contacto con el mundo exterior es de rigor realizar una serie de actos ceremoniales cuando nace un niño o una niña. Los padres de éstos, sus abuelos y los que se empeñan en asignarle algún atributo al recién nacido: como se viene mencionando en líneas anteriores, si es un niño, de común acuerdo con los demás familiares que están presentes, le tienen que acercar al bebé un lápiz, un cuaderno o un libro si el deseo es que el futuro ser sea un buen estudiante o buen escribano (tinterillo), si por el contrario, desean que sea un buen agricultor y para que no le falte de comer en su hogar con sus hijos y su mujer, le dan en la mano los instrumentos propios del trabajo como pueden ser: machete, hacha, "garabato", barreta y mecate. Si es una niña, también de común acuerdo se le tiene que acercar para que los toque con sus manitas, si es para cocinera: el metlapil, la carda o lo que la abuela tiene en la mano. Si desean que sea una mujer "pensante" o estudiosa, también se le acercan un lápiz, cuaderno y libro. Es común todavía observar el trato que reciben los hijos no es el mismo, se valora más al hombre que a la mujer. Se sigue considerando, en algunos casos, que el papel de la mujer es dedicarse a las actividades del hogar y a procrear hijos, en cambio al varón se le da más preferencia, tanto para los padres como para los demás familiares.¹⁰² Con estas actitudes, el mayor deseo de los mayores es que las nuevas generaciones tengan asegurado su futuro.

¹⁰² Tanto en Huitepec como en otras comunidades de la región, es común observar que cuando nace un nuevo ser en el seno de las familias que no recurren a los servicios médicos, todos los miembros de la familia están presentes. El padre debe ayudar a su esposa deteniéndola mientras ocurre el nacimiento.

En algunas comunidades mixtecas, por costumbre familiar se sigue otorgando mayor preferencia hacia los hijos varones.¹⁰³ Por eso es sancionado aquel joven, junto con sus padres, si no adquiere estas responsabilidades desde su hogar, y aquí es donde pueden intervenir los familiares más cercanos para vigilar que se cumplan los deseos de los antiguos dueños del solar.¹⁰⁴

Si en la familia mixteca se muere el padre (considerado tradicionalmente el jefe de familia), idealmente el hijo mayor es el encargado de vigilar que todo marche bien, aun cuando dicho hijo no tenga la suficiente madurez para asumir las responsabilidades de un adulto. Velará por el crecimiento de sus hermanos y ver que éstos estudien; cuidará de sus hermanas como si fuera él el padre, inclusive su obligación abarcará hasta con sus abuelos. Ayudará a su madre, quien será vista como una señora viuda llena de respeto por su buen comportamiento. Si por el contrario, la madre es la que muere pronto, la hija mayor es la encargada de responsabilizarse de sus hermanos, la que tendrá la obligación de preparar comida para todos los de la casa; en otras palabras, desempeñará su papel como si fuera la propia madre.

Si los hijos adquieren la responsabilidad de velar por la vida de sus padres por el resto de sus días y se quedan en la comunidad, estarán atentos si éstos llegasen a enfermar; si los viejos necesitan algún tipo de ayuda en la siembra de su maíz, frijol y calabaza o bien, para la reparación de la casa, pronto acudirán esos hijos a realizar dichas actividades. Quienes deciden salir en busca de otros estilos de vida fuera de su comunidad, su obligación consistirá en enviar algún apoyo económico para solventar los gastos de sus progenitores.

El concepto sobre el trabajo que se tiene entre los campesinos, se torna como algo natural. Se concibe que todos los seres humanos tenemos la obligación de ocuparnos de algo en la

¹⁰³ Obviamente estas preferencias no concuerdan con la idea de una equidad y de una emancipación necesaria, por lo que son altamente cuestionadas. Hay que buscar la explicación de tales preferencias desiguales en la tradición de machismo y discriminación de la mujer, reforzada y promovida tanto por la ideología colonial como por la iglesia católica para justificar el demérito del papel de la mujer. Actualmente ha comenzado una lucha por la equidad de género en nuestras comunidades; ello implica un fuerte cuestionamiento de esa mentalidad de las iglesias y de la sociedad local y nacional.

vida y tenemos que cuidar nuestra vida; nadie debe vivir a expensas de otras personas o estar sin hacer nada, porque entonces, ¿quién debe contribuir para el sustento diario?, a ello obedese que a temprana edad se debe educar que es por obligación aprender a realizar cualquier actividad, sea esta ocupación remunerada o no.¹⁰⁵ En Huitepec, desde el hogar se va inculcando a los niños la necesidad de que nadie debe estar sin hacer nada. Es una exigencia generalizada buscar la realización de alguna actividad: barrer el patio, el traspatio, cuidar los animales domésticos, acarrear agua, buscar leña, cuidar animales, lavar la ropa, lavar los trastes, poner la olla de comida, dar de comer a los animales domésticos, ayudar a cocinar, apoyar en la elaboración de tortillas o bien, contribuir en los quehaceres que tienen que ver con el arreglo de la casa, del camellón o bezana de los terrenos de cultivo; del corral de animales domésticos; todo tipo de quehaceres agrícolas, entre otras ocupaciones.

Los hombres y las mujeres comienzan a realizar responsablemente cualquier actividad dentro y fuera del hogar desde temprana edad y ahí comienzan a ser observados por los familiares primero y posteriormente por los vecinos y finalmente toda la comunidad. Estas observaciones son las que directa o indirectamente moldearán el comportamiento del sujeto observado, y en la medida de lo posible, a temprana edad se le van asignando ciertas responsabilidades que más tarde se puedan traducir en cargos de mayor relevancia al interior de la comunidad. La adquisición de los distintos niveles de conocimiento se da en forma gradual y sistemática; ni antes ni después y se valora la habilidad y las destrezas adquiridas.

Las niñas y los niños que van adquiriendo diversos conocimientos de su entorno es mediante la lengua materna que poseen, y quienes intervienen en este proceso son sus padres, sus abuelos y sus familiares cercanos. Si el *tnu'un davi* o lengua mixteca es la empleada para tal fin, sus padres y sus abuelos estarán inculcando lo que deben aprender a partir de esa edad. Comenzarán a distinguir los fenómenos culturales que existen en su mundo; la relación con la naturaleza, las distintas ceremonias que se organizan alrededor de

¹⁰⁴ Se le denomina solar al sitio donde está construida la casa principal en el centro del pueblo y que se destina para sembrar, sobre todo el traspatio, todo tipo de verduras y de plantas medicinales como epazote, hierbabuena, cilantro, yerbasanta, ruda, manzanilla, etc.

¹⁰⁵ En su interesante estudio sobre “La Educación para el Trabajo” 1989, Oliveros F. Otero resalta su preocupación por qué hoy no se educa para el trabajo. Por qué las políticas educativas se empeñan más por

ella; la cabal distinción entre uno y otro fenómeno que presagian acontecimientos cotidianos y la cosmovisión que tiene su comunidad. También al lado de sus padres y sus abuelos, no solamente se van responsabilizando de lo que realizan cotidianamente, sino las historias transmitidas junto al fogón por los abuelos y abuelas.

Las estrategias metodológicas empleadas para valorar si hubo aprendizajes o no, han sido a través de la observación de los mayores si la demostración es correcta de los conocimientos; entonces se comprobará si dichos conocimientos fueron asimilados. Un ejemplo de ello puede ser: saber pegar bultos a las bestias de carga de manera correcta; es decir, si el joven coloca sin dificultad los bultos a las bestias de carga, porque para ello tuvo suficiente tiempo para observar al padre, tío o hermano mayor, sobre las técnicas de colocar dicho bulto. Lo mismo sucede cuando se unce la yunta para el arrastre del arado (egipcio); desde chico, el joven aprendió observando a los hombres adultos trabajar, por eso a veces hay que dejarlo solo que unza a los toros nuevos y que trabaje con ellos en un terreno también nuevo o en el que haya dejado de cultivar tres o cuatro años. Así se comprueban los aprendizajes, esas son las técnicas de valoración del aprendizaje en nuestras comunidades.

Nuevamente me remito a la comunidad de Huitepec para mencionar que los jóvenes comienzan a nombrar la topografía de su territorio comunal en su lengua materna a temprana edad: *Yuve'e Tniakua* (El Tlacuache), *Ye'e Kava Ñu'un* (Peña de Lumbre), *Chutnu T'idoko* (Baño Ganadero), *Yu'u Kava Nd'íyí* (Cueva del Muerto), *Ndo'yo* (Ciénega), *Yata Ve'e Ñu'un* (Atrás de la Iglesia), *Nuu Ka'a* (Loma de Chilar), *Ye'e Kava Tnanu* (Peña Descompuesta), *Ye'e Kava Choko* (Debajo de la Peña de Hormiga), etc. Llegan a conocer, de acuerdo a su nivel, lo que se cuenta de cada paraje si es bueno o malo pasar por esos sitios a determinadas horas del día o de la noche. No son conocimientos elitistas o exclusivos, sino de un saber generalizado que inicia desde la familia y se desemboca en un saber comunitario, como señala Benjamín Maldonado (2004: 2). Junto con la adquisición de esta noción espacial, también van definiendo y comprobando sus conceptos de lo que

profesionalizar a las nuevas generaciones en alguna rama de conocimiento y se deja de lado, y no prepararlos para la vida; es decir, para el trabajo.

ocurre en el cosmos. En otras palabras, dichos jóvenes van adquiriendo distintos conocimientos sobre el movimiento y la fase de los astros y el significado que tiene para la gente, en función de las actividades que desarrolla y de la agricultura, fundamentalmente.

A partir de los seis o siete años, un niño ya sabe distinguir sin temor a equivocarse qué animales del campo son inofensivos y cuáles pueden perjudicar a los cultivos; cuáles son comestibles y cuáles no. De la misma manera, comienza a acumular informaciones sobre las plantas; ya distingue cuáles son comestibles y cuáles son medicinales. Como especie de juego, cuando acude a buscar leña para el cocimiento de tortillas o comida y en el campo suele identificar los hongos comestibles y los lleva consigo a su casa.

La socialización¹⁰⁶ es un proceso de formación del ser humano desde el momento en que nace hasta su muerte.¹⁰⁷ Durante este tiempo se establecen ciertas etapas de la vida de todo ser humano para ir aprendiendo y construyendo diversos conocimientos, tanto lo que se aprende a través de vivencias personales como las transmitidas por sus padres y abuelos, articulándose de manera armónica con las formas de vida comunitaria, sin desligarse de la naturaleza que le da sustento.

El proceso de socialización como forma de aprendizaje para la vida no se dá de la misma forma en cada sociedad y en cada grupo humano varía sustancialmente de acuerdo a las condiciones socioculturales y del medio ambiente, el nivel económico y el estatus social dentro de la comunidad y, las buenas relaciones de los padres con los demás familiares.

Como campesinos, su vida está más ligada al campo y la adquisición de nociones de cómo se debe aprovechar racionalmente todo lo que aquel proporciona para la sobrevivencia de quienes viven ahí. A ello se debe que los niños que nacen en el contexto sociocultural mixteco, su vida estará supeditada a las normas sociales que existen con relación al medio ambiente.

¹⁰⁶ Se refiere precisamente a las formas de cómo la familia y la comunidad contribuyen a generar diversos conocimientos y aprendizajes. Trato de este tema desde mi propia experiencia; para una visión de un antropólogo estadounidense, compárese el estudio de Monaghan (1995) sobre la comunidad de Nuyoo.

¹⁰⁷ Culturalmente se concibe que la educación de todo ser humano comienza desde mucho antes de nacer; desde que se encuentra en el seno materno. De ahí la importancia que tiene prodigarle a la futura madre todas las atenciones que ella merece por parte de sus familiares.

El trabajo constituye un medio a través del cual se adquiere el prestigio social dentro de la comunidad de la que es parte. Si a temprana edad se demuestra el interés por hacer algo en la vida y junto a ese interés se observa la honestidad, la honradez y el respeto como normas imprescindibles dentro de la sociedad, ésta misma reconoce¹⁰⁸ y una forma de hacerlo, es la designación de cargos comunitarios de mayor responsabilidad y relevancia a quien o quienes hayan observado una actitud de buena conducta.

Se debe entender que el concepto de trabajo en *tñu'un davi* es "*tñiñu*" que significa "trabajo", "problema", "entretenimiento" que poseen los habitantes de la zona oriental, es totalmente humano. Es decir, es un acto que significa que cualquier ser humano debe hacer algo que ponga en movimiento su organismo. No se refiere de ninguna forma acumular de manera sistemática los bienes individuales y mayor riqueza, sino más bien la acumulación de dichos bienes debe basarse en los esfuerzos que se invierte para que los productos de autoconsumo no se distancie del nivel de los otros miembros de la comunidad. Socialmente, los individuos que poseen cierta cantidad de bienes o tierras productivas heredadas de sus antecesores son considerados como *kuika* que significa más o menos como "ricos", pero no por ello quedan excluidos de la obligación de producir los granos básicos para su familia o para que los excedentes sean vendidos a nivel de comunidad.¹⁰⁹ Es decir, es mal visto vivir a expensas de otras personas o quedarse sin hacer nada.

El trabajo es un medio para adquirir la responsabilidad así como ciertos conocimientos sobre la vida. El trabajo también va ligado estrechamente con la particular forma de concebir la reproducción biológica. De esta manera el trabajo no solamente es una actividad, sino que es lo que engloba tanto al hombre como a la mujer para que tenga sentido ser humano. A esta particular forma de pensar se debe que es totalmente distinto el concepto de trabajo que realizan los animales o del que se realiza en las grandes fábricas de las zonas urbanas. Lo que señala Otero (op. cit.: 45-46), "En sentido estricto, el trabajo es

¹⁰⁸ En algunas comunidades mixtecas consideran a los cargos comunitarios como cargas que hay que eliminar, en otros casos como en Huitepec, es un honor servir a la comunidad; es signo de que el pueblo no olvida a sus "hijos".

¹⁰⁹ A nivel de comunidad es posible apreciar la diferencia entre quienes tienen un poco más que otros y, a veces el trato que se da también es diferente derivado de esta diferencia de bienes. En algunas comunidades mixtecas de la zona como Peñoles, Yuta, Tamazola y Estetla, está presente el sistema de mayordomías; donde los mayordomos son nombrados en algunos casos por la comunidad y en otros, en forma voluntaria y, lo poco que poseen (maíz, frijol, cabras, ovejas, guajolotes, pollos, etc.) se destinan para estos gastos.

una actividad propia del hombre y de la mujer. En sentido amplio, se habla también del trabajo de los animales y el trabajo de las máquinas”. En las comunidades mixtecas donde está arraigada la tradición, se le da más importancia trabajar en forma colectiva que trabajar solo. Es mucho más significativo estar acompañado de otras personas en las labores, porque en dicho espacio se comparten los conocimientos, los problemas familiares y los asuntos de la comunidad. Luego entonces, el concepto de “trabajo” está cargado de calor humano, es más humano y es más de aprendizajes mutuos.¹¹⁰

La importancia que tiene el trabajo como actividad tiene que ver con la influencia que ejercen los padres, los abuelos, los tíos, los padrinos, los hermanos y los primos. Si el niño carece de padres y abuelos, con mayor razón, a temprana edad se incorpora a los quehaceres agrícolas con mayor responsabilidad, sean propios o ajenos y, es ahí donde el niño se ve obligado a aprender los distintos quehaceres que se le presentan para llegar a la autosuficiencia más tarde. Es decir, a partir de que va adquiriendo la responsabilidad para conducirse adecuadamente ante su familia y ante la comunidad, también tiene necesidad de nuevos aprendizajes para convertirse hombre "hecho y derecho" de manera precoz.

El grado de aprendizaje de un trabajo responsable está ligado estrechamente, como se viene señalando, el nivel económico y estatus social de la familia, aun en las comunidades más pequeñas. Si el niño es de familia con solvencia económica y posee padres, no tiene necesidad de recurrir a los trabajos ajenos como "mozo",¹¹¹ pues su posición económica le permite ocupar los servicios de alguien más que se encargará de cualquier actividad; esto limitará a aquel a aprender las actividades agrícolas que sus padres, tíos, abuelos y primos saben realizar. Aun cuando tenga noción de ello, no lo podrá ejecutar adecuadamente porque no se integró plenamente a ello, y es lógico que a la edad adulta no podrá ejecutar con destreza dichas actividades, pero quizás esté capacitado para hacer otras cosas, comercio, por ejemplo.

La etapa de la adolescencia entre los jóvenes mixtecos, no es que no exista, la viven de otra forma. Las distintas actividades que a temprana edad comienzan a desarrollar tanto

¹¹⁰ Sobre la ayuda mutua en la Mixteca, he tratado ampliamente lo que significa compartir el espacio de grupos de más de veinte personas que viven la alegría de trabajar juntos (Julián 2002: 94-95).

¹¹¹ Miguel Bartolomé y Alicia Barabas en su texto sobre los chatinos, se refieren a este tipo de trabajo como "trabajo de la gente" a diferencia del "trabajo propio" que es el de la familia (1996: 327-411). En San Antonio Huitepec y la Mixteca oriental es frecuente escuchar que la persona que asiste para ayudar a otros a agilizar el

hombres como mujeres, les va a permitir incorporarse a la vida en pareja. Tal vez a esta situación se debe que su vida en pareja es complicada y que sólo es regulada mediante la participación activa de sus padres y sus familiares.¹¹²

Entendido que el trabajo es una necesidad, entonces el hombre se ve obligado a acudir a realizar estas actividades con mucho respeto y lleno de alegría, de lo contrario no se avanzarán dichos quehaceres. En otras palabras, el trabajo no tendrá buen rendimiento, como tampoco el tiempo, éste se "alarga" demasiado. Por lo menos, es lo que se considera. Existe un amplio conocimiento sobre la necesidad de comportarse adecuadamente ante cualquier tipo de quehacer, adoptar una actitud contraria sólo equivale a perder mucho tiempo en cosas inútiles, sólo por no tomar en cuenta los consejos de los mayores.¹¹³

En el trabajo se puede observar el grado de responsabilidad de los hijos, pero esto tiene que ver con la condición familiar; no es lo mismo hablar de hijos que crecen bajo la vigilancia y el cuidado de sus padres que aquellos que han quedado huérfanos a temprana edad o son hijos abandonados.¹¹⁴

La carga de trabajo que a cada uno de los jóvenes le corresponde difiere notablemente. Los hijos que crecen bajo la custodia de sus padres suelen ser los que poco sufren; es decir, por lo menos no se privan de muchas cosas. En cambio, los huérfanos y los abandonados, aun cuando no sea el espacio adecuado para tratar este tema, resulta por demás interesante ver que el sector infantil que aprende a ser más responsable frente al trabajo lo constituyen precisamente los huérfanos y los niños abandonados. A ellos les corresponde por necesidad

trabajo se le llama "mozo", aun cuando aquellos que contratan sean también pobres. En otras regiones se utiliza el término "mozo" para referirse a la servidumbre de grandes haciendas y ranchos.

¹¹² En la comunidad mixteca de Huítepec, durante el casamiento religioso de los jóvenes se reproduce el proceso de su sistema de vida que se denomina *samplahuu* que traducido al castellano significa "hablemos de compadres por los jóvenes contrayentes". En otras comunidades mixtecas el mismo proceso tiene otro nombre: *samaniluu*, *viko tanda'a*, *viko tna'an nda'a*, *viko ñenu*. Quiénes intervienen en este proceso para la formación de la nueva pareja son los padrinos de bautizo y son ellos quienes participan para vigilar que la vida en pareja de dichos jóvenes no hayan problemas.

¹¹³ Hasta antes de 1975, la población de Huítepec no contaba con brecha ni medios de transporte para viajar a la ciudad de Oaxaca o a otras comunidades de la región. El traslado se hacía a pie y durante el viaje con frecuencia se veía junto a una piedra o árbol montones de flores, yerbas o piedras a orillas del camino; esto significa que los viajeros se detenían para limpiar su cansancio con esos objetos y los depositaban en esos sitios. Por experiencia personal y dependiendo de la fe del individuo, al rendir culto a los dueños del monte y del camino, inmediatamente tiende a eliminarse el cansancio. Aquel individuo que no creía estos ritos, era más probable que cayera rendido de cansancio y para recuperarse se tardaba más de lo debido.

¹¹⁴ Sobre la situación de los hijos abandonados comienza a ser normal durante los últimos años treinta años en la comunidad de referencia, debido a la constante migración de hombres y mujeres a otras partes del país y a los Estados Unidos. Ya no es novedad ahora que una mujer adquiera la condición de madre soltera, a diferencia de lo que haya ocurrido durante la década de los setentas.

y por obligación aprender desde pequeños a ser responsables aunque para ellos representa más sufrimiento. Por ningún motivo se debe interpretar que quienes tienen padres no aprendan a ser responsables, lo que ocurre es que se aprecia una ventaja contar con una familia compuesta de padre y madre, ya que éstos son los que van a guiar el aprendizaje, en cambio quienes no tienen una familia completa, el aprendizaje se realiza por medio de imitación hacia los adultos en los campos de trabajo, tienen que buscar aprendizajes fuera del hogar. Todo joven que crece en este ambiente le asiste la obligación de que antes de ir a la escuela, generalmente los varones tienen que acudir a buscar leña en el monte, pastar los animales para el trabajo agrícola, ir a aterrar la milpa que está cerca de donde viven o hacer cualquier cosa; las mujeres por su parte, deben moler, ir a traer agua o preparar alguna comida. En otras palabras, es obligación hacer algo para tener derecho a consumir lo que hay en la cocina (tortillas).

Los conocimientos que se construyen por medio del trabajo en la Mixteca oriental¹¹⁵ (Coronado, 1987) son: la concepción del tiempo y el espacio,¹¹⁶ la clasificación de las plantas y animales, la relación hombre-naturaleza y los fenómenos naturales que ocurren. La acumulación de los conocimientos tiene que ver con las condiciones económicas, sociales y políticas de nuestras comunidades al integrarse al desarrollo capitalista. Es decir, mientras más comunicación haya y más eficiente en nuestras comunidades, el contacto es más frecuente con otras sociedades no indígenas, y mientras más se intensifica la migración como ha ocurrido en nuestras comunidades, es mayor la transformación en la relación hombre-naturaleza y las formas propias de organización social al interior de nuestras comunidades.

La situación de los hijos de los migrantes que radican en distintas partes del país y en los Estados Unidos, es diferente. Sin son hijos de padres que ambos son originarios de la

¹¹⁵ Es un concepto que se ha ido acuñando a partir de los trabajos de Gabriela Coronado Suzán cuando abordó los estudios sobre el bilingüismo en la comunidad de Santa María Peñoles, para denominar de alguna manera a las comunidades que se encuentran en la frontera lingüística y cultural con los zapotecos de Valles Centrales de Oaxaca y son: Tlazoyaltepec, Huitepec, Tamazola, *Nuxaá*, incluyendo a Peñoles.

¹¹⁶ Espacio y tiempo entendidos como distinguir los diversos conceptos en la lengua mixteca: *vitna* (hoy), *iku* (ayer), *kani* (antier), *nde kani* (antes de antier), *y'ñuu* (hace ratito), *navii* (ahorita mismo, dentro de un ratito y hace un ratito), *tmuvi 'nka* (al rato), *na kukuee* (después), *tuu* (amaneció), *na tuu* (cuando amanezca), *ne'en nka* (temprano todavía), *te yaa nka* (oscuro todavía), *y'ja'ñu* (tarde pero por la mañana), *ñ'ñi* (tarde pero en la tarde), *nkuuaa* (anochece), *nku niñu* (se hizo noche), *dava niñu* (a media noche), *diki* (arriba), *chiji* (abajo), *ta ndita* (aquel lado), *ta diki* (hacia arriba), *ta chijji* (hacia abajo), *i'a* (aquí o acá), *yajan* (allá), *ndiajan* (hasta

comunidad existe mucha probabilidad de que haya continuidad en cuanto a la responsabilidad que se adquiere por medio del trabajo. En otras palabras, se sigue inculcando la tradición de pensar que para vivir hay que ocuparse de algo, saber hacer cualquier cosa para no estar con los brazos cruzados; aquí es evidente que la formación estará en manos de la madre.¹¹⁷ Si son hijos de profesionistas, mayoritariamente de profesores, la situación cambia, pues muchas veces el o los padres se ausentan por cuestiones de trabajo y los hijos se quedan solos en el hogar y es ahí donde nadie los guía sobre lo que les corresponde desarrollar, y aprovechando su aparente libertad, se quedan a descansar hasta muy tarde. Si sus padres son benevolentes y cuentan con solvencia económica no preparan sus alimentos en la casa, además de que no aprendieron a prepararlos, entonces ocurre lo inevitable, se integran a otro estilo de vida, el que los espera en este mundo cada vez más incierto.

Como consecuencia del proceso de castellanización impulsado por la Escuela Rural Mexicana durante los últimos setenta años, los hijos, los nietos y los bisnietos de quienes les tocó vivir de manera cercana esta amarga experiencia, se reproduce la negación de seguir practicando el uso de su idioma mixteco en el hogar, entonces podemos ver con tristeza que los jóvenes y los niños ya no hablan *tnu'un davi* en Huitepec. Ha provocado en muchos de ellos una actitud de rechazo hacia la lengua y a toda la cultura y en otros, contradictoriamente existe una valoración hacia lo perdido. A pesar de que ya no se desea el uso del idioma nativo, tampoco se maneja adecuadamente el castellano, lengua de dominio. Se observa de manera cotidiana un castellano incorrecto donde se recurre con frecuencia la traducción literal del mixteco al castellano. Un ejemplo de ello es: “con permiso, voy a pasar tu cara”, “hasta mañana padrina”, “no piensa bien mi cabeza”, “que se haga grande tu cabeza”, entre otras expresiones.¹¹⁸

ahí), *ika* (lejos), *nuu ika* (desde lejos), *yatni* (cerca), *nuu yatni* (desde cerca), *yata ndute* (atrás del agua), entre otros conceptos.

¹¹⁷ Virginia Reyes de la Cruz y Claudia Ramírez Azúcar, en sus estudios sobre la Niñez Jornalera (2005), nos reportan cómo a temprana edad se integran los niños a las actividades agrícolas cuando viajan con sus padres a los campos agrícolas de Sinaloa, Culiacán, Valle de San Quintín y Tijuana, Baja California. En sus estudios señalan que las niñas y los niños combinan sus actividades en la escuela con los jornales durante el tiempo que duran con sus padres en busca de sustento diario.

¹¹⁸ Quienes hemos aprendido el castellano sin un método adecuado, con mucha frecuencia se manifiestan las interferencias lingüísticas tanto en el habla como en la escritura y éstas interferencias se ubican en los niveles de fonología, morfología y sintáctica.

A la música, las danzas, las formas propias de organizar las fiestas de "todos Santos", los sistemas organizativos y todo lo que tiene que ver con la relación hombre-naturaleza, poco a poco se va desapareciendo con la "modernización", ya no hay mucha creatividad de los artistas;¹¹⁹ sólo es posible apreciar en la Mixteca oriental la reproducción de una música que proviene de otras culturas.¹²⁰ En lo que se refiere a la medicina, se siguen aplicando los conocimientos para distintos procesos curativos en franca contraposición con la medicina de alopátia que convive en la misma comunidad; los profundos conocimientos de los campesinos sobre los movimientos del sol, la luna, las estrellas y otros astros, la dirección del viento, de la nube, etc., posibilitan relacionarse con el medio ambiente y pronosticar el tiempo; la identificación de las piedras y el respeto hacia ellas, pues a decir de los ancianos, las piedras que tienen algunas figuras de personas, aves y otros animales simbolizan la deidad con relación a la vida humana.¹²¹ Dos hechos de mucha relevancia permiten asociar la presencia de las piedras de adoración o *ñu'un* en las actividades agrícolas y con la salud.

Primer caso:

En cierta ocasión y en plena primavera, un hombre llamado Vicente Ramírez Caballero se aprestaba a limpiar su solar, preparándolo para la siembra de maíz y otros granos por la cercanía de la lluvia. La basura que juntó la amontonó encima de una piedra puesta en la rilla de su terreno y por la tarde, decidió quemarla. Por la noche del mismo día comenzó a sentir fuertes ardores en todo el cuerpo y en el rostro fundamentalmente como si estuviera quemándose. Sobre este incidente le comentó a su mujer y lo único que recomendó ella fue que se tomara algunas copas de mezcal para ver si se detenía el dolor. Al día siguiente amaneció muerto y cuando le descubren su cuerpo estaba totalmente chamuscado (quemado). La familia dio parte a la autoridad municipal y como es de suponer, comenzó la averiguación sobre sus actividades del día anterior y al enterarse de ellas la autoridad y otros familiares, de inmediato acudieron al lugar de los hechos y vieron que la piedra de la que hacíamos alusión al inicio del relato, estaba también chamuscada por la quema de la

¹¹⁹ Cuando se señala la ausencia de creatividad de la misma población y muy poco interés por mantener lo que aún se cuenta en la comunidad, es uno de los resultados negativos de los programas paternalistas impulsados por los distintos regímenes del gobierno: Solidaridad, Progres, Oportunidades, Procampo, entre otros.

¹²⁰ En el área de la Mixteca donde es fuerte la creación musical, sobre todo las chilenas, es en la zona donde se colinda con las comunidades de los estados de Guerrero y Oaxaca: Metlatónoc, Tlapa, San Lui Acatlán, Coicoyán de las Flores y otras localidades.

¹²¹ Eustaquio Celestino Solís (2001), en sus estudios reporta que en la región de la Montaña de Guerrero, entre los nahuas existen múltiples formas de cómo se controlan las emociones de las personas y que con frecuencia los seres extraños aparecen a altas horas de la noche o determinada hora del día.

basura del día anterior. Entre la corporación de la autoridad se encontraba otro señor, don Crisanto García, quien estaba medio borracho y muy molesto por lo que le había pasado a su amigo Vicente Ramírez, entonces comenzó a patear y golpear a la piedra, regañándola que por su culpa su amigo tuvo ese fracaso. Al día siguiente de este pequeño incidente por la mañana, alguien pasó en el camino cerca del lugar donde está la piedra y vio algo raro ahí: habían restos de cigarros, restos de velas, olía a mezcal, cerveza y refresco, estaba mojado el piso junto a la piedra, habían flores frescas y huevos. Después se supo que don Crisanto García, quien había maltratado a la piedra cuando acudió acompañando a la autoridad el día anterior, comenzó a sentir los mismos dolores que el difunto, entonces consultó a una persona de conocimiento y con el apoyo de ella acudió a organizar una ofrenda al sitio para restablecer su salud. De esta manera se salvó de una muerte segura.

Segundo caso:

Quien esto escribe, a principio de la década de los años setentas del siglo pasado le pasó algo inexplicable en la comunidad donde estuvo prestando sus servicios como Promotor Cultural Bilingüe.¹²² Una tarde un señor de nombre Juan García nos comentaba a los docentes que estábamos consumiendo nuestro tiempo en la cancha de basquetbol de la comunidad, que en sus terrenos pedregosos cerca de la comunidad, cada 25 de diciembre y cada año nuevo, él veía encenderse una lucecita en la entrada de la cueva que enseguida nos fue a mostrar dónde era. Quienes escuchamos este relato, una tarde se nos ocurrió ir a buscar el sitio y efectivamente encontramos el lugar mencionado. La entrada de la cueva la encontramos muy estrecha, logramos introducirnos arrastrándonos y ya dentro había un amplio espacio. En aquella ocasión observamos que había cerca de 20 cráneos, restos de otros huesos como costillas, piernas y brazos, además vimos restos de vasijas de barro y en medio del espacio había un montón de ceniza. Después de algunos comentarios regresamos al centro de la comunidad.

Después de unos veinte días transcurridos, dentro de mi curiosidad por experimentar lo desconocido, volví solo al sitio, con la luz de una lámpara de mano, logré introducirme a la cueva y escogí el cráneo más completo. Lo envolví con una playera blanca que llevaba consigo regresé a la casa donde vivía. Lo puse en la repisa y lo cubrí con la misma playera y hasta después de unos días se percataron los demás compañeros docentes de que ahí había algo, y cuando se dieron cuenta de qué se trataba de inmediato comenzaron a ponerle cigarros, sobre todo.

Se acercaban las vacaciones de diciembre (1969) y como tenía que salir hacia la ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca. Después de transitar alrededor de tres horas (de ocho a diez kilómetros de distancia) comencé a sentir mareos como si hubiera amanecido indispuesto por la embriaguez del día anterior. Después de un recorrido de 15 horas, por la noche de ese día llegué a la ciudad de Tlaxiaco y de esta ciudad a Oaxaca.

¹²² Los acontecimientos tuvieron lugar en la localidad de Cuauhtémoc Yutecoso, Monteverde, durante el otoño de 1970.

Después de dos días de recorrido para llegar a mi comunidad natal de San Antonio Huitepec, todo este tiempo me sentí mareado, deprimido y desorientado.

Al llegar a mi comunidad solamente mi abuela Benita Santiago se encontraba en el hogar porque mi madre Natividad Caballero había acudido con mi hermano Lalo a los campos de trabajo en Tapachula, Chiapas. Mi abuela se percató que no me encontraba bien y me lanzó una pregunta que jamás la he olvidado: ¿Vienes borracho, verdad? Le contesté con un rotundo no y sólo me respondió que algo me pasaba porque mi comportamiento no era normal, y como era noche, no salió a consultar a su comadre doña Chita, quien vivía cerca de la casa. Al otro día muy de mañana mi abuela suspendió su molienda y desapareció. Después de un momento regresó a la casa pero acompañada de su comadre Chita.

La señora Felicitas Ramírez que así se llamaba, dirigiéndome me ordena quitarme el reloj para que pudiera pulsarme y enseguida me explica: Kuecheen yo'o ren, dujan kuu chin kue kue'e nkuun ndian nkonuu nuu ñuu to'o. Dio in y~~h~~ ye neva'a yo'o ve'e ndekuun ñuu ikaan, nken vaayu ñundia'an iña kuu amiñi u'u dani'nu ña'an ndijiun o ndian j~~h~~ ñun (Pobre de tí. Eso te pasa porque no te portas bien donde andas en el pueblo de la gente. En la casa donde vives posees "un hueso" y como no es cualquier cosa, pues no te deja como quiera salir de ahí...). Así se expresó la señora Chita y le indicó a mi abuela que buscara algunas cosas que ella ocupa para las ceremonias y dispuso su tiempo para acudir al cerro más alto del territorio de Huitepec, Ch~~h~~ D~~h~~kuku (Cerro cabeza del tecolotillo).

Doña Chita escogió un día especial para acudir al cerro¹²³ y en compañía de mi abuela fuimos tempranito. La ceremonia de curación comenzó a las 7:00 horas de la mañana. Primero doña Chita comenzó a pronunciar una oración ininteligible dirigiéndose a las piedras de adoración, detrás de ella me hallaba sentado y después de una detenida observación, comencé a dudar de sus conocimientos. Doña Chita se encontraba de espaldas porque estaba "platicando con su ñu'un" y de inmediato se volteó a verme y me interrogó en estos términos: "Adio ñetnu'un ña'aun run" ¿"No me crees verdad"? Cuando me percaté de su enorme capacidad para percibir y sentir lo que pensaba de ella, no me quedó otro remedio que mentir, contestándole que le estaba creyendo todo lo que en ese momento realizaba en el sitio sagrado y de curación.

Quienes nacimos y crecimos en este contexto sociocultural nuestras creencias están puestas en esos símbolos de adoración que son piedras con figuras y nuestro deber es continuar organizando las ceremonias a la lluvia, a los considerados "dueños" de todo cuanto existe

¹²³ Las personas de conocimiento de la comunidad de Huitepec tiene establecidos los días para propiciar la curación y el bien de quienes solicitan los servicios y deben ser los días lunes, martes, jueves y sábados; los otros días no son propicios para arreglar asuntos. Además, esos días son ocupados para provocar maldades y conocer todos los males padecidos.

en la naturaleza que en *tnu'un davi* se denomina *ñu'un nde'yu* “dios del lodo”. Culturalmente se concibe que *ñu'un nde'yu* existe en todas partes; donde se aprecie que hay tierra ahí está el espíritu de nuestro dios, el dios que nos acompaña en nuestra vida cotidiana.

Landa kuechi. La niñez. La categoría de *landa kuechi* es aplicada a los niños de cualquier edad (hombre o mujer), sea joven o de mayor edad y siempre tiene que ver con la persona que lo expresa. Puede tener varios significados: es una forma de expresar el cariño hacia alguien como persona de buenos sentimientos y de buen comportamiento. También adquiere otra connotación como la de calificar que alguien aún no ha adquirido la suficiente madurez para enfrentar la vida y eso puede constatar su grado de aprendizaje sobre la variedad de actividades.

Ser *landa kuechi* en algunas comunidades del *Nuu Savi* significa que se encuentra en una etapa de intensos aprendizajes de cuanto esté a su alcance. Y en esta etapa es cuando el niño y la niña aprenden lo bueno para vivir en armonía con los demás, para solidarizarse con los demás; a sus padres y a sus demás familiares les corresponde “moldear” ese carácter. Del comportamiento de *landa kuechi* será el reflejo de lo que aprenda de sus mayores y también de los niños de su edad, sean éstos vecinos o familiares.

También se expresa “*nuu ññju'un iñi*”, cuando lo que ha aprendido tiene relación con su edad y su temprana madurez. El sentido del aprendizaje tiene que ver con su grado de responsabilidad entendida como el desempeño adecuado de cualquier tipo de actividad, pero también de su entorno familiar y comunidad. En otras palabras, lo primero que se observa es su buen comportamiento ante los demás y su grado de responsabilidad de llevarlo a la práctica.

De la misma forma, constituye la etapa de dejar la etapa de inmadurez y de incertidumbre para ingresar a una etapa de proyecciones y consolidación; situación que Van Gennep llamaba ritos de paso.¹²⁴

Landa yukue'e. Juventud. El concepto de “persona” comienza prácticamente cuando tiene lugar el desarrollo del ser humano en toda la extensión de la palabra. Evidentemente, es la

etapa decisiva porque de este momento depende que el ser comience a proyectar su imagen hacia las otras familias y hacia la comunidad. Llegar a ser *landa yukue'e* es estar hecho y derecho para la vida. No se refiere a la edad cronológica, se refiere más bien a la madurez que denota lo suficientemente capaz de enfrentar solo a la vida. Sabe trabajar, sabe cuáles sus responsabilidades, demuestra ser honesto, es repestioso ante los ancianos y ante las cosas de los demás. Es solidario y sociable. En fin, nadie se puede quejar de él. Se convierte en un ejemplo a imitar, sobre todo los más chicos. Ya es apto para enfrentar la vida: cargos en la comunidad o decidir contraer matrimonio. Ha llegado a la plenitud de la vida.

Convertirse en persona significa para la cultura, traspasar la frontera que separa entre la individualidad y la colectividad. Es decir, un ser colectivo necesita pensar y actuar colectivamente: ver por los demás desde el ámbito familiar. Los momentos en que solemos apreciar a este tipo de personas es cuando existe alguna reunión familiar o social: Lo que hay para comer o beber, se comparte. No se aprecia un acto individualista ni egoísta que frecuentemente es sancionado por los mayores. Es decir, como señala Miguel A. Bartolomé (1997: 145):

Se trata entonces de una categoría construida por la interacción, en cuya configuración intervienen procesos ideacionales sumamente variables, no sólo entre las diferentes culturas sino también de proceso histórico de una misma cultura.

Más adelante, el mismo autor señala:

... que la persona social también está constituida por medio de los significados que le otorgan los sistemas clasificatorios parentales y políticos, los grupos generacionales de edad, la asunción de identidades ceremoniales, e incluso de ideas referidas a los aspectos inmateriales de la existencia, como es el caso de las concepciones anímicas... (ibid).

Bartolomé, con los datos disponibles de otros autores respecto a la relación de las personas con su entorno, los clasifica en “personas sociales” y “personas espirituales”. Independientemente de la explicación que ofrece en su texto sobre otras categorías, por “persona social” señala que “... aquí la imagen que la sociedad ha construido

¹²⁴ Estudios de van Gennep retomados por Jesús Jáuregui en su texto “La teoría de los ritos de paso en la actualidad” (pág. 61).

subjetivamente respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes...” (ibidem: 150). Es decir, la colectividad interviene para construir esa imagen de persona y se considera como una continuidad de la vida privada a la vida pública. Los hombres que a temprana edad colaboran activamente en los trabajos comunales y en el sistema de cargos son observados por los adultos y ancianos, quienes valoran positiva o negativamente cualquier comportamiento asumido por dichos jóvenes.

De esta forma la noción de “persona” es ante todo es “... una categoría interna de las culturas, que proporciona a sus miembros un referente común basado en un mismo principio clasificatorio, que otorga un “nosotros compartido...” (ibidem: 162).



Fuente: Códice Selden, p. 7-I.: Preparación de la boda de la Princesa 6 Mono.

Capítulo III

Viko tna'an nda'a:
Fiesta de casamiento

En este apartado nos referiremos al concepto del matrimonio no como lo entiende la cultura occidental, sino a la ceremonia que se realiza mediante acuerdos entre dos personas de sexo opuesto para establecer formalmente su unión, ya sea ante la justicia o ante alguna fé religiosa. Si bien es cierto que el matrimonio católico fue instituido durante la época de la Colonia, para el caso mexicano, las culturas mesoamericanas continuaron manteniendo sus propias formas de concebir la formación de pareja y posteriormente se comenzó a mezclar las distintas formas de cómo se organiza la ceremonia.

Actualmente, los diversos momentos en que es posible formar parejas en *N̄uu Savi* varía en cada comunidad. Este proceso se conoce con distintos nombres: *Sampaliluu* (hablemos de compadres por los jóvenes), *samaniluu* (hablemos de comadres por los jóvenes), *viko tanda'a*, (fiesta de juntar manos), *viko tna'an nda'a* (fiesta de juntar manos) o *viko ñenu* (fiesta de la nuera). Todos estos conceptos se refieren a los procesos a través de los cuales todo individuo atraviesa para convertirse en persona o simplemente “ser gente” y ello ha implicado entre otras cosas, pensar colectivamente. El proceso de convertirse en persona comienza a temprana edad y es un acto de aprendizaje de adquirir la categoría de “persona” y ser un digno hijo reconocido por el pueblo que en la lengua se le nombra *da'a ñuu* (*da'ya ñuu*) y significa literalmente “hijo del pueblo”.¹²⁵

Llegar a ser *da'a ñuu* o “persona” implica pasar por un proceso prolongado de intensos aprendizajes. El momento determinante en este caso, es la formación de pareja que en la variante del idioma mixteco de Huitepec es “*sampaliluu*”. Acceder a la categoría de persona implica demostrar el grado de madurez y la acumulación de responsabilidades.

¹²⁵ Ser *da'a ñuu* significa que no solamente las personas que viven en la comunidad reconocen a cualquier individuo que nació ahí, sino que ese acto de reconocimiento va implícito el derecho y la obligación que éste tiene con su comunidad. Entonces, ser “*da'a ñuu*” es mucho más de lo que hace pensar una simple traducción como ser “nativo” o “ciudadano” (término que tiene su origen en el derecho romano).

1. *Ye'e yǎvǎ landa dǎ'ǎ, ye'e yǎvǎ landa tee*: Vida de la mujer y vida del hombre

“*Ye'e yǎvǎ landa*” es una expresión que denota la vida de un sujeto específico: El joven. De manera libre significa “el inicio de la vida del joven o de los jóvenes” o simplemente “la vida del joven”.

El inicio de la vida de una persona es un proceso que engloba todo, desde las formas de cómo ha sido educada dentro de su familia, los conocimientos que posee al incorporarse a temprana edad a las actividades útiles de la comunidad y por supuesto, su interacción con los demás miembros de la familia y de otros jóvenes de su misma edad. Esta es la educación familiar y comunitaria que recibe y en todo este proceso, están presentes los valores que han sido internalizados en él y que se expresan a partir de su relación con otros: respeto, reconocimiento, honestidad, sencillez, responsabilidad, entre otros.

A través de la interacción el sujeto comienza a identificar cuándo un comportamiento es lo correcto y cuándo no lo es. Para darse cuenta de ello tiene que tomar en cuenta la percepción del otro o de los otros con quienes convive. En este sentido, el inicio de la vida es un proceso sumamente complejo y difícil porque de este “buen” comienzo dependerá del tipo de generación que la sociedad está esperando que contribuya para el mantenimiento de una sociedad deseable.

El término “*da'a*”¹²⁶ simboliza una pequeña rama que nace del tronco grande y frondoso del árbol¹²⁷ y se refiere al proceso formativo del ser humano. Sea hombre o mujer, se denomina indistintamente *landa du'un* que significa "criatura tierna". Es una etapa que comprende desde que nace hasta el período del balbuceo, del gáteo hasta los primeros pasos como sostiene Jean

¹²⁶ *Da'a*, significa “cría” o “retoño de algo” y se refiere al “hijo” o la “hija”.

¹²⁷ En otras palabras, es el árbol genealógico de la familia.

Piaget (1985) en su interesante estudio sobre el desarrollo del niño; es decir, es una etapa que es posible aprender de todo cuanto perciba.¹²⁸

El nacimiento de un hijo o de una hija en el seno de cualquier familia¹²⁹ es todo un acontecimiento, porque no sólo se incorpora un nuevo ser como miembro de esa familia extensa, sino el estatus de todos cambia. Si es el primer hijo, los padres se estrenan como tales, pero esto va ligado que ser padres no es tan sencillo; significa nuevos aprendizajes y nuevas conductas que dentro de la clasificación de Van Gennep¹³⁰ se conoce como “ritos de paso”, porque se deja de pertenecer a un estadio anterior para incorporarse a otro, pero de manera compartida.¹³¹

No solamente se incorpora la criatura a la nueva familia que Van Gennep señala como “acto de agregación”, sino provoca un cambio radical el estatus de sus padres y de todos los demás miembros de la familia cercana. Si antes del nacimiento aún no eran padres, tíos, abuelos o primos, a partir de este momento se inicia otra etapa de su vida familiar. Los hermanos de los padres y los papás de los padres, de pronto cambian sus estatus, que en ocasiones tardan en asimilar el nuevo papel a desempeñar que son tías y tíos (*didi, dito*) o abuelos y abuelas (*chii, chitna*) o estos últimos “papá grande”, “mamá grande”¹³² como se conoce en otras comunidades mixtecas.

Si la familia es extensa como suele ser en la mayoría de los hogares del *Nuu Savi*, sus miembros adquieren nuevo papel y se incorporan sin querer a nuevos estatus donde los demás miembros de la sociedad, los verán con más respeto y de mayor compromiso. Es decir, la

¹²⁸ Las técnicas a través de las cuales se adquieren los conocimientos al lado de los mayores es por medio de la observación directa y su aplicación a una edad apropiada de acuerdo con la cultura. Si alguien ya posee algún conocimiento es a través de la demostración en el terreno de los hechos.

¹²⁹ El sentido que adquiere el concepto de “familia” es aquel que se refiere a la unión de un hombre y una mujer, y como producto de esta unión aparecen las criaturas (*da'a*). En la cultura mixteca es frecuente observar la familia extensa donde incluyen los familiares colaterales.

¹³⁰ Aún cuando el estudio es demasiado antiguo, la clasificación que se establece es aún vigente en muchas comunidades originarias de la Mixteca.

¹³¹ En la familia extensa de los *nuu savi* incluye a abuelos de ambas partes, tíos de ambas partes, hermanos, sobrinos, padrinos de ambas partes, inclusive, ahijados. Aún cuando no vivan en la misma vivienda, son tomados en cuenta cuando alguna familia tiene asuntos importantes que cumplir o porque tiene algún problema que necesita de los demás familiares.

¹³² En la mayoría de las comunidades mixtecas de la zona se le otorga el estatus de *maa sa'nu* (mamá grande) *paa sa'nu* (papá grande) para referirse a los abuelos de ambas familias.

educación que todos habrán de proporcionarle al niño o a la niña tiene que ver con lo que van a aprender a vivir en familia y que sepan relacionarse con cada miembro de ella.

El contacto permanente que tiene la criatura con su madre, con su padre, sus hermanos si los tiene, con sus tíos, con sus abuelos y con otros familiares cercanos, a temprana edad los va identificando no solamente con la vista, sino al escuchar comienza a identificar el tono de voz. Paralelo a este proceso, también identifica lo que hay en ese espacio humano que es la vivienda: los animales domésticos y el medio ambiente; factores que influirán de manera decisiva en la formación de su carácter y la adquisición de nuevos aprendizajes.¹³³

A temprana edad los niños y las niñas comienzan a aprender el don máspreciado de la vida: la responsabilidad¹³⁴ para con la familia y con la comunidad. Si la educación familiar y comunitaria ha estado sujeta a las normas sociales de la comunidad, a esa corta edad, el niño o la niña comienza a demostrar su madurez por medio de las habilidades y destrezas que va adquiriendo para realizar las actividades cotidianas. Las técnicas a través de las cuales la niña o el niño aprende es a través de la observación, imitación y al escuchar a los mayores cuando se encuentran conversando sobre distintos asuntos relacionados con la vida social y política de la comunidad. En otras palabras, en el mundo indígena muy poco se escuchan las instrucciones dadas por un adulto. Chamoux (1992: 20) en su interesante estudio en la Sierra Norte de Puebla sobre cómo se transmiten los conocimientos entre los nahuas, pone énfasis en la expresión “saber hacer” y que es un prolongado proceso iniciado desde la tierna infancia hasta la edad de madurez.

Da'a kuech^{††} es hijo varón y literalmente significa: *da'a* es igual a *cría*, retoño y *kuech^{††}* es algo que grita, es algo que está dotado de fuerzas, es alguien fuerte. También se conoce como *da'a dujun*. *Da'a* es cría o retoño y *dujun*, el alto, el que va a reforzar, es el sustituto y de manera libre es “el hijo varón”. A pesar de la confrontación entre los estilos de vida

¹³³ Erasmo Cisneros Paz (1990) denomina a este tipo de socialización de los niños en contextos socioculturales “endoculturación” y otros Antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) como “educación informal.

¹³⁴ La responsabilidad es entendida aquí como una cualidad humana que se aprende y se consolida durante nuestra existencia como sociedad. En ocasiones no se llega a realizar por la influencia de otros factores externos.

“modernos” y los llamados “tradicionales”, donde los primeros borran la memoria histórica y por supuesto cualquier relación con una o dos generaciones anteriores, mientras que los segundos, se sienten protegidos por las citadas generaciones pero además, estas nuevas generaciones adquieren la obligación de perpetuar la vigilancia y la protección del espacio bendito que es el solar, la vivienda paterna, los otros espacios sagrados que son de cultivo y por supuesto, el apellido de la línea paterna.

En algunas comunidades mixtecas se continúa considerando al espacio territorial como “sagrado”, de ahí la estrecha relación con todo lo que hay ahí. Una forma que posibilita perpetuar esta relación es por medio del apellido de la familia paterna. El varón que nació en ese espacio constituye la esperanza de la continuidad del apellido. El sitio donde la familia ha estado compartiendo la alegría y los sufrimientos a veces se continúa compartiendo hasta cuatro generaciones: bisabuelos, abuelos, padres e hijos; esa vivienda que es un espacio sagrado se organizan ceremonias en la construcción de altares, elaboración de comidas, bebidas. Como por ejemplo, cualquier acto es ceremonial, suceden acontecimientos que están ligados con el “más allá”, con la vida que existe más allá de la muerte. Casi todos los mixtecos esperan pacientemente el “regreso” de sus seres queridos cada 2 de noviembre a compartir lo que sus descendientes hayan preparado y de lo que ellos acostumbraron a consumir en vida.¹³⁵ A todo esto obedece que cuando se incorpora un hijo varón, ofrece por lo menos la esperanza de que la vida pueda continuar más allá de la muerte en ese espacio bendito que es el hogar.¹³⁶

Da'a dʔ'ʔ (hija mujer). También se conoce como *doko* que significa “hombro”. *Da'a* significa hijo, retoño y *dʔ'ʔ*, se refiere al sexo femenino y “*doko*” significa “hombro” que simboliza el gran apoyo hacia el compañero o marido, hacia la familia; es decir, ahí descansa el buen apoyo

¹³⁵ En la totalidad de los hogares de la comunidad de Huitepec, el jefe de familia se empeña en organizar el altar de los muertos (*nuu ito ndʔ'ʔ*) donde se habrán de depositar las frutas de la temporada, la comida y las flores olorosas. El día 2 de noviembre, temprano regresa la hija o la nuera a dejar en el altar la comida y las tortillas que prepararon que se habrán de compartir en el hogar principal.

¹³⁶ Se cuenta que en varias familias han sucedido cosas extrañas. Cuando los hijos no cuentan con recursos para preparar lo que los seres desaparecidos hayan estado acostumbrados a consumir y reúnen lo único que pueden para preparar sobre todo la comida. En cierta ocasión, una familia pobre preparó con mucho ahinco un guisado de carne de pollo y el día 2 de noviembre se puso en varios platos en el altar previamente preparado, pero como no ha sido comida habitual de los desaparecidos, de inmediato aparecieron en el sueño del hijo

que una familia espera. Al igual que el varón, el cambio de estatus de la muchacha tiene que ver con el desempeño de las actividades que desarrolla: La elaboración de comida, molienda, preparación de la ropa, tejido, etc. A diferencia de los hombres, el grado de responsabilidad de los padres y familiares cercanos es mucho menor, en cuanto a los gastos que esto ocasiona si una mujer decide casarse con algún joven. A sus padres no les asiste la obligación de preocuparse para preparar todo, sino se concretan a esperar pacientemente que alguien llegue a “pedir” la mano de su hija; todo depende de cómo se haya comportado ella y de lo que haya aprendido en el seno de su familia como signo de maduración. Las noticias se cunden de inmediato si la muchacha sabe realizar todas las actividades que le corresponden y la rapidez con que ese aprendizaje ha sido adjudicado a la joven, además de su alto grado de responsabilidad y de respeto hacia los demás. No solamente ella recibe esa distinción sino sus padres, pero sobre todo, la madre que supo proporcionar buenos aprendizajes a sus hijos, sobre todo.

El hecho de esperar pacientemente que algún joven se fije en la hija no significa de ninguna forma que no le corresponda a ella decidir sobre su futuro si va a estudiar o prefiere formar una nueva familia con el joven. Para poder decidir si se casa tiene que ver con el comportamiento del joven también reflejado en la sencillez y la honestidad demostradas durante su corta vida. Si existe la decisión de unir su vida con dicho joven comienza otra etapa de su vida: la etapa de restricciones, ya que no podrá disfrutar de su corta juventud y de su libertad. Cada que desee visitar a sus familiares lo hará acompañada de sus hermanas o hermanos. A partir de aquí también se intensificará su aprendizaje sobre los quehaceres del hogar porque de lo contrario dejará en mal no solamente a sus padres, tías, abuelas, hermanas mayores, sino a todos sus familiares cercanos.

La joven es la que va a decidir finalmente si es de su voluntad unir su vida con el muchacho y con ello sabrá con anticipación la responsabilidad que le espera con los padres, los hermanos y los familiares del muchacho, y por supuesto, la capacidad de construir su futuro al lado del joven que se convertirá su marido (*yíime*). A ello obedece que durante los viajes de pedimento

para cuestionar el descuido de no preparar la comida tradicional. Al final de la fecha de “visita”, la comida no se consumió, quedaron intactos, y este es un signo de que no les gustó la comida puesta.

y la etapa previa a la "fiesta de cerrada de puerta" se convierte en una nueva etapa de intensos aprendizajes y de preparación para esta etapa de la vida.

Si la muchacha es inclina por el estudio, tiene que confrontar con la opinión de su padre y de su madre para que la dejen salir fuera de su hogar por varias razones, una de ellas es que por tradición familiar se ha considerado a la mujer como lo más íntimo y lo intocable en cada familia; es como una flor que no debe estar expuesta a miradas furtivas de extraños, y también por eso es considerada como la más vulnerable y entonces, la preocupación comienza cuando ella decide estudiar porque tendrá que salir fuera del hogar e incluso de la comunidad. Por su condición de mujer no está obligada a velar por la vejez de sus padres; es decir, no le asiste totalmente la obligación, además de que ella estará sujeta la decisión de su futuro compañero o marido, sea éste de la misma comunidad, de la región o de lugares lejanos. El destino de ella es viajar a fortalecer y ampliar la vida de otra familia, la de su compañero, integrarse a esos otros estilos de vida. En esta nueva vida, la joven mujer tiene que aprender los estilos de vida de sus suegros, sus cuñados y sus familiares políticos cercanos; es decir, le asiste la obligación de integrarse a esa nueva familia. Si el destino le marcó que durante su vida no tuviera marido, es la encargada de estar con sus padres y evidentemente, esa situación la convierte como una bendición del ser poderoso.

La otra etapa de la vida es conocida como *nu nkuu yukue'e landa*, que en castellano significa "cuando ha crecido la criatura". Es la etapa del inicio de la maduración física e intelectual, pero también la etapa de intensos aprendizajes al pasar a todas las pruebas de la vida y considerarse apto o apta para ejercer con responsabilidad sus actitudes y su propia vida; por lo tanto, ya puede ser tomado en cuenta para incorporarse a la vida adulta aún siendo joven, cronológicamente hablando; etapa en que se consideran como "niños adultos o niñas adultas".

Es la etapa que en lengua mixteca también se conoce como *nuu ññu'un iñi landa* que significa "cuando ya piensa bien la criatura o el joven". Es la etapa en que comienza a reflejar la educación familiar proporcionada por los padres, los abuelos, los tíos, los hermanos mayores y los vecinos cercanos a través del proceso de interacción; es la etapa en que se le va formando su carácter para ser una persona responsable.

Nuu ñ̄ju'un iñi landa es el momento de mucha significación para los jóvenes, porque es cuando son capaces de demostrar su sentido de responsabilidad. Si se logra consolidar esta cualidad, se sentirán orgullosos sus padres, sus abuelos y sus tíos. Lo contrario significa que hay que intervenir para que su conducta se vaya consolidando. Es la etapa decisiva porque implica un intenso proceso de preparación para vivir en pareja como cualquier ser humano capaz de perpetuar la especie humana; pero de acuerdo a su cultura es la etapa de aprendizajes a nuevas formas de vivir, a corregirse y evitar que comience a desordenarse. A ello obedece que a temprana edad se insista en formar su nueva familia, previendo nuevos aprendizajes al lado de sus padres para el caso del varón y de sus suegros, para la mujer. Una de ellas es satisfacer los deseos de los mayores (abuelos, padres y tíos) de ver a su hijo convertido en persona, por lo tanto, evitarán de esta forma las críticas innecesarias de los demás familiares y de sus vecinos. Otra es demostrarle a medio mundo su sello de masculinidad y evitar que genere una sospecha de homosexualidad. Cualquier tendencia sexual hacia el mismo género o actitud sospechosa del varón, sobre todo, es motivo de burlas y críticas de los demás hombres.

Si el varón cuenta entre 16 y 18 años de edad, se insistirá una y otra vez que cuenta con la edad apropiada para contar con una pareja ideal por varias razones: Una de ellas es perpetuar el apellido paterno, contar con quien debe responsabilizarse del solar (sitio donde está el hogar paterno) y el sentimiento de los padres de haber cumplido su deber de ver a sus hijos crecidos hechos y derechos. Es decir, pasar de una etapa a otra y convertirlo en persona como último eslabón de la vida; aún cuando ya sea mayor de edad el joven y no ha encontrado a su pareja ideal, no tiene todavía el estatus de persona. Independientemente de ello, esta concepción ha ido cambiando con el tiempo, porque comienzan a haber solterones de más de 30 años de edad en nuestras comunidades.

2. *Nuu nduku ñenu*. Pedimento de la nuera

Expresión que significa “la búsqueda de nuera” y constituye otra etapa de la vida de los jóvenes y suele ser muy compleja, porque se trata de revisar las formas de cómo se educan a los hijos. De eso depende si ofrece la posibilidad de establecer una relación entre una familia y otra a través de la relación de pareja de los hijos.¹³⁷ Son ceremonias que implican ampliar las relaciones de parentesco entre una familia y con ello se propiciará la solución de problemas de distinta índole sobre todo, las bodas, los bautizos, presentación de niños, cumpleaños y otros eventos sociales.

La formación de pareja en la cultura mixteca implica que la preparación para el pedimento comienza cuando el hijo adquiere la edad de casarse y ocurre entre los 16 y los 20 años.¹³⁸ Aun cuando esta decisión debe corresponderle al joven, en muchos casos se da por medio de la presión de sus padres y sus familiares, sobre todo de sus padrinos de bautizo, quienes desde los inicios mencionan a las señoritas de su agrado a quienes se podría pedir la mano para convertirla en prometida del ahijado. Si el joven acepta la sugerencia de sus padres y de sus padrinos, entonces comienza la preparación para ello; ellos son los encargados de buscar el apoyo de una persona de mayor edad y de mucha experiencia a quien comúnmente se le denomina “*y+,iv+,i nduku ñenu*” (*Yḥḥ* = gente, *nduku* = busca, *ñenu* = nuera), que traducido al castellano equivale a “gente que busca nuera” o bien, “embajador”, como se conoce en otras comunidades del *Ñuu Savi*. A esta persona especializada que conoce los discursos especiales o ceremoniales se le conoce también como *yḥḥ ḡa'an nda'vi* (persona que sabe el discurso elegante y respetuoso).

¹³⁷ El sentido de las alianzas que establece la antropología no encaja en términos económicos, sino en lo social para fortalecer la relación familiar; el valor social que adquiere emparentarse con personas de otros apellidos por la vía del prestigio social suele ser lo más relevante.

¹³⁸ Según los padres del joven, es la edad propicia para iniciar una nueva familia, si existe el consenso que la nueva pareja obtenga consejos y apoyos de los familiares y padrinos para consolidar su vida. Si la decisión es de no casarse luego, seguramente quedará fuera de todo el proceso del *sampalihuu*.

El "Embajador" es la persona que tiene la encomienda de guiar e interceder por el joven, por sus padres y por sus padrinos ante los padres y los familiares de la muchacha.¹³⁹ El discurso que el "embajador" pronuncia durante la primera visita a la casa de la novia dura entre una hora y una hora y media, y comienza por revisar el panorama bíblico de tradición cristiana y al final explica el motivo de la visita. Comienza con un "Ave María" para disculparse de la imprudencia de acudir en la madrugada a interrumpir el sueño de la familia visitada.¹⁴⁰ Un discurso generalizado es el que se ofrece a continuación:

"Nduu kuu uu nken ñeñi ḍḳta ye adu'a kava nuu ñu'un nken koo yuku, koo nchaa yutnu, yuku, icha, koo nuu ñu'un nde'yu i'a, ñeñi ḍḳta. Ndee nḍṭṭ iña koo nuu ñu'un, nuu teyu, ñeñi ḍḳta ye koo yute, nuu ñu'un koo ndute, nken koo ye'e ỵṿṭ, nken jue'nu yutnu. Ndajani ḍḳta ye aḍṭṭni nuu ñu'un nde'yu kada tniñu, ḍṭṭni koo kanda, ñeñi ḍḳta. Ndevitna io "escritu", iña danani ỵṿṭ datnaa.

I'a nu nkanda ñu'un ḍṭṭni yoko ñu'un ka "bendita"; vendaa anḍṭṭ nken nduu iña ndute davi. I'a ñekoyo nuu ñu'un, i'a ñekoo "vida", yutnu, yuku, ye io nuu ñu'un nde'yu kaa i'a. Iña nkuu nu ñee nduu uni nkachii katuu tnu'un.

Ye nkuu nduu j̣ṃṭ nken io tnu'un katuu ye nḍṭṭ ḳṭṭ ye ñika nu ñu'un, ḳṭṭ ye ndava, ḳṭṭ ñu'un nu ndute tuu nuu. Daduja nkuu nu ñeñi ḍḳta, nken nḍṭṭ iña takuu veji un nakava ye'e ỵṿṭ ka'a kundeku ndoo ỵṿṭ.

Nu ñee nduu kuu un'un nken nkiji ḍḳta ye kavatuu ṭn "uertu" nken ian chi'i ndujime, kendi'ime cḥj̣ṭn. Tni'in ian nuu ñu'un nani "uertu" "Edén" katuu jue'en yata ndute. Nkachi tnu'un ndivi'i dandoo Yandius. Nken iña nkuu nduu un'un.

¹³⁹ El "Embajador" es la persona que no sólo conoce el lenguaje ceremonial, sino ha demostrado ser una persona honorable, sencilla, honesta y respetable de su familia. Su papel es representar a alguna familia para buscar novias. Durante las visitas o entrevistas con los padres y familiares de la muchacha emplea un discurso muy especial y se va a referir a la génesis bíblica. Este es un claro ejemplo de que aún se mantienen residuos de la colonización iniciada desde hace más de 500 años y que se emplea ahora para otros fines.

¹⁴⁰ Un lenguaje ceremonial implica metaforizar el discurso. Es decir, no es un lenguaje popular, sino es uno que se emplea para casos especiales.

Dadu'a nkuu nken ñee nduu ujie, nken iña nu nkachi "Jehová Dios" ye nduu ndatatu ndoo yenda'vi. Iña nkuu nduu "Domingu", nken nñ ye'e yñ ndatatu ndekui tnu'unran. Iña iyo tnu'un ndeku ndoo vejene veji.

Te vitna tuu nuu yo'o. Vitna kendoo nda'vi yo'o nken jununditoun nuu ñu'un nde'yu ka'a, junundito nuu "jardín" ka'a, du'a nkachia nuu tee kuu "varón". Dadujan nkuu nuu tee nda'viña nkendoose nuu ita, nuu "jardín Edén". Ndute ka'a, kodoun nuu "huertu". Ka'a iyo tnu'un nkachi "Jehová Dios".

Iyo tnu'un ye ndutean nkundññe nukuekase yute "Jardín", nken iña ñodose nuu itu, nuu ita, tnu'unra.

Dujani nkuu nuu ndeku nda'vise veyee vejue'en kuiya, veyee vejue'nu yutnu, vejue'nu itu, vejue'nu nchaa ita. Nu ñunde'e ñññe nken nchaa ye iyo nuu "huertuse" ndaa dama jue'en. Danaani nken ñee itaan. Ndññ iña ta nda'va jue'en. Danaani nken veji ndoko ian tuku. Takuchini ndokoan vejini, nken nuu nke'e ndee kññ ñika nuu ñu'un, kññ tñkaa nuu tachi, nken ndññ u'u ñ tna'an kñña ñide dañutñ nuu ita, nuu itu, nuu "huertuña".

Dadujan nkuu nuu veji tnu'un nda'vi iñise ye dujan ndeku nda'vise nken vaayu nkotnuni iñi "Jehová Diosña". Veji tnu'un nkuu kueka iñise. Dadujan nkuu ñeñi dññ "Jehová Dios" nuu ndian kendi'a nken nu datuume nuu iñara nken dananime "Angel San Gabriel", tee nda'vi ñide kuechime nuu "Jehová Dios".

Te yo'o "Angel", du'a iyo vejene veji, te vitna akuu kada ndi'u ye mee ye ñ, nken vitna ñeñi nda'vi dññ ndi'u nken tunuu yoo, nken ñee yoora na ndatnu'un nda'vien nukuen kunduu chi, du'a kunduu miñi ndi'u ye jññun taviun nuu "varón" chi diko ñuu teyu nkuaa tee nda'via, ditna nkuii.

Ten vitnara nken jue'en nduu, jue'en kuiya ndekuse, nken veji nuu ndñññ iñise, ten jue'en nken kanuu tee nda'via na ndide kunuu kuu "almase", na ndide nkuu veji nkuu kueka iñise du'a nkachi Jehová Dios". ñ "Angel" nkachi, dujan kuu "padre", dujan nkuu nkukava dikose nuu nde'yu, nuu ndeku tee "varón" nuu "huertuña". "Varón", ndeku deun nkuu yu'u tee "Angelña" ñeese nuu ndeku "varonña".

Tean tuku nkachise: chin ndeku. Dadujan nke'e ñika tnu'un ña'anse, nken "Angelña" nkachi tuku: kadaja'nu iñiu nkachi dutuen tavatniñu vejuun ndi'u nu nandide nkuu iñiu, nkuu almau ndekun ne'en nditoun itu, ita ka'a, nuu "huertu" ka'a, chin atuu dujan nkuu iñiun vejene veji. Nken vitna nke adɔvɔ nka iña, nkachi dutuen. Nken i'a miñi u'u ndi'u jɔii nuu nandide nkuu iñiu chi nakuu tnuni iñi dutuen nandide ichi kadame. Iyo tnu'un ye du'a nkachi "Angelña" ñiime "varónña". Atuu ye kadaen chin nkutnuni iñi dutuen nuu nandide iyo ndeku nda'vi ndiu, nkuu "varonña". Ndaa ndije chin dujan iyo, medii, me ɔn ndi'u nkendi'a ña'an dutuen kendooen ne'en nditoen ñu'un nde'yu ka'a, ne'en nditoen "jardín" ka'a.

Ndee vitnara nken veji ye nku kueka iñiin chi atuu na ye iyo tedio nuu nde'e ndi'u nuu "huertu" ka'a nke danaani veji

ndoko yutnu ka'a, danaani nken takuchi ka'a veji nken dadujan nuu nchaa ndɔtu'u kɔɔ kendi'a mee dutuen ñee. Veji kɔɔ ñika nuu ñu'un, uu uu tayu tna'an kɔɔ, kɔɔ tɔkaa nuu tachi, ɔn nka tu kɔɔ ndetna'an tayutɔ. Iña nkuu du'a nkoutnuni iñi ndi'u ye akuu kada nken koo jununditoen itu, nuu ita ka'a, nken dio tna'an tayu ndi'u koo miñiin. Atuu yekadaen nuu dujan ye iyo nuu. Dujan nakava tnu'un ndajua'an ndi'u nu dutuen nkuu tu Angelñara.

Du'a nkachi "Angel San Gabriel" nken ndaje'en ichi vendaa andɔvɔ, nken nkachise: "Nandaen ndajua'aen tnu'un nuu dutuen".

Iña nkuu nken vendaa "Angelña" andɔvɔ nuu ndeku dutuen. Ye nkachi yo'o tava tniñu, ñe'en ndi'u nken du'a nkachi "varónña". Ndije ye veji tnu'un kueka nuuse, veji nuu ndɔvɔ iñise nken nkachise ye akuu ndee nkase, akuu kedavase jununditose nuu itu, nuu ita, nuu "huertu", chi nchaa ndɔtu'u kɔɔ kanindije yo'o. Nchaa ndɔtu'u kɔɔ dakɔɔme iñise nuu ñee ɔn tna'an nuu "huertuña". Nken iña akuu ye'ese, nken dio ɔn tayu tee nda'vian ñijase. Du'a nkachi "Angel" ndajua'an tnu'un nuu dutuenra. Atuu kuɔɔ ye kadaen. Nkachi nda'vi iñi yo'o ñe'eun. Na ndajani tu dɔɔ ndi'u nuu na

kadaen nken kavani'nu uu diko "ora" nke ndiji tukun nken ndatnu'uen nuu ndian ye kiji tna'an tayuse tee "varoanña". Du'a nkachi dutuen ñiime tee "Angelña".

Nu ndinu uu diko "ora", nken iyo tnu'un ye venuu tuku "Angel" ñideme nuu dutuen. Nken nu ñee nduu, nu ñinu ye uu diko "ora" nken nkachise: vitna vendijin tukuin, ndee mee ndi'u ye jñii nduku nda'viun nu dujan na'in nkuu iñiu "varón", chi miñi u'u ndi'u jñiin. Ndejñi kutuin nu ye ndije ye ndaa dujan nkuu iñise chin dujan nken ndee andññ kadaen nu nakada ññ vaen. Duja nkachi dutuenra. Najñiin tukuin tavaen tnu'un yu'use, nkuu "Angelra". Dññi tuku tnu'uan ne'en tee nda'vian, miñi na'ainse koo tna'an tayusera. Ten dujani nkuu nuu kavase nuu ñu'un nde'yu ka'a, nuu ndeku nda'vi "varón", tedio dññi tnu'uan ña'an tee nda'v ika'a. Dujan nkachi "varoan" iyo tnu'un.

Nkachi dutuen vejuun tuku ndi'u katnu'un ña'aen nu nandide nkuu iñiu, nkuu "almau", nu dññi tnu'un nkachiun ndekani. Nu dññi tnu'uan ndajuan tuku ndi'u nkachi dutuen, nkuu tean ñiise "varoanña" ra. An'an chin dññi tnu'uan nkachi ndi'u, chin dññi iña nkuu iñi, nkuu "alma" ndi'u, ye dio tna'an ntayu ndi'u miñi kuu dujan ye kachi ndi'u. Nken nkachi "Angelñara", te atuu ye kadaen dujan, nu dujan ññ ni ñeñi iñi yo'o, ten dujan kava tnu'un ndajua'an tuku ndi'u nuu dutuen.

Du'a nkachi "Angel" nke dadujan ndaje'ense ichi vendaa tukume andññ nu ndeku dutuen nani "Jehová Dios padre". Ye nkachi nda'vi iñiu. Ñe'en tuku ndi'u dakutna'meense nken nkachi tukuse vitna ye dio tna'an tayuse miñise, ku iña ndatajiin tnu'un, du'a nkachi "Angel", ndajua'an tnu'un nuu "Jehová Dios".

Nken nkachi dutuen: dujan kuu ra'in nuu dujan ñeñi iñise, ten dujan, kuu ndatatu nda'viun uu diko ora nken kee nda'viun tu kuun chin ka'a nke nkuu uni ye'eun nken iña ye kundaa kuu kuññ nuu ndian ye kiji tna'an tayuse tee nda'vian mediin tean ndeku. Akada nka tukuen te adññ ichi kada ndoo nken nakada tnuni ndoo ndian ye kaku "compañiase" ye kundaa kuu kuññ, nkuu dutuenra. Nken vejuun kava tuku tee nda'vi "Angelña". Nken nkachise, vitnara nken ñee ye uu diko ora. Vitnara nken

kane'en yo'o ɛn "seña" kundɛ'ɛn nken jua'aun nken nakuu ndeku ndɛ'ɛse, chin nakuu ndatatusɛ tee nda'vian, chin atuu nduu ndatatusɛ. Nchaa nduu ñide tniñu tee nda'vian. Tee ka'a dujan nakuu nduu ndɛ'ɛse kundekuse venduu ndejɛ'ɛ ɛn, nkachi dutuen, ñiime "Angelñara". Ian kuu ɛn ñeñi nken nakeeun. Te du'a kachiun jua'aun. Nkachi dutuen, vejuun ndi'u nu ndije ndaa yee ɛn ni ñeñi iñiu nukue'e nkachiun iku kani, ten dujan kuu nu ɛn ni ñeñi iñiu. Ten vitna nken janujuiñi yɛ'ɛ yo'o nken, uni uito kada ndaiaun nuu ndi'u nken nayee mee dutuen du'a nkachi "Angel", ñiimera. Ña'a nken, nda'vi kaa tee nda'viña ñejuiñi yɛ'ɛse nken, ñide nda'ase, uni uito ñide nda'ase nuu tee "Angelña", nken tean ña'anse vekie ñeñi nuu tna'anse, vekɛ'ɛ ñeñi yɛ'ɛ juñu tee nda'viña, nkachi "Angelña". Ndije ndaa, ndije kutɛ'ɛ ye ɛn ni ñeñi iñiu dujan kuu vitna na kɛkuu nken ndi'u na kunde'e "uertu" ka'a, nken jɛ'ɛ tnaa yo'o ndatatu chin atuu ndatatu yo'o vejene veji nde vitnara. Jue'en yo'o junu koo chilun nke ndatatu nke nakendoo ndi'u jununditoen itu, yutnu ita ka'a. Du'a nkachi tean uu tnu'un nuu tee nda'viña nken jue'ense ñekoose kuenda'vi dava "jardin". Dadujan te yatnini ndata yu'u tee nda'viña, tnani nke'e ndatnanu yɛ'ɛ yatase. Ava'a vetu nkuu yɛ'ɛ juñuse, ten tnaani ñido kavase jue'ense, ten nkuneeni nuuse ñidise, nken dadujan nkuu ŋuu kava dito "Jehová Dios" nken nkachise: Vitna nken vejuun ndi'u nken na ndatnu'uen nu nandide kadaen nken koo tayu tean kundekuse. Du'a nkachi dutuen ndatnu'unme ndɛ'ɛ "Angel San Gabriel", iyo tnu'un katuu ye'e yɛ'ɛ ka'a.

Jue'en nda'vi nuu ñidise katuu. Tee ka'a kuu "Angel". Atuu kutɛ'ɛ ye kada ndoo vitnara. Ñee nduu, ñee ora ye ni'in tna'an tayuse, ten dɛ'ɛni yɛ'ɛ juñuse kuu ndaja'an ndateku ndɛ'ɛse ɛn nka "parte". Na kandee nken akuu chi adɛ'ɛ ichi kadaen ten du'a kaka nkaa, du'a kava jɛ'ɛ, du'a nkachi dutuen. Dɛ'ɛni yɛ'ɛ juñuse

na ndaja'an ndɛ́ɛ́se. Kachi u'u tu yo'o ɛ́n ndudu nken dujan nakee ɛ́nu'un ndoo yɛ́kɛ́ na'an datni mee tee nda'viña.

Daya'a iña nken ndatoo juñu iña, nduu yɛ́vɛ́, nduu iña "niña". Vitnara nken ni'in tna'an tayuse. Ni'in ye kandeka tna'an tayu tee nda'vi ka'a du'a, nkachi dutuenra. Dujan katuu tnu'un ndeku ka'a ndevitnara, nken nandadame dɛ́vɛ́se chi du'a kunani tean vejene veji chin, diko ɛ́nu'un nde'yu nkua'ase ndevitna, nken adɛ́vɛ́ nka iña vitna nken na kuu nanise "Adán". Te "huertu" ka'a nakuu nani "Jardín, Paraíso Terrenal", te niña ka'a na kuu nani "María Eva".

Nu dujan kachiun nken na ndakɛ́vɛ́ iñi nde vitna nken, kuu ka'a, ten kachiun ye akuu akajime ɛ́n ndoko yutnu ye nujuiñi dava ndaa "jardínña", chin na dujan ten adɛ́vɛ́ ichi kada ka'a. Dujan tunɛ́ɛ́, na tañee koo ye'e yɛ́vɛ́ ka'a. Du'a nkachi "Jehová Dios" ndatnu'unme ndɛ́ɛ́ Angel San Gabriel. Ndi'u tuku kunani "la Santísima Trinidad". Du'a nani dutuen kachi tnaaun kuun. Va'a nkuu ndakɛ́vɛ́ iñiu. Nu nkuu ɛ́n uu ora vendaa ndi'u nken kachi yo'o jua'aun nuuse: "Ave María purísima". Uni wito dujan kachiun, na ndakɛ́vɛ́ iñi ka'a, chin dujan te nakuu nken andakɛ́vɛ́ iñi. Ka'a kuu "la Santísima Trinidad", ten yute "Jardín" du'a kunani. Du'a kachiun kuu tnaun nda'vi ndi'u tuku. Nkachi tuku ñii ra.

Nkundije nkuu, ɛ́n, uu, uni, jɛ́mɛ́ ora vendaa "la Santísima Trinidad" nken nkachi "Angel San Gabriel" "Ave María purísima, Ave María purísima, Ave María purísima". Uni wito nkachi tean tn'un ra nken dadujan nke'e ndakɛ́vɛ́ iñi "Adán".

Nken nkachise ñii tna'anse: Vitna nken ndakɛ́vɛ́ iñi yo'o, nken aniñi yo'o ye nuu kava dutuen. Nkɛ́da'vi iñi yo'o tuu nken, ndekame niña ka'a ñee. Du'a nkachi tee nda'viña ñii tna'anse. Nu ndada kava tee "Adánña" tnu'un nken nkachise: "gracias, carne de mi carne, hueso de mi hueso". Dadujan nkuu te ñide "sentir" tean ye dɛ́vɛ́ni yɛ́kɛ́ juñuse nkuu "formado compañase". Ña'an tnu'un nuu tee nda'viña ndee yo'o "Adán", dujan kunaniu, ten niña ye ndeka dutuen ñee kunani

"María Eva", ten "uertu" ka'a kunani "jardín paraíso terrenal", ten yute ña'a yatni kunani "río Jordán", nkachi dutuen ye nchaa nḍtu'un ḳṭ nkiji ñeji "fruta" ka'a, nkoo ḍṿme, du'a nkachi dutuen dakendoome tnu'un. Ten ñ "fruta" ka'a akuu u'u kajiun chin aḍṿ ichi va'a kadaun iña, ndatajiin tnu'un nkuu ye nda'vi "Angel San Gabriel" ñiime "Adán", nken vendaa nda'vi tean anḍṿ nuu ndeku "la Santísima Trinidad", nkachi ỵṿ ndajua'an tnu'un ii ka'a. Vitna nken atuunka yekoo kundeku nda'vien, du'a nkachi "la Santísima Trinidad".

Iña nkuu nken nkendoo nda'vi "Adán" ne'en nditome itu, itañara, nken jue'en nduu, jue'en kuiya ndeku nda'vise, nken danaani nken ŋuu kava ñ "Angel", dio nukue'e kaa "Angel San Gabriel" kaa tu iñara. Dujan kaa iña ŋuu kava nuu ñu'un nde'yu ndeku "Adán" nḍṭ aḍṿme nkern ñatnu'unme nu ndeku Adaanña. Dujan nkachi tee nda'viña. Katuu tnu'un ye nkachi "María Eva", atuuse ndeku, yute jue'ense venu'un kuekase ndute, nkuu "María Eva". Dio nkachi dutuen vejuun ndi'u ye kuu kajiun ndoko yutnu ye ṭkaa jue'en nuu nkuu dava "jardín" chin ḍnuu kundekun nḍṭ dutuenra. Du'a nkachi dutuen vejuun ndi'u, kuu kajiun yajan. An'an, akuu kajiin chin yo'o nkachiun ndekani ye mee dutuen nkachii yee akuu kajiin. Kuenda kuu atuu ñeji u'u ndi'u iña. Meni "fruta" ndika ye'e yutnua ñeji ndi'u, nkuu "María Eva" ñiime "Angelñara". Ten atuu modo nuu amiu ndukuun kajiun. Naj̣ṭñ ndi'u koo dio ñ du'a nken kajiun. Dadujan nkuu nu ñe'en ichi tee nda'via jue'ense kuedava "huertuña" nken ni'inse ñ ndoko yutnu nu juiñi kuedava "jardínña". Ña'anse iña nda'a datnise, ten ñ ni'inse nda'a kua'ase, nken venu'unse nken ña'anse "fruta" nda'a datni nda'a "Eva", ten tṇṭ tu ñaa nken ñejimera. Nu vekee chiluu iña dujunña nken va'a jui'na nkuu iña ñejia tnu'unra. Dujan nkuu iñara ten ndee juiñini mee "Adánña". Dujan katuu tnu'un vejene veji.

Nandide io vitna nkuu "Adánña" ñiime ad'f'fme. An'an, nkachi "Angelñara", ka'a ye kuu kajien "fruta" ndika dava "jardín", kuu ñeji ndi'u. Kuu kaki yo'o nkuu "María Eva" ñiime "Adánra". Ten nkachi "Angel" ye akuu kajien, ten naku vitna nken kuu kajien nkuu "Adán" uan. An'an chin kuu kajium. Du'a nkachi dutuen vejuun ndi'u chin na kunuu tnu'un kundenkuun nd'f'f dutuen nkachii ku kuenda vejuun ndi'u du'a nkachi "Angelña" ñiime "Adán".

Ten nu nkuu tu iñara. Nken dujan nkuu nke'e ñejime "frutañara". Ten dian dak'f'f yu'u miñi kajime ndokoa ten ndakuiko "Angelña" venu'un yu'u "jardínña" nu ñe'ende "frutaña" na y'f'nuu du'a chide'e nuu; dadujan nku un nkotnuni iñi "Adán" ye veji dutume nanduku ña'anra nken ñinusera.

Chide'e nuuse ndekatna'anse nd'f'f ad'f'fse jue'en t'f'ku yutnu "jardín", nken juu kava "la Santísima Trinidad", nken nkachiara: Na nkuu, na ñideun vitnara. Ten atuu ku'f'f modo, ndane'en nuuse nd'f'f ad'f'fse. Nde dujan nken nkotnuni iñi ye nda'via ye io ye juanuuse, nken nu tuu nuuse mend'f'f mee k'f'nd'f', atuu ye juanuuse, atuu iñise ye io tokose nken dio nda'a yutnu olivo ñe'ndese nken nkuu nd'f'fse ñad'f'fse tokose. Nu ñe'ense nd'f'f ad'f'fse nken ndane'e nuuse nde'ese nuu "la Santísima Trinidad", nken nkachise: "padre, du'a kaa ye nkiji danda'vi ña'an ndi'u. "Angel" nkiji danda'vi ña'an ndi'u.

Te ad'f'f iña tuu, tedio dujan ku'f'f kaase. An'an chin ad'f'f ian ñiko. Tean jue'ense nuu "jardínña". Du'a nkachi "la Santísima Trinidad". Te du'a venu'unse nkachi "Adánña". Naji'ien nandukuen. Dadujan nkuu nken vekee naase jue'en dava "jardínña", nuu dujan ñe'ndeme nda'a "fruta". Iña nukoo nda'vi t'f'ku yutnu f'f nka tuku "Angelña" ye danda'vime "Adánña". Kunde'e chin d'f'nuu kaa tee ka'a tnu'un katuu ye'e y'f'f'ka'a.

Ten an'an chin ñ seña ne'en tee ka'a, nkuu "la Santísima Trinidad". Nkuu ndije adñiña. "Buenu" ten atuu kuñiye kaden nu dujan tee ka'a danda'viña ten dujan nakuu, atuu ye kaden, tñi te tñiye'e yñiñide yo'ora, ye ñide yo'o, ten ye ñide tee ka'a. Du'a nkachi "la Santísima Trinidad". Dadujan nkachi nda'vi tee "Adanñara". Adñiñdi'u ñide dutu. Adñiñdi'u. Dio tee ka'a danda'vi ña'anse ndi'u nken dujan tna'aenra. Ten atuu ye kaden un dujan ñeñi dñiyo'o dutuen. Dujan kuu ra'in, kundeku ñ "castigu" ñ "castigu" ye'e yñi ka'a. Najua'an ndi'u tee nda'vi ka'a, naa kava nda'vise kundekuse ye'e yñi ka'a. Kotañu'unse pechuse kuikose nuu yuku, nuu ñu'un nde'yu konukuse chin dujan ñidese. Nken najua'aen ñ bendicion dñise. Dadujan nkuu ye ujie wuito nkachimee ñiime: "maldita seas". Du'a nkachi dutuen nke nduu nda'a nchaa yñi juñume nken nduu koo. Du'a kava yo'o kuikoun chin danda'viu yñi ka'a, ten dujan tuku ka'a, kee nda'vi ka'a jñi yuku kundeku nda'vi. Du'a iyo tnu'un nkachi dutuen Yandius, kuu kue'e "castigu" kundeku ka'a, nukaa jñi diko yuku yñi, diko yaka kaji. Ka'a nken kotañu'un yñime konuu. Ten ka'a kuu "enemigo" yo'o. Nchaa ndñu'un "tiempu" kuu iñi ka'a kajiña'ame yo'o nu ajunu kuendaun konuun, ten dujan tuku yo'o, nuu ndiani ndani'un ka'a kuu iñiu janiu uu yu "karruti" dñi ka'a. Du'a nkachi "la Santísima Trinidad".

Nde'un nukue'e kaa vitnara nken du'a nani chin atuu dñi yutnu ka'a vejene veji. Ten vitna nke ñekoo dñi yutnu ka'a. Ka'a nakunani "árbol de la ciencia del bien y del mal".

Dujan nakunani yutnu ka'a chin ka'a ñide nken tñi tee, tñi adñi, tñi ndodo ye'e yñi du'a nkachi "la Santísima Trinidad".

Nken ni ñ dñi yutnua vitnara, nken kuu ka'a kendoo nda'vi yo'o nuu "huertu", jñi nda'viun ndian kundekuun nuu chanda o ndika de've nken iña ke'e ndada taya yo'o ñu'un, chi'i ndujiun chñi, iña kada yo'o nken ni'in ye kundekuun konditoun. Du'a

nkachi "la Santísima Trinidad". Ñendi'ia usi uni nuu *ch'j'ín* nke ña'ame nda'a "Adán", ten ña'anme ndatniñu kund'í'íme kada tniñume; kue'e ndatniñu katniñu nda'vi yenda'via ndoo du'a ndeku nda'vien ye'e *y'v'í* "Yandius" ka'a.

Yata kund'í'í ndoo ta'vindajie nuu ñu'un *y'í'í* nken chí'i nduji ndoo nuni tata, nkuu ñitundoo nken io "cosecha" ndeku nda'vien nde vitna.

Nkachi "la Santísima Trinidad": *d'v'í ín* "Angel" nkuu "comisionadu" ndeka tuku tee nda'viña jue'en ñikose munda, iña ñikose. Iyo nuu ñide va'ase ve'e, ñide va'ase *ín* "ranchu", dujan ni nkuu nken jue'en nduu, jue'en kuia ndeku nda'vise. Dadana nken tuu nuu *ín* landase ñide va'ase, *ín* da'a dana nken ñekunanise "Abel". Iyo tnu'un ye tee "Adánña" ñundekuse kue'e kuia, ñeese *j'ín'í* "sientu" kuiya tnu'unra, nken tunuu nka tuku landase ye ñunani "Caín". Iña ndeku nd'í'íse nken danaani nken nkuaa tean nd'í'í ñanise, nkuu kue'e diñi tna'anse nken "Caínña" ndaja'nime ñanime "Abelña". Dujan nkuu nu nkotnuni, nkotnuni iñi "la Santísima Trinidad" ye *ad'v'í* ichi ñide tee nda'viña ndekuse. Ñide "condenar" tean meese, ñide "manchar" tean nda'ase. Ñeñi nda'vi *d'ík'í* "la Santísima Trinidad" ye akuu kada tee nda'viña "raza" kundekuse nuu kaa nuu *j'í'ín* ye'e *y'v'í* ka'a.

Iyo tnu'un ye tee "Adán" ñundekuse ujie "sientu" kuiya nken ñiyo tuku *ín* nka landase ye ñunani "Zet". Dujan nani *ín* nka landase. Iña ñundeku nda'vi nd'í'íse. Iña ñide "raza" jue'en nduu, jue'en kuiya ye'e *y'v'í* ka'a. Ndata'vise ñu'un ñundekuse ye nuu chindujime tata ye ña'an dana dutuse. Nkachi *y'v'í* ye kue'e jui'na tundo'o ñiyo ñundeku nda'vise.

Nken *ín* nduu nken nkachi landase ñatnu'unme dutumera: vitnara nken kachi yo'o nuu ndian ndeku dutuen, "La Santísima Tinidad" chin miñi u'un ndi'u *j'í'ii* nuu ndeku dutuen. Naku ye atuu tnu'un kuu kada ndoo kada va'aen *ín* "torre" nken yeen

andɛvɛ. Dadujan nkuu nu ndatnu'un landa nken nke'e ñide tniñuse nken ñideva'ase "tabernáculo", ɛn "torre" ndane'ense ye kuu ichi kaase andɛvɛ tnu'unra. Ne'enni ndakee tna'anse ñide tniñu nda'vise, nken dujan nkuu uu, nkuu uni, nkuu jɛmɛ, nkuu u'un nduu ñide tniñu nda'vise, nken vaayu nkotnuni iñise ye kuu yeese andɛvɛ.

Takuu dava ichi veyeese nken dadujan nkotnuni iñi "la Santísima Trinidad" ye kuu kada u'use yeese nuu ndeku dutuse. Iña ñendi'a "la Santísima Trinidad" ye akuu ye inu tee nda'vian kunde'ese nuu ndeku dutuse nken ña'an ian "bendición" dɛkɛ tee nda'viña.

Nuu ñɛnira nken ɛn nka tuku nduu nuu ndakee nketna'anse ye kada tniñu tukuse, ten nkotnuni iñise ye akuu nka chi ndadava tnu'un ɲa'an landase. Iyo ye ɲa'an tnu'un yodo, ye ɲa'an tnu'un "stila", ye ɲa'an tnu'un davi. Nkuu uni, nkuu jɛmɛ, kue'e nka tnu'un nkuu nken ni ɛn andatekuka chin damani tnu'uanra.

Ni ɛn iña ateku tnuni nka tnu'un ɲa'an nken, ankuu kada tniñu nkase iña. Dadujan nkuu nuu veji nu ndɛvɛ iñise; ndɛɛ dadanase nken dadujan nke'e nkachi tu "la Santísima Trinidad". Chin "luego" nkotnuni iña, nkuu iñi, nkuu "alma" tee nda'viña ndɛɛ dadanase nken nkuu "comisionado Angel San Gabriel": yo'o "Angel", nakachien ye yo'o nke'eun vejene veji ñekoo nda'viun ten ankuu junukoen, nkuu iñise nken veji nu ndɛvɛ iñise ndɛɛ landase vitnara nken, kee yo'o. Yo'o nka nken, chin ayɛɛ iyo iña jua'aun nu yee andɛvɛ nka iñise.

Landa ye ɲa'an tnu'un davi, dɛɛ nu ñe'ense tekoose iña: Ye ɲa'an tnu'un "stila", ye ɲa'an tnu'un yodo. Dudu'a tekoose iña ɛn tna'an daduan nken nakaku tniñu kada iña ɛn tna'an nu kue'e ku iñi, kuu "alma". Ya'a nuu ɛn tna'an chin namee tee nda'vian ateku tnunise tnu'un ja'an landase. Iña nka nakadaun ten kachun kunaa ndɛkɛvɛ ña'anme. Ndi'u nu ta nke'e ndakachime ñu'un ye kutume, dio yo'o nkachiun nuu ñekoun ñide tniñu "en el nombre del padre del espíritu santo". Du'a kachiun nken dutuen na ndaji nkooen, ye koo ye kaji yo'o, ten nkachi dutuen duja nkachi

"Angelña", ñiime tee nda'viña, nken nkachi dujan kuu ran'in, da ani'in kondito ndi'u nd'f'f da'a dane du'a nkuen kendoo ndeku ndi'u.

Te dujan kuu ran'in. Te ndaa ndije kut'f'f chin diko ñu'un nde'yu nken teanña dutu ndi'u nken nkakui di'na kui vitnara nken ndoo ndi'u datnee danduten nken ni'in ndito ndi'u, dane'en danduten nken nandide chindi'a dutuen dujan du'a nkachi "Adán". An'an chi koo kuenda nuu nandak'f'f iñi dutuen du'a nkachi "Angel", ten d'f'fni ñu'un ka'a nkuu "convertido" tuku yo'o nkachi dutuen. Iña nka tnu'un "último" taji nken kuu nka dujan ku iña kunduu kundekuin nd'f'f da'aen nkuu tean. Iña ni ye nkuu nuu ñee tnu'un ka'ara.

Iña du'a nkachi nda'vin ndinui du'a nduku nda'viin y'f'f nakada kuenden. Iña ndinu nda'vi ndi'u ve'e kie'e yo'o tata, naa, landa. Iña du'a dajunu ñeñi ña'aen ndeku nda'viun ve'e kie'eun.

En el segundo día pensó Dios que en la tierra deben haber plantas, árboles, pastos, yerbas. Dios pensó eso que todo debe haber en la tierra, en los pueblos donde habrán ríos, agua, vida que propiciará que crezcan los árboles. Reflexionó Dios que no se debe trabajar en la tierra sin vida porque eso es como no estar en este mundo. Hasta ahora persiste la escritura que así ocurrió y que se conoce como el movimiento de todo, movimiento de rotación y traslación de la tierra.

Entonces se movió la tierra y fue posible por el vapor sagrado que salió de ahí, subió al cielo y se convirtió en lluvia. Hasta entonces cayó sobre la tierra para que hubiera vida, árboles, monte e hizo lodo. Esto es lo que pasó durante el tercer día, según la historia que se cuenta.

Se cuenta que en el cuarto día, todos los animales y las aves, tanto terrestres como marinos aparecieron sobre la faz de la tierra. Entonces pensó Dios que poco a poco se iba completando este mundo donde habremos de vivir los seres humanos.

Cuando llegó el quinto día, pensó Dios en poner un huerto donde habría de depositar semillas. Sembró en el lugar que puso por nombre “Huerto de Edén” que está en el Oriente. Así dicen las escrituras que dejó Dios. Eso es lo que sucedió en el quinto día.

Pasaron muchas cosas para que llegara el séptimo día, entonces dijo Jehová Dios que ese día se destinaría como día de nuestro descanso y de toda la humanidad. Ese día es el día domingo para que la gente de todo el mundo descansara.

"Ahora que naciste tú. Te quedarás a cuidar la tierra y el jardín", le dijo Jehová Dios al "varón". A partir de entonces aquel hombre se quedó en el Jardín de Edén a cuidar las plantas. Se cuenta que el hombre tuvo que traer el agua del río para poder regar el jardín. Ese era el trabajo que hacía.

Así pasaron los días, meses, años. Poco a poco crecieron las plantas; empezaron las plantas, los árboles comenzaron a florear, a dar frutos. Esos frutos empezaron a madurar. Todo lo que había en el huerto estaba sufriendo cambios. Comenzaron a llegar los animales mamíferos y aves a comer las frutas. Llegaban de par en par.

El primer hombre llamado "varón" se puso a pensar que no era posible que estos animales anduvieran de dos en dos, de par en par, mientras que él vivía sólo en la tierra. Se puso triste. Entonces, se dio cuenta Jehová Dios lo que le estaba pasando al "varón". Pensó y crió un Angel que le puso por nombre "San Gabriel". Jehová Dios le platicó al Angel que necesitaba su ayuda para ver el problema que enfrentaba el "varón", que había estado triste durante los últimos años.

Entonces Jehová Dios le platicó a Angel todo lo que estaba ocurriendo en el mundo, los cambios que estaba teniendo, le dijo: "quiero que visites a varón y le preguntes qué es lo que le pasa". Enseguida obedeció el Angel a Jehová Dios; descendió sobre la tierra en busca del "varón".

Al llegar al huerto, el Angel le preguntó al varón: "varón, ¿estás? El varón le respondió:

Sí, aquí estoy. El Angel le dijo al varón: "perdona que me haya mandado Jehová Dios para preguntarte, qué es lo que tienes, qué te pasa al estar cuidando aquí las plantas del huerto. Por qué estás triste. Eso es lo que el padre quiere saber, para buscar una solución". Al escuchar esto, el varón le respondió: "es cierto.

Antes, no había nada desde que el padre me dejó aquí. Vivía contento cuidando la tierra, el huerto; pero una vez que estas plantas crecieron, dieron flor y fruto. El fruto empezó a madurar. Llegaron los animales a comer las frutas y yo sólo, no me doy abasto de cuidar todo lo que hay. Es mucho lo que hay que cuidar.

Hay veces que me siento triste, viendo a los animales que llegan de par en par y yo no puedo sentirme esa compañía. Yo lo que quiero es una pareja para poder seguir cuidando lo que encargó el padre". Esto es lo que le dijo el "varón" a Angel y éste, le preguntó que si eso era todo lo que él quería. A lo que el varón contestó que ese era su deseo.

En ese momento, el Angel subió al cielo y cuando llegó ahí, le contó al padre Jehová Dios lo que el "varón" le planteó.

Cuando Angel volvió al cielo, entonces le comunicó al padre: "Padre, cumplí con su orden. Platicué con el varón y lo que él quiere es su compañía, porque no se da abasto de cuidar el huerto porque llegan los animales de todas partes a comer las frutas". Al terminar de escuchar a Angel, Dios le dijo: "Gracias por entregarme la razón y te espero dentro de cuarenta horas para platicar adónde va a salir la compañía del varón". Le dijo el padre Jehová Dios al Angel.

Al término de las cuarenta horas, nuevamente acudió Angel al padre y éste lo mandó otra vez a interrogar al varón, si su decisión era la misma, en los términos que le planteó al principio. Cuando el Angel descendió nuevamente para preguntarle si no había variado lo que pensaba, el "varón" le contestó: ¡No! Lo que yo pido es mi compañera. No digo otra cosa más que eso", le dijo el "varón" a Angel. Este le prometió que eso era lo que le iba a comunicar al padre " si lo único que quieres es eso, tu compañía". Después de la conversación, inmediatamente subió Angel al cielo para entregarle la razón al padre "Jehová Dios", diciéndole: "el encargo de usted ya se cumplió y lo que insiste el varón es que quiere siempre su compañía".

Jehová Dios, después de escuchar los pormenores de Angel, dijo: "Bueno, si esa es la decisión del varón, así será, pero quiero que cuando lleguen las cuarenta horas, tienes que bajar por última vez a interrogarle para ya tomar un acuerdo dónde saldrá su compañía", le dijo el padre a Angel. Entonces el padre le dio una señal a Angel para que le diera al "varón" y que éste descansara, porque trabajaba de día y de noche y que no tenía descanso. Angel cumplió con el último viaje, llegando a la tierra le dijo al "varón": "otra vez me mandó el padre a preguntarte si tu decisión sigue igual o ya has pensando otra cosa". Varón le contestó diciendo lo mismo, que no tenía otra decisión más que esa y le dijo Angel que se hincara y que se persignara

tres veces. Al instante se le vino un sueño profundo y Angel le dijo que fuera a descansar porque no había descansado y él (Angel), se encargaría de cuidar el huerto, mientras tanto descansara nuestro hombre.

El "varón" sintió entonces todo el cuerpo pesado. Le provocó el sueño y se acostó a dormir en medio del huerto. Entonces bajó Jehová Dios y platicó con Angel, preguntando por el varón, dónde se encontraba. Angel le indicó que estaba durmiendo en medio del huerto. "Ahora llegó el día y la hora en que el "varón" debe tener su compañía", dijo el padre.

Enseguida se acercaron donde estaba durmiendo el "varón", entonces dijo Jehová Dios: "que la compañía del varón debe salir de su costilla izquierda". Para eso dio el padre la bendición, logrando que apareciera una niña. "Ahora el varón ya tiene una compañía, pero ya no es igual como antes cuando estaba sólo. Vamos a cambiar de nombre, se va a llamar Adán, el huerto se llamará "Jardín del Huerto Terrenal" y la mujer se llamará María Eva. Así le dirás cuando despierte", le dijo Jehová Dios al Angel San Gabriel. Les recomiendas que no coman la fruta que está en medio del jardín; también les dices que yo me llamo de hoy en adelante, la "Santísima Trinidad". Así se llama nuestro padre, les indicas a Adán y a Eva".

Prosiguió el padre con sus instrucciones: "Después de dos horas que me haya subido al cielo, pronunciarás: "Ave María purísima", tres veces.

Entonces despertarás a Adán y le dices que bajó el padre y trajo la niña que será su compañía".

Efectivamente, cuando Adán despertó Angel San Gabriel le comunicó lo que el padre le encargó que le dijera. Entonces Adán contestó: "Gracias. Ser carne de mi carne y hueso de mi hueso". El Angel comentó cómo debía llamarse cada uno y el río se llamará "Río Jordán". También recomendó mucho "No puedes comer la fruta del árbol de en medio porque si no harías mal camino", le dijo Angel San Gabriel y después. Enseguida se desapareció también Angel San Gabriel, subiendo al cielo, quedando Adán y María Eva solos a cuidar el Jardín del Paraíso Terrenal. Así pasaron los días, meses y años.

Entonces, repentinamente apareció un Angel parecido al Angel San Gabriel, preguntando por Adán: ¿Estás Adán? María Eva contestó diciéndole al visitante que

Adán no se encontraba en ese momento porque se había ido al río a traer agua para regar el huerto. El supuesto Angel le dijo a María Eva: “Me encargó el padre la Santísima Trinidad avisarles que pueden comer la fruta del árbol que está en medio del jardín, para igualar su vida con la del padre”. María Eva le explicó al supuesto Angel que no podían comer aquella fruta porque el padre les dijo en un principio que no podían comer. Que sólo tenían permiso de comer la fruta de los árboles de la orilla”: Sin embargo, el visitante insistió que es la nueva orden que mandó el padre”. Al ver la negación de María Eva de aceptar la propuesta, expresó lo siguiente: "Yo mismo voy a cortar la fruta de en medio para que comas conmigo". Entonces fue a buscar la fruta, una cortó con la mano izquierda y la otra cortó con la mano derecha. Le dio a María Eva y ésta, al comerla sintió una gran satisfacción en todo su cuerpo. En lo que estaban probando la fruta prohibida, hizo acto de presencia Adán y al ver a María Eva comiendo la fruta prohibida, la recriminó, diciéndole: "¿Qué pasa ahora?" ¿Es que el padre mandó al Angel a decir que siempre podemos comer la fruta del árbol de en medio?

María Eva explicó que el mismo enviado fue a cortar la fruta del árbol de en medio del jardín para dárselo a ella. Eva le propuso a Adán para que probara aquella fruta: “Tú también come”. Adán se oponía, recordando: "Pero si en un principio dijo el padre que no podíamos comer esta fruta". Para entonces, intervino Angel para explicar que efectivamente envió a él el padre, en los siguientes términos: "El padre me mandó a decirles que pueden comer aquella fruta con el fin de que igualen su vida con la del padre", insistió el Angel.

Después de mucha insistencia, Adán aceptó comer la fruta prohibida. Cuando el Angel impostor se dio cuenta que estaba logrando su objetivo, dio media vuelta y se encaminó hacia la orilla del jardín, para esconderse de la maldad que había propiciado.

Para entonces también, Adán y María Eva se escondieron entre los árboles porque creyeron que el padre la Santísima Trinidad los iba a buscar. Efectivamente, cuando se dieron cuenta, estaba ahí el padre, “la Santísima Trinidad”, preguntándoles: ¿"Qué pasó?, ¿qué hicieron"?, les dijo el padre a Adán y María Eva, que se presentaron ante él. En ese momento se descubrieron y se avergonzaron mucho al

no contar con qué cubrirse sus órganos genitales y rápido buscaron la hoja del árbol de olivo que había en ese jardín. Le explicaron al padre que minutos antes había llegado un Angel a decirles que podían comer la fruta prohibida. "Quiere decir que vino a engañarnos", preguntaron los pecadores.

El padre insistió: "No fue el Angel San Gabriel". Adán volvió a insistir: "Sí, ese es". Para entonces, el padre les preguntó: ¿"Adónde se fue"? Los dos explicaron que el supuesto Angel se dirigió a la orilla del jardín. Queriendo verificar lo expresado por la joven pareja, el padre les dijo: "Vamos a buscarlo". Enseguida fueron a buscar a Angel impostor y lo encontraron entre las plantas donde había ido a cortar la fruta prohibida. En medio de ese árbol estaba. Adán y Eva le dijeron al padre: ¡Ahí está! El padre les contestó: "Se parece mucho a Angel San Gabriel, pero no es".

Ni modo. "Lo que él hizo y lo que ustedes hicieron es una desobediencia. A partir de este momento ya no va a ser igual". Tanto Adán como Eva insistieron ante el padre que el Angel los engañó. El padre les contestó nuevamente: "Bueno, si este Angel que no es el Angel San Gabriel, es el culpable, le voy a dar un castigo, de hoy en adelante su panza y su pecho se arrastrará en el suelo para desplazarse". En ese momento expresó una bendición, diciendo: "maldita seas". Siete veces pronunció esta frase y luego este Angel se convirtió en una serpiente y luego fue a treparse en uno de los árboles del jardín. El padre sentenció al Angel impostor: "Ahora vas a andar así por haber engañado a Adán" y a Eva. Desde entonces, los hombres tenemos un pavor hacia las serpientes.

También Adán y Eva deben salir del jardín. Buscarán las lomas o las laderas para vivir y donde quiera que encuentren la serpiente será su enemiga fatal. Ésta tratará de hacerles daño si no se cuidan. Tanto Adán como Eva y sus descendientes, la matarán con piedra o con vara". Esta fue la sentencia de la Santísima Trinidad hacia Adán y Eva. También les explicó que como antes el árbol no tenía nombre, ahora se va a llamar el árbol de la ciencia del bien y del mal, porque ese fue el que echó a perder la vida de ustedes".

"Ahora tú Adán, tienes que salir del jardín y para que puedas vivir, tienes que sembrar para que la tierra produzca tus alimentos" y, para lo cual, el padre, dio

bendición y aparecieron trece tipos de semillas que le dio a Adán para el cultivo. También le dio las herramientas para poder preparar la tierra.

Desde entonces se encuentran las herramientas que nosotros ocupamos para labrar la tierra y limpiar la milpa, para poder tener alimentos con qué vivir en este mundo de Dios.

El padre "La Santísima Trinidad" comisionó al Angel San Gabriel para que acompañara a Adán en un llano donde tenía que edificar su casa y su rancho. Así pasaron los días, los meses y los años. Nació el primer hijo de Adán que le puso el nombre de Abel y después nació otro hijo que le llamó Caín. Los dos crecieron y comenzó Caín a envidiar a su hermano Abel, llegando a matar a su propio hermano. Se dio cuenta la Santísima Trinidad" lo que había sucedido entre los hermanos. Consideró entonces que no estaba bien lo que habían hecho, por tanto, el mismo padre condenó esa acción y dijo que Caín no podía ser una raza buena para vivir en la faz de la tierra.

Adán, cuando tenía setecientos años, tuvo un tercer hijo a quien le llamó Zet. Este creció y procreó varios hijos que poblaron la tierra. Siguiendo con los trabajos; vinieron las sequías y tuvieron que pasar hambre.

Después de varios años, los hijos de Adán querían conocer adónde vivía el padre. Adán le dijo a sus hijos que el padre vivía en el cielo por lo que era imposible llegar adonde tiene su morada el padre. Los hijos le preguntaban a su padre Adán si podían llegar adonde vive el padre la "Santísima Trinidad". Proponían construir una gran torre para alcanzar hasta el cielo. Estos hijos empezaron a trabajar. Llevaban una semana de trabajo iban avanzando poco a poco.

Iban llegando a mitad del cielo cuando el padre "la Santísima Trinidad" se dio cuenta y pensó que no era posible que ellos llegaran hasta donde él vivía. Por lo que, una tarde pronunció una bendición. Al otro día, cuando se reunieron nuevamente los hijos de Adán para continuar con el trabajo ya no pudieron comunicarse entre sí; cada uno habló una lengua diferente.

Se pusieron muy tristes porque ya no pudieron comunicarse, tampoco para trabajar. Se dio cuenta el padre lo que en esos momentos estaba pasando entre los descendientes de Adán y Eva.

Comisionó al Angel San Gabriel para que bajara a resolver el problema. Le dijo el padre que no era un problema difícil, sino que cada uno debía vivir aparte para que pudiera trabajar y así poder vivir y que: "me recordaran de vez en cuando, que bastaba con que dijeran: "en el nombre del padre y del espíritu santo", para que tuvieran abundantes alimentos y cosecha y que no les faltara nada". Así le recomendó el padre al Angel San Gabriel, para que les transmitiera a Adán y a sus hijos.

Cumpliendo la orden, el Angel bajó y habló con la familia de Adán y le dijo todo lo que el padre le recomendó que le dijera.

Adán aceptó lo que el padre mandó a decir y que si en un principio fue hecho de tierra, tierra debía convertirse después. Esa era la orden que el padre había dado a Adán. A éste no le quedó otra cosa que aceptar, por lo que a partir de entonces, todos nosotros somos como una planta: nacemos, comemos, reproducimos y morimos.

Y que disculpen si les estoy interrumpiendo el sueño señor, señora, jóvenes. Disculpen mil veces, porque los estamos desvelando.”

Como se aprecia en el discurso¹⁴¹ que pronuncia el “Embajador”, al acudir a la vivienda de la familia de la muchacha a ofrecer una disculpa y solicitar un espacio de intercambio familiar; hay una mezcla de ideas, entre la concepción católica y la explicación del proceso que se sigue para el desarrollo del ser humano que se conoce como cosmogonía. En cada pasaje bíblico que alude el discursante, con frecuencia aparecen referencias sobre el proceso del crecimiento del hijo y la contribución de la familia; constantemente se compara con la planta o flor que es lo más apreciado en la vida de cualquier marido y mujer. También se aprecia que existe la necesidad de que haya continuidad en el desarrollo del ser humano "porque para eso venimos al mundo": dejar a alguien en el lugar que nos vio nacer (*ve'e t#kie'e*), para que continúe

¹⁴¹ Ubaldo López García, originario de otra comunidad mixteca llamada Santiago Apoala, explica en su tesis doctoral (2007) la importancia del discurso o parangón como lenguaje especial reservado a los ancianos y que se ofrece en momentos de mayor relevancia social en la comunidad. El mismo autor ha documentado y analizado discursos o parangones similares empleados por el especialista o *Tanisa'nu*. En otras partes de la Mixteca, el discurso de pedimento de novia es del mismo contenido: véase el texto narrado por el señor José

ocupado ese espacio sagrado, heredado por los seres queridos que se nos adelantaron a “otra vida”.

A pesar del cuestionamiento hacia el papel que ha jugado la iglesia católica como continuidad de la colonización española, con mucha frecuencia se alude a la génesis bíblica y se relata como “mito” sobre el origen del ser humano en el momento de solicitar por un lado, un espacio que permita a los familiares del varón suplicar e implorar la comprensión de los familiares de la mujer por la petición de su más preciado tesoro, miembro de la familia para formar parte de otra familia, y por el otro, iniciar, si el caso lo amerita, un largo proceso de revisar lo conveniente y lo inconveniente que dos jóvenes de distintas familias lleguen a convivir y comprenderse durante el tiempo que dure la vida en pareja.

Las visitas de pedimento que se realizan en el domicilio de la muchacha son de tres a cuatro, tiempo en el cual se conversa sobre el proyecto de vida en pareja de los jóvenes. Estas visitas suelen realizarse durante los fines de semana por la madrugada, y debe ser, según la costumbre, entre 1:00 y 3:00 hrs., para evitar las miradas extrañas y la noticia de la buena nueva entre los moradores de la comunidad. El intervalo entre la primera visita y las subsecuentes es de 15 ó 20 días, según como se acuerde. Es común observar que los días lunes, martes, jueves y sábados se realizan estas visitas porque son días considerados como los de “buen augurio” (*nduu va'a*), en cambio los demás días como miércoles, viernes y domingos no son escogidos por ser “días malos”¹⁴² o días pesados.

Según la concepción de quienes ven la influencia del tiempo en el arreglo de cualquier tipo de asuntos, pero sobre todo, la unión de una nueva familia, es imprescindible tomar en cuenta estos detalles.¹⁴³ También se sabe que de acuerdo con la concepción de la cultura, quiénes nacen en los días buenos nace con “buena estrella” (le irá bien durante toda su vida); es decir,

Velásquez (que corresponde a las comunidades de la Mixteca de Guerrero) y fue publicado por Alonso Solano González (1986: 9-12).

¹⁴²De acuerdo con la cultura mixteca, no son iguales todos los días, hay días malos (maléficos) y buenos (benéficos). Es recomendable tratar de resolver cualquier tipo de asuntos o negocios durante los días buenos, debido a que los resultados son siempre positivos, en cambio si existe la necesidad de resolver algún asunto durante los días no apropiados, no siempre son positivos los resultados. También influyen los sueños de los responsables antes de planear arreglar algún asunto.

es gente de buena voluntad, sociable, generosa y amigable, virtudes que no todos los seres humanos poseemos, en cambio, quienes nacen en días inapropiados, les deparan muchas vicisitudes en la vida.

Los tratos que reciben los familiares del muchacho durante las primeras visitas en el domicilio de la muchacha serán determinantes. Si son bien recibidos, existe la certeza de que existe la voluntad de aceptar un compromiso de esta naturaleza, pero tiene que ver con el comportamiento del muchacho durante su vida de soltero.

Las visitas al hogar de la joven pueden prolongarse de ocho o diez veces; hasta entonces se decidirá si hay o no voluntad de establecer el compromiso con la familia de la muchacha.¹⁴⁴ Si son recibidos en la casa de la muchacha con respeto es signo de buena voluntad, tanto de los padres de la novia como sus familiares cuando aceptan formalizar el compromiso de formar pareja de su hija con el joven. Una muestra que indica contar con buena voluntad es el hecho de aceptar cualquier "presente" que se les hace por parte de los visitantes, que puede ser desde un cigarro hasta una copa de mezcal, chocolate y pan, entre otras cosas que llevan consigo los familiares del muchacho.¹⁴⁵

Cuando son aceptados los "presentes" es una muy buena señal para establecer una relación y posteriormente se definirá la fecha para una fiesta previa que en el idioma mixteco se nombra *"viko ndadꞥ yu'u ve'e"* (fiesta de cerrada de puerta). La fiesta en sí constituye el acontecimiento de mucha importancia porque es donde se formaliza el compromiso en la formación de la pareja, para lo cual, los padres de la muchacha proporcionan a los padres y familiares del pretendiente una extensa lista de los familiares más cercanos que deben ser notificados para que puedan estar presentes cuando se realice la citada fiesta de formalización del compromiso familiar.

¹⁴³ Es frecuente observar en algunos casos, que los padres del muchacho acuden con algún adivino para consultar el futuro de la nueva pareja, además de ver si la mujer es la indicada de unir su vida con el hijo.

¹⁴⁴ Período en que el novio es investigado y observado por parte de la novia, sus padres, sus hermanos, sus tíos y todos sus familiares de ésta si el candidato a yerno sabe trabajar, si es responsable y si reúne el "perfil" para integrarse a la nueva familia del lado femenino.

¹⁴⁵ Si alguien llega de visita y lleva consigo algo para ofrecer a quienes se encuentran en ese domicilio, es señal de que algo quiere. Si no es así, el visitante es una persona amable, es una persona de sentimientos nobles. Los cigarros y el licor adquieren la calidad de productos benditos.

Si durante las primeras visitas no fueron bien recibidos por los padres de la muchacha y una rotunda negativa de ellos a establecer algún compromiso, es señal que hay algo que entorpece este trato: mal comportamiento del muchacho, no es buen trabajador, es irrespetuoso, es de familia pobre, es de familia desintegrada; o bien la muchacha tiene compromiso con algún apuesto joven. Estas son entre otras razones por las que se opta por interrumpir las pláticas y no establecer ningún compromiso con los familiares del joven.

Entre las familias mixtecas que poco contacto han tenido con el mundo exterior, se acostumbra elegir para nuera una muchacha que tenga menos solvencia económica que el muchacho por la siguiente razón: Existe la posibilidad de que la joven se adapte a los modos de vida familiar del muchacho y como se supone que está más necesitada que él, no tendría muchos motivos para protestar si llegase a tratarla mal. Lo mismo ocurre si es huérfana, nadie reclamará si es molestada o tratada de manera incorrecta por la nueva familia a la que se incorpora, ella tendrá que adaptarse a nuevos estilos de vida.

Al interior de las sociedades indígenas también existe una marcada estratificación social expresada por el número de bienes que cada familia posee: la extensión de terrenos; el número de animales como chivos, borregos, vacas, caballos o asnos; la cantidad de maíz que posee, la frecuencia con que compra maíz; la cantidad de frijol y calabazas; la frecuencia con que busca trabajos de jornal entre sus vecinos y familiares (Caballero, 1982: 132).¹⁴⁶ Es decir, son los llamados pobres entre los más pobres. Las nuevas generaciones que nacen en este ambiente son los que más aprenden a temprana edad a conocer y manejar los instrumentos de trabajo y como resultado, son los que más experiencias adquieren; son los llamados niños adultos.¹⁴⁷ Estos jóvenes son los mejor apreciados para yerno o para nuera. Estas constituyen entre otras cualidades que se van acumulando durante el proceso de desarrollo del joven.

¹⁴⁶ Gabriel Caballero Morales en sus estudios sobre las clases sociales en Huitepec señala que no hay clases sociales, sino son capas socioeconómicas, debido a la mínima diferencia económica que hay entre quienes poseen un poco más y otros, nada.

¹⁴⁷ En el texto "Educación y Cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca" (2002) de Juan Julián Caballero se explica con detalle el proceso a través del cual los niños, a temprana edad, adquieren variados conocimientos al lado de sus padres y familiares cercanos (Págs.: 87-95).

Viko nuu nandadɬyu'u ve'e. Literalmente es una fiesta que se organiza para cerrar una serie de compromisos de carácter social al quedar conformes, tanto los padres de la mujer como los del hombre. Esta fiesta que prácticamente es una ceremonia, se realiza en el domicilio de los padres de la mujer. Notificados los familiares del novio para este compromiso previo al casamiento religioso, se congregan los más cercanos, tanto del pretendiente como de la pretendida, en la casa de ella. Durante el tiempo que se le dedica a esta etapa de decisión, hay un momento en donde se reúnen ambas familias con los pretendientes para explicarles la responsabilidad que implica formar una nueva pareja.

La reunión en esa fecha es decisiva. Los familiares reunidos suelen sugerir que de arrepentirse cualquiera de los jóvenes¹⁴⁸ todavía es tiempo para remediar la situación porque es una etapa previa al casamiento. En caso de que la muchacha o sus padres se desistieran, junto con sus familiares, además de quedar en evidencia ante la sociedad, tienen la obligación moral de reintegrar todos los gastos efectuados hasta ese momento por los padres y los familiares del muchacho. La autoridad municipal toma conocimiento del acontecimiento e interviene para que todo quede solucionado y con ello, evitar que existan conflictos al no lograr establecer la relación de parentesco por medio de la unión de los jóvenes. Sin embargo, la reputación tanto de la muchacha como la de su familia queda en entredicho. La muchacha ya no se casará a la usanza tradicional; con seguridad tendrá serios conflictos cuando llegue a vivir con algún hombre más tarde. En el mismo momento de la ruptura del compromiso con los familiares del muchacho, los padres de la muchacha son severamente cuestionados por sus propios familiares cercanos, en especial cuando la muchacha es menor de edad; lo cual implica serias responsabilidades para la futura ama de casa, sobre todo si ésta no está habilitada para realizar los quehaceres del hogar. Se les recrimina por el atrevimiento de iniciar un compromiso no concluido que se considera vergonzoso.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Las causas del desistimiento de la muchacha pueden ser: el varón tiene alguna amante (*meñu*), un hijo "escondido" o la muchacha está enamorada de otro hombre. Este acto es considerado como un desacato a las normas sociales de la familia y de la comunidad.

¹⁴⁹ En la familia "Julián", a un tío cercano le tocó un caso vergonzoso delante del sacerdote católico cuando se estaba preparando para casarse en el templo católico. Estando en el altar de la iglesia, ante la obligada pregunta del sacerdote si era de su voluntad unir sus vidas ante Dios, la muchacha manifestó su desacuerdo de casarse con él; estaba ahí por voluntad de sus padres. El casamiento religioso se deshizo públicamente y a partir de ahí, los padres de la muchacha trataron de obligar a ésta para que viviera con el muchacho en pago de lo que él había gastado con sus padres durante el proceso de pedimento. Los padres y familiares de la

Por el contrario, cuando se llegan a establecer compromisos de común acuerdo entre ambas familias, los jóvenes deben aceptar los consejos de sus padres, de sus familiares y de sus padrinos de bautizo. Al no existir ningún inconveniente de parte de la muchacha, se da el pleno consentimiento de ellos para fijar la fecha de celebración del casamiento religioso, que constituye el momento más relevante.

Las complejas formas de aprendizaje para vivir en pareja es un proceso que no tiene límite, continúa a lo largo de nuestra existencia. Lo que no se logra aprender en la vida de niñez y de soltero, entendido éste como etapa previa en que se vive solo sin ningún acompañante, se aprenderá al lado de los suegros, sobre todo la mujer. De ahí que sus padres influirán para que la mujer aprenda a estar abierta a nuevos aprendizajes de la vida al lado de la suegra, quien se encargará de explicarle cómo preparar la comida, qué tipo de guisos; cómo se lava la ropa, cómo se plancha; cómo atender al marido cuando se dirige a su trabajo o cuando regresa a su vivienda después de la faena diaria; cómo tratarlo delante de otros miembros de la familia y cómo prodigarle atenciones en la vida íntima. La nueva esposa debe aprender que cuando sale su marido a trabajar en el campo, ella debe estar atenta para ofrecer algo al marido para lo que requiera llevar consigo.

Culminada la ceremonia del intercambio de consejos y debido a la alegría de los participantes por la formalización del compromiso, se comparte entonces lo que los padres del novio han llevado consigo¹⁵⁰ que son: bebidas embriagantes, cigarros, comida y otros regalos. Lo que llevan se consumirá durante el tiempo que dure la fiesta, que puede ser de uno a dos días, dependiendo de las posibilidades económicas de los padres del pretendiente o bien, de las

muchacha acudieron hasta el domicilio del muchacho para ofrecer los servicios de ella. Sin embargo, en un descuido, ella se escapó de la presencia de ambas familias que se encontraban reunidas. De esta forma quedó interrumpida la relación entre ambas familias y por lo tanto, los gastos que el muchacho generó fueron reintegrados delante de la autoridad municipal.

¹⁵⁰ Si ambas familias son numerosas (100 mínimo), se preparan 25 litros de mezcal, entre 15 y 20 cartones de cervezas, 20 o 25 rejas de refrescos, 40 kilogramos de carne de res para el caldo, 15 o 20 almudes de tortilla, 5 a 7 maquilas de frijol, 3 cargadores de pan, 3 o 4 paquetes de cigarros, etc. Necesariamente tienen que estar los músicos de cuerda o una banda de música. Todo depende de las condiciones económicas de la familia del muchacho.

exigencias de los padres y familiares de la pretendida.¹⁵¹ El momento se convierte en una excelente oportunidad para que los demás familiares se conozcan y conversen sobre las aptitudes, actitudes y habilidades de los jóvenes para el trabajo. Ese es el tema principal de la fiesta.

Lo común que se observa en este tipo de compromisos, sean católicos o no, es ofrendar a la tierra la bebida de cualquier producto antes de ingerirlo.¹⁵² Cuando se trata de compromisos previos al casamiento, es común escuchar música especial durante el desarrollo de cualquier actividad: al momento de poner la olla de comida en el fuego, cuando las personas especializadas cuentan las tortillas que comienzan a llegar como "*guetza*" en zapoteco, o *da'an* en mixteco; cuando se destapa el garrafón de mezcal o el cántaro de bebidas embriagantes como el tepache o el preparado de amaranto, que en mixteco éste último recibe el nombre de *ndute yuchi nd+,ij+,in* (*ndute* = agua, *yuchi* = polvo, *nd+jn* = amaranto). La música que se ejecuta debe ser especial como señal de alegría por la unión de las nuevas familias, y de acuerdo con las normas sociales, todos los participantes deben estar contentos, nadie puede actuar en contra de su voluntad; si se descubre que alguien de los presentes se encuentra ahí por una obligación y no por su voluntad, se le pide que se retire ya que esto es considerado como un mal presagio para la nueva familia.¹⁵³

Una vez formalizado el compromiso de casamiento con la celebración de la fiesta de "cerrada de puerta", la muchacha se convierte en "prometida formal" y a partir de ese momento tiene que cambiar de actitud. Es decir, pasa de un estatus a otro y ello implica aceptar las restricciones que la sociedad establece. Se le prohíbe platicar con amigos o con jóvenes que no

¹⁵¹ A nivel de comunidad de Huitepec, si los familiares de la muchacha están arraigados a su costumbre, suelen ser muy exigentes. No sólo piden bebidas embriagantes para consumir durante la fiesta, sino alimentos para todos sus familiares. Además, exigen un trato adecuado y respetuoso de parte de los familiares del novio. Una actitud contraria provocará que se rompa el compromiso, de ahí la necesidad de soportar cualquier insulto que provenga de algún familiar de la citada muchacha.

¹⁵² La reverencia hacia la "Madre Tierra" es algo cotidiano entre quienes respetan esta otra forma de ver el mundo. Si alguien invita a probar un trago de bebida embriagante sobre todo (mezcal, aguardiente, tepache, pulque u otras bebidas fermentadas), en cualquier sitio que se encuentren los protagonistas deben dejar caer algunas gotas de dicha bebida antes de llevarlas a la boca. Es una práctica que se observa entre los *ñuu savi* de Atlatluca, Yosonotú, Tijaltepec, Teita, Tlazoyaltepec, Peñoles, Tilantongo, Ticuá, Yucuhiti, Nuyoó, entre otras comunidades.

sean familiares; tampoco debe andar sola por el camino.¹⁵⁴ El novio, por su parte, podrá tener la libertad de visitar a sus futuros suegros cuando quiera y a la hora que lo desee, con el fin de participar en las actividades que le sean encomendadas, pudiendo platicar, desde luego, con su prometida únicamente delante de los padres y los hermanos de ella.

En algunos casos, se acostumbra que el joven viva varios meses en la casa de sus futuros suegros¹⁵⁵ y que tiene lugar después de la “fiesta de cerrada de puerta” y es para que éste comience a apoyar a sus futuros cuñados y suegro en los distintos quehaceres del campo, pero el objetivo central es ser observado de cerca si sabe trabajar con responsabilidad y de esa forma asegurar el futuro de la nueva familia. Durante el tiempo que vive en la casa de sus futuros suegros también constituye un espacio que posibilite que dichos jóvenes comiencen a conocerse y a interactuar. Durante el tiempo de su permanencia en el hogar de la familia de la mujer, según algunas evidencias, el novio pasa algunas pruebas; se le ofrecen a consumir todo caliente: atole, tortillas quitadas del comal, salsa picosa elaborada por la novia, entre otros. Esto constituye una demostración de tolerar y resolver la adversidad de la vida con o sin el apoyo de sus familiares. Constituye la madurez física y psicológica de enfrentar la vida.

Por su parte, los padres del muchacho comenzarán a trabajar afanosamente y sin descanso para poder demostrar su alto grado de organización, a fin de que cuando llegue la fecha del casamiento religioso de su hijo se garantice que no falte lo necesario para ello y de esta forma quedar bien ante los familiares de la muchacha y ante la sociedad en su conjunto.

Los padres del muchacho inician su peregrinar con la visita a sus familiares y compadres para comentar sobre el compromiso contraído, invitándolos para que los acompañen en el día del

¹⁵³ La presencia de personas extrañas y no muy confiadas ahí, es considerado como un mal presagio para la nueva pareja y los resultados son desagradables, ya que por lo regular no tardan en separarse, no tendrá hijos, o siempre tendrán discusiones.

¹⁵⁴ Entre los chinantecos, mazatecos y zapotecos del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, el vestuario femenino sirve de referente para clasificar el estatus de las mujeres: las jóvenes solteras llevan un huipil que denota que son libres, las mujeres casadas llevan otro tipo de huipil, las comprometidas suelen identificarse por el tipo de bordado que lleva el huipil.

¹⁵⁵ Los novios que tienen la posibilidad de ir a vivir en la casa de sus futuros suegros, son los huérfanos o los de extracción humilde (pobres). Esto influye para aceptar o no a alguien como yerno porque durante ese tiempo, será examinado por los padres de la joven.

casamiento religioso o civil.¹⁵⁶ Como respuesta a la invitación formal, la familia visitada se solidariza de inmediato con los familiares del compromiso. Muchos de ellos se ofrecen voluntariamente para desempeñar diversas labores propias del evento, con el objeto de atender adecuadamente a los familiares de la novia para el día del casamiento. De esta forma se logran integrar múltiples comisiones: una que se encargará del control y distribución de las bebidas (*yá'í yá'nda'a ndidi*), la del cocimiento de la carne (*yá'í dachi'o juñu*), la del conteo de tortillas (*yá'í yá'nda'a dita*), la de la preparación de la rica salsa en los metates (*yá'í ñide va'a cha'a yetu*), la de la cocina (*yá'í yá'í yu'u nu'un*), gente repartidora de bebidas y cigarros a los invitados (*yá'í dajia ndidi ndí'í inu*), la de los servidores de mesa (*yá'í daya'a ko'o*), la de los mensajeros y mozos (*yá'í ne'en ndito ve'e kie'e*), entre otras.¹⁵⁷

Nuevamente los familiares del novio serán los encargados de notificar a todos los familiares de la muchacha, de acuerdo con la lista proporcionada, aunque generalmente suele ser más extensa que la de la “fiesta de cerrada de puerta”, para que obligatoriamente acudan como invitados de honor al festejo del casamiento de su familiar.

Independientemente de la familia extensa, se invita a otras personas para que acudan al compromiso. El hecho de acompañar a otro u otros es “hacer gente” a ese otro que en lengua mixteca es “*ñide yá'í tna'an*” (hace gente a otro). Y cuando todos están presentes aunque sólo sea presencial, sirve de testigo que se ha unido una familia y la obligación social que se adquiere es velar por el futuro de esa pareja. Por otro lado, entre todos se acompañan en el compromiso; si algo falta se recurre al apoyo mutuo (*da'an*) y la colaboración solidaria. Es decir, entre todos hacen la fiesta.

¹⁵⁶ Al acudir a notificar los padres del muchacho a sus familiares llevan consigo, mezcal y cigarros, como señal que es una visita de respeto especial y de mucha formalidad. Además, los padres del joven y no otra persona o personas son quienes deben acudir. De ninguna manera deben acudir solos, porque ello indica falta de respeto. Si ya no vive alguno de los padres del muchacho, irán los padrinos de bautizo, acompañando a la madre o padre del muchacho.

¹⁵⁷ Todas las comisiones son importantes y quienes las integran son personas altamente confiables por haber demostrado honestidad, responsabilidad y seriedad en sus actos.

4. *Viko tna'an nda'a*: Fiesta de casamiento

Viko tna'an nda'a se refiere al momento de suma importancia porque es la culminación de un proceso del desarrollo del ser humano para formar su nuevo hogar,¹⁵⁸ que no se sujeta a algún tiempo porque es la vida misma. Cuando nos referimos a la fiesta de casamiento, la música que se ejecuta al preparar los alimentos, al recibir el *da'an* (ayuda mútua) que llega, durante la preparación de las bebidas embriagantes y cuando se inicia la preparación de alimentos, representa un espacio de vida de quienes se encuentran rodeando a la nueva pareja. En otras palabras, cuando se trata de colaborar para formar una nueva pareja nadie debe sentirse triste, debe ser motivo de alegría. De ahí la importancia de la música considerada como el alma de toda una fiesta. En sí la música es la expresión más íntima del ser humano cuando algo especial ocurre en su interior y es la que imprime los momentos emocionantes de los participantes, que pueden ser de alegría o de tristeza. En la cultura *ñuu savi* se concibe que en la fiesta es necesario que haya música, sin la cual y por supuesto, alguna bebida embriagante y la comida especial que se prepara para ello, simplemente se concibe que no es fiesta.

*Viko tna'an nda'a*¹⁵⁹ y que significa de manera libre "fiesta donde se establece la unión de familias a través del casamiento" o "fiesta de tejer relaciones familiares". Es el proceso por medio del cual se forman nuevas familias. Además, constituye un excelente espacio para mantener la cohesión familiar y social, no sólo en la comunidad de *Yuku Yata* (San Antonio Huitepec), sino entre las propias comunidades en la Mixteca como Apoala, Tilantongo, Yucuañe, Nuyoó, Yucuiti, Jicayán, Ticuá, Tijaltepec, Monteverde, Atatláhuca, Ocotepec, entre otras. A través de este proceso de *viko tna'an nda'a* se establece por un lado, la unidad entre distintas familias de diferentes apellidos, donde no sólo intervienen los familiares de los jóvenes que van a establecer esta relación de pareja, sino que participan otras personas de la comunidad, dependiendo del grado de organización de cada familia, y por el otro, es el evento que marca la vida de la nueva pareja que se integrará plenamente a los compromisos sociales y

¹⁵⁸ Se ha reiterado que el ciclo de vida de los mixtecos es la misma vida y comienza, por marcar un tiempo, antes del nacimiento del nuevo ser y se prolonga más allá de la muerte.

¹⁵⁹ Como se ha reiterado, en cada comunidad mixteca se conoce con otros nombres: *Samaniluu*, *sampaliluu*, *viko tna'an nda'a*, etc. y se refiere al mismo proceso.

comunitarios. Es decir, a partir de esta ceremonia se posibilita la construcción de un nuevo estatus.

Si bien es cierto que *viko tna'an nda'a* es el evento donde nacen nuevas relaciones familiares, no significa que este espacio no comience desde antes. Es un proceso que inicia desde el momento de la concepción, nacimiento, crecimiento del nuevo ser.¹⁶⁰ Es decir, se puede considerar que es un proceso circular en la vida de la sociedad humana con una cultura y una historia distinta como la mixteca, no sujeta totalmente a otros modelos culturales. En otras palabras, durante el proceso de *viko tna'an nda'a* se amplía el tejido de las relaciones familiares que comienza mucho antes con la llegada del nuevo ser al mundo.¹⁶¹ En las nuevas relaciones familiares que se establecen, es común observar que se toman en cuenta actitudes de respeto, el grado de organización y la cohesión familiar de cada apellido.

El concepto mismo de *viko tna'an nda'a* que constituye el vocablo cotidiano de los *ñuu savi* al referirse a la boda, evidentemente simboliza la unión de dos familias y que por lo tanto debe establecerse una relación de respeto, de fraternidad y de solidaridad.

Durante la etapa previa al casamiento, el joven debe cumplir una serie de ritos y ceremonias si ha aceptado vivir en pareja: Demostrar con trabajos su aprendizaje, su grado de respeto hacia los demás, su grado de responsabilidad en su corta vida. En la conformación de esta nueva familia no sólo intervienen los padres y los familiares cercanos de ambas familias, sino que participa toda la comunidad. Todos intervienen para cumplir el compromiso social, el de atestiguar que hay un nuevo compromiso que cubrir y es el de regular la conducta de la nueva

¹⁶⁰ El ciclo de vida de los mixtecos es circular. Es decir, cada etapa cumple una función específica aún después de la muerte, pues ésta es considerada como la prolongación de la vida donde los que parten a la otra vida se encuentran vigilando qué es lo que les puede ocurrir a sus hijos y a sus nietos. Si dichos seres queridos presienten algún problema para sus hijos, suelen aparecer en el sueño. Quien todavía cree esta relación, es signo que está preparado para lo que venga si es bueno o malo.

¹⁶¹ Se acostumbraba y aún es habitual observar que familiares cercanos o amigos lleguen a solicitar ser padrinos de bautizo del nuevo ser que está por llegar al mundo. Si esto ocurre es signo que existe muy buena voluntad de relacionarse con el matrimonio a través de compadrazgo y el nuevo ser nacerá con "buena estrella". Hay ocasiones que llegan muchos a solicitar ser padrinos, sin embargo, se le concede a la primera pareja que acude, para lo cual llevan consigo atole, tortillas y algunos regalos como vestido o una muda de ropa. De no acceder a esta petición por parte de los padres del bebé significa una afrenta que marcará un distanciamiento entre una familia y otra.

pareja, como condición indispensable, si todos desean que el varón sobre todo, llegue a ser un buen hijo de la comunidad, respetable y reconocido socialmente (*da'a ñuu*).

Con la influencia de la “vida moderna occidental”, el proceso y carácter simbólico-ritual profundo de *viko tna'an nda'a* tiende a desaparecer. Sin embargo, aún se reproduce como parte de la vida cotidiana porque es parte de la memoria colectiva de los habitantes de cada comunidad mixteca como una herencia cultural que pertenece y que le da vigor a su cotidianidad. Es el proceso que en mayor o menor grado ha logrado mantener la armonía familiar y comunitaria, aunque durante las últimas tres décadas, como el caso de Huitepec, muchas parejas que han estado viviendo fuera de su lugar de origen, regresan a casarse en la comunidad y recurren a la mezcla de costumbres: Antes o después del clásico baile popular “a la víbora de la mar”, se baila el *sampaliluu* o *samaniluu* como bailable ceremonioso y enseguida, lo tradicional en los medios urbanos el vals, por ejemplo”.¹⁶²

Como parte de la memoria colectiva de la comunidad de Huitepec y su forma cotidiana de vida, el proceso del *sampaliluu* resulta imposible precisar la fecha en que comenzó su práctica en la comunidad mixteca, seguramente se fue consolidando junto con la estructura social del núcleo poblacional como una necesidad de sobrevivencia. Lo que sabemos es que es tan cotidiano en muchas comunidades mixtecas y el impacto de este evento del *sampaliluu* varía de una época a otra. Una de las escenas históricas del Códice Selden que Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez proponen que se designe con un nombre más apropiado que es el de “*Añute*”, aparece la Señora 6 Mono, princesa de *Añute*, hoy conocido como Magdalena Jaltepec, transportada en la espalda de uno de los enviados de su padre, con fines de contraer nupcias con el gobernante de otro reino de la Mixteca, llamado Señor 11 Viento,¹⁶³ pero le salen al paso algunos señores que le anuncian peligro o un riesgo durante su viaje. Este hecho histórico aparentemente sin importancia tiene una estrecha relación con lo que sucede

¹⁶² La vigencia del *sampaliluu* como folclor en la comunidad de Huitepec data de 1964. En aquella ocasión la citada comunidad recién estaba incorporándose a los procesos de cambios y con ello, se funda en dicha comunidad una Zona Escolar, institución de la SEP que impulsó, a través de la escuela, la organización de un bailable “autóctono” del lugar, para participar en la exposición de las Artesanías, que se realizó en la explanada de la Escuela Urbana “Miguel Alemán” de la ciudad de Oaxaca el 14 de noviembre de 1964.

¹⁶³ Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, en su importante comentario (2000, 2007), dedican una parte de su texto para explicar la vida de la Señora 6 Mono y del Señor 8 Venado, señalando el tortuoso proceso que cada personaje histórico llevó para formar su propio matrimonio.

actualmente, en el que constantemente se observan incidentes cuando algunos jóvenes disputan la "atención" de algunas jóvenes, y cuando éstas no corresponden las señales de dichos jóvenes, éstos tratan por todos los medios posibles de obstruir el posible enlace con otro joven, cuando éste con sus padres visita el hogar de los padres de ella para fines de casamiento.

Con algunas variantes, *viko tna'an nda'a* como proceso está presente en la memoria colectiva de los habitantes de muchas comunidades del *Ñuu Savi*. En las comunidades donde se sigue un proceso para llegar a conformar una pareja, los jóvenes deben pasar por *viko tna'an nda'a* para adquirir la categoría de "persona"¹⁶⁴ y “*da'a ñuu*” (hijo del pueblo).¹⁶⁵ Esta idea del nuevo hogar está presente en todos, jóvenes y adultos, señoras y señores. Lo cierto es que *viko tna'an nda'a* constituye un proceso a través del cual se forma la nueva familia y se practicaba en la comunidad de *Yuku Yata* desde antes de la llegada de los religiosos dominicos durante el siglo XVI en el asentamiento original que hoy es *Ñuu Yma'an* (Pueblo Viejo); a pesar de que se han incorporado algunos elementos culturales de fuera, se sigue practicando en la comunidad de Huitepec el referido *sampaliluu*.

En su origen, *viko tna'an nda'a* como parte culminante de un rito de preparación para dejar de ser joven y convertirse en hombre y mujer responsables frente a la vida, es de vital importancia la colaboración de los familiares¹⁶⁶ y amigos, tanto del novio como de la novia.

El apoyo moral y la ayuda mutua son imprescindibles para la cultura mixteca y demás comunidades cuando existen compromisos de carácter familiar. La ayuda mutua o *da'an* en mixteco, expresa la contribución que se otorga en especie y tiene un valor simbólico; por lo

¹⁶⁴ El concepto de persona se le asigna a ese ser que no sólo posee la cualidad humana, sino esa cualidad es reconocida socialmente. En términos psicológicos se refiere a un proceso que un individuo pasa a ser, de la inmadurez a un ser que se reconoce haberse transformado positivamente por la sociedad; es decir, sentirse útil para los demás (Rogers 2001: 103-116).

¹⁶⁵ Al reconocer a algún joven o gente adulta como *da'a ñuu*, no sólo se le reconocen sus derechos y sus obligaciones, sino su ascendencia familiar. Si los padres y los abuelos de *da'a ñuu* fueron personas respetadas, este estatus social es reconocido por la comunidad.

¹⁶⁶ Se consideran familiares cercanos los tíos, tanto paternos como maternos, los primos que son los hijos de los tíos, los abuelos de ambas familias, incluyendo a los hermanos de los abuelos, los sobrinos, etc.

regular son tortillas, pan, maíz, ollas, cobijas, rebozos, platos, jícaras,¹⁶⁷ etc. En algunas ocasiones, esta ayuda es de carácter solidario en los quehaceres durante el tiempo que dura el compromiso.

Si se tratara de una petición expresa de los padres del muchacho para que algún familiar aporte como *da'an* cierta cantidad de dinero o mercancía, ésta deberá reintegrarse cuando aquel que la aportó contraiga un compromiso similar; si quienes contrajeron el compromiso ya no viven, este se heredará a los hijos y a los nietos. De esta manera, son los hijos o los nietos quienes cubren la “deuda” de sus padres o abuelos cuando éstos hayan fallecido. La “deuda” que se hereda es un símbolo de amistad, porque en última instancia es un buen pretexto para establecer el compromiso moral con la familia cercana y lejana, el cual persiste y continúa su curso si hay voluntad para una vida, si no armónica por lo menos, una que ofrezca la posibilidad del reencuentro entre los familiares de distintas generaciones.¹⁶⁸

La preparación de *viko tna'an nda'a* comienza desde tres y cuatro meses antes de la fecha. Los padres del muchacho solicitan el apoyo de sus familiares más cercanos para que paticipen en el corte de leña verde a fin de que ésta alcance a secarse y se pueda utilizar durante el cocimiento de alimentos y otros quehaceres durante la fiesta.

Aquellos familiares que no pudieron acompañar en el corte de leña, uno o dos días antes de la fiesta de casamiento llegan también a la casa del novio con su carga de leña y ocote. Es casi un compromiso moral acudir con algo para apoyar a la familia, y para que todo esté en orden, los hombres se dividen en distintas comisiones para realizar las actividades propias de su sexo como es el acarreo de leña, la recepción de las bebidas embriagantes y dulces, el sacrificio de algún animal como reses, pollos, pavos, puercos, y otros, cuya carne será consumida durante el tiempo que dure la fiesta; el arreglo de una enramada que servirá de protección donde se van a ubicar los músicos, o bien, para la cocina que se improvisa para tal ocasión. Mientras tanto, las mujeres se organizan para moler chiles, las semillas de alegría (el amaranto) que será

¹⁶⁷ La cantidad varía, depende de la voluntad de los que van a proporcionar la cooperación.

¹⁶⁸ El autor de estas notas le tocó devolver el *da'an* heredado de su extinto padre cuando éste organizó el *viko tna'an nda'a* hace más de seis décadas y aportó su *da'an* consistente en: 5 almudes de tortillas, 2 litros de mezcal y un paquete de cigarros.

utilizada para la elaboración del "tepache"; lavado de ollas, platos, recibimiento de tortillas, pan y otros obsequios.

Los ancianos estarán ahí para dirigir algunas actividades o bien para aconsejar a los jóvenes y los niños qué es lo que deben hacer durante el espacio de la fiesta. De esta manera estarán atentos para apoyar que todo esté en orden, además del encargo de espantar a los perros, pollos y otros animales que suelen circular en el patio de la vivienda.

Vísperas de la boda. En la noche previa al día de la boda católica, los padres del novio, los padrinos y el "embajador" se organizan para ir a visitar a los padres y familiares de la novia que se encuentran reunidos en la casa de ésta. Les llevan la cena preparada especialmente en ollas de barro o en otros recipientes. Llevan consigo algunas bebidas como mezcal, cervezas, cigarros, refrescos y música de cuerda o de viento que no hace falta. En el trayecto se ejecutan músicas alegres para este tipo de compromisos. Se reparten bebidas embriagantes y cigarros. Al llegar al domicilio de la novia y en el momento de entregar lo que se lleva para la cena, se toca otro tipo de música. El "embajador" o *yá'í'na'an yu'u ve'e* (el que abre en la puerta), que es la persona indicada para representar a los padres y familiares del novio, quien posee amplia experiencia y conocedor del ritual de casamiento. Éste inicia el diálogo o parangón con el que se ofrece lo que se lleva consigo. El discurso especializado del "Embajador" dura aproximadamente media hora.¹⁶⁹ Posterior a esta ceremonia de profundo respeto, los familiares de la novia, representados por otra persona igualmente especializada en el asunto, le contesta con otro discurso al "embajador", agradeciendo la visita y el respeto demostrado al cumplir el compromiso contraído, y es entonces cuando se recibe lo que los familiares del novio llevan consigo.¹⁷⁰ Mientras cenan los familiares de la prometida se tocan distintas músicas, se reparten las bebidas, cigarros y otros, comienzan a bailar como señal de fiesta.

Día de la boda. Dependiendo del acuerdo con la familia de la muchacha, desde un día antes de la boda se llevan a la casa de la novia lo que podría prepararse para la comida y los

¹⁶⁹ El parangón especial que el "Embajador" pronuncia es algo diferente al que se emplea durante el proceso del pedimento.

¹⁷⁰ Todo es contabilizado para que cuando se devuelvan los recipientes como ollas, tenates, platos y otros enseres, éstos se encuentren completos e íntegros.

ingredientes, esto será guisado por los familiares de ella que ya se encuentran congregados ahí también. Se acostumbra llevar carne de res, pollo, guajolote, frijol y tortillas para ser preparados en la casa de la muchacha.

En algunas ocasiones se acostumbra llevar el almuerzo el día de la boda, para los familiares de la novia. Mientras tanto ésta es arreglada por la madrina de bautizo del novio, se ejecutan distintos tipos de música y en ocasiones es acompañada de cantos en mixteco por las tías, las abuelas y la mamá del muchacho. Quienes en este momento han acudido a presentar las felicitaciones, no desperdician la oportunidad para bailar al son de la música.¹⁷¹

Ritual de confesión. La novia debe estar en completo ayuno a la hora de ir a la confesión con el sacerdote; sólo hasta después de haber recibido el sacramento religioso por medio de la confesión (*tnu'un ndana'ma*) podrá tomar sus alimentos,¹⁷² ya junto al esposo, en señal de respeto y de buena voluntad unir su vida a la del muchacho. Desde aquí comienzan a compartir la misma tortilla, el mismo plato de comida y esto significa para la cultura “acostumbrarse a vivir como un solo ser desde el principio, a “congeniarse” desde el principio”.¹⁷³

Camino hacia la iglesia.- Enseguida del arreglo de los novios en sus respectivos domicilios, junto con sus familiares se encaminan hacia el templo católico para lo que será el acto final: el casamiento religioso (*nuu tna'an nda'a*). Los músicos no dejan de tocar sus melodías acompañadas de cantos en lengua mixteca que se denomina *ita yaa d'í'í*, que significa, "Música de la flor de la virgen" (*ita* = flor, *yaa* = música y *d'í'í* = mujer). Los familiares más

¹⁷¹ Como parte de la repartición de responsabilidades, un grupo de mujeres que no le tocó estar en la cocina, sobre todo, las madrinas del joven, las tías y las abuelitas, su tarea es alegrar el domicilio del novio, bailando al son de la música. Su único trabajo es ese. Después de un buen rato otro comisionado acude a invitarlas para que tomen sus alimentos y enseguida se continúa con el baile (observación personal en el domicilio de la familia Vásquez Julián en 1999 y de la familia Julián Ramírez en el invierno del 2004).

¹⁷² Se supone que cuando el casamiento religioso es por la mañana, los jóvenes deben estar en ayuno como signo de pureza para entregar su "alma" al otro que será su pareja que en mixteco se denomina "*tna'an tayu*" (pareja).

¹⁷³ Por experiencia propia, cuando recién casados acudimos a visitar a los familiares más cercanos; a la hora de invitarlos a saborear la comida, observamos solamente un plato de comida. Por un momento esperamos otro tanto, sin embargo, ello no ocurrió. De ahí que comenzamos a compartir el mismo plato de comida y la misma tortilla.

cercanos, embargados por la alegría que esto provoca, no desperdician la música que se ejecuta para bailar hasta el atrio de la iglesia. Algunos familiares que en esos momentos se encuentran ya "alegres" por el consumo de bebidas embriagantes desde temprano, suelen ser los que más se divierten y divierten a los familiares. El joven se encaminará por separado, de su hogar hacia la puerta de la iglesia católica, lugar donde se encontrará con su prometida en espera de ser conducidos por sus respectivos padres hacia el altar. En algunas ocasiones, el reducido grupo que acompaña al muchacho se agrega un pequeño grupo musical y en otras no, todo depende de las posibilidades económicas.

Al establecer el compromiso de casarse por la iglesia católica ha sido una "obligación" aprender el catecismo y todo lo relacionado con el ritual del casamiento, ha sido en castellano. En ocasiones ha constituido episodio un tanto desagradable para los jóvenes y dependía, en gran medida, de lo que se podía memorizar; se casaban los jóvenes en ese momento o se posponía. De ahí que cuando el sacerdote convocaba para pasar la dura prueba de la confesión, los familiares se encontraban sumamente nerviosos. Este momento constituye también un instante de decisión, ya que depende del aprendizaje de los jóvenes lo que se tiene que memorizar para la realización del casamiento. Lo aprendido y de acuerdo con la norma de la iglesia católica,¹⁷⁴ los jóvenes tienen que demostrarlo públicamente, donde la promesa no debe faltar no tanto del amor,¹⁷⁵ sino del compromiso, "obediencia al esposo" y del papel que cada quien le toca desempeñar, a partir de ese momento.

Ritual después del casamiento. Una vez efectuado el compromiso religioso delante de "Dios" en el templo católico, se toca la primera música en señal de alegría y la comisión encargada de repartir la hierba de poleo, lo hace sin distinción de nadie, bailen o no bailen. Todos los acompañantes tienen derecho a disfrutar el aroma de esta flor.¹⁷⁶ Además, el encargado de

¹⁷⁴ Hoy, en pleno inicio del siglo XXI (2008) se sabe que quienes desean bautizar a su hijo, Primera Comunión, Confirmación o Casamiento, tanto los padres como los padrinos de ambos, les asiste la obligación de acudir "al retiro" que la misma parroquia eclesiástica ha impuesto. Si no se cubre este requisito, se cancela la posibilidad de participar en esta ceremonia católica.

¹⁷⁵ Hace medio siglo, la elección de la esposa o del esposo dependía en gran parte de la decisión de los padres, padrinos y abuelos. No era relevante pasar por el proceso del noviazgo para establecer alguna comunicación. Bastaba con el consentimiento de ellos como una forma de "respeto" hacia la decisión de los mayores.

¹⁷⁶ Los ramos de flor de poleo (*ita* = flor, *nduku* = monte) se reparten únicamente en este acontecimiento. Otras fechas no. La flor de poleo simboliza y se compara con lo más valioso que se tiene: "la dueña del hogar", además de que se ocupa para aromatizar el ambiente. Un día antes del casamiento, se reúnen los

encender los cohetes lo hace de inmediato. Es el momento en que la madrina de bautizo del novio y otras madrinas de menor rango¹⁷⁷ se preparan para llevar cargada en hombros a la novia y bailar con ella durante el recorrido hasta la casa del novio. La novia deberá mantenerse siempre en los hombros de sus, ya también consideradas madrinas. A esto se debe que desde el nacimiento del niño, se eligen a las mujeres portentosas como candidatas a ser madrinas de bautizo que pueden ser hermanas, primas o algunas contemporáneas (de la misma edad) del padre o de la madre del joven. Era inexistente la costumbre que los compadres y comadres sean sobrinos o tíos.¹⁷⁸ Sin embargo, no significa que esto no se transforme con el tiempo, como lo que ha ocurrido durante las últimas dos décadas en la comunidad de Huitepec, sobre todo.

Durante el recorrido de la iglesia católica a la vivienda del varón, se toca una música especial para que bailen todos los familiares que acompañan a los recién casados. En este momento una de las madrinas del novio, su mamá o algún familiar cercano de sexo femenino lleva una mascada y un ramo de la hierba de poleo en la mano y ejecuta, al ritmo de la música, un ritual que en lengua mixteca se denomina *yaa ndayojon ñenu*, que en español significa "Música que purifica a la novia". En todo momento se baila con el clásico ramo de la flor de poleo ya repartido y los comisionados están pendientes para repartirlo en caso de que alguien no lo llevara en la mano.¹⁷⁹ Los demás acompañantes deben hacerlo bailando.

T'kie'e landa tee. Al llegar la comitiva en el patio de la morada del ahora joven marido, después de un buen recorrido entre la iglesia y aquélla, las madrinas descienden de sus hombros a la novia. Aunque cansadas por haber cargado a la joven, participan completamente regocijadas cuando se toca otro tipo de música. En este momento todos los familiares

familiares más cercanos para preparar los amarrados (manejo) de la yerba; el momento debe reinar la alegría y alguien de la casa debe estar dispuesto para repartir mezcal y cigarro. Cuando existía la mayordomía hace medio siglo, en la comunidad de Huitepec, se acostumbraba repartir la yerba de poleo en la fiesta de mayordomía.

¹⁷⁷ La madrina de menor rango se refiere a la del evangelio, de "agua", de primera comunión o de confirmación.

¹⁷⁸ No se acostumbraba ofrecer el hijo a alguien ser padrino o madrina de bautizo; era mal visto. Con el paso del tiempo, ha cambiado la situación, ya se ofrece el hijo a algún primo o amigo de mucha confianza para que lo lleve al bautizo, primera comunión y confirmación.

¹⁷⁹ El ramo de poleo sirve para acercarle al olfato de alguien que está bailando junto, aparte de la pareja. Sirve también para aromatizar el ambiente.

participan llevando siempre en la mano la hierba de poleo. Durante la ejecución del baile, se reparte todo tipo de bebidas típicas como el tepache, el mezcal, refrescos y el *yuchi nd⁺,ij⁺,in* (*yuchi* = polvo, *nd⁺ij⁺in* = amaranto) cuyo significado en español significa "bebida de amaranto".¹⁸⁰ La música que es acompañada con algunos cantos en *tnu'n davi* y son: *ita nduku*, en español "Flor de monte" y *yaa mpari*, "Música del compadre" y es la que simboliza la alegría de quienes están presentes, sobre todo quienes se estrenan como compadres por la nueva pareja.

Mientras los demás bailan en el patio, los abuelos, los padres, los padrinos y los tíos de ambas familias suelen concentrarse en la casa principal de la familia del varón y con la presencia de los jóvenes recién casados; se procede a aconsejar a ellos no sólo cómo deben comportarse en su vida de pareja sino hacia sus familiares cercanos. Estos consejos tienen lugar en la intimidad familiar,¹⁸¹ y quienes cuentan con autoridad moral para intervenir en este acto de mucho respeto son personas que no sólo poseen una amplia experiencia de la vida, sino haberse comportado como *y⁺iv⁺yukue'e* (gente grande). No en todos los casos es bien visto que alguien que no haya tenido una conducta correcta intervenga para aconsejar a la nueva pareja. Se considera como una total falta de respeto.

Concluida la comida y el momento de inmensa alegría en la casa del varón durante cuatro a cinco horas, todos los invitados se dirigen a la casa de la novia o *ad⁺ime* (su mujer), con el único fin de alegrar un momento, como una sola familia. La visita se realiza por la tarde y en algunos casos, hasta el día siguiente, dependiendo del estado de algunos de ellos, principalmente de los padres y de que la solvencia económica del nuevo marido permita, la diversión se prolonga hasta el siguiente día.

¹⁸⁰ Es el polvo de la semilla de amaranto que se muele con mucha ceremonia unos ocho días antes en la casa del novio por las amistades y familiares cercanos, para preparar el tepache que es una bebida especial que se reparte entre la concurrencia de la fiesta. Esta bebida se consumía también en la casa del mayordomo hace medio siglo en la comunidad de Huitepec.

¹⁸¹ De acuerdo con la tradición familiar, en ocasiones esta ceremonia se lleva a cabo delante del altar familiar donde es frecuente encontrar algunas imágenes católicas, como símbolo de lo bendito que esto representa.

En el hogar de los padres de la novia, que también es un espacio bendito,¹⁸² después de breves momentos de alegría, todos se dirigen hacia el domicilio de los padrinos del bautizo de la novia. Llevan consigo tortillas, refrescos, bebidas embriagantes y cigarros para ofrecer a los citados padrinos y los responsables de conducir esta visita son los padrinos de bautizo del marido, quienes entregan a sus coniguales “el presente”. Aquí también dura la fiesta de una a dos horas y, posteriormente vuelven al hogar de los padres de la recién estrenada esposa. En el trayecto siempre se toca algún tipo de música y los que van acompañando lo hacen bailando.

El momento de alegría en el domicilio de los padres de la estrenada esposa ya es breve. Posteriormente se toca un tipo de música monótona y triste cantada en mixteco y se denomina *yaa tnu'un ndʔvʔ iñi dʔʔ dutu ñenu* (*yaa* = música, *tnu'un* = palabra, *ndʔvʔ* = tristeza, *iñi* = corazón, *dʔʔ* = madre, *dutu* = padre, *ñenu* = nuera) que significa "música que entristece el corazón de mamá y de papá de la nuera". En el canto refleja la tristeza de los padres y hermanos de la novia por el vacío que deja ella al pasar a formar parte de otra familia, no sólo como nuera, sino como hija de los padres de su esposo, que son sus suegros. Si no es muy tarde, al volver los familiares acompañados de los músicos a la casa del esposo, son invitados los familiares de la novia a este sitio para rematar el día que es de intensa actividad. Los músicos dejan de tocar sus mejores melodías ya muy noche,¹⁸³ si se cuenta con el permiso de la autoridad municipal se puede prolongar hasta la madrugada del otro día.

Cubierto el compromiso del primer día de fiesta, al día siguiente, todos amanecen mal, unos con la tremenda "cruda" y otros todavía ebrios, momento conocido en lengua mixteca como *nuu nduva'a iñi* que significa “Cuando se cura el corazón”. En este momento, y dependiendo de la época, la recién estrenada esposa asume sus primeras responsabilidades tanto con los familiares de su esposo como con los de ella misma.¹⁸⁴ A primeras horas del día, la nuera solía

¹⁸² Lo bendito que en lengua mixteca es “*ii*” significa que los tratos, los asuntos, los acuerdos y los consejos que se dan en esos espacios sagrados, son indisolubles, son perennes, etc. Si se llegasen a romper dichos acuerdos, implica que hubo motivos más fuertes que obligaron a ello y es fuertemente sancionado por las normas sociales.

¹⁸³ La autoridad municipal es la que autoriza hasta qué hora deben durar los compromisos de esta naturaleza. Quien o quienes desobedecen los acuerdos, al día siguiente son citados para una amonestación, una multa o hasta la cárcel irán a parar.

¹⁸⁴ En otras épocas, era obligatorio que la nuera asumiera sus primeras responsabilidades; ahora ha cambiado y este hecho no pocas veces es sancionado por los mayores.

preparar un atole de maíz para ofrecer a sus suegros y a los familiares de éstos. Más tarde, la nueva pareja acudía al hogar materno para ofrecer una jícara de atole a todos los invitados que aún se encuentran ahí, como son los padrinos, tíos, hermanos, primos y otros. De esta forma se contribuye a restablecer las energías gastadas durante el día o los días anteriores.¹⁸⁵

Como parte final del compromiso, los padres de la nueva esposa acompañados de sus familiares y aún de los músicos que también acompañaron, se encaminan hacia el hogar de los padres del yerno para devolver los utensilios y todo cuanto se haya utilizado durante el tiempo que duró la fiesta de casamiento de su hija. En la vivienda del recién estrenado marido también suelen estar los demás familiares cercanos y juntos almuerzan. Durante la plática que se sostiene durante el almuerzo no falta la repartición del mezcal como tampoco las cervezas, cigarros y refrescos.

Debido a la emoción y alegría de todos como una sola familia, dependiendo en gran medida del gusto y de las posibilidades económicas de ambas familias, a partir de este momento se convierte en otro día de fiesta. Comienzan nuevamente a bailar y concluye esta diversión hasta bien tarde de ese segundo día de fiesta.

Un día después del casamiento, sea que haya durado un sólo día, dos o tres, muy temprano se concentran los familiares y los compadres que acudieron a colaborar en la casa del nuevo jefe de familia. La concentración va acompañada de música y es para valorar los esfuerzos de todos y los agradecimientos por parte de los padres del novio hacia todos los familiares que intervinieron para la organización de la fiesta, el momento dura hasta bien tarde de ese día. En esta reunión se acuerdan las estrategias a seguir para contribuir en la solución de algunos problemas que pudiera tener la nueva pareja, compromiso en el que todos están llamados a compartir y a aportar. Este es el motivo fundamental por el cual se hace necesario el apoyo de los demás familiares.

Nivel organizativo. *Viko tna'an nda'a* es un espacio a través del cual los padres y los familiares del joven pueden demostrar su capacidad de organización y de convocatoria, sobre

¹⁸⁵ En las primeras actividades de la novia, también contribuyen sus cuñadas y tías políticas, porque elaborar

todo, de quienes intervienen directamente durante el convencimiento de los padres de la novia para que ésta acepte vivir en pareja con el joven. Las etapas de convencimiento por parte del “Embajador” suelen ser prolongadas y comienzan desde la primera visita hasta la consumación de la fiesta del casamiento y la consolidación de la vida en pareja.

Como parte de la responsabilidad familiar del joven, para que la boda sea de relevancia social, se comisionan a parejas jóvenes para que acudan a resguardar los hogares de los padrinos de bautizo de la muchacha, así como realizar todo tipo de actividades que ellos dejan pendientes por acudir a acompañar a su ahijada. Estas comisiones deben cuidar también los animales como cabras, ovejas, vacas, y atender a los animales domésticos.

Se organizan otras comisiones para cumplir el compromiso, son quienes deben estar pendientes para que todos los familiares e invitados tomen sus alimentos. Las mujeres son las encargadas de calentar las tortillas y servir la comida; los hombres son los responsables de trasladar los platos de comida y de tortillas de la cocina a otra casa o a otro sitio donde se concentran para comer. Una o dos parejas, tanto de hombres como de mujeres pasan a repartir refrescos, cervezas, mezcal, cigarros y copas de brindis a todos los que acuden a la fiesta.¹⁸⁶ Por lo general, se invitan a las personas de mayor edad para que acompañen en la casa del novio desde temprano y cuando hay música son aquellas personas las encargadas de comenzar a bailar, entre mujeres o con algunos hombres que se asoman en ese instante.¹⁸⁷

Los hombres y las mujeres que no participan en el baile son los que vigilan a quienes están ebrios y que se encuentran bailando. Deben saber si son familiares o invitados del muchacho o de la muchacha. Es decir, en ambas familias existe esta comisión como medida de protección para que no se peleen, se puedan caer o se puedan accidentar.

atole temprano es sumamente pesado.

¹⁸⁶ Participar en la fiesta implica no quedarse sentado como mero espectador. Se asiste la obligación de realizar cualquier actividad. Casi no se acostumbra solo acudir por la comida, bebidas embriagantes y bailar. Exige, por respeto, hacer algo. Por la influencia de la vida moderna, esto tiende a cambiar.

¹⁸⁷ En diciembre del 2004 cuando se casó Fructuoso Julián Ramírez en la iglesia católica de San Antonio Huitepec, los familiares, sobre todo, las mujeres que se encontraban acompañando a la familia, no desperdiciaban ninguna música. Se paraban de inmediato a bailar y después de un rato bailando, la comisión

El ofrecimiento de una adecuada atención a los invitados de la muchacha, exige que se comisionen por parte de los familiares del muchacho a hombres como mujeres de mucha resistencia para encargarse de repartir las copas de mezcal a los familiares de la novia, ya que por cada copa que se ofrece tienen que corresponder tomando una; de ahí la relevancia de seleccionar a hombres y mujeres resistentes.¹⁸⁸ Estos repartidores andan por pareja llevando consigo una botella de un litro y una copa transparente o una jicarita, una cajetilla de cigarros; uno sirve y el otro ofrece.

Por tradición, los hombres deben ofrecer a sus compañeros hombres y las mujeres a sus compañeras mujeres. Es poco común observar que los hombres ofrezcan algunas copas de mezcal a las personas que no son de su mismo sexo, solamente si son familiares cercanos y de mucha confianza, entonces sí se ofrece lo que llevan.

De este compromiso familiar tiene conocimiento la autoridad municipal. Con mucha anticipación se comisiona a los hombres de mayor respeto para que acudan a la autoridad de la comunidad a solicitar permiso para organizar la fiesta, así como la protección que debe haber de parte de los topiles. Si hay otros compromisos similares en otras familias, el grupo de topiles comandados por el Jefe de Policía, en cada hogar donde hay fiesta recorre para vigilar que todo esté controlado. Si alguien provoca alguna riña por su estado de ebriedad, de inmediato es conducido a la detención. Si alguien se resiste a cumplir esta orden es llevado en peso por el grupo de topiles hacia la cárcel de la comunidad.

Con relación a la vestimenta actual de los mixtecos, es un asunto que adquiere cierta complejidad, debido al desplazamiento del traje original por la vestimenta moderna en la mayoría de las comunidades. En Huitepec por ejemplo, el hombre se vestía de calzón y camisa de manta blanca que su mujer cosía; usaba ceñidor de lana o de algodón cuyo hilo era elaborado también por ella, sombrero negro de lana de medio cono o bien de palma de

encargada de invitar a a desayunar o comer, invitaban a éstas a tomar un atole o un café en el comedor y enseguida del consumo de alimentos, volvían a su “trabajo” que es bailar durante la fiesta del familiar.

¹⁸⁸ Hace tres décadas, como parte del castigo que los familiares del muchacho reciben por una mala conducta de aquél, era obligatorio que con cada uno de los invitados se tomara una copa de mezcal. Los tiempos han cambiado; ahora se ha evitado hasta donde sea posible ese trato no muy amable de los familiares de la muchacha.

diversas formas. Aún hoy se usan todavía cotones y cobijas de lana adornados con grecas,¹⁸⁹ huaraches de suela o de piel cruda tipo "pata de gallo" y redes de ixtle.¹⁹⁰ La mayoría de los elementos de la vestimenta mixteca ha quedado en desuso en las comunidades y se debe, por un lado, a la falta de materia prima para su elaboración y, por el otro, la introducción de vestidos elaborados en fábricas, que suelen ser más económicos.

Los hombres jóvenes al casarse, era obligatorio reunir todos los elementos del vestuario de uso cotidiano pero estos debían de ser nuevos; ahora, con el transcurso del tiempo, también esto ha quedado en desuso por la penetración de los elementos culturales ajenos. En este momento ya es normal observar que los varones se vistan de traje y corbata, a la usanza moderna.

El traje original de la mujer, dependía casi de las condiciones socioculturales y económicas de cada comunidad. Para el caso de Huitepec, el traje femenino consistía en un enrollado tejido de lana de color gris o negro, sujetado con un ceñidor de algodón o de lana y soyate de palma. Llevaba un huipil y como adorno un bordado de águila de dos cabezas,¹⁹¹ en la parte de la espalda, complementado con otros adornos como mariposas, libélulas, flores, etc. Las trenzas se enrollaban con listones o *tlacóyotl* de color rojo, formando un rodete en la cabeza; collares de maíz y de frijol y, en algunas ocasiones, collares de perlititas de diversos colores. Las mujeres lucían aretes de frijol del árbol conocido por todos como *yutnu nduchi t'áda'vi*, que en castellano se conoce como "colorín"; sandalias de cuero aunque, en la mayoría de los casos, las mujeres se sentían más libres descalzas.¹⁹²

Muchos de los elementos culturales que aquí se describen han quedado en desuso. El vestuario actual tiende a ser "moderno". Las mujeres prefieren comprar sus vestidos y toda su

¹⁸⁹Tanto las cobijas como los gabanes de lana, todavía hay quien los teje en telares de cintura.

¹⁹⁰Los ancianos de la comunidad todavía cuentan que era común que ellos mismos elaboraran sus redes de tortilla. El material lo fabricaban, desde el corte de las pencas de maguey de ixtle hasta convertirlos en ixtle después del proceso de descomposición en alguna represa de agua.

¹⁹¹ El Profr. Pedro Reyes Ramírez, originario de la comunidad de Huitepec, afirma que él mismo tiene en su poder ese lienzo donde está estampada el águila de dos cabezas, que pudo haber sido el símbolo del Pueblo Viejo (*Yuku Yata*). Ha sido una tradición escuchar leyendas relacionadas con el águila de dos cabezas entre los mixtecos de Santiago Ixtayutla, allá en la Costa; en la Biblioteca Municipal de Santiago Apoala existe un retablo del águila de dos cabezas.

indumentaria porque, según ellas, no exige mayor erogación de gastos además de que permite ahorrar mucho tiempo que se invierte durante su elaboración. Lo único que no ha variado es el color intenso de la ropa que se prefiere comprar: rojo, verde, azul, amarillo y rosa; culturalmente se interpreta que estos colores forman parte integral de la naturaleza y de su propia vida. Es decir, en los colores representa la visión del mundo de los indígenas en general y de los *ñuu savi* en particular.

El contenido de los cantos que solamente las mujeres cercanas al novio pronunciaban dependía del estado emocional de ellas, después de ingerir bebidas alcohólicas; el mensaje se refería a la alegría por haber conseguido una "bella flor" que adornará su hogar y su vida familiar. Hacia esa "flor" está dirigido el mensaje metafórico y poético y como son expresiones emocionales, no ha tenido un orden lógico. Todo dependía del momento emocional y de la música que en ese momento se tocaba.

En la variante del *sampalihuu* de San Antonio Huitepec, tanto la música como el canto en lengua mixteca se sistematizó en 1964 y se le puso el nombre de *sampalihuu* que se entiende de la siguiente manera: "sa" viene de "sa'an" que significa "hablemos", *mpali* de "compadre" y *luu* de "joven o jóvenes", y de manera libre es "hablemos de compadres por los jóvenes contrayentes".

La práctica del *sampalihuu* como folclor de la boda estuvo olvidada durante mucho tiempo. A partir de la participación de un grupo de jóvenes no especializados para representar este baile ceremonial fuera de la comunidad primero, y posteriormente en las festividades del Lunes del Cerro que se organizan en la ciudad de Oaxaca y otros eventos que el Gobierno del Estado de Oaxaca ha realizado, en muchos casamientos de jóvenes tanto de Huitepec como de las Agencias de Miguel Hidalgo, Yucucundo e Infiernillo y de otros pueblos; se está volviendo a practicar el *sampalihuu* como un número especial dentro de la fiesta del casamiento y constituye un buen motivo para recuperar la memoria histórica de los *ñuu savi*.¹⁹³

¹⁹² Los ancianos y ancianas sostienen que hubo una época en que todo mundo andaba descalzo. Y así viajaban a grandes distancias, sobre todo cuando había necesidad de viajar a la Ciudad de Oaxaca o a otras partes como Zimatlán, Zaachila, Santa Cruz Mixtepec y Etla.

¹⁹³ Comunicación personal de Don Camilo Aquino Caballero, uno de los primeros músicos que participó en la compilación de la música del *sampalihuu* para su sistematización en 1964 (10-I-2002).

Las partes del *sampaliluu* como folclor constituyen un esfuerzo de recopilación de quienes intervinieron y es como sigue:¹⁹⁴

*Yaa tnu'un davi ñita yu'u yɛɛɛ nani Sampaliluu.*¹⁹⁵

<u><i>Tɛlanchi ndɛɛɛ marruta.</i></u> <i>Ndodo itnu jue'en Marruta ndodo yute jue'en tɛlanchi</i> <i>ɛn pañu seda tni'in ndi'u duja na ñenui nii...</i> <u><i>Ita yaa dɛɛɛ</i></u> <i>Ita yaa dɛɛɛ nakuu ndi'u dɛɛɛ...</i> <i>Chi ni'in ndi'u ye ndukui nii ita viko nakuu ndi'u dɛɛɛ... chi nakoo tnaa ndi'u viko nii</i> <u><i>Ita nduku.</i></u> <i>Ita nduku nakuu ndi'u mpari</i> <i>Chi ni'in ndi'u ye ndukui dɛɛɛ</i> <i>Ita viko nakuu ndi'u luu</i> <i>Chi ni'in ye kendoo ve'e kie'e nii.</i> <u><i>Yaa mpari.</i></u> <i>Kada ja'nu iñi yo'o mpari</i> <i>Chi nako'o en ɛn nda'a ndidi</i>	<u>"Libélula y María"</u> Por toda la loma va María, Por todo el río va la libélula, Una cascada de seda adornaré yo, el cuello de mi nuera si... <u>"Flor de siempreviva"</u> Flor de la virgen que sea yo, Porque conseguí yo la que busco, Flor de la nube que sea yo, Para que viva un momento de fiesta. <u>"Flor de poleo"</u> Flor de poleo que sea yo compadre, Porque conseguí yo la que busco, Flor de nube que sea yo joven, Porque conseguí la que se quedará en mi hogar. <u>"Música de los compadres"</u> Perdone su corazón compadre,

¹⁹⁴ *Viko tna'an nda'a* o *sampaliluu* es de la cultura mixteca porque está en la memoria colectiva de este pueblo mixteco; no es propiedad de nadie. Quienes han intervenido para sistematizarlo como el caso del *sampaliluu* de San Antonio Huitepec, no sólo son ellos los portadores de esta información, sino representan la voz colectiva de un pueblo, es la memoria comunitaria. Por tanto son compiladores de esta noble labor, porque tuvieron el privilegio de participar para la sistematización de tal información.

¹⁹⁵ En el intermedio de *ita nduku* (Flor de Poleo) y *yaa mpari* (música del compadre) se canta otro canto que se denomina *ita yɛɛ* (Flor del "marido"), dependiendo del momento y el estado emocional de los familiares de ambas partes.

<i>Nakuu d~~h~~ka iñie vitna</i> <i>Kuenda ye ndekuen viko ñenu.</i> <i>Akada yee iñi yo'o mpari</i> <i>ñ nda'a ko'o yo'o, ñ nda'a ko'o ndi'u</i> <i>naku d~~h~~ka iñie vitna</i> <i>chi nkejna'an landa ndoo mpari</i> <u><i>Nu nd~~h~~v~~h~~ iñi d~~h~~ dutu ñenu.</i></u> <i>Nda nda'vi nda nda'vinka nkuu ndi'u vitna</i> <i>d~~h~~...</i> <i>Nda nda'vi nda nda'vinka nkuu ndi'u</i> <i>nkendooe</i> <i>Vitna nii...</i> <i>Chi jue'en ña doko ndi'u d~~h~~...</i> <i>Nke vitna nkendoo ndi'u nii...</i>	Porque vamos a tomar una copa de mezcal Para alegrar nuestros corazones hoy, Por estar en esta fiesta de casamiento. No desperdicie su corazón compadre, Una copa para usted y otra para mí, Para alegrar nuestros corazones hoy, Porque se unieron nuestros hijos compadre. <u>"La tristeza de los padres de la nuera"</u> Qué triste y qué triste me siento yo hoy, Qué triste y qué triste me siento al quedarme yo hoy, porque se fue mi hija, por eso me quedé solo hoy.

En cada frase o verso en esta lengua mixteca se observa el reflejo del estado emocional de quienes participan, pero lo es más para los familiares del joven, que pueden ser de alegría compartida o de una tristeza por el vacío que deja la pareja en el hogar paternal donde conviven abuelos, padres, hijos y nietos. Sin embargo, en este proceso, en la versión de los propios *ñuu savi*, se gana más al integrarse como una familia más, tanto en la línea paterna como la materna.

A pesar del efecto negativo que ha provocado en la vida de los pueblos indígenas el consumo de las bebidas embriagantes que comienza durante la época de la Colonia, en los casos especiales como la mayordomía y en los casamientos, constituye una bebida bendita. En ocasiones, la misma bebida como el pulque, el tepache, los distintos tipos de mezcal, constituyen además “remedios caseros”, pero para ello hay que dosificar su consumo.

Exagerar el consumo de las bebidas embriagantes no sólo provoca serios problemas de salud personal, sino en muchos casos la violencia doméstica y desequilibrio familiar. Sin embargo, cuando el consumo va ligado con los compromisos familiares, sociales y comunitarios, son momentos de alegría que suele interpretarse como estrategia para nivelar la situación económica de cada familia. Un mecanismo que sirve de control porque evita las grandes diferencias económicas, pero significa que es más importante acumular el reconocimiento social en cada comunidad.

La transmisión de las emociones y los sentimientos hacia la nueva pareja, tiende a resaltar más cuando el casamiento está basado en la voluntad y los intereses colectivos, tanto de los mayores como de los propios jóvenes. Esto significa, entre otras cosas, que por tradición se debe asegurar la continuidad de los apellidos de la familia, sobre todo el paterno. De ahí la preferencia que sienten los padres y abuelos por los hijos varones que van llegando al mundo, aún cuando sean numerosos.¹⁹⁶ En esta visión, las mujeres quedan aparentemente excluidas de la continuidad del apellido paterno y del derecho hacia la herencia de sus abuelos. Sin embargo, no significa que tales cosas ocurran; las ideas arraigadas en cada familia es que las mujeres representan lo más íntimo del hogar y de la familia, a ello obedece que contradictoriamente ocupan el lugar privilegiado y menos público.

Respecto a la fiesta del casamiento, en algunas épocas y mucho antes de que existiera la necesidad de emigrar, la boda civil se hacía de manera esporádica y, se podría decir, que casi no era tomada en cuenta; todos preferían y siguen prefiriendo el casamiento católico. Sin embargo, muchos de los jóvenes tenían serias dificultades para aprender de memoria el catecismo pues eran monolingües en lengua mixteca. Por tal motivo, casarse por la iglesia representaba un orgullo pues aprenderse de memoria el "Ave María", el "Rosario" y los "Diez mandamientos de Dios", más que un compromiso social, era todo un episodio y aún lo sigue siendo para quienes desean cumplir este tipo de rituales y compromisos.

¹⁹⁶ Hay familias que todavía consideran que las mujeres, su destino es casarse con quienes se atraviesen en su camino, por lo que quedan fuera de la repartición de los solares y demás bienes familiares. Aunque esto está cambiando de manera paulatina, debido a la influencia de la idea machista introducida en la comunidad de *Yuku Yata*. El cambio que está ocurriendo se debe que más mujeres han accedido mayores estudios y evidentemente el creciente número de ellas en el campo laboral.

Los jóvenes y aún adultos que por alguna razón vivían en unión libre eran mal vistos, cuestionados y recibían serias críticas por la misma sociedad. Con frecuencia, tanto familiares como conocidos de la pareja, recriminaban a aquellos padres que no se preocupaban por casar a sus hijos. Podían vivir en unión libre los viudos, los separados o divorciados pero los jóvenes, no. Cuando algún hombre abandonado, viudo o separado se fijaba en alguna joven soltera, tenía que pasar por el rigor de la costumbre que representa *viko tna'an nda'a*. Es decir, tenía que comenzar desde el proceso de pedimento hasta el ritual del casamiento y la extensión de los lazos familiares.

Quienes han estado fuera de la comunidad y/o por educación han ampliado su horizonte con el conocimiento de otras prácticas y con un análisis crítico de la discriminación y opresión de la mujer en muchas culturas, desde luego también en las culturas que heredan el machismo colonial, encontrarán en la forma tradicional del matrimonio varios aspectos reprobables y condenables: por ejemplo la costumbre que obliga a los jóvenes estar sujetos a la decisión y caprichos de los adultos¹⁹⁷, la negación de participación política plena a la mujer, y las frecuentes ocurrencias de violencia doméstica del hombre (especialmente cuando está enviciado por el alcohol) hacia la mujer y los niños, así como muchos tabúes y traumas.

Hoy en día la consciencia de ello y el contacto con las ideas y los logros del feminismo se están aumentando. Esto causa que cambien las formas de ver las relaciones de género en las propias comunidades mixtecas, pero falta aún mucho para una plena emancipación de la mujer mixteca. Un factor limitante es también la mentalidad heredada del colonialismo que sigue presente tanto en las iglesias como en la educación pública, y que conlleva un rechazo a cualquier tipo de verdadera emancipación (de género, pero también del análisis intelectual y político).

¹⁹⁷ Según los reportes del Dr. Neftalí González Huerta, en algunas comunidades mixtecas del área de Huajuapán de León, Oax. (Yucuná, el Jazmín, Coxcatepec, San Francisco de las Flores, Guadalupe Villa Hermosa, San José Buenavista, San Andrés Sabinillo y San Juan Reyes) se acostumbra establecer entre los padres de los jóvenes a matrimoniarse algún precio de las muchachas candidatas a novia. Es más, la costumbre de “vender las niñas” se ha trasladado, junto con la migración, hasta el Valle de San Quintín y Tijuana, B. C. (“Los niños mixtecos en sus comunidades y más allá del país de las nubes” en: Primer Foro Regional: Análisis de la situación de los niños indígenas y niños jornaleros agrícolas. Edit. UPN/COMEXANI. México, 1994. Págs. 135-146).

A finales de la década de los años sesentas cuando comenzó la migración masiva de los primeros jóvenes, unos en busca de estudio y otros en busca de trabajo fuera de la comunidad, *viko tna'an nda'a* como proceso, se fue desapareciendo poco a poco; la mayoría de dichos jóvenes comenzaron a formar parejas con mujeres de otras partes. Sin embargo, se comenzó a observar dificultades en las relaciones con sus propios padres y con los demás familiares; algunas de dichas parejas, debido a distintas costumbres de los pueblos de procedencia de alguna de ellas, no se adaptaban fácilmente a otros y como resultado, más tarde comenzaron a tener fuertes problemas que ha conducido la separación o al divorcio. Hechos altamente cuestionables y mal vistos por las demás familias de la comunidad.

Las parejas que ya no cumplen totalmente el ritual de organizar *viko tna'an nda'a* por el fenómeno migratorio y la influencia de otros estilos de vida, tanto sus padres como sus abuelos, padrinos, tíos y otros familiares no se sienten comprometidos de vigilar porque vivan sin muchos problemas. El impacto social que ha causado esta otra forma de ver la vida en pareja, con mayor frecuencia ocurre la separación, el divorcio o la infidelidad y consecuentemente, se propicia la desintegración familiar. Además, es el sector de la población que fácilmente se apropia de otros estilos de vida por considerar que son “mejores”; en cambio si se siguen reproduciendo las formas propias de vivir, no pocas veces se ha considerado como “atraso cultural”. Esto evidentemente, ha impactado negativamente hacia las comunidades.

La transformación (varios dirían: el deterioro) de la vida en pareja tanto en Huitepec como en otras comunidades, se ejemplifica con las mujeres jóvenes de Huitepec que iniciaron su emigración hace más de cuatro décadas (1970): muchas de ellas comenzaron a formar parejas con hombres de otros pueblos y como son costumbres distintas a las de la comunidad, *viko tna'an nda'a* ha sido relegado a un segundo término. Algunas de dichas mujeres, en el mejor de los casos, con el paso del tiempo, se han convertido en madres solteras.¹⁹⁸ Situación que impactó negativamente al inicio y con el paso del tiempo, la misma comunidad se ha ido acostumbrando y siente que es el resultado de los estilos de vida modernos que han llegado a la comunidad por diversos medios.

¹⁹⁸ Hoy, es común observar que ha aumentado el número de madres solteras en la comunidad de *Yuku Yata*; de cada diez familias de dos a tres son madres solteras y ya se ve como algo normal. Los padres que antes eran intransigentes con sus hijas, hoy se han vuelto tolerantes.

5. *Ñani tna'an ndoo yáwí*. Parentesco

Ñani tna'an, literalmente significa “hermano cercano” y se refiere a un nivel de cercanía familiar consanguíneo, pero también se interpreta como personas que comparten la misma historia, el mismo sufrimiento, el mismo espacio bendito y familiar. En este sentido, los familiares del joven que intervienen directa o indirectamente desde la preparación del casamiento hasta su culminación, adquieren compromisos de velar porque su vida en pareja sea un ejemplo para la familia y para la comunidad. La responsabilidad directa le recae a los padres y padrinos de bautizo. Si la pareja comienza a tener conflictos, que es normal en todas las parejas, que no solamente unen sus vidas sino parte de sus proyectos de vida, de inmediato intervienen para aconsejar al varón o a la mujer sobre las formas de cómo deben comportarse. Se insistirá una y otra vez que su buen comportamiento¹⁹⁹ no solamente dependerá del futuro del varón ante toda la comunidad, sino el prestigio que poco a poco irán forjando como nueva familia a través del tiempo.

Con la unión de familias a través del casamiento, tanto el esposo como la esposa contraen serios compromisos con sus respectivas familias. Esta nueva relación se extiende a los tíos, padrinos, abuelos y cuñados. A partir de este momento se amplían los lazos familiares. Se establecen nuevas formas de respeto. Los mayores se convierten en compadres de casamiento que en mixteco se denomina *mpari tna'an ñe'nu* (*mpari* = compadre, *tna'an* = de igualdad, *ñe'nu* = gente mayor, de respeto). Los nuevos esposos son considerados hijos de ambas familias, por lo que ellos respetarán como padres a sus respectivos suegros. Además contraen la obligación de visitar a sus familiares, no sólo cuando lleguen a tener problemas de pareja, sino como obligación de hijos.

Los hijos recién casados también tienen la obligación de reconocer los lazos de parentesco que se han establecido en ambas familias. A los suegros hay que respetarlos de "papá" y "mamá". A los padrinos de "padrino" y a las madrinas de "madrina". Una forma de fortalecer los lazos

¹⁹⁹ Buen comportamiento se interpreta como aquel que se ajusta a las normas sociales y morales de la comunidad: respeto, solidario, honesto, sencillo, armonioso, etc., y es bien visto por los demás. Mal comportamiento para los demás es ser egoísta, irrespetuoso, deshonesto, borracho, poco solidario, individualista, flojo, entre otros calificativos.

de parentesco es a través del sistema de compadrazgo. Los lazos de parentesco se extienden, como toda sociedad de origen mesoamericano donde es común contar con la familia extensa.²⁰⁰

También resulta común observar que en una sola vivienda vivan hasta tres o cuatro generaciones: Abuelos, padres, hijos y nietos. Esto, de alguna forma, garantiza que los hijos vivan unidos y que el nuevo ser si es que hay, se sienta protegido por el calor familiar.

La nueva pareja, durante los primeros meses y aún años, es normal que vivan en el hogar paterno mientras se construya su propia casa.

Si la pareja decide construir una casa propia donde vivan solamente ellos después de un año o hasta cuando tengan un hijo, es común observar el acompañamiento de los mismos familiares que han estado en las buenas y en las malas, desde que hubo decisión de que se casaran. Todos acuden a contribuir con su *da'an*, que son apoyos gratuitos que la familia otorga o bien, esos apoyos son reintegrados a otros jóvenes parientes cuando tengan compromisos similares.

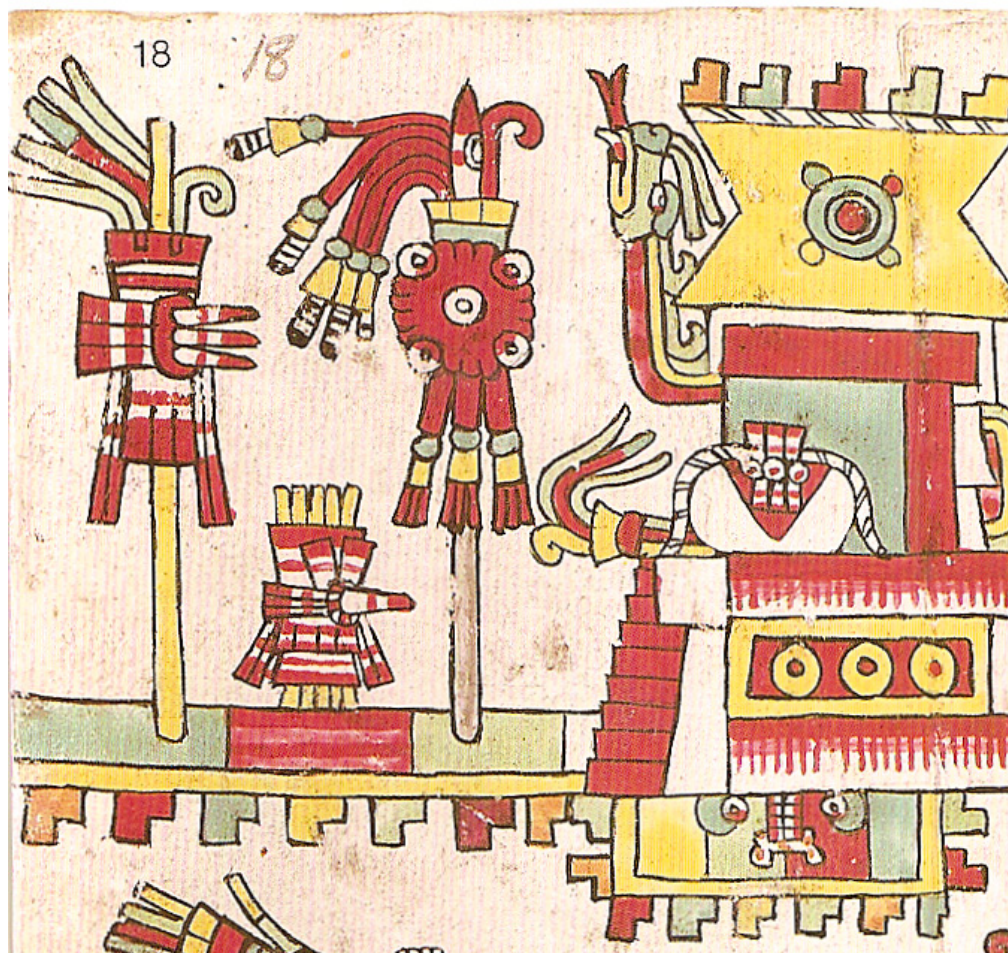
Cuando se casan muy jóvenes, sobre todo la muchacha, la suegra, la tía, la abuela o la cuñada mayor, son las encargadas de los nuevos aprendizajes de la muchacha sobre la preparación de la comida, el lavado de ropa, el remiendo de la ropa del marido, el tejido de la cobija de lana, los cuidados que debe tener para evitar malgastar el dinero y los alimentos: maíz, frijol, calabazas, animales, etc., y los complejos conocimientos que giran alrededor de cada actividad. Esta nueva etapa se convierte en intensos aprendizajes al lado de la suegra, porque es ella la encargada de enseñarle a su nuera los gustos y los caprichos de su muchacho.

A eso obedece que se eligen a mujeres de menor edad para nuera, de preferencia huérfana para que no proteste y sepa trabajar como es debido y al gusto, sobre todo, de la suegra.²⁰¹ Las relaciones de parentesco se amplían con el casamiento, pero no es el único espacio, también

²⁰⁰ Una familia extensa implica reconocer a los demás miembros de la familia, tanto a nivel vertical como horizontal. En esta relación parental no sólo se reconoce su descendencia consanguínea, sino las relaciones que se construyen a partir de otros compromisos como el padrinzago y compadrazgo. Compárese Monaghan 1995.

sucede lo mismo con el bautizo, el hecho de apadrinar alguna actividad como pago de una banda de música, acompañar a algún joven cuando culmina algún grado escolar, etc.

²⁰¹ Si la nuera es juzgada que no sabe hacer nada, puede ser el inicio de muchos problemas en la nueva relación familiar. Quien queda en evidencia es la madre de la muchacha por su “irresponsabilidad” de no haber educado correctamente a su hija y no saber comportarse bien con su otra familia.



Fuente: Códice Nuttall, p. 18. Bastones de mando frente al templo de la Serpiente Emplumada.

Capítulo IV

Y'iv'ne'en tniñu:

Personas que cargan trabajos

Desde la familia se aprende que en el lugar de residencia o de origen nos asiste el derecho inalienable, como seres humanos, de disfrutar la vida, pero también la obligación de participar activamente en cualquier actividad de beneficio común. El sentido comunitario que se adquiere a temprana edad es prepararnos a contribuir desde joven a desempeñar cargos o comisiones. Vivir en comunidad significa compartir todo: tierra, conocimientos, recursos naturales como el agua, el monte y el aire; guiados por principios de “reciprocidad”, y que significa, en los términos de los Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1999: 21), “... *el principio organizador de la vida colectiva y por consiguiente de la membresía e identificación comunitaria, etnedida como la participación en un sistema de intercambios recíprocos equilibrados*”. En fin, llevar una vida comunitaria es compartir todo, lo que en algún momento propusieron algunos líderes indígenas como Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna y Joel Aquino, retomado posteriormente por Juan José Rendón y Benjamín Maldonado (2003). En ese sentido, “*yǎvǎ ne’ en tniñu ñuu, yǎvǎ ñu’ un dǎkǎ*” hace referencia a las personas que por obligación comunitaria deben contribuir, aceptando cargos que la comunidad confiere a “sus hijos” (*da’a ñuu*²⁰²). Este intercambio es el que ha posibilitado que en nuestras comunidades exista cierto grado de armonía entre unos y otros.

Con relación a otras formas de organizarse a nivel de comunidad y que se conoce como “sistema de cargos”, existe abundante literatura que de alguna forma coincide con los estudios sobre este sistema que los científicos sociales denominan “sistema de cargos”: Alvarez (2001), Bartolomé (1999), Chance (1998), Korsbaek (1996), Korsbaek y González (2001), Lisboa (2001), López (2001), Monaghan (1995), Padilla (2001), Palomo (2001) y Sandoval (2001). Todos abordan a analizar el sentido que tiene ocupar cargos en las comunidades como una forma de adquisición de prestigio social y enfatizan que

... donde existe el sistema de cargos, y no ha sido sustituido por una organización comunitaria para el ceremonial, es posible encontrarlo en el corazón de la misma... El sistema de cargos es un epifenómeno de la estructura social y, como tal, fuertemente imbricado con ella como institución estructurante... (Topete y Korsbaek 2001: 6).

²⁰² “*Yǎvǎ ne’ en tniñu*”: *Yǎvǎ* es gente, *ne’ en* es poseer, tener, ostentar, *tniñu* = trabajo, problema, ocupación y *ñuu* = pueblo o comunidad. *Yǎvǎ ñu’ un ñi* significa “gente que posee sentimientos”.

Ostentar algún cargo de responsabilidad es ser autoridad en una comunidad y ello no es tarea sencilla, implica mucha responsabilidad porque es puesta a prueba la capacidad para solventar cualquier problema que surge en la comunidad y su área de influencia. Quien es elegido por la comunidad que en mixteco es *da'a ñuu* y que literalmente es “hijo del pueblo”,²⁰³ es un acto de reconocimiento por la capacidad que éste posee; a pesar de los cambios ocurridos, se mantiene como un honor que la comunidad reconozca a alguien como tal. Anteriormente, ser autoridad no era considerado como un problema. A pesar del arraigo a las formas de cómo se concibe la responsabilidad de cualquier individuo de la comunidad, ha tendido a cambiar el concepto de “cargar cargos de la comunidad”, comienza a considerarse como problema, porque implica abandonar las actividades cotidianas a nivel de familia para concentrar las atenciones en las de la comunidad. Sin embargo, no había escapatoria, porque era y sigue siendo una vía por donde se accede al prestigio social y ha sido motivo de reconocimiento por parte de los demás comuneros.

Los familiares por su parte, intervienen de manera conjunta para apoyar a los jóvenes contrayentes en su nueva forma de vida, tratando de resolver algunos problemas que puedan surgir en esta nueva relación. Es decir, durante el tiempo que tarde la nueva pareja en consolidarse, la vigilancia es constante y quienes intervienen para regular la conducta de los jóvenes son los padres, los tíos, los abuelos y los padrinos de bautizo, tanto del hombre como la mujer. Si persisten los problemas, los mismos familiares que intervienen son quienes determinan si debe continuar esta pareja o no. Cuando la comunidad participa en la fiesta de casamiento, indirectamente participa ya sea para sancionar la conducta de la pareja o para aprobar y ha sido una forma eficaz que contribuye a normar la vida conyugal de estos jóvenes, que influenciados por sus padres se arriesgaron a tomar la decisión de "vivir como personas"²⁰⁴ y "vivir para la comunidad".

²⁰³ Aún cuando tenga connotaciones distintas, se utiliza indistintamente el concepto de “*da'a ñuu*” como “ciudadano”, entonces lo que denota aquí es una absurda confusión. “*Da'a ñuu*” es utilizado para reconocer que alguien es “hijo del pueblo”; es alguien que tiene sus raíces ahí, es un concepto que denota derechos y también obligaciones. El sentido de ser *da'a ñuu* va más allá de un simple reconocimiento de que alguien es del lugar. En ese sentido no a toda la gente se le considera como *da'a ñuu*.

Las responsabilidades que se van construyendo desde la formalización de la pareja es determinante para los jóvenes. Es un proceso prolongado, no es de una determinada etapa de crecimiento, sino es toda la vida; desde el nacimiento hasta la muerte y se inicia con el de menor rango como topil de la iglesia que en mixteco se denomina: *tatnu ve'e ñu'un* (*tatnu* = vara o palo, *ve'e* = casa, *ñu'un* = deidad o Dios).

Durante el tiempo que tarda el joven en desempeñar cargos que la asamblea comunitaria le ha otorgado, siempre es observado por los demás miembros de la comunidad; si demuestra estar preparado para ello, muy pronto es ascendido a otros cargos de mayor responsabilidad y aunado con su preparación escolarizada, a muy temprana edad culmina con lo cargos de mayor responsabilidad en la comunidad que es el de ser Presidente Municipal y Presidente de Bienes Comunes; antes o después, dependiendo de su desempeño, se integra como miembro del Consejo de Ancianos o Caracterizados como se le nombra en Huitepec.²⁰⁵ En algunas comunidades mixtecas como San Juan Teita y San Pedro Jicayán, se mantiene la estructura de los servicios comunitarios.²⁰⁶

Si el joven que se ha incorporado a los cargos continúa observando buena conducta ante su comunidad, se le considera como persona importante y es reconocido como: *Y'ñ'ñ' yukue'e* (persona grande), *y'ñ'ñ' nkuu yukue'e nuu ñuu* (persona que es grande en la comunidad²⁰⁷). El prestigio de una persona no depende de sus posibilidades económicas, sino su alto

²⁰⁴ Vivir como personas significa contraer a temprana edad serios compromisos sociales: cumplir con los cargos comunitarios, comportarse adecuadamente, ser honesto, vivir en armonía con los semejantes, etc.

²⁰⁵ En ocasiones, algunas personas que no han cubierto algún cargo comunitario se han integrado en el equipo de caracterizados o bien en el de Consejo de Ancianos, sobre todo algunos profesionistas que han sido tomados en cuenta por su disposición de colaboración con los proyectos de la comunidad. Entonces, el prestigio comunitario se acumula durante toda la vida y ese proceso hay que cuidarlo, porque una actitud anticomunitaria puede destruir todo.

²⁰⁶ A pesar de que en Oaxaca existe el reconocimiento desde 1998 el Sistema de Usos y Costumbres para las elecciones municipales, muchas veces no se toma en cuenta el escalafón para desempeñar los cargos más importantes de la comunidad. Sólo se toman en cuenta algunas cualidades humanas de los candidatos como son: Ser respetuoso, ser responsable, ser honesto, sencillo y trato amable con la gente. Sin embargo, esto no es suficiente.

²⁰⁷ *Y'ñ'ñ'* = gente, *nkuu yukue'e* = se hizo grande y *nuu ñuu* = delante del pueblo o frente al pueblo. En otros casos se les da el calificativo de *y'ñ'ñ' tu've* que significa “gente que sabe”, “gente que conoce” o “gente estudiada”. A nivel de broma entre los propios individuos, se escucha que agregan otra palabra y queda como “*tee tu've ... ko'o*” que significa “el hombre que sabe ... tomar” en alusión a este tipo de gente que no sólo posee conocimientos, sino que también sabe embriagarse.

sentido de responsabilidad, honestidad, sencillez y de respeto hacia los demás miembros de la comunidad, que se ven complementadas con sus formas adecuadas y respetuosas de opinar sobre los problemas de la comunidad. Es decir, se considera como un intelectual nato, un *da'a ñuu* (hijo del pueblo).

Durante el desempeño de cada cargo comunitario, quienes están al tanto para que no sean privados de apoyo y de muchas necesidades son el papá, la mamá y su esposa. Son quienes contribuyen en el cultivo del maíz, frijol y la calabaza durante el tiempo que el muchacho está cumpliendo su responsabilidad comunitaria. Entonces, en recompensa de que toda la familia contribuye para forjar una buena imagen del joven, el cargo comunitario que al joven le corresponde desempeñar, todos sus allegados se sienten orgullosos de él, lo contrario provoca disgustos, una afrenta a la familia y desequilibrio entre los miembros de la familia; en fin, todos se sienten defraudados.

1. *Y'v' va'a d'k'.*²⁰⁸ Personas bondadosas

Contar con buenos pensamientos significa adoptar actitudes sociales y comunitarias. Cuando alguien tiene problemas de inmediato acuden a proporcionar apoyo solidario, sin esperar nada a cambio. De estas personas muy pocas hay todavía en la comunidad de Huitepec. Como producto de la influencia externa, todo mundo se ha vuelto un tanto egoísta e individualista, por tanto, el sentido comunitario de vivir se ha ido desmoronado con el tiempo.²⁰⁹

El prestigio social de los individuos en la comunidad Huitepec se va construyendo paulatinamente. La familia extensa cumple aquí una función de primer orden porque es la primera que contribuye cuando en otra vida en pareja no andan bien las cosas. No vivir bien

²⁰⁸ Significa en castellano “gente de buenos pensamientos” (*y'v'* es igual a gente, persona y *va'a* igual a bueno, noble, solidario, sociable, correcto y *d'k'* significa “cabeza”) y se refiere a aquellas personas que “tienen un noble pensamiento”, son solidarias y bondadosas, no son egoístas, tienden a vivir en colectividad.

²⁰⁹ Un concepto que han ido acuñando algunos intelectuales de origen indígena y estudiosos sobre el tema es el de “comunalidad” que alude a todo lo que puede haber en una comunidad: territorio, agua, recursos naturales, la familia, la propiedad, las normas sociales, los cargos, los conocimientos y otros, se comparten (Martínez Luna, 2003: 71-83).

no significa necesariamente falta de solvencia económica, sino las constantes agresiones del marido hacia su mujer, hacia sus padres, hacia sus suegros, hacia sus hijos y sus demás familiares; es signo que algo está desequilibrado. Antes de que la noticia cunda a toda la comunidad, alguien le toca convocar a los demás familiares para reunirse en la intimidad del hogar de los padres del “agresor”. Ahí se explican las causas del o de los problemas y se analizan las consecuencias si no se detienen a tiempo esas conductas reprobables. Hasta entonces se reprende al culpable y le sugieren cómo debe comportarse ante los suyos y hacia los demás de la comunidad, porque de lo contrario se proyecta una imagen negativa y como resultado, queda de por medio el prestigio que hasta ese momento se haya acumulado en la familia.

Si el problema persiste después de dos o tres veces que se le haya llamado la atención al joven, entonces de común de acuerdo entre los miembros de la familia, acuden a la autoridad a solicitar que el culpable sea castigado. Llegar hasta este límite significa que no hubo consenso, por lo tanto rebasó el límite de la tolerancia familiar. En este momento, el apoyo solidario de la familia se retira y se deja solo al muchacho en el mundo para que labre su propio destino. Todo depende de él y de su familia, si es que su mujer decide acompañarlo aún.

Por el contrario, quienes reciben una sólida educación familiar son los que no tienen muchos problemas para escalar hacia el prestigio social, para que sea reconocido por los demás como *da'a ñuu*. Sin embargo, no siempre se cumple este anhelo; en ocasiones los que menos tienen, en términos de solvencia económica, son quienes se convierten en gente de prestigio social para la comunidad (*y'v' yukue'e*). Aquí no depende del número de bienes que posee, sino su presencia en la comunidad a través de la responsabilidad, respeto hacia los demás, sencillez, solidaridad y honestidad. La claridad de su pensamiento hacia los problemas comunitarios y su disposición de acompañar siempre en este proceso de discusión.

Una forma de otorgar reconocimientos a alguien por parte de la comunidad o asamblea comunitaria es asignándole alguna comisión dentro de algún Comité, de esos tantos que se

inventan al interior de la comunidad, porque a medida que pasa el tiempo y se descubren nuevas necesidades comunitarias, se crean nuevos comités.

2. *Yáʼvʼyukue'e*, *yáʼvʼñíí*. Personas grandes, personas ancianas

Yáʼvʼyukue'e, *yáʼvʼñíí*, significa “persona grande, persona madura o simplemente vieja”, y se refiere a alguien que no sólo está grande de edad, sino es maduro de pensamiento; puede que tenga más de 60 años de edad o muy joven. Los límites de edad no corresponden necesariamente a la madurez de pensamiento. Si nos referimos a la madurez mental tiene que ver con la edad que tenía cuando contrajo la responsabilidad de vivir en pareja y a partir de ahí es posible considerarlo maduro, pero también es posible a partir de convertirse en abuelo porque cuenta ya sus primeros nietos y esto suele ocurrir cuando apenas cuenta con 40 años de edad. La otra connotación de *ñíí* se refiere a aquel o aquella persona que en ocasiones, se responsabiliza de transmitir conocimientos, saberes y experiencias de la vida a los nietos y a otras generaciones.

El contar con la experiencia de *yáʼvʼyukue'e* o *yáʼvʼñíí* en el hogar es un privilegio para la familia, porque constituye una garantía que estos ancianos transmitan sus saberes sobre la vida a las nuevas generaciones, aunque éstas no las escuchen como suele suceder en estos tiempos modernos. Sin embargo, por el sólo hecho de ser viejo no es ninguna garantía que cuente con conocimientos aptos para que éstos sean transmitidos. No todos los ancianos pueden contar con la lucidez de recordar sus saberes. Muchos de ellos van perdiendo la memoria sobre el tiempo y el espacio, a temprana edad.

Si el hombre o la mujer se encuentra en esta etapa, sobre todo el hombre y haber cubierto una serie de cargos comunitarios, sus saberes suelen ser inmensos, entonces no sólo es útil para la familia, sino para la comunidad. De ahí que una forma de aprovechar sus experiencias y sus conocimientos es formar lo que se llama en otros contextos socioculturales “consejo de ancianos” o simplemente “caracterizados” como el caso de Huitepec.

Depende de las organizaciones que cada comunidad posee, el “cuerpo de caracterizados” o lo que en otras comunidades se conoce como “consejo de ancianos”, constituye la jerarquía más alta dentro de la escala de cargos que pasan los hombres. Los consejeros son los que analizan, discuten y proponen la solución de los problemas que la autoridad municipal presenta antes de socializar en la asamblea comunitaria. Las facultades de los “caracterizados” son complejas y de ellas depende que una autoridad equilibre bien sus funciones durante el período que cubre el cargo. De este consejo de ancianos depende el buen equilibrio de la conducción de los destinos de la comunidad por parte de las autoridades en turno en los aspectos de impartición de justicia, el manejo honesto de los recursos económicos y el equilibrio de la vida comunitaria.

A los ancianos les recae la responsabilidad de determinar los destinos de la comunidad, siempre que la autoridad en turno tome en cuenta su papel y acuda a ellos para consultas. No todos los ancianos pueden tener acceso a este prestigio, que combinado con el honor de servir a la comunidad, es una escala de prestigio que va más allá. Es más, la morada donde se reúnen los venerables ancianos al igual que la autoridad que son los intelectuales, se llama “*ve’e tniñu*” que en lengua mixteca tiene un significado literal “casa de trabajo”, “casa del problema” o “casa de responsabilidades”. Cuando a algunas de estas personas se despiden de este mundo material,²¹⁰ se les rinde homenaje en la noche de cada dos de noviembre frente al altar que en lengua mixteca es *ito nḍɣ̣ɣ̣*; construido por las autoridades de la comunidad, para el caso de San Antonio Huitepec. En ese sentido, dichas personas ocupan un sitio de honor para la posteridad que solamente se ve amenazado este reconocimiento con la penetración de ideas modernas del mundo occidental, traídas por quienes emigran, por la escuela, por la intromisión de otras iglesias protestantes y por los medios de comunicación.

3. *Tniñu ñuu*. Cargos de la comunidad

Las formas de como se organiza el gobierno en muchas comunidades del *Ñuu Savi* tiene su base en la asamblea comunitaria. Es necesario destacar que aun cuando han sido trastocadas

²¹⁰ La extensa lista de presente ante el altar de muertos del municipio es leída por un cantor de la comunidad comisionado por la autoridad.

las formas propias de organizarse, en muchas comunidades se mantienen dos tipos de autoridad: la autoridad tradicional y la instituida por el estado. En todos los casos y dependiendo del grado de integración de dichas comunidades al esquema "formal" impuesto por el Estado, las autoridades se eligen por “usos y costumbres”²¹¹ y se dividen en dos tipos: a) Cargos por escalafón y b) Cargos por voluntad de la misma comunidad a partir de observar la conducta de sus dirigentes. En ambos casos, los criterios que son determinantes para elegir a quienes han de desempeñar los cargos comunitarios son: haber observado un comportamiento aceptable, de honestidad en los cargos anteriores y el respeto hacia las personas de mayor edad.

En algunas comunidades mixtecas donde ha sido una tradición elegir a sus autoridades por el “sistema de cargos”, es donde se respeta esa voluntad de la comunidad para designar a sus representantes, por encima incluso, de las voluntades propias y personales de ocupar dicha responsabilidad. Es decir, aun cuando los candidatos no tengan las condiciones adecuadas, aceptan como una obligación hacia su comunidad desempeñar tal o cual cargo comunitario.

Como ejemplo de lo que sucede en algunas comunidades citaremos nuevamente el caso del Municipio mixteco de San Antonio Huitepec, que por tradición se rige lo que otros estudiosos denominan el “sistema de cargos”, aun cuando con ello se propician conflictos internos entre la cabecera municipal, las agencias y rancherías.²¹²

Sobre los distintos cargos que se desempeñan en la comunidad de Huitepec, hasta el momento no se ha abordado con la profundidad que se requiere, de ahí que los datos sean escasos en los archivos, tanto del municipio como del Estado de Oaxaca. A quién le interese conocer de cerca de cómo se eligen las autoridades tienen que juntar los pedazos de

²¹¹ Jaime Martínez Luna (2003) sostiene que el concepto de “Usos y Costumbres” es un concepto absurdo y hasta ofensivo, impuesto por la misma estructura del gobierno estatal para referirse a las formas propias de cómo las comunidades nativas eligen a sus autoridades mediante procesos propios, ajenos a la política “formal”.

²¹² Aún cuando se comparta el mismo territorio histórico heredado por nuestros ancestros y contar con la misma historia, las fricciones nunca faltan. Para el caso de Huitepec y sus agencias, las más antiguas como Yucucundo, Miguel Hidalgo e Infiernillo, sus relaciones no son las deseadas y esto tiene un origen histórico que no abordaremos aquí porque es tema que va más allá de una relación administrativa.

historias con quienes han desempeñado distintos cargos dentro de la propia comunidad, aunque muchas veces, ni ellos mismos tienen presente el desarrollo de sus actividades.²¹³ Muchos de quienes han estado al frente de la comunidad como autoridades ya no recuerdan qué tipo de obras hayan realizado, entonces la empresa de juntar estas pequeñas historias orales y documentarlas, es un reto de las nuevas generaciones que desean conocer su origen.

La expresión que recurrimos actualmente para nombrar a nuestras autoridades comunitarias es “*tee ne'en tniñu*”, sin embargo la forma correcta de nombrar a las personas que han servido a la comunidad es “*da'ya ñuu ye ñene'en tniñu Ñuu Yuku Yata*” que literalmente significa *da'ya* = hijo, *ñuu* = pueblo, *ñene'en* = que tuvo, que ostentó, que se responsabilizó, *tniñu* = trabajo, asunto, problema, *Ñuu* = pueblo, *Yuku* = cerro, monte y *Yata* = antiguo, espalda, que en forma libre vendría a significar: “Hijos responsables de los cargos comunitarios del pueblo antiguo”.

Hasta donde la memoria permite recordar corroborado con los datos, durante los últimos cien años San Antonio Huitepec como municipio ha sido gobernado por personas honorables y de mucho reconocimiento por parte quienes han vivido en la comunidad. Este sistema de cargos se ha ido estructurando y consolidando a partir de las propias necesidades y exigencias del tiempo, es decir, mientras aumentan las necesidades propias de los comuneros más se incrementan las comisiones o comités que deben cumplir los hijos de la comunidad.

Los cargos comunitarios están más relacionados con la voluntad de colaboración, honestidad, humildad y de respeto hacia los demás, que la escolaridad que algunos han tenido acceso. Es decir, se puede llegar a ocupar el cargo comunitario más alto sin saber leer y escribir. Se ha observado que quienes más problemas tienen con su actitud de honestidad son los que tienen estudios escolares de distintos niveles, en cambio, aquellos

²¹³ Por un trabajo de otro orden elaborado por Gabriel Caballero Morales y Juan Julián Caballero (Vida y Obra de los Presidentes Municipales de *Yuku Yata* de 1900-2000), al realizar entrevistas con las personas que desempeñaron cargos de Presidente Municipal en la comunidad de Huitepec, en la mayoría de los casos no hubo precisiones sobre las actividades desarrolladas durante esos períodos; las mismas personas que desempeñaron cargos comunitarios no recuerdan el período de su función.

individuos que no cuentan con algún grado de estudios, en todos sus actos refleja la humildad, la honestidad y el respeto hacia los demás y hacia las instituciones sociales de la comunidad, por lo tanto, son depositarios de la confianza de la comunidad.²¹⁴

El tiempo que todo individuo tarda en el cargo para descansar varía, desde uno hasta tres años y, comienzan estas responsabilidades el 1o. de enero (año nuevo). Todos los cargos duran un año, con excepción de los del Cabildo Municipal y de Bienes Comunales que les toca cumplir la obligación durante tres años. Cuando se tarda solamente un año en el cargo, el individuo tiene derecho a descansar solamente un año; si los cargos son de tres años, le debe tocar descansar tres años antes de ser nominado para otro cargo, y así sucesivamente. Si aun no ha cubierto el número de cargos que le corresponde, su preocupación está relacionada con su condición física, no sólo de seguir trabajando en las faenas agrícolas a nivel familiar, sino el esfuerzo que pueda imprimir estar pendiente en el cargo.

El derecho que los comuneros tienen de ir a descansar después de haber cumplido su obligación, es determinado por la misma asamblea de comuneros. Es más, los mismos comuneros llevan su propio rol, qué cargos les toca desempeñar tal o cual año, y a quiénes les faltan dichos cargos. Si por equivocación de la asamblea a alguien no le tocó ningún cargo que por obligación le correspondería cubrir en ese año, el mismo interesado solicita a todos de la asamblea comunitaria ser considerado para dicha comisión, y el argumento es que a una edad más avanzada difícilmente pueda cumplir como debe ser el cargo, de ahí que antes de que sea tarde, se ofrece voluntariamente desempeñar algún cargo. Para una mejor comprensión, dividiremos los cargos entre los de menor responsabilidad y los de mayor responsabilidad:

²¹⁴ Hace más de 35 años (1º de junio de 1975), en una visita hacia la comunidad de Huitepec, días antes del nombramiento de las autoridades municipales, escuché el comentario lleno de enseñanzas de un campesino que no forma parte del equipo de caracterizados: “Ya sabemos quien será nuestro presidente municipal. Apenas si el pobre puede estampar su firma, pero es muy honesto; nos hemos dado cuenta de su honradez cuando ha sido comisionado para revisar el corte de caja de algunos tesoreros que hay en la comunidad. Cuando nuestro candidato presenta su informe, si sobra un peso lo da a conocer en la asamblea, en cambio quienes han ido a estudiar, cuando sobran cinco pesos, no son capaces de publicar en la misma asamblea. De ahí nos damos cuenta que quienes poseen más estudios no son muy honestos, que digamos...”

a) *Tniñu ne'en yiv'atu've*. Cargos de personas iletradas.

NOMBRE DEL CARGO	TIEMPO DE DURACIÓN
Topil o topilillo de la iglesia.	1 año.
Topil de la autoridad municipal.	De 3 a 5 años.
Vocal de los diferentes Comités que funcionan en la comunidad (Asoc. de Padres de Familia de Preescolar, Primaria y Secundaria, de Salud, Pro-festejo, Albergue Escolar, Pro-carretera, Electricidad, Agua potable, etc.).	Alrededor de 7 a 8 años.
Jefe de policía.	1 año.
Regidor de gasto.	1 año.
Suplente en el Cabildo Municipal.	3 años.
Suplente del Comisariado de Bienes Comunales.	3 años.
Suplente del Consejo de Vigilancia.	1 año.
Juzgado Constitucional.	1 año.
Fiscal de la iglesia.	1 año.

Los ciudadanos tienen la obligación de destinar entre 25 a 30 años de su vida para desempeñar los servicios comunitarios, sin ninguna retribución económica. Todos saben que servir algún cargo en la comunidad es un honor; quien desempeña su comisión con honestidad, humildad y respeto es motivo de orgullo ante su familia y ante los demás jóvenes de la comunidad. Aun cuando los comuneros saben que pertenecen a este grupo, la misma asamblea los puede nominar para desempeñar algún cargo de mayor responsabilidad, todo depende de su desempeño, de su honestidad y de respeto hacia los demás.

Por citar algún ejemplo de cómo se desempeñan las comisiones, citaré aquí las obligaciones de los Regidores de Gasto de la comunidad de Huitepec hace más de tres décadas. Eran los encargados de preparar varias redes de totopos (tortillas tostadas) para las salidas que tenían

las autoridades municipales hacia la cabecera distrital o a la ciudad de Oaxaca. El maíz que se ocupaba para hacer las tortillas salía de la troja comunal.²¹⁵ Los Regidores de Gasto a través de los Jefes de Policía salían a repartir el maíz a todas las mujeres que eran viudas, solteras macizas y jóvenes para elaborar totopos. Esta actividad se repetía cuantas veces fueran necesarias, ya que era el único apoyo que recibían las autoridades cuando salían a realizar gestiones en las ciudades como Oaxaca y la ciudad de México.²¹⁶ Los totopos pacientemente elaborados, eran guardados en redes de ixtle colgadas en la casa comunal.

Los señores que sirvieron a la comunidad durante años en la comunidad de Huitepec, ahora cuentan con más de 75 años de edad y la mayoría sufre de sordera, reumatismo y otro tipo de enfermedades; sus comentarios son de tristeza y de resentimiento; porque a pesar de haber sufrido hambre, frío, sed, cansancio entre otros; la población joven no le tienen ninguna consideración, mucho menos les otorgan un reconocimiento. No les tienen ni el más mínimo respeto, ni siquiera un saludo. Este constituye el impacto negativo de la modernización que ha llegado hasta nuestras comunidades por diferentes vías. Existe una ruptura entre una generación y otra sobre la concepción de la vida en una comunidad donde todos los moradores se conocen. La relación entre una generación y otra, no todos interpretamos y proponemos una solución para que la ruptura no sea tan agresiva.

b). *Tniñu ne'en yá'í tu've*. Cargos de personas letradas

NOMBRE DE CARGOS	TIEMPO DE DURACIÓN
Topil o topilillo de la iglesia.	1 año.
Topil de la autoridad municipal.	1 a 3 años.
Secretario judicial y/o municipal.	De 1 a 3 años.
Tesorero de distintos comités y de la Presidencia Municipal.	Alrededor de 6 a 7 años.

²¹⁵ Es una construcción de madera que ha servido como depósito de la mazorca que se cosecha del cultivo comunal.

²¹⁶ Este tipo de apoyos se les brindaba a quienes cumplían los cargos de Presidente, Síndico Municipal y Representantes comunales en las décadas de los años cincuentas, sesentas y todavía hasta mediados de los años setentas. Más tarde se fueron suprimiendo estos apoyos.

Presidente o Secretario de distintos comités que funcionan en la comunidad.	Alrededor de 5 a 6 años.
Regidor del Ayuntamiento Constitucional (De una a dos regidurías).	De 3 o 6 años.
Alcalde Unico Constitucional.	Solamente 1 año.
Presidente de Bienes Comunales.	3 años.
Síndico Municipal Procurador.	3 años.
Presidente Municipal Constitucional.	3 años.
Presidente del Consejo de Vigilancia.	3 años.

El acceso a los cargos de mayor responsabilidad en la comunidad de Huitepec, como es el caso de Presidente Municipal y el Presidente del Comisariado de Bienes Comunales, está condicionado de contar con una escolaridad elemental que permita por un lado, servir de enlace con el mundo exterior y por el otro, contar con una visión clara sobre los proyectos comunitarios. En función a ello se va determinando qué tipo de cargos puede cumplir tal o cual persona. En este parámetro se sujetan quienes se quedan a vivir en la comunidad y hacen su vida ahí; quienes por necesidad de sobrevivencia o en busca de estudio han emigrado hacia otras partes, sin son temporales, son tomados en cuenta para los cargos comunitarios. Quienes por el contrario han emigrado y residen en otras partes, es difícil que sean tomados en cuenta para el sistema de cargos. La contribución de quienes contamos con residencias en otras partes, se reduce nuestra contribución a nivel económico y moral con las autoridades en turno o bien, nuestras participaciones en proyectos educativos y culturales.

Quien es reconocido como *da'a ñuu* y que por ello se siente obligado a nominarse para el cargo de Presidente Municipal de la comunidad, tuvo que haber comenzado a desempeñar el cargo de topil, considerado como el cargo inicial dentro de la escala; dependiendo del cumplimiento y el grado de honestidad observados, el pueblo lo nombrará para Secretario Judicial o municipal; si dicho individuo sigue observando buen comportamiento y buen desempeño en este nuevo cargo, después de un año de "descanso", es elegido para ocupar otros cargos de mayor rango como: presidente o secretario de la Asociación de Padres de

Familia, Secretario o Tesorero del Comisariado de Bienes Comunales o alguna otra comisión que se inventan al interior de la comunidad como: Asociación de Padres de Familia de Educación Preescolar, de Educación Primaria y Secundaria, Comité Pro-festejo de la fiesta titular de la comunidad, Comité de Salud, Comité de Agua Potable, Comité Pro-carrtera, etc. Más tarde es elegido para Tesorero Municipal. Si en este cargo se desempeñó como debe ser, no dejando dudas de su honestidad, menos deudas, pronto es nombrado en asamblea de vecinos para Regidor del Ayuntamiento. Posteriormente, se le reservan cargos como Síndico Procurador o bien, si demuestra ser activo y sigue teniendo buena conducta, el pueblo lo elige finalmente como Presidente Municipal.²¹⁷ Un cargo que puede ser desempeñado antes o después del puesto de Presidente Municipal es el de Alcalde Único Constitucional, quien automáticamente se convierte en auxiliar del Agente del Ministerio Público que opera en la cabecera distrital.

En los cargos de mayor responsabilidad, todo ciudadano sabe exactamente cuándo y cómo los debe cubrir. El tiempo que se destina para ello fluctúa entre 35 y 40 años de su vida. Quien por alguna razón no desempeña como debe ser estos cargos de responsabilidad, la misma asamblea lo reubica en el otro grupo, pero ello lo sitúa en una posición vergonzosa y denigrante para él y para los demás miembros de su familia.

Quienes desde temprana edad adquieren la noción de su deber de servir a su comunidad como una forma de consolidar su identidad comunitaria, son sabedores que es parte de su proyecto de vida: Contribuir para el mejoramiento de su vida personal y de la vida comunitaria. Es un proceso que nadie se escapa, sobre todo de quienes deciden quedarse a vivir en la comunidad y también de quienes emigran de manera temporal; todo depende de cómo fueron educados en la familia y en la comunidad.

Yívíñu'un dīkī, yívítu've (gente de buenos pensamientos, gente estudiada), son conceptos que se asigna al grupo de personas que por su experiencia y por su responsabilidad

²¹⁷ Escalar los cargos de mayor responsabilidad es producto del buen desempeño en los cargos anteriores; si por accidente existieran actos de deshonestidad, el prestigio acumulado se desvanece. La decisión de la asamblea comunitaria es regresar al sujeto al cargo inicial como castigo por no haber reflexionado a tiempo sobre su actuación.

probadas, constituye el último eslabón dentro de lo que se ha denominado “sistema de cargos”. Hay que reconocer que por influencia externa, no en todas las comunidades del *Nuu Savi* reconoce a este grupo de personas; en el mejor de los casos, los mismos integrantes del cabildo municipal se convierten en consejeros de la autoridad cuando el C. Presidente Municipal así lo decide. Sin embargo, en los municipios gobernados por algún partido político, el cuerpo de consejeros ya no existe. En la comunidad de San Antonio Huitepec, aún se mantiene este grupo de ancianos y de personas que pueden influir con sus asesorías a las autoridades. En la comunidad se conoce como *yʔvʔ tu've o yʔvʔ ñu'un dʔkʔ* y en castellano se traduce como “caracterizados” o “Consejo de ancianos”.

El grupo de ancianos al que hemos hecho referencia, por lo menos la mayoría ha cubierto los cargos comunitarios o aun antes y se adquiere el derecho de incorporarse como persona caracterizada (Consejero) que tendrá entre sus funciones las de regular la actitud de la autoridad municipal o de cualquier otra autoridad como los integrantes de Bienes Comunales, Judicial, Asociación de Padres de Familia de las instituciones educativas o de otros Comités; así como tener influencias en la solución de problemas comunitarios que por si sola la autoridad no logra resolver como son problemas de tierras, problemas políticos y el acompañamiento en las gestiones ante las instituciones del gobierno estatal y federal.

Quienes tienen el privilegio de integrarse a este cuerpo de consejeros son quienes durante el desempeño de sus cargos comunitarios observaron una actitud de respeto hacia los demás ciudadanos, actitud de sencillez y de honestidad. Su integración como Consejeros puede ser muy tardía o bien muy temprano; son decisiones de la misma asamblea comunitaria y derivadas de su buen comportamiento ante los miembros de la comunidad. Durante los últimos veinte años, algunos profesionistas han sido invitados para integrarse al Consejo de Ancianos y se debe fundamentalmente a sus cualidades de ser respetuoso, velar por el bienestar comunitario, honesto, tomar decisiones atinadas en las asesorías, etc.

Otro nivel de importancia donde se decide o se plantea la solución de los problemas es la Asamblea comunitaria. Este espacio se ha visto como el máximo órgano de decisión. Nuevamente traigo a colación lo que acontece en Huitepec para ejemplificar. Los asuntos

que no han sido resueltos por las autoridades en sus respectivas oficinas, sean municipales, de bienes comunales, judiciales y en el propio cuerpo de “caracterizados”, se resuelven en una asamblea general de comuneros, mediante el aviso por parte de los topiles, quienes recorren las principales calles de la población, anunciando la asamblea a través del toque de la concha del mar que llevan consigo.

Las discusiones y los análisis de los comuneros suelen ser interminables. En este nivel de decisiones también se discuten y se aprueban los planes de trabajo que la autoridad propone, así como los asuntos de relevancia que presentan los propios comuneros. Aún cuando las discusiones se prolongan hasta muy tarde, de alguna forma esto ha permitido que los comuneros se sientan satisfechos por haber logrado resolver sus asuntos. Si se trata de discutir los programas de trabajo que las autoridades presentan como la construcción de obras materiales se analiza y se acuerdan las estrategias de intervención, que ha sido generalmente por “tequio”.²¹⁸ Las obras que se ha realizado en la comunidad ha sido a base de *tniñu ñuu* o tequios y las autoridades toman esto como algo normal, por eso muchas veces se quedan en el olvido en la memoria de quienes han sido autoridades. Inclusive las propias personas que desempeñaron distintos cargos en la comunidad no recuerdan haber participado en tal o cual trabajo, en tal o cual comisión.

Formas de elección de las autoridades. El nombramiento de las autoridades de Huitepec, había sido cada 3 de noviembre de cada tres años para el cambio de concejales y los de cada año como el nombramiento de los integrantes de la autoridad judicial y otros comités. Durante las últimas décadas, los nombramientos se llavan a cabo en el mes de junio, julio o

²¹⁸ Los ladrillos utilizados para la construcción de la Escuela Primaria por el Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas (CAPFCE) en 1965, fueron elaborados en la misma comunidad en el rancho denominado Pozo Verde, a unos tres kilómetros de la población. Desde luego se tuvo que llevar una muestra a las oficinas del CAPFCE para su aprobación. El maestro que dirigió y dio todo el proceso para elaborar y cocer los ladrillos fue el señor Juan Mendoza Miguel, sus colaboradores el finado Juan Ramírez Julián y el C. Jacinto Julián Santiago, y los vecinos se encargaban de arrimar todos los materiales que se necesitaba para la elaboración de dicho ladrillo. Los alumnos de la Escuela Primaria, hombres y mujeres se responsabilizaron del acarreo de los ladrillos de Pozo Verde al lugar de donde se estaban construyendo las aulas; que de acuerdo a la edad, unos cargaban 4, 5 y 6 ladrillos, con el auxilio de 6 señoritas como Liga Femenil para que auxiliaran a las niñas en el traslado de estos materiales. El responsable de la obra fue el Arquitecto Martín Ruiz Camino, Jefe de la Oficina del CAPFCE en aquel tiempo. Después lo mandaron a la ciudad de México y se quedó en su lugar el Arq. Raúl Corzo Llaguno. La Arquitecta que supervisó los trabajos fue una holandesa llamada Thony y el contratista en albañilería el C. Tolentino Cruz Zárate.

agosto, mucho antes del comienzo de las salidas de quienes emigran en busca de trabajo, aprovechando que aun permanecen en la comunidad.

Antes de los años sesentas, durante la fiesta de Todos los Santos que duraba nueve días, se aprovechaba para llevar a cabo el nombramiento de las autoridades. La concentración de hombres, mujeres y niños era en la cancha municipal, la presencia de la banda de música municipal y los enmascarados, se iniciaba la asamblea para elegir a las nuevas autoridades. Los encargados de proponer a los candidatos para ser nominados eran los enmascarados. Por cada nombramiento la banda de música ofertaba una diana en señal de aceptación y alegría; después de dos o tres elementos nombrados había un pequeño espacio para dar lugar al baile popular y/o la presentación de las danzas que los enmascarados ensayaban con anticipación.

El nombramiento de nuestras autoridades era un día de fiesta, de alegría y de reencuentro. No era una reunión formal, no había disputas de poder. Nadie aspiraba a ocupar algún cargo, porque todos sabían que era un servicio gratuito brindado a la comunidad, sólo esperaban pacientemente qué les tocaba desempeñar de acuerdo al rol que llevaban.

La fecha para la toma de posesión de las autoridades ha sido el primero de enero de cada año. Cada integrante de la autoridad municipal recibía su bastón de mando en el cabildo municipal, con la presencia de las personas caracterizadas quienes explicaban la responsabilidad, el compromiso y el comportamiento que deberían asumir los nuevos integrantes del cabildo frente a los diversos problemas que habrán de confrontar durante su gestión.

Una vez instituido el nuevo cabildo municipal, éste nombraba a los que iban a servir de topiles y teniendo integrada la relación, los citaban para indicarles la comisión que les fue conferida y al instante se les entregaba a cada quien una varita que previamente los topiles salientes hicieron entrega a las nuevas autoridades.²¹⁹

Era una costumbre que los topiles realizaran los trabajos en el acarreo de leña, la limpia de la milpa, entre otros trabajos de los concejales que conformaba el cabildo municipal. Este apoyo sólo se daba cuando las autoridades tenían salidas a la ciudad de Oaxaca o a la ciudad de México para realizar sus gestiones, que siempre duraba de una a dos semanas. Pero entre los años 1960 y 1965, el pueblo acordó desaparecer este tipo de apoyos.

Toma de posesión de los cargos. La transmisión de poderes municipales en el Honorable Ayuntamiento de San Antonio Huitepec, por tradición se ha efectuado en el patio central durante la mañana del día 1o. de enero de cada año, por lo menos, durante los últimos años. Mediante un acto solemne se presentan las autoridades salientes encabezadas por su todavía Presidente Municipal portando la bandera nacional y cada miembro del cabildo con su “bastón de mando”²²⁰ que simboliza la autoridad de la comunidad, se presentan en la cancha municipal para la ceremonia del cambio de poderes. Por su parte, las nuevas autoridades, también encabezadas por el futuro Presidente Municipal se forman ceremoniosamente en el mismo sitio convenido para el inicio del protocolo.

La organización de la ceremonia de la toma de posesión ha estado a cargo de una comisión compuesta por algunos caracterizados o profesionistas, nombrada por la misma autoridad saliente. Es la comisión la que se erige como máximo órgano comunitario para presidir este acto protocolario y es la que anuncia en qué momento se deben desarrollar las actividades como entrega de bastón de mando, entrega de bandera, la protesta de Ley y el encargado de hacerlo. Durante la ceremonia están como invitados de honor los expresidentes municipales, exsíndicos, exalcaldes judiciales y otros; están presentes todos los miembros del honorable cuerpo de caracterizados y el pueblo. En el mismo sitio público convertido en recinto sagrado, las nuevas autoridades participan en la toma de protesta de Ley; culminado este acto solemne toda la corporación se traslada a las oficinas municipales y una vez instalada en su respectivo lugar, se procede a tomar la protesta de Ley a quienes fueron

²¹⁹ La vara simboliza cargo de la comunidad y por lo tanto, poseer esa vara es llevar consigo la responsabilidad donde quiera que estuviera el poseedor. En este caso, simboliza guardián de la comunidad.

²²⁰ En algunas comunidades del *Ñuu Savi* como San Pedro *Tidaá* y Santiago Apoala, cuando el cabildo municipal es invitado para participar en algún evento familiar como boda, bautizo o mayordomía, todos acuden con su bastón de mando como signo de que son autoridades, aún cuando no se encuentren en sus respectivas oficinas.

elegidos como responsables de las distintas corporaciones de la comunidad que son: regidores de gasto, los distintos comités que fueron nombrados, la corporación de topiles y jefes de policía, etc. Estos últimos son quienes reciben su bastón de mando que en *tnu'un davi* se denomina “*tatnu*”. Parte ineludible de su responsabilidad es aceptar lo que la nueva autoridad ceremonisamente entrega a cada uno, porque a partir de ese momento se convierten en brazos que habrán de apoyarse las autoridades durante su mandato.

A partir del día 2 de enero, siempre con su bastón de mando, participan todos en la toma de protesta de las autoridades de las Agencias Municipales que conforma el municipio. En estas ceremonias están presentes algunas tradiciones como el caso de Santiago Apoala, Nochixtlán, Oax., que se elabora la figura de *tukukua* elaborada con carrizo y flores de la región, además de entregarle a cada miembro de autoridad un ramo de la flor llamada en lengua mixteca *ita daa* que es la flor de “siempreviva”.²²¹ Esta flor simboliza, en la concepción mixteca, los buenos deseos de la comunidad para que las nuevas autoridades resistan ante el tiempo y ante los problemas sociales de la comunidad.

La comunidad de Huitepec cuenta actualmente con cerca de medio millar de profesionistas entre profesores, médicos, ingenieros, arquitectos, abogados, etc., sin embargo, hasta 1998 ninguno había llegado a servir a la comunidad con alguno de los cargos mencionados.²²² A mediados de 1998, en asamblea comunitaria se determinó que un profesionista jubilado fuera Presidente Municipal.²²³ El sistema de cargos ha limitado que “cualquiera” ambicione ocupar estos puestos, aun cuando cuente con buenos proyectos comunitarios y se identifique con la problemática de la comunidad. Asimismo, este sistema de cargos ha limitado la presencia de partidos políticos, solamente pueden tener presencia cuando son elecciones de candidatos a Diputados, Senadores, Gobernadores y Presidentes de la República, por lo que no existe control sobre la preferencia o decisión por la votación de tal

²²¹ Comunicación personal de Ubaldo López García, originario de Santiago Apoala, Oax. quien manifiesta que por tradición se elabora un cuadro de carrizo y que es adornado con flores de siempreviva.

²²² Es necesario aclarar que los individuos que hoy son profesionistas, cuando eran niños o jóvenes y se encontraban estudiando, en los períodos vacacionales contribuían de manera informal en las actividades comunitarias: tequio, comisión de vigilancia de algunas festividades, etc. Quienes se incorporaron muy tarde al círculo de profesionistas, desde los 14, 15 o 16 años estuvieron sirviendo de topil en el templo católico y en el palacio municipal, antes de salir de la comunidad.

o cual candidato. Sin embargo, a partir del año 2007, por decisión comunitaria se deja en manos de algunos profesionistas la conducción del destino de la comunidad; fueron nombrados para el trienio 2008-2010 dos abogados, un ingeniero y tres profesores como concejales,²²⁴ quienes se encuentran en observación de la propia comunidad si desempeñan sus cargos como debe ser o no porque ninguno había participado en ningún cargo comunitario, ni participado en las discusiones sobre algunos proyectos de la propia comunidad. Este puede ser un reto para los profesionistas que aspiren nominarse como candidatos a ocupar algún cargo en la comunidad y también una eminente ruptura entre la forma tradicional de ejercer el cargo y la vinculación con algunos partidos políticos, que a toda costa tratan de interferir en los asuntos comunitarios, a través de algunos profesionistas.

En algunas comunidades mixtecas, se ha desaparecido el sistema de cargos por escalafón, en cambio se mantiene como válido el criterio de que para elegir a los representantes o dirigentes comunitarios basta con observar buen comportamiento, la honestidad, la responsabilidad y la humildad de éstos. En algunos casos, se ha elegido a algún profesionista para el cargo de mayor responsabilidad, sin embargo, cuando se observa que éste desconoce las normas comunitarias y no se comporta como la comunidad espera, es relevado de su cargo por otra persona más responsable. Estos asuntos se ventilan siempre en asambleas; el Consejo de ancianos o las personas caracterizadas, aun cuando estén facultados para intervenir, no lo hacen porque la asamblea constituye la máxima autoridad de un pueblo.

Durante los últimos 40 años, las mujeres solteras y viudas han tenido una destacada participación para ocupar distintas comisiones. Estas comisiones son discutidas y analizadas en asambleas de comuneros sin la participación de las interesadas; solamente han tratado de acatar pasivamente el cumplimiento de lo que el pueblo "decidió", porque es

²²³ No ha habido una evaluación puntual el por qué se decidió que fuera Presidente Municipal un profesionista jubilado y por qué solamente constituye una única experiencia en este momento.

²²⁴ Es un dato que merece la pena interpretar con mucho cuidado: ninguna de las esposas de los propietarios concejales del cabildo es de la comunidad de Huitepec, por lo tanto desconocen la vida cotidiana que lleva la comunidad y es la fuente de algunos comentarios desagradables de las familias que viven en la comunidad.

un honor servir a la comunidad.²²⁵ Quienes plantean que debe existir igualdad de derechos, sean hombres o mujeres, es más seguro que no estén de acuerdo con este proceder de determinada comunidad; se considerará como doble o triple explotación de las mujeres. No obstante, aun cuando a simple vista se considera que la mujer no tiene derecho a nada, muchas veces, son ellas quienes deciden indirectamente el destino de un pueblo. Si su esposo está desempeñando algún cargo de mucha responsabilidad, todo lo que ocurre a nivel de comunidad es comentado en el hogar y la esposa es quien finalmente sugiere lo que debe hacer el esposo y él solamente cumplirá con ventilarlo ante el cabildo municipal y en las asambleas comunitarias.

Resulta necesario reconocer quiénes han encabezado el Cabildo Municipal de San Antonio Huitepec con el cargo de Presidente Municipal a partir de 1869 hasta el último nombrado. Ninguno de ellos ha sido reelegido debido a su participación en otro nivel de prestigio que son los “caracterizados”.

Impartición de justicia. Me remito nuevamente al caso de Huitepec para ejemplificar que en la impartición de justicia, las autoridades municipales no se sujetan totalmente a las leyes del Estado. Los castigos que se aplican a quienes violan las normas internas suelen ser más duros y drásticos, sin embargo, estas sanciones han servido de escarmiento para corregir la conducta, no sólo de quienes violan dichas normas internas de la comunidad, sino aún de aquellos irrespetuosos hacia las instituciones comunitarias. Las sanciones que se aplican consisten en una fuerte suma de dinero, además de la cárcel y la realización de los trabajos comunales: limpia de zanjas, aplanado de calles, acarreo de grava o arena, siempre bajo la vigilancia de algún miembro de la autoridad municipal.

Las comunidades mixtecas que aun mantienen sus formas propias de impartir justicia plantean con insistencia el respeto hacia sus formas particulares de ejercer ésta, debido a que en este contexto es donde con frecuencia se observan los conflictos originados al no ser

²²⁵ La participación indirecta de las mujeres en los asuntos comunitarios ha sido por mucho tiempo un asunto de “familia”, no individual. De ahí lo discutible del sistema de “usos y costumbres” cuando por desconocimiento cultural no se comprende ni se valoriza explícitamente el papel que desempeñan las mujeres a nivel familiar, ni se les da la voz que les corresponde en la sociedad moderna. Esta es la contradicción que se vive en la comunidad de Huitepec durante los últimos años.

compatible entre el derecho positivo y el otro que es de la comunidad. A nuestras comunidades les incomoda la intervención de los abogados formados en las Universidades, y resulta peor cuando éstos son de origen indígena porque lejos de resolver algún problema, contribuyen a complicarlo y con ello, se agudiza el proceso, en vez de agilizar su solución. Las formas de impartir justicia basadas en el derecho positivo y las formas propias de sancionar las conductas delictivas, coexisten en constante conflicto y en constante confrontación, porque no son compatibles los dos derechos.

Otro de los aspectos que ameritan resaltar aquí son las medidas correctivas que se aplican al interior de las comunidades del municipio de Huitepec, que no se ven como tales, bajo la concepción de nosotros los nativos de la comunidad; más bien se considera como una forma de regular la conducta de los jóvenes que es necesaria en la sociedad y que puede servir de ejemplo para que los demás miembros de la comunidad no cometan el mismo delito.

Las personas que han sido nombradas para impartir justicia son aquellas que además de tener una edad madura, hayan desempeñado cargos comunitarios y que durante su desempeño se demostró la honestidad, la sencillez y la honorabilidad.²²⁶ Si dichas personas cuentan con estas cualidades, sus sugerencias y sus consejos son escuchados y acatados por quienes necesitan de ello. A eso se debe que no llegan a responsabilizarse sobre la aplicación de la justicia personas sin ninguna experiencia en la vida o que hayan tenido formas poco honestas y honorables de vivir.

Sanciones. Las cárceles existen y constituye una medida de seguridad para el mismo infractor, y es para que no continúe cometiendo el mismo delito. Dependiendo de la infracción, así es el castigo que se le aplica; generalmente los familiares no intervienen para abogar, al contrario si es grave el delito cometido, ellos mismos piden o autorizan que su hijo, su sobrino o ahijado sea castigado severamente. Las sanciones son entre otras, pago de

²²⁶ Las personas formalmente nombradas para impartir justicia son: Síndico Municipal Procurador, el Suplente del C. Síndico, el Alcalde Único Constitucional, el Segundo Alcalde y los demás Suplentes. Independientemente de ellos, a nivel de cada familia y de la comunidad generalmente se recurren a los consejos de los ancianos honorables.

una multa, o ir a dar tequio durante uno o varios días equivalentes a la multa, bajo la vigilancia del Jefe de Policía o de alguno de los Regidores que la autoridad comisiona. Si son actos de violación, una forma de castigar es que el hombre tiene que responsabilizarse de la mujer, casándose con ella si es soltero, si es un hombre casado debe proporcionarle manutención a esa “otra mujer” si quedó embarazada o procreó hijo con ella.

Estructura del gobierno municipal. Antes de finalizar este apartado es necesario señalar la estructura actual del gobierno municipal de Huitepec y señalar las categorías políticas de las localidades que lo integran (Ver inciso “e” de anexos). Independientemente de que ha variado con el tiempo, en la práctica es distinta: un nivel es la cabecera municipal, otro es la agencia municipal y finalmente otro nivel es de las agencias de policía. En la cabecera municipal, hasta donde nos permite conocer, ha existido en la comunidad dos formas de ejercer la autoridad: la autoridad oficial reconocida por el Estado y la autoridad tradicional ejercida por las personas de mayor edad conocido como “caracterizados” o “Consejo de Ancianos”. Existe como especie de una combinación entre dos criterios de sobrellevar los asuntos comunitarios.

El cabildo municipal de San Antonio Huitepec está integrado por un Presidente Municipal, un Síndico Procurador, un Regidor de Hacienda, un Regidor de Educación, un Regidor de Salud y un Regidor de Obras, cada uno con sus respectivos suplentes; dos Secretarios municipales y un Tesorero municipal. La autoridad judicial está integrada por un Alcalde Único, Segundo Alcalde, dos Suplentes, y un Secretario.

Existe un cuerpo de vigilancia constituido por Jefes de Policía y Policías (topiles). El número de los miembros de esta corporación varía en función del tiempo y necesidades. Sus funciones también varían: no solamente se encargan de resguardar el orden, sino que también cumplen el papel de distribuir mensajes, citatorios y cartas entre los habitantes de la comunidad y en otras comunidades de la región.

Obligaciones de las autoridades salientes. Con el fin de evitar los malos entendidos sobre el manejo de los bienes muebles e inmuebles de la comunidad, las autoridades salientes tenían

la obligación de entregar todo lo que resguardaron durante su período a las nuevas autoridades.²²⁷ En mayor o menor grado esto constituía una ceremonia de transición de todos los cargos: Autoridad Municipal, Judicial, Regidores de Gastos y Jefes de Policía. Durante los últimos 20 años se ha ido modificando la ceremonia de entrega y recepción de los cargos, quien se encarga de organizar un almuerzo es el Presidente Municipal electo. El es quien invita a todos los de su próximo cabildo, a los caracterizados y a la banda de música en su domicilio, esperando el arribo de las autoridades salientes quienes invitarán a todos a participar en la toma de posesión en el recinto de honor convenido.

Antes de que el Estado designara a los municipios lo que es la participación municipal, para el caso de Huitepec, los vecinos del pueblo no cooperaban nada para los gastos que hacían las autoridades en sus salidas como son los pasajes, alimentación y hospedaje; todo corría a cuenta del servidor comunitario. Para que éstos pudieran solventar sus gastos, sus esposas tenían que criar gallinas, puercos, cabríos, entre otros y responsabilizarse de todas las actividades tanto del hogar como del campo para que el esposo pudiera dedicarse de tiempo completo al cargo que le fue conferido por la comunidad. La participación de la mujer en este aspecto es muy importante, por ello es que, los que eran nombrados para desempeñar puestos de mayor responsabilidad en el cabildo, uno de los requisitos era que tenían que ser casados y haber cubierto el proceso de *sampalihuu*.

Otros sistemas de organización social. En muchas comunidades mixtecas se mantiene aún el sistema de tequios (*tniñu ñuu*), la ayuda mutua (*da'an*), el trueque (*ndadama*), el compadrazgo y otras formas de organización, y han sido mecanismos eficaces para resolver sin mucha dificultad los problemas económicos. Estas han sido las estrategias de solución de los problemas económicos a nivel de comunidad, sobre todo cuando existe la necesidad de recurrir los tequios para la construcción de algunas obras de beneficio social: escuela, clínicas, palacio municipal, biblioteca, mercado, oficinas de bienes comunales, supervisión escolar, etc. Para cada programa de trabajo se nombra un comité responsable que se encargará de vigilar que se cumplan las actividades señaladas.

²²⁷ De acuerdo con la jerarquía del cargo, era una obligación moral preparar un litro de mezcal, una cajetilla de cigarros, un almud y medio de tortillas o medio almud según el cargo, y el guisado para las nuevas autoridades.

Muy a pesar de que en la comunidad de Huitepec un buen porcentaje de jóvenes sobre todo, se dirigen hacia las ciudades de Oaxaca, Puebla, México o en el mejor de los casos, hacia el Valle de San Quintín, Baja California o a los Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida, cada migrante tiene la conciencia de seguir cooperando con su comunidad de origen y para ello envían aportaciones económicas, ya sea de manera individual o colectiva; si es a nivel colectivo, se contribuye a través de alguna organización. Estas pueden ser Comités pro-mejora de la comunidad u otro tipo de organización como el caso de la “Unión y Fuerza de Huitepec” que radica en la ciudad de Oaxaca y la “Alianza de Huitepec en México” integrada por los residentes de la ciudad de México, D. F. y los alrededores.

Quienes se ausentan de Huitepec por necesidades de desplazarse a otros lugares, su obligación es seguir vinculado con su comunidad a través de la autoridad municipal. Durante el tiempo que tardan en volver a su comunidad tratan a toda costa de quedar bien con el pueblo como una garantía de que cuando regresen, no los vean como irresponsables o faltos de respeto hacia lo comunitario. En Huitepec se compensa la ausencia de los migrantes con la aportación de los gastos del santo patrón de la comunidad que se celebra el 2 de febrero, día de la Virgen de Candelaria. Los gastos de mayordomía si los realiza con voluntad y queda bien ante la sociedad, dicha persona es tomada en cuenta para algún cargo comunitario de mayor responsabilidad (Síndico Procurador, Presidente Municipal, Presidente de Bienes Comunales o Presidente de Consejo de Vigilancia).

A pesar de la presencia de algunas denominaciones religiosas, aparte del catolicismo, en la comunidad de Huitepec están establecidas la Iglesia de los Ultimos días, Pentecostés, Israelita y Testigos de Jehová, la decisión comunitaria se mantiene vigente alrededor de la iglesia católica. En este rubro no ha variado el nombramiento de los cargos comunitarios; sin excepción los cargos propios de la iglesia católica como los de Sacristán, Topilillo y Fiscal, son ejercidos por personas que ya no son católicas. Sin embargo, por mandato comunitario se deben cumplir dichos cargos, como parte integral de una responsabilidad comunitaria.

Conflictos internos. Aún cuando no se precisan las fechas en que haya habido un movimiento en la comunidad de Huitepec, al revisar los períodos de cada gobierno municipal, resulta que durante los últimos días de diciembre de 1954, unos jóvenes letrados de San Antonio Huitepec, se organizaron para protestar y tomar la Presidencia Municipal para detener el atropello de la voluntad ciudadana por parte de las autoridades en turno CC. Juan Bautista Santiago Miguel y Esteban Julián Caballero, electos en 1953 como Presidente Municipal y Síndico Municipal, respectivamente. Su mandato iba a durar cuatro años, pero por los múltiples problemas suscitados que no estaban actuando de acuerdo con las necesidades y los problemas que vivía la comunidad en ese momento, sólo duraron dos años.

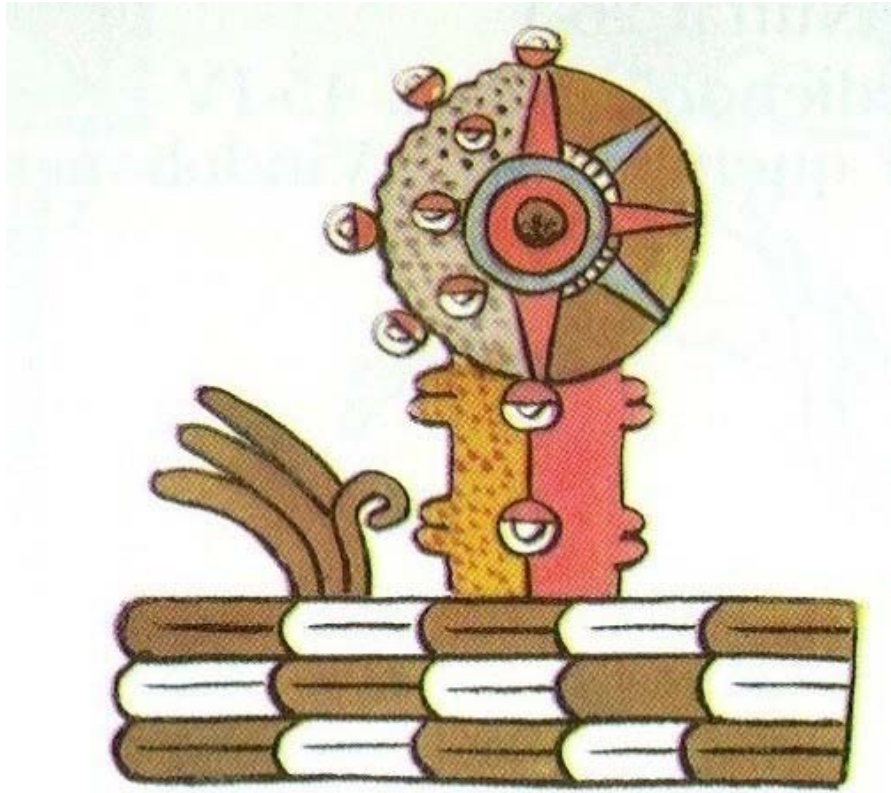
Como resultado de este movimiento se logró instalar en la comunidad el Consejo de Administración Civil y al frente quedó el C. Pedro Celestino Caballero Caballero nombrado por la misma comunidad, quien terminó sin problemas su período de gestión. La toma de la presidencia tuvo lugar el 1º de enero de 1955. Después de arreglar los papeles que se requerían para que las nuevas autoridades de Administración Civil asumieran sus respectivos cargos, la comisión se trasladó a la ciudad de Oaxaca y posteriormente a la cabecera distrital de Zaachila.

Contagiados por las ideas de la modernidad introducidas por los primeros jóvenes que tuvieron acceso a la vida urbana o en los Internados Indígenas (hoy Centros de Integración Social), en 1965 se decide quitar la costumbre de que los topiles apoyaran a las autoridades municipales en sus trabajos particulares, como el acarreo de leña, la siembra o limpia en la milpa, entre otros.

Otro problema que frecuentemente enfrentan las autoridades municipales es la disputa de la categoría política del H. Ayuntamiento por parte de las Agencias Municipales de Yucucundo, Infiernillo y Miguel Hidalgo, a pesar de compartir el mismo territorio comunal. A ello obedece que siempre han tenido una posición contraria a los proyectos que presentaba y continúa presentando Huitepec como cabecera del municipio.

Uno de los dirigentes natos de la comunidad, Don José Mario Caballero Caballero²²⁸ considera que la actitud que asumen los vecinos en la actualidad con las autoridades municipales, se debe a la ausencia de respeto que se observaba hacía unos 15 años y esto ocurre más con los jóvenes: no asisten a los tequios, no asisten a las asambleas, no cumplen las comisiones que el pueblo les confiere, alteran el orden en la comunidad, etc. Lo cierto es que no se sabe el por qué de este cambio de actitud, si es por la migración, porque están más preparados o la cuestión administrativa anda mal. Los únicos que cumplen cabalmente sus tequios y comisiones son los señores de mayor edad y por qué no reconocer, también hay algunos jóvenes muy responsables. Desgraciadamente hay cambios en la comunidad, más negativos que positivos, y eso no contribuye para el desarrollo del pueblo, y considera que es por el tipo de educación que se recibe en las escuelas, porque hay muchos viciosos, mucha rebeldía. Sin embargo, los que no tuvieron esta oportunidad de estudiar como ahora, son más trabajadores, más respetuosos, más cumplidores en los servicios que hay en la comunidad.

²²⁸ La entrevista se llevó a cabo en el año 2001 por Gabriel Caballero Morales.



Fuente: Vindobonensis 23-17. "Sol sobre las llanuras"

Capítulo V

Tnu'un ndeku vitna: Lo que sucede ahora
(Procesos sociales e identidad actual)

Según las fuentes históricas, durante la época precolonial, el mundo *Nuu Savi* tuvo un alto grado de desarrollo civilizatorio comparado con otras culturas; ahí están los códices que recogen las historias de este pueblo y que están dispersos en Bibliotecas y Museos en varios países de Europa y de Estados Unidos.²²⁹ En esos documentos antiguos están las historias de las hazañas de los héroes más importantes como el antiguo unificador de la región Señor 8 Venado ‘Garra de Jaguar’ (1063-1115 d.C.), la princesa Señora 6 Mono ‘Poder de la Serpiente Emplumada’ y otros personajes que tuvieron el privilegio de reinar en el vasto territorio mixteco. Este complejo proceso civilizatorio no sólo fue interrumpido por la invasión española durante los primeros años del Siglo XVI, sino que la población se redujo drásticamente por los trabajos forzados, las enfermedades nunca vistas, la represión religiosa y la transformación de los sistemas organizativos de las sociedades nativas, en función de los intereses del gobierno colonial (Terraciano 2001). Así transcurre la vida de las diversas comunidades del *Nuu Savi* durante los más de trescientos años de colonización.

En México, como país independiente a partir de 1821, la situación de nuestros pueblos indígenas no cambia. Lo único que cambió fue la expulsión del poder colonial de manos de los peninsulares para depositarlo en manos de sus herederos que son los occidentalizados de hoy y los que niegan la identidad indígena, y con ellos la búsqueda de construir un Estado-Nación, a imagen y semejanza de los países europeos²³⁰ por encima de la diversidad cultural del territorio “recién liberado”.

Durante la época de la Independencia, Reforma y Revolucionaria continúa el mismo problema. La disputa por el poder entre quienes se han sentido dueños del país se ha encaminado a diseñar políticas para el desarrollo y con ello el ansiado deseo de forjar un modelo de país moderno, pero ¿qué hacer con las poblaciones nativas que se resisten a

²²⁹ Respecto a los documentos antiguos de los mixtecos llamados códices, hasta donde sabemos a través de los estudios realizados por Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (2000: 15), son más de diez importantes y se encuentran en distintos museos, bibliotecas y Universidades, mayoritariamente extranjeros. Mencionamos: Zouche-Nuttall = Códice Tonindeye; Vindobonensis = Códice *Yuta Tnoho/Yutsa To'on*; Bodley = Códice *Nuu Tnoo/Ndisi Nu*; Selden = Códice *Añute/Sicuañe*; Colombino Becker = Códice *Iya Nacuaa*. La obra editada por Jansen y Van Broekhoven (2008) ofrece una visión en conjunto de la trayectoria histórica de la escritura mixteca.

cambiar o “civilizarse”? En su momento histórico se planteó como una prioridad la castellanización de la población nativa, para lo cual se dejó en manos de la acción educativa como el mejor camino para propiciar el cambio. A muchos años de distancia de la compulsión sobre la uniformidad del país, aún hoy en pleno inicio del tercer milenio, la situación del país mexicano no ha cambiado. Se puede apreciar que nos encontramos todavía en momentos caóticos por la existencia de la desigualdad social y económica entre nuestras sociedades.

1. *Ndoo ndʔʔto'o*. “Nosotros” y los “otros”, el extraño

Es necesario advertir que ninguna sociedad pequeña o grande que sea es homogénea, por más que se insista que el ejercicio de la comunalidad²³¹ abarque toda una vida llena de armonía (Martínez Luna, 2003: 22-43), todos tienen sus propios límites expresados en sus relaciones cotidianas de convivencia. De ahí que abordar el tema sobre un “nosotros” y “el otro” (el “extraño”) que convivimos en un mismo espacio, resulta siempre complejo porque refleja implícitamente un acto de exclusión, de etiquetación y de diferenciación.

Tratar de explicar cómo interpretamos desde nuestra cultura el “nosotros” y “el otro”, partiré desde una apreciación personal. En los distintos momentos de mi vida he tropezado y he enfrentado esas formas de cómo se expresa la exclusión: desde una mirada de desprecio, no ser tratado de la misma forma que los demás, ignorar mi opinión, mis formas de pensar, mis maneras de vestir, el color de mi piel, mi origen, mis costumbres particulares, mi lengua, mi historia, las formas de ejercer justicia en mi comunidad, las maneras de comportarme, contar con otros estilos de vida, ausencia del manejo del mismo idioma del dominio; en fin el hecho de ser distinto y de no pertenecer a algún determinado círculo social o profesional, entre otras actitudes. De ahí que resulta complicado explicar las fronteras dónde y cuándo comienza la exclusión; frecuentemente la confundimos con

²³⁰ Durante los últimos 15 años, algunos ciudadanos de la comunidad mixteca de Yolomécatl, Oaxaca están rastreando afanosamente sus raíces europeas porque ya no están contentos de ser del pueblo mixteco.

²³¹ Algunos intelectuales de Oaxaca de origen *ayuuik* (Floriberto Díaz (q.e.p.d.) y Adelfo Regino, zapoteco Jaime Martínez Luna y quienes no son de origen indígena, pero que comparten esta otra forma de proponer nuevos conceptos para los fenómenos de relación comunitaria de los pueblos originarios: Benjamín Maldonado y Juan José Rendón (q.e.p.d.) han propuesto recuperare esdta memoria histórica.

otras expresiones de racismo y empleamos términos como “discriminación” y “marginación”.

Lo que se pretende resaltar en este apartado es la exposición de una carga ideológica que a través de mi existencia y la de mis contemporáneos, hemos soportado durante este tiempo que llevamos viviendo. Estas formas de exclusión no solamente se dan entre individuos, sino están presentes en la relación entre pueblos de distintas culturas, e incluso al interior de una misma comunidad. La exclusión tiene varias facetas y pueden ser positivas o negativas; constituyen formas de distinción y competencia. Así tenemos por ejemplo, el tamaño de una comunidad, el número de construcciones materiales que posee, la categoría política que tiene si es cabecera municipal frente a las localidades más pequeñas que dependen de ella. También refleja el número de habitantes con que cuenta, el número de profesionistas y el grado de integración de la comunidad al desarrollo regional. Es la influencia del exterior la que determina con mucha frecuencia en competencias, en detrimento de otros aspectos culturales.

En la lengua originaria del *Nuu Savi* es frecuente escuchar distintos vocablos que expresan en mayor o menor grado, la exclusión del otro u otros pueblos, como una forma de manifestar la diferencia. La exclusión voluntaria o involuntaria del “otro” es para distinguir que no es de confianza, pero no significa que no se pueda convivir con ese “otro” y es común que esté presente en el ámbito familiar y comunitario. Ninguna sociedad, por pequeña que ésta sea, no se escapa de esta relación asimétrica, sin embargo, durante las últimas tres décadas se ha invertido el proceso y ha sido el impacto de otros movimientos de reivindicación étnica de los propios pueblos originarios a lo largo y ancho del Continente Americano a partir de 1992 y ha sido una forma de devolverle al imperio o la cultura dominante la misma moneda para provocar la misma reacción de hacer sentir la impotencia cuando el “otro”, por el hecho de poseer el poder político y económico, excluye al diferente. Esta ha sido la confrontación sostenida entre los pueblos originarios que por siglos no han participado en las decisiones en las distintas esferas sociales y la sociedad que se erige mestiza y poseedora de poder de dominio. Entonces, a raíz de dichos movimientos de reivindicación étnica, los pueblos indígenas han adoptado infelizmente una actitud de

rechazo hacia el “otro”, hacia aquel que durante siglos adoptó la misma actitud para con quienes no tenían voz y no podían decidir por sí mismos.²³²

Las diversas formas de etiquetar al “otro” se expresan en la lengua mixteca de manera consciente e inconsciente. En nuestras comunidades de *Ñuu Savi* se expresa un sentimiento de apertura hacia “el otro”, hacia “lo humano”; se ofrece la hospitalidad, un taco de tortilla con sal y chile²³³ o lo que se cuenta; a cambio de esta hospitalidad, se espera del “otro” o “*to’o*” (el extraño) una actitud de correspondencia. Si el visitante convive con la gente, la entiende y acepta lo que se le ofrece, es considerado como un miembro más de la cultura y se le deposita toda la confianza. Sin embargo, no siempre ocurre esto. Muchas de las actitudes del “otro” o “*to’o*” es de rechazo a la amable invitación del anfitrión: Le es difícil a veces aceptar lo que se le ofrece y por lo tanto, no convive con él; entonces ocurre lo inevitable: la sociedad que al principio era totalmente hospitalaria y abierta hacia el “otro”, se cierra. Aquí comienza el rechazo. Aquí se pierde la confianza hacia el “otro”. Aquí se rompe la relación entre el visitante y el anfitrión. La relación se vuelve insostenible. En ocasiones, el “otro” no comprende qué es lo que pasa al interior de la cultura porque nació y creció en el seno de otra y no pocas veces estigmatiza a nuestros hermanos y hermanas de “gente bárbara” y “atrasada”, “gente sin razón”.

La distinción que existe entre “un nosotros” y “el otro” o “el extraño” no sólo se da hacia el que no es miembro de la comunidad, también al interior de cada comunidad se observa esta diferenciación y suele estar relacionada con los estilos particulares de vida a nivel familiar y comunitaria; las formas de interrelacionarse con el o con los “otros” de la misma comunidad. Dependiendo de las formas de cómo se expresan estas relaciones es motivo de fortalecimiento de la unidad familiar y comunitaria. A través de estas interrelaciones es posible identificar quien es el extraño, al que muchas veces es mal visto, es el oportunista, y se vuelve la persona no grata para la comunidad e incluso, hasta de su propia familia.

²³² Cuando el mestizo se siente marginado y desplazado por el sector indígena, de inmediato comienza a reclamar sus derechos y ser tratado como humano. En ocasiones reconoce el origen de esa actitud de rechazo de que es objeto, en otras simplemente ignora.

²³³ Ha sido una forma de apreciar al visitante, ofreciéndole el “centro de la cultura” que es el producto del maíz: Una tortilla. En este producto alimenticio se concentra el pensamiento, la filosofía, la historia, el afecto y la cosmovisión de los humanos del *Ñuu Savi*, sobre todo, de la gente afortunada de ser objeto de visita.

Las formas sutiles de discriminación expresadas en nuestras sociedades están ahí presentes. Basta con observar detenidamente las actitudes que adoptan nuestros vecinos o de nuestros amigos para darnos cuenta que esas formas de exclusión están dentro de nosotros mismos: por fuera sentimos rabia cuando alguien nos margina, pero también nosotros marginamos a otros. Es decir, esas formas de manifestar el rechazo hacia el “otro” no son nuevas. Solemos escuchar a nuestros contemporáneos el rechazo hacia el “otro”. Son formas que no se han podido erradicar, a pesar de las declaraciones jurídicas de combatir cualquier acto de racismo.

Diversas organizaciones no gubernamentales (ONG's) han propuesto erradicar en el lenguaje cotidiano muchas de las frases ofensivas:²³⁴

“Cásate con un güerito para mejorar la raza”, en clara alusión a la necesidad de cambiar de color nuestra tez como una forma de “mejorar la raza”, el cual se considera que el color claro simboliza un alto desarrollo civilizatorio de un pueblo. Lo curioso del asunto es que constituye una expresión asumida mayoritariamente por los propios miembros de nuestras comunidades. Otra expresión que solemos escuchar en la propia familia indígena es: “El niño salió morenito, pero aún así lo vamos a querer”, porque el mayor deseo de los padres y de los mayores es que su primogénito sea distinto y de preferencia que sea de color claro, güero y rubio. También solemos escuchar a los jóvenes: “Si no estuviera tan morena, el vestido se le vería mejor”, en clara alusión al color de la piel de la niña que nació en el seno de la familia.

En el mercado laboral solemos leer lo siguiente: “Se solicitan empleados, ambos sexos, buena presentación; tez blanca. Inútil presentarse si no reúne los requisitos”, y es una expresión que denota una fuerte carga peyorativa y de exclusión al otro, porque quien es de color moreno difícilmente puede encontrar trabajo.

²³⁴ En el 2000 apareció un cartel publicado por la Academia Mexicana de Derechos Humanos y otras organizaciones, “Unidos para Combatir el Racismo: Igualdad, Justicia, Dignidad”.

Con mucha frecuencia lo pobre se asocia con el color de las personas, por lo tanto “Hay que trabajar como negro, para vivir como blanco”, como un claro ejemplo que es necesario esforzarse para salir de la pobreza y aspirar a vivir cómodamente como si el color claro, blanco y ser güero fuera el sinónimo de riqueza.

“¡Saluda! no seas indio”, es una expresión que se asocia frecuentemente con la falta de “educación”, malos hábitos y de total desconocimiento de las normas de convivencia, y constituye una forma de llamarle la atención. “Son tan indios que no saben hablar español”. Que el indio no sabe saludar, no está educado y que solamente quienes nacieron en contextos socioculturales donde se da una “buena educación” desde la familia, lo saben hacer. Por lo tanto, quien no saluda le falta el rango de ser “gente de razón”. “Pareces indio bajado del cerro a tamborazos”. Es decir, quien no posee hábitos de urbanidad es que desconoce, no sabe convivir con el extraño.

Asociado con la deshonestidad como el robo que es cotidiano en los medios urbanos, sin embargo, en las comunidades indígenas se aprecian otros hábitos y es fuertemente sancionado que alguien se apropie de los objetos que no le corresponden. Sin embargo, cuando se expresa: “indio con perro, ladrón seguro”, suele asociar “lo indio” con la pobreza y la deshonestidad. Y finalmente, una expresión que denota la exculpación por ser ignorante o simplemente no sabe lo que hace y es ésta “No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre”, para referirse que el culpable es aquel que lo acompaña, el que tolera y el que compadece.

Como se aprecia, tanto el color oscuro de la piel como la pobreza y el concepto de “indio” de los nativos de un pueblo, sirven como elementos de exclusión, que consciente o inconscientemente se usa para etiquetar al prójimo o a la propia familia.

Las formas de identificar al “otro” frente al “yo” siempre han existido, y podemos identificar como asunto de agrupación con fines de establecer competencias en las distintas actividades que dan cuenta el desarrollo del ser humano desde los tiempos de la antigüedad.

Hemos observado que cuando se propone un necesario cambio de actitud donde se reconozca que el mundo es diverso y lo que esto conlleva como el aprovechamiento del avance científico y tecnológico de nuestra era, está presente el racismo en distintas sociedades que se consideran poseedoras de la verdad y de la ciencia frente al “otro” que carece de todo. Es posible que el origen de tantos atropellos sobre los derechos fundamentales de los seres humanos y sobre todo de los demás débiles y marginados como los pueblos indígenas, se deba en la relación desigual y asimétrica.

Como se ha venido señalando, la relación entre distintas sociedades se ve expresada en la lengua que se utiliza como medio de comunicación, y dependiendo del estatus, se legitima un conocimiento en detrimento de los conocimientos que otras culturas poseen. Para el caso del *Nuu Savi* o Mixteca, entre la lengua castellana que llegó con los españoles y *tnu'un davi* que se mantiene aún viva, existe una relación de agresión, de subordinación y de marginación entre el castellano como lengua oficial y las lenguas indígenas, pero además, hacia las culturas y a los propios hablantes, portadores de una historia y cultura distintas frente a la población que se erige "mestiza", "gente de razón" o "gente civilizada".

Como resultado de diversos movimientos sociales e indígenas mencionados en anteriores párrafos que rechazó la celebración de los quinientos años de conquista española en el Continente Americano en 1992, y por supuesto, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, ambos sucesos han contribuido a cambiar la actitud de algunos sectores sociales de la sociedad mexicana y del mundo. Se ha propuesto inclusive en las propias leyes mexicanas el reconocimiento de que México es un país con una diversidad cultural y lingüística²³⁵ y también la propuesta de una nueva relación entre las sociedades: una relación expresada en la interculturalidad que implica el reconocimiento del otro, una relación de tolerancia, una relación de respeto y de mutuos aprendizajes.

²³⁵ En el Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos modificado recientemente y establece que “La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (2005: 5).

Si no todos, por lo menos la mayoría de quienes vivimos en el *Ñuu Savi* estamos conscientes que somos distintos respecto de otros sectores de la sociedad mexicana, y eso tiene un origen común. Tuvimos una civilización comparable con otras culturas del mundo plasmadas en los Códices dispersos en algunas instituciones culturales de Europa y Estados Unidos; aún hoy contamos con una historia constantemente negada por quienes creen que tienen la palabra: “los de razón”. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de que nuestro país es pluricultural y multilingüe, en la práctica se mantiene la misma política de uniformarnos y por lo tanto, en cada uno de nosotros hay una mezcla, no sólo de expresiones culturales, sino de sentimientos encontrados; es decir, somos el producto del contacto violento de dos culturas cuando llegaron a este territorio personas de otras culturas que en *tnu'un davi* se conoce como *yáŋyata ndute* que significa “gente de atrás del mar”. En mayor y menor grado también, estamos conscientes que en este mundo somos totalmente diversos. A pesar de compartir, en algunos casos, el mismo patrón cultural, al interior de cada familia y de la comunidad, concebimos de diversa forma la vida, porque también estamos influenciados por la educación escolarizada diseñada por el Estado Mexicano.

A las situaciones contradictorias de nuestras comunidades, se suma una identidad poco definida de nosotros como miembros de las comunidades. Muchos de los propios miembros de las comunidades indígenas han ido apropiando el discurso oficial y por ello creen firmemente que su cultura, su historia y sus lenguas originarias no cuentan con futuro. Es decir, seguimos cargando el peso de la colonización cuando se nos impuso una lengua y una pauta cultural; hoy seguimos padeciendo el mismo proceso, razón por la cual, no estamos tan conscientes de ello. Como resultado de este proceso de conversión iniciado hace más de cinco siglos, hoy somos alienados y adoptamos actitudes contradictorias respecto de nuestras formas de ser, entonces, el futuro de nosotros y el de nuestros hijos estarán determinados por estas actitudes ambivalentes y contradictorias. Si no logramos reflexionar en torno al futuro que nos depara y lo que ello conlleva, difícilmente evitaremos ser arrasados por la globalización y la deshumanización que está llegando de manera acelerada hacia nuestras comunidades.

2. *Nu ndadama ye'e y'v'v'.* Los cambios en el mundo

Cuando revisamos cómo concebimos nuestra vida y qué cambios observamos, exige voltear la mirada hacia la vida de nuestros hijos que representan la esperanza del mañana. En la mayoría de los casos no nos percatamos de lo que les pasa a ellos, en ocasiones nos damos cuenta que en nada se parecen a nosotros los adultos en cuanto al desarrollo físico, capacidad y actitudes. No pocas veces nos sorprenden esos cambios y lo peor de todo es que recriminamos ciertas actitudes adoptadas por ellos cuando no se ajustan a las normas de cómo crecimos los adultos. Eso significa que vivimos en tiempos de cambios radicales y por supuesto, no se da de manera natural, es producto de distintas fuerzas que llegan del exterior. Sólo para ejemplificar lo que está pasando, ilustramos en este apartado algunos aspectos de la vida en el *Ñuu Savi*: Lengua, educación e impacto de la migración.

a) *Na kuu tnu'un davi ndoo.* ¿Qué pasará con nuestra palabra?

Todo lo que acontece “hoy” es el resultado de lo que sucedió ayer, antier y en el pasado; lo que suceda mañana, pasado mañana y otro día, será determinado por la acción de todos. Al hablar del *Ñuu Savi* y nuestra lengua de comunicación como una continuidad del pasado resulta sumamente complejo porque hay que señalar qué aspectos hay que referirnos: un territorio, una historia, nuestra identidad, los conocimientos, la lengua, la religión y otros aspectos de la cultura que compartimos. Como una manera de iniciar el señalamiento, mencionaré lo de la lengua nativa que tiene vitalidad todavía en *Ñuu Savi*. Al igual que los demás pueblos originarios de México, el pueblo mixteco y la lengua que se habla en 1459 localidades de 117 municipios (Barabas y Bartolomé, 1999: 141), se han considerado como barreras las distintas variantes dialectales para comunicarnos en esta lengua.²³⁶ Otros factores externos que han contribuido a aumentar la diversidad dialectal son los medios y las vías de comunicación entre nuestras comunidades, pero el peor factor que ha sido determinante es la política de planeación lingüística diseñada por el propio Estado

²³⁶ La diversificación lingüística de *tu'un savi* tampoco es nueva, Kathryn Josserand en su estudio se apoya de la hipótesis de que en algún momento de la historia hubo fuertes movimientos migratorios de la zona baja a la Mixteca de la Costa (Josserand 1994) y, que muchos no vemos a las variantes dialectales como un obstáculo, al contrario, consideramos que es una riqueza que distingue a nuestros pueblos.

mexicano que ha conducido al exterminio no sólo de nuestra lengua nativa, sino las demás expresiones culturales de nuestras comunidades.

Hasta ahora no ha habido una política de planeación lingüística que tienda a favorecer el desarrollo de las lenguas nativas de los pueblos del mundo mesoamericano, a pesar de las declaraciones de nuestros gobernantes. La tendencia es la extinción de más culturas y más lenguas porque siempre se ha supuesto que representan el atraso del país,²³⁷ por tanto hay que impulsar la integración de los hablantes de esos idiomas al desarrollo del país, borrando las diferencias culturales y lingüísticas.

El papel que han jugado las instituciones educativas en el proceso de aculturación de nuestros pueblos ha sido determinante. En el *Ñuu Savi*, el papel que jugaron y continúan desempeñando las escuelas rurales y en algunos casos, de las propias escuelas bilingües ha sido de agresión hacia los idiomas nativos; están a la vista sus secuelas; muchos pueblos han renunciado a hablar su idioma: *tu'un savi*, (*chocholteco*) *ngigua*, amuzgo, *náhuatl*, triqui, ixcatéco,²³⁸ entre otras. Otras comunidades donde se mantienen todavía viva sus lenguas nativas, se encuentran constantemente amenazadas por los medios de comunicación, las iglesias, el comercio, el contacto con personas de otras culturas y la

²³⁷ En fecha recientes comienza a discutirse sobre la reorientación de la política lingüística, donde se reconozcan las características socioculturales del país con la presencia de más de 60 lenguas originarias en la legislación. En el Artículo Cuarto Constitucional (1992) se reconoce la diversidad de lenguas y la necesidad de proporcionar la atención a quienes hablan otras lenguas diferentes del español. El Artículo 2º de la misma Constitución (2003) y el decreto de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003), y para el caso de Oaxaca están: la Ley Estatal de Educación (1995) y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca (1998), cuyos contenidos son considerados como los más avanzados en cuanto a legislación se refiere. En todo esto se reconoce la vigencia del Convenio 169 de la OIT y muy recientemente, la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1996).

²³⁸ Miguel Bartolomé refiere en su texto (1996: 112-113) que la migración de los ixcatécos contribuyó a la pérdida de su lengua nativa en los siguientes términos: "... Para los migrantes, la lengua propia pasó a ser percibida como un obstáculo para el eficiente desempeño social en los nuevos ámbitos de trabajo y de residencia. Padres y autoridades comunales fueron así asumiendo ---e imponiendo a las nuevas generaciones--- la ideología del renunciamiento lingüístico, considerándola como un instrumento idóneo para superar la miseria...". Más adelante, el mismo autor señala que la escuela contribuyó de manera determinante en el desplazamiento de la lengua nativa en la comunidad de Ixcatlán: "... La escuela del pueblo se desempeñó como un centro de castellanización compulsiva, en el que se les prohibía a los niños pronunciar una sola palabra en su idioma materno. Se realizaron juntas entre los maestros y las autoridades municipales, en las que éstas fueron convencidas de los inconvenientes que causaba su lengua y se acordó promover el uso del castellano, así como evitar que los niños hablaran el ixcatéco. Pero a este convencimiento contribuyó decisivamente el desarrollo de la práctica migratoria y la consiguiente minusvaloración de la lengua propia, es decir, la existencia de una ideología social orientada hacia el renunciamiento lingüístico...".

migración, a pesar de que hoy contamos con instrumentos legales para defender el derecho lingüístico y derecho humano de este territorio histórico.

El mecanismo político para unificar el país se basó en las acciones educativas con la propuesta de castellanizar y “redimir” supuestamente al indio. Este es el papel que han jugado los Internados Indígenas instalados durante la década de los años treintas, hoy Centros de Integración Social, que todavía operan en las regiones indígenas del país, que junto con la escuela rural mexicana ha sido arrasado con las lenguas de los pueblos indígenas y sus “formas inferiores de vida” como dijera el llamado “Apóstol de la educación” el Maestro Rafael Ramírez, quien en 1928 cuando se dirigía a sus maestros rurales,²³⁹ recomendaba reiteradamente que el maestro rural debía realizar cambios radicales en la vida de las poblaciones indígenas para convertir a éstos en “gente de razón”; lo contrario se interpretaba como una traición a la patria.²⁴⁰

Si revisamos con detenimiento lo que el Maestro Rafael Ramírez impulsó en aquella época, y a pesar de la distancia en tiempos y espacios, es la ideología que todavía se encuentra arraigada en muchos mexicanos, y lo peor es que en nuestras comunidades indígenas se mantiene vigente esta misma forma de pensar en la memoria de aquellos que cursaron sus estudios en las escuelas rurales. Las personas de nuestras comunidades indígenas que han sentido la marginación y discriminación por poseer una cultura y una lengua distinta del resto de la sociedad nacional, son los que aún recuerdan como la última alternativa si se

²³⁹ “...el primer consejo serio que yo quiero darte es que con estos niños no hagas otra cosa antes de enseñarles a hablar el castellano. Si tú, deliberadamente, te empeñas en enseñarlos a leer, a escribir y a contar, lo mismo que te propones enseñarles ciencias, tu trabajo será vano, porque de esas cosas nada entenderán. Acaso al leer esto te dirás: ‘pero si les doy la enseñanza usando su propio idioma, ¿por qué no habrían de llegar a comprenderme?’ Esto es muy fácil de decir, pero escucha: hasta ahora querido maestro rural, te hemos considerado como un agente valioso de incorporación de la raza indígena al seno de la nuestra, precisamente porque pensábamos que comenzaba tu labor enseñando a los indios a hablar el castellano, a fin de que pudieran comunicarse y entenderse con nosotros los que hablamos ese idioma, ya que ningún interés práctico nos empuja a nosotros a aprender el suyo. Pero si tú, para darles nuestra ciencia y nuestro saber, les hablas en su idioma, perderemos la fe que en ti teníamos, porque corres el riesgo de ser tú el incorporado. Comenzarás por habituarte a emplear el idioma de los niños, después irás tomando sin darte cuenta, las costumbres del grupo social étnico a que ellos pertenecen, luego sus formas inferiores de vida, y finalmente, tú mismo te volverás un indio, es decir, una unidad más a quien incorporar...” (Ramírez 1928: 47-48).

²⁴⁰ “... Por eso yo considero como cosa importante el que tú sepas enseñar el castellano como Dios manda, es decir, sin traducirlo al idioma de los niños. Un niño no sabe traducir. Debe aprender el nuevo idioma como aprendió el suyo propio, esto es, pensando en él desde el principio; sintiendo en él desde los comienzos. En

desea convertirse en “gente de razón” y salir de ese atraso cultural de siglos, es castellanizarse. Ante todo esto, muchas autoridades municipales de dichos pueblos, padres de familia, los mismos funcionarios, los medios de comunicación, los políticos, los maestros “mestizos” y los maestros bilingües, a pesar de reconocer lo negativo de lo que se ha impulsado desde hace cerca de un siglo,²⁴¹ se continúa reproduciendo el etnocidio en nuestras comunidades.

Con la creación del Servicio Nacional de Promotores y Maestros Bilingües a finales de 1963 para resolver la cuestión educativa en las zonas indígenas del país bajo el esquema del INI, se contrató al Promotor y al maestro bilingüe para ofrecer sus servicios educativos en las comunidades, hoy sigue siendo una labor de integración por medio de la castellanización forzada.

Hay un hecho que resulta necesario traer a cuenta, a lo largo de la historia de educación indígena, los más de 60 mil maestros indígenas que hay a nivel nacional, éstos se han ido formando en la práctica. Es decir, durante más de medio siglo que existe educación indígena, los maestros bilingües se han improvisado al reclutar a jóvenes con una formación mínima de educación primaria, secundaria, bachillerato y en el mejor de los casos, con estudios de normal básica para incorporarse al servicio educativo en las comunidades indígenas, mediante cursos cortos de entrenamiento sobre la práctica docente.²⁴²

Desde siempre se ha considerado al maestro como la primera persona que tiene la enorme oportunidad de estar más en contacto con las comunidades alejadas de los medios de comunicación, si es originario de la región o de la misma comunidad, las relaciones entre él y su comunidad es de mucha confianza. Si las condiciones son favorables tanto

resumen: debe poder trazarse una línea recta entre la concepción de la idea y la expresión de la misma, sin dar el rodeo de la lengua indígena...” (Ramírez 1928: 47-48).

²⁴¹ Rafael Ramírez no fue el único que impulsó la uniformidad del país mediante la castellanización, fue la continuidad del pensamiento criollo de Valentín Gómez Farías, de Justo Sierra y de José Vasconcelos, de este último con su “Raza Cósmica”.

²⁴² Quien esto escribe fue participante de esta política etnocida durante los últimos años de los sesentas y casi toda la década de los setentas. En aquel entonces no habían protestas de los jóvenes debido básicamente a nuestra formación alienada, como tampoco lo hay ahora porque el tipo de educación no ha cambiado mucho.

emocionales como sociales e identidad del propio maestro, éste tiene enormes compromisos de involucrarse en los quehaceres comunitarios del lugar, de lo contrario es alguien que ni los padres de familia lo conocen, debido tal vez a su falta de compromiso de vincularse a la vida comunitaria.

Siendo el maestro el primer agente que sirve de mediador o el intermediario cultural entre la cultura occidental y la cultura local, sea ésta indígena o no,²⁴³ su responsabilidad lo lleva a serios conflictos, ya que por un lado, su obligación es atender a los niños y por el otro, ocuparse de los asuntos de la comunidad. Si al maestro indígena no lo ha formado la institución educativa (DGEI) que lo contrató para prestar sus servicios educativos en las comunidades indígenas, su situación se vuelve caótica exigirle mayores responsabilidades si no está formado para ello.

Si las instancias oficiales y sindicales reconocen como necesidad que el maestro indígena participe activamente en distintos movimientos sociales e indígenas, debe plantearse una formación específica para ello; es inconcebible enviar a alguien a prestar sus servicios docentes sin ninguna formación específica. Además de que es urgente descolonizarlo intelectualmente para reubicarlo en su contexto sociocultural en este mundo cada vez deshumanizante; debe adoptar una posición clara respecto a su condición de ser nativo de alguna comunidad originaria, pero también la apertura de compartir la tolerancia, el respeto y el reconocimiento a la diferencia si se desea construir colectivamente un mundo más incluyente.

Los distintos planteamientos políticos de algunas organizaciones indígenas a partir de los años sesentas y setentas han obligado al gobierno mexicano establecer algunos centros de estudio para la formación profesional de los jóvenes que tienen un origen indígena. En el Estado de Oaxaca, se creó el Instituto de Investigación para la Integración Social del Estado de Oaxaca (IIISEO) a finales de la década de los años sesenta y dejó de funcionar por

²⁴³ Luz Olivia Ojeda Pineda (1993) en su interesante texto analiza el papel que han jugado los maestros bilingües de los altos de Chiapas para aculturar a sus pueblos de origen y la forma de cómo ellos se convierten en intermediarios culturales entre su mundo y el del exterior. Es decir de cómo su papel de promotores culturales bilingües los ha llevado a convertirse en algunos casos, en caciques culturales, accediendo puestos políticos en las estructuras del gobierno local, regional y estatal.

decisiones políticas a mediados de los años setentas; el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas de las dos generaciones (Pátzcuaro, Mich. 1979-1982 y Apetatitlán, Tlax. 1983-1987); la Licenciatura en Ciencias Sociales llevada a cabo en la ciudad de México, con dos generaciones; el Sistema Abierto de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) llevado a cabo en la ciudad de Oaxaca a mediados de la década de los años ochentas y principios de la década de los noventas; la Licenciatura en Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco de 1982 a la fecha, y las Licenciaturas en Educación Preescolar y Educación Primaria para el Medio Indígena, Plan'90 (LEPEPMI'90) que funcionan en más de 30 Unidades de UPN a nivel nacional a partir de 1990.

El contenido de estos programas pilotos varía de acuerdo con la política de cada momento histórico: en el IIISEO se formaron jóvenes indígenas para castellanizar a sus alumnos una vez culminados sus estudios; los estudiantes de Ciencias Sociales fueron capacitados para analizar socialmente los problemas de sus comunidades y regiones de procedencia; a los Etnolingüistas se nos habilitó para convertirnos en gestores e impulsores de proyectos autogestionarios a partir de tres disciplinas: Antropología Social, Lingüística e Historia; a los estudiantes de la Licenciatura en Educación Indígena de UPN, Unidad Ajusco, se les ha preparado para convertirse en directivos de Educación Indígena una vez integrados a sus respectivas regiones; a los estudiantes de LEPEPMI'90, por la modalidad de estudio, tienden a revisar algunos problemas de su práctica docente a la luz de las teorías, y a los estudiantes de Antropología Social en activistas de los problemas de sus regiones.

Recientemente se ha puesto en marcha las Escuelas Normales Bilingües Interculturales en algunas entidades federativas de México en calidad de experimentación para cubrir el gran vacío en la formación de profesores que tienen que ver con la Educación Intercultural Bilingüe a nivel del país; no contamos con conocimiento si el contenido curricular de esta única experiencia en Oaxaca sea congruente con la realidad de las comunidades donde prestan sus servicios educativos los nuevos profesionales. Lo único que sabemos a partir de 2005 es que varios de los egresados de esta escuela, como el caso de Santiago Amoltepec, Coicoyán de las Flores y San Martín Peras, Oaxaca, actúan igual que los demás maestros

bilingües en servicio de más de veinte años de antigüedad; es decir, en la práctica se tiende a reproducir los mismos vicios arraigados en los docentes bilingües que no han actualizado su formación profesional.²⁴⁴

Si bien es cierto que han sido experimentos sobre la formación profesional de los indígenas, no significa que otros jóvenes no tengan acceso a los estudios en las Universidades públicas y privadas, pero para ello resulta obligatorio ocultar su identidad para evitar ser discriminados y marginados por otros jóvenes que no se consideran de ese origen.

Como parte de mis reflexiones en torno al tipo de sociedad que debemos proponer quienes nos reconocemos nativos de los pueblos originarios, el espacio privilegiado que debe convertirse para impulsar este otro proyecto, junto con la necesidad de desarrollar las lenguas indígenas a nivel general y de la lengua mixteca en particular, es el tipo de educación que debe destinarse a nuestras comunidades.

Los profesionales que pueden contar con posibilidades de llevar a cabo un cambio en la educación de nuestras comunidades indígenas son los egresados de algunas Universidades como la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco, de cuyo currículum toca algunos aspectos sobre la vida de nuestros pueblos. Lograr este ideal exige que durante el proceso de su formación profesional exista la necesidad de adquirir un compromiso traducido en acciones concretas en sus respectivas comunidades y sus regiones de origen. Se debe erradicar la idea que una formación profesional sea solamente para acumular prestigio solamente y evitar con ello buscar funciones meramente administrativas de la educación de sus comunidades, desde los puestos directivos.²⁴⁵

²⁴⁴ Comunicación personal de los estudiantes de la Unidad 201 de UPN de Oaxaca de lo que ocurre con estos maestros bilingües egresados de la ENBIO y que se encuentran prestando sus servicios docentes en Santiago Amoltepec, San Martín Peras y Coicoyán de las Flores, Oaxaca, quienes comparten los espacios docentes en dichas comunidades (septiembre del 2005).

²⁴⁵ Desde la creación de la Licenciatura en Educación Indígena en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco, Distrito Federal (UPN), los profesores bilingües de distintas lenguas originarias del país que han tenido acceso a los estudios de Licenciatura en esta institución, se les ha habilitado asumir una responsabilidad alejada de su verdadero compromiso de innovar el contenido de la educación dirigida a sus pueblos de origen. A ello obedece que cuando regresan a sus regiones de procedencia una vez culminados sus estudios, no pocos luchan sindicalmente por mejorar su condición laboral, buscando su comodidad personal.

Quienes pueden contar con las mismas posibilidades de proponer el cambio del contenido escolar de la educación de nuestras comunidades desde la práctica docente, son los profesores bilingües egresados del plan de estudios sobre las Licenciaturas en Educación Preescolar y Educación Primaria para el Medio Indígena, creadas justamente en 1990 en todo el país. Estas licenciaturas están operando actualmente en el Estado de Oaxaca en tres Unidades: Ciudades de Oaxaca, Ixtepec y Tuxtepec. En la Unidad de la ciudad de Oaxaca, se cuenta ya con 10 generaciones de egresados de estas licenciaturas (alrededor de 800 egresados) y, aunque no existe una evaluación sobre el impacto de esta formación de los profesores bilingües en las propias comunidades donde prestan sus servicios docentes, lo que conocemos hasta ahora ha sido un cambio paulatino. Muchos de nuestros egresados están revisando y cuestionando su práctica docente y la estructura educativa, y es ahí donde se empeñan en incidir activamente.²⁴⁶

Aunado al complejo problema de la formación profesional de los indígenas está la falta de métodos para generar conocimientos a partir de la cultura y de la lengua de los pueblos originarios, en el caso de los profesores. No hay centros educativos formadores de docentes para prestar sus servicios educativos en las comunidades que tienen características culturales y lingüísticas específicas. El acceso que hemos tenido algunos para formarnos profesionalmente, ha sido por un esfuerzo individual y para poder mantenernos en algún centro de estudio, muchas veces fue necesario ocultar nuestra identidad para no ser objeto de discriminación por quienes se han sentido mestizos. Quienes contamos con un origen indígena es inútil ocultar nuestros rasgos físicos, de inmediato nos delatan nuestras características físicas, las formas expresadas en la lengua indígena, la forma de hablar el castellano, las maneras de vestir, de comer, de caminar, los hábitos alimenticios y nuestras formas organizativas. Aún cuando ocultemos estas características como estrategia de subsistencia, de inmediato nos delatamos. Estos hechos propician que muchos

²⁴⁶ Lo que se ha observado hasta ahora es algo que nos debe reflexionar: Si se desea un cambio de actitud de quienes pueden contar con posibilidades de ello que son los mismos profesores bilingües, desde su formación debe plantearse un acompañamiento de sus asesores académicos que son los formadores de docentes. En estas licenciaturas es difícil capitalizar los intereses de los propios profesionales indígenas formados en otras Universidades para que contribuyan en la tarea de generar reflexiones compartidas con los propios miembros de la cultura indígena. Lo más cómodo ha sido dejar en manos ajenas este compromiso y lo que ha ocurrido es que esas personas ajenas al mundo indígena desconocen la otra realidad y lo que se observa es una actitud de descalificación hacia las culturas originaria de nuestras comunidades.

profesionales prefieran no involucrarse en proyectos reivindicativos y de fortalecimiento de la cultura y la lengua porque resulta más cómodo sentirse ajeno a la vida comunitaria.

Se debe revisar críticamente los planes y programas de estudio que se manejan para ejercer la docencia en las comunidades indígenas que provienen de la SEP fundamentalmente, pero también de los distintos materiales que la DGEI ha generado, y cómo se articulan estos materiales en la práctica. Si las condiciones lingüísticas y culturales de los pueblos no tienen relación con los textos oficiales, hay que proponer a partir de las condiciones de cada comunidad y de cada región indígena. De ninguna manera se debe generalizar el contenido de educación para las poblaciones indígenas, como hasta ahora se ha hecho.

Plantear una nueva educación indígena o una educación intercultural bilingüe exige renovar casi todo. Desde los que han sido designados por voluntad popular como el caso de Oaxaca, para administrar la educación indígena de la entidad hasta el planteamiento de una nueva formación profesional de quienes ingresan al magisterio bilingüe.²⁴⁷

En esta encrucijada deben participar activamente otros profesionales de origen indígena: Agrónomos, médicos, arquitectos, abogados, etc. en vez de obstaculizar el desarrollo de cualquier actividad que venga a beneficiar a la cultura y a la lengua de nuestros pueblos. Pero ¿cómo lograr todo esto? Desde este punto de vista, existen muy pocas condiciones para avanzar cualitativamente en la resignificación de la identidad y valores indígenas. Existen muchas actitudes que contradicen los planteamientos de una educación en el marco de la diversidad cultural y lingüística, porque durante la formación de cada uno no se abordan las especificidades culturales de la población mexicana. No es que sea imposible, pero primero existe la necesidad de crear diversas condiciones.

En el inicio del siglo veintiuno, el proceso de conversión, evangelización e integración de la población nativa a la supuesta unidad nacional, continúa como proceso iniciado hace más de 500 años; es decir, continúa la prolongación de la fragmentación lingüística. Lo

²⁴⁷ Desde el inicio de la década de los años ochentas en que se ha planteado la democratización de la vida sindical de los maestros oaxaqueños, una de las mayores conquistas de este movimiento ha sido la designación por elección popular sobre quiénes deben desempeñar cargos directivos de educación. Sin embargo, contradictoriamente, la mayoría de ellos no ha llegado a ocupar dichos cargos por su capacidad y su

paradójico es que aquí contribuyen activamente los mismos miembros de los pueblos originarios formados en instituciones educativas que existen en el país; es decir, los nuevos profesionales alienados y renegados de nuestros pueblos.

El impacto de las políticas aplicadas en nuestros pueblos originarios se expresa en la pérdida de la identidad de las nuevas generaciones. Las instituciones educativas establecidas en las regiones indígenas²⁴⁸ están contribuyendo con sus acciones la desaparición de las lenguas, la historia, la visión del mundo, su razón de existir. En otras palabras, continúa el proceso de exterminio de las culturas y con ello se sigue cometiendo el delito del *etnocidio*²⁴⁹ directo e indirecto hacia nuestro sistema de vida.

Las lenguas nativas que han constituido el símbolo de nuestra identidad y el eje rector de la vida de nuestros pueblos, constantemente se encuentran amenazadas. Por ello, cuando muere una lengua no sólo se pierde lo que nos identifica como pueblos históricos, sino se pierde la memoria histórica porque en dicha lengua se condensa el pensamiento de cualquier ser humano.²⁵⁰ Eso es lo más grave.

Las historias de nuestras comunidades no son para menos, junto con la lengua, los conocimientos sobre la naturaleza y el cosmos que se aprende desde la cuna; la geografía y todo el entorno natural que ha significado la razón de existir, poco a poco se ha ido borrando de la memoria; el sentido de existencia es multiforme, es incierta; no hay un

visión académica; ha sido más por simpatía e impacto popular. Esta es la principal causa del deterioro educativo, particularmente en las comunidades indígenas.

²⁴⁸ Aún cuando existan otros factores como los medios de comunicación masiva (radiodifusoras, televisiones, prensa escrita), contacto con otras sociedades a través de mercados, fiestas e iglesia, que inciden en la pérdida de la identidad y las demás expresiones culturales de los pueblos originarios, el espacio que contribuye en la pérdida acelerada del rostro propio, es la escuela. Sin embargo, si se invirtiera el proceso puede constituir el factor de decisión para la conservación y mantenimiento de las culturas milenarias.

²⁴⁹ En 1998 se decretó la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca y en su Artículo 16 señala como delito de etnocidio a toda aquella expresión que prohíba directa o indirectamente las manifestaciones culturales de las comunidades nativas y, establece una sanción de entre 3 y 6 mil pesos de multa y hasta 6 años de cárcel a aquel que cometa dicho delito.

²⁵⁰ "Cada lengua en el mundo representa una manera singular de percibir y expresar la experiencia humana y el mundo. La desaparición de una lengua significa el empobrecimiento de la humanidad"; expresión que se retoma de los documentos de Escritores en Lenguas Indígenas, A.C. (2000: 10).

proyecto de futuro. Las ideas de cómo debemos comportarnos nos llega de fuera. Todo está diseñado por el “otro” desde fuera de nuestra comunidad.²⁵¹

El recién reconocimiento de que el país mexicano es diverso cultural y lingüísticamente no ha sido gratuito, es el resultado de presión internacional a través del Convenio 169 de la OIT (1989); las Recomendaciones de la UNESCO en 1953 sobre la enseñanza de las lenguas indígenas a los niños en contextos bilingües, así como las declaraciones y pactos sobre los derechos lingüísticos de cualquier pueblo del mundo: la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948); Pacto Internacional de Derechos Civiles Políticos (1966), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966); Declaración de Recife, Brasil (1987); Proyecto de Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos (1990); Declaración Final de la Asamblea General de la Federación Internacional de Profesores de Lenguas Vivas (1991); Declaración sobre Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (1992); Carta Europea sobre las Lenguas Regionales o Minoritarias (1992), Declaración de la Cumbre del Consejo de Europa (1993); Borrador de la Declaración Interamericana de Derechos Humanos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (1995), y la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1996), entre otros marcos legales.

Sobre el apasionante y polémico debate respecto a los "Derechos Lingüísticos" como pueblos originarios, tampoco es nuevo. Hasta donde la memoria nos permite recordar, se ha venido planteando esta necesidad en distintos foros académicos y políticos desde 1980. Traigo a cuenta que en las instalaciones de Centro Regional de Educación de Adultos y Alfabetización Funcional para América Latina (CREFAL) de Pátzcuaro, Michoacán se realizó un importante debate sobre la necesidad de reconocer las lenguas que hablan los pueblos indígenas de México y del Continente Americano, y que al final se pronunciaron los participantes en un comunicado que le llamaron eventualmente "Declaración de

²⁵¹ Como evidencia de esta vinculación con nuestras comunidades de origen, la relación que las autoridades establecen con las distintas esferas del gobierno ha sido por medio de las participaciones municipales en los ramos 28 y 33, que se refieren básicamente los recursos destinados únicamente para la construcción de obras de beneficio comunitario. Las autoridades municipales de nuestras comunidades no cuentan con ninguna autonomía para decidir qué es lo más urgente en una comunidad campesina e indígena.

Pátzcuaro sobre el Derecho a la Lengua" (CADAL,1980: 78-79)²⁵² y se refiere precisamente a la importancia de las lenguas indígenas y su uso en la vida cotidiana de nuestros pueblos.

En la década de los setentas y ochentas del siglo anterior, organizaciones como el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), Organización de Profesionales Indígenas Nahuas, A. C. (OPINAC), Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A. C. (ANPIBAC) y decena de organizaciones indígenas de carácter local, regional y estatal insistieron en la necesidad de crear una institución encargada de promover el desarrollo de las lenguas indígenas y por supuesto, la oficialización de cada una de ellas en el contexto regional, estatal y nacional.²⁵³

²⁵² El aspecto fundamental de esta Declaración es que el derecho a la lengua implica a) Que las etnias (es decir los pueblos) de América, al igual que las de todo el mundo, tienen el derecho a expresarse en sus respectivas lenguas en todos los actos de su vida pública y los Estados están obligados a reconocer ese derecho, dictando las reformas legislativas tendientes a la oficialización de dichas lenguas; b) Que la lengua debe constituir la base a partir de la cual se lleve a cabo la enseñanza escolar y sistemática de ella y de los demás conocimientos que se transmiten al educando, sea éste niño o adulto; c) Que por ser dicha lengua la expresión de una particular manera de pensar y actuar la cual sustenta una determinada concepción del mundo y de la vida, su enseñanza no se puede separar de tal cosmovisión, por lo que los conocimientos que se impartan deben descansar en esta última; en virtud de los planes, programas o contenidos de estudio deberán estructurarse conforme al cumplimiento de tales fines; d) Que el aprendizaje de otras lenguas estarán subordinados a los lineamientos anteriores, razón por la que se les conceptuará como segundas lenguas aptas para la comunicación con los otros sectores de la población; e) Que la formulación de planes, programas o currícula de enseñanza sistemática de cualquier área del saber corresponde a cada etnia en particular, y consecuentemente, será ella la que determine quiénes los elaborarán y qué contenidos y metodología emplearán; f) Que aquellos sectores de las etnias que por razones históricas particulares han sido objeto de una agresión colonial intensa, que ha llegado a extremos de deculturación, tales como la pérdida de la lengua, sin que por ello hayan abandonado otros elementos que conforman su identidad histórica y su conciencia colectiva, tienen derecho a ser plenamente reincorporados a la etnia madre, a través de un tipo de aprendizaje lingüístico cuyos principios y formas de ejecución deberán ser concertados entre los hablantes de la lengua materna y aquellos que la van a recuperar; g) Que los miembros de todas las etnias, de la misma manera que tienen el derecho al uso pleno de su lengua, tal como ha sido establecido en los párrafos anteriores, tienen el derecho a ser juzgados en su propia lengua conforme a normas establecidas por tribunales concordantes con la cultura respectiva, y h) Que el derecho a la lengua corresponde indiscriminadamente a cada etnia, no importando el número de miembros de esta etnia, ya que a este respecto privan los criterios cualitativos sobre los cuantitativos, toda vez que las reducciones de las poblaciones son, en muchos casos, consecuencia directa o indirecta de la acción colonizadora a la cual también se debe poner fin mediante la reapertura de los espacios sociales cercados y la consiguiente liberación de las facultades creativas de sus pobladores. CREFAL/III/UNESCO. Declaración de Pátzcuaro sobre el Derecho a la Lengua. México, 1980.

²⁵³ Este deseo se cristaliza en 2003 y 2005 cuando se reconoce y se crea desde las esferas del gobierno federal el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), el decreto de la Ley General de Derechos Lingüísticos y el establecimiento de la estructura administrativa de la naciente institución.

Cuando los hablantes de las lenguas indígenas planteamos la oficialización de nuestras lenguas, nos referimos más bien a la necesidad de que se nos reconozcan como tales y por el hecho de hablar dichas lenguas, no seamos objetos de discriminación por quienes se erigen de ser "mestizos" o "gente de razón". En otras palabras, no sigamos siendo objeto de discriminación por los otros que no se sienten indígenas, ya que en ningún momento se ha planteado como una segregación de nuestros pueblos del resto de la sociedad nacional; muy por el contrario, estamos planteando enriquecer la diversidad de culturas y lenguas de nuestro país con el desarrollo de cada una de dichas lenguas.²⁵⁴ Estamos proponiendo legitimar su uso en los distintos ámbitos cotidianos. Debe incluirse como contenido en los planes y programas de estudio de distintos niveles educativos, y por supuesto, los docentes que prestan sus servicios en los pueblos de habla indígena, no deben prohibir a sus alumnos cuando éstos hacen uso de esa lengua materna en el contexto escolar, pero además, que se enseñe la gramática de dichas lenguas, tal como debe ser, mismo que aparece en el Art. 28 del Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (OIT²⁵⁵):

En fechas más recientes, las instituciones y las organizaciones no gubernamentales que se reunieron del 6 al 9 de junio de 1996 en Barcelona, España, emitieron la Declaración de Derechos Lingüísticos (1996: 13-26) que en algunos de sus artículos se señala que:

Toda comunidad lingüística tiene derecho a codificar, estandarizar, preservar, desarrollar y promover su sistema lingüístico, sin interferencias inducidas o forzadas (Art.9°.); En el ámbito personal y familiar todo el mundo tiene derecho a usar su lengua (Art. 12-2); Toda comunidad lingüística tiene derecho a que su lengua sea utilizada como oficial dentro de su territorio (Art. 15-1); La educación debe contribuir a fomentar la capacidad de autoexpresión lingüística y cultural de la comunidad lingüística del territorio donde es impartida; La educación debe contribuir al mantenimiento y desarrollo de la lengua hablada por la comunidad lingüística del territorio donde es impartido; La educación debe estar siempre al servicio de la diversidad lingüística y cultural, y las relaciones armoniosas entre

²⁵⁴ En distintos documentos producidos sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se ha planteado insistentemente que nuestros pueblos originarios deben ejercer su derecho a la autonomía y a la libre determinación de los pueblos.

²⁵⁵ "1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la que más comúnmente se hable en el grupo a pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar el objetivo...

"3. Deberá adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas" (OIT: 17).

diferentes comunidades lingüísticas de todo el mundo (Art. 23-1, 2 y 3); Toda comunidad lingüística tiene derecho a una educación que permita a sus miembros el conocimiento de las lenguas vinculadas a la propia tradición cultural, tales como las lenguas literarias o sagradas, usadas antiguamente como habituales de la propia comunidad (Art. 27); Este derecho no excluye el derecho de acceso al conocimiento oral y escrito de cualquier lengua que le sirva de herramienta de comunicación con otras comunidades lingüísticas (Art. 29-2); La lengua y la cultura de cada comunidad lingüística deben ser objeto de estudio y de investigación a nivel universitario (Art. 30); toda comunidad lingüística tiene derecho a autoasignarse en su lengua. Así pues, cualquier traducción a otras lenguas debe evitar las denominaciones confusas o despectivas (Art. 33); Toda comunidad lingüística tiene derecho a usar su lengua y a mantenerla y potenciarla en todas las expresiones culturales (ART. 41-1); Toda comunidad lingüística tiene derecho a desarrollarse en el propio ámbito cultural (Art. 42); Toda comunidad lingüística tiene derecho a que la lengua propia del territorio figure en un sitio prioritario en las manifestaciones y servicios culturales tales como bibliotecas, videotecas, cines, teatros, museos, archivos, producción informática, folklore, industrias culturales, y todas las otras expresiones que deriven de la realidad cultural (Art. 45); Toda comunidad lingüística tiene derecho a la preservación de su patrimonio lingüístico y cultural, incluidas las manifestaciones materiales como por ejemplo los fondos documentales, herencia artística, arquitectónica y monumental, y presencia epigráfica de su lengua (Art. 46); En el territorio de la propia comunidad lingüística, todo el mundo tiene el derecho a obtener en su lengua una información completa, tanto oral como escrita, sobre los productos y servicios que proponen los establecimientos comerciales del territorio, como por ejemplo las instrucciones de uso, las etiquetas, la publicidad, las garantías y otros, y Todas las indicaciones públicas referentes a la seguridad de los ciudadanos deben ser expresadas al menos en la lengua propia de la comunidad lingüística y en condiciones no inferiores a las de cualquier otra lengua (Art. 50-2 y 3).

Debemos reconocer que la lengua escrita y hablada de un pueblo es el atributo más importante; su preservación, su mantenimiento y su desarrollo despertarán la conciencia identitaria y devolverá a los pueblos indígenas el orgullo de ser mexicanos en general y de algún pueblo originario en particular como *ñahñu*, *purépecha*, *ñuu savi*, *ayuuk*, *tének*, *rarámuri*, *ngigua*, etc.

La presencia de los pueblos y comunidades indígenas, su derecho a preservar y desarrollar sus lenguas y sus culturas plantea, desde nuestro punto de vista, cambios estructurales en la vida política, cultural, social y económica de nuestra sociedad y el proyecto de nación que aspiramos.

Las más de 60 lenguas que se hablan en igual número de pueblos indígenas reconocidos recientemente, constituyen el patrimonio nacional y de la humanidad. En 1999, Escritores en Lenguas Indígenas, A. C., propuso la iniciativa de Ley ante el Congreso de la Unión, cuyos objetivos son:

a) Promover una legislación que garantice la protección y desarrollo de las lenguas indígenas de México; b) Coadyuvar en la definición de una política lingüística de Estado que garantice que las lenguas de cada pueblo y comunidad indígena sean también oficiales dentro y fuera de sus territorios; c) Articular los proyectos lingüísticos y culturales de los pueblos y comunidades indígenas con el proyecto nacional, y d) Superar la desigualdad lingüística actual para que coadyuve a la reconstrucción de los pueblos y comunidades indígenas.

Como se constata, en materia de reconocimiento jurídico hacia nuestros pueblos, existe un avance considerable. Sin embargo, en la práctica se observa todo lo contrario, debido a muchos factores de orden político. A raíz de que se ha intensificado el fenómeno migratorio para resolver el problema de la sobrevivencia familiar y comunitaria, aunado a las acciones del comercio, medios de comunicación masiva, religión, escuela y otras, poco a poco se han ido desapareciendo nuestros rasgos originarios. Si se tomaran en cuenta únicamente la lengua como criterio para considerarnos mixtecos, muchas de nuestras comunidades históricas ya no serían mixtecas porque no emplean dicha lengua (*tu'un savi*) como medio de comunicación; pues solamente se emplea a nivel familiar para casos específicos. Las comunidades que por razones históricas ya no hablan la lengua mixteca, podemos citar entre otras, las siguientes: Huamelulpan, los pueblos *Tayata*, *Yucuxaco*, *Coxcaltepec*, *Nuxaño*, *Yucunama*, Teposcolula, Tecomaxtlahuaca, *Itundujia*, *Yucutindoo*, *Cahuacuá*, *Jaltepec*, *Yodocono*, *Yucuita* y Teozacoalco, pero se siguen conservando otras expresiones culturales como los sistemas de organización social, el tequio, ayuda mutua, sistema de cargos, las fiestas, la religión expresada en los sitios sagrados, el conocimiento de las plantas medicinales, sistemas curativos, el trueque como mecanismo de sobrevivencia, el régimen alimenticio (verduras, insectos y frutas), la música que recrea la vida de cada uno de nosotros y por supuesto, la solidaridad como valor humano que se ha utilizado con fines

políticos.²⁵⁶ A todo esto hay que agregar: el jarabe mixteco, los productos de la palma y la canción mixteca que se han considerado como algo cultural de nosotros, y el vestuario en algunas comunidades.

Lo que hemos observado durante los últimos años con la globalización y la migración, hemos atravesado varios procesos para ser lo que actualmente somos, y considerando que la identidad no es estática, sino en constante reconfiguración al igual que el movimiento de sus protagonistas, nos planteamos estas preguntas: ¿qué irá a pasar con la lengua, la historia, la medicina y la identidad?, ¿es posible que sobrevivamos con nuestras especificidades culturales cuando no existen condiciones para ello? Cuando por un lado se plantea políticamente la autonomía y la libre determinación de nuestros pueblos, ¿qué va a pasar cuando en la Mixteca convivimos con otros pueblos que son diferentes en cuanto a la lengua e historia como los triquis, los chocholtecos, los ixcatecos, los amuzgos, los cuicatecos, los nahuas y los mazatecos, y los que no cuentan con origen indígena denominados mestizos, incluidos los que han negado ser mixtecos? Son preguntas que pueden generar no solamente reflexiones, sino otras preguntas que difícilmente tendrán respuestas para nuestro futuro.

A pesar del impacto adverso del avance tecnológico y científico de los últimos tiempos, es posible generar propuestas de construcción de una nueva sociedad más equitativa e incluyente, para lo cual exige un esfuerzo consciente de muchos. La existencia de organizaciones NO gubernamentales como CID-ÑUU SAVI y *Ve'e Tu'un Savi*, A. C., FIOB y otras, constituyen apenas un espacio de reflexión que se ha ido construyendo con esfuerzos de quienes desean contribuir para devolver la imagen propia de este territorio histórico, además de ofrecer una excelente oportunidad para discutir, analizar y proponer qué tipo de sociedad deseamos como *ñuu savi*. Es decir, reconstituir y revitalizar nuestra identidad por encima de la variedad y riqueza de nuestra lengua, por encima de nuestra

²⁵⁶ Durante el período gubernamental de 1988 a 1994, el gobierno mexicano adoptó el concepto de “solidaridad” para asignar a uno de sus programas de asistencia social supuestamente en apoyo al campesinado mexicano. Posteriormente cambia de denominación: “progresas” y “oportunidades”.

raquítica economía y por encima del fenómeno migratorio, exige ante todo un compromiso serio de adultos y jóvenes, de hombres y de mujeres.²⁵⁷

Hay que reconocer que los *ñuu savi* no somos homogéneos; somos distintos y a partir de esa diferencia planteamos que no sólo nos deben respetar los de otras culturas, sino que aprendamos a respetar a otros. Esto significa desde luego, que si revisamos lo que plantea la Ley Estatal de Educación en Oaxaca (1995), la educación que se imparte en la Mixteca debe reconocer de lo que somos, de cómo somos y de lo que queremos ser. En ese sentido, adquieren relevancia los distintos movimientos que hay en la Mixteca para revalorar la lengua, la historia, la música, la danza, la medicina, las organizaciones sociales. Sin embargo, nos podemos formular algunas otras preguntas de difícil respuesta: ¿Quiénes deben luchar para reivindicar lo que significa ser *ñuu savi*?, ¿es posible que esto se dé sólo o alguien debe participar? y ¿qué se necesita para ello, sólo con la buena voluntad?

Un espacio privilegiado sobre el cual deben descansar las responsabilidades de reconstituir nuestras comunidades del *Ñuu Savi* es el movimiento magisterial de Oaxaca iniciado hace tres décadas. Durante el tiempo de vida de este movimiento, si bien es cierto que se reconoce la participación del magisterio bilingüe como un sector de mucha relevancia; su participación ha sido de un solo lado: exigencias para el reconocimiento de sus derechos laborales y sociales. Esta parcialidad y el poco compromiso de este sector magisterial han provocado una desvinculación hacia sus comunidades de origen o donde labora el maestro bilingüe. En las comunidades indígenas ya no se percibe con respeto la figura del maestro que antes se le otorgaba; lo tratan como a cualquier ciudadano que no tiene una función específica o cualquier obrero asalariado.²⁵⁸

²⁵⁷ A más de una década y media de distancia, aunque con dificultades, algunos miembros del CID-ÑUU SAVI continúan discutiendo, analizando, proponiendo e investigando sobre distintos temas del mundo mixteco de hoy, articulados con las historias orales que poseen todavía los ancianos de nuestros pueblos. También de estas experiencias incipientes, algunos miembros del CID-ÑUU SAVI formaron parte de la primera Dirección Colectiva de *Ve'e Tu'un Savi*, varios son miembros de otras Asociaciones (Escritores en Lenguas Indígenas, A. C. y Seminario de Intercambio de Experiencias Indígenas, A. C.) y algunos han estado participando para generar otros proyectos de carácter estatal y nacional respecto de las lenguas indígenas de este país: Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca (CEDELIO) y Proyecto de Creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

²⁵⁸ Un acontecimiento reciente en la vida del magisterio y de la sociedad oaxaqueña (2006) que no se analiza en este documento, valdría la pena tratarlo en otro contexto, porque es un hecho que ha dado origen otra relación con las mismas comunidades y sociedades que antes se mostraban apáticas en cuanto a su

b) *Tnu'un nkiee d#k#ndoo*. Lo que aprendemos

Las distintas formas de aprendizaje de los niños al lado de sus padres, familiares y comunidad se inicia a temprana edad y más tarde, la escuela interviene con nuevos aprendizajes supuestamente programados para uniformar la ideología del mexicano. A este proceso recibe el nombre de “educación”. En este apartado no se abordará un análisis profundo sobre el complejo tema de educación, sino alude brevemente el impacto que ha tenido la educación escolarizada entre quienes han tenido acceso a ella. Esta constituye parte de mi preocupación, por ello se aborda a señalar de cómo ha sido la educación escolarizada en San Antonio Huitepec y los impactos que ha tenido en la vida de la comunidad durante los últimos cincuenta años, tanto positivos como negativos.

Por educación familiar y comunitaria entendemos como proceso a través del cual se transmiten los conocimientos y saberes de un conglomerado humano hacia las nuevas generaciones. Gonzalo Aguirre Beltrán, en sus estudios (1973: 9-10) señalaba que el proceso de transmisión cultural se conoce como educación y comprende la gama de experiencias que el individuo adquiere desde que nace y más tarde lo transforma y lo transmite a otras generaciones jóvenes. Sin embargo, no es un simple proceso de transmisión cultural, existen muchas posibilidades de propiciar su renovación, invención o redescubrimiento, como resultado del contacto con otras culturas y con el mundo externo.

Por su parte, Erasmo Cisneros Paz (1990) sostiene en su texto que existe una “educación formal” y otra que es “educación informal”. La primera se refiere a aquella que se ofrece en una institución llamada escuela y la segunda es aquella que se induce hacia la integración de individuos dentro de la sociedad por medio de la crianza o socialización (1990: 11-12). En el ámbito de la educación del pueblo mixteco, el aprendizaje es aparentemente espontáneo, desordenado, carente de valor y otras descalificaciones que la misma escuela oficial le otorga. Sin embargo, quienes hemos crecido y educado en este ambiente,

participación política y que ahora se han volcado a revisar la misma relación política con la estructura del estado mexicano.

consideramos que es totalmente lo contrario, dentro de la lógica de la cultura, la adquisición de los nuevos conocimientos son procesos distintos y de mucha formalidad.

En San Antonio Huitepec, la población adulta que escasamente acudió a la escuela oficial, aún le otorga mayor importancia al grado de responsabilidad y conocimientos que se adquiere a través del trabajo.²⁵⁹ Distintos estudios etnográficos señalan que en el área mesoamericana (Cisneros, 1990; Lupo, 1995; Nahmad, 2003; Inchaústegui, 1994; Guiteras, 1986; Bartolomé y Barabas, 1996; García Alcaraz, 1973; Arias, 1975; Reyes y Ramírez, 2005, etc.) los pueblos indígenas comparten muchos de los conocimientos que se generan al estar en contacto con el medio ambiente y al realizar las actividades agrícolas; la visión del mundo y las formas de relacionarse con la tierra y la naturaleza, aún por encima de las diferencias lingüísticas. Quienes nacimos en este contexto y continuamos vinculados a estos procesos comunitarios, dichos aprendizajes fortalecen nuestra vida.

La falta de escuelas de enseñanza elemental en Huitepec en la década de los años cuarenta del anterior siglo, el bajo nivel económico y el vínculo con el entorno regional y nacional, un grupo de padres de familia que preocupados por la educación de sus hijos y la problemática comunitaria, propuso resolver estas necesidades enviando a sus hijos a estudiar su instrucción primaria en los Internados Indígenas establecidos a mediados de los años treinta por el Gobierno del General Lázaro Cárdenas en distintas regiones indígenas del país. El primer grupo de jóvenes de San Antonio Huitepec logró asistir al Internado que estuvo funcionando en San Fernando de Matamoros, Zimatlán, Oaxaca a finales de la década de los años treinta del anterior siglo, una comunidad mestiza ubicada al Sur y a una distancia de 20 kilómetros de San Antonio Huitepec. Estos primeros jóvenes "letrados" formados en esta institución escolar, se convirtieron más tarde en líderes y promotores de las ideas del cambio de la comunidad. Posteriormente, algunos otros se dirigieron a los Internados Indígenas establecidos en San Pablo Guelatao, Oaxaca; San Bartolomé Zoogocho, Oaxaca; San Antonio Eloxochitlán, Oaxaca; Santiago *Yosondúa*, Oaxaca;

²⁵⁹ Se concibe aún que quien cuenta con saberes sobre el trabajo, es aquel que está preparado para la vida; en cambio aquellos que no aprendieron a realizar cualquier trabajo desde el seno familiar, son presas fáciles de sufrir en esta vida. No pocos atribuyen este hecho como la causa de una acelerada migración, sobre todo, de los jóvenes que ven como única posibilidad de vida el hecho de poseer dinero.

“Ignacio Mejía” de la misma ciudad de Oaxaca y el internado indígena ubicado en San Gabrielito del Estado de Guerrero.²⁶⁰

Otro hecho que ha provocado el cambio acelerado en la comunidad se le atribuye a los conflictos agrarios entre nuestras comunidades mixtecas durante los últimos sesenta años y el contacto con el mundo exterior, hechos que provó una incipiente emigración²⁶¹ y por el otro, aunado con el alto grado del monolingüismo en lengua mixteca en la comunidad y el escaso manejo del castellano como lengua de comunicación con el mundo exterior, fueron las principales causas por las cuales observamos hoy serias contradicciones socioculturales hacia fuera y al interior de nuestra comunidad de Huitepec.

A mediados de los años sesentas del siglo pasado, la influencia de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) del INI, comenzó a tener efectos en la comunidad de Huitepec, porque con ello se impulsó la incorporación de los habitantes de la región a los procesos de cambio económico y social de la región, estatal y nacional. En esta época se reclutaron a jóvenes con una escolaridad de educación primaria, egresados básicamente de los Internados Indígenas, con la finalidad de habilitarlos en las estrategias de enseñanza-aprendizaje mediante un curso de capacitación para convertirse en Promotores Culturales Bilingües, cuyas tareas eran las de ejercer la docencia en las comunidades del *Ñuu Savi*. Aunado a las acciones de la escuela rural establecida en cada comunidad trajo como resultado la consolidación en la práctica, el proyecto de integración propiciada por el Estado mexicano. A partir de entonces se intensifica el proceso de castellanización coercitiva iniciado en 1934 y la implantación de una educación formal masiva no sólo en Huitepec, sino en otras comunidades indígenas de la región.

²⁶⁰ La mayoría de los egresados de los Internados Indígenas han ocupado cargos comunitarios mediante el sistema de cargos. Muchos de ellos aún viven: Felipe Caballero, Hipólito Caballero, Santiago Caballero, Macario Caballero, Pedro Celestino Caballero, Teodoro Caballero, Francisco Velasco, Emigdio Luis, Juan Mendoza, José Mario Caballero y Sabino Ramírez, entre otros. Las últimas autoridades que han desempeñado cargos en la comunidad, su escolaridad la realizaron en la misma comunidad cuando se tuvo la oportunidad de contar con una Escuela Primaria completa a partir de 1964.

²⁶¹ En la época que se menciona, era un privilegio salir a otras partes, sobre todo a la ciudad de Oaxaca y de México. A partir de aquí comenzaron a tejerse las redes migratorias. Bastaba con que alguien saliera de la comunidad para que salieran otros; en otros casos, éste inducía a su amigo, a algún familiar para seguir por la misma ruta. Si estos jóvenes regresaban a la comunidad con un manejo incipiente del castellano causaba un enorme impacto. Todos querían imitarlo, no importaba que abandonaran a sus padres y a su comunidad de origen.

La falta de escuelas y el acceso a otros estudios como educación secundaria y otros niveles constituyen el cimiento para la formación de pequeños núcleos de profesionistas de la comunidad, mayoritariamente profesores. Esta sería la semilla que posibilitaría el surgimiento de la organización denominada "Unión y Fuerza de Huitepec"²⁶² a finales de los años sesentas, cuyos primeros integrantes procedieron de obreros asalariados y profesionistas originarios de la comunidad, hoy, la mayoría reside en las comunidades establecidas en los Valles Centrales y la ciudad de Oaxaca.

La influencia de las fuerzas productivas del exterior, el desarrollo o “progreso” se convierte como la máxima aspiración de los habitantes y ha sido básicamente en el mejoramiento de las condiciones de vida en los rubros de sociales, económicos, culturales y políticos. Así se ha entendido por los habitantes de la comunidad de Huitepec quienes no tienen otros intereses más que los comunitarios, como una obligación y derecho. Sin embargo, las ideas de desarrollo en nuestras comunidades se reducen básicamente hasta el presente en la construcción de obras materiales para el fortalecimiento del carácter competitivo e individual que tiene su origen en el sistema capitalista. Como resultado de esta precaria concepción de desarrollo, durante los últimos tiempos se ha visto notablemente la desintegración cultural y lingüística en nuestras comunidades; las nuevas generaciones que se han formado en distintas instituciones educativas, aunado con sus salidas constantes al campo de trabajo dentro y fuera del país, y por la influencia de otros factores, actualmente se encuentran en un momento crítico, sobre todo en cuanto a la identidad comunitaria y del *Nuu Davi*.

Los habitantes de Huitepec se han integrado de manera acelerada a otros estilos de vida y se aprecian dos formas contradictorias de vivir y ver el mundo: hacia el exterior se ofrece una

²⁶² La migración comenzó a intensificarse hacia la ciudad de Oaxaca y fue básicamente con los jóvenes letrados que se incorporaban en el magisterio bilingüe a mediados de la década de los sesentas y fueron ellos quienes comenzaron a organizarse para la integración de una agrupación de jóvenes interesados en el apoyo mutuo (*chindee tna'an*) y posteriormente en apoyo económico y moral a las autoridades municipales de la comunidad de Huitepec. Con el tiempo, se han incorporado otros jóvenes a la organización, sobre todo quienes trabajan como profesores y que tienen intereses familiares en la comunidad de referencia. En este momento no se cuenta con datos reales sobre el número de familias que residen en los alrededores de la ciudad de Oaxaca y Valles Centrales.

imagen de un pueblo aculturado y "civilizado", y hacia el interior de cada familia y comunidad refleja todo lo nativo, todo lo mixteco. Lo mixteco está ahí, muchas veces oculto ante el temor de sufrir las consecuencias de un racismo irracional de quienes ya no se sienten indígenas, incluidas las generaciones de jóvenes, hijos de los primeros profesionistas migrantes que no reconocen el origen cultural de sus progenitores. Se adopta una actitud pasiva como especie de una resistencia silenciosa, ante la falta de estrategias para defender lo diverso y la riqueza de la cultura mixteca.

En la comunidad de Huitepec, algunos padres de familia todavía conciben la idea que quienes tienen mayor derecho y oportunidad de acceder a estudiar son los hombres. Hace tres décadas estaba generalizada la idea que por su condición física y de género, los varones no les "puede pasar nada donde emigren en busca de estudio". En cambio, las mujeres se consideran más vulnerables: con frecuencia son víctimas de seducción o violación, de modo que muchas se quedan a temprana edad embarazadas por algún hombre que se atraviese en su camino, se casan o se juntan con alguien sin tener más perspectiva de superación, de un buen trabajo remunerado u otro prestigio social, y como consecuencia, "los sacrificios invertidos por sus padres resultarían inútiles".²⁶³ Con el paso del tiempo y por la influencia también de factores externos, la situación ha cambiado paulatinamente. Huitepec cuenta ahora con un creciente número de mujeres que ha tenido acceso a los estudios universitarios como médicos, enfermeras, contadoras, ingenieros, profesoras, abogadas y arquitectas²⁶⁴ y se espera que estos profesionales (hombres y mujeres) sean los que se integren a formular nuevos proyectos de vida de nuestras comunidades. Esto es lo que se espera de las futuras generaciones y son las máximas aspiraciones de los mayores que han estado siempre en la comunidad.

²⁶³ Entre las familias campesinas de Huitepec particularmente quienes no han tenido contacto con el mundo exterior, está arraigada la idea de que los padres que han contribuido para el estudio de sus hijos o hijas, tarde o temprano éstos deben reintegrar, si no lo gastado por sus padres, sí les asiste la obligación de ver por el futuro de ellos en su ancianidad. Aquí no está en discusión quien es más capaz, simplemente se valora su condición física y su espíritu de responsabilidad.

²⁶⁴ De entre 80 y 90 por ciento de los hijos de los primeros profesionistas (profesores en su mayoría) han egresado como nuevos profesionistas de otras disciplinas y con ello se ha roto la tradición de que el hijo aspire a ser lo que sus padres han sido.

Los padres de familia que ven en la escuela como un medio de movilidad social, sus hijos realizan sus estudios profesionales fuera de la comunidad a costa de grandes esfuerzos. Durante el tiempo que dichos jóvenes tardan en los lugares de estudio se privan de muchas necesidades porque no es lo mismo estar en el hogar que fuera de él.²⁶⁵ Quienes logran pasar esta difícil prueba, en sus tiempos vacacionales regresan al lado de sus padres y abuelos a contribuir en las actividades cotidianas del hogar y del campo, ahí es donde aprovechan también para integrarse a los trabajos comunitarios.

En la comunidad de Huitepec y de otras localidades de la región, actualmente se cuenta con distintos niveles educativos: educación preescolar, educación primaria, educación secundaria y bachilleratos; solamente en las grandes ciudades es posible tener acceso a los estudios superiores o universitarios. Durante los últimos años, algunos de los viejos profesionistas hemos estado participando en la elaboración de proyectos educativos de nivel superior para establecer en la región algún centro educativo y se propone que el curriculum sea congruente con la realidad sociocultural. Es decir, se ha cuestionado el tipo de educación que hasta ahora ha ofrecido el Estado en nuestras comunidades, y se propone que el nuevo modelo educativo tome en cuenta la composición de nuestras sociedades y la situación socioeconómica, sociocultural y lingüística de cada comunidad.

c) *Tnu'un y'iv'yanka*. Historia de los pies ligeros (migración)

Diversos estudios explican la historia de la migración en la Mixteca y sus impactos tanto en los lugares del destino como del origen, unos son estudios abordados por los propios nativos: Domínguez, 2004; Rivera-Salgado, 2004; Ortiz, 1989; García, 2004; López, 2004; Maldonado, 2004; Santiago, 2004 entre otros, y otros estudios son abordados por quienes

²⁶⁵ El Profesor Isaac Ramírez Santiago (q.e.p.d.), en un viaje hacia la comunidad de Huitepec saliendo de Oaxaca (1990), me comentaba de sus sufrimientos cuando estuvo estudiando en una escuela ubicada en Comitancillo, de la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Resulta que en uno de sus viajes a la escuela, tenía mucha hambre porque no había probado bocado alguno todo el día, entonces divisa a un perro atravesando por el mismo camino y llevaba éste en el ocico una tortilla dura; ni tardo ni perezoso Isaac Ramírez se avalanzó para quitarle la tortilla dura al perro para mitigar su hambre. Comentaba el Prof. Ramírez que los jóvenes que no han probado lo difícil de la vida, no comprenderán los esfuerzos de sus padres y de sus antepasados para sobrevivir en las sociedades altamente inequitativas.

no son miembros de estas sociedades de estudio: Kearney, 2004, 2006; Besserer, 2004, 2006; Bade, 2004; Varese, 2004; Anderson, 2004; Fox, 2004; Stephen, 2004; Velasco, 2002, 2004, 2005; Velásquez, 2004; Vargas, 2004; Chimal, 1990 y López, 2004, etc.

Nuevamente me remito al contexto de San Antonio Huitepec para abordar el fenómeno migratorio, aunque existen otras comunidades del *Ñuu Savi* donde la migración se ha convertido en una forma alternativa de vivir desde hace más de medio siglo, con la primera oleada migratoria bajo el sistema de braceros. El fenómeno es muy importante hoy en día y conlleva una nueva forma de hacerse persona (y sujeto social), a través de todo el proceso difícil de la migración y la no menos difícil condición resultante.

Junto con la migración en Huitepec de hace más de medio siglo, las primeras ideas de desarrollo que llegan a la comunidad ocurre cuando los jóvenes salen en busca de mejores condiciones de vida a fines de los años cuarentas, pero también con los trabajadores agrícolas contratados como braceros en la década de los años cincuenta. A partir de ese momento comienza a manejarse el concepto de "desarrollo", no solamente en sentido material, sino los cambios en los estilos de vida. Es decir, las primeras tendencias estaban orientadas a parecerse a otras comunidades que habían alcanzado su transformación en sus distintos aspectos: apropiación de la lengua castellana, ropa elegante de vestir, hábitos alimenticios (consumo de productos elaborados), vivienda de materiales industrializados, educación escolarizada, etc.

A mediados de la década de los años ochenta, un grupo de estudiantes de la Universidad Autónoma Chapingo realizó un estudio sobre migración en la comunidad de Huitepec. En sus estudios señalan que de un total de 367 comuneros registrados, el 47.4 % de ellos se encontraban ausentes en la comunidad debido a su emigración temporal hacia la Frontera Norte del país. El 52.6 % no salió de la comunidad debido básicamente al desempeño de algún cargo comunitario o bien, debido a su avanzada edad (mayores de 65 años²⁶⁶). Si se

²⁶⁶ La población migrante es mayoritariamente joven. Es la población que no ve otro futuro más que emigrar en busca de mejores condiciones de vida, vendiendo su fuerza de trabajo. Cuando las condiciones físicas ya no le permiten continuar como jornaleros fuera de la comunidad, entonces tienden a regresar sólo para pasar los últimos días de su vida en la comunidad como el caso de Huitepec. Aquellos migrantes que durante su ausencia en la comunidad mantienen alguna vinculación a través de cooperaciones económicas son tolerados. Por lo menos no son cuestionados por quienes han estado por siempre en la comunidad. Mientras tanto,

toma como base que el promedio de integrantes de cada familia que emigra es de tres personas, entonces el 50 % de la población económicamente activa es la que emigró temporalmente durante el período que se menciona. Durante los últimos 20 años el número de migrantes ha crecido de manera considerable. Los datos con que se cuentan nos indican que de cada familia compuesta por 4 o 6 miembros, dos o tres se encuentran fuera de la comunidad en calidad de migrante en el Norte del país o bien en algunas ciudades de los Estados Unidos: Nueva York, Indiana, Washington, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Florida, Pennsylvania, Nueva Jersey, Chicago, Washington, California y otras ciudades. Los migrantes de otras comunidades mixtecas se dirigen a otros estados de los Estados Unidos, básicamente en el Estado de California, Chicago, Oregon, Nueva York y Arizona.²⁶⁷

El alto índice de migración de Huitepec y de otras comunidades vecinas de la Mixteca oriental tiene diferentes explicaciones. En el mismo estudio de la Universidad Autónoma Chapingo, se encontró que de 59 productores de Huitepec entrevistados en el mes de septiembre de 1987, el 56 % de ellos no alcanzó a cosechar suficiente maíz y frijol, debido a los bajos rendimientos obtenidos (673.23 Kg/Ha. promedio) y que durante el año no alcanzaron a cubrir sus necesidades básicas. Si consideramos que el consumo promedio anual es de 1,924.5 kilogramos de maíz para un promedio de 6.8 integrantes por familia, el déficit es de 3.4 meses, entonces se recurren a los productos que se expenden en las tiendas de CONASUPO instaladas en la comunidad. Esta es una de entre varias razones por las cuales se ha intensificado el proceso migratorio en nuestras comunidades. Otra razón de peso es la intensificación de la escolaridad de los hijos; ahora es más obligatorio que los jóvenes en edad escolar tengan acceso a los estudios de distintos niveles, entonces sus padres se ven obligados a salir de la comunidad en busca de la solvencia económica para garantizar que sus hijos estudien.

aquellos que por descuido o de forma deliberada se aislaron de los procesos comunitarios, no son bien vistos; son excluidos y vistos como “estorbos” en la comunidad.

²⁶⁷ Informaciones concentradas en la Radiodifusora XETLA “La Voz de la Mixteca” de la ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca, que son llamadas telefónicas que se reciben en el programa “Vuela vuela palomita” que se transmite y que es un espacio destinado para saludar a sus familiares que se encuentran en las comunidades de origen de los migrantes.

La migración constituye ahora un asunto latente en las comunidades de la región conocida también como mixteco-zapoteca.²⁶⁸ Ninguna comunidad por más pequeña que sea se escapa de este movimiento migratorio provocado por la falta de fuentes de trabajo y el deterioro del medio ambiente; es decir, las pocas tierras con que se cuenta son improductivas e insostenibles, independientemente del incremento de la población, dichas tierras son insuficientes.

Antes de intensificarse la migración hacia el Norte del país y en los Estados Unidos, esta población se componía básicamente de jóvenes con posibilidades de costear sus estudios en las ciudades y aquellos que no contaban con esas posibilidades preferían quedarse en la comunidad para combinar su sistema de vida con la dedicación a las labores agrícolas tradicionales, heredadas de sus ancestros. Sólo eventualmente se desplazaban por tiempos cortos como jornaleros al interior de Estado de Oaxaca y algunos otros como Chiapas y Veracruz.

Ahora podemos contar con dos tipos de migración: la emigración temporal y la migración definitiva. La primera oleada de migración temporal de la década de los años sesentas dio origen a la organización denominada "Alianza y Fuerza de Huitepec", de cuyos integrantes se encontraban radicados en el Valle de México y el Distrito Federal por un lado, y por el otro, quienes se encontraban en los Valles Centrales y ciudad de Oaxaca, "Unión Y Fuerza de Huitepec". En muchos casos, con el paso del tiempo, estos mismos migrantes comenzaron a establecerse en los lugares de trabajo, lo que da pie a una migración definitiva. Es decir, de migración temporal pasa a ser migración definitiva. En ambos casos, no se ha descuidado el vínculo comunitario ya sea a través de visitas o bien, por medio de cooperación económica hacia la comunidad.

²⁶⁸ La microregión donde está ubicada la comunidad de Huitepec, por la cercanía con las comunidades de habla zapoteca y papabuco, se conoce como Cañada mixteco-zapoteca. En esta Cañada se encuentran las comunidades de San Agustín de las Juntas, San Sebastián Río Dulce, San Pedro Totomachapan, San Fernando de Matamoros, Zapotitlán del Río, San Felipe Zapotitlán, San Juan Elotepec, San Francisco *Yucucundo*, San Francisco Infiernillo, Miguel Hidalgo, San Antonio Huitepec, San Isidro el Potrero, San José Río Minas, San Francisco *Cahuacuá*, San Sebastián *Yutanino*, entre otras.

En el proceso migratorio, junto con la acción educativa y otros factores externos, muchos jóvenes se desarraigan de su contexto social y cultural, y como consecuencia, la pérdida de su identidad y el sentido de pertenencia a sus lugares de origen.

Con la presencia de las organizaciones de migrantes radicados en distintas ciudades, marca una nueva etapa en el proceso social, cultural y económico de la comunidad de Huitepec.²⁶⁹ Sin bien es cierto que ya existían algunos cambios reflejados principalmente en lo organizativo y los servicios comunitarios, con la migración se aceleran dichos cambios en lo social, económico, cultural y político. Sin embargo los cambios ocurridos estaban de un solo lado, eran cambios cuantitativos que en otros términos se conocen como “desarrollo”, “progreso”, “adelanto”, “volverse gente de razón”, y eran reflejados en la construcción de diversas obras materiales.

A pesar de la influencia del exterior y que ha provocado un cambio violento en nuestras comunidades, tanto en Huitepec como en otras comunidades del *Nuu Savi*, aún observamos la coexistencia de los valores culturales derivados del mundo colonial y de la cultura occidental actual. Coexisten distintas formas en las que se expresa la resistencia indígena para preservar y mantener la cultura nativa como los sistemas de cargos, las curaciones propias de herencia precolonial, en contraposición con la total ausencia de proyectos del futuro del pueblo originario y en su lugar, es frecuente observar actitudes pasivas de los nativos, dando lugar la apropiación de los valores culturales ajenos, sin ningún cuestionamiento. Es decir, el paternalismo ha ocasionado deterioro en nuestra vida social y organizativa, lo que Bonfil Batalla (1989) ha denominado “cultura enajenada” por la ausencia notoria de un proyecto de recuperación de iniciativas comunitarias.

Ha sido clara la influencia y la imposición de la cultura dominante. Donde más queda reflejada esta influencia es en las actitudes y/o patrones de conducta que de manera pasiva se reproduce y como consecuencia, la pérdida de algunas costumbres y tradiciones, que

²⁶⁹ Hace falta un estudio puntual sobre las organizaciones creadas por los primeros migrantes en cada comunidad del *Nuu Savi* y lo que cada una de ellas ha representado para la comunidad de origen. Si bien es cierto que para la comunidad de Huitepec, fue para sostener una relación comunitaria más allá del lugar de origen y de esa forma mantener vínculos familiares y comunitarios.

pronto son sustituidas por otras. Esta situación contradictoria se manifiesta cotidianamente en nuestras comunidades cuando por un lado, se observa la resistencia al querer mantener las costumbres y tradiciones locales, y por el otro, la influencia de poderosas fuerzas ajenas o extrañas que pretenden dismantelar nuestro sistema de vida: la pérdida de la lengua nativa, tequio, formas de organización social, sistema de cargos, cosmovisión y otros rasgos culturales. Estas constituyen algunas de las evidencias de esta crisis de nuestra identidad en el *Nuu Savi*.

No solamente en las comunidades de origen de los migrantes se aprecian las contradicciones y configuraciones culturales señaladas, también son constantes éstas en los lugares del destino de nuestros hermanos. Una experiencia reciente puede servir de evidencia esta contradicción. En algunas ciudades del Estado de California, Estados Unidos: Fresno, Salinas, Los Ángeles y San José, y en la propia Universidad Estatal de San Diego California, se aprecian las distintas formas de cómo se expresa la dificultad y los obstáculos que cualquier migrante atraviesa para llegar a este enorme país de contrastes.

El peregrinar en busca del sueño americano no es nuevo, data desde la aventura de los primeros braceros que fueron contratados a mediados del siglo pasado para trabajar en los campos agrícolas del vecino país del Norte. En aquel entonces no pocos ciudadanos de nuestros pueblos se vieron involucrados para viajar como jornaleros en los campos agrícolas por un período de 3 o 4 meses. Hoy son otros tiempos. Hoy se habla de indocumentados cuando se viaja sin haber resuelto los trámites legales para viajar.

Como miembro del pueblo mixteco y hablante de la lengua nativa, me ha impresionado enormemente al compartir esta experiencia, pero también con mucha tristeza cuando se palpa el gran contraste y la nostalgia de quienes viven lejos de su contexto comunitario o comunalidad como sostiene Jaime Martínez Luna en su interesante texto (2003). Es impresionante observar de cómo los paisanos del *Nuu Savi* y de otras culturas emplean distintas estrategias para soportar lo desconocido: idioma y miradas múltiples, desde la indiferencia hasta las acompañadas de reojo de asombro de quienes residen en este país de los ensueños; el racismo hacia lo extraño y por supuesto, la vida cara de este primer mundo,

constituyen los obstáculos. Quien desea viajar y no va preparado, difícilmente pueda soportar estas “inclemencias del tiempo”. Conste que aquí no se ha tocado lo referente a la cuestión laboral que según sabemos, bajo la condición de ilegales hay que soportar las persecuciones y la constante violación de los derechos laborales de nuestros paisanos.²⁷⁰

Cualquier intento de viaje significa desplazarse hacia lo conocido o desconocido e implica necesariamente riesgos de distinto tipo, porque se supone que cualquiera que se separa voluntaria e involuntariamente de su hábitat, ese entorno natural y ese sitio sagrado, culturalmente significa partirse en dos o más partes: Una parte del espíritu se queda en el sitio donde se nace (donde se entierra el ombligo) y la otra mitad sale con uno para sentir, consciente e inconscientemente la vida, llevando auestas la cultura, la historia y la lengua de la comunidad y reproducir estas expresiones culturales entre los propios miembros de la comunidad.²⁷¹

A pesar de que los jóvenes de cuyos padres son de origen del pueblo mixteco y que por azares del destino, nacieron en otros contextos socioculturales, conciben de otra forma su propia identidad o la identidad de sus padres. Sin embargo, cuando participan activamente en las discusiones sobre la historia, filosofía y la cosmovisión del mundo *Nuu Savi*, de inmediato plantean recuperar esa identidad perdida y sentirse orgullosos.

Otras experiencias aluden al esfuerzo que sostienen los profesores bilingües de origen mixteco que laboran en el Estado de Baja California que para revalorar la lengua, la historia y la identidad de su pueblo que llevan consigo tiene que hacer un esfuerzo enorme, es el caso de algunos profesores bilingües que se encuentran prestando sus servicios en las escuelas bilingües establecidas en la ciudad de Tijuana, cuando llegaron a dicha ciudad para

²⁷⁰ Durante el viaje que realicé sobre la carretera Tlaxiaco-Putla en 1999, tuve la oportunidad de conversar con el conductor de un vehículo de transporte particular, quien resultó ser un exmigrante de Carolina de Norte (EE. UU.). Lo que comentaba el citado individuo durante el viaje, cuando se encontraba en las labores de reforestación, en calidad de ilegal y sufría algún accidente, aparte de no contar con alguna protección laboral, corría el riesgo de ser deportado si se atrevía a exigir el cumplimiento de sus derechos. En cambio, aquel que tenía en regla sus documentos contaba con todas las garantías señaladas en los derechos laborales de aquel país.

²⁷¹ Leticia Irene Méndez y Mercado (1985) considera que esta es una decisión involuntaria, porque quienes deciden viajar a otras partes, son empujados por las condiciones de pobreza y también la aspiración de vivir mejor y carantes de incomodidad.

fundar escuelas bilingües a fines de la década de los años setentas, ellos mismos fueron creando condiciones para ofrecer una educación distinta a los migrantes ya instalados en la periferia de la ciudad de Tijuana. Se puede decir que los pioneros del servicio educativo en la Frontera Norte participaron en la ardua tarea de aplanar los lugares insalubres y escabrosos donde más tarde podrían erigirse las primeras aulas escolares.²⁷²

Bajo las condiciones descritas, muchos de los migrantes se encuentran en constante lucha por mantener su identidad a partir de su lengua. De ahí que se organiza algún taller de discusión sobre la lengua y la cultura de la Mixteca, el contenido de dicho taller de desarrollo de la escritura de la lengua tiene que ver con los siguientes temas: a) Sensibilización respecto de las lenguas y culturas indígenas en general y de la mixteca en particular; b) Explicación resumida sobre la experiencia de *Ve'e Tu'un Savi*, A. C. "Academia de la Lengua Mixteca" en la propuesta de un alfabeto consensado de la lengua y el desarrollo de la escritura de los últimos 15 años; c) Presentación de la metodología de la enseñanza de la lecto-escritura en lengua Mixteca para primaria indígena, relacionando con algunos de los procedimientos didácticos del nivel de preescolar indígena y algunas propuestas de la producción literaria, y d) Presentación de la conferencia sobre "Migración e identidad de los migrantes", sobre todo los impactos de la migración hacia los lugares receptores y también en las comunidades de origen de los migrantes, y el fortalecimiento de la identidad mixteca desde fuera del lugar de origen a través del registro de los distintos conocimientos y saberes milenarios del *Nuu Savi*.²⁷³

Los temas han sido básicamente en torno a la sensibilización de los participantes y el reconocimiento de los múltiples factores que intervienen en la configuración de la personalidad; contenidos escolares; actitud de los padres de familia, de los alumnos, de los profesores, de las autoridades de los lugares receptores y del lugar origen de los mixtecos.

²⁷² Comunicación personal de los profesores Paulino Francisco Sierra, Gonzalo Mauro Montiel, Nahum Hernández Ramírez, Felicitas Julita López Mejía, Tiburcio Pérez, etc. en el invierno del 2000, invierno del 2004 e invierno del 2005.

²⁷³ En medio de estas preocupaciones, los maestros bilingües de habla mixteca, zapoteca, triqui, náhuatl, mixe y purépecha se han reunido en talleres para desarrollar la escritura en sus respectivas lenguas. Los talleres se han llevado a cabo en Valle Verde, Tijuana; El Maneadero y El Salitral, Ensenada, y el Valle de San Quintín, dirigidos básicamente a profesores bilingües y padres de familia de habla en lenguas indígenas que llevan consigo.

También ha sido necesario explicar sobre la configuración de un espacio de los *ñuu savi* para compartir múltiples reflexiones en torno a la lengua, historia, sistemas organizativos comunitarios, economía, sistemas de salud, filosofía y cosmovisión de los *ñuu savi*.

En distintos espacios se ha comentado con los profesores bilingües que la práctica docente es compleja y tiene muchos aspectos de discusión, sobre todo lo referente al desarrollo de los niños que hay que atender, por lo que el profesor debe estar actualizado en el aspecto teórico-metodológico, social y cultural. Los alumnos que se atienden en las escuelas bilingües de la Frontera Norte son heterogéneos cultural y lingüísticamente; en un mismo grupo puede haber niños de distintos pueblos originarios y lenguas. Según las observaciones y algunas informaciones, la población infantil predominante es de la lengua mixteca de diversas variantes dialectales. Además, hay casos en los que un profesor atiende grupos multigrados. El perfil lingüístico de los profesores bilingües participantes a los talleres de varios lugares, también es heterogéneo.²⁷⁴

En las cercanías de la ciudad de Ensenada, se fue conformando una comunidad de jornaleros agrícolas, procedentes básicamente del Estado de Oaxaca hace alrededor de dos décadas. La población está compuesta mayoritariamente por mixtecos de San Antonio Huitepec, zapotecos de Valles Centrales y algunos triquis. En las reuniones sostenidas con los habitantes de esta nueva comunidad transcultural se percató el interés de impulsar la revitalización de la lengua y la cultura de sus lugares de origen, para lo cual se estableció el compromiso de crear un taller de enseñanza del idioma mixteco a los niños y el ejercicio de la lecto-escritura entre los adultos.

Como resultado de las preocupaciones compartidas con los migrantes de la Frontera Norte, se plantearon algunas preguntas: ¿Mediante qué estrategias atender la diversidad lingüística y cultural de los migrantes?, ¿recorrir la vía más cómoda homogeneizando a la población o

²⁷⁴ Quienes asistieron al taller de El Mandadero en marzo del 2005 ofrecieron el siguiente perfil lingüístico: 66 hablantes del idioma mixteco, 7 hablantes del Náhuatl, 2 hablantes del Zapoteco, 5 hablantes del Triqui, 5 hablantes únicamente del español, 1 hablante del Totonaco y 1 hablante del Mayo, siendo la lengua predominante la mixteca o *tu'un savi* de distintas variantes dialectales.

asumir la responsabilidad y los retos que implica una verdadera educación congruente con la diversidad de culturas²⁷⁵?

Los comentarios y las preocupaciones, al parecer, son similares a los que se escuchan insistentemente en la Mixteca oaxaqueña, poblana y guerrerense; tanto los profesores como los administradores de la educación bilingüe no son muy conscientes de la importancia de las lenguas indígenas; es evidente la falta de identificación, voluntad con lo “nuestro”; los padres de familia no le dan importancia a su lengua y a su cultura; los niños ya no están aprendiendo la lengua mixteca porque sus padres ya no les interesa; están presentes en esta nueva realidad muchas variantes dialectales; están presentes otras lenguas del sur de México, y la discriminación por contar un origen distinto en la Frontera. Sin embargo, la versión de algunos profesores bilingües es que en educación preescolar se está avanzando en la enseñanza del idioma mixteco. A algunos niños les interesa hablar el idioma mixteco de sus padres; algunos profesores están elaborando breves vocabularios, otros profesores retoman la lectura y escritura, la redacción de textos bilingües.

No pocas veces se ha reconocido que algunos profesores constituyen una barrera en la tarea de resignificar la lengua, la historia y la cultura de origen; falta de estrategias didácticas para atender la diversidad lingüística, cultura y la diversidad escolar o multigrado; de parte de los maestros indígenas ha habido una constante demanda que se les debe pagar más; algunos maestros están mal ubicados; atienden grupos heterogéneos de niños; hacen faltan libros de textos y otros en lengua mixteca: diccionarios, gramática y literatura; el problema es del profesor muchas veces. Algunos padres prohíben a sus hijos hablar su lengua materna (indígena); el planteamiento de la educación intercultural donde existe población indígena se reduce a solamente considerar el respeto hacia las otras lenguas y otras culturas, pero no para recrear la lengua y culturas indígenas.

²⁷⁵ Sylvia Schmelkes, Coordinadora General de Educación Intercultural de la SEP durante el período de 200 a 2006, explica que la Educación Intercultural busca, a través de la acción educativa “... tiene que ser para toda la población. Mientras esto no ocurra, no podemos hablar de educación intercultural. Resulta una contradicción, un absurdo, hacerlo. Si estamos hablando de una relación entre culturas, desde una posición ética distinta, basada en el respeto, la educación intercultural tiene que ser una educación para todos” (p. 7).

La situación actual de las sociedades múltiples en la Frontera Norte es la siguiente: a) Se siguen perdiendo las lenguas y las culturas indígenas en general y la mixteca en particular; esto ocurre también dentro y fuera del territorio original; b) en algunos casos se ha fortalecido la identidad étnica, aun cuando no se reconozcan estos hechos; c) en teoría y en discursos políticos, existe una educación intercultural bilingüe, y se plantea que debe ser para todos los mexicanos, sin embargo, en la práctica se sigue cayendo en lo irreal, en meras justificaciones, y d) por la misma naturaleza de los migrantes, es sumamente difícil sostener la preservación, mantenimiento y desarrollo de las culturas y de las lenguas indígenas en contextos socioculturales distintos, a pesar de los esfuerzos sostenidos por sus protagonistas.

La emergencia de nuevas identidades de los jóvenes migrantes y la composición de matrimonios mixtos nos pone a reflexionar seriamente sobre qué tipo de identidad habremos de definir más adelante como pueblo con muchas historias. No dudamos que durante las próximas décadas la transformación de esta sociedad de origen mixteco será inminente y con ello, la deshumanización de nuestro modo de ser o puede suceder lo contrario, espacio a través del cual se construyan identidades múltiples.



Fuente: Vindobonesis 48-14 “Señor que escribe, Tee tanee nuu tutu”

Capítulo VI

Tnu'un davi, tnu'un dajua'an ndɛ'ɛ tnu'un va'a:

Lengua, educación y dignidad

La atención oficial otorgada a la cultura del *Ñuu Savi*, desde nuestro punto de vista debería ser integral, pero en la práctica no ha ocurrido así. Quienes procedemos de esta cultura oral conocemos desde temprana edad que los conocimientos que se van construyendo en la práctica es todo integrado. No existe fragmentación en los conocimientos que poseen las ancianas y ancianos de nuestras comunidades; la vida es todo integrado donde se habla desde la cotidianidad hasta los conocimientos que subyacen en los discursos ceremoniales que se elaboran para ocasiones especiales como pedimentos, imploraciones, agradecimientos, entre otros. Hay que reconocer que es el mundo académico conservador el que fragmenta nuestros conocimientos para fines de especialización, así contamos que existen las matemáticas, historia, filosofía, religión, economía, política, lenguaje, migración, estudios de género y otros temas.

Consideramos que el campo de la lengua constituye el eje central, a partir del cual se construyen conocimientos. A ello obedece que nuestra atención se ha centrado en señalar lo que ha ocurrido con la lengua mixteca como medio de comunicación al interior de nuestras comunidades. Hablar ahora de una política de lenguaje en la Mixteca donde se hablan el triqui, el chocholteco, el popoloca, el amuzgo y el náhuatl, además del castellano y el idioma mixteco, exige revisar de manera crítica de cómo han sido tratadas estas lenguas por la política lingüística planteada por Estado. Desde este punto de vista, ha sido una relación de una constante agresión de quienes hablan el castellano como lengua oficial y de comunicación hacia las lenguas indígenas, hacia las culturas y hacia los propios hablantes, portadores de una historia y de una cultura distinta respecto de la población que se erige "mestiza", "gente de razón" o "gente civilizada".

La cultura que floreció y tuvo su esplendor en el territorio histórico que denominamos en la lengua mixteca *Ñuu Savi o Ñuu Sau, Ñuu Davi, Ñuu Dawi, Ñuu Dau, etc.*, ha sido agredida y continúa esta agresión, a pesar de los discursos declarativos de nuestros gobernantes sobre el respeto a la diversidad cultural y lingüística.

Respecto al tema de las lenguas nativas, formulo algunas preguntas: ¿Cómo articular el desarrollo de la escritura y la lectura en lenguas indígenas y la propuesta de Educación Intercultural Bilingüe para todos y no únicamente para los pueblos indígenas?, ¿cómo

aplicar realmente el espíritu de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas decretada en el año 2003 para reconocer la diversidad lingüística y cultural de México? La Ley de referencia, por sí sola constituye una letra muerta. Sólo se puede justificar en los discursos políticos de que se están atendiendo las demandas de los pueblos originarios. Sin embargo, quienes somos miembros de las culturas nativas, sabemos exactamente que en la práctica sucede todo lo contrario; no hay centros educativos donde se capaciten y se formen profesionalmente a los docentes para atender una educación especializada de nuestras comunidades y que contribuyan responsablemente en el desarrollo de las lenguas indígenas; no se destinan suficientes recursos económicos para esta empresa cultural; los medios de comunicación masiva no están preparados para un cambio de actitud. Es decir, no existen todavía condiciones para el ansiado desarrollo de nuestras lenguas nativas.

Al referirnos a la lengua mixteca, nuevamente recurrimos a esta otra pregunta ¿Cómo tener claro de que las lenguas indígenas están en franca desventaja frente a las lenguas mayoritarias que tienen resuelto qué institución es la encargada de enseñar a aprender a escribir y leer en dichas lenguas? Si se propone que las lenguas indígenas deben desarrollar su escritura a la par con los procesos de discusión sobre el sistema ortográfico y su correspondiente lectura, se debe poner especial énfasis en la formación de los promotores culturales que habrían de impulsar para que la población hablante contribuya; en otras palabras, existe la necesidad de formar a los futuros lectores en *tu'un savi* o lengua mixteca. Este hecho constituye el más importante de los retos. Si no existe claridad lo que esto implica, muy pocos hablantes de dichas lenguas marginadas aceptarán acompañar y discutir durante el proceso de discusión. Lo más cómodo para los propios miembros de esta cultura es olvidarse de nuestra responsabilidad y asumir un papel pasivo como el que hasta ahora ha desempeñado muchos de los propios hablantes, sobre todo los profesionistas formados en instituciones educativas altamente etnocidas.

Como política de lenguaje en el territorio *Nuu Savi* donde el centro de atención es la lengua mixteca, quienes reconocemos que hablamos una lengua que cuenta con los mismos valores lingüísticos que otras lenguas mayoritarias que se hablan en el mundo, estamos

contribuyendo directa e indirectamente desde hace más de una década y media con nuestra participación en este proceso. Lo poco o mucho que se ha avanzado en el ejercicio de la escritura, así como la socialización de esta necesidad y el conocimiento de esta lengua ancestral, no sabemos todavía hasta dónde podemos llegar: Todo depende de nosotros como colectivo y también de quiénes estamos invitando para que se incorporen a esta desafiante tarea.

1. *Tnu'un davi ndoo*. Nuestra lengua de la lluvia

Durante los últimos veinte años, en la Mixteca se han formado distintas organizaciones no gubernamentales con distintos objetivos; las hay desde las que luchan por el reconocimiento de sus derechos políticos y humanos dentro y fuera del país como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (hoy Frente Indígena de Organizaciones Binacionales)²⁷⁶ que defiende los derechos laborales de los migrantes en los Estados Unidos, pero también articula los procesos comunitarios de los migrantes por medio de las cooperaciones anuales, que contribuyen en las actividades de las mayordomías, tequios y ayuda mutua; otras organizaciones como el Consejo Oaxaqueño de Derechos de los Pueblos (CODEP) y el Movimiento de Unificación de la Lucha Trique (MULT) plantean mediante marchas y plantones la solución de sus problemas agrarios o de incumplimiento de promesas hechas por el propio gobierno; las luchas sindicales de los maestros bilingües de la Mixteca y las de carácter cultural y de investigación que por cierto, son pocas.

El origen del esfuerzo colectivo por discutir el futuro de la lengua mixteca o *tu'un savi* se remonta en el verano de 1988 y 1989 cuando el CIESAS-OAXACA organizó dos Seminarios sobre Códices Mixtecos en la ciudad de Oaxaca. Algunos profesionales de origen mixteco que fueron convocados para participar a dichos seminarios aprovecharon la oportunidad para discutir y proponer la creación de alguna Asociación Civil que posibilitara investigar sobre la historia, la medicina tradicional, la religión, la música, la lengua y otras expresiones culturales de la Mixteca y difundirlas a través de seminarios, talleres, encuentros y otros foros académicos.

En el marco de dicho seminario, un grupo de profesionales de origen mixteco plantearon la necesidad de abordar el tema sobre la cultura mixteca, específicamente la lengua que se habla en muchas localidades. Como estrategia, se planteó reunir a los interesados para discutir, analizar y proponer el desarrollo de la escritura de esta lengua milenaria, para lo cual se discutieron algunos mecanismos de trabajo, así como el compartimiento de algunas interrogantes: ¿Por dónde comenzar?, ¿con quiénes habría que reunirse para llegar a proponer algo viable?, ¿quiénes estarían de acuerdo con esta aventura?, ¿la cultura y la lengua mixtecas tienen futuro en el marco de la globalización de la economía mundial?, ¿a quiénes corresponde organizar las actividades de desarrollo de la escritura de la lengua mixteca?; éstas y otras preguntas surgieron durante el proceso de nuestras discusiones, pero también de nuestras actividades de desarrollo de la escritura y que muy poco se han respondido, porque evidentemente consideramos que es un proceso de mucha reflexión, de propuestas coherentes, de compromisos personales y profesionales, desde la óptica interna. Ahí suele complicarse el asunto.²⁷⁷

Los primeros resultados de las discusiones entre los hablantes del *tu'un savi*²⁷⁸ en torno a la lengua y cultura, se convino que era necesario fundar un organismo no gubernamental denominado "Centro de Investigación y Difusión "Ñuu Savi", A. C. (CID-ÑUU SAVI), cuyas primeras tareas eran las de organizar encuentros para discutir cómo abordar el tema sobre el desarrollo de la escritura de la lengua mixteca. No fue fácil, fue importante tener en mente que un proyecto de esta naturaleza que no es de mucho impacto entre los hablantes de la lengua mixteca, debido a que durante más de quinientos años por distintos medios se nos ha dicho que todo lo indígena, pero fundamentalmente la lengua, es sinónimo de atraso cultural. De ahí la necesidad de comenzar a trabajar en sentido inverso. Sin embargo, paralelo a la discusión organizativa, se fueron dando condiciones para la preparación y realización de los primeros Encuentros de Escritores en Lengua Mixteca que en total fueron

²⁷⁶ El FIOB en su reciente Congreso realizado en la ciudad de Oaxaca, Oax. (marzo del 2005), se mantiene la misma sigla pero con otro nombre: Frente Indígena de Organizaciones Binacionales.

²⁷⁷ La experiencia nos indica que es mucho más cómodo hablar de otros, pero no de sí mismo, porque aquí es necesario sentir el proyecto. Es una necesidad sentirse como parte del proyecto y no excluirse de esta responsabilidad. Es un asunto ético.

²⁷⁸ Por consenso se ha definido denominar "*tu'un savi*" a la lengua que se habla en todo el territorio por ser una variante que es más abarcativa que otras variantes.

seis y realizados en distintas ciudades y comunidades de la Mixteca, y la atención de más de veinte cursos talleres de lecto-escritura en esta lengua. De esta manera se logró que el CID-ÑUU SAVI fuera abriendo espacios para discutir, analizar y proponer estrategias de formular el sistema de escritura en *tu'un savi*.²⁷⁹

Como es de suponer, lo que en un principio era un grupo reducido de cuatro compañeros (Ignacio Santiago Pérez, Ubaldo López García, Gabriel Caballero Morales y Juan Julián Caballero) interesados en el desarrollo de la escritura y el conocimiento de la estructura gramatical de la lengua, hoy contamos con varios centenares de hablantes del *tu'un savi* que se han incorporado de manera voluntaria a estas tareas de reivindicación de la lengua y de la cultura en todo el territorio histórico: Oeste y Sureste de Oaxaca, Sur de Puebla y Este de Guerrero. Además, durante los últimos once Congresos organizados por *Ve'e Tu'un Savi*, A.C. “Academia de la lengua Mixteca”, se han incorporado de manera más activa los migrantes del Valle de San Quintín, Ensenada y Tijuana, Baja California y quienes radican en el área de Fresno, San Diego, Los Ángeles, Salinas, Santa María y San José, California, EE. UU.²⁸⁰

El proyecto de revitalización de la lengua y de la cultura *ñuu savi* fue a iniciativa de 6 profesores bilingües participantes del Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas realizado en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán durante 1979 y 1982 (única experiencia en América Latina²⁸¹). Otros compañeros del *Ñuu Savi* que sin contar con una formación específica sobre Lingüística, Antropología o Sociología han sido “contagiados” y han elaborado textos en *tu'un savi*. Sabemos que otros hermanos de origen *ñuu savi* han escrito textos en esta lengua nativa, inclusive son autores de textos escolares y han obtenido premios y becas, sin embargo, muy poco conocemos dónde promueven la necesidad de

²⁷⁹ Los primeros escritos describen las estrategias seguidas para las prolongadas discusiones en torno a la identidad, lengua, historia, fiestas y demás expresiones culturales del mundo mixteco (1990).

²⁸⁰ De acuerdo con los datos derivados de los Encuentros, Congresos y talleres de escritura en lengua mixteca, se han acercado a estas discusiones más de mil personas entre hablantes y no hablantes del *tu'un savi*.

²⁸¹ De la primera generación de Etnolingüistas egresaron 53 licenciados en Etnolingüística y se formaron en las instalaciones del CREFAL de la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán entre 1979 y 1982. De la segunda generación 42 compañeros y se llevó a cabo en las instalaciones del Internado de San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala entre 1983 y 1987. En total eran cerca de un centenar de compañeros, de los cuales no se sabe con exactitud que están haciendo en sus respectivas regiones.

escribir en esta lengua.²⁸² Sin embargo, mientras más se avanzan las actividades, más hablantes se han incorporado a compartir las preocupaciones de desarrollar la escritura en *tu'un savi*.

El impulso por el desarrollo de la escritura de una lengua viva que durante cientos de años se ha mantenido a nivel oral, no es nada fácil cuando existen prejuicios sobre el valor negativo que encierra dicha lengua.²⁸³ Exige ante todo revisar, reflexionar y analizar cada proceso histórico de dominación de una cultura supuestamente superior a otra; entablar una lucha donde los propios protagonistas deben desempeñar un papel relevante. Además, se debe tener claro que un proyecto de esta naturaleza debe contar con la simpatía y apoyo de los demás hablantes y que el proyecto pretenda resolver otros problemas de desigualdad social propiciada por las relaciones asimétricas y antagónicas; en otras palabras, debemos prepararnos y preparar a otros para participar en un proyecto de reivindicación étnica como pueblo milenario. Cuando se plantea el desarrollo de la lengua mixteca nos referimos que no sólo debemos proponer ir de la oralidad a la escritura, sino hacia el conocimiento de la misma lengua y propiciar su desarrollo literario y de diversos conocimientos: poesías, narrativas, ensayos, gramáticas, diccionarios, vocabularios, conocimientos matemáticos, medicina, economía, religión, astronomía, cosmogonía, entre otros campos de conocimiento.

Las principales preocupaciones de quienes hablamos *tu'un savi* y que hemos participado en el desarrollo de la escritura de esta lengua, es el financiamiento de nuestras actividades. Durante cerca de dos décadas ha sido prácticamente un autofinanciamiento de los propios participantes, debido a la poca atención que las instituciones culturales y educativas del Gobierno Mexicano han brindado a este tipo de actividades culturales. De seguir con las mismas carencias: sin recursos para transporte, hospedaje, alimentos y compra de materiales de trabajo, el futuro de las discusiones en torno a la identidad de este pueblo y de

²⁸² Por las condiciones de subordinación y marginación de las lenguas indígenas en general y de la lengua mixteca en particular, no se debe separar la escritura de la necesidad de formar lectores. Nuestros esfuerzos de seguir construyendo y fortaleciendo espacios compartidos donde podamos encontrarnos y reencontrarnos desde quienes vivimos en el territorio histórico denominado “*N̄uu Savi*”, así como los que viven en otros contextos socioculturales, obligados por nuestra condición de pobreza.

lo que hasta ahora se ha logrado en favor del desarrollo de la escritura de nuestra lengua mixteca, es incierto. Además, hay que considerar que prácticamente estamos cercados por la nueva política mundial que propone no sólo la globalización de la economía, sistemas políticos y lengua, sino hasta proyectos bélicos dirigidos por países altamente desarrollados, incluidos los países en desarrollo como México, por encima del marco jurídico en favor de los pueblos indígenas.²⁸⁴

Como resultado de nuestras preocupaciones, se planteó en su momento la creación de *Ve'e Tu'un Savi*, A. C.²⁸⁵ "Academia de la Lengua Mixteca" que viene a constituir el espacio para compartir reflexiones en torno a la lengua, cultura e historia no sólo de quienes habitan en todo el territorio histórico, sino de quienes se encuentran fuera de él.

Durante el tiempo que lleva de vida *Ve'e Tu'un Savi*, A. C. como espacio compartido, se han atendido más de un centenar de talleres de escritura en *tu'un savi* dirigidos mayoritariamente a maestros de habla mixteca. En estos talleres se han abordado variados temas y actividades que tienen que ver con la situación de nuestra nación: La historia de nuestro pueblo que va desde la época del Señor 8 Venado "Garra de Jaguar", la época de la Independencia, la Reforma, la Revolución, la Posrevolución, los Códices, la economía, la cosmogonía y por supuesto, la lengua de nuestros padres como vehículo de comunicación. Teniendo como objetivo fundamental revertir la política lingüística de agresión hacia nuestra lengua y nuestra cultura; ha resultado necesario plantear y encaminar nuestros primeros esfuerzos a revitalizar nuestra lengua a través del ejercicio de la lectura y escritura.

A partir de las propuestas en los Congresos de *Ve'e Tu'un Savi*, se han organizado cursos, talleres y conferencias para revisar y definir la ortografía práctica de la lengua, la identidad

²⁸³ A principios del 2006, un expresidente municipal de la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec se me acercó para hacerme una pregunta casi infantil: "¿No cree usted que la lengua mixteca estorba para adquirir otros conocimientos en las escuelas?"

²⁸⁴ En 2001, el Congreso de la Unión no promulgó la Ley Indígena a pesar de la firma del gobierno mexicano en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Apenas el 2003 se decretó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas como una respuesta pasiva a los derechos de los pueblos indígenas.

²⁸⁵ *Ve'e* = Casa; *Tu'un* = palabra; *Savi* = lluvia; "Casa de la palabra de la lluvia". En traducción libre se denomina "Academia de la Lengua Mixteca".

ñuu savi a partir de la lengua y la propuesta de una norma de escritura de esta lengua, entre otros temas.

Ante la imperiosa necesidad de continuar con el análisis y discusión en torno a la lengua de nuestros padres, se han realizado cursos de capacitación dirigidos a pequeños grupos de interesados en el ejercicio de la escritura y han tenido como objetivos centrales: Identificar, analizar y proponer criterios únicos que conduzcan a perfeccionar el registro de los conocimientos en la lengua nativa de este pueblo. Desde que existe el espacio para repensar en esta lengua originaria, el objetivo es lograr la unificación de criterios de su escritura. Esta ha sido la justificación por la que se ha planeado reunirnos con quienes han estado atendiendo talleres de lecto-escritura en *tu'un savi* en todo el territorio *Ñuu Savi*.

Desde nuestro punto de vista, el impulso por el desarrollo de la escritura de una lengua viva que durante mucho tiempo se ha mantenido a nivel oral no es nada fácil, debemos prepararnos y preparar a otros para participar en un proyecto de reivindicación étnica como pueblo con un desarrollo civilizatorio, interrumpido hace más de quinientos años.

Existen opiniones de especialistas que el tipo de actividades que proponemos para reivindicar la lengua y la cultura son controvertidas. Por ejemplo, Rainer Enrique Hamel (1993: 10) retoma a Jean Laponce para sostener que es una opinión generalizada y a la vez controvertida de que el principio de territorialidad es el mejor que garantiza para la sobrevivencia de una lengua subordinada en situaciones de marginación y asimetría. En ese sentido, la territorialidad tiene la posibilidad de reforzar las redes sociales de la minoría etnolingüística que puede contrarrestar el impacto desplazador de la lengua dominante, en este caso, el castellano.

El atrevimiento de plantear que nuestra lengua debe normar su uso, nos referimos al reconocimiento el valor que posee no sólo por sus propios hablantes, sino de quienes incluso, la han agredido. Por ello, los esfuerzos se centran en crear un sistema ortográfico de escritura, la socialización de éste entre los hablantes, el ejercicio de la escritura y la

lectura, y posteriormente, reflexiones en torno a la lengua para llegar a analizar la estructura gramatical (Hamel 1993: 10²⁸⁶).

Una forma de avanzar con el ejercicio de la escritura y la lectura en esta lengua es la atención de talleres, cuyo contenido ha sido a través de ejes temáticos:

- La Mixteca como espacio: a) Localización, b) Historia (monumentos históricos, arquitectura, códices), c) Cultura, d) Religión, e) Filosofía (cosmovisión) y f) Derecho (positivo, consuetudinario, usos y costumbres).
- Sistema ortográfico de la lengua mixteca: a) Antecedentes, el Centro de Investigación y Difusión "*N̄uu Savi*", y b) *Ve'e Tu'un Savi*, A. C. "Academia de la Lengua Mixteca".
- Ejercitación de la escritura y la lectura: a) Uniformar el uso de las grafías, b) Registro de conocimientos por ejes temáticos.
- Ejercitación de la expresión oral y desarrollo de la tradición literaria.
- Ejercicios de traducción de la lengua mixteca al castellano y sus implicaciones.

La metodología empleada en torno al desarrollo de la escritura en lengua mixteca se ha recuperado el método de "la palabra generadora" propuesto por el pedagogo brasileño Paulo Freire (1978). Desde este punto de vista, el "método de la palabra generadora" es la que más se ajusta a las características culturales para el rápido aprendizaje de la escritura de esta lengua milenaria entre hablantes y no hablantes.

a) *Tnu'un yu'u ndoo*. La lengua que hablamos (oralidad)

Por tradición sabemos que gracias a la oralidad, las lenguas originarias de nuestros pueblos se mantienen vivas, pero ¿por qué insistir que deben escribirse dichas lenguas, sabiendo

²⁸⁶ Basado en el término "Language Planning" acuñado por Einar Haugen (1959), Rainer Enrique Hamel, al referirse a la elaboración de una ortografía normativa, una gramática y un diccionario para guiar el uso escrito y oral en una comunidad lingüística no homogénea, es lo ideal y también cuando retoma a Heinz Kloss (1969) sostiene que la propuesta de una planificación del corpus de una determinada lengua, sería una forma que nos

que están a nivel de subordinación y de marginación respecto al castellano que es única lengua válida en todos los ámbitos de la vida social? La respuesta a esta pregunta exige revisar con cuidado la experiencia cotidiana que tenemos. Por ejemplo, sabemos que la memoria histórica no va más allá de los cien años, y a partir de aquí comienzan a modificarse y a transformarse los conocimientos que se transmiten de generación en generación mediante la oralidad. En cambio, si planteamos registrar dichos conocimientos mediante el uso de la palabra escrita ofrece mayores posibilidades de seguir manteniendo los conocimientos y seguir transmitiendo a las futuras generaciones, sin que la palabra escrita sustituya a la oralidad.

Es evidente que el ejercicio de la escritura de las lenguas indígenas se encuentra en el sector de la población más consciente y que conoce los instrumentos legales de carácter internacional, nacional y local que respalda esta nueva política incluyente frente a la política de exclusión. Sin embargo, el grueso de la población que no ha tenido contacto con el mundo exterior, ¿qué piensa? Si se considera como política contestataria, entonces hay que buscar qué piensan los impulsores, y habría que identificarlos si sólo están buscando un liderazgo o existen compromisos serios de acompañamiento en el mismo proceso. Lo cierto es que, hasta dónde sabemos y que no está expresado explícitamente, es poner a las lenguas indígenas en el mismo nivel de prestigio que tienen otras lenguas del mundo. Luego entonces, es parte de la política lingüística que cada pueblo indígena plantea a través de sus organizaciones.

Si revisamos la política indigenista vigente todavía, durante mucho tiempo se buscó la integración de nuestros pueblos indígenas a la sociedad nacional como única posibilidad y las secuelas de esta política entre los hablantes de dichas lenguas indígenas, aún se aprecian. La negación de nuestros estilos de vida se fue internalizando como única verdad, por lo tanto la lengua originaria no posee el mismo valor ni el prestigio que el castellano tiene, entonces de manera incosciente se desvalora la lengua, la cultura y la propia historia. De ahí que a quienes les ha interesado como proyecto contestatario sobre el desarrollo de las lenguas indígenas descansa fundamentalmente en el sector de la población más

remita llegar a la elaboración de alfabetos, la estandarización y la ampliación o creación de vocabularios de

consciente de esta necesidad: algunos de sus profesionistas como Antropólogos, Sociólogos, Historiadores, Lingüistas, profesores y Abogados, entre otros. ¿Pero como lograr que tales profesionistas se involucren en este reto? Es aquí donde es necesario imaginar sobre las estrategias a emplear, debido a que muchos de ellos, no están conscientes de la necesidad de participar en el proceso de reconfigurar su pueblo.

Si entendemos que abordar la escritura es poner por escrito lo que pensamos en una determinada lengua, necesariamente nos conduce a revisar con qué tipo de signos gráficos a emplear, y si estas grafías que eventualmente le llamamos alfabeto, ha sido ampliamente socializado por quienes hablan esa lengua, y bajo qué criterios se han definido como representaciones gráficas de un determinado idioma.

b) *Tnu'un nka'yu ndoo*. Lo que escribimos (escritura)

A partir del del objetivo principal sobre el desarrollo de la escritura de la lengua mixteca, el CID-ÑUU SAVI²⁸⁷ convocó a los mixtecos hablantes e interesados en la escritura de este idioma para reunirse y trazar estrategias que impulsaran su desarrollo. Con el apoyo de algunas instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional para la Educación e los Adultos (INEA), el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Dirección General de Educación Indígena de la SEP (DGEI), el Instituto Oaxaqueño de las Culturas (IOC), la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Istmo, fue posible la organización de seis Encuentros de Escritores en Lengua Mixteca (Tlaxiaco, Oax. en 1990, Jamiltepec, Oax. en

esa lengua (1993: 8-9).

²⁸⁷ Entre los fundadores del CID-ÑUU SAVI figuran: Erasmo Cisneros Paz (Tezoatlán de Segura y Luna), Gabriel Caballero Morales (San Antonio Huitepec), Juan Julián Caballero (San Antonio Huitepec), Raúl G. Alavéz Chávez (Santa María Peñoles), Silverio Ramírez Ramírez (San Antonio Huitepec), Fidelia Silva Fuentes (Asunción Nochixtlán), César Mayoral Figueroa (Asunción Nochixtlán), Ubaldo López García (Santiago Apoala), Eleazar López López (Santiago Apoala), Gabriel Cruz López (San Juan Yucuita), Porfirio Bolaños Villegas (San Francisco Infiernillo), Mónica Gisela Pérez Jiménez (El Progreso, Chalcatongo), Gabina Reyes Bautista (San Agustín Tlacotepec), Ignacio Santiago Pérez (San Pedro Tidaá), Antonio Martínez Sánchez (San Pedro Yucunama) y Genaro Bautista Gabriel (San Juan Tamazola). Más tarde se incorporaron Juan de Dios Ortiz Cruz (Victoria, San Miguel el Grande), Celso H. Cruz Abasolo (San Pedro Coxcaltepec), Floriberto Gutiérrez García (Santiago Apoala), Hilda López Gaitán (Santiago Ixtaltepec) y Heide Carreto Silva (Asunción Nochixtlán).

1991, Huajuapán de León, Oax. en 1994, Xayacatlán de Bravo, Pue. en 1995, Ayutla de los Libres, Gro. en 1996 y Tlaxiaco, Oax. en 1997).

En el marco de las actividades del Sexto Encuentro se planteó la necesidad de crear un espacio propio de análisis, de discusión y de propuestas de estrategias para el desarrollo de la escritura, lectura y conocimiento del *tu'un savi*. De esta forma se constituyó formalmente *VE'E TU'UN SAVI*, A.C. “Academia de la Lengua Mixteca” como institución encargada de normar la escritura y el conocimiento de la lengua, así como certificar el nivel del conocimiento sobre este idioma. Es decir, los campos por los cuales existe la necesidad de priorizar la atención son: Historia, lengua, economía, matemáticas, salud, religión, filosofía, cosmovisión, relación hombre naturaleza, entre otros aspectos.

Cuando se plantea la enseñanza del idioma mixteco tanto en la escuela como en otros espacios, nos obliga a contemplar el conocimiento de cómo se expresa la cultura en general, articulada con la filosofía, religión, formas de vida, historia, economía y salud del pueblo mixteco. De ahí la necesidad de contextualizar el idioma en sus diversas manifestaciones y su inserción en el aprendizaje de otras formas de expresión cultural, en un mundo cada vez más globalizante.

¿Cómo tener claro de que las lenguas indígenas están en franca desventaja frente a las lenguas mayoritarias que tienen resuelto qué institución es la encargada de enseñar a aprender a escribir y leer dichas lenguas?²⁸⁸ Las lenguas indígenas, a la par con los procesos de discusión sobre el sistema de escritura y el ejercicio de la misma y su correspondiente lectura, se debe poner especial atención en la formación de los promotores culturales que a su vez, se encargarán de ir formando a futuros lectores. Este asunto constituye el más urgente de los retos. Si existe claridad lo que esto implica, muy pocos hablantes de dichas lenguas marginadas aceptarán acompañar y discutir durante el proceso,

²⁸⁸ A principios del año 2004, en la conferencia convocada por el CIESAS-ISTMO tuvimos la oportunidad de escuchar a dos personas hablantes de la lengua vénneto del Norte de Italia: Una de ellas es el Presidente Municipal de Segussino, Italia y la otra es un sacerdote nacido en Chipilo, Puebla. Lo curioso del asunto es que, según ellos, a 122 años de distancia que un grupo de migrantes llegó en los alrededores de Puebla, no ha variado ni su lengua, como tampoco sus costumbres. A una pregunta expresa de los presentes a qué se debe todo. La respuesta fue contundente: “Si quieren acabar con la cultura, primero acaben la lengua”.

y lo más cómodo es olvidarse de nuestra responsabilidad y asumir un papel pasivo como el que hasta ahora se ha reflejado en muchos de nosotros mismos. Sin embargo, hay que reconocer que las instituciones educativas y culturales que existen en el país, no asumen el compromiso de implementar programas de formación especializada de los jóvenes de origen indígena, quienes podrían encargarse de este movimiento cultural.

Ante el deterioro del uso de la lengua de nuestros ancestros y su inminente extinción por el impacto negativo de las políticas diseñadas desde fuera para transformarnos y construir así una sociedad imaginaria,²⁸⁹ la memoria histórica que los ancianos poseen hoy está agonizando. Además, valdría la pena considerar que nuestro pueblo mixteco ha estado en la oralidad en toda su vida y que gracias a ella nos hemos resistido ante el embate de la colonización española primero y posteriormente de la nueva sociedad que tomó por asalto el poder económico, político y cultural de nuestro país. Pero además, los conocimientos ancestrales que todavía están presentes en nuestras comunidades, como tales no van más allá de los 100 años, debido a que cada generación le toca por naturaleza imprimir su estilo, de ahí que los conocimientos que se van transmitiendo de generación en generación, se van modificando hasta desaparecer.

Al proponer el desarrollo alfabético de la escritura en *tu'un savi*, no lo estamos descubriendo nosotros. Durante la época de la Colonia se escribieron diversos textos en esta lengua y podemos citar los más conocidos: el *Vocabulario en Lengua Misteca* del Padre Fray Francisco de Alvarado (1593) y el *Arte en Lengua Mixteca* del Padre Antonio de los Reyes (1593). En años más recientes, a invitación del Gobierno Mexicano a mediados de la década de los treinta, llegaron a estudiar las lenguas amerindias los Lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para producir cuentos y traducción de textos religiosos con la clara intención de convertir a los indígenas en protestantes, pues la atención se ha centrado básicamente en la traducción de textos religiosos a las lenguas originarias de nuestros pueblos.

²⁸⁹ Guillermo Bonfil Batalla planteaba en su libro *México Profundo. Una civilización negada* (1989) que existen dos Méxicos: el México de los pueblos originarios y el de quienes son el producto de la mezcla de dos culturas, los mestizos que se sienten dueños de todo cuanto existe en el territorio.

¿Por qué escribir en lenguas indígenas? Esta pregunta exige una respuesta desde el punto de vista de una posición identitaria. Seguramente quienes han estado inmersos en estas posturas integracionistas que el propio Estado mexicano ha propuesto construir por encima de la diversidad lingüística y cultural, insistirán en que las lenguas y las culturas indígenas están condenadas a extinguir, ya que no ofrecen ningún futuro, por lo tanto, ante este mundo globalizador debemos uniformarnos cultural y lingüísticamente, adoptando, sin objetar, la identidad de ser mexicano.²⁹⁰

Antes de continuar, es necesario formular las siguientes preguntas: ¿De dónde surgen las ideas de escribir en lenguas indígenas? ¿A quiénes les interesa que las lenguas indígenas se escriban? ¿Qué hay detrás de la intención de escribir en lenguas indígenas? ¿Es importante la escritura para los pueblos indígenas, o para quién es importante?, ¿cuáles son las expectativas de quienes desean escribir? ¿Sabrán en nuestras comunidades que es importante transitar de la oralidad a la escritura en una lengua que por siglos se ha mantenido a nivel oral? ¿Qué significa escribir en lenguas indígenas? ¿Qué implica abordar la escritura en lenguas indígenas cuando éstas han estado a nivel de oralidad?, ¿cuál es el proceso?, ¿por dónde comenzar? ¿Qué irá a pasar con la oralidad cuando todas las lenguas indígenas pasen a ser lenguas escritas? ¿Qué experiencias existen hoy para abordar la escritura en lenguas indígenas? ¿Cuál es el avance en el desarrollo de la escritura en lenguas indígenas?

¿Cómo lograr esta empresa cultural cuando la población de habla indígena no está muy convencida de esta necesidad? y ¿se debe trabajar de manera individual o colectiva? Responder a estas interrogantes exige ser muy imaginativo para implementar distintas estrategias que conlleven a identificar con quién discutir y diseñar los proyectos o con quiénes comenzar a trabajar colectivamente.

²⁹⁰ Algunos estudios antropológicos, sociológicos y sociolingüísticos recientes, abordados por estudiosos ajenos a nuestras culturas, sostienen que quienes adoptamos una posición contraria a ellos, nos tachan de “esencialistas” y “primordialistas”, porque proponemos la continuidad de una cultura que está condenada a desaparecer. Por ejemplo Patricia Mena, al revisar críticamente el discurso adoptado por los intelectuales indígenas que luchan por la reivindicación cultural y lingüística de sus pueblos se ubican en una posición esencialista e idílica (2002: 97-118). Sin embargo, quienes procedemos de dichas culturas, consideramos que la cultura de nuestros pueblos constituye una veta riquísima para las investigaciones “científicas” de quienes cómodamente critican nuestra posición, muchas veces sin conocernos.

¿Pero qué motiva a los indígenas plantear lo contrario de lo que postula la política del Estado?, ¿Acaso debemos ser distintos del resto de la sociedad que se erige representativa a nivel nacional?, ¿Qué nos ganamos con plantear el reconocimiento de esta diversidad lingüística y cultural?, ¿Lo que planteamos podría considerarse como una autonomía, que en este momento está en boga?, etc. Son muchas preguntas y tan pocas respuestas. Sin embargo, para comprender esta compleja situación resulta necesario revisar las distintas políticas implementadas por el Estado mexicano en contra de sus poblaciones indígenas consideradas como minorías, en su afán de uniformar al país.

Elegir como tema central el desarrollo de la escritura en *tu'un savi*, nos remite a considerar que alrededor de esta lengua, que es patrimonio de la humanidad, giran otros temas que conducen a definir al pueblo con historia, educación, religión e identidad. Entonces, a partir de las actividades iniciales sobre el desarrollo de la lengua mixteca iniciadas por el CID-ÑUU SAVI en sus talleres y en sus Encuentros de escritores en lengua mixteca, se oficializa la creación de *VE'E TU'UN SAVI*, A. C. “Academia de la Lengua Mixteca” para encargarse, si no exclusivamente al desarrollo de esta lengua milenaria, al menos hasta ahora ha centrado su interés por crear las condiciones para llevar a cabo la empresa, sin las cuales sería un tanto difícil, como señala puntualmente Lepoldo Valiñas (Valiñas, 1986: 145-147) en su interesante texto sobre la experiencia de los compañeros mixes o los *ayuuuk*, en el sentido de que ningún programa oficial sea éste gubernamental o privado, es efectivo en cuanto al desarrollo de las lenguas indígenas. Es decir, mientras no existan las condiciones para que se pueda crear un sistema de escritura y alfabetizar a la población que durante toda su vida ha estado en la oralidad, no se puede hacer nada. Además, si se plantea escribir en esa lengua “ágrafa” debe ser un proceso complejo y difícil: un reto, porque como proyecto debe tener un origen desde adentro, desde los propios hablantes, pero ¿realmente esa es la aspiración cuando durante mucho tiempo se nos negó la posibilidad de seguir hablando nuestra lengua? Un buen deseo no resuelve el problema, exige ante todo una entrega total de quienes quieran impulsar estas actividades; hay que “torear” con todos, sean indígenas y no indígenas; sean instituciones del gobierno o las propias comunidades hablantes.

El mismo maestro Valiñas señala más adelante y con justa razón, que hay que tener claro y en eso coincidimos con él, que nuestras sociedades indígenas son culturas eminentemente orales, pero no por ello significa que estén incompletas o que estén en franca decadencia, ni en desventaja de dominación por el simple hecho de no contar con la escritura; el verdadero problema está en la falta de la lengua escrita (Valiñas 1986: 145-147).²⁹¹

Cualquier proyecto alfabetizador en este caso, debe surgir desde adentro de la comunidad, y para que funcione, hay que tomar en cuenta la influencia de muchos otros factores. Cuando se menciona que el proyecto de la Academia de la Lengua Mixteca debe tener un origen interno, se refiere más bien a la vigencia y pertinencia de las decisiones entre los propios hablantes que son los que pueden sentir la necesidad, sin que con ello indica no tomar en cuenta alguna sugerencia de nuestros aliados que no son de la cultura, que por cierto, son varios.

En la puesta en marcha del proyecto sobre el desarrollo de la escritura en la lengua mixteca, se ha planteado como meta la unificación de la ortografía práctica de la lengua. Esto implica desde luego, abordar estudios profundos sobre situaciones lingüísticas y sociales: estudios dialectológicos, sociolingüísticos y sociológicos; estudios que son necesarios. Si no se tiene claro, es mejor no mover nada porque es ahí donde complica todo. A ello obedece que ninguna institución se aventura a hacerlo porque nunca han sentido esa necesidad.²⁹²

Crear condiciones significa que dentro de la comunidad hablante hayan personas preocupadas por escribir y que produzcan materiales para ser leídos y con ello estaremos en posibilidades de darle vida a las lecturas y a la lengua misma. Tomar en cuenta otros proyectos como la capacitación para aprender a leer los propios textos y los de otros, si es de otra variante como el caso de la lengua mixteca que tiene más de veinte variantes

²⁹¹ 1) Los proyectos deben surgir desde dentro; 2) deben buscar como meta la estandarización de la lengua, o su viabilidad y extensión; 3) se debe organizar y sostener un grupo socialmente reconocido como el genuino emisor de la información escrita; es decir, se debe fomentar y mantener a los escritores; 4) la lengua escrita debe tener, en pocas palabras, un lugar en la comunicación masiva; 5) debe haber, por lo tanto, un qué escribir; 6) se debe buscar la manera de que el alfabeto ocupe los lugares educativos masivos que le corresponden; 7) esto implica la existencia de gramáticas prescriptivas estandarizadas muy completas hechas, por supuesto, en lengua indígena, y uno o varios diccionarios bastante completos, igualmente en lengua indígena, a los cuales los neoescritores y neolectores puedan acudir" (ibidem: 149).

²⁹² Las instituciones de cultura que existen son únicamente para justificar el proyecto estatal y el presupuesto destinado para ello se ha convertido como su modo de vida.

dialectales,²⁹³ hay que aprender a comprender el mensaje escrito; el conocimiento de la estructura gramatical de la lengua mixteca que también es muy compleja. Es decir, debe haber una intensa campaña de difusión alrededor del desarrollo de una lengua, que va más allá de reproducir los esquemas preestablecidos de otras lenguas.

Todo este planteamiento de querer poner por escrito lo que durante toda la vida ha estado en la oralidad o en otro tipo de registros como son los Códices, no es solamente crear un conjunto de letras. Es necesario tener presente qué escribir y para qué escribir en sentido colectivo. Por ello la lengua escrita en mixteco debe contar con un espacio en las instituciones sociales: oficinas municipales, iglesias, mercados, mayordomías, instituciones educativas, etc. En ese sentido, *Ve'e Tu'un Savi* "Academia de la Lengua Mixteca" pretende ser un espacio que regule y norme la escritura de la lengua mixteca, lo cual significa impulsar porque existan estudios puntuales sobre la gramática, diccionarios, textos literarios, textos de otros conocimientos; investigaciones serias sobre la lexicografía, morfología y semántica.

Se retoma nuevamente la sugerencia del maestro Valiñas quien sostiene que si se aspira a tener éxito en esta complicada empresa cultural, y esto es válido para cualquiera que desea incorporarse en el trabajo, se debe ver a la lengua como un todo, a través del cual se pueda ejercer la autonomía (Valiñas 1986: 145-147).

Los diversos textos que se han escrito hasta antes de producir los primeros acuerdos sobre el registro de los conocimientos milenarios de nuestras comunidades mixtecas, se han empleado distintas ortografías prácticas, algunas fueron propuestas de cada variante dialectal, otras son propuestas particulares de algún interesado que desea aprender y escribir en esta lengua mixteca. De ahí que se vuelve un tanto problemático leer dichos textos porque no se cuenta con ninguna norma ni para la escritura ni para la lectura en esa lengua. Además, por ser idiomas que ofrecen desventajas frente al español, junto con la

²⁹³ No hay criterios uniformes para establecer el número de variantes de mismo idioma, hay Lingüistas que manejan 39 variantes como los del ILV, otros cerca de 30 variantes y otros menos, inclusive, hay quienes se atreven a aseverar que dichas variantes son otras lenguas. Recientemente, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ha difundido que para el caso de la lengua mixteca, son 81 variantes lingüísticas (2008).

necesidad de desarrollar la escritura hay que formar a los futuros lectores o consumidores de los textos en lengua mixteca, que en verdad, nadie que no esté interesado, se ofrezca voluntariamente a participar en la discusión, análisis y propuestas de métodos de trabajo.

Desde el comienzo de nuestras actividades de promoción y la discusión sobre la escritura en nuestra lengua se contempló que *Ve'e Tu'un Savi* fuera una instancia que aglutinara los intereses de toda la población de habla mixteca del territorio, incluyendo a aquellos que por distintos factores han emigrado a otras partes dentro y fuera del país: Istmo de Oaxaca, Sinaloa, Sonora, Baja California, Estados Unidos y Canadá, y la propuesta de una ortografía práctica consensada que aglutinara los intereses de quienes desean participar para resignificar la identidad de la Mixteca como pueblo histórico y milenario. Este proyecto está dirigido tanto a la población adulta como la escolar en los distintos niveles: Preescolar, Primaria, Secundaria, Medio Superior y Superior. Entre las propuestas que tenemos, se contempla abrir espacios en los programas radiofónicos, televisión y prensa local, nacional e internacional, para difundir la necesidad de revitalizar la lengua y la cultura del *Nuu Savi*.

Las actividades abordadas durante el desarrollo de los talleres, Encuentros y Congresos y que aparecen en el texto que denominamos “Bases para la escritura de *tu'un savi* (2007)” son las que se aplican en nuestros talleres, encuentros, congresos, coloquios y conferencias, cuyo contenido es el siguiente: a) Análisis y discusión sobre el estudio fonológico y morfológico; b) Identificación y análisis sobre las nasalización, tonos, prefijos, pronombres, uso de mayúsculas y signos ortográficos de la lengua; c) Política de planificación lingüística; d) Identificación y análisis de los verbos y su clasificación semántica; e) Identificación de las clases de palabras; f) Sintaxis; g) Métodos de enseñanza del *tu'un savi* a hablantes y no hablantes; h) Pronombres dependientes e independientes; i) La numeración; j) El papel de la oralidad; k) Tipos de bilingüismo; l) Cosmovisión y filosofía; m) Mapa dialectológico; n) Propuesta de gramática del *tu'un savi*; ñ) Elaboración del diccionario multidialectal del *tu'un savi*; o) Estudios y análisis de los topónimos; p) Estudios y análisis del *sa'vi* como discurso ceremonial en el *Nuu Savi*; q) Introducción a la literatura del *tu'un savi*; r) *Yaa sii* en la concepción del mundo mixteco, y s) Análisis y

apropiación de los conceptos básicos en la cultura: *Ñuu Savi, Ndusu Tu'un Savi, Ve'e Tu'un Savi, ñani, ku'va*.

Como hablantes de *tu'un savi*, hay que reconocer que en cada comunidad difiere la variante dialectal de esta lengua, pero se mantiene el mismo patrón lingüístico que es la siguiente forma: CV, CVCV y CVV.²⁹⁴ Sin embargo, algunos sostienen que las variantes constituyen otros idiomas independientes y ha sido una justificación empleada por propios y extraños para no hacer nada con respecto al desarrollo de la escritura de la lengua mixteca, porque esto resulta mucho más cómodo.

Durante el último lustro, quienes pertenecemos a una cultura originaria observamos una situación compleja por un lado, la resistencia de los propios indígenas de dejar de practicar sus culturas y sus lenguas, y por el otro, el gobierno mexicano en este caso, ha caído en franca contradicción ya que por una parte desarrolla un discurso político a nivel constitucional donde se reconoce en el Artículo 2º de la Constitución Política de los estados Unidos Mexicanos que señala que la

... Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ella... (2005: 5);

la promulgación de la Ley Estatal de Educación (1995) y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas (1998) para el caso del Estado de Oaxaca, y por el otro, en la práctica dista mucho que sea congruente con la realidad en que vivimos. Es decir, no existe ninguna política que lleve a la práctica lo que se ha legislado, sólo ha quedado en declaraciones políticas para justificar una imagen benevolente en el escenario internacional.

²⁹⁴ Según los estudiosos de la lengua mixteca, esta simbología significa: CV: “consonante + vocal”; CVCV: “Consonante + vocal + consonante + vocal”, y CVV: “Consonante + vocal + vocal”.

2. *Na tnu'un ndaka'yu ndoo*. ¿Qué escribiremos?

Desde la propuesta de abordar el desarrollo de la escritura en *tu'un savi*, se ha tenido la claridad entre nosotros que este proyecto ambicioso debe ir acompañado de una serie de actividades que tiene que ver con el desarrollo de la expresión oral. Paralelo al desarrollo de la escritura en esta lengua la necesidad de mantener y desarrollar la oralidad en el uso cotidiano: hogar, iglesia, saludos, en asambleas comunitarias, en las escuelas, etc. En otras palabras, no por acceder al sistema escrito de la lengua se deje al margen la enorme importancia que tiene la lengua oral en nuestra cultura *ñuu savi*, debido a que ahí radica la esencia de la comunicación lingüística. Ahí también está la riqueza de nuestra lengua.

Las discusiones iniciales en torno al proyecto del desarrollo de la escritura en *tu'un savi* han sido conectadas con varios hechos ocurridos en la Mixteca que vale la pena mencionar: a) A mediados de la década de los años noventa (1993), un profesor del Sur de Puebla (San Jerónimo Xayacatlán) consideraba que era necesario contar con una gramática de la lengua mixteca para propiciar la escritura en esta lengua. Como respuesta a esta preocupación, se le planteó que eso era inconcebible, lo más prudente era comenzar por escribir la lengua como una forma de generar condiciones para la elaboración de una gramática propia donde los hablantes tuvieran una participación activa y no esperar que desde fuera se elaborara dicha gramática, y b) En el marco del III Congreso de *Ve'e Tu'un Savi*, uno de los compañeros activos de este movimiento (un Etnolingüista) mencionaba que no se podía comenzar por proponer el ejercicio de la escritura del *tu'un savi* hasta en tanto no se oficializara la lengua, y como respuesta se planteó también que el mismo ejercicio de la escritura iba a permitir la oficialización de la lengua por parte de los propios hablantes y no esperar que desde las instituciones gubernamentales se reconociera lo que se ha querido pensar. En ambos casos y a pesar de la distancia de estos hechos, sigue vigente el interés por crear las condiciones para la elaboración de una gramática que recoja el sentir del habla de todos los habitantes del *Ñuu Savi* y por supuesto, la oficialización de esta lengua como medio de comunicación.²⁹⁵

²⁹⁵ Se conoce poco sobre la existencia de algunas gramáticas en la lengua mixteca, las más conocidas son las que elaboraron los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano: La Gramática de Atatláhuca, la de

Los interesados en la escritura de la lengua y que no poseen conocimientos de lingüística, son mayoritariamente profesores bilingües; los temas alrededor de los cuales hemos reflexionado son: la función que nos corresponde desempeñar en las comunidades donde labora como docente, el papel de liderazgo a desempeñar y los temas que les pueda ser de utilidad en su quehacer docente. Asimismo, se han tratado de revisar los criterios que fundamentan la elaboración de metodologías de enseñanza y aprendizaje de la escritura del *tu'un savi* que ha propuesto la DGEI y otras instituciones.

Los principales objetivos de los talleres de desarrollo de la escritura en *tu'un savi*, son entre otros: a) Comprender la situación lingüística del idioma mixteco como minoría lingüística en un país como México, b) Propiciar cambio de actitudes lingüísticas a partir del conocimiento de las características lingüísticas de este idioma en el marco de la diversidad cultural y lingüística de país, y c) Promover el aprendizaje en el nivel básico: Nombres de parentesco, partes del cuerpo humano, pronombres y nombres comunes: alimentos, plantas, animales, utensilios de cocina, implementos de trabajo, lugares y otros; verbos, adjetivos, saludos de llegada y de despedida; números, colores, marcador de tiempo, pequeños enunciados, textos breves, conversación de afirmación y negación en el idioma.

a) *Tnu'un ndedi'na, tnu'un vitna*. El pasado, el presente

La propuesta de proponer el registro de los conocimientos individuales y colectivos de nuestra comunidad ha resultado complejo abordar. Se ha pensado no pocas veces que no hay necesidad de documentar algún acontecimiento que está en la memoria colectiva y que solamente cuando dichos acontecimientos tuvieran relación con otras culturas. Sin embargo, al detenerme a reflexionar algunos conceptos en la lengua nativa, resulta que los mismos términos usados en la lengua adquieren múltiples significados, dependiendo de los

Jamiltepec, la de San Juan Colorado y la de Santa María Peñoles. Sin embargo, estas gramáticas fueron escritas bajo los intereses particulares de dichos lingüistas-misioneros y con una estructura lingüística que corresponde a otra perspectiva cultural. En contraste Gabina Aurora Pérez Jiménez, mixteca de Chalcatongo, elaboró un importante curso de su variante de la lengua mixteca (2008), que contiene una gramática, una propuesta clara de ortografía y muchas notas históricas y culturales. La misma autora participó en un gran proyecto de analizar el vocabulario español – mixteco de fray Francisco de Alvarado (1593) y convertirlo en un diccionario mixteco - español (Jansen y Pérez Jiménez 2009).

contextos donde son usados. Esto es lo que no nos percatamos quienes mantenemos aun la oralidad en esta lengua.

Un ejemplo de esta reflexión es el concepto “*Sí*” (*uun*) en la lengua mixteca y las implicaciones que tiene en asuntos jurídicos. La reflexión sobre el concepto de *Sí* en *tu’un savi* surge a partir de la experiencia reciente durante una audiencia realizada ante un tribunal estatal. El lenguaje ambiguo y tramposo de quienes tienen la responsabilidad de impartir justicia en este país mexicano conlleva a fabricar culpables, que injustificadamente se encuentran purgando condenas en las cárceles personas de origen indígena que por hablar una lengua distinta del castellano, que aún cuando se tenga conocimiento de esta última lengua, su aprendizaje fue de manera incorrecta y por lo tanto, las respuestas ante esas preguntas tan ambiguas, suelen ser positivas o negativas, según sea el caso.

Otra experiencia indirecta es la de una defensora de los derechos humanos de los migrantes mixtecos y triquis en Oregon, Estados Unidos, quien por correo electrónico me consultaba “... que por qué los migrantes hablantes de las lenguas indígenas a todo dicen que ‘sí’ y que por ello muchos se encontraban cumpliendo condenas de manera injustificada...” y mi respuesta fue un tanto detallada sobre la estructura gramatical del idioma mixteco y por supuesto de algunas lenguas de la familia otomangue.

Se recuperan las distintas formas de expresar el “sí” en la lengua y en la cultura mixtecas y lo que esto repercute en otras culturas de contacto, sobre todo cuando existe la necesidad de aprender otras lenguas y el traslado de los conceptos de una lengua a otra, en este caso, de la lengua mixteca a la lengua castellana.

En la cultura mixteca y las otras culturas nativas donde el proceso de transmisión de saberes y conocimientos comienzan a temprana edad, con frecuencia escuchamos de nuestros padres y de nuestros abuelos que está prohibido expresar un “no” cuando se trata de iniciar alguna actividad; si por descuido se carece de conocimiento cómo se realiza tal actividad, al decir “sí” conlleva la disposición de abordar el aprendizaje con quienes les toca acompañar en cualquier actividad.

Junto al aprendizaje del significado de “sí” también existe la noción de decir “no”, refiriéndose “no es”, “yo no fui”, “no está”, “no se puede”, “no hay”, etc., aludiendo a la honestidad cuando existen preguntas que tengan intenciones de verificar algo. Sin embargo, no siempre ocurre esto en la práctica cuando se trata de buscar culpables en los tribunales. Aunado al poco dominio o casi nada del idioma castellano y menos del abuso de tecnicismos jurídicos, los expertos en la fabricación de culpables, suelen recurrir un lenguaje ambiguo como “verdad que tú mataste a tal fulano...”, “verdad que tú robaste tal cosa...”, “tú viste a tal fulano que no mató a x persona”, entre otras preguntas. En este enredo de lenguaje y ante la falta del dominio del español, el individuo sujeto del interrogatorio se ve en la necesidad de expresar siempre “sí” para no quedar mal ante los demás, aunque con ello se incrimina y más tarde ocurre lo inevitable: el hecho de decir “sí” queda consignado jurídicamente.

La complejidad que implica manejar adecuadamente los conceptos tanto en una lengua como en otra, exige no sólo hablar la lengua nativa y la castellana, sino el conocimiento de los conceptos básicos de lingüística y por supuesto las distintas formas de traducción: traducción literal y traducción libre. En otras palabras, se necesita conocer la estructura gramatical tanto del *tu'un savi* o lengua mixteca (VSO) como del español (SVO), pero además reflexionar detenidamente qué significa si un concepto cambia de lugar en un enunciado.

En la variante del *tu'un savi* de San Antonio Huitepec, existen dos tipos de “sí”: el “sí” de aceptación (*uun*) y el “sí” de afirmación (*ujun*). El primer “sí” conlleva a responder ante la invitación: *Koo na kajien dita* (Siéntate, vamos a comer) y la respuesta es *uun* (“sí” de aceptación); *ndakoo chin j'ñun kechiun tutnu* (levántate porque vas a cortar leña) y la respuesta es *uun* (“sí” de aceptación). En cambio, cuando alguien desea confirmar un hecho se pregunta por ejemplo: *Teean dujan ñide tniñu iku run* (¿verdad que él trabajó ayer?), la respuesta si así ocurrió es “*ujun*” que significa “sí” (pero “sí” de afirmación). Otro ejemplo es: *Kani ñundeku ndoo ñuu run* (¿antier estuvimos en la comunidad, verdad?), la respuesta es “*ujun*” (“sí” de afirmación).

En la cultura mixteca, los niños suelen aprender desde chicos al lado de sus padres que como principio básico de la honestidad, nunca decir “no” cuando se trata de nuevos aprendizajes para la vida. Si alguien no sabe lo que hay que realizar, a través de la observación irá aprendiendo y esto constituye evidentemente un reto para la vida porque hay que aprender para la vida y no vivir a expensas de otros. A ello se debe que los de origen mixteco que hayan aprendido a vivir con honestidad a través del trabajo al lado de sus progenitores, dondequiera que se encuentren en busca de trabajo asalariado son apreciados por su dedicación y desempeño laboral. En cambio, quienes desafortunadamente no aprendieron de sus mayores cómo trabajar para la vida, no son tan apreciados como aquellos que sí saben desempeñar cualquier actividad o que por lo menos estén dispuestos a aprender.

Como contraparte del “sí” se encuentra el “no” que también tiene varias connotaciones. “no” es igual a *an'an*, expresar “no se puede” en *tu'un savi* se expresa *akuu*, si es para decir “no hay” se dice *atuu*. Otros ejemplos podrían ser:

Sentido afirmativo

Nkuu iku “se pudo ayer”

Nkuu vitna “hoy se puede”

Kuu “se puede”

Ñiyo “hubo”

Iyo “hay”

Koo “habrá”

Ñeji iku “comió ayer”

Ñeji navii “está comiendo ahorita”

Kaji tnee “comerá”

Ñunu koo “estuvo sentado”

Sentido negativo

ankuu iku “no se pudo ayer”

ankuu vitna “hoy no se puede”

akuu “no se puede”

añiyo “no hubo”

atuu “no hay”

akoo “no habrá”

añeji iku “no comió ayer”

atuu ñeji navii “no está comiendo ahorita”

akaji tnee “no comerá mañana”

añunu koo “no estuvo sentado”

Nukoo “está sentado”

Junu koo “estará sentado”

atuu nukoo “no está sentado”

ajunu koo “no estará sentado”

Nkuu ndee kani “aguantó antier”

Nkuu ndee vitna “aguanta ahorita”

Kuu ndee tnee “aguantará mañana”

ankuu ndee kani “no aguantó antier”

adio nkuu ndee vitna “no aguanta ahorita”

akuu ndee tnee “no aguantará mañana”

Además de estas complicaciones conceptuales en la lengua mixteca, se necesita conocer de cómo está estructurada la lengua. Es decir, lo básico que hay que conocer es cómo está estructurado el pensamiento: el orden básico de nuestra lengua mixteca es VSO (comienza con verbo, pasa por el sujeto y finalmente el objeto²⁹⁶) y esto tiene que reflejar en la expresión oral o escrita: *Ñeji tee Pelu dita* (Pedro come tortilla), *ndeku ñaa Lita ve'e dutuan* (Margarita vive en la casa de su padre), *ñi'in tina ndute* (el perro toma agua), entre otros ejemplos. Como se nota es una traducción del *tu'un savi* al español de una forma más aceptable. Sin embargo no siempre ocurre esto, en la mayoría de los casos, quien suele traducir del mixteco al español y no maneja adecuadamente ambas lenguas, entonces traduce de manera literal nuestra lengua: “la” perro toma agua, el señor come “un” tortilla. Como se nota, sintácticamente son frases mal construidas en el idioma castellano, debido a que en *tu'un savi* no existen artículos; además, en la construcción de las oraciones en nuestra lengua, primero van los verbos y después quien realiza la acción y finalmente qué hace.

Cuando algún hablante de *tu'un savi* inicia a articular algunas palabras en castellano, por lo regular es frecuente escuchar una traducción literal, ejemplo: en *tu'un savi* al pedir permiso se dice: *Na ya'aen nuu taa* y quien inicia el aprendizaje en español expresa “con permiso, voy a pasar tu cara señor”. La pregunta que podríamos formular es por qué ocurre esto que es incongruente e ilógico, pues sencillamente ocurre esto porque son lenguas diferentes en su estructura. “*Na*” indica acción, “*ya'a*” significa “pasar”, la partícula “*en*” es un pronombre dependiente de primera persona, “*nuu*” significa “cara”, “enfrente”, “delante”,

²⁹⁶ No significa que no pueda variar el orden. Lo único que puede pasar es un cambio de sentido del mensaje. Con las expresiones de los jóvenes se aprecia el poco manejo de la lengua de sus padres y se identifica a partir de una expresión poco usual.

“sobre”, “punta” y “taa” significa “señor”. Además, en las escuelas no hay una metodología adecuada para el aprendizaje del castellano como segunda lengua.

Otros ejemplos sobre la complejidad del *tu'un savi* es en cuanto a los verbos de movimiento: Del verbo subir en *tu'un savi* hay que tomar en cuenta los tonos y los tiempos verbales: “*ñee*” que significa “subió” (tiempo pasado) y “sube” (tiempo presente) con un leve cambio de tono y para superar este problema con quienes no conocen la lengua se recurren los adverbios de tiempo (*iku*=ayer, *kani*=antier, *ndekani*=antes de antier, *vitna*=hoy, en este momento, *navii*=ahorita) y para el tiempo futuro es “*kaa*” y si se desea enfatizar hay que recurrir los adverbios como *tnuvi'i nka*=más al rato, *na kuaa*=cuando se oscurezca, *tnee*=mañana, *ida*=pasado mañana, *nde ida*=dentro de varios días o después de pasado mañana, etc. Si alguien ejecuta la acción la primera vez se expresa *ñee* (subió sube) o *kaa* (subirá) y es por segunda o varias veces porque ahí vive se expresa *vendaa* (volvió a subir o está volviendo a subir) y *ndaa* (vuelve a subir).

Además, existen muchos conceptos relacionados con fenómenos naturales poco analizados por los propios hablantes. Algunos de los cuales están: *ye ii* que significa “el que es bendito”, “el que es delicado” o “el que es frágil”; *ve'e ii* que significa “casa bendita” o “casa delicada”; *yuku ii* que literalmente significa “monte bendito”; *ve'e ñu'un* que significa “casa de la deidad” o “casa de dios”; *ñu'un yuku* que se refiere a “deidad del monte”; *ñu'un nde'yu* significa “deidad del lodo”; *ñu'un y'ch'* cuyo significado es “deidad de la sequedad”; *tachi yuku* que se traduce como “aire del monte” o “aire del cerro”; *tachi yu'ui* significa literalmente “aire de la boca de la gente” o más bien “maldición de la gente”; *tachi k'h'* es “aire del animal” o bien, “aire malo”, “pesado”, “no humanizado”, etc.; *ad'h' tachi va'a* que literalmente es “no es aire bueno”; *ye jui'na* significa “lo malo”, “ser monstruoso” “lo degradante”, “lo reprochable”, “lo desagradable”, etc.; *ndat'h'* que significa “se transformó”, “se volvió malo”, “se volvió desagradable”, etc.; *adio y'h' kuuse* significa “no es humano él”, “no tiene corazón humano él”, “no es bueno él”, etc.; *iñi k'h' ne'ense*, “él tiene corazón de animal”, “él es antipático”, “él no es solidario”, “él no es

hospitalario”, etc.; *iyo nka ñu’un iñise*, “es malo él”, “no tiene corazón él”, “no siente él”, “no es humano él”, etc.; *nkuu y^{iv}ise* “está convertido en humano él”; *nkuu iime*, “está bendecido”, “está bendito”, “se bendijo”, etc.; *nkuu iina* “se bendijo ella”, “está bendita ella”, etc.; *nduu iina*, “se volvió sagrada ella”, “se volvió bendita ella”; *nduu iise* “se volvió bendito él”, “se volvió sagrado él”, “se volvió delicado él”, etc.

Registrar otras expresiones en *tu’un savi* exige reflexionar constantemente cómo funciona la lengua y qué significa cuando una palabra o concepto cambia de lugar. Esto nos lleva a pensar que no basta hablar con fluidez la lengua a nivel oral o contar con la habilidad de ejercitar la escritura, como proceso va más allá. Conocer la lengua mixteca exige revisar la memoria lingüística de manera individual y colectiva.

Los estudios que existen sobre la lengua mixteca han sido abordados desde fuera de la lengua. Es decir, aún cuando los autores de algunos estudios sean hablantes de la lengua, la estructura gramatical del idioma mixteco se ve muchas veces violentada para ajustarse a la estructura del castellano. Lo mismo ocurre con los textos elaborados por los propios hablantes bajo la supervisión técnica del personal del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).²⁹⁷

3. *Ye’e y^{iv} miñie kundekuen*. El mundo que deseamos vivir

A diferencia de hace medio siglo, de niño no observaba tanta agitación en la vida cotidiana a nivel de mi comunidad de Huitepec. Las personas vivían con más tranquilidad y se percibían tratos de más cordialidad y amabilidad. En ese espacio comunitario se puede decir que se compartía lo que cada familia contaba, desde una tortilla con sal y chile hasta la participación colectiva en las fiestas familiares y comunitarias. Se percibía el sentido solidario de las personas y de mayor cooperación. En cambio, hoy vemos que existe más egoísmo y más individualismo. Ahora se percibe una franca deshumanización de las

²⁹⁷ A pesar del rompimiento del convenio entre el ILV y el gobierno mexicano en los inicios de la década de los años ochenta del siglo pasado, esta agencia internacional continúa operando en las regiones indígenas bajo las siglas de AC y pasivamente varios de nuestros hermanos y hermanas han aceptado trabajar con ellos como informantes.

personas, a pesar de contar con el mismo origen; hacia los bienes materiales que posee cada familia ya se percibe un valor comercial y del dinero. Con los nuevos proyectos de desarrollo regional, estatal y nacional, se aprecia y se le da ahora más valor a cosas materiales de mayor rentabilidad.

Aún cuando no tengamos conocimiento sobre el valor económico de las cosas, sentimos que la vida ha cambiado y en función al grado de dependencia y del contacto con el mundo moderno; el cambio es a veces violento y en ocasiones paulatino. Donde se ha logrado penetrar el capitalismo expresado en la invasión de productos elaborados y las ideas de desarrollo que llegan del exterior, la vida de las personas es más agitada y ha provocado la existencia de diversos problemas. Donde no aún no ha penetrado el capitalismo, la vida de las personas es más de tranquilidad. Ahí es donde se percibe el calor humano todavía. Aunado con ello, las relaciones con el entorno natural, es más humano.

Como ejemplo de lo que pasa actualmente en algunas comunidades del *Nuu Savi*, abordaré temas relacionados con la lengua que se habla que no sólo requiere su mantenimiento a nivel de oral, sino el inicio del proceso de su escritura como una necesidad para equipararla con las demás lenguas del mundo e ir más allá del registro gráfico. La lengua mixteca al igual que las demás lenguas indígenas de México, históricamente han sido marginadas social y políticamente por distintos proyectos de planeación lingüística del propio estado; de ahí que el esfuerzo por escribir y conocer la estructura gramatical de la lengua no debe reducirse a nivel de elaboración de textos en dichas lenguas, sino este esfuerzo debe ir acompañado de tareas de preparación de los lectores de dichos textos. En ese sentido, el esfuerzo debe ser colectivo y no individual: por un lado crear diversos textos y por el otro lado, formar a los lectores.

Las lenguas mayoritarias como el español, el inglés, el francés, el italiano y otras que se hablan en el mundo, han resuelto la tarea de preparar a escritores y lectores en dichas lenguas, para eso existen las instituciones educativas de distintos niveles que son las encargadas de propiciar dichas actividades. Quienes hablamos las lenguas minoritarias como el zapoteco, el maya, el otomí, el mixteco, el chinanteco o el chatino, nuestros

esfuerzos deben ir más allá. Junto con la necesidad de escribir y leer, los propios participantes debemos preparar a los que nos puedan leer. Ese es el gran compromiso de los interesados en la escritura de la lengua mixteca. Algunas preguntas obligadas que nos hacemos son: ¿por dónde iniciar?, ¿hay voluntad de quienes hablamos todavía la lengua de nuestros padres y abuelos para hacer algo por ella?, ¿estamos preparados profesionalmente para ello? Son algunos retos que tenemos como miembros de esta cultura que ha estado en distintos niveles del olvido y sin ninguna atención correcta.

La experiencia de *Ve'e Tu'u Savi*, A. C. nos sugiere que a diferencia de hace más de dos décadas cuando casi no existían movimientos en el territorio *Ñuu Savi* que plantearan el derecho a la diferencia, hoy podemos ver distintas organizaciones no gubernamentales en la Mixteca con objetivos diversos, como se viene señalando en párrafos anteriores, las hay desde las que luchan por el reconocimiento de sus derechos políticos y humanos dentro y fuera del país como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) que aborda los derechos laborales de los migrantes en los Estados Unidos, pero también para articular con los procesos comunitarios a través de las cooperaciones anuales, por medio de las mayordomías o tequios; otras organizaciones han propuesto que mediante marchas y plantones se solucionen los problemas agrarios y el cumplimiento de las promesas hechas por el propio gobierno; las luchas sindicales que los maestros bilingües sostienen en la Mixteca y las de carácter cultural y de investigación que son pocas, están los casos del CID-ÑUU SAVI, A. C. y VE'E TU'UN SAVI, A. C. Estas últimas organizaciones están contribuyendo paulatinamente para abordar los temas del desarrollo de la escritura de la lengua mixteca como sistema de comunicación.

En el marco de las luchas de reivindicación étnica, se propone como una posibilidad de devolverle la palabra a los propios hablantes del *tu'un savi*, no sólo a nivel de expresión oral sino a nivel escrito. Todo lo planteado hasta ahora es posible lograr a través de la organización de discusiones y propuestas de desarrollo de la escritura en esta lengua mixteca:

- Diplomados. Desde que se comenzó a trabajar en torno a la lengua mixteca como una posibilidad de su desarrollo, articulado con la educación y nuestros modos de vivir,

sentimos la necesidad de crecer no sólo en números de adeptos, sino de trabajo. Sin embargo, las exigencias rebasan nuestra capacidad, de ahí la necesidad de organizar de uno o varios Diplomados que tenga como objetivo, no sólo concretar el desarrollo de la escritura en *tu'un savi*, el estudio sistemático de la lengua y la tarea de elaborar textos de distintos conocimientos de la cultura e historia, sino la implementación de un programa dirigido a los interesados de reproducir las mismas tareas en cada región dialectal, pero también para apoyar las actividades educativas que se llevan a cabo en los centros escolares del *Ñuu Savi*.

- Cursos de capacitación y enseñanza del *tu'un savi*. Se plantea organizar también cursos de capacitación para quienes desean aprender la lengua, desarrollar la escritura, la lectura y la creación literaria. El curso estará dirigido tanto a los hablantes como no hablantes de la lengua.
- Investigación. Realizar investigaciones en el *Ñuu Savi* sobre temas que tienen que ver con el mapa dialectológico de la lengua, morfología, sintaxis, verbos, pronombres, saludos, nombres arcaicos, neologismos, nomenclatura de animales, nomenclatura de plantas, conocimientos religiosos, matemáticos, plantas medicinales, cosmovisión, entre otros.
- Talleres de desarrollo lingüístico. Continuar con la atención de talleres de la expresión oral y de lectoescritura en *tu'un savi* como una forma de darle vida al mundo *Ñuu Savi*. Es necesario recuperar las experiencias anteriores para implementar los talleres a nivel de comunidad, escuela, parroquia, donde tengan que participar niños, jóvenes y adultos, hombres y mujeres.
- Eventos académicos. Como una forma de socializar las actividades de los talleres del desarrollo de la escritura en lengua mixteca, pero también para compartir experiencias en cuanto a metodologías de enseñanza-aprendizaje del *tu'un savi*, y generar nuevos marcos de conocimiento, se plantea organizar distintos eventos en algunos lugares del *Ñuu Savi*: Seminarios, Congresos, Ciclo de conferencias, Reuniones, Simposios, Encuentros de literatura en *tu'un savi* y Montaje de exposiciones itinerantes de los Códices mixtecos.
- Como parte del proyecto del *Ñuu Savi*, la preocupación es detener el deterioro de la cultura, historia, identidad y la lengua de nuestros ancestros y con ello la continuidad de

los conocimientos ancestrales que todavía están presentes en nuestras comunidades que se mantienen a nivel oral.

Los diversos textos elaborados en la lengua mixteca datan desde la época de la Colonia y posrevolucionaria, para lo cual se habían empleado distintas ortografías prácticas, algunas fueron derivadas de las variantes dialectales, otras propuestas de particulares interesados en la escritura de esta lengua. Leer dichos textos resulta difícil porque a pesar de contar con una norma consensada para la escritura y lectura, pocos hablantes de la lengua conocen este avance porque además, la lengua mixteca ofrece grandes desventajas frente al castellano, además de la necesidad de ir formando a quienes puedan leer y convertirse en consumidores de los citados textos.

Aquí nos parece válido retomar nuevamente lo que sostiene Valiñas (1986: 145-147) cuando sugiere que cualquiera que desea incorporarse en el trabajo de desarrollo lingüístico o cualquier otro tipo de proyectos culturales debe tener en cuenta varias cosas si aspira tener éxito. Sin son miembros de las comunidades interesadas en el proyecto deben adquirir un compromiso serio de involucrarse desde el inicio hasta el fin del proyecto; deben recoger las opiniones de los demás miembros de la comunidad de habla de la lengua e impulsar porque participen activamente en el proyecto, de lo contrario se tendería al fracaso.

Impulsar el desarrollo de la escritura de una lengua viva que durante miles de años se ha mantenido a nivel oral no es nada fácil cuando existen prejuicios de los propios hablantes sobre la desvaloración de dicha lengua. Exige ante todo revisar, reflexionar y analizar cada proceso histórico de dominación de una cultura supuestamente superior frente a otra "inferior"; entablar una lucha donde los propios miembros de estos pueblos desempeñen un papel relevante. Además, se debe tener claro que un proyecto de esta naturaleza debe contar con la simpatía y apoyo de los demás hablantes y que el proyecto pretenda resolver otros problemas de desigualdad social propiciada por las relaciones asimétricas y antagónicas; es decir, debemos prepararnos y preparar a otros para participar en un proyecto de reivindicación étnica como pueblo milenario.

Las nuevas corrientes ideológicas de los últimos diez años comienzan a bombardear de manera insistente nuevos conceptos como “diversidad cultural”, “diversidad lingüística”, “educación intercultural”, “configuraciones etnolingüísticas”, “globalización”, y otros, que se refieren a las distintas expresiones aludidas a los pueblos originarios de este Continente. Para el caso particular de la educación dirigida a nuestras comunidades, los vientos de Europa y del Sur del Continente Americano están soplando fuerte.²⁹⁸ Lo malo es que todo viene de allá. Todo llega digerido. No se toman en cuenta otras realidades y cuando los teóricos nacionales diseñan el modelo educativo para nuestra realidad mexicana, es bajo su propio esquema, lo que le conviene al Estado mexicano. Así son las cosas y lo único que hacemos los académicos y los funcionarios, es repetir y reproducir dichos conceptos sin analizar la realidad de nuestros pueblos indígenas. Estas formas de actuar nos convierte a todos en prácticamente cómplices de nuestras realidades.

Los académicos que se dedican a investigar al otro, a los pueblos indígenas en este caso, se ubican cómodamente en sus escritorios, oficinas y cubículos; muchas veces, se imaginan de cómo viven y cómo deben vivir esos pueblos que de todo necesitan, pero jamás en su vida habían sentido esa otra realidad y esa otra necesidad.²⁹⁹ Lo paradójico es que muchos intelectuales indígenas que han accedido a este espacio, adoptan la misma actitud como si no hubieran sido de la misma cultura, de la que desean estudiar.³⁰⁰

²⁹⁸ La producción de literatura sobre la interculturalidad, multiculturalidad, educación intercultural y otros, proceden básicamente de España y de la región Andina y, la propuesta sugiere que en cada país con población indígena debe adoptar y proponer como política una educación que resuelva el problema de la desigualdad cultural y lingüística.

²⁹⁹ En 1997 ocurrió algo insólito en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), desde la Dirección de este centro se comenzó a estigmatizar a los indígenas que habían pasado por un proceso de selección para acceder a ser investigadores, argumentando que no reuníamos el perfil y por lo tanto habría que resolver nuestra situación laboral. Ese fue el caso de un compañero de origen nahua y el mío de origen mixteco. Se sostenía una y otra vez que los investigadores debíamos producir ciencia, encerrándonos en nuestros cómodos cubículos. Proponer la realización de conferencias o atender talleres de discusión con campesinos o estudiantes, esas tareas no se consideraban trabajos científicos.

³⁰⁰ Hasta ahora existen abundantes casos de eminentes profesionales de origen indígena que prefieren aislarse de su comunidad de origen para desarrollar investigaciones sociales. Muchos de ellos se encuentran discutiendo académicamente en prestigiosas Universidades, pero que están totalmente desconectados con su origen comunitario.

Bajo el sistema que vivimos se ha reproducido, en mayor o menor medida, una relación asimétrica entre la sociedad dominante y otra, quienes siempre quedan al margen de cualquier decisión política, económica y educativa es esa población originaria y vulnerable. Durante este tiempo han existido muchas preocupaciones, y han sido para resolver esa gran diversidad y el abismo que nos separa, sin embargo, hasta ahora no ha tenido buenos resultados.

La solución al problema de desigualdad política, económica y social se ha dejado en manos de la educación, aquella destinada a nuestras comunidades indígenas, pero ésta ha transitado de una propuesta a otra y las instituciones que deben atender dichas acciones cambian de nombre de una época a otra: de Sección de Educación del INI, Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena y finalmente a Dirección General de Educación Indígena.

La política de unificación de nuestro país a través de la acción educativa, ésta ha sido pensada por otros, por los científicos al servicio del Estado o los intelectuales orgánicos como sostenía Gramsci³⁰¹ y es para castellanizar a las poblaciones indígenas y resolver sus "formas inferiores de vida" como concibiera el llamado "Apóstol de la educación" el Maestro Rafael Ramírez cuando en 1928 se dirigía a sus maestros rurales con su discurso de emancipación.³⁰²

En nombre de la modernidad y del progreso del país se diseñaron políticas indigenistas aplicadas durante más de medio siglo, sin embargo, en el comienzo del tercer milenio, sobre todo, durante la última década han sucedido acontecimientos insospechados que ha obligado a cambiar la misma política y ha rebasado a los mismos hechos. Inclusive lo que antes se negaba como el derecho a una educación "propia", que tomara en cuenta la

³⁰¹ Antonio Gramsci sostenía al analizar la realidad italiana que los intelectuales desempeñan distintos papeles, uno de ellos es estar al servicio del estado y a ellos les corresponde diseñar programas educativos bajo los intereses del sistema gobernante (Gramsci, 1975: 124-139).

³⁰² El 28 de diciembre de 1928, el maestro Rafael Ramírez pronunció un sendo discurso a sus maestros rurales y en él recomendaba que por ningún motivo dejaran de propiciar el cambio que requerían los pueblos que "hablaban sus dialectos" que son distintos de la "nacional" considerada como lengua oficial, así como su cultura considerada también inferior frente a la cultura de la "gente de razón".

realidad en que viven estos pueblos marginados, hoy de pronto se decretan leyes para remediar tal carencia.

A más de medio siglo de preocupaciones sobre el modelo educativo hacia nuestros pueblos, estamos transitando de la “Escuela Radiofónica” ³⁰³ (Hernández 2000: 45-46) que se impulsó a mediados de los años cincuenta para castellanizar a nuestras comunidades indígenas bajo la responsabilidad del INI, para dar un salto y plantear como una posibilidad el proyecto de educación intercultural, entendida como aquella que propone desde el espacio de la escuela la posibilidad de una convivencia entre las diversas culturas que existen en un mismo territorio. Si no se reconoce esto como una necesidad de los tiempos actuales, difícilmente se pensará en una sociedad más equitativa y más incluyente.³⁰⁴

Durante los últimos años se ha gastado mucha tinta sobre distintas acciones en las comunidades que mantienen su especificidad cultural y lingüística, pero sobre todo la educación dirigida a estas comunidades vulnerables. Se han abordado diferentes temas pero particularmente los referidos a la acción educativa y lo hacen quienes no conocen la problemática y sólo se enteran de esta situación a partir de los estudios que existen, pero que no ha sido suficiente porque para ello hay que conocer la realidad,³⁰⁵ hay que convivir con nuestras comunidades y quienes nos reconocemos de ese origen, nuestro compromiso es acompañar en este proceso de reflexión.³⁰⁶

³⁰³ Un estudio puntual sobre el papel de las Escuelas Radiofónicas establecidas en la Mixteca a cargo de la Sección de Educación del CCI del INI aparece en el texto del Prof. Ramón Hernández López, quien fue uno de los impulsores de este proyecto pionero.

³⁰⁴ La Maestra Sylvia Schmelkes, Coordinadora General de Educación Intercultural Bilingüe del la SEP plantea que la educación intercultural tiene que ser para todos los mexicanos. Mientras esto no ocurra, no podemos hablar de educación intercultural. Resulta una contradicción, un absurdo, hacerlo. Si estamos hablando de una relación entre culturas, desde una posición ética distinta, basada en el respeto, la educación intercultural tiene que ser una educación para todos.

³⁰⁵ Desde la creación de las Licenciaturas en Educación Preescolar y Educación Primaria para el Medio Indígena (LEPEPMI'90), los Asesores Académicos que se han incorporado para atender las necesidades de los estudiantes que son profesores bilingües de origen indígena, la mayoría de dichos asesores desconoce la realidad, de ahí que cuando se abordan algunos temas de discusión en las aulas, algunos Asesores Académicos han llegado a descalificar los profundos conocimientos que los profesores-alumnos poseen respecto a las propiedades curativas de las plantas medicinales.

³⁰⁶ He abordado a cuestionar las actitudes que asumen quienes son de origen indígena y que no reflejan su compromiso con la realidad de sus pueblos: por un lado el discurso aprendido en las academias y por el otro, actitudes contradictorias y detestables (Nahmad 1996: 189-200).

Los distintos regímenes del gobierno mexicano han creado instituciones con programas diversos supuestamente para atender la gama de necesidades de los pueblos originarios, sin embargo, lo que se ha percibido hasta ahora es una abrumadora burocracia que lejos de atender realmente las necesidades de dichos pueblos, las atenciones se vuelven un obstáculo para generar proyectos congruentes con la realidad de tales pueblos.³⁰⁷ Si a esta situación sumamos las actitudes discriminatorias de personas que trabajan en dichas instituciones que están ahí más por cuestiones laborales que por la voluntad de atender a la población vulnerable, la solución a esos problemas se vuelve inalcanzable. Además, la totalidad de los recursos que se destinan para ello se quedan para el gasto administrativo y para lo que fue destinado, nunca llegan para ser aplicados a proyectos educativos y de desarrollo integral de nuestros pueblos.

Con el movimiento zapatista del 1º de enero de 1994, las protestas de las poblaciones originarias se intensificaron a lo largo y ancho del país y en esos espacios se ha demandado resolver los añejos problemas de atención a las necesidades de nuestros pueblos provocados por quienes se erigen dueños de este país. Podemos señalar hoy, que en términos de discursos políticos, ha variado, se reconoce el carácter pluricultural y multiétnico de la sociedad mexicana y se implementan algunos planes de atención a esta población; en algunos Estados de la Federación han habido avances en materia de legislación como el caso de Oaxaca, donde se decretó la Ley Estatal de Educación (1995) que reconoce la necesidad y la demanda de llevar a cabo una educación indígena bilingüe intercultural para los pueblos indígenas y la Ley de Derechos sobre los Pueblos y Comunidades Indígenas (1998) que propone proteger las lenguas y las culturas de los pueblos originarios.

Los espacios de LEPEPMI'90 que se creó para maestros bilingües que prestan sus servicios en comunidades indígenas abordan a reflexionar sobre los problemas de enseñanza-aprendizaje de los alumnos indígenas y como resultado, proponen resolver dichos problemas con una Propuesta Pedagógica al concluir sus estudios. Sin embargo, tampoco se

³⁰⁷ Contamos el caso de la propia DGEI que en sus lineamientos establece que la educación que se ofrezca a las niñas y niños indígenas considerará la diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas y se adaptará a sus necesidades, demandas y condiciones de cultura y lengua, poblamiento, organización social y formas de producción y trabajo (SEP/DGEI, 1994: 9-17).

ha logrado avanzar porque la planta de asesores académicos no todos cuentan con compromisos de articular su discurso en favor de la especificidad cultural.³⁰⁸ Hace falta proponer un programa de seguimiento, tanto para los propios egresados de estos espacios formativos como de quienes son responsables en la formación docente.

Otro espacio que se ha abierto recientemente son las Escuelas Normales Bilingües Interculturales y las Universidades Interculturales en algunas ciudades al interior del país, en el cual aún no contamos aún con resultados sobre el perfil de los egresados. Se teme que no se resuelvan los problemas complejos de concretar una educación pertinente para los niños indígenas, debido a otros muchos factores: el contenido curricular es diseñado desde las oficinas centrales y con profesionales que aunque algunos son indígenas, tienen poca vinculación con los procesos comunitarios de sus pueblos de origen; además, quienes se incorporan como asesores académicos, tampoco son indígenas y si son, no se observa el papel que ellos desempeñan en sus regiones étnicas. Es decir, constituyen espacios laborales donde se tiene acceso para reproducir un discurso indigenista que no tiene relación con una actitud comprometedora en las propias comunidades de origen de los formadores de docentes.

Ni el reconocimiento de la existencia de la diversidad cultural y lingüística, ni el cambio del marco legal de nuestros gobiernos estatal y federal constituyen garantías para concretar lo que se pronuncia en las declaraciones. En virtud de esta situación, se ha proliferado como necesidad la fundación de las Organizaciones No Gubernamentales impulsadas por los propios profesionales de origen indígena más conscientes, quienes no sólo plantean proyectos diseñados por ellos mismos en sus respectivas regiones, sino están participando activamente para reflexionar y proponer el ansiado cambio en sus pueblos.

El maestro bilingüe, sus retos y sus contradicciones. Cuando se instituye la figura del Promotor Cultural y Maestro Bilingüe dentro del INI en 1954 con la creación del primer

³⁰⁸ La mayoría de los Asesores Académicos que se incorporan a LEPEPMI'90 se enteran a través de las lecturas, que en México aún existen indígenas con culturas y lenguas diversas. Lamentablemente se dejan estos espacios en manos de quienes no sienten el compromiso de acompañar en este proceso, sabiendo que muchos de los propios profesores bilingües cuentan con una formación aceptable para desempeñarse como Asesor Académico.

Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas, Chiapas y posteriormente dentro de la propia SEP en 1964, se ha señalado con reiteración las funciones que debe desempeñar este personaje en las comunidades donde prestaba y hoy continúa prestando sus servicios educativos, sin ninguna formación especializada, salvo un breve curso de entrenamiento para incorporarse como docentes. Durante más de medio siglo que se ha creado este tipo de educación para nuestras comunidades y con más de 60 mil maestros indígenas que hay a nivel nacional en este momento,³⁰⁹ han sido improvisados y se han formado en la práctica. Es decir, desde que se creó el sistema de educación bilingüe, la institución de referencia ha reclutado a jóvenes con una formación de educación primaria para desempeñarse como docentes, posteriormente con estudios de secundaria y aún hoy se siguen reclutando a jóvenes con estudios de bachillerato para incorporarse a la docencia indígena, mediante un breve período de entrenamiento (Curso de Inducción a la docencia) se integran como docentes.³¹⁰ Un estudio cronológico sobre la creación del Servicio Nacional de Promotores y Maestros Bilingües en México, lo podemos ubicar en el texto “La educación para los pueblos indígenas de México” (2000) del Prof. Ramón Hernández López, pilar de la Educación Indígena en México desde la fundación del INI en la década de los años cincuenta.

Si las políticas oficiales reconocen como funciones primordiales del maestro indígena su participación activa en distintos movimientos sociales e indígenas, entonces resulta contradictorio cuando no se plantea su formación específica para ello;³¹¹ es inconcebible enviar a alguien a laborar en comunidades que poseen características socioculturales específicas sin una formación especial. Además, es urgente descolonizar intelectualmente no sólo al docente, sino toda la estructura administrativa, para reubicarlo en su contexto sociocultural, sin descuidar que en este mundo cada vez globalizador y deshumanizante debe adoptar una clara posición respecto a su condición de ser originario de alguna

³⁰⁹ Datos estadísticos proporcionados por el Departamento de Estadística de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP (Septiembre del 2006).

³¹⁰ Se continúa la improvisación de los maestros bilingües como en aquellos tiempos de hace medio siglo cuando comenzó el Servicio de Promotoría del INI, aún cuando hoy podemos contar con una Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO).

³¹¹ María Luisa Acevedo Conde (1994) señala que el personal contratado por la DGEI para desempeñarse como docentes, son bilingües a medias porque muchos de ellos no dominan la lengua nativa de sus

comunidad, pero también la apertura de compartir la tolerancia, el respeto y el reconocimiento a la diferencia si se desea construir colectivamente un mundo más incluyente. Es decir, la tendencia actual de la DGEI es hacia la educación intercultural,³¹² entonces debe quedar claro cuándo es la multiculturalidad y cuándo nos referimos a la interculturalidad, para lo cual se retoma aquí lo señalado por Sylvia Schmelkes (2000: 5), funcionaria de la SEP entre 2000 y 2006, quien sostiene que el fenómeno de la multiculturalidad

... puede entender al otro como aquel cuya diferencia tiene que borrar. El sujeto diferente tiene que dejar de ser diferente para poder interactuar con la cultura dominante. No se le deja ser. Se trata de una concepción anti-ontológica del ser humano, porque no se le permite ser. La multiculturalidad puede, por otro lado, reconocer al otro como diferente, pero apartarlo por ser distinto. Puede dejar al otro ser distinto, pero segregado, en su región de refugio, en su reservación o su ghetto.

En cambio cuando se plantea la interculturalidad como una posibilidad, entonces reconoce al otro³¹³

... como diferente, pero no lo borra ni lo aparta. Busca comprenderlo y lo respeta. En la realidad intercultural, el sujeto (individual y social) se puede relacionar desde su diferencia con el que se considera diferente, el minoritario. Pero el mayoritario entiende que el diferente puede crecer desde su diferencia. Esto es justamente lo que está detrás del concepto de autonomía. Este concepto es, en lo social, el equivalente a la autodeterminación en lo individual (Educación Intercultural).

La misma autora propone que a través de la educación es posible resolver muchos problemas actuales como la desigualdad y la asimetría entre nuestras sociedades,³¹⁴ y considera que podemos llegar a valorar la

... cultura propia por parte de las culturas minoritarias; a la autoestima cultural; a la necesidad de creer en lo que se es y de reconocerse creador de cultura desde el espacio de lo que se es. En nuestros países existen graves asimetrías valorativas,

comunidades y menos la lengua de la comunidad donde laboran. Además, durante el proceso de su contratación han existido vicios de difícil de extirpar.

³¹² Resulta ambiguo mencionar el concepto de “educación intercultural” porque se puede interpretar como una relación basada en los procesos iguales: educación mexicana igual educación estadounidense, por ejemplo.

³¹³ *ibid.*

³¹⁴ *ibidem*: 6.

consecuencia de la discriminación y del racismo. La desvaloración de lo propio muchas veces constituye una estrategia de integridad psicológica ante el trato denigrante y ante la falta de dignidad en la relación intercultural. La asimetría valorativa es manifestación de la introyección del racismo, y es un fuerte impedimento para la interculturalidad tal y como la hemos viendo caracterizando.

La autora, al referirse lo que ha acontecido en otros países sudamericanos como Bolivia que recientemente ha planteado en su Reforma Educativa una educación intercultural, México debe adoptar esta línea de propuesta para todos y en ese sentido señala que la educación intercultural es una propuesta ideal que debe ser para toda la población mexicana y no únicamente para las poblaciones indígenas. Sin esta posibilidad es absurdo proponer una educación intercultural donde necesariamente debe establecerse una relación entre las diversas culturas que coexisten en el país (ibidem: 7).

A pesar de estas explicaciones sobre la bondad de la nueva propuesta de educación dirigida a nuestras comunidades indígenas, se siguen reproduciendo las mismas actitudes racistas y discriminatorias de los años treintas y constituye una de las principales causas por las cuales cuando los jóvenes se incorporan como “maestros bilingües” a laborar en nuestras comunidades sin una formación profesional, su labor es contraria a la nueva orientación política de la SEP.

María Luisa Acevedo Conde (1994: 45), en su texto “El uso de la lengua indígena en el proceso educativo bilingüe-bicultural en Oaxaca” hace referencia a los maestros bilingües y señala que éstos:

... son contratados con sólo demostrar que han terminado su secundaria, frecuentemente ignoran los aspectos de la pedagogía y la didáctica, lo cual los obliga a apegarse literalmente a los libros de texto, o a las guías didácticas, pues son única herramienta para salir adelante con los programas. No existen ni juicios críticos ni adaptaciones de las unidades didácticas al medio ambiente sociocultural de los educandos. Esto significa que no hay educación bicultural tampoco.

La misma autora ilustra más adelante con cierto detalle el perfil del docente indígena y describe sus características de la manera siguiente:³¹⁵

... Los profesores “bilingües” no siempre lo son efectivamente. Algunos son contratados por supervisores de zona que les practican exámenes superficiales, de los que salen airosos con sólo mostrar cierta seguridad en las respuestas; esto es posible cuando el supervisor en cuestión, no conoce la lengua del entrevistado, lo cual ocurre con frecuencia. En otros casos, los profesores son bilingües a medias, es decir, entienden el idioma indígena, pero por no practicarlo tienen dificultades a veces insuperables para hablarlo. También ocurre que son bilingües pero no del idioma de sus alumnos; o lo son de otro dialecto y evitan usarlo para evitar que los niños se rían de su modo de hablar...

Apesar de las dificultades en su formación profesional, la figura del maestro en las comunidades indígenas sigue siendo de enorme relevancia porque se ha considerado como la persona que tiene la oportunidad de estar más de cerca en las comunidades alejadas de los medios de comunicación y por ello se le ve como un agente de cambio. Si el maestro es de la región o de la misma comunidad, su relación con los diversos sectores sociales se traduce de mayor confianza. Si las condiciones son favorables tanto emocionales como sociales e identidad del propio maestro, éste tiene compromisos de involucrarse en los quehaceres comunitarios del lugar. Caso contrario, si es alguien que no asume su compromiso comunitario, los padres de familia no llegan a conocer y su presencia pasa desapercibida, por lo tanto, no existen condiciones para esa ansiada vinculación que se requiere.

Además, el maestro es el primer agente que sirve de intermediario entre la cultura occidental y la cultura local.³¹⁵ Si se identifica como indígena, su responsabilidad lo lleva a serios compromisos ya que por un lado, su obligación consiste en no sólo atender a los niños que acuden a su escuela, sino se ocupa de los asuntos de la comunidad, en compañía de las propias autoridades locales. Si al maestro indígena no lo ha formado la institución que lo contrató para prestar sus servicios educativos en las comunidades indígenas, en este caso de la DGEI, se vuelve contradictorio y absurdo exigirle mayores responsabilidades. Este constituye, desde mi punto de vista, el por qué no se ha avanzado con los objetivos y

³¹⁵ *ibid.*

³¹⁶ En los estudios de Luz Olivia Ojeda sobre los “Caciques Culturales” en Chiapas es evidente que algunos de los maestros bilingües se convierten en caciques en sus propias comunidades, debido a su inserción como intermediarios con el mundo externo (1993).

las metas que plantea la institución que administra la educación de nuestras comunidades indígenas.

Con la creación del Servicio Nacional de Promotores y Maestros Bilingües a principios de la década de los años sesentas, se contempló que la figura de este sector magisterial fuera relevante y depositaria de la confianza de la comunidad. Sin embargo, durante los últimos seis lustros la situación ha cambiado para el caso de Oaxaca, uno de los factores que más ha tenido influencia es el “movimiento democrático” que ha venido a deteriorar la imagen del maestro bilingüe y romper la vinculación de este maestro indígena con su comunidad de trabajo.

Otros profesionales de origen indígena como los agrónomos, médicos, arquitectos, abogados, ingenieros y otros, deben participar activamente en el desarrollo de cualquier actividad que venga a beneficiar a la cultura y a la lengua de nuestras comunidades y no obstaculizar. Pero la pregunta es: ¿cómo lograr todo lo planteado como algo ideal? Desde este punto de vista, en el momento actual existen muy pocas condiciones para avanzar cualitativamente en la resignificación de la identidad, el conocimiento y los valores ancestrales de nuestros pueblos. Existen muchas actitudes que contradicen los planteamientos de una educación en el marco de la diversidad cultural y lingüística, como lo que plantea la DGEI.

Desempeñar el delicado papel del docente en las comunidades donde están las distintas expresiones culturales y lingüísticas, no es tarea sencilla.³¹⁷ Exige ante todo una formación profesional especializada del docente, compromisos serios con los distintos proyectos vinculados con la acción educativa, con las lenguas nativas y con las demás expresiones culturales de nuestras comunidades indígenas.

³¹⁷ Como hipótesis se ha manejado que desde que comenzó la acción educativa en las zonas indígenas, primero con el INI y posteriormente con la SEP a través de la DGEI, quienes nos hemos integrado a laborar en Educación Indígena lo hemos hecho sin vocación profesional, nuestra integración como docente bilingüe ha sido más bien como estrategia de sobrevivencia económica; pero también, la institución que nos cobijó, jamás se ha interesado en formar profesionalmente a su personal docente y directivo. Desde hace medio siglo que existe la institución que dirige los destinos de la educación indígena, ha improvisado su personal docente.

Aunado al complejo problema de la formación profesional de los docentes indígenas hay que señalar la falta de métodos de enseñanza de las lenguas indígenas, así como otros conocimientos sobre la cultura y la cosmovisión de los pueblos originarios. El acceso que hemos tenido algunos para formarnos profesionalmente, ha sido por un interés individual y para poder mantenernos en algún centro de estudio, muchas veces fue necesario ocultar nuestra identidad para evitar ser objeto de discriminación por quienes se han considerado ser “gente de razón”.³¹⁸

Uno de los mayores retos de la DGEI es formar profesionalmente a jóvenes para laborar en comunidades que cuentan con distintas especificidades culturales. Sin embargo, no basta con formarlos de manera especializada para ejercer la docencia, sino crear en ellos serios compromisos para vincularse con sus comunidades de trabajo, ya que por un lado no sólo deben cumplir sus papeles de docencia, sino también el de ser indígenas con compromisos comunitarios. No es fácil la aventura de formarlos profesionalmente, exige también que los formadores de docentes cumplan igualmente los mismos compromisos y no solo elaborar y reproducir un discurso acabado sobre el indigenismo y la educación indígena o bien, educación intercultural, como se ha hecho hasta ahora.³¹⁹

Si se plantea que debe existir una congruencia entre el discurso y la práctica,³²⁰ entre las leyes y los hechos en un país que reconoce ser multilingüe y pluricultural, entonces se puede pensar que sólo nos hemos quedado en el nivel de buenas intenciones y buenos deseos. Es una necesidad revisar la política educativa destinada a las poblaciones indígenas; una nueva educación indígena exige renovar casi todo: a) Revisar críticamente los planes y programas; b) Revisar el contenido de los textos de lectura que la DGEI ha propuesto y

³¹⁸ Por más que insistamos ocultar nuestro origen indígena, nos delatan de inmediato nuestras características expresadas en la lengua originaria, la forma de cómo hablamos el castellano, las maneras de vestir, de comer, de caminar, los hábitos alimenticios y nuestras formas organizativas. A ello obedece que muchos profesionales prefieran no involucrarse en proyectos reivindicativos y de fortalecimiento de la cultura y la lengua, porque es mucho más cómodo no contraer compromisos.

³¹⁹ La mayoría de los Asesores Académicos de las Licenciaturas en Educación Preescolar y Educación Primaria para el Medio Indígena, no conocen la realidad sociocultural de donde proceden sus estudiantes, amén de no son de origen indígena. Además adopta actitudes discriminatorias frente al otro, al indígena.

³²⁰ Arturo Ruíz López (1993), en su estudio sobre el discurso y la práctica docente de los maestros bilingües de habla zapoteca señala que este sector de la sociedad se ha apropiado un discurso indigenista impresionante, sin embargo, en la práctica no difiere de la práctica de los maestros de “primaria formal”; se emplea la misma práctica tradicional que tanto se crítica.

proponer que dichos textos sean congruentes con la realidad lingüística y cultural de cada región indígena y no generalizar como hasta ahora se ha hecho, d) Tanto los directivos de educación indígena como los profesores de grupo deben contar con una formación profesional sólida, una visión y la capacidad de ser congruentes con la realidad indígena y e) Un programa de formación del auténtico dirigente comunitario, entre otros aspectos.

Es una necesidad construir otra imagen del maestro bilingüe. Debe ser un verdadero dirigente, que aparte de cumplir su misión de educar a sus alumnos tiene que acompañar a su pueblo. Para este caso retomo nuevamente lo planteado por Schmelkes (2000: 16-17), cuando sostiene que los docentes tienen que comprender lo que es cultura.

Tiene que reconocer la cultura como un elemento definitorio de los grupos humanos que transforman su entorno y sobreviven en él, y construyen su explicación del mundo y el sentido de su vida. Es necesario que transiten por los tres niveles y los dos saltos epistemológicos... de conocer los aportes de otras culturas a valorarlos y respetarlo; de respetar la diferencia a comprenderla como fuente privilegiada para el enriquecimiento humano, incluyendo el personal... Lo que los alumnos traen consigo en conocimientos y saberes, experiencias, valores –las expresiones de su cultura-, ha de ser reconocido y aprovechado en el aula tanto para sumirlo como punto de partida de aprendizajes posteriores, como para enriquecer a los demás;

Los docentes tienen que estar formados en la pedagogía del desarrollo del juicio moral. Tienen que saber crear y aprovechar oportunidades para que sus alumnos entiendan a los otros diferentes; para que pongan en juego su juicio de enfrentar conflictos morales que son propios de realidades multiculturales; para que aprendan a reflexionar y a dialogar con otros iguales y diferentes. Tiene que reconocer la existencia de un racismo encubierto para convertirlo en objeto de reflexión y análisis grupal. Tienen que ser capaces los maestros de crear situaciones de convivencia respetuosa en el aula. Los docentes tienen que estar formados para trabajar en equipo, de forma que puedan hacer de la escuela en la que trabajan una microsociedad parecida a la que desea crear: una sociedad en la que las decisiones se tomen con participación y en la que se escuche y respete la voz de las minorías; una sociedad en la que se viva la libertad de expresión y el respeto a la diferencia; una sociedad en la que se aprovechen las diferencias para el enriquecimiento mutuo;

Los docentes tienen que reconocer también la importancia de la participación comunitaria en la actividad educativa. Una educación para la interculturalidad tiene que poder desarrollar la demanda por parte de las comunidades para que la escuela contribuya a reproducir, fortalecer y enriquecer la cultura comunitaria. Sin el acercamiento de la escuela a la comunidad, sin el desarrollo de un proceso de

apropiación de la escuela por parte de la misma, difícilmente podrá avanzarse, mediante procedimientos unidireccionales, en este propósito.

Además de los lineamientos oficiales, desde mi punto de vista, el maestro debe estar consciente de ese múltiple compromiso que tiene en las comunidades donde labora: a) Rescate, revaloración y desarrollo de las expresiones culturales, lingüísticas y políticas; b) Investigación y sistematización del cúmulo de conocimientos históricos, lingüísticos, económicos, políticos y de salud; c) Difusión de la historia, de la cultura, conocimientos y otros saberes de los pueblos indígenas a otros sectores de la población; d) Participación activa en las distintas actividades para el desarrollo de la educación, cultura, lengua, de la salud, entre otros aspectos de las comunidades indígenas; e) Participación activa en los movimientos indígenas de defensa a nivel local, regional, estatal, nacional e internacional sobre los derechos culturales y lingüísticos de nuestras comunidades.

Reitero mi insistencia, en nuestras comunidades hace falta formar al auténtico dirigente comunitario, aquel que no sólo tenga serios compromisos con la causa de sus comunidades, sino reivindicar su papel protagónico en la construcción de una nueva sociedad. Es decir, se necesita a alguien que rescate, revalore y desarrolle las expresiones culturales, lingüísticas y políticas de los pueblos indígenas; alguien que investigue y sistematice los distintos conocimientos históricos, lingüísticos, económicos, políticos y de salud de nuestros pueblos; alguien que difunda la historia, la cultura, los conocimientos y otros saberes de nuestros pueblos a otros sectores de la población. Ello será posible si el nuevo dirigente participa activamente en la organización de conferencias, mesas redondas, congresos, seminarios y otros espacios, en las propias comunidades, en la región; que participe activamente en las distintas actividades para el desarrollo de la educación, cultura, lengua, salud, entre otros aspectos de los pueblos indígenas, y que participe activamente en los movimientos indígenas por la defensa de la autonomía, de los derechos culturales y lingüísticos de nuestros pueblos.

Esta persona es un nuevo sujeto social, formado por la sociedad mixteca de acuerdo con la realidad actual, que es una interacción compleja (a menudo problemática, contradictoria y hasta dolorosa) de lo antiguo y moderno, de lo tradicional y lo nuevo, de la herencia y del

crecimiento, así como una respuesta creativa a nuevos embates, nuevas exigencias y nuevas oportunidades. De tales personas la comunidad espera nuevas propuestas.

Epílogo: *Tnu'un ndajani nka d#kí*. Acto de continuar pensando.

Es reiterativo señalar que ni la lengua y ni la cultura de una determinada sociedad son estáticas, se encuentran en constante movimiento, modificación y transformación. Unas veces se ven obligadas a transformarse o apropiarse como señala Bonfil Batalla (1995: 351-367) y se mezclan con otros elementos culturales como proceso de integración propiciado por el contacto con el mundo exterior y los medios de comunicación a nivel mundial, entonces es posible identificar qué es lo deseable para una cultura si se trata de una propuesta de convivencia equitativa y de tolerancia entre nuestras sociedades y qué elementos culturales no son deseables. Tradicionalmente el sujeto social de una comunidad mixteca se forma por su participación en la vida comunitaria, pasando por diferentes etapas, simbolizadas por ritos de paso: después de nacer y crecer, llega a ser una persona plena con el matrimonio y con el cumplimiento de las tareas comunitarias (*tequios* y *cargos*). Los procesos sociales nuevos han creado otro tipo de protagonismo y compromiso social: el del migrante, el del maestro y el del luchador social, quienes se distinguen por su mirada hacia el futuro.

Las nuevas formas de plantear el futuro de cualquier sociedad les corresponde fundamentalmente a los jóvenes sobre las formas de cómo deben vivir porque a ellos les pertenece. Sin embargo, es aquí donde encontramos la contradicción y la paradoja de nuestra situación actual para el caso del *Nuu Savi*: por un lado, derivado del proceso de colonización, las formas de pensamiento son ajenas de la historia, lengua y cultura, aún cuando se pertenezca a una determinada cultura y por el otro, la generación adulta permanece arraigada a su forma anterior de vivir. Es ahí donde radica el problema: ¿qué hacer cuando se observan cotidianamente escollos del colonialismo en nuestras culturas?, ¿a quienes les corresponde diseñar ese futuro deseable para todos?, ¿por dónde comenzar? Este es el reto que nos depara a todos y particularmente, a las futuras generaciones de nuestras comunidades.

Las conclusiones que se puedan derivar de las reflexiones vertidas en todo el texto, es socializar primero estas preocupaciones entre los candidatos potenciales a participar en las discusiones, análisis y propuestas de trabajo, sin las cuales difícilmente se pueda avanzar. Y en este momento, para el caso del *Nuu Savi* o mundo mixteco, nos encontramos aún en la etapa inicial, etapa de preocupaciones como miembros de esta cultura mesoamericana, si es que existen algunos indicios de las reflexiones.

Derivado de las preocupaciones personales y colectivas referidas a las contradicciones respecto al estilo de vida en el *Nuu Savi*, no existen otras posibilidades más que plantear proyectos de corto, mediano y largo plazo que impulsen elevarar la calidad de vida de los nativos desde una visión interna, desde el enfoque emic. Es decir, la propuesta de construir paulatinamente una nueva sociedad en la Mixteca como un territorio multicultural y plurilingüe con un estilo de vida distinto, necesariamente tiene que partir de los compromisos de sus propios protagonistas, para lo cual es necesario estar conscientes de lo que ello implica. Lo contrario generaría falsas expectativas y se justificaría nuevamente lo que el Estado ha propuesto como su proyecto, donde supuestamente se están atendiendo las demandas de nuestros pueblos nativos.

El desarrollo integral de nuestras comunidades desde una visión interna y compartida exige crear las condiciones, que no existen en este momento. Se cuenta con condiciones jurídicas, pero ello no basta cuando de manera cotidiana observamos la continuidad de una actitud colonizadora³²¹ entre los propios nativos de estas culturas originarias. Entonces, quien ose por emprender un proyecto debe estar comprometido comunitariamente. Al menos, pienso que ésta es la exigencia de quienes contamos con una formación profesional, no solamente del ámbito de las ciencias sociales, sino todos los demás campos de conocimiento.

1. Si el ideal que planteamos es un cambio cualitativo en nuestros estilos de vida, es necesario reflexionar en qué manos dejar la continuidad del proyecto; una posibilidad sería para el campo de la educación, ésta debe considerar los procesos educativos de nuestras

³²¹ Entendemos por actitud colonizada cuando los propios nativos asumimos una actitud pasiva, conformista, paternalista, de víctimas, de la falta de creatividad, de silencio, etc. Pero también cuando le apostamos que nuestra historia, lengua y cultura no tienen ningún futuro.

familias y nuestras comunidades, además de ello, los responsables de aplicar dichos proyectos deben ser los propios protagonistas quienes deberán asumir las responsabilidades de reconstituir la imagen originaria de su sociedad; su formación profesional debe ser de otra manera y desechar lo que hasta hoy ha sido la educación colonizadora planteada desde fuera. Significa participar en la revisión de los contenidos educativos. Sin los compromisos señalados de los propios miembros de estas culturas es una utopía, es un ideal de difícil proceso; pero nada sería imposible si existieran disposiciones de participar activamente.

Si la educación que aspiramos contar ofreciera la garantía de mejorar la calidad de vida humana, entonces en su contenido curricular debería contemplarse las lenguas originarias. Para el caso del *Ñuu Savi*, deberá incluirse *tu'un savi* no sólo como lengua de comunicación, sino como materia de estudio; además, contemplar la enseñanza de las historias locales, los conocimientos profundos sobre el cosmos, la distintas manifestaciones de las deidades (religión), las historias, los calendarios agrícolas y festivos, la medicina nativa, los conocimientos matemáticos y los cálculos, entre otros conocimientos. Si el proceso de colonización ha propiciado el abandono de estos conocimientos, resulta obligatorio investigar en las propias comunidades esos saberes y llevarlos al contexto escolar como nuevos contenidos del proceso enseñanza-aprendizaje de los alumnos.

De esta forma se estará devolviendo la importancia de esta lengua como eje rector, alrededor del cual giran otros conocimientos y que hoy se encuentra en franco deterioro y peligro de extinción por el abandono de su uso por las nuevas generaciones. Sólo es posible garantizar su mantenimiento si el proyecto tuviera el impacto positivo deseable, propuesto de manera colectiva por los propios interesados. En ese sentido, también es posible si se diversifican tanto las acciones como la propia formación de otros miembros de la cultura *ñuu savi* y su incorporación a los distintos grupos de discusión. Los campos de atención deben ser integrales que van desde la educación familiar y comunitaria que implica recuperar los aprendizajes que se genera en la relación padres-hijos-comunidad.

El modelo de educación escolarizada en nuestras comunidades debe ser de otra forma. Se debe desechar la labor castellanizadora impulsada por la escuela rural mexicana en la década de los años veintes y treintas en todo *Ñuu Savi* y proponer una educación

intercultural que durante el último lustro de este siglo ha planteado insistentemente la propia SEP.³²² Entonces, el sentido de la educación intercultural debe ser para toda la población y no solamente para un sector de ella. Mientras no se aplique un modelo educativo que tenga que ver con la especificidad cultural de nuestras comunidades, no se puede hablar de una educación intercultural, sería una contradicción y un absurdo, como señala Schmelkes (ibid). Si planteamos de una relación entre nuestras culturas desde una posición ética distinta, basada en el respeto, la equidad y la tolerancia, la educación intercultural tiene que ser una educación para todos los mexicanos y no para un sólo sector de la población (ibid).

Existen muchos estudios sobre la especificidad cultural y lingüística de nuestros pueblos indígenas, sobre todo lo referente a la educación dirigida a esta población vulnerable y se ofrecen excelentes propuestas. Sin embargo, no basta con la buena voluntad institucional de modificar planes de estudio, es necesario que los encargados de esos trabajos profundicen sus conocimientos sobre otros aspectos de la vida de nuestras comunidades. Si son de origen indígena, no basta con sólo reconocer ser de ese origen, sino que nos asiste la obligación y compromiso de acompañar en este proceso de reflexión.

Se plantea modificar totalmente la estructura administrativa creada por los distintos regímenes del gobierno y evitar de esta forma la incongruencia que existe entre el discurso y la práctica, entre las leyes y los hechos, porque lejos de atender realmente las necesidades se vuelve un obstáculo generar proyectos de solución a dichas necesidades. Se plantea la eliminación de actitudes discriminatorias manifestadas en dichas instituciones. Es decir, se debe a) Revisar críticamente los planes y programas de estudio de la educación; b) revisar los distintos textos de lectura en lenguas indígenas que la DGEI ha propuesto y proponer que el contenido de dichos textos escolares sea congruente con la realidad y evitar su generalización; d) Los profesores deben contar con una sólida formación profesional y la capacidad de convertirse en auténticos dirigentes de sus comunidades.

³²² Schmelkes, Sylvia. “Educación intercultural” Conferencia presentada durante la inauguración del Diplomado en Derecho y Cultura Indígena, organizado por la Asociación Mexicana de Naciones Unidas y CIESAS, el día 28 de septiembre del 2001. Pág. 7.

Si se lograra reivindicar la imagen del maestro bilingüe, éste debe comprender lo que es cultura. Debe reconocer que la cultura es un elemento definitorio de los grupos humanos que transforman su entorno y sobreviven en él, y construyen su explicación del mundo y el sentido de su vida. Además, los docentes deben estar formados en la pedagogía del desarrollo del juicio moral. Tienen que saber crear y aprovechar las oportunidades para que sus alumnos entiendan a los otros diferentes; para que pongan en juego su juicio de enfrentar conflictos morales que son propios de realidades multiculturales; para que aprendan a reflexionar y a dialogar con otros iguales y diferentes. Tienen que reconocer que en todos los niveles existe un racismo encubierto y convertir este fenómeno en temas de reflexión y análisis grupal. Tienen que ser capaces de crear situaciones de convivencia respetuosa desde el aula.

Los docentes bilingües deben estar formados para trabajar en equipo, de tal forma que puedan hacer de la escuela en la que laboran una microsociedad parecida a la que se desea crear: una sociedad en la que las decisiones se tomen con participación y en la que se escuche y respete la voz de las minorías; una sociedad en la que se viva la libertad de expresión y el respeto a la diferencia; una sociedad en la que se aprovechen las diferencias para el enriquecimiento mutuo (ibidem).

Los docentes tienen que reconocer la importancia de la participación comunitaria en la actividad educativa. Una educación para la interculturalidad tiene que desarrollar la demanda por parte de las comunidades para que la escuela contribuya a reproducir, fortalecer y enriquecer la cultura comunitaria. Sin el acercamiento de la escuela a la comunidad, sin el desarrollo de un proceso de apropiación de la escuela por parte de la misma, difícilmente podrá avanzarse, mediante procedimientos unidireccionales, en este propósito. Es decir, invertir el proceso prevaleciente en la mayoría de las instituciones educativas hasta hoy.

2. En el aspecto lingüístico, tanto hablantes como no hablantes del *tu'un savi* o *sa'an sau*, debemos darnos cuenta qué está pasando con la lengua de nuestros abuelos y de nuestros padres. Tener claro en qué debemos incidir nosotros y los demás jóvenes de las últimas

generaciones para evitar la extinción de esta lengua nativa. Si se garantiza que nuestras reflexiones vayan más allá, entonces existirán las posibilidades de proponer que este pensamiento tenga continuidad a través de la lengua que hablamos. Lo contrario conduciría que más tarde lamentemos la acelerada deshumanización de nuestros tiempos.

Se debe aprovechar el espacio que ha creado *Ve'e Tu'un Savi* "Academia de la Lengua Mixteca" para la reflexión sobre la escritura de nuestra lengua y de esa forma repensar colectivamente no sólo sobre esta lengua nativa en su expresión oral y escrita, sino la propuesta de proyectos que garanticen el desarrollo de la cultura del *Nuu Savi* en general. En ese sentido, se debe continuar que a) En las comunidades donde *tu'un savi* ya no tiene función comunicativa, hay que impulsar su recuperación y las demás expresiones culturales; b) La necesidad de elaborar una gramática escrita desde una visión interna de los hablantes de la lengua; c) La elaboración de un diccionario multidialectal para el mejor conocimiento de las variantes dialectales; d) La elaboración de textos de distintos contenidos: Filosofía, religión, medicina, cosmogonía, matemáticas, entre otros; e) Discusión y propuesta del desarrollo de una literatura propia: poesías y narraciones; f) Búsqueda de espacios radiofónicos y de televisión para la difusión de los conocimientos sobre la lengua, historia y cultura del *Nuu Savi*.

Un proyecto de esta naturaleza implica tener claro que el desarrollo de la lengua mixteca abarca entre otras cosas, pensar en esta lengua y no a partir de otra lengua; la formación de contar con nuevos profesionales en el conocimiento teórico y práctico de la lingüística, y proponer que *tu'un savi* se convierta como lengua de comunicación en los distintos ámbitos de la vida comunitaria: Familia, asambleas, tequios, fiestas, juegos, mercados, iglesias, ceremonias sagradas, etc.

3. Otros aspectos de importancia que habría que recuperar aquí es *viko tna'an nda'a* y el sistema de cargos comunitarios. El primer punto constituye el punto nodal donde se genera la construcción de valores propios de una cultura. El papel que desempeña este proceso de formación de nuevas parejas de jóvenes en Huitepec y de muchas otras comunidades del

Ñuu Savi,³²³ ha sido determinante para la convivencia de las familias campesinas e indígenas.

A pesar de la influencia de otras formas de concebir el matrimonio, sobre todo de los jóvenes que se sienten muy modernos, sigue siendo un espacio privilegiado donde se consolidan los valores humanos donde tienen participación los mayores: el respeto, la responsabilidad, la honestidad y la sencillez de las personas, a partir del cual se forman los sujetos comunitarios.

El *sampaliluu*, *samaniluu* o *viko ñenu*³²⁴ constituye un espacio de cohesión familiar y comunitaria, espacio donde todo mundo participa. Además, ahí se consolida el carácter de los jóvenes para proyectar una buena imagen de la familia hacia los demás de la comunidad y la fuente principal de responsabilidades, tanto con la familia como con la comunidad, traducida en cargos comunitarios posteriormente.

En cuanto al sistema de cargos, en las comunidades de la Mixteca de Oaxaca donde se rige todavía por un gobierno municipal de “Usos y Costumbres”,³²⁵ se mantiene aún la voluntad de elegir a las autoridades por decisión comunitaria que no siempre es respetada por el sistema gobernante; es el espacio donde se toman en cuenta distintos criterios que tienen que ver con la trayectoria del individuo para decidir si es apto para desempeñar esos cargos de mucha responsabilidad. Este es el sistema de organización municipal que actualmente

³²³ Otras comunidades del *Ñuu Savi* como Tlazoyaltepec, Peñoles, Nuxaá, Apoala, Yucuañe, Ticuá, Tijaltepec, Yolotepec de la Paz, Ixtayutla, Zacatepec, San Pedro Jicayán, Yucuhiti, Nuyoó, Ocotepec, Mixtepec, San Miguel Cuevas, Ayutla de los Libres, Ocoapa, Coatzacoquitengo, Xayacatlán de Bravo, Tequixtepec, Tututepec, Santiago Nundichi, Huamelulpan, entre otras, aún se practica el proceso de formación de parejas que se conoce como *samaniluu*, *sampaliluu* o *viko tna'an nda'a*, mediante pláticas informales con muchos de quienes son originarios de esas comunidades o a través de escritos conocidos es una fuente generadora de aprendizajes inagotables para convertirse en personas a través de responsabilidades comunitarias.

³²⁴ En ocasión de redactar otro trabajo sobre el rescate del baile de la boda de Huitepec, unos de los principales impulsores de esta tradición del *sampaliluu*, Don Camilo Aquino Caballero sugería que se cambiara el título del baile; en vez de *sampaliluu* que se recuperara el nombre de “*viko ñenu*”, porque así sugerían las señoras entrevistadas en 1964 cuando se sistematizó tanto el canto como la música de este legado cultural de los mixtecos de Huitepec.

³²⁵ En 1996, en el Estado de Oaxaca fue decretado por la Cámara de Diputados la elección de las autoridades municipales por usos y costumbres para respetar los sistemas propios de las comunidades indígenas de elegir a sus autoridades. Actualmente son 418 municipios que se rigen por este sistema de cargos durante el período 2008-2010.

comienza a fragmentarse por las ideas “modernas” que los jóvenes han introducido para hacer política en nuestras comunidades.³²⁶ La propuesta es recuperar los valores comunitarios de cada localidad para la viabilidad del ejercicio de la libre determinación de los pueblos y de la autonomía municipal contemplada en la misma Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su Artículo 2º que señala:

... El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico... (Constitución... 2005: 62).

Podemos señalar que la vida actual exige otro tipo de relaciones e interacciones entre las diversas culturas que coexisten en el mundo. Desde nuestra condición de portadores de una cultura milenaria como la mixteca y de profundas reflexiones, aspiramos a construir un espacio donde convivan las culturas; un espacio de mutuo respeto; un espacio donde se propicien aprendizajes colectivos; un espacio donde reine la armonía, entre otros aspectos. Para ello necesitamos derribar muchos muros contruidos en aras de una dominación de unos pueblos sobre otros pueblos indefensos; exige así mismo evitar las relaciones clientelares, el paternalismo, el folclorismo, la explotación y las relaciones de desigualdad propiciadas por el desarrollo de la industrialización mundial.

3. La salud y su tratamiento ha sido un campo poco abordado. En la memoria de quienes habitamos en este contexto sociocultural muy poco le ponemos atención a la enfermedad que padecemos a veces. Se da por hecho que nadie debe enfermarse como si todos fuéramos eternos. Solamente cuando alguien ya no puede dedicarle tiempo a sus actividades normales, entonces los demás miembros de la familia comienzan a preocuparse. Hasta entonces se recurren los servicios de las personas de conocimiento que hay en

³²⁶ En las caberas municipales donde existe la penetración de los partidos políticos: PRI, PRD, PAN, PVEM, PT y PN, las autoridades municipales ya no son nombradas por las asambleas comunitarias, donde se tomen como únicos criterios válidos sean los valores propios de las personas. Como resultado, la vida comunitaria es fragmentada por este proceso violento.

nuestras comunidades y que saben tratar las enfermedades comunes; muy pocos acuden a los centros de salud que hay en las comunidades.

Señalaremos las formas de cómo nuestras hermanas y hermanos equilibran su vida, recurriendo el uso de plantas medicinales que crecen en los extensos y variados espacios geográficos del territorio comunal, pero también el uso ceremonial y curativo de los espacios especiales o benditos donde los médicos indígenas acuden a tratar las enfermedades no físicas, sino las de carácter mágico-religiosas, que son enfermedades muchas veces provocadas por otras personas o por no "acatar las normas relacionadas con el medio ambiente"; sólo un hombre de conocimiento puede intervenir para darle tratamiento a este grupo de enfermedades.

En el campo de la medicina indígena o medicina alternativa según los alópatas a que hemos hecho referencia, aparecen las tres esferas del conocimiento de la señora o señor destinado para ello: *Ñide u'u ña'an* (hacer maldad), *ñide tatna* (hace curaciones) y *ña'an ndí'í ñu'un* (diálogo con la deidad). Una misma persona puede reunir estos conocimientos y que el lugar donde frecuenta son centros ceremoniales ubicados en la punta de los cerros, la profundidad de las cuevas, los manantiales, o algún otro sitio donde existen los protectores o *ñu'un* de cuanto hay en el medio ambiente: agua, vegetales, animales, salud, etc. La misma persona de conocimiento puede invocar a los dioses propios para propiciar que llueva pronto o, bien para proteger a los seres humanos de las calamidades y de la maldad de otros seres humanos.

Entre las personas que poseen diversos conocimiento de nuestras comunidades también se clasifican por sus trabajos especializados; hay quienes se dedican solamente a curar y otras, que aparte de curar son contratadas para provocar que otros seres humanos se enfermen. Si se trata de diagnosticar qué enfermedad padece alguien se recurren a las lecturas de la luz de vela, la lectura de los naipes, el pulso de la mano, la lectura del maíz, etc. De esa forma se determina lo que hay que hacer, pero también se pronostican los resultados. Actualmente, hay jóvenes que comienzan a ejercitar las curaciones o a diagnosticar el

origen de las enfermedades, sin embargo, sus “trabajos” no son todavía confiables, porque carecen de experiencia.

Sintetizamos nuestra reflexión. Hoy, en el comienzo del tercer milenio e influidos por distintos procesos históricos y los fenómenos de la modernidad y la globalización del mundo, nuestras sociedades del *Nuu Savi* se sitúan por un lado, en una gran desventaja y en franca contradicción en su vida cotidiana, porque por un lado estamos atravesados por la cultura “moderna” que nos llega a través de distintos medios frente a las luchas que sostenemos algunos para mantener nuestra dignidad e identidad cultural, lingüística e histórica de este pueblo milenario, y por el otro, la oportunidad de seleccionar lo positivo de la cultura “moderna” u occidental para articular con la cultura local, del mismo modo la oportunidad de conocer y viajar hacia otros contextos socioculturales.

A pesar de la precariedad económica de la Mixteca y que ha sido resuelta parcialmente por la migración de sus habitantes hacia otras partes del mundo durante los últimos veinte años, al interior del *Nuu Savi* se sigue deteriorando nuestra identidad y nuestra dignidad como seres humanos. Es decir, nos estamos deshumanizando cada que avanza el tiempo por la influencia externa, porque hasta ahora no ha habido capacidad de generar propuestas de una sociedad distinta que conlleven a aprovechar los contactos con el mundo moderno y globalizado.

Si revisamos la historia de la Mixteca, el deterioro de la vida de este pueblo comenzó a acentuarse durante la época de la Colonia al inicio del siglo XVI y a pesar de la declaración de la independencia nacional, la situación no ha cambiado para los *ñuu savi*. El modelo del país que se impuso a todos los mexicanos y que no ha logrado aún de consolidarse es a partir del modelo de algún país europeo, una imagen de nación artificial e nación imaginaria, dejando de lado al México profundo, a un conjunto de pueblos con diversidad de lenguas y culturas. En ese sentido, se establece como norma legitimada la división entre los conocimientos que poseen los pueblos mesoamericanos y los conocimientos que proceden de la cultura occidental sobre las formas de percibir y explicar el mundo.

Los intelectuales orgánicos al servicio del poder (en los términos de Gramsci), hasta ahora no han planteado como una posibilidad la convivencia de nuestras culturas y nuestras historias particulares; por el contrario, se ha propuesto como política la aculturación, la integración y la asimilación de los pueblos nativos por la sociedad dominante y hegemónica, heredera del mestizaje consolidada durante la Colonia Española. Las instituciones culturales y educativas creadas para coadyuvar en la formación del mestizaje y la aculturación de los pueblos originarios, lejos de resolver el problema de deterioro de las lenguas y culturas originarias, se ha logrado paulatinamente que los propios miembros de estas culturas mesoamericanas asuman actitudes de negación hacia su propia cultura. Es decir, se ha internalizado el pensamiento negativo hacia las culturas nativas de Mesoamérica.

En los marcos jurídicos internacionales, nacionales y regionales se reconocen en términos discursivos la diversidad cultural y lingüística del país mexicano, sin embargo, las actitudes tanto de propios como extraños se mantienen en una misma dirección: el impulso por la extinción de nuestras lenguas originarias y culturas. En ese sentido podemos señalar que nuestro problema es estructural. Plantear otro tipo de sociedades donde reine el respeto, el reconocimiento mutuo, igual social, equidad de género y menos violencia, exige que exista realmente un diálogo entre nuestras culturas en igualdad de condiciones, pero para ello se necesita cambiar el modelo del país. Se necesita que todos volvamos a mirar hacia nuestros orígenes y abreviar de ahí los sabios conocimientos que aún se mantienen entre las ancianas y ancianos de nuestros pueblos. Este planteamiento exige que quienes nos deformamos en instituciones educativas altamente etnocidas nos descolonizemos intelectualmente. No se pretende encapsular nuestras culturas, nuestras lenguas y nuestras historias, se trata más bien de proponer una relación de articulación con el avance tecnológico y científico de nuestro tiempo, aquello que nos pueda enriquecer como pueblo y como ser humano.

A pesar del pesimismo manifiesto de no pocos miembros del *Nuu Savi* sobre el valor que encierran las culturas, lengua e historias de nuestras comunidades, es posible proponer nuevas formas de reflexión en torno a ello. Sin embargo, exige una entrega total en las reflexiones y de propuestas de otros miembros de la cultura. Si deseamos reconstituir

nuestro rostro como identidad es necesario que quienes hablamos la lengua y crecidos en la cultura nos comprometamos a revertir el proceso de negación y colonización, para lo cual se necesita que estemos acompañando a nuestro pueblo milenario y sólo alguien que haya sido descolonizado lo pueda hacer: Ir del discurso a la práctica; desde la comunidad si es necesario o bien desde donde se encuentren reconocidos como hijos o como *da'a ñuu* como se expresa en la comunidad.

Existen muchos aspectos en los que se puedan incidir de manera comprometida los *da'a ñuu*: Lengua, educación, medicina, historia, religión, espacios benditos (sagrados), en fin, todo de lo que concierne la cosmovisión de nuestro pueblo *Ñuu Savi*. Durante las últimas dos décadas en la Mixteca existen algunas experiencias incipientes de cómo podemos organizarnos: *Ve'e Tu'un Savi* “Academia de la Lengua Mixteca”, Centro de Investigación y Difusión *Ñuu Savi*, A. C., Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), o bien, la organización de distintas actividades que nos permitan encontrarnos y reencontrarnos para compartir nuestras historias y nuestras formas de vida, pero también, reflexionar nuestro futuro y el de nuestros hijos y nietos: foros, seminarios, coloquios, congresos, simposios, etc..

En la propuesta de generar nuevos espacios abiertos para impulsar la convivencia, la mirada está centrada que la escuela puede convertirse en la única institución oficial instalada de manera permanente en cada localidad, por más pequeña que ésta sea. El espacio escolar puede convertirse en un espacio privilegiado donde se reflexione y se discuta comunitariamente nuestras formas de vida y la propuesta del futuro que todos deseamos. Sólo es posible este planteamiento si estamos conscientes que debemos participar todos: ancianos, ancianas, adultos, hombres y mujeres, jóvenes, niños y niñas, desde luego, con la guía entusiasta del “maestro” o un intelectual nato de cada comunidad. Lograr este deseo, sólo es posible si nuestra formación escolarizada garantiza el compromiso de participar colectivamente durante el proceso de reconstitución de nuestra sociedad *ñuu savi*. De lo contrario, la propuesta que algunos de nosotros ha impulsado se seguirá etiquetando como algo utópico.

La reconstitución del *Ñuu Savi* es entendido aquí como la oportunidad de combinar nuestras formas de vivir donde se retomen los elementos culturales propios y elementos culturales ajenos, siempre con la idea de enriquecer nuestra cultura basada en nuestra decisión sobre dichos elementos. Es decir, esto es posible si la educación oficial que reciben nuestros hijos tome en cuenta la educación familiar y comunitaria, combinada con los contenidos oficiales. Los agentes educativos que son los maestros deben estar formados de otra forma, una formación que generen reflexiones desde el aula con los niños que son miembros de la cultura, que en este momento se encuentra en agonía por la política etnocida propuesta por el propio estado mexicano. Sin embargo, junto con esta necesidad, los contenidos educativos de todos los niveles deben ser revisados constantemente, y por supuesto, los medios de comunicación impresos y electrónicos deben impulsar por un cambio de actitud de la sociedad en su conjunto.

Los aspectos de la vida comunitaria en los que se necesita mucha atención serían las formas de cómo se transmiten los saberes y los valores morales que se inicia en la familia y culmina en la comunidad; la responsabilidad, la honestidad y sencillez en los cargos comunitarios; el respeto hacia las personas mayores y las instituciones sociales; el mantenimiento del *sampaliluu*, *samaniluu* o *viko tna'an nda'a* no sólo como espacio de cohesión familiar, sino proceso de conversión de los jóvenes en el estatus de personas garantizará la posibilidad de mantener la convivencia entre las familias de nuestras comunidades.

La dificultad y las contradicciones expresadas hoy en nuestras comunidades del *Ñuu Savi* son derivadas del contacto temprano o tardío con otras formas de ser de otras sociedades. Proponer un cambio enriquecido hacia el interior y exterior de nuestras comunidades, sin dejar de ser de lo que hemos sido históricamente constituye un enorme reto para todos los nativos de estas culturas nativas, pero lo es más para quienes (como educadores, autoridades y otros protagonistas sociales) tienen la responsabilidad de conducir las reflexiones y propuestas aquí señaladas.

Bibliografía

Acevedo Conde, María Luisa. "El uso de la lengua indígena en el proceso bilingüe-bicultural en Oaxaca" En: Luz Elena Galván et al. *Memorias del primer simposio de educación*. México, CIESAS, 1994. Págs.: 473-48.

_____. *Geografía histórica de Oaxaca*. Edit. Gobierno del Estado de Oaxaca y Secretaría de Asuntos Indígenas. 2002.

_____. "Los habitantes del país de las nubes. El Centro de Investigación y Difusión Mixteco", en: *Revista América indígena*, Vol. L, Números 2-3, abril-septiembre, México, 1990. Págs.: 95-126.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Lenguas Vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: La experiencia de México*. Edit. CIESAS. México, 1983.

_____. *Teoría y Práctica de la Educación Indígena*. Edit. SEPSETENTAS. México, 1973.

Alavez Chávez, Raúl. *Nayiu xindeku nuu ndaa vico nu'u. Los habitantes del lugar de las nubes*. CIESAS-IOC. México, 1997.

Almanaque de Oaxaca. Edit. Gobierno del Estado de Oaxaca. 1982.

Alvarado, Fray Francisco de. *Vocabulario en lengua Misteca*. 1593.

Alvarez Fabela, Reyes Luciano. "San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica" en: *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 83-102.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen. *Manual del Aditivo. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Edit. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria) y FCE (México), 1993.

_____. *La Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. Edit. FCE. México, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España) y Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria), 1994.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus I*. Edit. FCE. México, 1992 a.

_____ *Crónica Mixteca: El Rey 8 Venado “Garra de Jaguar” y la Dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall.* Edit. FCE. México, 1992 b.

_____ *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer.* Edit. FCE. México, 1994.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia.* Edit. FCE. México, 1993.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter Van der Loo *Calendario de Pronósticos y Ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi.* Edit. Akademische Druk-und Verlagsanstalt (Austria) y FCE (México), 1994.

Anderson, Warren D. “La migración P’urépecha en la región rural del centro-oeste de Estados Unidos: Historia y tendencias actuales”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos.* Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 387-418.

Anuario estadístico de Oaxaca. Oaxaca, México. 2001.

Arguedas, José María. *Los Ríos Profundos.* Edit. Losada. Buenos Aires, 1977.

Arias, Jacinto. *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos.* Edit. SEPSETENTAS. México, 1975.

Bader, Bonnie. “Aquí estamos: Trabajo agrícola, enfermedad y alternativas a la biomedicina entre las familias migrantes en California”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos.* Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 231-276.

Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura.* Edit. Manantial. Argentina, 2002.

Balbuena Cidel, Ignacio. *Leyendas Ñuu Davi. La tradición de los Pueblos de la Mixteca,* núm. 4. Edit. CONACULTA/IOC. Unidad Regional Huajuapán y PACMYC. 2002.

Barabas, Alicia M. *Dones, Dueños y Santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca.* Edit. INAH/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México, 2006.

Barabas, Alicia M y Miguel A. Bartolomé (Coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías.* Vol. I. CONACULTA/INAH, México, 1999.

Barfield, Thomas. *Diccionario de antropología.* Edit. Siglo XX. México, 2000.

Barth, Fredrik (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Edit. FCE. México, 1976.

Bartolomé, Miguel A. “La palabra de los otros: La antropología escrita por los indígenas en Oaxaca” en: *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales* núm. 18. Marzo del 2003. Oaxaca, México. Págs.: 23-50.

_____. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*. Edit. INI/Siglo XXI. México, 1997.

_____. “La identidad residencial en Mesoamérica”, en: I.I.I. *América Indígena*, Vol. LII, número 1-2, enero-junio. México, 1992. Págs.: 251-269.

_____ y Alicia M. Barabas. *Tierra de la Palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Edit. IOC/INAH/FOESCA. México, 1996.

_____. *La Pluralidad en Peligro*. Edit. INI/INAH. México, 1996.

Besserer, Federico y Michael Kearny (Editores). *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. Edit. Casa Juan Pablos/Fundación Rockefeller/Universidad de California Riverside/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México, 2006.

Bonfil Batalla, Guillermo. “Historias que no son todavía historia” en: *Historia ¿para qué?* Edit. Siglo XXI. México, 1982. pp. 227-245.

_____. *México profundo. Una civilización negada*. Edit. CONACULTA/Grijalbo. México, 1989.

_____. *Obras Escogidas*, Tomo 4. Selección y Recopilación de Lina Odena Güemes. Edit. INI/CIESAS/INAH/CULT. POPULARES/Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal. México, 1995.

_____. (Compilador). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Edit. Nueva Imagen. México, 1981.

_____. “El concepto del indio en América: una categoría de la situación colonial”, en: I.I.H-UNAM. *Anales de Antropología*. Vol. IX. México, 1972. Págs.: 105-124.

Broda, Johana y Félix Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE. México, 2001.

Caballero Morales, Gabriel y Juan Julián Caballero. *Yuku Yata. Huitepec, Oaxaca*. Edit. Programa de Etnolingüística, SEP-INI-CISINAH. 1980.

Caballero Morales, Gabriel. *Grupos Étnicos y Clases Sociales en Huitepec, Oaxaca*. (Tesis de Licenciatura). Programa de Etnolingüística, SEP-INI-CISINAH. 1982.

- Cabral, Almíbar. *Cultura y liberación nacional*. Tomo I. Edit. ENAH. México, 1981.
- CADAL. *Civilización. Configuraciones de la diversidad* núm. 1. Edit. CADAL/CEESTEM. México, 1983. Págs.: 78-79.
- Caso, Alfonso. *Reyes y reinos de la Mixteca*, Tomo I. FCE. México, 1984.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. Edit. CIESAS. México, 1992.
- CEDELIO. *Proyecto de creación*. Oaxaca, México, 2000. (Manuscrito).
- Celestino Solís, Eustaquio. *Siuateryuga. Una norma indígena de control social*. Edit. CIESAS. México, 2001.
- CID-ÑUU SAVI. *Relatorías de los encuentros de escritores en lengua mixteca* (Mecanograma). 1990, 1991, 1994, 1995, 1996 y 1997.
- CIS-INAH/CIESAS. *Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas*. 1979 (Mecanografiado).
- Cisneros Paz, Erasmo. *El proceso de transmisión cultural y la educación formal en las comunidades indígenas mexicanas*. Edit. SEP/UPN (Colección Cuadernos de Cultura Pedagógica). México, 1990.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. México, 2005.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, 1989.
- COPLAMAR. *Programas integrados. Zona Mixteca* (Resumen). México, 1978.
- Cordero Avendaño de Durand, Carmen. *El combate de las luces: Los tacuates*. Edit. Museo del Arte Prehispánico de México "Rufino Tamayo" y Biblioteca Pública de Oaxaca. Oaxaca, México, 1992.
- Coronado Suzán, Gabriela. *Persistencia lingüística y transformación social: bilingüismo en la Mixteca alta*. Edit. CIESAS. México, 1987.
- Cruz Bautista, Marcos A. *Esbozo gramatical de la lengua mixteca*. IEEPO. Oaxaca, México, 2000.
- Cruz, Víctor de la. *El General Charis y la pacificación del México postrevolucionario*. Edit. CIESAS. México, 1993.
- Cruz Ortiz, Alejandra. *Yakua kuia, el nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*. Edit. CIESAS. México, 1998.

Chamoux, Marie-Noëlle. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. CIESAS/CEMCA. México, 1992.

Chimal, Carlos y Eniac Martínez. “Movimiento perpétuo. Mixtecos en California”, en: *México Indígena*. Revista mensual núm. 4, enero de 1990. Págs.: 33-45.

Declaración de Barcelona sobre el Derechos Lingüísticos. Barcelona, 1996.

Deloria, Vine. *El General Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*. Barral Editores. Barcelona, 1975.

Díaz Gómez, Floriberto. “‘Nosotros’ festejan. ‘Nosotros’ condenan” en: Sánchez Silva, Carlos (Comp.). *En la víspera del medio milenio ¿Condena o festejo?* Edit. IISUABJO/Programa Casas del Pueblo. Oaxaca, México, 1992. Págs.: 47-49.

Domínguez Santos, Rufino. “La experiencia del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional: Crisis interna y retos futuros”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Edit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 77-89.

ELIAC. *México Multilingüe: Una Pasado Presente*. México, 2000.

_____. *Propuesta de Iniciativa de Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. México, 1999.

Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*. Editorial Kairós. Barcelona, 2001.

_____. *Mito y realidad*. Editorial Kairós. Barcelona, 1999.

Escárcega, Sylvia y Stefano Varese (Coords.) *La Ruta Mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*. Edit. UNAM/Publicaciones y Fomento Editorial. México, 2004.

EZLN. *Documentos y Comunicados 1, 2 y 3*. Prólogo de Antonio García de León y Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsivais. Ediciones Era. México, 1994.

Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Edit. The University of California/Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa. México, 2004.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Prólogo de Jean-Paul Sastre. Edit. FCE. México, 1980.

_____. *Por la revolución africana*. Edit. FCE. México, 1973.

_____. *Sociología de una revolución*. Ediciones Era. México, 1976.

Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Edit. Nuestro Tiempo. México, 1970.

Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Edit. Siglo XXI. México, 1978.

_____. *Pedagogía del oprimido*. Edit. Siglo XXI, México, 1978.

Flanes, Véronique. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. Edit. INI. México, 1977.

García Alcaraz, Agustín. *Tinujei. Los Triquis de Copala*. Edit. Comisión de Río Balsas. México, 1973.

Garza, Mercedes de la. *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. Edit. Paidós/UNAM. México, 1998.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Edit. Gedisa. México, 1987.

González Huerta, Neftalí. “Los niños mixtecos en sus comunidades y más allá del país de las nubes” en: *Análisis de la situación de los niños indígenas y niños jornaleros agrícolas* (Primer Foro Regional), Ixtepec, Oaxaca, México, 1995. UPN/COMEXANI Págs.: 135-146.

González Ventura, Josefa L. *Vida cotidiana en San Pedro Jicayán*. Edit. CELIAC. ..

Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales y la organización de la cultura*. Edit. Juan Pablos Editor. México, 1975.

Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Edit. FCE. México, 1986.

Gutiérrez Mendoza, Gerardo. “Four Thousand Years of Graphic Communication in the Mixteca-Tlapaneca-Nahua”, en: Jansen, Maarten E.R.G.N. and Laura N.F. van Broekhoven (Editores). *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzauí*. Edit. Knao Press: Koninklijke Nederlandse/Akademie van Wetenschappen. Amsterdam, 2008. Págs.: 71-108.

Guzmán Böckler, Carlos. *Las voces negadas toman la palabra. El pensamiento político indio en la dialéctica social de Mesoamérica*. Cuadernos de la Casa Chata. Edit. CIESAS. México, 1983.

Hamel, Rainer Enrique. “Políticas y planificación del lenguaje: una introducción”, en: *Políticas del lenguaje en América Latina*. Revista Iztapalapa núm. 29, Año 13, No. 29, enero-junio de 1993. Págs.: 5-39.

Hernández López, Ramón. *La educación para los pueblos indígenas de México*. Edit. SEP/DGEI. México, 2000.

Hopkins, Nicholas A. y Kathryn Josserand (Coords.) *Estudios lingüísticos en lenguas otomangues*. INAH (Colección científica núm, 68). México, 1979.

III. *América Indígena*. Vol. L, números 2-3, abril-septiembre. México, 1990.

Incháustegui Díaz, Carlos. *La mesa de plata*. Edit. Instituto Oaxaqueño de las Culturas/FONCA. México, 1994.

_____ “Alrededor de las discriminaciones” en: *Coloquio sobre discriminación* (Memoria). Edit. INI/CIDPO. Oaxaca, México, 2003. Págs.: 1-4.

INEGI. *Censo general de población 2000*.

_____ *División territorial del Estado de Oaxaca de 1810 a 1995, Tomo I*. 1997.

INI. *Censo de Población Indígena*, 2002.

_____ *30 años después. Revisión crítica*. México, 1978.

Instituto Estatal Electoral de Oaxaca. *Compendio de Legislación Electoral, Oaxaca*. Oaxaca, México, 2003.

Jansen, Maarten E. R. G. N. *HUISI TACU. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Edit. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos. Amsterdam, Países Bajos, 1982.

Jansen, Maarten *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los Códices llamados Egerton y Becker III*. Edit. Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria) y FCE (México), 1994.

Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez. *La Dinastía De Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*. CNWS. Universidad de Leiden, Holanda, 2000.

_____ *Historia, literatura e ideología de Nñuu Dzauui. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural*. Colección Voces del Fondo / Serie Etnohistoria, Instituto Estatal de Educación Pública, Oaxaca, 2007.

_____ *Voces del Dzaha Dzavui (mixteco clásico). Análisis y Conversión del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593)*. Gobierno del Estado de Oaxaca & Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca & Yuu Núú A.C., Mexico. 2009.

Jansen, Maarten E.R.G.N. & Laura N.K. van Broekhoven (coords.). *Mixtec Writing and Society / Escritura de Ñuu Dzauí*. KNAW Press, Amsterdam, 2008.

Jaulin, Robert. *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Edit. Nueva Imagen. México, 1979.

_____. *El etnocidio a través de las Américas. Textos y documentos reunidos por Robert Jaulín*. Edit. Siglo XXI. México, 1976.

Jáuregui, Jesús. "La teoría de los ritos de paso en la actualidad" en: *Antropología* núm. 68. Nueva época. Octubre-diciembre, 2002. México, 2002. Págs.: 61-95.

Josserand, Kathryn. *El desarrollo de las lenguas mixtecas*. Ponencia presentada en el Tercer Encuentro de Escritores en Lengua Mixteca realizado en Huajuapán de León, Oaxaca los días 6, 7 y 8 de agosto de 1994.

Julián Caballero, Cirilo. *El modelo educativo alternativo en la Universidad Autónoma Chapingo: Experiencia académica en dos Centros Regionales*. (Tesis de Ingeniero Agrónomo). México, 1997.

Julián Caballero, Juan. "Desarrollo del *tu'un savi* (Lengua Mixteca). Recuento de actividades", en: Romero Frizzi, María de los Angeles. *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*. Colección "Voces del Fondo". IIEPO, Oaxaca, México, 2003. Págs.: 71-132.

_____. "Alfabeto práctico unificado del idioma mixteco", en: *Revista América indígena*, Vol. L, Números 2-3, abril-septiembre, México, 1990. Pp: 127-149.

_____. *Educación y cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Huítepec, Oaxaca*. Edit. CIESAS. México, 2002.

_____. *El papel del maestro en el etnocidio en San Antonio Huítepec, Oaxaca*. (Tesis de Licenciatura). Programa de Etnolingüística, SEP-INI-CISINAH. 1982.

_____. "El papel que juegan los profesionales indios para el desarrollo cultural de sus grupos". E: Nahmad Sittón, Salomón (Comp.) *La perspectiva de etnias y naciones. Los pueblos indios de América Latina*. Biblioteca Abya-Yala. Quito, 1996. Págs.: 189-200.

_____. "La Academia de la Lengua Mixteca. Espacios de reflexión compartida", en *Cuadernos del Sur, Revista de Ciencias Sociales* núm. 14. Año 5, mayo, Oaxaca, México, 1999. Pp. 129-139.

_____. "La importancia de la escritura en las lenguas indígenas", en: *HUAXYACAC, Revista de Educación*. Año 1, núm. 3, mayo-agosto, Oaxaca, México, 1994. Pp: 44-47.

_____. "Presente y futuro del idioma mixteco. Reflexiones y propuestas", en: *Presencias de la cultura mixteca*. Universidad Tecnológica de la Mixteca. Oaxaca, México, 2001. Pp: 89-95.

_____. *Saberes transmitidos y adquiridos a través del trabajo en dos pueblos mixtecos: Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca*. (Tesis de maestría). UPN. México, 1999.

Katz, Esther. "El temazcal: Entre religión y medicina", en: Dahlgren Jordan, Barbro (Comp.). *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. Edit. IIA-UNAM. México, D. F. 1993. Págs.: 175-185.

Katz, Esther. "Del frío al exceso de calor: dieta alimenticia y salud en la Mixteca", en: Sesia, Paola (Edit.). *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. Edit. CIESAS y Gobierno del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México, 1993. Págs.: 99-115.

Kearney, Michael y Federico Besserer. "Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional", en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 483-501.

Korsbaek, Leif. *Introducción al sistema de cargos*. Edit. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1996.

_____ y Felipe González Ortiz. "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México" en: *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 55-81.

Kottak, Conrad Philip. *Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*. Edit. McGraw-Hill. Madrid, 1997.

Landa, Fray Diego de. *Relación de las Cosas de Yucatán*. Intr. De Angel María Garibay K., Edit. Porrúa. México, 1982.

Ley Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Oaxaca, México, 1995.

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México, 1998.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. 2003.

Lisbona Guillén, Miguel. "Cargueros y santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilua y Rayón (Chiapas)" en: *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 35-53.

López, Felipe H. y David Runsten. “El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 277-309.

López Aceves, Hugo Eduardo. “Allende Mesoamérica. El sistema de cargos en el noroeste de México” en: *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 135-146.

López García, Ubaldo. *El uso cotidiano y ceremonial del mixteco de Apoala, Oaxaca*. Tesis de Maestría. México, 1998.

_____. *Sa’vi, discursos ceremoniales de Yutsa To’on (Apoala)*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden 2007.

Lowy, Micahel. *El pensamiento del Che Guevara*. Edit. Siglo XXI. México, 1978.

Lozoya, Xavier. “SPA: Salute per Aqua, el temazcalli”, en *Revista de Arqueología Mexicana*. Vol. XIII, núm. 74. México, 2005. Págs.: 54-61.

Lupo, Alessandro. *La tierra nos escucha*. Edit. INI/CONACULTA. México, 1995.

Maldonado A., Benjamín. *Desde la pertenencia al mundo comunal. Propuestas de investigación y uso de experiencias y saberes comunitarios en el aula indígena intercultural de Oaxaca*. Edit. CEA-UIIA/SISTEMA UNIVERSITARIO JESUITA/FUNDACIÓN FORD. México, 2005.

_____. *Lo sobrenatural en el territorio comunal. Propuestas para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*. Edit. Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca/Instituto Estatal de Educación de Oaxaca. Oaxaca, México, 2004.

_____. *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca* (Estudios monográficos). CONACULTA/INAH. México, 2002.

Martínez Luna, Jaime. *Comunalidad y desarrollo*. Edit. CONACULTA/CAMPO. México, 2003.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Edit. Quinto Sol. Lima, México, s/f.

Matos Moctezuma, Eduardo. “Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico” en: *Arqueología Mexicana* núm. 60. Vol. 10, marzo-abril, México, 2003. Págs.: 16-21.

Mena Ledesma, Patricia. "De la etnicidad a la interculturalidad", en: Muñoz Cruz, Héctor, F. Javier García Castaño y otros. *Rumbo a la interculturalidad en educación*. Edit. UPN/ISSUABJO/UAM-I. México, 2002. Págs.: 97-118.

Méndez, Leticia Irene. *Migración. Decisión involuntaria*. Edit. INI. 1985.

Memmi, Alberto. *El retrato del colonizado*. Prólogo de Jean-Paul Sastre. Ediciones de la Flor. Buenos Aires, 1969.

Monaghan, John. *The Covenants with Earth and Rain*. University of Oklahoma Press, Norman, 1995.

Mounin, Georges. *Diccionario de lingüística*. Edit. Labor. Barcelona España, 1979.

Nahmad Sittón, Salomón. "Indoamérica y educación: ¿Etnocidio o desarrollo?", en: Bonfil, G. y otros. *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. Edics. FLACSO. San José, Costa Rica, 1982. Págs.: 161-184.

Nahmad Sittón, Salomón (Comp.) *La perspectiva de etnias y naciones. Los pueblos indios de América Latina*. Biblioteca Abya-Yala. Quito, 1996.

_____. *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto nacional vs. Proyecto étnico. El caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*. Edit. CIESAS. México, 2003.

Nolasco Armas, Margarita. *Oaxaca indígena*. Edit. SEP/IISEO. Oaxaca, México, 1980

Ojeda Pineda, Luz Olivia. *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*. Edit. Altres Costa-AMIC. Puebla, México, 1993.

Ortiz Gabriel, Mario. "Los campesinos en la Mixteca y los cambios en la estructura económica regional", en: *Primeras Jornadas sobre estudios antropológicos mixtecos y mixes*. Cuaderno. Núm. 1. Edit. CIESAS-Oaxaca, 1989. Págs.: 53-70

Ortiz Gabriel, Mario. "La migración y su impacto social y económico en la Mixteca y Oaxaca", en: *Presencias de la cultura mixteca*. Universidad Tecnológica de la Mixteca. Oaxaca, México, 2001. Pp: 109.

Otero, Oliverios F. *Educación para el trabajo*. Edit. EUNZA, Pamplona, España, 1989.

Padilla Pineda, Mario. "Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio" en: *Cuiculco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 117-134.

Palomo Infante, María Dolores. "Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas" en: *Cuiculco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e

Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 15-33.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora. *Sahìn Saù, Curso de Lengua Mixteca (variante de Ñuù Ndéyá)*. Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. Oaxaca, 2008.

Piaget, Jean. *Seis estudios de psicología*. Edit. Origen/Planeta. México, 1985.

Ramírez, Rafael. “La incorporación de los indígenas por medio del idioma castellano” En: *Cómo dar a todo México un idioma común*. Biblioteca del Maestro Rural Mexicano. Vol. IV. México, 1928.

Relación de los pueblos del Obispado de Antequera del Valle de Oaxaca. 1579.

Relatoría del Primer Congreso de Ve’e Tu’un Savi, A. C. Tlaxiaco, Oaxaca. Marzo de 1998.

Relatoría del VII Congreso de Ve’e Tu’un Savi, A. C. Tlaxiaco, Oaxaca. Julio del 2004.

Relatoría del VIII Congreso de Ve’e Tu’un Savi, A. C. Tlaxiaco, Oaxaca. Julio del 2005.

Relatoría del IX Congreso de Ve’e Tu’un Savi, A. C. Tlaxiaco, Oaxaca. Abril del 2006.

Relatoría del X Congreso de Ve’e Tu’un Savi, A. C. Tlaxiaco, Oaxaca. Agosto del 2007.

Relatoría del XI Congreso de Ve’e Tu’un Savi, A. C. Tlaxiaco, Oaxaca. Julio del 2008.

Rendón, Juan José. *La comunialidad. Modo de vida en los pueblos indios*. Tomo I. Edit. CONACULTA. México, 2003.

Reyes de la Cruz, Virginia Guadalupe y Claudia Ramírez Izúcar. *La niñez jornalera. Educación y trabajo*. Edit. CONACYT/IISUABJO. Oaxaca, México, 2005.

Reyes, Fray Antonio de los. *Arte en lengua misteca*. 1593.

Reyes García, Luis. “El quehacer histórico indio (Notas para la reflexión)”, en: *Civilización. Configuraciones de la Diversidad*. Núm. 2, México, 1984. Págs.: 265-269.

Reyes García, Luis. “Programa de formación profesional en Etnolingüística” en: Scalon, Arlene Patricia y Juan Lezama Morfín. *Hacia un México pluricultural. De la castellanización a la educación indígena bilingüe y bicultural*. Edit. SEP/Porrúa. México, 1982. Págs.:

Reyes Gómez, Laureano. “Curanderismo popular en la mixe baja”, en: Sesia, Paola (Edit.). *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. Edit. Gobierno del Estado de Oaxaca/CIESAS. Oaxaca, México, 1992. Págs.: 55-75.

- Reynaga, Fausto. *La revolución india*. Edit. Cooperación de Artes Gráficas. La Paz, 1970.
- Reynaga, Ramiro. *Ideología y raza en América Latina*. Ediciones Futuro. Bolivia, 1972.
- Ribeiro, Darcy. *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*. Edit. Textos contemporáneos. México, 1976.
- Rivera Guzmán, Angel Iván. “Los inicios de la escritura en la Mixteca”, en: Jansen, Maarten E.R.G.N. and Laura N.F. van Broekhoven (Coords). *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzaui*. Edit. KNAW Press. Amsterdam, 2008. Págs.: 109-144.
- Rivera-Salgado, Gaspar y Luis Escala Rabadán. “Identidad colectiva y estrategias organizativas entre migrantes mexicanos indígenas y mestizos”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 167-202.
- Rodríguez, Nemesio J. “La fragmentación lingüística: Prolongación de la fragmentación colonial”, en: Bonfil, G. y otros. *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. Edics. FLACSO. San José, Costa Rica, 1982. Págs.: 185-201.
- Rogeres, Carl R. *El proceso de convertirse en persona*. Edit. Paidós. México, 2001.
- Rojas Rabiela, Teresa (Coord.). *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. Edit. CONACULTA/Grijalbo. México, 1991.
- Ruíz López, Arturo. *Educación Indígena: De discurso a la práctica docente*. IIS-UABJO. Oaxaca, México, 1993.
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Edit. Anagrama. Barcelona, 1996.
- _____. *Orientalismo*. Edit. Debate. Madrid, 2002.
- Sahagún, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edit. Porrúa. México, 1999.
- Salazar, M. y otros. *Los ambientes agroecológicos de la región mixteco-zapoteca de Oaxaca*. CRUS de UACH. México, 1993. (Manuscrito).
- Sandoval Forero, Eduardo A. “Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas” en: *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000. México, 2000. Págs. 103-116.
- Scalon, Arlene Patricia y Juan Lezama Morfín. *Hacia un México pluricultural. De la castellanización a la educación indígena bilingüe y bicultural*. Edit. SEP/Porrúa. México, 1982.

Schmelkes, Sylvia. "Educación Intercultural". Conferencia presentada durante la inauguración del Diplomado en Derecho y Cultura Indígena, organizado por la Asociación Mexicana de Naciones Unidas y CIESAS el día 28 de septiembre del 2001.

SEP. *Cuentos mixtecos de Guerrero. Tradición oral indígena*. México, 1986.

SEP/DGEI. *Lineamientos generales para la educación nintercultural bilingüe para las niñas y niños indígenas*. Subsecretaría de Educación Básica y Normal. México, 1994.

SEP/INI/CIS-INAH. *Declaración de la ortografía práctica del idioma mixteco*. Programa de Etnolingüística. México, 1979.

Serrano Carreto, Enrique, Arnulfo Embriz y Patricia Fernández (Coords.) *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*. Edit. INI/UNDP/CONAPO. México, 2002.

Smith Stark, Thomas C. *El estado actual de los estudios de las lenguas mixtecanas y zapotecanas* (Mecanograma). 1993.

Spores, Ronald y Miguel Saldaña. *Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación. Documentos para la Etnohistoria del Estado de Oaxaca*. Publications in Anthropology núm. 13, Nashville, Tennessee, 1975.

Stephen Lynn. "Campesinos mixtecos en Oregon: Trabajo y etnicidad en sindicatos agrícolas y asociaciones de pueblos", en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 203-227.

Terraciano, Kevin. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*. Stanford University Press, 2001.

Tibón, Gutierre. *Pinotepa Nacional: mixtecos, negros y triques*. Edit. Posada. México, 1981.

UTM. *La tierra del sol y de la lluvia*. Huajuapán de León, Oaxaca, México, 2002.

Valiñas, Leopoldo. "Problemas en la alfabetización de las lenguas indígenas", en: SEP/UPN. *Estrategias para el desarrollo pluricultural de la lengua oral y escrita* (Antología). México, s/f. pp: 145-150.

Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.*, Edit, Taurus. Madrid, 1986 (1909).

Van Meer, Ron. “Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: El manuscrito de San Antonio Huitepec” en: *Cuadernos del Sur*. Revista de Ciencias Sociales. Año 6, núm. 15. Edit. INAH/IISUABJO/CIESAS/ITO/INSTITUTO WELTE. Oaxaca, México, junio del 2000. Págs.; 37-74.

Varese, Stefano. “Límites y posibilidades de Desarrollo de las Etnias Indias en el marco del Estado nacional”, en: Bonfil, G. y otros. *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. Edics. FLACSO. San José, Costa Rica, 1982. Págs.: 147-160.

Vargas Collazos, Mónica. *Nunca más un México sin nosotros: Expresiones etnopolíticas oaxaqueñas* (Tesis de Maestría). México, 2001.

Ve’e Tu’un Savi. *Memoria del primer congreso de la Academia de la Lengua Mixteca* (mecanograma). 1998.

Ve’e Tu’un Savi. *Bases para la escritura de tu’un savi*. Edit. CONACULTA/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México, 2007.

Ve’e Tu’un Savi, A. C. *Proyecto de construcción de las oficinas de Ve’e Tu’un Savi en la ciudad de Tlaxiaco*, Oaxaca, 2004.

Velasco Ortiz, Laura. *El regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. Edit. EL COLEGIO DE MÉXICO/EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE. México, 2002.

_____ “Experiencias organizativas y participación femenina de indígenas oaxaqueños en Baja California”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 111-136.

_____ *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*. Edit. COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE/CONACULTA. México, 2005.

_____ “Los mixtecos. Una cultura migrante”, en: *México Indígena*. Revista mensual núm. 4, enero de 1990. Págs.: 46-49.

Velásquez C., María Cristina. “Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Eddit. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa. México, 2004. Págs.: 519-523.

_____ *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. Edit. Instituto Estatal Electoral de Oaxaca. Oaxaca, México, 2000.

Wolf, Eric. *Pueblos y culturas de mesoamérica*. Edit. Era. México, 1977.

Anexos

a) Cronología de hechos históricos en Huitepec:

Año	Acontecimiento relevante:
1622	Reconocimiento colonial (“fundación”) de la comunidad de Santa María Huitepeque.
1862	El 3 de mayo un rayo cayó en el templo de Santa María Huitepeque quemándose la iglesia, motivo por cual se trasladó la comunidad al barrio lugar denominado "el Enebro" hoy San Antonio Huitepec.
1867	5 de febrero culminó la construcción del templo católico que actualmente tiene San Antonio Huitepec.
1963	Inicio de la construcción de aulas modernas tipo CAPFCE de la escuela primaria "Victoriano González"
1964	Terminó la introducción del agua entubada.
1965	- Establecimiento de la cabecera de zona escolar número 59, hoy 13. Abarcaba hasta las comunidades de Amoltepec, <i>Yucutindoo</i>, <i>Cuanana</i>, <i>Cahuacúa</i>, <i>Yutanino</i>, Tejomulco, etc. Hoy solamente controla pocas comunidades por cuestiones políticas con los propios paisanos de las Agencias de <i>Yucucundo</i>, Infiernillo y Miguel Hidalgo. - Es asesinado el Profr. Pedro Caballero Hernández por el joven Pedro Caballero Julián por rencillas personales.
1972	Inició la introducción de la carretera tramo Peras-Huitepec.
1975	Se fundó del mercado municipal con el nombre de "Lázaro Cárdenas"
1976	Se introdujo la energía eléctrica a la comunidad. El trabajo fue a base de tequios.
1982	1º de febrero se obtuvo la carpeta básica que ampara los terrenos comunales de San Antonio Huitepec.
1989	Se culmina la construcción del Palacio Municipal
1991	Terminó la construcción del edificio del Comisariado de Bienes Comunales y la Biblioteca Pública Municipal “Antonio Julián Santiago”.
1982	Fundación de la Escuela Secundaria Federal.
1988	Instalación de la Clínica de Salud Rural.
2004	Fundación del Bachillerato Integral Comunitario, dependiente del Colegio Superior de Educación Integral Intercultural del Estado de Oaxaca (CSEIIO).

b) Nchaa tee ye nkuu yukue'e nuu Ñuu Yuku Yata

Personas que han sido importantes en la comunidad de Huitepec, básicamente exPresidentes Municipales, de 1869 hasta 2010*:

NOMBRE	PERÍODO EN EL CARGO
1. Esteban García	1869
2. Domingo Reyes	1872
3. Antonio Julián	1883
4. Julián Santiago	1894
5. Teodoro Caballero	1899
6. Juan Caballero	1900
7. Teoquinto Santiago	1901
8. Francisco Julián Caballero	1902
9. Francisco Julián Caballero	1905
10. Quirino Julián	1906
11. Estaban García	1907
12. José Mariano Mejía	1909
13. Félix de Jesús Caballero	1910
14. Anastasio Caballero	1911
15. Lorenzo Miguel Caballero	1912
16. Francisco Ramírez	1913
17. Juan B. Santiago Martínez	1914
18. Pedro Julián	1915
19. Alejandro Mendoza	1923
20. Luis Cristóbal Caballero	1924
21. Ignacio O. Santiago	1925
22. Patricio Julián	1927
23. José E. Santiago	1928
24. Mariano R. Reyes	1929
25. Hilario Santiago	1930

* <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20108a.htm>.

26. Juan Bautista Martínez	1932
27. Alejandro F. Mendoza García	1934
28. Félix Antonio Caballero	1935
29. Ignacio O. Caballero	1936
30. Eduardo F. Caballero	1937
31. Bonifacio Martínez.	1938
32. Brígido Caballero.	1939
33. José Ramírez Martínez.	1940
34. Francisco V. Caballero.	1941
35. Lorenzo Santiago Caballero.	1942
36. Félix Santiago Martínez.	1943-1944
37. Alejandro F. Mendoza García	1945-1946
38. Macario Caballero Julián.	1947-1948
39. Alberto O. Caballero Julián.	1949-1950
40. Alberto N. Caballero Ramírez.	1951-1952
41. Juan B. Santiago Miguel.	1953-1954
42. Pedro C. Caballero Caballero.	1955-1956
43. José B. Santiago Ramírez.	1957-1959
44. Francisco Velasco Güendulay.	1960-1962
45. Wlfrano Caballero Julián.	1963-1965
46. Teodoro Caballero Julián.	1966-1968
47. Hipólito Caballero Santiago.	1969-1971
48. Santiago Caballero Santiago.	1972-1974
49. Severiano Caballero Ramírez.	1975-1977
50. Felipe Caballero Julián.	1978-1980
51. Sabino Ramírez Santiago.	1981-1983
52. Emigdio Luis Hernández.	1984-1986
53. José Mario Caballero Caballero.	1987-1989
54. Doroteo Juan Ramírez Julián.	1990-1992
55. Juan Mendoza Miguel.	1993-1995
56. Juan Donato Julián Sánchez.	1996-1997
57. Francisco Martínez Ramírez.	1997-1998
58. Flaviano Ramírez Caballero.	1999-2001

59. Antonio Julián Ramírez.	2002-2004
60. Blas Santiago Vásquez.	2005-2007
61. Marcelino García Luis.	2008-2010

c) Personas honorables de Huitepec

Como un acto de justicia hacia las personas que han contribuido para el engrandecimiento de la comunidad, en asambleas comunitarias se propone el reconocimiento. A estas personas honorables de la comunidad de Huitepec que han intervenido en los beneficios colectivos de la comunidad se les rinde un tributo cada 2 de noviembre en el altar (*ito ndꞥyꞥ*) que el cabildo municipal organiza en una de las oficinas del edificio municipal. Ahí se les rinde el homenaje de cada persona que aparece en la extensa lista, con la presencia de enmascarados bailando y los rezos de un cantor mayor de prestigio. Es como especie de pase de lista de presente de los fallecidos³²⁷. Los personajes a los que hemos hecho referencia son:

NOMBRES	OBJETO DEL RECONOCIMIENTO
Félix Caballero	Fundador del pueblo de Santa María Huitepeque.
Antonio Julián Santiago ³²⁸	Perdió su vida en un enfrentamiento armado con San Juan <i>Yuta</i> en el paraje denominado Monte de León (<i>Yuku Ndꞥka'a</i>) el 1º de junio de 1955.
Paulino Caballero.	Dio su vida por problemas agrarios en 1955 en el paraje denominado Monte de León (<i>Yuku Ndꞥka'a</i>).
Manuel Julián Caballero.	Dio su vida por problemas agrarios en 1956 entre Huitepec y San Miguel Piedras.
Macario Ramírez.	Dio su vida por problemas agrarios en 1956 entre Huitepec y San Miguel Piedras.
Francisco Julián Caballero.	Dio su vida por problemas agrarios entre Huitepec y Santiago Huaxolitipac.
Santiago F. Caballero.	Fue carrancista que participó durante la Revolución Mexicana. Murió en Tlaxiaco, Oax. (1914).
José Patriaca Santiago.	Fue carrancista (1914).

³²⁷ Esta extensa lista de presente se vuelve a tocar en el momento de organizar la misma ceremonia frente el altar que se construye en algún espacio de las oficinas agrarias o bien, en el auditorio municipal, dependiendo de los acuerdos de las propias autoridades.

³²⁸ En el enfrentamiento armado entre la comunidad de San Juan *Yuta* y San Antonio Huitepec, esta persona que en ese momento desempeñaba el cargo de topil (*tatnu*) perdió su vida el 1º de junio de 1955 en el lugar denominado Monte de León en la jurisdicción de Huitepec, dejando en la orfandad a tres hijos: Teodoro B. Julián Caballero (de 11 años de edad), Leobardo Julián Caballero (de 1 año de edad) y el autor de estas notas (de 6 años de edad).

Apolinar Santiago.	Fue carrancista (1914)
Santiago Diego Caballero.	Revolucionario de la facción zapatista. Murió en San Francisco Yucucundo en 1914.
Martín Martínez.	Revolucionario de la facción zapatista. Murió en San Francisco Yucucundo en 1914.
Antonio Julián.	Donador de ropa del santo patrón de la comunidad, San Antonio Abad y Virgen de la Candelaria.
Jacinta Julián.	Donadora de ropa del santo patrón de la comunidad, San Antonio Abad y Virgen de la Candelaria.
Luis Caballero Santiago.	Fue Jefe Rural.
Félix Antonio Caballero.	Fue Jefe Rural.
Francisco Caballero Santiago, Juan Ramírez Julián y Tranquilino Vázquez Vázquez	Luchadores reconocidos por su valentía como comandantes rurales durante los conflictos agrarios.
Paulino Caballero.	Líder natural.
Magdalena Martínez.	Líder natural.
Marcial Caballero Mejía.	Líder natural.
Doroteo Luis Ramírez.	Líder natural.
Octavio Santiago Martínez.	Líder natural.
Toribio Santiago Ramírez.	Líder natural.
Luis Caballero Santiago.	Líder natural.
Santiago Ramírez.	Cantor y Rezandero.
Lorenzo Aquino.	Cantor y Rezandero.
Félix Santiago Martínez.	Cantor y Rezandero.
Octavio Santiago Martínez.	Cantor y Rezandero.
Casimiro García.	Cantor y Rezandero.
Antonio Pablo Caballero.	Cantor y Rezandero.
Anacleto.	Cantor y Rezandero.
Eduardo F. Caballero Hernández.	Cantor y Rezandero.
Antonio Caballero Santiago.	Cantor y Rezandero.
José Librado Julián Martínez.	Cantor y Rezandero.
Bonifacio Julián Julián.	Cantor y Rezandero.
Jacinto Julián Caballero	Cantor y Rezandero.
Camilo Mejía Contreras.	Muerte accidental por la construcción de la carretera.
Antonio Velasco Martínez.	Muerte accidental por la construcción de la carretera.
Julián Mejía Martínez.	Muerte accidental por la construcción de la carretera.
Macario Caballero Martínez.	Muerte accidental por la construcción de la carretera.

Marcelino Julián Velasco.	Muerte accidental por la construcción de la carretera.
Trinidad Santiago Vásquez.	Muerte accidental por la introducción de la electricidad.
Severiano Velasco Santiago.	Muerte accidental por la introducción de la electricidad.
Juan Caballero Julián*.	Contribución en las luchas sociales y comunitarias.
Fausto Ramírez Caballero*.	Contribución en las luchas sociales y comunitarias.
Florencio Caballero Santiago*.	Contribución en las luchas sociales y comunitarias.
Isaac Ramírez Santiago*.	Contribución en las luchas sociales y comunitarias.

* Profesores nativos de la comunidad que han intervenido en los asuntos colectivos, siempre en apoyo a las autoridades agrarias y civiles de Huitepec.

d) Relación de entrevistados

Las personas que directa e indirectamente fueros entrevistadas por el Mtro. Gabriel Caballero Morales durante 2001 pueden resultar interminables. Aquí apenas se esbozan algunos nombres con quienes se ha contraído una deuda permanente, independientemente de que las entrevistas hayan sido solamente para corroborar algunos datos. Sin embargo, no dejan de ser valiosas informaciones respecto a la memoria colectiva de un pueblo, pero también ha sido para validar algunos datos. Tanto de quienes nos atrevemos a incursionar en el proceso de la investigación como los demás y seguiremos aprendiendo por medio de la colectividad estas historias compartidas.

Antonio Julián Ramírez,
José T. Caballero Julián,
Mario Julián Julián,
Flaviano Ramírez Caballero,
Blas Santiago Vásquez,
Francisco Martínez Ramírez,
Mateo Cruz Velasco,
Zenón Caballero Vásquez,
Marcelino Julián Caballero,
Juan D. Julián Sánchez (q.e.p.d.),
Juan Mendoza Miguel,
Juan Santiago Caballero,
Doroteo Juan Ramírez Julián,
José Mario Caballero Caballero,
Emigdio Luis Hernández,
Sabino Ramírez Santiago,
Felipe Caballero Julián,
Santiago Caballero Santiago,
Severiano Caballero Ramírez (q.e.p.d.),
Hipólito Caballero Santiago,
Teodoro Caballero Julián,
Wlfrano Caballero Julián,
Francisco Velasco Güendulay,
José B. Santiago Ramírez,
Pedro C. Caballero Caballero,
Alberto O. Caballero Julián (q.e.p.d.)
Macario Caballero Caballero,
Isaac Ramírez Santiago (q.e.p.d.),
Juan Caballero Julián (q.e.p.d.),
Florencio Caballero Santiago (q.e.p.d.),

Benito Ramírez Caballero,
Pedro Reyes Ramírez,
Serapio C. Ramírez Santiago,
Santiago Ramírez Santiago,
Cirilo Julián Caballero,
Antonio P. Luis Caballero,
Ismael Julián Ramírez,
Rufino Ramírez Caballero,
Luciano Julián Ramírez,
Pedro Caballero Santiago,
Ignacio Ramírez Martínez,
Apolinar Vásquez Velasco,
Celestino Julián,
José L. Julián Martínez (q.e.p.d.),
Antonio Julián García (q.e.p.d.),
Lorenzo Caballero Hernández (q.e.p.d.),
Benita Ramírez Santiago (q.e.p.d.),
Dionisia Santiago (q.ep.d.),
Lorenza Santiago (q.e.p.d.),
Gregoria Velasco (q.e.p.d.),
Felícitas Ramírez (q.e.p.d.),
Severiana Santiago Ramírez,
Lucrecia Ramírez Santiago.

e) Localidades y parajes de Huitepec:

- Agencias Municipales:

San Francisco Yucucundo (*Yíŋí yuku kuu ndoo*),
San Francisco Infiernillo (*Ñuu Doko Yuku/Yuu Choo*),
Miguel Hidalgo (*Ñuu Yute Ndu'u*),
Santiago Huaxolotipac (*Ñuu Ndodo*).

- Agencias de policía:

San Juan Xochiltepec (*Ñuu Yata Yuku*),
Santa María Loma de Miel (*Ñuu Yuku Ndudi*).

- Parajes que no cuentan con categoría política:

Agua Salida (Ndute Nene),
Baño Ganadero (Nuu Ñichi Kiti),
La Barranca (Yu'u Yuu),
Buenavista (Tidoko),
Cañada de Hielo (Yu'u Tnie'e),
Cañada de Hierba (Yuu Yuku),
Cañada de Mojarra (Miñi Chaka),
Cañada de Nido (Yute Taka),
Cañada de Palenque,
Cacique (Yuu Cadiki),
Carrizal (Ndu've Yoo),
Carrizal Yucucundo (Ndu've Yoo Kundu),
Chamizal,
Ciénega Rica (Yi'ndi),
Duraznal,
El Zacatón (Nuu Yuku Ticha),
Guacamaya,
Laguna Blanca (Yu'u Laguna),
Laguna Colorada (Yu'u Laguna Tukue'e),
Llano Chiquito,
Loma de Zopilote (Itnu Sii),
Llano de Conejo,
Llano de Moral (Aluya),
Llano de Coyote (Nuu Ndaa Ndujuaan),
Llano de Mazorca (Ndu've Niñi),
Llano de Mecate (Tno'o),
Llano de Sol (Nde Tindii),
Llano Oscuro,

Loma de Tizne (Ch^{††} T[†]tnuu),
Loma de Chilar (Nuu Kuia'a),
La Paloma (Ndoata),
Pando Colorado (Chutnu Tukue'e),
Pata de Gallo (Doou),
Plazuela,
El Portillo,
Pozo Verde (D[†]ju'me),
Pueblo Viejo (Ñuu Y[†]na'an),
La Purísima,
Rancho Nuevo,
Río Panal (Yute Yoko),
Río Tronco (Yute Ndu'u),
Tecolote,
Tierra Caliente (Yuku Ja'ni),
El Timbre, etc.

NOTA: Cada uno de estos parajes cuenta de cinco o seis viviendas y en otros, no existe ninguna porque son parajes donde sólo se acude para cultivar maíz, frijol y amaranto en determinadas épocas del año.

English summary (resumen en ingles)

Ñuu Davi Yuku Yata: Community, Identity, and Education in La Mixteca (Mexico)

This thesis focuses on the question of how the social person constitutes itself within the Mexican indigenous reality of today. It is a theme that forces us to consider the traditional concepts and conditions of Mesoamerican society as well as the interaction, the transformation and cultural and sociopolitical dynamics of the last decades, in particular the impact of the different social movements and their proposals for development, emancipation, education and decolonization. This is illustrated with the cultural and social reality of a specific village: Yuku Yata, known with its Nahuatl name Huitepec, situated in the mountainous part of Ñuu Savi, the Mixtec region, in the State of Oaxaca, Southern Mexico. I carried out this study as a Mixtec (from Yuku Yata) and a participant in such processes. Consequently, I combine anthropological perceptions with introspection (referring to my own experience and formation), in a permanent dialectic and dialogical procedure.

Over the past 25 years, my concerns as a participant of the Mixtec culture and and speaker of the Mixtec language, have focused on the following topics:

- a) The ways of how the person is constituted as a social subject through the transmission of communal norms and knowledge.
- b) The upbringing of the children within the family until they become what in Huitepec is called *daá ñuu*, “child of the people”.
- c) The incorporation of young people in the *cargos* that the community confers at an early age.
- d) The social and cultural function of the *sampaliluu*, *samaniluu* or *viko tna'an nda'a* ritual performances as a process of conformation of couples in the Mixtec communities and of communicating the shared cultural and ethical values, above all, in Huitepec.
- e) The role (or failure) of educational institutions in preservation, maintenance and development of the *Ñuu Savi* culture and the *tu'un savi*.
- f) The roll of the *Ñuu Savi* intelligentsia in strengthening the identity and the recovery of the dignity of this millennial people.
- g) The future that awaits the new generations of *Ñuu Savi*.

These concerns occupy most of the thesis presented here, which is structured in six chapters, with a foreword and a final reflection.

The first chapter outlines the cultural landscape and the context of religious values in which the social person is located. Paying attention to concepts and roles of self and other, I review the main social processes that have occurred in the Mixteca during the last three decades of the twentieth century, with some reflections about the deterioration of the linguistic, historical, religious and moral values, and, most certainly, about the loss of distinctive knowledge of a native culture like that of the *Ñuu Savi* (Mixtec people). In this context I try to explain the reason for the continued organization of ceremonies like that of the *Viko ndiyi* which means “Festivity for the dead ones”. This is not a day of mourning, but a festive occasion, which the *Ñuu Savi* dedicate to their missing ones, like great-grandparents, grandparents, parents, uncles, cousins and others close relatives. For many Mixtecs life exists beyond death, and death is but a prolongation of life. Every year the

loved ones who have gone, return from the afterlife to coexist with and watch over their children, the descendents who stayed behind to protect the place where they passed the better part of their lives. In other words, everyone is concerned with the continuity of the paternal family line, which exists physically as well as in the cosmovision. This is also true for other ceremonies that have to do with phases of (social) life.

The second chapter deals with matters related to the formation of a person within the Mixtec life cycle. The discussion of the different stages of this cycle starts with analysing the conception of the new being (sexual reproduction, pregnancy, birth). The learning processes of the newborn are organized by ceremonies, through the different stages of its life, in accordance with the cultural environment in which it is growing up. An example of such ceremonies is the one involving the preparation of a *temascal* (sweat bath). Such ceremonies are organized at a family level as well as a community level. They revolve around the upbringing and intellectual development of the children, their expected conduct towards society and the knowledge about collective and communal life as a responsibility. The children learn this in a natural manner in the peasant life style, acquiring knowledge by experiences and participation in different activities. These learning processes are always a function of the traditional cosmovision related to nature and community ethics.

The third chapter addresses marriage as a space of social contract and ethical obligation where the individual acquires the status of a person. This implicates a very careful revision of the distinct phases of the life process of a couple among the *Ñuu Savi* and also of the communal commitments that are contracted at early ages. Special attention is given to traditional rituals (the *sampaliluu* dance) and accompanying texts, which communicate and transfer community ethics from one generation to the other.

The family is still concerned with the future of the children, whether they are male or female. The main hope of the parents is for their children to live their lives with their partner in harmony and mutual respect of the other members of the extended (and always expanding) family, as well with their natural, social and cultural environment. This is why in the process of birth and growth there is lavishness in attending the baby as well as the mother. An important motivating factor is the aspiration of having a good image in the local public eye. Nowadays, due to the process of modernity, we may observe major differences in behaviour between generations, as well as between communities.

The fourth chapter examines the sense of social responsibility that a person acquires, at an early age, in a society that still sustains a collective system of livelihood based in the notion of communal territory. Some indigenous intellectuals call it “communality” (*comunalidad*). During the adult life of a person, this translates into the act of “bearing work, problems or responsibilities” in the *cargo* system (which is discussed in detail).

In the fifth chapter we refer to the recent social changes that have occurred in the Mixtec world and their impact on the life of its inhabitants. We go back to the theme of “self” and “other”. This constitutes the starting point to approach the possibility for generating space in the ancestral territory to discuss, analyze and propose new ways of relating to the world through the native language. The native language spoken by the *Ñuu Savi* is called *tu'un savi* (“words of the rain”) and according to archeological and historical research it has an impressive time-depth, as well as a little investigated literature. In recent times, a proposal

to develop an alphabetic orthography and to revitalize or even relearn the language has been put forward by those who still speak it and by the young people who no longer do so, as a result of the process of castellanization, but are interested in learning the language. In this chapter we reflect about the future of the struggles of indigenous peoples in this respect, taking into account that many don't have a written tradition. Cultural heritage is a central issue here, but it has not to be seen as static (essentialist); the discussion has to be animated by a dynamic vision and to include what we have learned from other cultures, analyze the different possible perceptions of our histories and cultures, and recognize the impact of migration in recent times and of all changes that are affecting our indigenous communities.

We stress the role that the new generations of Mixtecs must play in maintaining and developing our language and culture. These are the core around which the other aspects of our lives must revolve, as inhabitants of this world. Especially indigenous professionals have to play a stimulating and responsible role, to assure the possibilities to create better political, economic and cultural conditions for the communities of the *Ñuu Savi*.

The sixth chapter refers to elements that could conform a proposal for the future of our people. In this future it should be possible to maintain the ancestral language, stories and distinct ways of explaining the world, while at the same time space should be provided to link, combine and develop traditional livelihood with what arrives from the outside. We must be capable of skillfully articulating such processes. The attention that the State offers to the indigenous peoples (*indigenismo*) is often not congruent with reality. The design of the governmental programs is placed in the hands of people who lack knowledge about our reality. The honest consideration of the whole of these complex dynamics is crucial to design adequate education on which to base the upbringing of the social persons of tomorrow.

The final reflection suggests a community approach. The chapter deals with the matters of the future of our own system of interpreting different knowledge. This system must offer the possibility to anticipate what will happen with such a life style when all kinds of distinctions are diluted under globalization. The wealth in the capitalist world seems to imply the idea of only one language, one culture, one way of doing politics, and one monetary unit for every one. In this sense the reflection on the paradoxical situation of *Ñuu Savi* relates to the writings of many intellectuals in different areas: the "West", "Latin America", indigenous and non indigenous peoples, protagonists and non protagonists.

Today, in the awakening of the third millennium our societies are under the influence of different historical processes, particularly the phenomena of modernity and globalization. This puts us at a great disadvantage and open contradictions on a daily basis because different media cross boundaries and present us with the "modern" culture. Thus, on the one hand some of us keep struggling to preserve our dignity and cultural identity. On the other we are presented with the opportunity to select positive elements of the "modern" or "western" culture and to articulate them with local cultural heritage. This includes the opportunity to travel to other sociocultural contexts, examine alternatives and develop a broader, comparative perspective.

In the last 20 years (forced) migration to other parts of the world has been a (partial and problematic) solution to the economic scarcity of the Mixtec region. Despite this development, within the *Ñuu Savi* region, our identity and dignity as human beings is still

deteriorating. In other words, due to external influences we are dehumanizing ourselves as time goes by because until now we have not been capable of generating a proposal for a different society. This proposal should entail benefits from contacts with the modern and globalized world.

If we go over the history of the Mixteca, we can see that the deterioration of the livelihood of this people started to accentuate during the Colonial period at the beginning of the sixteenth century. Despite the declaration of national independence, the situation for the *Nuu Savi* has not changed. The national model that was imposed on all Mexicans has not yet been consolidated. The model was taken from European countries. An imaginary and artificial vision of a nation was created putting aside the Profound Mexico, which is made up of a group of peoples with cultural and linguistic diversity. In that sense, a division was established between the knowledge and vision of the Mesoamerican peoples and the “western” way of perceiving and explaining the world.

The organic intellectuals who serve power (in terms of Antonio Gramsci), until this point, haven’t considered to the full extent the possibility of a positive, appreciative and stimulating interaction and coexistence of these particular cultures and histories. On the contrary, most of the time their proposal still bets on acculturation, integration and assimilation of the native peoples by the dominant and hegemonic society, heir to the ideology of the Spanish Colony. The institutions created to attend the problems suffered by the indigenous peoples are far from solving the deteriorating situation of their languages and cultures. Instead, they have promoted a situation in which members of the Mesoamerican cultures have gradually internalized colonialism and assumed negative attitudes toward their own heritage and identity.

The cultural and linguistic diversity of Mexico is officially recognized in international, national and regional legal frameworks. However, this is only in discursive terms because our attitudes and those of others lean towards a different trend: the extinction of the native languages and cultures. In this sense, we can say that the problem is structural. To raise proposals for creating a different society, based on respect, mutual recognition, social equality, gender equity and non violence, requires maintaining a real dialogue between cultures on equal terms. This entails the necessity of changing the country’s model. This type of change requires all of us to “return” to our origins, finding inspiration in the wisdom and knowledge of our ancestors, which are still alive among the elders of our communities. Such a proposal demands intellectual decolonization from those of us who have deformed ourselves in educational institutions that have a sharp bias towards ethnocide. This does not imply any intention of isolating our cultures, languages, and histories. On the contrary, we should achieve an articulating relationship with the technological and scientific developments of our times and with everything else that might enrich us as a people and as human beings.

Despite the pessimism openly shown by many members of the *Nuu Savi* towards such issues, new forms of reflecting on the value of our cultures, languages and histories are possible and deserve an effort, even if this demands devoting oneself completely to this work. If we want to reconstruct our face as an identity, it is necessary for those of us who speak the language and grew up in the culture to commit ourselves in reversing the process of self-negation and colonization. We must accompany our people with this purpose in mind. This can only be done by someone who has been decolonized himself. Moving from words to actions, we have to work within the community, wherever the *da’a nuu* (those who are recognized as children as expressed by the community) might be located. There are

many aspects that can be controlled by the *da'a ñuu*, if they commit themselves to it: language, education, medicine, history, religion, sacred places, and everything else concerning the cosmovision of our *Ñuu Savi* people.

There have been some important first experiences of organizations in the Mixteca within the last two decades: Ve'e Tu'un Savi (Mixtec Language Academy), Centro de Investigación y Difusión Ñuu Savi, A.C. (Ñuu Savi Center for Investigation and Awareness), Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) (Indigenous Front of Binational Organizations). Those experiences are an inspiration. The organization of forums, seminars, colloquiums, congresses, symposiums, etc allows us to meet and reunite in order to share our history and our ways of living. Such activities must also bring us together to reflect upon our future and that of our children and grandchildren.

The proposal is to generate new spaces open to promote empathy through coexistence. This approach is centered on the school, as it is the only official institution installed permanently in each locality, independent of its size. The school can become a privileged space for communitarian reflection and discussion, a place where we deal with matters concerning our ways of living and the proposal for the future that we all hope for. This approach is possible only if we are conscious that all of us must participate: elders, adults and youth, women and men, girls and boys. In every community this process must be guided by the "teacher" or a natural born intellectual. Only if the formation practiced in our schools guarantees the commitment to participate collectively in the process of reconstructing our *Ñuu Savi* society will we have the possibility to achieve this desire. Otherwise, such a proposal will always be seen as a Utopia.

Here the reconstruction of the *Ñuu Savi* is understood as an opportunity to combine our ways of living and traditional cultural elements with foreign cultural elements and innovations. The main idea is to enrich our culture by being creative and by deciding for ourselves which elements to take up from our own heritage and which from other spheres. This is possible if the official education of our children takes into account (and is combined with) the family- and community-based education. Teachers are educational agents, they must be educated themselves in a different way. Their formation must allow them to generate reflections with the children in the class room. In addition, the contents of all the different educational levels must be constantly revised. Also the printed and electronic media must promote an attitude of change in society as a whole. Attention must be centered on the ways in which knowledge and moral values are transmitted. They are aspects of the communitarian life: responsibility, honesty and modesty while attending the *cargos* assigned by the community; respect to elders and social institutions; the maintenance of rituals such as the *sampalihuu*, *samaniluu* or *viko tna'an nda'a*. These are spaces of family cohesion as well as places where young people achieve the person status. This process starts with the family and ends in the community.

The contemporary tensions, problems and in our *Ñuu Savi* communities were to a significant extent caused by colonialism and more recent unequal relations with other societies. Our biggest challenge is to achieve a change that will enrich our communities from within as well as reaching towards the outside world without forgetting who we have been and are historically and culturally. This challenge rests on the shoulders of all native peoples, but the burden is heavier on those who have the responsibility of developing and orchestrating the reflections and the proposals stated above.

Nederlandse samenvatting (resumen en holandés)

Ñuu Davi Yuku Yata: Gemeenschap, Identiteit, en Onderwijs in La Mixteca (México)

Dit proefschrift richt zich op de vraag hoe in de Mexikaanse inheemse gemeenschappen van vandaag de dag de sociale persoon wordt gevormd. Daartoe moeten we de traditionele begrippen en situatie van de Mesoamerikaanse samenleving in onze overweging betrekken, alsook de interactie, de transformatie en culturele en maatschappelijk-politieke dynamiek van de laatste decennia, met name het effect van de verschillende sociale bewegingen en hun voorstellen met betrekking tot ontwikkeling, emancipatie, onderwijs en dekolonisatie.

Dit betoog wordt geïllustreerd aan de hand van de studie van de culturele en sociale realiteit van een bepaald dorp: Yuku Yata, ook bekend onder de Nahuatl naam Huitepec, gelegen in het bergachtige deel van Ñuu Savi, de Mixteekse regio, in de deelstaat Oaxaca, Zuid Mexico. Ik verricht deze studie als Mixteek (uit Yuku Yata) en als participant in deze processen. Daarom, combineer ik een antropologisch perspectief met introspectie (verwijzend naar mijn eigen ervaring en vorming), in een permanente dialectische en dialogische procedure.

In de afgelopen 25 jaar heb ik mij als participant in de Mixteekse cultuur en spreker van de Mixteekse taal voornamelijk gericht op de volgende kwesties:

- a) De wijze waarop de persoon wordt gevormd als sociaal subject via de transmissie van gemeenschapsnormen en traditionele kennis.
- b) De opvoeding van de kinderen binnen het gezin, totdat zij worden wat in Huitepec heet *da'a ñuu*, "kinderen van de gemeenschap".
- c) De integratie van jongeren in de *cargos* die de gemeenschap hun vanaf jonge leeftijd opdraagt.
- d) De sociale en culturele functie van het *sampaliluu*, *samaniluu* of *viko tna'an nda'a* rituelen als een proces waardoor huwelijkssluiting in de Mixteekse gemeenschappen (met name in Huitepec) wordt bevestigd en de gemeenschappelijke culturele en ethische waarden worden gecommuniceerd.
- e) De rol (of het falen) van de onderwijsinstellingen in het preservareren, onderhouden en ontwikkelen van de Ñuu Savi cultuur en de Tu'un Savi taal.
- f) De rol van de Ñuu Savi intelligentsia in de versterking van de identiteit en het herstel van de waardigheid van dit volk met zijn lange geschiedenis.
- g) De toekomst die de nieuwe generaties van Ñuu Savi te wachten staat.

Deze thema's komen terug in dit proefschrift, dat gestructureerd is in zes hoofdstukken, met een voorwoord en een slotbeschouwing.

Het eerste hoofdstuk schetst het culturele landschap en de context van religieuze waarden waarbinnen de sociale persoon zich bevindt. In aansluiting op een discussie van de concepten 'zelf' en 'ander', ga ik in op de belangrijkste sociale processen die zich hebben voorgedaan in de Mixteca tijdens de laatste drie decennia van de twintigste eeuw, met enkele beschouwingen over de verslechtering van de taalkundige, historische, religieuze en morele waarden, en over het verlies van de specifieke kennis van een autochtone cultuur, zoals die van de Ñuu Savi (Mixtec personen). In dit verband behandel ik het fenomeen van de tot op heden plaatshebbende organisatie van traditionele plechtigheden, zoals die van de *Viko ndiyi*, "Feest der doden". Dit is niet een dag van rouw, maar een feestelijke gelegenheid, die de Ñuu Savi wijden aan degenen die ons zijn ontvallen, zoals

overgrootouders, grootouders, ouders, ooms, neven en andere naaste verwanten. Voor veel Mixteken bestaat er leven na de dood, en is de dood slechts een verlenging van het leven. Elk jaar keren de dierbaren die zijn heengegaan, terug uit het hiernamaals en waken over de achtergeblevenen en hun nakomelingen op de plaats waar zij het grootste gedeelte van hun leven hebben doorgebracht. Centraal staat de continuëring van de familieband, zowel fysiek als wereldbeschouwelijk. Dit geldt ook voor andere ceremoniën die te maken hebben met de fasen van het (sociale) leven.

Het tweede hoofdstuk gaat in op de vorming van een persoon binnen de Mixteekse levenscyclus, beginnend bij de geboorte van van het nieuwe wezen (verwekking, zwangerschap). De leerprocessen van de pasgeborenen worden gestructureerd door plechtigheden betreffende hun verschillende levensstadia, in overeenstemming met de culturele omgeving waarin ze opgroeien. Een voorbeeld van dergelijke plechtigheden het gebruik van de *temascal* (zweetbad). Dergelijke plechtigheden worden georganiseerd op het niveau van familie en/of dorpsgemeenschap en richten zich op de opvoeding en de intellectuele ontwikkeling van de kinderen, het van hen verwachte gedrag jegens de rest van de samenleving, en de kennis over het gemeenschapsleven en de daarmee samenhangende verantwoordelijkheden. De kinderen leren dit op een natuurlijke wijze in de praktijk van het boerenleven, ze verwerven kennis door ervaringen en deelname aan verschillende activiteiten. Deze leerprocessen zijn steeds een functie van de traditionele wereldbeschouwing en sociale ethiek.

Het derde hoofdstuk behandelt het traditionele huwelijk als een ruimte van sociaal contract en ethische verplichting waar het individu de status van een persoon verwerft. Dit impliceert een gedetailleerde bespreking van de verschillende fasen van het leven van een echtpaar in de Ñuu Savi wereld, en ook van de gemeenschappelijke verplichtingen die beide zijn aangegaan op vroege leeftijd. Speciale aandacht wordt besteed aan de traditionele rituelen (zoals de *sampaliluu* dans) en de bijbehorende teksten, die de gemeenschapsethiek communiceren en van de ene generatie op de andere overdragen.

De familie blijft steeds bezig met de toekomst van de kinderen, of ze nu man of vrouw zijn. De belangrijkste hoop van de ouders voor hun kinderen is dat ze met hun partner in harmonie leven en in een relatie van wederzijds respect ten aanzien van de andere leden van de uitgebreide (en steeds groeiende) familie, maar ook ten aanzien van hun gehele natuurlijke, sociale en culturele omgeving. Dit is de reden waarom bij een geboorte zoveel aandacht gegeven wordt aan zowel de baby als aan de moeder. Een belangrijke motiverende factor is de ambitie van ieder om een goed imago in de lokale publieke sfeer te verwerven en te behouden. Tegenwoordig kunnen we – en dit is is te wijten aan het proces van de moderniteit – grote verschillen in gedrag constateren tussen de generaties en tussen gemeenschappen.

Het vierde hoofdstuk kijkt naar de betekenis van maatschappelijke verantwoordelijkheid die een persoon op een vroege leeftijd verwerft, in een samenleving die nog steeds een collectief systeem van levensonderhoud in stand houdt conform de notie van gemeenschappelijk grondgebied. Sommige inheemse intellectuelen noemen dit: "gemeenschappelijkheid" ("*comunalidad*"). Tijdens het volwassen leven van een persoon,

vertaalt dit zich in het zich “belasten met taken, problemen of verantwoordelijkheden” in het *cargo*-systeem (dat in detail wordt besproken).

Het vijfde hoofdstuk bespreekt de recente sociale veranderingen die zich hebben voorgedaan in de Mixteekse wereld en hun impact op het leven van de mensen aldaar. We komen terug op het thema van “zelf” en “ander”. Dit vormt het uitgangspunt voor een bespreking van een project om in het voorouderlijk grondgebied ruimte te genereren voor het analyseren en voorstellen van nieuwe manieren om om te gaan met de wereld. Daarbij speelt de moedertaal van Ñuu Savi, het Mixteeks of *Tu'un Savi* (“woorden van de regen”) een belangrijke rol. Dit is een toontaal, die, naar bekend uit archeologisch en historisch onderzoek, een indrukwekkende tijdsdiepte en culturele dimensie heeft, met als onderdeel daarvan een omvangrijke maar slechts in geringe mate onderzochte literatuur. Binnen de Mixteekse gemeenschap zijn mensen (vooral personen verbonden met het onderwijs) bezig met het ontwikkelen van een alfabetische orthografie, om deze taal te revitaliseren of zelfs te doen “herleren”. Jongeren spreken de taal namelijk meestal niet meer, ten gevolge van het proces van *castellanización*, maar raken nu geïnteresseerd raken in het leren van de taal; terwijl sommige ouderen, die de taal nog wel spreken, er ook meer kennis over willen vergaren. Dit hoofdstuk gaat verder in op vragen omtrent de toekomst van de strijd van inheemse volkeren in dit gebied, rekening houdend met dat meerdere van deze volkeren geen schrifttraditie hebben. Cultureel erfgoed wordt hier een centrale kwestie. Dit dient echter niet (essentialistisch) te worden gezien als statisch; de discussie moet worden bezielde door een dynamische visie, open en inclusief ten aanzien van wat we hebben geleerd of kunnen leren van andere culturen. Bij het analyseren van de verschillende percepties van onze geschiedenis en cultuur, dienen we te erkennen dat onze gemeenschappen sterk onderhevig zijn aan de invloed van hedendaagse grote veranderingsprocessen, met name van de grootschalige migratie vanuit Mixteeks gebied naar andere gebieden in en buiten Mexico. Het is de nieuwe generatie Mixteken die een centrale rol moet spelen in het behoud en de ontwikkeling van onze taal en cultuur, als een kern rond welke de andere aspecten van ons leven moeten draaien. Vooral de inheemse deskundigen en beroepsmensen (bijvoorbeeld in de wereld van het onderwijs en de wetenschap) hebben een stimulerende en verantwoordelijke taak bij het creëren van betere politieke, economische en culturele omstandigheden voor de Ñuu Savi bevolking.

Het zesde hoofdstuk bespreekt de verschillende mogelijke bouwstenen voor een dergelijke toekomstige ontwikkeling. Het gaat er onder meer om om cultureel erfgoed en traditie (inclusief inheemse taal, verhalen en wereldbeschouwing) te combineren met moderne ontwikkelingen en de van buiten komende invloeden. We moeten in staat zijn vakkundig dergelijke processen te articuleren. Het vanuit de overheid op de inheemse volkeren gerichte beleid (*indigenismo*) is vaak niet goed afgestemd op de sociale en culturele realiteit. De gouvernementele programma's worden vaak ontworpen door personen die onvoldoende kennis over onze werkelijkheid hebben. Een eerlijke analyse van heel deze complexe dynamiek is van cruciaal belang om passend onderwijs te genereren als grondslag voor de opvoeding van de sociale personen van morgen.

De slotbeschouwing stelt een aanpak voor vanuit de gemeenschap zelf en gaat in op de toekomst van ons eigen cognitieve en interpretatieve systeem. Dit systeem moet de mogelijkheid bieden om te anticiperen op wat er zal gebeuren met de inheemse levensstijl

wanneer allerelei distincties en cultuurverschillen vervagen en worden verdund door de voortschrijdende globalisering. De rijkdom in de kapitalistische wereld lijkt gepaard te gaan met het idee van slechts één taal, één cultuur, één politieke orde, en één monetaire eenheid voor allen. Wat dit betreft is deze reflectie over de paradoxale situatie van Ñuu Savi gerelateerd aan die van auteurs afkomstig uit verschillende gebieden of groepen: de "West", "Latijns-Amerika", inheemse en niet inheemse volkeren, protagonisten en niet-protagonisten.

Vandaag de dag, bij het begin van het derde millennium ervaart onze samenleving de diepgaande invloed van verschillende historische processen en hedendaagse verschijnselen, met name modernisering en globalisering. Dit brengt ons dagelijks in menig opzicht in een nadelige positie en open contradicties, omdat de verschillende media grensoverschrijdend zijn en ons de "moderne" cultuur voorvoeren. Als gevolg blijft aan de ene kant een aantal van ons strijden voor onze waardigheid en culturele identiteit. Aan de andere kant hebben we ook de mogelijkheid om positieve elementen van de "moderne" of "westerse" cultuur te selecteren en te articuleren met het lokale culturele erfgoed, inclusief de mogelijkheid om te reizen naar en kennis te nemen van andere sociaal-culturele contexten, alternatieven te onderzoeken en een breder, vergelijkend perspectief te ontwikkelen.

In de afgelopen 20 jaar heeft veel (gedwongen) migratie naar andere delen van de wereld plaatsgehad als een (gedeeltelijke en problematische) oplossing voor de geringe economische middelen van de Mixteekse regio. Ondanks of naast deze ontwikkeling gaat binnen de Ñuu Savi regio onze identiteit en waardigheid als mens is nog steeds achteruit. Met andere woorden, tot nu toe zijn we niet in staat geweest een andere samenleving te ontwerpen of vorm te geven. Zo'n voorstel dient de voordelen van contacten met de moderne, geglobaliseerde wereld te incorporeren.

Als we de geschiedenis van de Mixteca analyseren, zien we dat de economische neergang begon tijdens de kolonisatie in de zestiende eeuw. Ondanks de onafhankelijkheid van Mexico is de situatie voor de Ñuu Savi niet fundamenteel veranderd. Het model van de natie dat werd opgelegd aan alle Mexicanen is nog niet geconsolideerd. Dat model is overgenomen van Europese landen en behelst een imaginaire en kunstmatige visie, die een vernietiging inhoudt van het "Diepe Mexico" (*México Profundo*), dat gevormd wordt door een groep van volkeren met duidelijke culturele en taalkundige diversiteit. Er werd een scherpe disjunctie aangebracht tussen de kennis en visie van die Mesoamerikaanse volkeren en de "westerse" percepties en interpretaties van de wereld.

De organische intellectuelen die in dienst zijn van de macht (in termen van Antonio Gramsci), hebben zich tot nu toe niet volledig rekenschap gegeven van de mogelijkheid tot een positieve waardering vóór en tot het stimuleren van interactie en goede coëxistentie tussen deze diverse culturen en geschiedenissen. Integendeel, meestal zetten hun voorstellen nog in op acculturatie, integratie en assimilatie van de inheemse volkeren door de dominante en hegemonische samenleving, erfgenaam van Spaanse koloniale ideologie. De instellingen die in het leven geroepen zijn om iets te doen aan de problemen van de inheemse volkeren, zijn ver verwijderd van het oplossen van de verslechterende situatie van deze talen en culturen. Integendeel, deze instellingen hebben zelf in sterke mate bijgedragen tot het creëren van een situatie waarin de dragers van de Mesoamerikaanse culturen het kolonialisme internaliseren en een negatieve houding tegenover hun eigen erfgoed en identiteit ontwikkelen.

De culturele en taalkundige diversiteit van Mexico is officieel erkend in de internationale, nationale en regionale wettelijke kaders. Dit is echter niet meer dan een discours, omdat ieders opstelling eigenlijk een andere trend volgt: die van het uitsterven van de inheemse talen en culturen. Het probleem is structureel. Het ontwerpen van een andere maatschappij, gebaseerd op respect, wederzijdse erkenning, sociale gelijkheid, gender-gelijkheid en *non-violence*, dient gebaseerd te zijn op een echte dialoog tussen de culturen op gelijke voet. Dit maakt het noodzakelijk om het model van de natie aan te passen. Dit soort verandering vergt van ons allemaal een “terugkeer” naar onze oorsprong, een herwaardering van de wijsheid en kennis van onze voorouders, die nog steeds aanwezig zijn bij de oudsten in onze gemeenschappen. Een dergelijk voorstel vereist ook intellectuele dekolonisatie, zeker van diegenen onder ons die vervreemd en vervormd geraakt zijn in de etnocidale onderwijsinstellingen. Het is niet de bedoeling om onze culturen, talen en geschiedenis te isoleren. Integendeel, we moeten een articulerende relatie bewerkstelligen met de technologische en wetenschappelijke ontwikkelingen van onze tijd en met alles wat ons zou kunnen verrijken als volk en als mens.

Veel leden van de Ñuu Savi gemeenschap tonen openlijk pessimisme ten aanzien van dergelijke vraagstukken; desondanks zijn nieuwe vormen van reflectie op de waarde van onze culturen, talen en geschiedenis niet alleen mogelijk maar verdienen ook een concrete inspanning, ja zelfs volledige toewijding en inzet. Als we tot een wederopbouw van onze identiteit willen komen, is het noodzakelijk dat diegenen onder ons die de taal spreken en in de traditionele cultuur zijn opgegroeid het op ons nemen om het proces van zelf-ontkenning en kolonisatie terug te draaien. We moeten onze mensen begeleiden en scholen met dit doel in het achterhoofd. Dit kan alleen gedaan worden door iemand die zelf is gedekoloniseerd. Binnen de gemeenschap dienen we aan de slag te gaan met de *da'a ñuu* (de erkende “kinderen, van de gemeenschap”). Met zo’n commitment kunnen de *da'a ñuu* veel tot stand brengen op het gebied van taal, onderwijs, geneeskunde, geschiedenis, religie, heilige plaatsen, kortom de gehele Ñuu Savi wereld en wereldbeschouwing.

Hiermee is in de afgelopen twee decennia een eerste belangrijke ervaring opgedaan door het opzetten van organisaties in de Mixteca: *Ve'e Tu'un Savi* (Academie van de Mixteekse taal), *Centro de Investigación y Difusión Ñuu Savi, AC* (Ñuu Savi Centrum voor Onderzoek en Voorlichting), *Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)* (Front van Inheemse Binationale Organisaties). Hun resultaten zijn een bron van inspiratie. De organisatie van forums, seminars, colloquia, congressen, symposia, enz. maakt het ons mogelijk samen te komen en een gezamenlijke visie te ontwikkelen met betrekking tot onze geschiedenis en cultuur. Deze activiteiten stimuleren ons ook om na te denken over onze toekomst en die van onze kinderen en kleinkinderen.

Om nieuwe ruimtes te scheppen, die empathie bevorderen door coëxistentie, dienen we te focussen op de school, want dat is de enige officiële instelling met een permanente vestiging in elke gemeente, onafhankelijk van de grootte ervan. De school kan een bevoorrechte plaats worden voor gemeenschappelijk reflectie en discussie, een plek waar we ons kunnen bezinnen op onze cultuur en werken aan de gewenste toekomst. Deze aanpak leidt alleen tot resultaten bij een brede participatie van ouderen, volwassenen en jongeren, vrouwen en mannen, meisjes en jongens. In elke gemeenschap dient dit proces te worden geleid door de docent, of door een “geboren” intellectueel uit de lokale gemeenschap. Alleen als het schoolprogramma daadwerkelijk een collectief *commitment* tot

participatie in het proces van de wederopbouw van onze Ñuu Savi samenleving garandeert, is er kans op succes. Anders zal een dergelijk plan altijd worden gezien als een utopie.

Ik vat de wederopbouw van de Ñuu Savi gemeenschap op als een programmatische aanpak die onze traditionele leefwijze combineert met culturele elementen en innovaties van buiten. Centraal staat het doel om onze cultuur een impuls te geven door creatieve acties en keuzes waarbij eigen erfgoed wordt gecombineerd met bijdragen van elders. Dit wordt mogelijk wanneer het officiële onderwijs aan onze kinderen rekening houdt met (en wordt gecombineerd met) het informele onderwijs, c.q. de opvoeding, op familie- en gemeenschapsbasis. Het onderwijzend personeel speelt uiteraard een centrale uitvoerende rol in dit alles en zal zelf anders en beter moeten worden opgeleid. Door een nieuwe opleiding dienen leerkrachten in staat te zijn om samen met de kinderen in de klas (inter)culturele en sociale kwesties diepgaand en creatief te analyseren. De inhoud van het onderwijs moet dus op verschillende niveaus worden herzien in een continu proces. Dit dient gepaard te gaan met een inzet van de gedrukte en elektronische media voor een verandering in de mentaliteit en houding van de samenleving als geheel, met speciale aandacht voor de manieren waarop kennis en morele waarden worden doorgegeven. Dat zijn aspecten van het gemeenschapsleven: verantwoordelijkheid, eerlijkheid en bescheidenheid in het uitvoeren van de *cargos*; respect voor ouderen en sociale instellingen, het in stand houden en uitvoeren van de rituelen zoals de *sampaliluu*, *samaniluu* of *viko tna'an nda'a*. Dit zijn ruimtes waarbinnen de cohesie van families wordt bereikt, alsmede de status van de sociale persoon. Dit proces begint met het gezin en eindigt in de gemeenschap.

De hedendaagse spanningen en problemen in onze Ñuu Savi gemeenschappen werden in belangrijke mate veroorzaakt door het historische kolonialisme en de ook in het heden doorwerkende ongelijkheid in relaties met andere samenlevingen. Onze grootste uitdaging is het bereiken van een verandering die onze gemeenschappen zal verrijken van binnen uit (vanuit onze eigen culturele kracht) gekoppeld aan een handreiking naar de buitenwereld, m.a.w. door incorporatie van vernieuwingen zonder te vergeten wie we zijn (historisch en cultureel besef). Deze uitdaging geldt voor alle inheemse volkeren, maar is een primaire taak van degenen die binnen een gemeenschap (als docenten en autoriteiten) verantwoordelijk zijn voor het ontwikkelen en orkestreren van bovengenoemde reflecties en voorstellen.

PROPOSICIONES

1. Los pueblos que han sido colonizados en México y en otros países del Continente Americano aún mantienen una parte importante de su herencia cultural, a pesar de la pérdida de algunos de los elementos culturales históricos. Esto los identifica.
2. La forma en que se manifiesta la identidad de los habitantes en la Mixteca depende de la educación familiar y del grado en que la comunidad se orienta hacia el mantenimiento de las tradiciones o hacia desarrollos nuevos, y de cuáles transformaciones sociales estén ocurriendo.
3. Las diversas formas de cómo se construye el sujeto social tienen que ver con el proceso educativo iniciado desde la familia, donde se valoran las normas morales como el respeto, la honestidad, la sencillez y la humildad.
4. El fortalecimiento de la identidad del pueblo mixteco exige la revitalización de sus historias y de su cosmovisión transmitida por medio de la lengua mixteca, que le han dado un rostro propio.
5. La fuerza de un pueblo colonizado para emanciparse y desarrollarse descansa en las responsabilidades de sus miembros y en el reconocimiento y la comprensión de su historia anterior a la colonia.
6. El sujeto social se forma por el compromiso con las responsabilidades sociales propias de las diferentes etapas de vida. En muchas comunidades de la Mixteca el momento de formar pareja o casamiento juega un papel central en este proceso.
7. En Huitepec, si el hombre y la mujer pasan por el proceso de formar pareja – un rito que en lengua mixteca se denomina “*sampaliluu*”, “*viko tna'an nda'a*” o “*viko ñenu*”, y que implica la intervención de los familiares, ellos como sujetos acumulan un prestigio social y reconocimiento por la sociedad.
8. *Viko tna'an nda'a* significa “fiesta de juntar las manos”, y es una condición previa para cualquier desempeño de cargos de la comunidad.
9. La educación familiar y comunitaria, el proceso del *sampaliluu* para convertirse en persona y el buen desempeño de los cargos de la comunidad, convierten al sujeto en un “líder nato” que puede guiar la vida de la comunidad, y generan el prestigio social para posteriormente poder incorporarse al Consejo de Ancianos o Caracterizados, como se llama en Huitepec.
10. Quienes han emigrado en busca de mejores condiciones de vida, si su educación familiar y el proceso del *sampaliluu* fueron sólidos, es una garantía para mantener la vinculación con la comunidad de origen.
11. La propuesta de fortalecer la identidad y los procesos comunitarios en la Mixteca, tiene que revisar necesariamente el contenido de la educación escolarizada que imparte el Estado.
12. El proyecto de recuperar la historia, cultura, lengua, la cosmovisión y la dignidad del pueblo mixteco, debe ser diseñado y realizado por sus propios intelectuales. Sin embargo, dichos sujetos deben pasar por un proceso de descolonización mental.

STELLINGEN

1. De volkeren die in Mexico en andere landen van de Amerika's werden gekoloniseerd, houden, ondanks het verlies van een aantal historische culturele elementen, nog steeds een belangrijk deel van hun cultureel erfgoed in stand. Dit bepaalt hun identiteit.
2. De wijze waarop de identiteit van de inwoners van het Mixteekse gebied zich manifesteert, hangt af van de opvoeding in het gezin en van de mate waarin de gemeenschap is georiënteerd op tradities dan wel op ontwikkeling en welke sociale veranderingen er plaatsgrijpen.
3. De verschillende vormen van constructie van het sociale subject zijn gerelateerd aan het educatieve proces dat begint in het gezin, waarbinnen de waardering van morele normen zoals respect, eerlijkheid, eenvoud en nederigheid vorm krijgt.
4. Versterking van de identiteit van het Mixteekse volk vereist de revitalisering van de verhalen en wereldbeschouwing zoals overgedragen via de Mixteekse taal, die dit volk een eigen gezicht gegeven hebben.
5. De kracht van een volk tot te komen tot emancipatie en ontwikkeling is gebaseerd op het verantwoordelijkheidsbesef van de daartoe behorende mensen en op de erkenning en het begrip van haar voor-koloniale geschiedenis.
6. Het sociale subject wordt gevormd door het aangaan van sociale verantwoordelijkheden die verbonden zijn met specifieke levensfasen. In veel Mixteekse dorpsgemeenschappen neemt hierbij het moment van gezinsvorming en huwelijk een centrale plaats in.
7. In Huitepec accumuleren man en vrouw door het proces van gezinsvorming – een rite die in het Mixteeks “*sampaliluu*”, “*viko tna'an nda'a*” of “*viko ñenu*” heet en die de betrokkenheid van de familieleden impliceert, een sociaal prestige en erkenning door de samenleving.
8. *Viko tna'an nda'a* betekent “feest van de handen inéénslaan” en is een voorwaarde voor het kunnen vervullen van officiële gemeenschapstaken (*cargos*).
9. De opvoeding en opleiding door gezien en gemeenschap, het doorlopen van het proces van de *sampaliluu*, waardoor men zich tot persoon ontwikkelt, en het op goede wijze vervullen van de taken die de gemeenschap oplegt, maken het subject tot een “geboren leider” die een gids kan zijn voor het gemeenschapsleven, en genereren het sociale prestige om naderhand te kunnen toetreden tot de Raad van Ouden of Gekenmerkten, zoals die in Huitepec wordt genoemd.
10. Voor degenen die zijn geëmigreerd, op zoek naar betere levensomstandigheden, is een solide opvoeding en goed doorlopen van het proces van *sampaliluu* een garantie om een hechte band met de gemeenschap van herkomst te houden.
11. Plannen tot versterking van de identiteit en de gemeenschapsprocessen in het Mixteekse gebied, houden noodzakelijkerwijs een herziening in van de inhoud van het door de staat vestrekte onderwijs.
12. Het project om de geschiedenis, cultuur, taal, wereldbeschouwing en waardigheid van het Mixteekse volk te herwinnen, dient gepland en gerealiseerd te worden door de eigen intellectuelen, maar dan wel in een proces van mentale dekolonisatie.

Curriculum vitae

Juan Julián Caballero nació en la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec, Zaachila, Oax. México. Realizó sus estudios de Normal Básica en el Curso Único de Formación Profesional para Maestros Federalizados del Estado de Oaxaca entre 1973 y 1977, la Licenciatura en Etnolingüística, programa impartido por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México D.F. (1979-1982) y la Maestría en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Unidad Ajusco, México D. F. (1987-1989), terminándola con una tesis titulado ‘Saberes transmitidos y adquiridos a través del trabajo en dos pueblos mixtecos, Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca’ (examen final 1999). Su experiencia laboral como docente comenzó en 1967 como Promotor Cultural Bilingüe en la Mixteca Alta. Entre 1978 y 1990 desempeñó diversas comisiones dentro de la Secretaría de Educación Pública. A partir de 1990 es Profesor-Investigador del CIESAS y Asesor Académico en la Unidad 201 de la UPN de Oaxaca, Oax. Ha participado como conferencista en diversos eventos nacionales e internacionales sobre temas de educación indígena, lenguas indígenas y procesos (inter)culturales. Ha sido asesor de talleres de desarrollo de la escritura en lenguas indígenas, dirigido a profesores bilingües de los pueblos chatino, chocholteco y *ñuu savi*. Ha actuado como asesor de más de cien talleres de *tu'un savi* (lengua mixteca), dirigidos a jóvenes y adultos, pero fundamentalmente a maestros de habla mixteca.

A partir de su formación como etnolingüista, se ha interesado en la reivindicación y mantenimiento de las lenguas, culturas, historias y educación de los pueblos originarios de México, de ahí su activa participación en diversas Asociaciones Civiles como Escritores en Lenguas Indígenas, A. C., Seminario de Experiencias Indígenas, A. C. Fue coordinador y fundador del Centro de Investigación y Difusión "*Ñuu Savi*", A. C. y cofundador de *Ve'e Tu'un Savi*, A. C. (Academia de la Lengua Mixteca).

Sus artículos abordan temas de educación, diversidad cultural y lenguas indígenas publicados en revistas y libros a nivel estatal, nacional e internacional, por ejemplo:

“El alfabeto práctico del idioma mixteco” en: *América Indígena*. Vol. L. núms. 2-3. 127-150. México. Instituto Indigenista Interamericano, 1990.

“La Academia de la Lengua Mixteca. Espacios de reflexión compartida” en: *Cuadernos del Sur*. Núm. 14. Año 5: 129-139. Oaxaca, México 1999.

“Desarrollo del *Tu'un Savi* (Lengua Mixteca). Recuento de actividades” en: María de los Angeles Romero Frizzi, ed. *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*: 71-132. IEEPO, Oaxaca, México, 2003.

“The Mixtec Language in the Globalization Era: Challenges and Struggles” en: Maarten E.R.G.N. Jansen & Laura N.K. van Broekhoven, eds. *Mixtec Writing and Society / Escritura de Ñuu Dzau*: 391-405. KNAW Press, Ámsterdam, 2008.

Entre los libros de su autoría son:

- *El papel del maestro en el etnocidio en San Antonio Huitepec, Oax.* SEP-INI. México, 1982 (tesis de licenciatura).
- *Educación y Cultura. Formación comunitaria en Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca.* CIESAS. México, 2002.

Finalmente, fue uno de los Coordinadores del libro *Bases para la escritura de tu'un savi*, 2007, de reciente publicación por la Secretaría del Gobierno del Estado de Oaxaca y la Dirección de Culturas Populares.