

Cuadernos del **SUR**

Ciencias Sociales

Año 6

Junio de 2000

Oaxaca, México



- La iconografía del poder durante el Clásico en la Mixteca Baja de Oaxaca.

- Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco.

- El doctor Nicolás León y los documentos pictográficos de Oaxaca.

- Toda la libertad para emitir sus votos.

- El indio y lo indio en el anarquismo magonista

- Organización de los migrantes oaxaqueños.

Cuadernos del Sur

Año 6/Núm. 15 Oaxaca, México, junio 2000

La iconografía del poder durante el Clásico en la Mixteca Baja de Oaxaca. Evidencia iconográfica y arqueológica 5

Angel Iván Rivera Guzmán

Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: el Manuscrito de San Antonio Huitepec 37

Ron Van Meer

El doctor Nicolás León y los documentos pictográficos de Oaxaca 75

Hans Roskamp

"Toda libertad para emitir sus votos". Plebeyos, campesinos y elecciones en Oaxaca, 1808 - 1850 87

Peter Guardino

El indio y lo indio en el Anarquismo Magonista 115

Benjamín Maldonado

Organización de los migrantes oaxaqueños. El caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional 139

Jorge Hernández Díaz

Testimonio

Migración al Campo 36. Entrevista con Antonio Hernández 169
León Javier Parra Mora

Reseña

Caminando por la arqueología de Oaxaca 187
Luis Rodrigo Alvarez

Guía para los colaboradores 197

La iconografía del poder durante el Clásico en la Mixteca Baja de Oaxaca. Evidencia iconográfica y arqueológica

Angel Iván Rivera Guzmán ¹

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Introducción

Aunque el poder es una facultad inherente al género humano, su uso fue un factor fundamental en el surgimiento de la desigualdad social y la consolidación de las clases sociales. La disparidad de poder entre individuos, grupos y poblaciones puede ser identificada a nivel arqueológico por medio de diferentes esculturas, ya sea a través del análisis comparativo de los grupos domésticos, las comunidades y a nivel regional. En el caso de los grupos prehispánicos de Mesoamérica el estudio del poder desde una perspectiva iconográfica enriquece y provee de otros datos a la discusión antropológica. El tema desarrollado en este trabajo sigue este enfoque al analizar el poder a partir de la imaginería prehispánica de la Mixteca Baja.

Conviene retomar la definición mencionada por García y Gómez Levy (1998:61) para quienes: "El poder se ejerce como una capacidad de influencia, física o moral entre sujetos tanto individuales como sociales". Habría que agregar también que la capacidad de ejercer el poder depende de factores sociales como el papel que desempeñan los individuos en la sociedad y su posición o *status* dentro de la misma. Por ello, habría que considerar también que el poder "... depende de la habilidad de controlar fuentes, incluyendo tanto a personas como información" (Joyce y Winter 1996: 34).

¹ Esta contribución fue posible gracias al desarrollo de los trabajos y resultados del Proyecto Arqueología de la Mixteca Baja que dirige el Dr. Román Piña Chan. Este proyecto ha recibido el apoyo institucional y económico del INAH a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Centro INAH Oaxaca, así como el financiamiento del Conacyt por medio de su programa de apoyo a proyectos de investigación científica (Proyecto no. 4112111873 PH).

Agradezco también a la Dra. Beatriz Barba de Piña Chan la oportunidad de haber presentado una primera versión de este trabajo en el Seminario Permanente de Iconografía que coordina en la ciudad de México. Un agradecimiento también a Jorge Angulo, Bernd Fahmel, Maarten Jansen, Raúl Matadamas, Javier Urcid y Marcus Winter quienes contribuyeron a enriquecer el tema por medio de sus valiosos comentarios. Desde luego lo aquí escrito es de mi absoluta responsabilidad.

Los grupos de la élite mesoamericana desarrollaron estrategias diversas para apropiarse, consolidar o usurpar el poder. La iconografía de Mesoamérica refleja partes de este proceso, una buena porción de las imágenes precolombinas se dedican a la exaltación del poder de los gobernantes y soberanos registrados en monumentos de piedra, pintura mural y madera entre otros materiales. De esta manera las representaciones de los dignatarios ayudaron a consolidar su *status* político y social dentro de sus comunidades y entre sus gobernados. Es necesario recordar que el poder en el México antiguo estaba revestido por un ámbito fuertemente religioso, mismo que se ve reflejado en la iconografía; ahí los líderes están investidos con atributos de las deidades, que no solo distinguen al individuo, eran además una fuente conductora del poder sagrado que emanaba de los dioses y de la que dependían los seres humanos (cf. López Austin 1998).

En lo que toca a la región de Oaxaca, la imaginaria del poder de los gobernantes se encuentra en diversos sitios arqueológicos. Quizás los más destacados y conocidos sean los de Monte Albán. Ahí los monumentos pétreos están dedicados a conmemorar el poder de los dignatarios zapotecos desde el periodo de fundación de la ciudad. Esta es una temática que se mantiene en diferentes épocas del sitio desde el año 500 a.C. hasta el año 850 d.C., y que incluye tanto a los "Danzantes" de la época I, las "Lápidas de Conquista" del edificio J de la época II, y los programas narrativos de la Plataforma Sur de la época III A (Caso 1947, Marcus 1980, Urcid 1994a). Todas estas representaciones se refieren por un lado, a las conquistas efectuadas por los señores de Monte Albán donde se muestran a los cautivos humillados, y por otro al momento de su ejecución o bien al momento de ser presentados ante el líder. Así vemos que las inscripciones están relacionadas con la historia política y del poder mismo de los soberanos de la ciudad (cf. Marcus 1980, 1983; Piña Chan 1993; Urcid 1994a).

Algo similar ocurrió en otras regiones de Oaxaca, como la Mixteca Baja y la Mixteca de la Costa.² A nivel interregional, los gobernantes locales también demostraban su poderío por medio de grandes tallas en piedra a manera de estelas, o bien, como en el caso que se presentará a continuación, por medio de programas narrativos ubicados en edificios monumentales y que señalaban acontecimientos relevantes en la historia de los dirigentes.

Los grabados ñuiñe del Cerro de la Caja, Tequixtepec

La Mixteca Baja se encuentra en la parte Noroeste de Oaxaca y comprende secciones vecinas de los estados de Puebla y Guerrero (Figura 1). Durante el periodo Clásico, entre los años 300 a 800 d.C., esta región tuvo un desarrollo cultural importante que se refleja en varios centros de población prehispánica diseminados en el paisaje serrano. Algunos de estos pueblos parecen haber sido las cabeceras políticas y económicas de la región, ya que además de tener una ocupación

² Un interesante y polémico resumen del desarrollo del poder y su confluencia con aspectos ideológicos en la historia prehispánica de Oaxaca se encuentra en Joyce y Winter (1996).

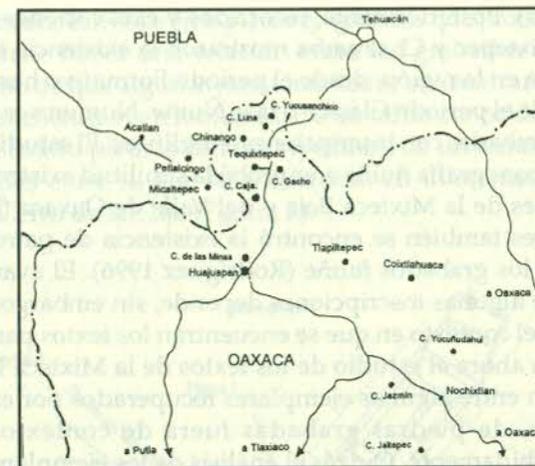


Fig. 1 Mapa de la Mixteca Baja con las localidades señaladas en el texto.

prehispánica extensa, presentan arquitectura palaciega que incluye basamentos para templos, plazas y canchas de juego de pelota, además de monumentos de piedra grabados con textos jeroglíficos.

La historia del descubrimiento arqueológico de este desarrollo cultural regional se remonta a la década de 1960, cuando John Paddock identificó en esta región oaxaqueña un estilo prehispánico que se manifestaba en una serie de objetos en cerámica y piedra. Paddock lo llamó estilo *ñuiñe*, palabra que significa en mixteco "tierra caliente", nombre local que se le daba a la Mixteca Baja en el siglo XVI. Los trabajos arqueológicos pioneros de Paddock y de Christopher Moser descubrieron que esta región compartió durante el periodo Clásico rasgos estilísticos en la cerámica, la iconografía y la escritura con el Valle de Oaxaca y Teotihuacan además de generar elementos locales propios (Moser 1977a; Paddock

1966, 1970a, 1970b). Posteriormente, recorridos y excavaciones arqueológicas en Huajuapán, Tequixtepec y Chazumba mostraron la existencia de una ocupación sedentaria antigua en la región, desde el periodo Formativo hasta el Posclásico, y en la cual sobresale el periodo Clásico o fase Ñuiñe. Numerosos sitios de esta fase exhiben piedras grabadas con inscripciones jeroglíficas. El estudio inicial de Moser sobre escritura e iconografía ñuiñe comprobó la similitud existente entre los glifos de las inscripciones de la Mixteca Baja y del Valle de Oaxaca (Moser 1977a). En trabajos posteriores también se encontró la existencia de patrones narrativos y temas propios en los grabados ñuiñe (Rodríguez 1996). El avance logrado en el desciframiento de algunas inscripciones depende, sin embargo, de los hallazgos arqueológicos y del contexto en que se encuentran los textos para comprender su significado. Hasta ahora el estudio de los textos de la Mixteca Baja se ha basado en la comparación entre algunos ejemplares recuperados por excavaciones y, en su gran mayoría, de piedras grabadas fuera de contextos arqueológicos documentados debidamente. Quizás el análisis de los ejemplares conservados *in situ* en los sitios podría ayudar en nuestra comprensión sobre el sentido de los textos y su significado a nivel social y político. Uno de estos antiguos centros poblacionales y sus monumentos epigráficos serán descritos en seguida, discutiendo el papel que pudieron tener los grabados ñuiñe como muestra del poder de los gobernantes y su relación con otras comunidades a nivel regional.

Cerro de la Caja es un sitio arqueológico ubicado en el municipio de San Pedro y San Pablo Tequixtepec. El asentamiento prehispánico está en la cima de un cerro alto y empinado de la sierra de Tequixtepec. Actualmente el lugar se encuentra en su mayor parte cubierto por vegetación, lo que ha permitido la conservación de las estructuras monumentales de la antigua comunidad. Varios grabados, de una magnífica hechura, se encuentran distribuidos en las cercanías de los montículos y plataformas de este lugar. Incluso contamos con evidencia de algunos ejemplares conservados *in situ*, como parte de las esquinas de los basamentos (Rivera 1999).

Por el momento se han realizado estudios a nivel de superficie que han permitido realizar observaciones sobre la arquitectura y la cronología de la antigua comunidad, además de un plano general del sitio. La información disponible permite hacer algunos apuntes sobre su importancia a nivel regional; durante el periodo Clásico (300-850 d.C.) este lugar fue la principal comunidad, quizás la cabecera política, de la sección de Tequixtepec. Es entonces uno de los sitios importantes de la fase Ñuiñe de la Mixteca Baja y contemporáneo a otros centros urbanos de la Mixteca como Cerro de las Minas en Huajuapán, Yucuñudahui, Cerro Jazmín y Cerro de Jaltepec en Nochixtlan (Spoes 1972, Winter 1994). Quizás la ubicación estratégica de Cerro de la Caja en el paso natural entre la sección norte de la Mixteca Baja y la sección del Valle de Huajuapán al sur, haya sido un factor determinante para su desarrollo y poder.

Hasta ahora se conocen once ejemplares epigráficos que proceden de este lugar.³ Evidentemente debe haber una relación entre los grabados del sitio, como lo demuestra el hecho de que algunos monumentos se concentran alrededor o en las cercanías de las estructuras ceremoniales. De las tallas conocidas por el momento hay un grupo de cuatro piedras con inscripciones, de un tamaño sobresaliente y quizás relacionadas entre sí, que se encuentran en diferentes partes del sector monumental de Cerro de la Caja (Figura 2).

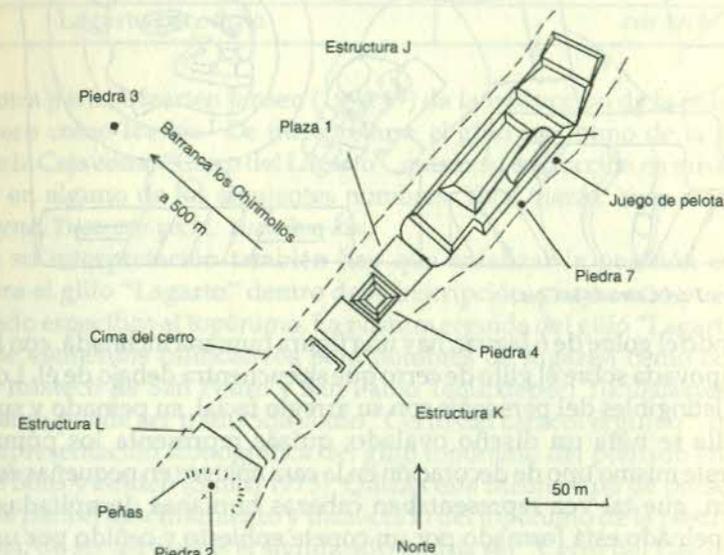


Fig. 2. Croquis del sector monumental del sitio Cerro de la Caja. Adaptado de Rivera 1999:129

La piedra 7 del Cerro de la Caja se ubica en el costado Sureste de la estructura J, muy cerca de una terraza que parece albergar una cancha para el juego de pelota (Figura 3).⁴ La piedra muestra al glifo calendárico 6 B ó 6 Jaguar,⁵ del cual sale una mano que sujeta un elemento trapezoidal. En este caso, el glifo calendárico muestra el uso del calendario adivinatorio de 260 días, el cual tenía la función de proporcionar un nombre sagrado a las personas. Por lo tanto, en el caso de 6 Jaguar, representa un glifo nominativo, por lo que se trata del nombre de un personaje, es decir, un ser humano real.

³ La nomenclatura y los datos técnicos de cada una de las piedras presentadas en este trabajo se encuentran en Moser 1977a, Rodríguez 1996 y Rivera 1999. Actualmente dos ejemplares del Cerro de la Caja se encuentran en el Museo Comunitario de San Pedro y San Pablo Tequixtepec: piedra 1, número de catálogo 1-21 y piedra 9, número de catálogo 1-22 (Rivera s/f).

⁴ Las medidas aproximadas de la cancha son: 30 m de largo por 10 m de ancho y con orientación de 17° a 197° magnéticos.

⁵ La nomenclatura de los glifos calendáricos ha sido retomada de los estudios de epigrafía oaxaqueña (Caso 1928, Urcid 1992a). Uso aquí el término jaguar para estar acorde con el calendario mesoamericano de 260 días; aunque en las versiones de la Mixteca Baja, los felinos representados parecen representar al puma (*felis concolor, felis onca*).

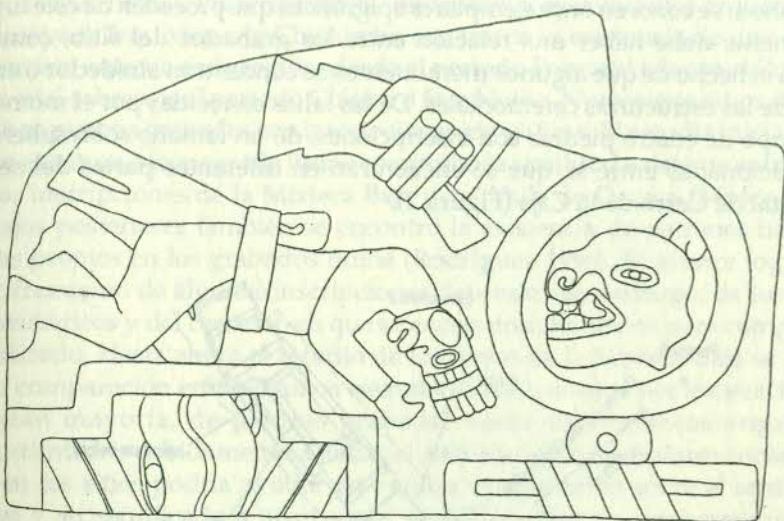


Fig. 3. La piedra 7 del Cerro de la Caja.

Recibiendo el golpe de 6 Jaguar, hay una figura humana inclinada, con la rodilla izquierda apoyada sobre el glifo de cerro que se encuentra debajo de él. Los únicos atributos distinguibles del personaje son su arreglo facial, su peinado y su mástil.⁶ En la mejilla se nota un diseño ovalado, quizás representa los pómulos del personaje; este mismo tipo de decoración en la cara aparece en pequeñas esculturas de la región, que tal vez representaban cabezas humanas decapitadas (Moser 1977b). Su peinado está formado por un copete enhiesto y ceñido por una cinta. Este tipo de arreglo en el cabello era un atributo característico que distinguía a los militares del Valle de Coixtlahuaca, como se puede ver en algunos códices Posclásicos de esa porción de la Mixteca (cf. Caso 1961). Así entonces, en el grabado del Cerro de la Caja se remarca el carácter guerrero de la persona sometida. ¿Quién es este personaje? ¿De dónde proviene? La única pista que tenemos sobre su procedencia nos la da su atuendo y también el glifo de cerro sobre el que se encuentra.

El glifo topónimo o de cerro está formado por una plataforma en forma de T invertida, con un par de líneas diagonales en los extremos y, en este caso, con el elemento calificativo al interior de la plataforma. Se trata de un diseño orientado verticalmente, ondulado y con óvalos ubicados en las depresiones. Colocando este glifo de forma horizontal, se puede reconocer una variante del glifo V o "Lagarto" (Figura 4). En consecuencia, el topónimo del personaje sojuzgado por 6 Jaguar podría identificarse como "Cerro del Lagarto" y quizás su nombre original en mixteco significaba lo mismo. La palabra para cerro en mixteco es *yucu* mientras que la palabra lagarto es un poco más difícil de descifrar; en efecto, en el vocabulario mixteco de Alvarado (1962:135) se dan varias traducciones para esta palabra:

⁶ Se usa este término en sustitución del nahuatl *maxtli* (cf. López Austin 1994: 92, nota 5 al pie de página).

Tabla 1

Significado en español (Siglo XVI)	Mixteco de Teposcolula (Siglo XVI)
Lagarto de tierra	<i>tiyechi</i>
Lagarto ponzoñoso	<i>coo quacu</i>
Lagarto que llaman yguana	<i>tiye chinene</i>
Lagarto cocodrilo	<i>coo yechi</i>

Por otra parte, Maarten Jansen (1994:49) da la traducción de la palabra lagarto en mixteco como *koo-kiu*.⁷ De interpretarse el glifo topónimo de la piedra 7 del Cerro de la Caja como "Cerro del Lagarto", quizás su traducción en mixteco pudiera resultar en alguno de los siguientes nombres: *Yucu tiyechi*, *Yucu coo quacu*, *Yucu tiye chinene*, *Yucu coo yechi*, *Yucu koo-kiu*.

Para su interpretación también hay que enfatizar la posición en la que se encuentra el glifo "Lagarto" dentro de la inscripción, ya que esto puede darle un significado específico al topónimo. La postura erguida del glifo "Lagarto" recuerda el uso de elementos calificativos para nombres de lugares, como ocurre con el nombre mixteco de San Pedro y San Pablo Tequixtepec: *Yucundaayee*. En efecto, esta palabra puede ser traducida como "Cerro del caracol erguido", que coincide con la representación iconográfica del glifo topónimo del poblado en los códices Sánchez Solís y Selden (Smith 1973). Quizás este mismo tipo de presentación sea relevante para el desciframiento y traducción del topónimo de la piedra 7 de Cerro de la Caja; de ser así quizás el significado podría ser "Cerro del Lagarto Parado o Erguido".

¿Qué lugar es éste y dónde se localiza? Hasta el momento el glifo topónimo de la piedra 7 del Cerro de la Caja no ha aparecido en otros registros jeroglíficos ñuiñes de la Mixteca Baja. Sin embargo, en Monte Albán, en el Valle de Oaxaca, hay un elemento similar en la base de la estela 4, grabado fechado para la época IIIA y contemporáneo a los monumentos del Cerro de la Caja (Figura 4).⁸ En la estela 4 hay un glifo de cerro en cuyo interior hay una cara humana, bandas diagonales y la versión no calendárica del glifo V, es decir, el lagarto o cocodrilo (Caso 1928: figs. 33 y 34; Marcus 1992: fig. 11.44; Piña Chan 1993: fig. xiii,c; Urcid 1994b: fig. 8).⁹ ¿Los escribas de Cerro de la Caja y de Monte Albán estaban representando a la misma localidad geográfica? Por el momento no se pueden

⁷ Como lo hace notar Jansen, en el mixteco, el nombre del signo calendárico difiere del nombre normal (op. cit: 49-50).

⁸ También conocido como el monolito MA-SP-4a/b (Urcid 1994).

⁹ Javier Urcid (1992:174) ha notado que el glifo V en su versión no calendárica también aparece frecuentemente en la base de lápidas zapotecas. Dos fragmentos en el Museo Frisell, quizás secciones decorativas de tableros e ilustrados por Urcid (op. cit. fig. 4.128, 6 y 7) forman un diseño muy semejante al glifo topónimo de la piedra 7 del Cerro de la Caja. También en Cerro de las Minas han sido encontrados este tipo de glifos en lápidas elaboradas en piedra caliza (Winter y Acosta 1991).

presentar argumentos que sostengan firmemente que se trata del mismo lugar; pero se debe resaltar que éste es uno de los pocos casos en los registros epigráficos de Oaxaca donde se representa a un glifo topónimo semejante en áreas geográficas tan lejanas.¹⁰

Hay otra inscripción de Cerro de la Caja donde también se representa al señor 6 Jaguar; se trata de la piedra 2 ubicada en las cercanías de la estructura L (Figura 5). En otro trabajo se ha presentado el descubrimiento y contexto de esta piedra (Rivera 1996). En este monumento el cacique o gobernante aparece representado como un gran puma sentado sobre un glifo de cerro (Figura 6). En este caso, la representación del glifo calendárico B o "Jaguar" está formada por la imagen completa del felino, que quizás sea también la imagen sobrenatural del *nahual* del cacique. El animal porta un complejo y elaborado tocado con una imagen del glifo V o "Lagarto", además de una gran tira formada de plumas que cuelga en su parte trasera y remata en un diseño trapezoidal. Hay además un diseño horizontal formado por ganchos a la altura del hocico del puma y que quizás forma parte de su atuendo. En la esquina superior izquierda, frente a su tocado, se encuentran los glifos E y M. Debido a que no se encuentran asociados directamente a un numeral, tal vez puedan considerarse como glifos de carácter logo-silábico dentro de la inscripción, y que quizás sean parte del sobrenombre de 6 Jaguar. Todos los glifos presentes en esta piedra han sido reconocidos en otros ejemplares de la región y que forman parte del repertorio iconográfico de la Mixteca Baja (Figura 7).

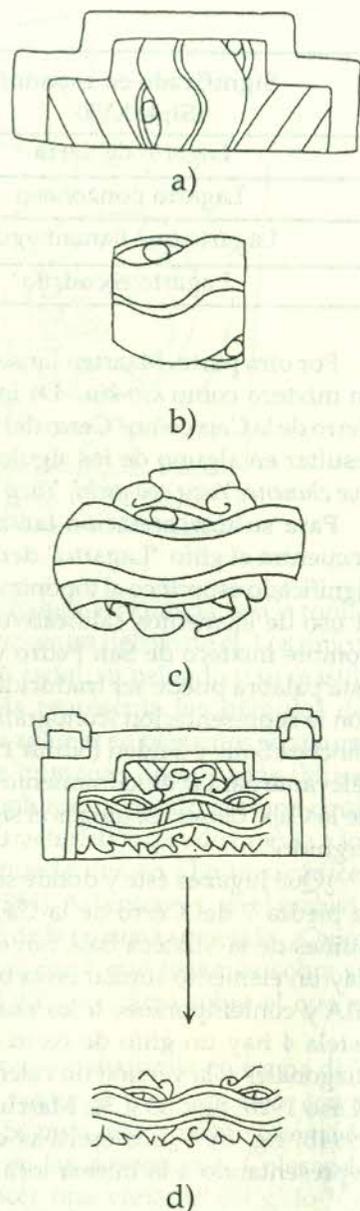


Figura 4. Análisis del glifo topónimo de la piedra 7 del Cerro de la Caja.

a, El glifo topónimo; b, Inversión en 90° del glifo; c, Glifo V de la piedra 3; d, Glifo topónimo de la estela 4 de Monte Albán.

Retomado de Marcus (1992: fig. 11.44).

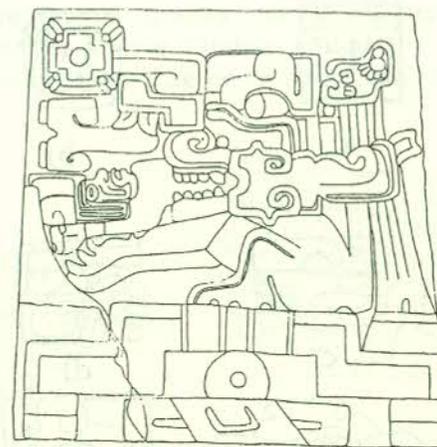


Figura 5.- Piedra 2 del Cerro de la Caja.

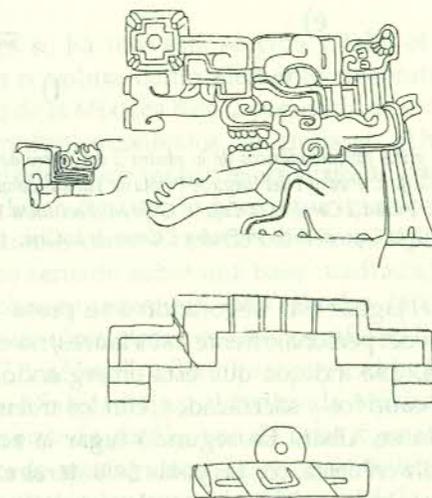


Figura 6.- Dibujo analítico de la piedra 2 del Cerro de la Caja

La imagen de 6 Jaguar se encuentra devorando a un individuo cuyo torso y cabeza solo son visibles de perfil. Conviene recordar que en la iconografía mesoamericana son frecuentes las imágenes de personas en las fauces de animales, en algunos casos los personajes salen del interior de las bestias, en otros casos son tragados como alimento. Quizás la diferencia entre una y otra acción sea la postura que adquieren los personajes involucrados. En el caso de la piedra 2 del Cerro de

¹⁰ Maarten Jansen en comunicación personal (10-agosto-1999), comentó la posibilidad de que el topónimo de la piedra 7 del Cerro de la Caja pudiera traducirse también como "Peña del Lagarto".

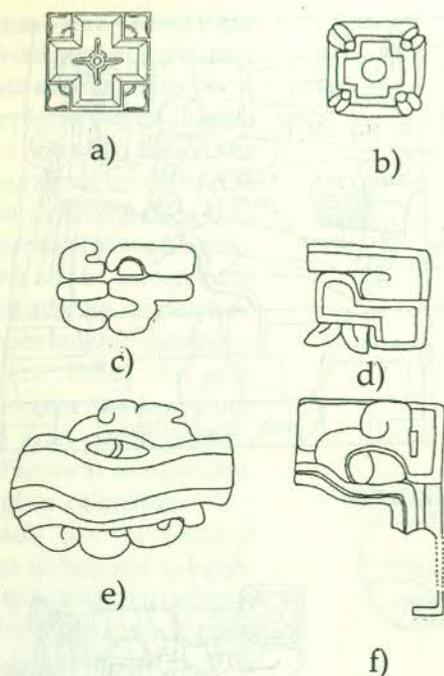


Figura 7. Comparación de los glifos no calendáricos de la piedra 2 del Cerro de la Caja con otros ejemplares iconográficos de la Mixteca: a, Glifo E: Piedra 1 del Juego de Pelota de Yucuñudahui, Mixteca Alta. Retomado de Caso (1935: plano 2); b, Glifo E: Piedra 2 Cerro de la Caja; c, Glifo M: Escultura 1-38 del MCMY. Tequixtepec; d, Glifo M: Piedra 2 del Cerro de la Caja; e, Glifo V: Piedra 3 Cerro de la Caja; f, Glifo V: Piedra 2 Cerro de la Caja.

la Caja considero que el jaguar está devorando a su presa. En primer lugar, hay que observar la posición del personaje frente a sus fauces; no es esta una orientación, acostado y boca arriba, que indique que está emergiendo. Recuerda más a las figuras inanimadas de cautivos y sacrificados, con los miembros flácidos, como los "Danzantes" de Monte Albán. En segundo lugar la actitud que muestra el puma, sentado con la cola enhiesta, con las patas delanteras extendidas y las zarpas hacia arriba, sugieren más bien un festín propio de un carnívoro de su clase; incluso el antiguo escribano detalló los afilados colmillos del felino, haciendo hincapié en lo terrible y sanguinario de la escena. Esta interpretación se apoya en la comparación entre la imagen del Cerro de la Caja y un grabado similar de la zona arqueológica de Teotenango, en el Estado de México; prácticamente el animal mantiene la misma posición, solo que en el caso de Teotenango, el jaguar devora un corazón humano (Figura 8).

El personaje prensado en las fauces del puma tiene algunas características que pueden ayudar a su identificación. Como se indicó antes se encuentra acostado, con la cabeza hacia arriba, desnudo del torso y al igual que el cautivo de la piedra 7, con el brazo derecho extendido y con un brazalete en su muñeca. Las líneas en

sus mejillas pueden representar arrugas o tal vez muestran la rigidez de su cara originada por el dolor y la muerte. También porta sobre su cabeza un tocado o casco de forma rectangular con diseños en su interior. Aunque no tenemos la

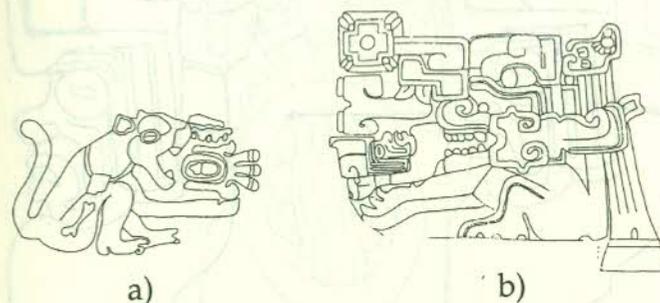


Figura 8. Figuras de pumas en actitud de comer a sus presas. a, Felino sedente, Teotenango. Retomado de Álvarez A. (1983: fig. 4a); b, Piedra 2 del Cerro de la Caja.

imagen completa pues se ha roto esta sección y falta el fragmento, se puede reconocer un gancho o voluta como elemento decorativo (Figura 9). En la iconografía del Clásico de la Mixteca Baja la presencia de volutas es muy frecuente y se les encuentra en múltiples contextos. Sin embargo, el hecho que el gancho se encuentre formando parte de un tocado es un atributo constante y significativo de las urnas ñuiñes. Estas figuras de barro que aparecen junto con entierros humanos y tumbas en sitios como Cerro de las Minas, representan generalmente a un personaje anciano sentado sobre una base cuadrada, a veces decorada con grecas, y que porta sobre su cabeza un gran cilindro decorado con entrelaces y volutas acompañados de otros elementos iconográficos. Estas vasijas efígies son una versión local del "Dios Viejo" de Teotihuacan y está ligado al contacto cultural entre los grupos de la Mixteca Baja y el centro de México (Rivera y Neill 1998, Winter 1994). Si se observa de perfil a una de estas figuras en barro, se verá una semejanza entre el tocado rectangular del personaje de la piedra 2 de Cerro de la Caja y el cilindro que portan las urnas del "Dios Viejo", incluyendo la voluta o gancho que los decora (Figura 10). En consecuencia, en este grabado se muestra al Señor 6 Jaguar, representado como un gran puma, que se traga a un personaje que porta los atributos del Dios Viejo de la Mixteca Baja.

Otra inscripción con una temática semejante se encuentra en la barranca de los Chirimollos, ubicada en la falda oeste de Cerro de la Caja. Se trata de la piedra número 3 (Figura 11); aparentemente este monumento pétreo se encontraba originalmente en la cresta del cerro, quizás entre la estructura L y la plaza 2 del sitio, pero fue movida de su lugar original y tirada en la barranca donde se encuentra actualmente. Al igual que la mayoría de las tallas del Cerro de la Caja la pieza está elaborada en un bloque de basalto negro vesicular. Al tratarse de una

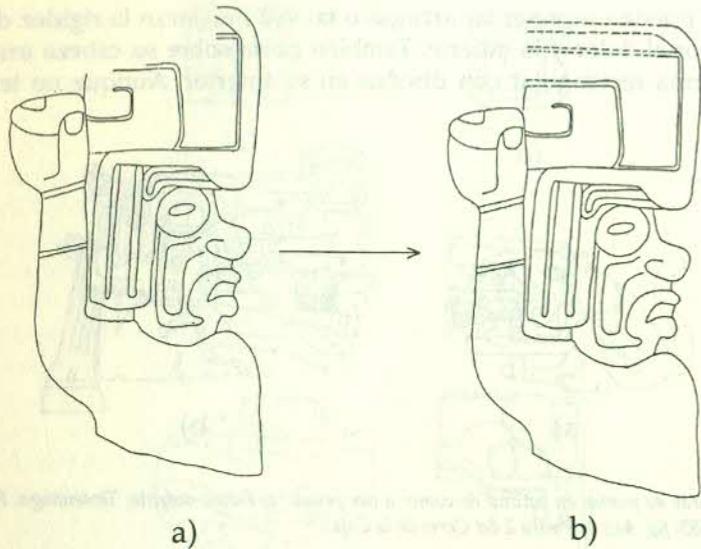


Figura 9. El personaje recostado frente a las fauces del jaguar en la piedra 2 del Cerro de la Caja; a, Estado actual; b, Reconstrucción hipotética de las líneas faltantes.

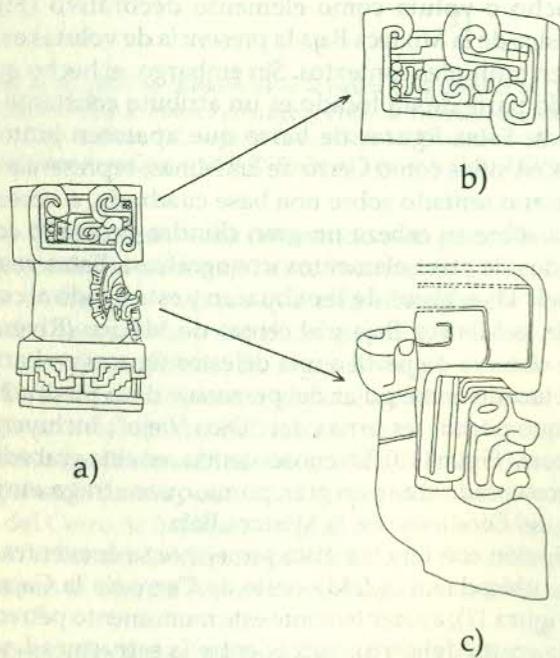


Figura 10. La urna 2 de Huajuapán y su comparación con el personaje devorado de la piedra 2 del Cerro de la Caja; a, La urna 2 de Huajuapán vista de perfil. Dibujo a partir de una fotografía en Moser (1977: p.209, lámina III); b, Detalle del cilindro de la urna 2 de Huajuapán. Dibujo a partir de Paaddock (1970a, fig. 10; y 1970b, fig. 5). c, El Personaje devorado de la piedra 2 del Cerro de la Caja.

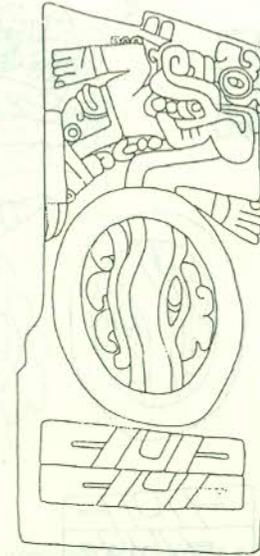


Figura 11.- La Piedra 3 del Cerro de la Caja.

pedra aislada de su contexto, desconocemos la posición original que pudo tener en la arquitectura monumental de Cerro de la Caja. Sin embargo, por comparaciones con otros ejemplares iconográficos del sitio y de la región es muy probable que el sillar se haya diseñado para colocarse originalmente de forma horizontal, es decir, con alguno de sus dos cantos largos sirviendo como base de la piedra.

Para una mayor comprensión de la figura grabada conviene mostrar a esta piedra en posición vertical. Tres cuartas partes de la imagen está ocupada por un cartucho circular que enmarca al glifo calendárico 10 V o 10 "Lagarto", y que se puede reconocer en base a los atributos iconográficos del reptil: una mandíbula superior en forma ondulada y con colmillos, su ojo y una ceja en forma de gancho. Este glifo calendárico es también de carácter nominal, es decir, es el nombre de otro personaje de Cerro de la Caja (Figura 12).

El antiguo escribano realizó una ingeniosa obra sintética en esta inscripción, ya que de manera sobrepuesta, el glifo "Lagarto" forma también el cuerpo de una serpiente de cuerpo ondulante, ambas imágenes solo están separadas por el marco del cartucho circular (Figura 13). Esta combinación iconográfica de "Lagarto-Serpiente" posiblemente se repita siglos después en una imagen del Lienzo de Tlapiltepec, manuscrito chocholteco del Valle de Coixtlahuaca; ahí también se puede ver a una serpiente con unos colmillos en su vientre y que a su vez forman parte de la mandíbula superior de un lagarto (Figura 14) (cf. Caso 1989: fig.46).



Figura 12.- Dibujo analítico de la piedra 3 del Cerro de la Caja

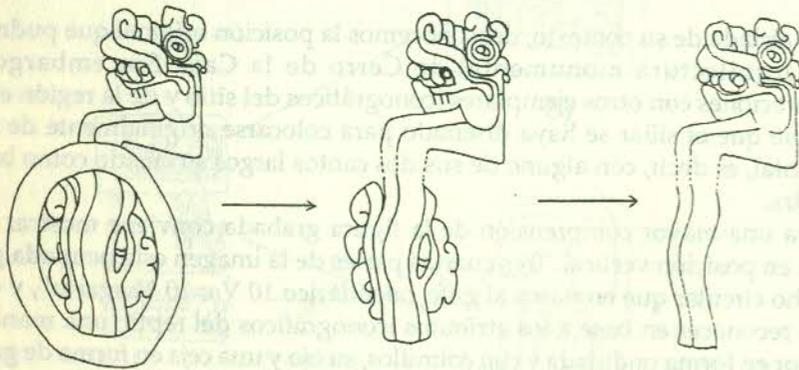


Figura 13.- Separación de las imágenes de la serpiente y el lagarto en la piedra 3 del Cerro de la Caja.

Al igual que en el caso del *nahual* del Señor 6 Jaguar la serpiente está tragando a un personaje. Se encuentra recostado parcialmente sobre el cuerpo de la serpiente, se puede notar su torso desnudo con los brazos separados, brazaletes y diseños rectangulares en la cercanías de su codo izquierdo. Se puede reconocer también su yelmo y sobre su cabeza una banda rectangular con algunas plumas en posición enhiesta en la parte posterior; estos indudablemente son los atributos que lo distinguen entre los demás personajes cautivos de Cerro de la Caja. En la

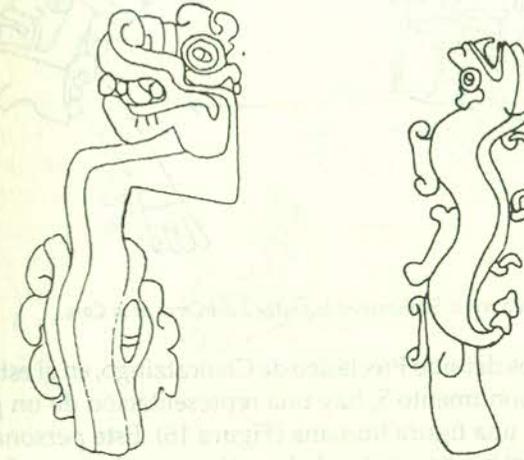


Figura 14. Serpientes-Lagarto en la iconografía de la Mixteca: a, Piedra 3 del Cerro de la Caja; b, Lienzo de Tlapiltepec, Coixtlahuaca. Dibujo a partir de una fotografía en Parmenter (1982: fig. 10).

representación de su rostro se le muestra con una línea en su mejilla, tal vez representando su faz contraída y con la lengua de fuera, como si estuviera muerto (Figura 15). Así entonces, en esta inscripción se registra al personaje 10 Lagarto, quizás también transformado en su *nahual*, en este caso una gran serpiente, y que engulle a un ser humano.¹¹

¿Qué significado pueden tener en conjunto estos textos pétreos? Por su distribución dentro del sitio, parecen haber tenido una relación estrecha con los montículos del área ceremonial. Tal vez formaban parte de un mismo programa narrativo, donde se registraba un elaborado ritual efectuado por los gobernantes de Cerro de la Caja donde se incluían imágenes de poblaciones conquistadas y cautivos humillados, algunos quizás muertos o en el momento de ser devorados por entidades suprahumanas representadas por los *nahuales* de los líderes del sitio, todo ello relacionado, finalmente, con el sacrificio humano.

Conviene recordar que este tipo de rituales son antiguos en la tradición religiosa mesoamericana o al menos son representados desde épocas antiguas, hay antecedentes remotos en la iconografía mesoamericana. Los ejemplos más claros

¹¹ Los relatos sobre serpientes y pumas que comen a personas es aún parte del folklore regional de la Mixteca Baja. Incluso se encuentran versiones locales registradas en documentos coloniales tempranos. Por ejemplo en la Relación de Acatlán y su partido, escrito en el siglo XVI, se menciona que en el pueblo de Petlalzingo: "La razón por que [se] le puso este nombre dicen que es porque, en un cerro que está el día de hoy a[d]junto al asiento del d[ic]ho p[ue]bl[o], moraba antiguam[en]te una CULEBRA de tan increíble grandor, que dicen que con su cuerpo rodeaba todo el cerro, y sobraba mucho cuerpo más, que se enroscaba uno sobre otro. Y esta culebra tenía el cuerpo pintado a forma de estera y, por eso, la llamaban "culebra de estera, o esterada"; la cual culebra cuentan que era velocísima y, [por]que se comía [a] cuantas personas veía, que tenía despoblada toda la comarca y nadie osaba a pasar por allí, siendo camino r[e]jal." Acuña editor, 1985: 48.

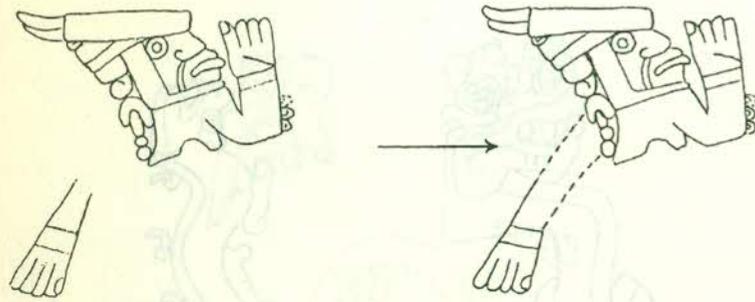


figura 15. Personaje devorado por la Serpiente en la piedra 3 del Cerro de la Caja.

se dan en los grabados del sitio Preclásico de Chalcatzingo, en el estado de Morelos. En ese lugar, en el monumento 5, hay una representación de un gran saurio que tiene en sus fauces a una figura humana (Figura 16). Este personaje se encuentra boca arriba con los brazos extendidos, flojos y despegados del cuerpo, características que parecen indicar que se encuentra sin vida. En su análisis iconográfico de este monumento, Jorge Angulo (1987) duda, con mucha razón, sobre si la imagen humana es expulsada o ingerida por el gran saurio. Por la posición y orientación que guarda la figura humana parece que en este caso está siendo tragado. De ser así el paralelo entre este grabado, realizado en el Cerro de la Cantera de Chalcatzingo durante la fase Cantera -entre los años 700 y 500 a.C.- y la piedra 3 de Cerro de la Caja, sería sorprendente. Lo mismo puede decirse del monumento 4 de Chalcatzingo, donde hay una pareja de pumas o jaguares que atacan a seres humanos. La postura de estos hombres no deja dudas sobre el ataque que sufren por parte de las fieras. La semejanza entre esta escena y el de la piedra 2 del Cerro de la Caja es igualmente admirable.

De existir entonces una similitud entre las imágenes de ambos lugares, aunque en tiempo y espacio hay una distancia considerable, ¿qué significado pueden tener estas representaciones? Jorge Angulo, quien ha interpretado a las imágenes de Chalcatzingo de manera parsimoniosa, las considera relacionadas con el sacrificio humano (Angulo 1987:148). Así que en el caso de Cerro de la Caja quizás también se trata de un complejo ritual realizado con motivo de la conquista de poblaciones y con el sacrificio de cautivos, todo ello también enfocado a realzar el poder de los gobernantes del lugar.

Hay algunas características comunes tanto en los personajes devorados como en el personaje golpeado por 6 Jaguar. Todos se encuentran semi desnudos y el único elemento que los distingue entre ellos son sus adornos en el peinado o tocados. A este respecto es importante recordar que en la iconografía Mesoamericana a los cautivos o personajes derrotados se les representa con la mínima vestimenta, como seña de su humillación ante el gobernante victorioso, que de manera radicalmente opuesta, ostenta todo su esplendor con su investidura opulenta. Quizás lo único que particulariza a los cautivos y los distingue entre

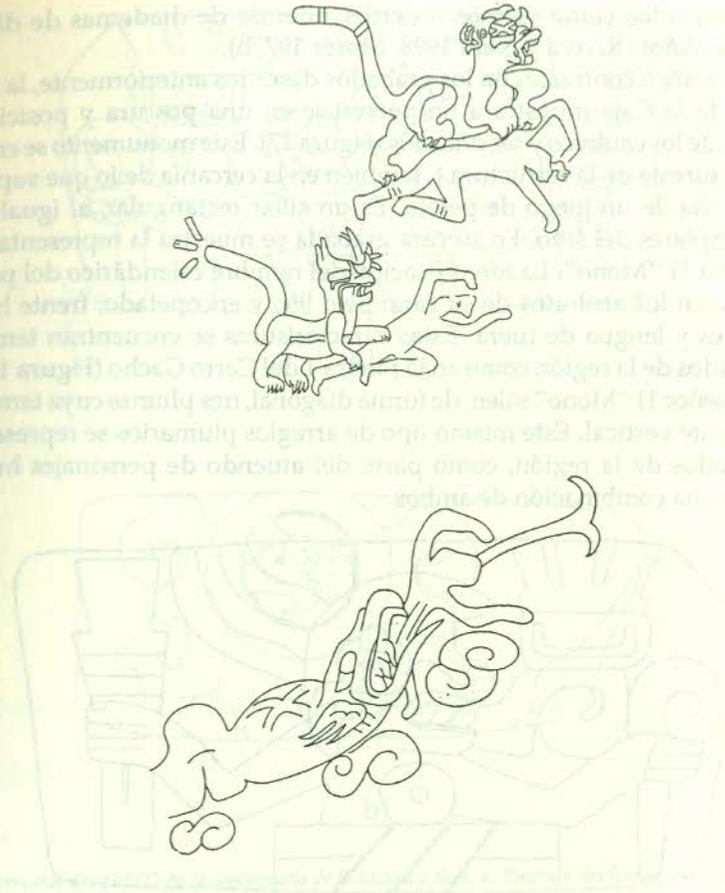


Figura 16.- Los monumentos 4 y 5 de Chalcatzingo, Morelos. Dibujo de Fernando Botas en Cyphers Guillén (1992: figuras 5.4 y 5.5).

ellos son el arreglo de los peinados y el tipo de tocados en su cabeza. Alfonso Caso lo notó claramente en la iconografía oaxaqueña en los "Danzantes" de Monte Albán y en las llamadas "Lápidas de Conquista" del edificio J del mismo lugar (Caso 1947)¹².

Esta misma diversidad de formas de peinado y arreglo de los tocados también se refleja en la escultura en piedra y en barro de la Mixteca Baja durante el periodo Clásico. En efecto, en las llamadas "cabecitas colosales" se exhiben

¹² Sobre esto abundan los ejemplos en la iconografía mesoamericana; véase por ejemplo en la llamada "piedra de Tizoc", donde se conmemora las victorias militares de la Tríplice Alianza y se representa a Tizoc como el dios Huiztilopochtli-Camaxtli que sujeta por el pelo a las deidades de los pueblos derrotados y, como nota Wicke (1976:218): "In fact, the only distinguishing features are the headdresses." (De hecho, el único elemento distintivo son los tocados)

algunos elementos como yelmos o cascos, además de diademas de diferentes formas y tamaños (Rivera y Neill 1998; Moser 1977b).

En franco contraste con los grabados descritos anteriormente, la piedra 4 del Cerro de la Caja muestra a un personaje en una postura y posición muy diferente al de los cautivos y sacrificados (Figura 17). Este monumento se encuentra ubicado al sureste de la estructura J, también en la cercanía de lo que suponemos es una cancha de un juego de pelota. Es un sillar rectangular, al igual que los demás ejemplares del sitio. En su cara grabada se muestra la representación del Señor 11 O u 11 "Mono". La identificación del nombre calendárico del personaje está basada en los atributos de su cara: pelo liso y encopetado, frente hundida, ojos saltones y lengua de fuera. Estas características se encuentran también en otros grabados de la región como en la piedra 1 del Cerro Gacho (Figura 18). De la cabeza del señor 11 "Mono" salen, de forma diagonal, tres plumas cuya terminación es ligeramente vertical. Este mismo tipo de arreglos plumarios se representan en otros grabados de la región, como parte del atuendo de personajes humanos, animales o una combinación de ambos.

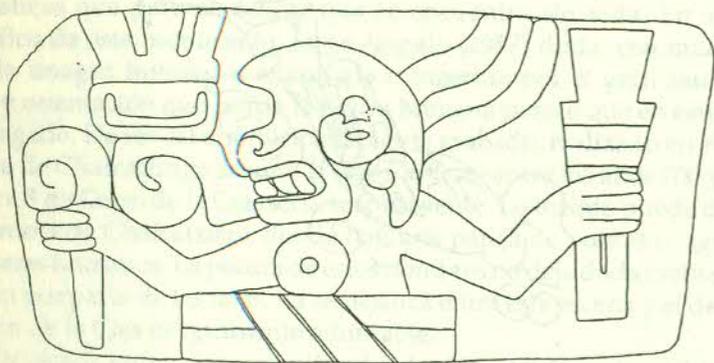
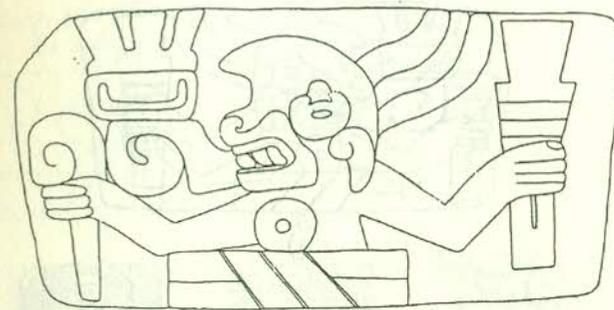
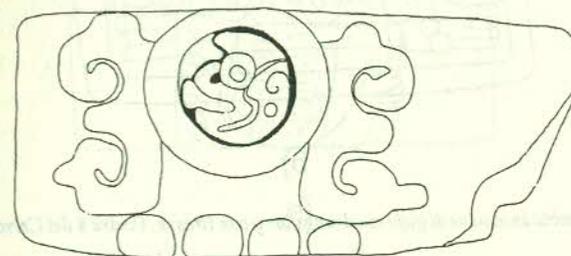


Figura 17.- Piedra 4 del Cerro de la Caja

El Señor 11 Mono tiene los brazos extendidos y abiertos. No se trata de un cautivo o un personaje sometido, al contrario, es otro personaje o dirigente de Cerro de la Caja. Su postura altiva y ceremoniosa puede ser evidencia de algún acto de proclamación o ritual significativo para el mismo individuo. Esta interpretación se refuerza al notar que de su boca sale una vírgula de la palabra, la cual se une a un diseño rectangular con una hendidura en su interior en forma de U y decorada en su parte superior con tres tiras verticales de forma trapezoidal. Quizás este diseño cuadrangular con tiras sea parte de algún título o sobrenombre del Señor 11 Mono. Lo cierto es que este glifo también aparece asociado a volutas del habla en otros ejemplares epigráficos de la región, como en el caso de la piedra 2 de Chinango (Figura 19).



a)



b)

Figura 18. Versiones del glifo O en la iconografía de la Mixteca Baja. a, Piedra 4 del Cerro de la Caja; b, Piedra 1 del Cerro Gacho.

Otro aspecto que llama la atención es la postura en la que se encuentra el Señor 11 Mono. Los brazos abiertos y parcialmente flexionados son atributos característicos de los retratos de otros señores o caciques de pueblos de la Mixteca Baja, especialmente en aquellos representados en las estelas del sur de Puebla. Lo mismo ocurre con algunos grabados del Valle de Oaxaca, donde los retratos de los señores también adoptan esta posición anatómica (Figura 20). Todos estos personajes están ostentadamente ataviados con tocados, collares, pulseras y cuentas, además de que sostienen con las manos objetos diversos, como son lanzas, bastones, mazos y posiblemente elementos fitomorfos o de carácter agrícola. El Señor 11 Mono porta precisamente en su mano derecha un bastón que termina en gancho, mientras que en la mano contraria sostiene un objeto semejante a aquél con que el Señor 6 Jaguar golpea a su oponente en la piedra 7. Ambos objetos aparecen frecuentemente en otras inscripciones de la Mixteca Baja y están asociadas

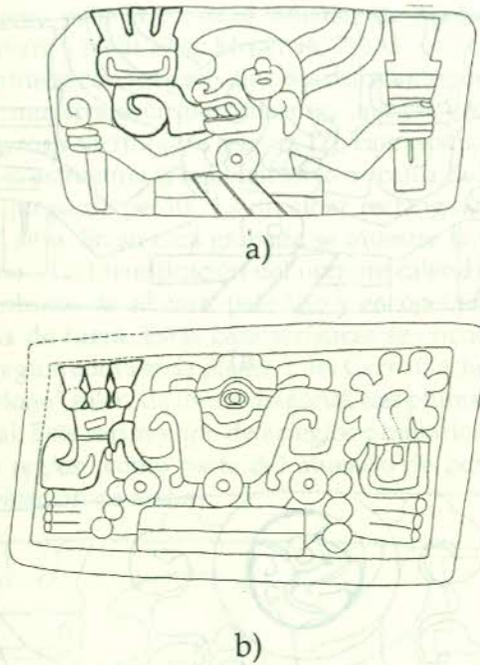


Figura 19. Volutas del habla asociadas al glifo cuadrangular y con tiras: a, Piedra 4 del Cerro de la Caja; b, Piedra 2 de Chinango.

a manos de personajes que tienen glifos calendáricos, como por ejemplo, en la piedra 1 de Huapanapan (Figura 21).

En resumen, el análisis de estos grabados del Cerro de la Caja muestra a por lo menos tres gobernantes diferentes cuyos nombres calendáricos y atributos iconográficos se encuentran desglosados en la tabla 2:

Tabla 2. Lista de los personajes registrados en los grabados del Cerro de la Caja.

Piedra	Nombre calendárico	Posible sobrenombre o título	Acción que realiza
Cerro de la Caja 2	6 Jaguar	Glifos E-M	Devorando a un personaje
Cerro de la Caja 7	6 Jaguar	Ausente	Conquista al "Cerro del Lagarto"
Cerro de la Caja 3	10 Lagarto	Serpiente	Devorando a un personaje
Cerro de la Caja 5	11 Mono	¿Glifo de "cuentas con tiras"?	Autoproclamación

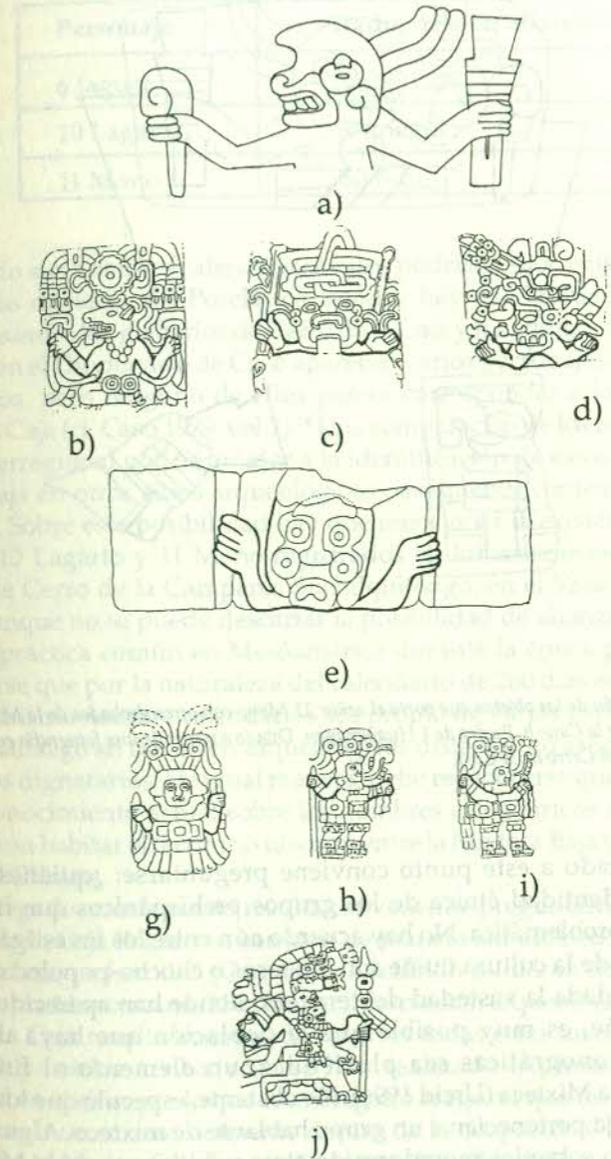


Figura 20. Personajes con los brazos extendidos en la iconografía ñuiñe y zapoteca: a, Piedra 4 del Cerro de la Caja; b, Estela del Suroeste de Puebla, actualmente en un museo de Alemania. Dibujo de Javier Urcid (1992b, figura 10); c, Piedra 1 del Cerro Yucundaba, Rosario Micaltepec, lado 1a. Dibujo de Javier Urcid (1992b, figura 9.1); d, Piedra 1 del Cerro Yucundaba, Rosario Micaltepec, lado 1a. Dibujo de Javier Urcid (1992b, figura 9.1); e, Escultura 2 del Cerro de las Pares, MCMY, S.P. y S.P. Tequixtepec; f-g), Monte Albán, piedra 9 de la Plataforma Norte. Dibujos de Javier Urcid (1994b, figura 16); h).- Monte Albán, piedra 1 de la Plataforma Sur. Dibujo de Javier Urcid (1994a, figura 13).

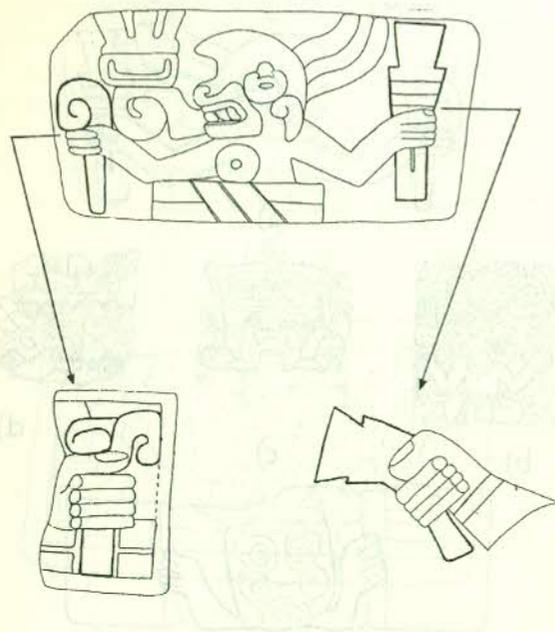


Figura 21. Comparación de los objetos que porta el señor 11 Mono con otros grabados de la Mixteca Baja. a, Piedra 4 del Cerro de la Caja; b, Piedra de 1 Huapanapan. Dibujo a partir de una fotografía en Paddock (1966: fig. 211); c, Piedra 7 del Cerro de la Caja.

Una vez llegado a este punto conviene preguntarse: ¿quiénes eran estos soberanos? La identidad étnica de los grupos prehispánicos que habitaban la Mixteca Baja es problemática. No hay acuerdo aún entre los investigadores sobre si los portadores de la cultura ñuiñe son mixtecos o chocho-popolocas, o incluso, mazatecos. Pero dada la vastedad del territorio donde han aparecido materiales epigráficos ñuiñe, es muy posible que la población que haya usado estas convenciones iconográficas sea pluriétnica, un elemento al fin y al cabo característico de la Mixteca (Urcid 1996). No obstante, especulo que los habitantes de Cerro de la Caja pertenecían a un grupo hablante de mixteco. Algunos autores piensan lo mismo sobre los moradores de otras poblaciones de la Mixteca Baja, como Cerro de las Minas, un centro urbano del Clásico ubicado a unos 30 km al sur de Cerro de la Caja (Winter 1994). De ser mixtecos, tal vez los nombres calendáricos de los personajes representados en Cerro de la Caja serían los contenidos en la tabla 3:

Tabla 3

Personaje	Traducción en mixteco ¹³
6 Jaguar	Nu huidzu
10 Lagarto	Si quevul
11 Mono	Sii ñuu

Sabiendo sus nombres calendáricos estos podrían estar registrados en algunos documentos mixtecos del Posclásico, aunque hay una lejanía temporal de cerca de 500 años entre los grabados de Cerro de la Caja y los códices y lienzos mixtecos. En efecto, en el Diccionario de Caso aparecen varios personajes con estos nombres calendáricos, pero ninguno de ellos parece corresponder a los retratados en el Cerro de la Caja (cf. Caso 1979: vol.2).¹⁴ Una comparación de los registros epigráficos a nivel interregional podría ayudar a la identificación de estos gobernantes de la Mixteca Baja en otros sitios arqueológicos oaxaqueños contemporáneos a Cerro de la Caja. Sobre esta posibilidad hay que mencionar la existencia de dos líderes llamados 10 Lagarto y 11 Mono registrados en los mascarones de estuco de la tumba 5 de Cerro de la Campana, Suchilquitongo, en el Valle de Oaxaca (Urcid 1992c). Aunque no se puede descartar la posibilidad de alianzas regionales entre las élites, práctica común en Mesoamérica durante la época prehispánica, debe considerarse que por la naturaleza del calendario de 260 días existe la posibilidad de que el mismo nombre calendárico sea propio de varias personas y que, por lo tanto, su hallazgo en dos sitios arqueológicos distantes no asegure que se trate de los mismos dignatarios. De igual manera, debe reconocerse que existe un vacío en nuestro conocimiento actual sobre los nombres calendáricos de los gobernantes que debieron habitar el territorio ubicado entre la Mixteca Baja y el Valle de Oaxaca durante el Clásico.

Llegados a este punto resulta conveniente preguntarnos: ¿Los soberanos de Cerro de la Caja llegaron a convivir de manera simultánea? ¿Forman parte de un mismo linaje o familia? ¿Qué tipo de relación pudieron tener éstos con otros señores de pueblos cercanos? Sin mayor información arqueológica disponible sobre Cerro de la Caja resulta aventurado resolver todas estas interrogantes. Como se mencionó párrafos arriba, sólo se han realizado exploraciones de carácter superficial en el sitio, por lo que es arriesgado asegurar que los grabados descritos pertenezcan a un mismo momento dentro de la ocupación Clásica. No obstante, el estilo de todos los tallados analizados y la calidad de los mismos permiten reconocer a un mismo escribano que debió supervisar las obras de diseño y grabado de algunos monumentos. Esta relación estilística se puede observar especialmente

¹³ Traducciones tomadas de la tabla de Jansen 1994: 49.

¹⁴ Caso apuntó los siguientes personajes: "10 Lagarto" aparece 20 veces nombrado, en 12 casos son hombres y en 8 corresponde a mujeres; "11 Mono" aparece 7 veces nombrado, 2 casos son hombres y 5 son mujeres; "6 Jaguar" aparece nombrado 7 veces, en 5 casos son hombres y en el resto son mujeres.

entre las piedras 2, 3 y 7, donde el trabajo en alto relieve es muy patente en las tres piezas. De la misma manera, al hallarse asociadas a diferentes estructuras arquitectónicas, existe la posibilidad de que sean varios los programas narrativos de Cerro de la Caja y que incluyan otros ejemplares epigráficos no descubiertos. También no se puede descartar la reutilización de los monumentos, una práctica observada en otros sitios oaxaqueños. Quizás todas estas dudas puedan ser resueltas por medio de la futura exploración y excavación de las áreas ceremoniales y de arquitectura pública del lugar.

Cerro de la Caja no es el único sitio arqueológico donde se encuentran inscripciones con temáticas ligadas a la iconografía del poder. Un sillar con un formato muy semejante al de la piedra 7 del Cerro de la Caja se encuentra actualmente en la explanada de la presidencia municipal de San Pedro y San Pablo Tequixtepec. Anteriormente ha sido descrita e interpretada por Paddock, Moser y Rodríguez, así que aquí seguimos parcialmente la interpretación iconográfica de estos autores (Moser 1977a, Paddock 1966, Rodríguez 1996). Esta pieza, catalogada como piedra 1 de Tequixtepec, proviene del Rancho Sauce, una zona arqueológica del periodo Clásico ubicada a unos 5 km al noreste del Cerro de la Caja. Este lugar aunque de dimensiones más modestas que Cerro de la Caja debió tener un significado especial entre las demás comunidades del área ya que aparentemente de ahí provienen algunos de los mejores ejemplos de talla en piedra de la Mixteca Baja. De manera especulativa se puede pensar que tal vez la piedra 1 de Tequixtepec pudo estar asociada al montículo principal del Rancho Sauce y que junto con otras piedras grabadas haya formado un programa narrativo semejante al de Cerro de la Caja.

La piedra 1 de Tequixtepec muestra un glifo anual M o Relámpago, semejante al glifo portador usado en el calendario anual zapoteco, asociado al numeral 11 (Figura 22). De esta fecha sale un brazo y una mano que empuña un arma con la que se golpea a un personaje ataviado de manera muy sencilla y que, como ocurre en los cautivos de Cerro de la Caja, su elemento distintivo se encuentra en el yemo o casco que porta en la cabeza (Figura 23). En este caso el glifo de cerro está caracterizado por tener bandas diagonales paralelas, un diseño muy frecuente en el corpus iconográfico de la zona oaxaqueña y que también se encuentra documentado en otras piedras de la Mixteca Baja (Caso 1928, 1947; Rodríguez 1996). La identificación de este topónimo es problemática ya que el glifo no cuenta con otro elemento adicional que pudiera asociarse con localidades conocidas. Tal vez, como Moser reflexionó en su momento, la aplicación de pintura en las inscripciones ñuiñe haya agregado un significado adicional a los glifos y posiblemente el uso de varios colores pudo ser determinante para el registro de los poblados.

Debe destacarse que en este caso la inscripción no muestra un glifo nominal, como en la piedra 7 de Cerro de la Caja, sino un glifo portador del año. Quizás el nombre de la persona que realizó la conquista de la población señalada fue omitido intencionalmente, o tal vez su nombre esté marcado en otra piedra de Rancho

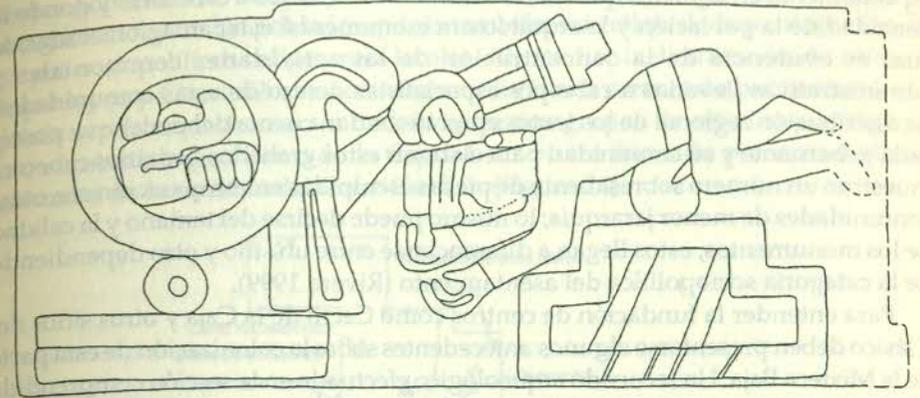


Figura 22. - Piedra 1 de Tequixtepec.

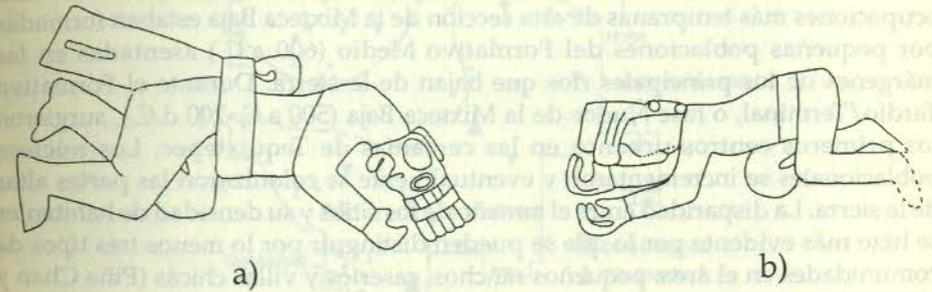


Figura 23. Las representaciones de los personajes cautivos o derrotados en los grabados de Tequixtepec: a, Piedra 7 Cerro de la Caja; b, Piedra 1 de Tequixtepec.

Sauce. No obstante el significado de la inscripción es claro, en el año 11 Relámpago se conquistó o sojuzgó a una población, quizás rival de Rancho Sauce.

Surgen entonces varias preguntas relativas al significado sociopolítico de las temáticas desarrolladas en las inscripciones. ¿Son muestra del poder auténtico de los gobernantes de Cerro de la Caja y Rancho Sauces? Si representan hechos reales en el pasado de la Mixteca Baja, ¿cómo puede la arqueología descubrir estos acontecimientos?

La evidencia arqueológica

La formación del poder social y político de sitios como Cerro de la Caja y Rancho Sauce puede rastrearse por la arqueología a través de una perspectiva a nivel regional. El poder de los gobernantes de la Mixteca Baja puede ser reflejado, además de los grabados en piedra discutidos, por medio de otros indicadores arqueológicos relacionados con los grupos élite de la sociedad como los sacerdotes y guerreros. Hay una correspondencia evidente entre el poder político desarrollado por los gobernantes y el tamaño y composición de los sitios arqueológicos donde residían,

especialmente en aquellos que fueron la sede de los reinos o cabeceras y donde la densidad de la población y la arquitectura monumental estaban aglomeradas, lo cual es evidencia de la concentración de las actividades ceremoniales y administrativas llevadas a cabo por especialistas dentro de estas comunidades. La distribución regional de los textos epigráficos dan cuenta del poder que poseía cada gobernante y su comunidad para elaborar estos grabados, los sitios cabecera muestran un número sobresaliente de piezas esculpidas en comparación con otras comunidades de menor jerarquía; lo mismo puede decirse del tamaño y la calidad de los monumentos, estos llegan a diferenciarse entre un sitio y otro dependiendo de la categoría sociopolítica del asentamiento (Rivera 1999).

Para entender la fundación de centros como Cerro de la Caja y otros sitios del Clásico deben presentarse algunos antecedentes sobre la colonización de esta parte de la Mixteca Baja. Un recorrido arqueológico efectuado en la sección comprendida entre las poblaciones de Tequixtepec y Chazumba reveló un patrón interesante sobre la ubicación y distribución de las comunidades prehispánicas.¹⁵ Las ocupaciones más tempranas de esta sección de la Mixteca Baja estaban formadas por pequeñas poblaciones del Formativo Medio (600 a.C.) asentadas en las márgenes de los principales ríos que bajan de la sierra. Durante el Formativo Tardío/Terminal, o fase Ñudee de la Mixteca Baja (500 a.C.-200 d.C.), surgieron los primeros centros urbanos en las cercanías de Tequixtepec. Los núcleos poblacionales se incrementaron y eventualmente se colonizaron las partes altas de la sierra. La disparidad entre el tamaño de los sitios y su densidad de habitantes se hizo más evidente por lo que se pueden distinguir por lo menos tres tipos de comunidades en el área: pequeños ranchos, caseríos y villas chicas (Piña Chan y Rivera 1998).

Durante el Clásico o fase Ñuiñe de la Mixteca Baja, periodo durante el cual se fundaron Cerro de la Caja y Rancho Sauce, la diferenciación entre las comunidades se hizo más severa. Los centros de población aumentaron en número y los más grandes estaban integrados por áreas ceremoniales que incluían basamentos para templos, plazas y juegos de pelota, además de áreas y terrazas habitacionales en las laderas de los cerros. También hubo un cambio en el establecimiento de los sitios, algunas poblaciones fueron abandonadas mientras que otras fueron fundadas en áreas previamente no colonizadas, pero siempre en cerros altos o donde la topografía restringía el acceso a los pueblos. Entre estos lugares destacan Cerro de la Luna, Cerro Yucusanchico y Cerro del Gallo. Algunos de estos asentamientos tenían además muros altos de terrazas y murallas que impedían el acceso a las comunidades desde la parte baja de los cerros.

Los datos recabados por el patrón de asentamiento indican que posiblemente existía un nivel de competencia y rivalidad entre las poblaciones de Tequixtepec y Chazumba durante el periodo Clásico. Esta competencia entre los centros pudo ser debida a varios factores, disputa por la tierra y el agua, rivalidad entre los

¹⁵ Información relativa a los objetivos, la metodología y técnicas usadas, el número de sitios registrados y la cronología de estos, además de otros resultados del recorrido en la sección de Tequixtepec y Chazumba se pueden consultar en Rivera 1999.

linajes gobernantes, acceso y control de redes de intercambio, entre otros. El antagonismo entre los poblados quizás también sea reflejo de la participación de grupos sociopolíticos beligerantes locales. Al estudiar la distribución de sitios en Tequixtepec y Chazumba se nota una amplia franja carente de poblaciones, que quizás servía como frontera o lindero entre dos grupos de sitios arqueológicos, uno encabezado por Cerro de la Caja, al sur y otro formado por comunidades asentadas en la serranía del Cerro Gavilán (Figura 24).

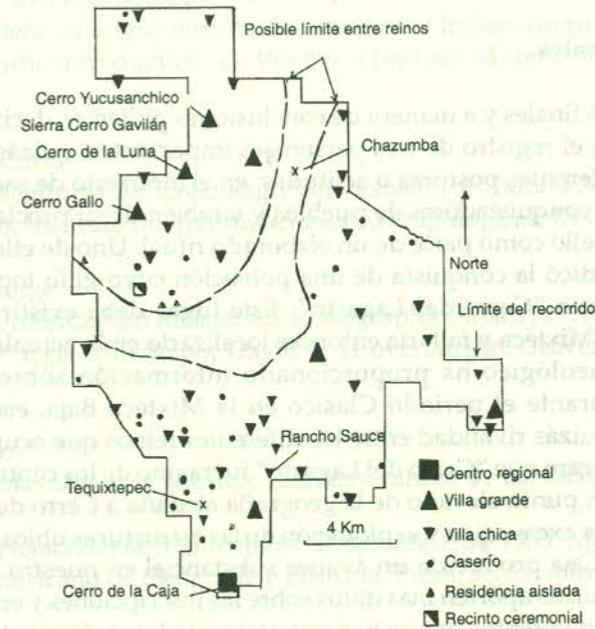


Figura 24. Sitios arqueológicos del periodo Clásico en el sector de Tequixtepec y Chazumba. Mapa adaptado de Rivera (1999: figura 9.1).

La cabecera de Cerro de la Caja concentraba las actividades sociopolíticas de los sitios cercanos a Tequixtepec; en contraste, los sitios del Cerro Gavilán parecen haber distribuido sus funciones políticas y de poder de una diferente manera, tal vez esto sea reflejo de una organización social y política algo diferente del ejercido por Cerro de la Caja. La disparidad entre ambos grupos también se refleja en otros indicadores arqueológicos como la arquitectura. El complejo monumental denominado "templo con plaza cerrada" o TPC, aparece repetitivamente en los sitios de Cerro Gavilán, mientras que se nota su ausencia en los sitios cercanos a Cerro de la Caja (Rivera 1999).

Ante la rivalidad y competencia entre los poblados y grupos de sitios, tal vez se hayan desarrollado estrategias conciliadoras y mitigantes con el fin de evitar

enfrentamientos. Entre estas pudo existir las alianzas entre los gobernantes o la cooperación entre comunidades. En un caso extremo quizás pudo haber ataques a las poblaciones.

Este fenómeno ocurre también en otras partes de la Mixteca Baja y Alta. Por ejemplo, Yucuñudahui, Cerro Jazmín y Cerro de las Minas, todos ellos centros urbanos y cabeceras políticas contemporáneas, con sitios menores y quizás dependientes en sus cercanías, se localizaban en la punta de cerros, tal vez buscando resguardo y protección durante esta época (Spoes 1972, Winter 1994).

Comentarios finales

Como puntos finales y a manera de conclusiones podemos decir que en Cerro de la Caja existe el registro de tres personajes importantes, quizás gobernantes, retratados en diferentes posturas o actitudes: en el momento de sacrificar a seres humanos, como conquistadores de pueblos y también de su proclamación como soberanos; todo ello como parte de un elaborado ritual. Uno de ellos, llamado "6 Jaguar", se adjudicó la conquista de una población cuyo glifo topónimo puede interpretarse como "Cerro del Lagarto". Este lugar debe existir en el paisaje geográfico de la Mixteca y faltaría entonces localizarlo en la actualidad.

El dato arqueológico ha proporcionado información sobre el ambiente sociopolítico durante el periodo Clásico en la Mixteca Baja, este refleja una competencia y quizás rivalidad entre los diferentes reinos que ocupaban el área. Por ello, no sería raro que "Cerro del Lagarto" fuera uno de los centros del Clásico ubicado en algún punto elevado de la geografía aledaña a Cerro de la Caja.

Desde luego la excavación y exploración de las estructuras ubicadas en la cima del Cerro de la Caja produciría un avance substancial en nuestro conocimiento sobre el sitio, y quizás aporten más datos sobre las inscripciones y en la resolución de varios cuestionamientos que se han expuesto a lo largo de este trabajo.

Bibliografía

- ACUÑA, René (editor).
1985 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Tomo segundo. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ALVARADO, fray Francisco de
1962 *Vocabulario en lengua mixteca*. Facsimilar del trabajo original de 1593, con un estudio introductorio de Wigberto Jiménez Moreno. México: INAH-INI.
- ALVAREZ A., Carlos
1983 "Las esculturas de Teotenango", en: *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 16. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- ANGULO V., Jorge
1987 "The Chalcatzingo Reliefs: An Iconographic Analysis", en: *Ancient Chalcatzingo*, editado por David C. Grove. Austin: University of Texas Press.
- CASO, Alfonso
1928 *Las estelas zapotecas*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- 1935 *Las exploraciones de Monte Albán. Temporada 1934-1935*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Publicación núm.18.
- 1947 "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", en: *Obras Completas de Miguel Othón de Mendizábal*. México: SEP.
- 1961 "Los lienzos mixtecos de Ihuatlán y Antonio de León.", en: *Homenaje a Pablo Martínez del Río*. México: INAH.
- 1979 *Reyes y reinos de la Mixteca*. (Diccionario biográfico de los señores mixtecos), 2 volúmenes. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1989 "Comentario al Códice Baranda", en: *Alfonso Caso, de la arqueología a la antropología*. México: IIA-UNAM. (Reedición del artículo de 1958).
- CYPHERS GUILLEN, Ann
1992 *Chalcatzingo, Morelos. Estudio de cerámica y sociedad*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

- GARCÍA, Pablo y Enrique GOMEZ LEVY.
1998 "El ejercicio del poder en la región interétnica de Putla de Guerrero", en: *Cuadernos del Sur* núm. 13. Oaxaca, México: UABJO, INAH, CIESAS, INI.
- JANSEN, Maarten
1994 *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. Austria-México: Akademische Druckund Verlagsanstalt / Fondo de Cultura Económica.
- JOYCE, Arthur y MARCUS Winter
1996 "Ideology, Power, and Urban Society in Pre-hispanic Oaxaca", en: *Current Anthropology*, vol. 37 núm. 1.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo
1994 *El conejo en la cara de la luna*. México, CNCA / INI, Colección Presencias núm. 66.
- 1998 *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, Cuarta edición. México: IIAUNAM.
- MARCUS, Joyce
1980 "La escritura zapoteca", en: *Investigación y ciencia*, núm. 43. abril. México.
- 1983 "Stone Monuments and Tomb murals of Monte Albán IIIa." *The Cloud People*, editado por K. Flannery y J. Marcus. New York: Academic Press.
- 1992 *Mesoamerican Writing Systems*. New Jersey: Princenton University Press.
- MOSER, Christopher L.
1977a *Ñuiñe writing and iconography of the Mixteca Baja*. Nashville. Tennessee: Vanderbilt University Publications in Anthropology núm. 19.
- 1977b "The head-effigies of the Mixteca Baja", en: *Katunob*, vol X, no. 2.
- PADDOCK, John
1966 "Oaxaca in Ancient Mesoamerica", en: *Ancient Oaxaca*, editado por J. Paddock.. Stanford: University Press.
- 1970a "A beginning in the Ñuiñe, salvage excavations at Ñuyoo, Huajuapán", en: *Boletín de estudios oaxaqueños* núm. 26. Mitla, Oaxaca: Museo Frissel de Arte Zapoteca.

- 1970b "More ñuiñe materials", en: *Boletín de estudios oaxaqueños*. núm 28. Mitla, Oaxaca: Museo Frissel de Arte Zapoteca.
- PARMENTER, Ross
1982 *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*. Studies in Pre-columbian Art and Archeology núm. 26. Washington D.C: Dumbarton Oaks.
- PIÑA CHAN, Román
1993 *El lenguaje de las piedras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PIÑA CHAN, Román y Angel Iván RIVERA GUZMAN
1998 "Investigaciones recientes en la Mixteca Baja, Oaxaca, México". Ponencia presentada en la 63a. reunión anual de la Society for American Archaeology. Seattle, Washington, E.U.A.
- RIVERA GUZMÁN, Angel Iván
1996 "Notas y comentarios sobre una piedra de estilo ñuiñe en el Cerro de la Caja, Mixteca Baja de Oaxaca", en: *Actualidades Arqueológicas* núm. 7. México: IIAUNAM.
- 1999 *El patrón de asentamiento en la Mixteca Baja de Oaxaca: análisis del área de Tequixtepec-Chazumba*. Tesis de licenciatura en arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- s/f Catálogo de piezas del Museo Comunitario "Memorias de Yucundaayee", San Pedro y San Pablo Tequixtepec, Oaxaca, México. Mecanuscrito.
- RIVERA, A. Iván y Oscar NEILL.
1998 "Una cabeza de anciano procedente de la Mixteca Baja", en: *Actualidades Arqueológicas* núm. 17-18. México: IIAUNAM.
- RODRIGUEZ CANO, Laura
1996 *El sistema de escritura ñuiñe de la Mixteca Baja*. Tesis de licenciatura en arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- SMITH, Mary Elizabeth
1973 *Picture Writing from Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma Press.
- SPORES, Ronald
1972 *An archaeological settlement survey of the Nochixtlan valley, Oaxaca*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Publications in Anthropology no. 1.

- URCID, Javier
1992a Zapotec Hieroglyphic Writing. Tesis doctoral, Universidad de Yale.
- 1992b "¿Zapoteca o Ñuiñe?: procedencia de una lápida grabada en el Museo Etnográfico de Frankfurt Am Main." Mecanuscrito inédito en posesión del autor. Washington. D.C.
- 1992c "La tumba 5 del Cerro de la Campana, Suchiquiltongo, Oaxaca: un análisis epigráfico", en: *Arqueología*, segunda época, núm. 8. México: INAH.
- 1994a "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: *Monte Albán, estudios recientes*, coordinado por M. Winter. Contribución 2 del Proyecto Especial Monte Albán. Oaxaca: INAH.
- 1994b "Un sistema de nomenclatura para los monolitos grabados y los materiales con inscripciones de Monte Albán", en: *Escritura zapoteca prehispánica, nuevas aportaciones*, coordinado por M. Winter. Contribución 4 del Proyecto Especial Monte Albán. Oaxaca: INAH.
- 1996 "¿Zapoteca o Ñuiñe?: Procedencia de una lápida grabada en el Museo Etnográfico de Frankfurt am Main", en: *Mexicon* núm. 3, vol. 18. Alemania.
- WICKE, Charles R.
1976 "Once More Around the Tizoc Stone: a Reconsideration", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- WINTER, Marcus
1994 "The Mixteca Prior to the Late Postclassic", en: *Mixteca Puebla, discoveries and research in Mesoamerican Art and Archeology*, editado por H.B. Nicholson y E. Quiñones Keber. Labyrinthos.
- WINTER, Marcus y María del Rosario ACOSTA.
1991 "Exploraciones en el extremo noroeste del montículo 2 y en la plaza 2", en: *Exploraciones arqueológicas en Cerro de las Minas, Mixteca Baja, Oaxaca. Informe Preliminar*. Centro Regional Oaxaca. Informe mecanografiado.

Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: El manuscrito de San Antonio Huitepec¹

Ron van Meer

Universidad de Leiden

El manuscrito calendárico zapoteco encontrado a finales de la década de 1980 en la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec en el estado de Oaxaca, aporta nuevos datos que nos ponen en condiciones de poder mejorar nuestro conocimiento acerca de la evolución del calendario ritual zapoteco a través del tiempo. En cuanto al contenido, este manuscrito probablemente se remonta a un libro calendárico zapoteco del siglo XVI o XVII del que éste es una copia tardía. En el presente artículo primero realizaré una descripción formal del documento seguida de una discusión detallada de la parte calendárica, la cual será comparada con otro material calendárico tal como lo conocemos y encontramos en varias fuentes documentales.² Finalmente haré uso de los datos pertenecientes al calendario ritual tal como es empleado en la actualidad en algunas comunidades zapotecas en la Sierra Madre del Sur.³

¹ Agradezco sinceramente al Mtro. Luis Reyes García por haberme proporcionado una copia de este manuscrito en 1988. El la recibió de un curandero mixteco de San Antonio Huitepec quien manifestó no poder leer las palabras contenidas en él.

² El calendario ritual zapoteco aparece en varias fuentes documentales. En primer lugar, lo encontramos a finales del siglo XVI en el *Arte en Lengua Zapoteca*, obra compuesta y escrita por el fray Juan de Córdova (1578b:204-212). Por lo general se supone que Córdova reunió esta información en diferentes comunidades zapotecas, todas ellas situadas en el Valle de Oaxaca y/o el Istmo de Tehuantepec. A mediados y finales del siglo XVII tanto Gonzalo de Balsalobre (1656) como el cronista dominico Francisco de Burgoa (1674) mencionan la existencia del calendario zapoteco ritual y agrícola. De la Sierra Norte de Oaxaca proviene un centenar de libros calendáricos originales, comprendiendo el calendario ritual y agrícola, que todos datan de finales del siglo XVII (Alcina Franch, 1966 y 1993).

³ El uso continuado del calendario ritual zapoteco en el presente siglo fue dado a conocer por Pedro Carrasco (1951). Luego fue estudiado más a fondo por Robert Weitlaner, Gabriel DeCicco y Donald Brockington (1958) en algunas comunidades zapotecas en la Sierra Madre del Sur, concretamente en San Bartolomé, San Agustín Loxicha, Magdalena y Santa Lucía. Pude reunir nuevos datos sobre el calendario ritual así como comprobar su uso en la Sierra Madre del Sur durante una estancia de un año en esta región (1988-1989). Dicha investigación sirvió de base para mi tesis de maestría titulada; *Xub Xa Wiz, una investigación sobre el calendario ritual zapoteco*, manuscrito en holandés, Universidad de Leiden, 1990.

San Antonio Huitepec

San Antonio Huitepec está situado al Sureste de la ciudad de Oaxaca y forma parte del distrito de Los Peñoles (Figura 1).⁴ Este distrito cuenta con diferentes comunidades mixtecas y zapotecas: San Antonio Huitepec, por ejemplo, está aproximadamente a 10 kms. de San Pedro Totomachapan, un pueblo zapoteco colindante (Figura 2). Entonces, no es de extrañar que un manuscrito calendárico zapoteco apareció en una comunidad vecina mixteca. Es interesante notar que en la página 16 del mencionado manuscrito encontramos un texto en el cual se habla de una cueva. Posiblemente se trate de una oración que es pronunciada como parte de un ritual que tiene lugar en una cueva, pero esto no es seguro. Es notable que en toda la *Relación Geográfica de los Peñoles* (1579) se describe una sola cueva en todo este distrito, en la mencionada comunidad zapoteca, sin hablar de su presencia en otras.

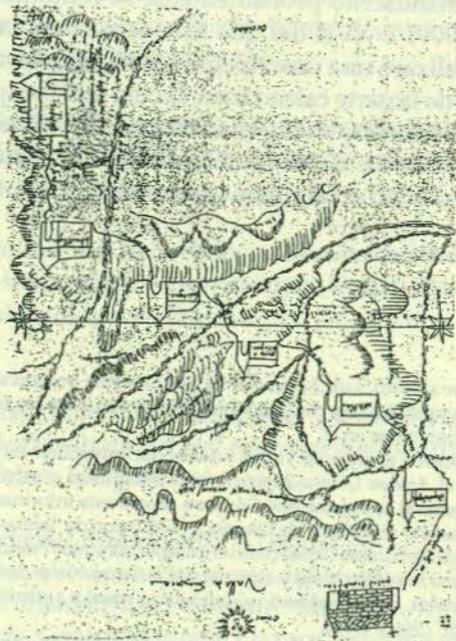


Figura 1. Mapa del distrito de "Los Peñoles" (1579)
De arriba hacia abajo, la ciudad de Huaxaca, Itzquintepec (Mixt.), Eztetla (Mixt.), Quauxolotipac (Mixt.), Totomachapa (Zap.) y Elotepec (Zapo.). El mapa está orientado hacia el Oriente, como lo indica el dibujo del sol.

⁴ Para una descripción de la región de Los Peñoles en 1579 véase la *Relación Geográfica de los Peñoles* (Acuña, 1984, Tomo II:41-53).

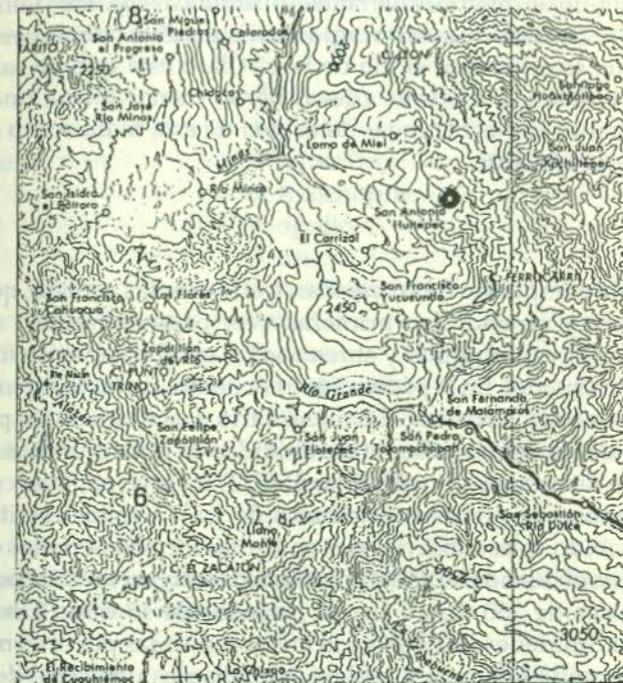


Figura 2. Mapa del Distrito de "Los Peñoles".

Ubicación geográfica de los pueblos de Santiago Huaxolotipac, San Antonio Huitepec y San Pedro Totomachapan.
(Carta topográfica, SEP, Dirección General de Geografía del Territorio Nacional, Zaachila E14-12, s.f., escala 1:250.000).

"En el pueblo de Totomachapan hay una cueva, la cual vimos por vista de ojos, de inmensa grandeza. Tiene la boca de gran altura, q[ue] habría diez estados a la cumbre. Sale esta boca al sur, y corre al norte. Fuimos por ella más de un cuarto de legua, y volvimos sin ver el fin porque iba ya, en esta parte, muy peñascosa y con algunas fuentecitas de agua q[ue] parece rezumar allá de lo alto. Corre, en tiempo de aguas, por la boca q[ue] viene de la dicha cueva, un buen arroyo de agua. Dentro desta cueva solían, antiguamente, sacrificarse la gente desta tierra, y dicen los naturales [que] venían otras gentes a la dicha cueva a consultar al Demonio y pedir les diese agua, cuando tenían falta de ella. Entramos dentro con lumbres de tea, dentro de la cual hay espacios muy grandes, especialmente por la cumbre, porque, por donde fuimos está angosto".

El texto arriba mencionado pone en claro que la cueva en San Pedro Totomachapan era considerada como la morada del *Dios de la Lluvia*, llamado en la lengua zapoteca

del siglo XVI *cocijo*, un término que literalmente significa *rayo*.⁵ Obviamente aquella cueva era un lugar de culto de mucha importancia para los habitantes de la región y, tal vez, lo sigue siendo hasta el día de hoy.⁶ Claro está que no sabemos si en ambos casos se refieren a la misma cueva. Por lo menos forma una indicación interesante en cuanto al posible lugar de origen de este manuscrito calendárico, como veremos más adelante.

El manuscrito

El manuscrito está compuesto de 16 páginas, todas escritas a mano, que muestran glosas en zapoteco y español. Las primeras trece páginas exhiben siempre una misma división en cinco columnas y abren con un encabezamiento formulado en su mayor parte en español. En la página 14 se encuentra un texto español en nueve renglones, el único *texto* verdadero del manuscrito. Las últimas dos páginas (15 y 16), a diferencia de las demás, sólo están divididas en dos columnas.

La primera parte del manuscrito (Páginas 1 al 13) incluye páginas cuya primera columna se compone de números cardinales de 1 a 13, todos escritos en forma árabe. Como es sabido, tales subdivisiones en 13 días forman períodos calendáricos interesantes ya que el calendario ritual en el México antiguo y moderno está basado en la unidad básica de 260 días o sea 20 períodos de 13 días (Caso, 1967:4-15, Miles, 1952). Estas unidades de 13 días son mejor conocidas por el término español *trecena*.⁷ En la segunda columna a la derecha hallamos una serie de términos y nombres zapotecos. Es obvio que aquí se trata de un total de nueve términos

⁵ *Cocijo* era el nombre antiguo del *Dios de la Lluvia* (Córdova, 1578a:141 y 339). Hoy en día en la Sierra Madre del Sur es conocido como *Mdi* e igual se traduce como *rayo*. En la *Relación Geográfica de los Peñoles* (1579), el *Dios de la Lluvia* es llamado *demonio*. Gracias a los comentarios adicionales, *pedir les diese agua, cuando tenían falta de ella*, sabemos que debe tratarse aquí del *Dios de la Lluvia*. Desde luego tenemos que cuidarnos de una lectura demasiado literal de los datos encontrados en fuentes documentales que nos hablan de la religión zapoteca. Muchas veces los *dioses* zapotecos eran simplemente igualados por los frailes o cronistas con el demonio vistos como múltiples manifestaciones de él.

⁶ Tanto en la época prehispánica como en la actualidad las cuevas y los cerros son considerados por excelencia como residencias del *Dios de la Lluvia*. En el pueblo de Santa María Coatlán, al Sur de Miahuatlán, existen dos cuevas consideradas como importantes lugares de culto por los cazadores de venado así como por los campesinos en general. La primera se llama *liz mzin* (= Casa [del Dueño] de los Venados), y la segunda *liz mdi* (= Casa del Rayo). Es interesante que en la *Relación Geográfica de Coatlán* (1580) se hace mención de una visita del entonces Obispo de Antequera (Oaxaca) fray Bernardo de Alburquerque a estas cuevas, sin duda con el propósito si pudieran encontrar ídolos o pruebas que los habitantes todavía se dirigían hacia esta cueva para llevar ofrendas y pedir agua al *Dios de la Lluvia* (Acuña, 1984, Tomo 1:82). También en una fuente documental del siglo XVII hallamos datos importantes sobre el significado de las cuevas en la región de San Miguel Sola (el actual Sola de Vega). Lucas Méndez, natural del pueblo de San Miguel Sola, menciona en su declaración que en una cueva se guardaban ídolos de diferentes dioses hechos de piedra y comenta que allá *los labradores van a pedir agua al Dios de los Rayos* (Berlin, 1957:43).

⁷ Para un estudio sobre la división del calendario ritual en períodos de 13 días, tal como aparecen en los códices del llamado grupo Borgia y su significado mántico véase Jansen, 1986. En algunos libros calendáricos de la Sierra Norte aparece muchas veces el término zapoteco *yoho*, lo que quiere decir *casa*. En algunos casos este término es acompañado además por el dibujo de una casa (Alcina Franch, 1993: figs 7-25). Llama la atención que en la cultura nava estos períodos también fueron llamados *calli* o casas (Anders, Jansen y Reyes García, 1991:17).

diferentes que aparecen en una sucesión fija y continua.⁸ Las primeras tres páginas del manuscrito muestran los siguientes términos zapotecos que abajo se expresan.

(Página 1)	(Página 2)	(Página 3)
1 natoriño	1 lgosioó	1 natobilia
2 lguachorie	2 natoriño	2 bichana
3 Oguilo	3 lguichoriñe	3 Besu
4 osucui	4 oguilo	4 yuache
5 natobilia	5 osucui	5 osio
6 bichana	6 notobilia	6 natoriño
7 bexu	7 bichana	7 lguichoriñe
8 yuache	8 bexu	8 oguilo
9 yocio	9 natoguache	9 osucui
10 natoriño	10 lgosioó	10 natobilia
11 lguichoriñe	11 natoriño	11 bichana
12 oguilo	12 lguichoriñe	12 (besu)
13 osucui	13 oguilos	13 natoguache

Como se puede observar estos términos zapotecos se repiten en series de nueve cada una. Estos nueve términos son:

1	Natoriño	5	Natobilia	9	Yocio
2	Lguachoriñe	6	Bichana		
3	Oguilo	7	Bexu		
4	Osucui	8	Yuache		

Esta secuencia es continua en las primeras 13 páginas del manuscrito, aunque para ello tenemos que cambiar una sola vez la secuencia de lectura de este documento. El nombre de *osucui*, día 13 en la primera página, posee el cuarto lugar en la secuencia fija de nueve nombres diferentes, por lo tanto el siguiente nombre en la lista debería ser el de *Natobilia*. Sin embargo, el siguiente nombre zapoteco que encontramos en la página dos es *lgosioó* y no el de *Natobilia*. De esto se deduce que tenemos que ver con un error en el orden de la segunda y tercera página. La lectura debería ser como sigue: después de la página 1 sigue la página 3 seguida por la página 2. Las demás páginas, de 4 a 12, no requieren tal corrección. Las primeras 12 páginas del manuscrito demuestran en su total 17 veces la secuencia de estos nueve nombre zapotecos, más tres nombres sobrantes (12 [páginas] x 13 [nombres] = 156 = 17 x 9 + 3). Es importante darse cuenta de este

⁸ Esta secuencia de nueve nombre de diferentes *dioses*, que a menudo aparecen en el calendario ritual mesoamericano, se conoce mejor por su nombre nava de *yohualteuctin* o *Señores de la Noche*. Aparecen tanto en fuentes escritas de la época colonial temprana (Cristóbal del Castillo, Jacinto de la Serna) como en algunos manuscritos pictográficos, miembros del llamado grupo Borgia, que en su mayoría datan de la época prehispánica (Anders y Jansen, 1988:67-70, Van der Loo, 1987:61-64 y 123-131).

detalle ya que la última página (página 13) del manuscrito no empieza con el cuarto nombre *Osucui*, como se podía prever, sino con *Natobilia* el quinto término en la secuencia de los nueve nombres. No obstante, si contamos desde la página 12 en adelante, tomando en cuenta la secuencia correcta de los términos, podemos comprobar que el vigésimo período de 13 días (*trecenas*) empieza con este quinto nombre *Natobilia*. Es precisamente este nombre que encontramos en la página 13 como nombre del primer día de la vigésima y última *trecena*.

Lo anterior nos lleva a la conclusión de que hacen falta siete períodos de trece días cada uno, en este caso, siete páginas enteras. Estas páginas, insertadas entre las páginas 12 y 13 del manuscrito, hubiesen completado este manuscrito calendárico. Entonces en lugar de disponer de una cuenta ritual completa de 260 días contamos con 13 [páginas] x 13 [días] = 169 días. Tal cuenta ritual de 260 días consecutivos fue llamado, entre los zapotecos del siglo XVI, *piye* o sea *tiempo* o duración de tiempo (Córdova, 1578b:202).

Hasta ahora el análisis del manuscrito calendárico nos ha indicado que debe ser leído como sigue:

Página 1	TRECENA I	días 1 - 13
Página 3	TRECENA II	días 14 - 26
Página 2	TRECENA III	días 27 - 39
Página 4	TRECENA IV	días 40 - 52
Página 5	TRECENA V	días 53 - 65
Página 6	TRECENA VI	días 66 - 78
Página 7	TRECENA VII	días 79 - 91
Página 8	TRECENA VIII	días 92 - 104
Página 9	TRECENA IX	días 105 - 117
Página 10	TRECENA X	días 118 - 130
Página 11	TRECENA XI	días 131 - 143
Página 12	TRECENA XII	días 144 - 156

[Faltan 7 páginas o *trecenas* y luego sigue]

Página 13 TRECENA XX: días 248 - 260

Los nueve nombres zapotecos que figuran en este manuscrito calendárico no concuerdan con los nombres de los días, tal como los encontramos en el calendario ritual zapoteco anotado en el siglo XVI por el fray Juan de Córdova en su *Arte en Lengua Zapoteca* (Córdova, 1578b:204-212). Allí encontramos 20 diferentes signos de los días en zapoteco con sus prefijos numéricos de 1 a 13. Ni tampoco aparecen en los libros calendáricos procedentes de la Sierra Norte que datan del siglo XVII (Alcina Franch, 1966 y 1993). ¿A qué se refieren estos nueve nombres zapotecos de este manuscrito calendárico entonces? Es entonces necesario encontrar otro material calendárico zapoteco en que figuran semejantes series de nueve nombres en una secuencia fija.

Nombres de *dioses* zapotecos en el calendario ritual zapoteco

A finales de la década de 1950 Weitlaner investigó una cuenta ritual empleada por los habitantes de algunas comunidades zapotecas, todas ellas ubicadas en la Sierra Madre del Sur. Los resultados de dicha investigación fueron dados a conocer durante el XXXII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Copenhague (Weitlaner, 1958). Resultaba ser un calendario ritual de 260 días que estaba dividido en 20 períodos de 13 días cada uno que iban acompañados por nueve nombres, todos ellos eran nombres de diferentes *dioses* o *seres sobrenaturales*. En total aparecen 29 series de nueve nombres ($29 \times 9 = 261$). El primer día lleva dos nombres para que quepan dentro del ciclo de 260 días.⁹ Parece justificado hacer una comparación entre estos nueve nombres y los del manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec ya que ambas series aparecen dentro de un contexto calendárico idéntico. Si comparamos los nueve nombres de ambos calendarios resulta que, a primera vista, estos no son idénticos.

Manuscrito de San Antonio Huitepec Calendario de San Agustín Loxicha

1 Natoriño	1 Ndozin
2 Lguachoriño	2 Ndoiyet
3 Oguilo	3 Beydo
4 Osucui	4 Ndubdo
5 Natobilia	5 Kedo
6 Bichana	6 Ndan
7 Bexu	7 Mse
8 Yuache	8 Mbaz
9 Yocio	9 Mdi

Aunque en su estructura ambos sistemas calendáricos coinciden, resulta que sus nombres son diferentes. ¿Cómo podemos explicar esta discrepancia? Se anuncian las siguientes dos explicaciones:

- Los nombres de estos *dioses* o *seres sobrenaturales* están anotados en su variante dialectal del zapoteco de Los Peñoles y la región de los Loxichas respectivamente.

⁹ Como consecuencia que los llamados *Señores de la Noche* aparecen 29 veces en el calendario ritual de 260 días resulta que sobra un día ($29 \times 9 = 261$). En el Tonalámatl Aubin, un códice calendárico-religioso de la época colonial temprana, se combinan los nombres de dos *dioses* en el último de los 260 días del calendario ritual: aparecen el octavo y noveno *Señor de la Noche* juntos (Anders, Jansen y Reyes García, 1991:65). En el calendario ritual zapoteco de la Sierra Madre del Sur se ha optado por otra solución: el noveno señor *Mdi* y el primer señor *Ndozin* aparecen juntos en el primer día. Lamentablemente, por el estado fragmentario y desorganizado en que se encuentra el manuscrito de San Antonio Huitepec, no sabemos cuál de las dos soluciones se ha escogido en este caso. Pero si la lectura reconstruida es válida, resulta que el primer día de este calendario ritual (Página 1) no lleva dos nombres ni el último día (Página 13). Sin embargo, tal vez no era necesario marcarlo ya que tampoco en el Códice Cospi (Páginas 1-8) queda claro como resolvieron este problema (Anders, Jansen y Van der Loo, 1994:141-189). Podemos concluir entonces que existen dos maneras para hacer concordar los nueve *Señores de la Noche* con los 260 días del calendario ritual. En el calendario ritual de la Sierra Madre del Sur se colocan dos nombres en el primer día mientras que no está claro dónde colocaron al noveno *Señor de la Noche*, *Yocio* en este manuscrito calendárico.

- La antigüedad de los calendarios es diferente, por lo tanto los nombres están escritos en zapoteco antiguo y moderno.

Sabemos que los nombres zapotecos que aparecen en el calendario ritual de San Agustín Loxicha corresponden al zapoteco moderno hablado en dicha región. Nuestra información sobre el zapoteco tal como está anotado en el manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec es mínima. Hasta ahora no disponemos de un buen estudio gramatical ni de un vocabulario de la lengua zapoteca de aquella región. Por lo tanto nos vemos obligados a recurrir a un estudio de la lengua zapoteca del siglo XVI (Córdova, 1578a/b). Una dificultad que se presenta cuando queremos utilizar la mencionada obra, en especial el vocabulario, consiste en la absoluta falta de entradas en zapoteco ya que es un vocabulario castellano - zapoteco (Córdova, 1578a). De momento podemos partir de la suposición de que también los nombres en el manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec son nombres de *dioses* o *seres sobrenaturales* zapotecos. En este vocabulario encontramos por ejemplo, bajo la entrada de *Dios*, la siguiente información concerniente a la existencia de diferentes *dioses* y *diosas* zapotecos a finales del siglo XVI en Oaxaca (Córdova, 1578a:141):

Dioses del infierno:	<i>Pitào pezèlao.</i>
Dios de los temblores de tierra:	<i>Pitào xòd.</i>
Dioses de los animales a quien sacrificaban cazadores y pescadores para que les ayudasen:	<i>Cozáana, pitòcozàana.</i>
Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificaban:	<i>Huichàna, pitào huichàna, cochàna, huichàna.</i>
Dios de las gallinas:	<i>Coquilào.</i>
Dios de las miesses:	<i>Pitàocozobi.</i>
Dios de las lluvias:	<i>Cocijo.</i>

Si comparamos ahora los nombres zapotecos del manuscrito calendárico con los que anotó Córdova en su vocabulario encontramos dos nombres idénticos: *Bichana* - *Huichàna* y *Yocio* - *Cocijo*. Esto parece confirmar nuestra hipótesis de que los nombres del manuscrito constituyen nombres propios de algunas *deidades* zapotecas. Pero, hasta ahora solamente hemos encontrado dos nombres. Para poder encontrar el significado de los demás nombres tenemos que compararlos con todos los nombres de *deidades zapotecas* que son transmitidos a través de diferentes fuentes documentales (Alcina Franch, 1972).

La fuente documental más rica y detallada que nos informa acerca de la religión zapoteca es la conocida obra de Gonzalo de Balsalobre (1656) titulada: *Relación de las Idolatrías, Supersticiones, y Abusos en general de los Naturales del Obispado de Oaxaca.*

Balsalobre fue cura del pueblo de San Miguel Sola, el actual Sola de Vega, de 1634 hasta 1665. Junto con el fraile mercedario Pedro de Trujillo empezó a instruir un proceso de idolatría en dicha comunidad zapoteca. Aparte de esta obra impresa se conocen también otros manuscritos que formaban parte del mismo proceso de idolatría pero que nunca llegaron a ser publicados (Berlin, 1957). A diferencia de Córdova, Balsalobre no nos da una versión completa del calendario ritual zapoteco. Sin embargo, hace mención de su uso en aquella región por algunos especialistas llamados *maestros* y *letrados* (Balsalobre, 1987:237).¹⁰ Dentro del conjunto de declaraciones, provenientes del mismo proceso inquisitorial de San Miguel Sola y encontradas por Berlin (1957) en el Archivo General de la Nación, México (Ramo de Inquisición), destacan las declaraciones dadas por el *maestro* Diego Luis en 1635 y 1654 respectivamente. Desde el principio Balsalobre tenía en su poder a Diego Luis quien, por su conocimiento íntimo de la religión y el calendario zapotecos, era la autoridad más competente. Además gozaba de mucha fama como *maestro* en la región de San Miguel Sola. Diego Luis, después de ser metido a la cárcel eclesiástica, sirvió como testigo clave por la duración de los procesos inquisitoriales. Muchas veces fue forzado a elucidar el contenido de los libros calendáricos que fueron confiscados por Balsalobre. Sin embargo, la información más importante concerniente a algunos *dioses* zapotecos la encontramos en dos declaraciones de Diego Luis (Berlin, 1957:2). En el esquema abajo mencionado comparamos estos nombres con los que aparecen en el manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec. Los números que preceden a los nombres zapotecos indican la posición ocupada por ellos en las series de trece y nueve nombres tal como aparecen en las mencionadas fuentes. Es importante señalar que el mismo Diego Luis los dio en este orden.

Declaración de Diego Luis San Miguel Sola, 1654	Manuscrito calendárico San Antonio Huitepec, 1989
1.- Liraaquitziño (Dios trece)	1. - Natoriño
2.- Licuicha Niyoa (Dios de los cazadores)	2.- Lguachoriñe
3.- Coqueela (Dios de las riquezas)	3.- Oguilo
4.- Loçucui (Dios del maíz y toda la comida)	4.- Osucui
5.- Leraa Huila (Dios del infierno, demonio)	5.- Natobilia

¹⁰ Balsalobre escribió (1656 [1987]: 237 - 238):

Este y otros maestros que allí ay, y en lengua vulgar, y corriente se llaman Letrados, y Maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su Gentilidad, para lo qual han tenido libros y quadernos manuscritos de que se aprovechan para esta doctrina, y en ellos el vssó, y enseñanza de treze Dioses, con nombres de hombres, y mugeres, a quienes atribuyen varios efectos, assi como para el regimen de su Año, que se compone de doscientos y sesenta dias, y estos se reparten en treze Meses, y cada Mes se atribuye vno de dichos Dioses, que lo gobierna segun el compartimiento de dicho Año; el qual tambien se divide en quatro tiempos, o rayos; y cada vno destos consta de sesenta y cinco dias, que todos quatro ajustan el dicho Año [...].

6.- Nohuichana (Diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas)	6.- Bichana
7.- Lexee (Dios de los brujos o de los ladrones)	7.- Bexu
8.- Nonachi (Dios de las enfermedades)	8.- Yuache
9.- Loçio (Dios de los rayos que envía el agua para que se den las sementeras)	9.- Yocio
10.- Xonatzí Huilia (La mujer del Demonio, a quien sacrifican para los enfermos y los muertos)	
11.- Cosana (Dios de sus antepasados, que está en las honduras del agua, a quien encienden velas y queman copal antes de pescar)	
12.- Leraa Queche (Dios de las medicinas)	
13.- Liraa Cuee (Dios de las medicinas)	

Esta comparación comprueba que efectivamente tenemos que ver con una lista de nueve nombres para diferentes *dioses* zapotecos que en el manuscrito de San Antonio Huitepec aparecen dentro de un contexto calendárico. Queda entonces aclarado el probable significado de muchos nombres zapotecos gracias a las traducciones y descripciones proporcionadas por Diego Luis. Seis nombres, aparte de ser casi idénticos, ocupan la misma posición en ambas listas. Combinando estos datos resulta que los nueve nombres del manuscrito deben corresponder a los nombres de los *dioses* o *seres sobrenaturales* que además, aunque sea con sus nombres zapotecos actuales, aparecen en el calendario ritual zapoteco tal como es empleado hoy día en algunas comunidades en la Sierra Madre del Sur.

Manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec	Calendario ritual de San Agustín Loxicha
1.- Natoriño (Dios Trece)	1.- Ndozin (Dios Trece)
2.- Lguachoriñe Significado desconocido	2.- Ndoíyet (Dios de la novena)
3.- Oguilo Significado desconocido	3.- Beydo (Dios de las riquezas y del Bienestar)
4.- Osucui (Dios del Maíz)	4.- Ndubdo (Dios del Maíz)
5.- Natobilia (Dios del Infierno)	5.- Kedo (Rey de la maldad, dios malévolo)

6.- Bichana (Diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas)	6.- Ndan (Dios de los antepasados)
7.- Bexu Significado desconocido	7.- Mse (Dios malévolo)
8.- Yuache Significado desconocido	8.- Mbaz (Dios de la Tierra)
9.- Yocio (Dios de las Lluvias)	9.- Mdi

El manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec muestra 17 series completas de nueve nombres de diferentes *dioses* zapotecos más tres nombres sobrantes. En cuanto a la ortografía empleada, es notable que estos nombres se aproximan a aquellos que aparecen en fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, con respecto a su apariencia en un contexto calendárico se relacionan con los nueve nombres de los *dioses* zapotecos que figuran en el calendario ritual de San Agustín Loxicha. Esta estrecha relación se comprueba cuando observamos tanto la posición que ocupan como el significado que tienen.

Los nombres de los días en el manuscrito calendárico

La columna central de las páginas 1 a 13 del manuscrito de San Antonio Huitepec siempre da una serie de 13 diferentes términos zapotecos. Algunos términos son de fácil traducción ya que se trata de palabras comunes. Por ejemplo, en la página nueve de este manuscrito hallamos las siguientes dos palabras zapotecas; *yachina* y *onisa*. En el zapoteco antiguo *ya-china* significa *venado*, mientras que *o-nisa* quiere decir *agua* (Córdova, 1578a:14, 421). Como es sabido, estos nombres forman parte de los veinte signos de los días del conocido calendario mesoamericano de la época prehispánica y al mismo tiempo perduran en algunos sistemas calendáricos actuales (Anders y Jansen, 1988:41-47). Por lo general tales signos de los días aparecen 13 veces en el calendario ritual de 260 días (20 [signos] x 13 [números] = 260 días).¹¹ Hemos visto que el manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec contiene sólo 169 días. Aparte de estos dos signos de los días *venado* y *agua* hay unos cuantos más que se pueden traducir: *lacua* (conejo), *tela* (perro) y *xoó* (movimiento). Desafortunadamente, de otros desconocemos el significado o no los podemos reconstruir por el estado fragmentario en que se encuentra el documento. Esto es causado por la falta de una traducción fiable de algunos términos zapotecos y por la carencia total del signo de día correspondiente. A veces únicamente

¹¹ En cuanto a la división del calendario ritual zapoteco en períodos de 13 días o *trecenas* es importante señalar que los nombres de los días zapotecos se componen de combinaciones entre prefijos numéricos (de 1 a 13) y veinte diferentes signos de los días. Desafortunadamente, algunos prefijos son tan parecidos que en algunos casos es imposible determinar a qué valor específico corresponden. En las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII estas diferencias casi nunca son señaladas de una manera adecuada. Para una discusión detallada de semejantes problemas de lectura e interpretación de los nombres de los días en el calendario mixteco véanse los estudios de Caso (1956) y Dahlgren (1954:363-378).

encontramos el prefijo numérico que refiere a un número de 1 a 13.

La cuestión se complica aun más cuando en algunos casos el intento de determinar la lectura y traducción de estos prefijos resulta volverse ambigua o imprecisa (Whitcotton, 1982).¹² Surgen los siguientes motivos que explican tal situación. Para empezar, la lengua zapoteca es una lengua tonal de tal forma que una ligera diferencia de tono en las vocales pueda dar otro significado a la palabra. Muchas veces en fuentes escritas estas distinciones de tono no fueron marcadas. En segundo lugar, desconocemos hasta ahora la reducción exacta de los prefijos numéricos tanto como los significados de muchos signos de los días. Comparado con problemas similares en los estudios de este sistema calendárico en el área oaxaqueña, los calendarios mixteco (Caso, 1956) y mixe (Lipp, 1982) por ejemplo, parece justificado suponer la apariencia tanto de palabras arcaicas como de términos especiales en el calendario ritual zapoteco cuyo significado todavía ignoramos en gran parte. Un análisis detallado de los nombres zapotecos de los días (prefijo numérico + signo de día) que aparecen en este manuscrito calendárico demuestra que no encontramos todos los 20 signos de los días. Lo que queda es una serie de nombres zapotecos que son de difícil interpretación. El hecho de que este manuscrito seguramente a través del tiempo haya sido copiado varias veces contribuye aun más a esta confusión.

Como ejemplo haremos una comparación entre la serie de los nombres de los días de la página nueve del manuscrito, que corresponde a la novena *trecena*, con los que Córdova anotó para esta misma *trecena* en su *Arte en Lengua Zapoteca* (Córdova, 1578b:202-212).

Finalmente daremos las traducciones más probables de estos nombres de los días partiendo de la suposición de que existía una gran concordancia entre los diferentes sistemas calendáricos mesoamericanos (Caso, 1967).

Página 9 (manuscrito)	Córdova (1578b)	Nombre común
1.- ya-che	quia-cee	1 Serpiente
2.- o-lacua	pala-lannaa	2 Muerte
3.- ya-china	peo-china	3 Venado
4.- o-lacua	cala-lapa	4 Conejo
5.- o-nisa	pela-queça	5 Agua
6.- na-tela	coa-tella	6 Perro
7.- be-cela	pilla-loo	7 Mono
8.- bela-bella	cala-pija	8 Hierba
9.- be-lo	qua-laa	9 Caña

¹² Esta situación trae consigo consecuencias de gran alcance para nuestro conocimiento de la historiografía zapoteca. Por la dificultad en leer correctamente los nombres calendáricos muchas veces no sabemos como interpretarlos. Únicamente, cuando al lado del nombre calendárico aparece también el nombre personal del personaje podemos solucionarla. Para un resumen de algunos nombres calendáricos y personales que aparecen en varias fuentes documentales véase Whitcotton (1982).

10.- be-liche	pil-lache	10 Ocelote
11.- na-tela	piñ-annaa	11 Aguila
12.- na-nola	piña-loo	12 Zopilote
13.-Movimiento	be-xoo	pici-xoo

Como podemos observar existen algunas correspondencias entre ambas listas sobre todo concerniente a los signos de los días. Al mismo tiempo, se notan las diferencias marcadas en cuanto al uso de los prefijos numéricos. Dejando por un lado pequeños cambios en la ortografía empleada, seis de los trece signos de los días en esta *trecena* coinciden.¹³ Un análisis detallado de todos los nombres de los días encontrados en este manuscrito demuestra la misma tendencia. Solo en algunos cuantos casos existe una correspondencia total entre ambas listas, principalmente referente a los nombres de los signos de los días. Todo esto forma prueba adicional que afirma nuestra lectura del manuscrito tal como fue propuesta antes basada en la secuencia de los nueve nombres de los *dioses*. Entonces, podemos concluir que en el manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec se utilizan algunos términos zapotecos para nombrar los días que también aparecen en el calendario ritual zapoteco anotado por Córdova a finales del siglo XVI (Córdova, 1578b:204-212).

Los cuatro términos zapotecos

En las páginas 1 a 13 del manuscrito encontramos una serie de cuatro términos zapotecos que acompañan a cada uno de los días. Sin embargo, también esta sucesión fija es interrumpida varias veces a lo largo del manuscrito. Se trata de los siguientes términos *yacabe*, *yalleco*, *gabilia* y *ricauto*. De inmediato surge la idea que estos términos posiblemente se refieren a los cuatro puntos cardinales porque es bien sabido que los días fueron distribuidos en el espacio. No solamente los días por separado fueron sometidos a tal distribución sino también períodos mayores de 13, 52 y 65 días (Jansen, 1986, Nowotny, 1961 y Van der Loo, 1987). Sabemos que en el zapoteco del siglo XVI los cuatro puntos cardinales se llamaban como sigue (Córdova, 1578a:295):

Entonces no es muy probable que estos cuatro términos sean los nombres zapotecos para señalar los cuatro puntos cardinales. Pero ¿qué significan estos términos

Oriente parte do sale el sol:	çóocilla
Poniente:	çóochée
Norte:	çòotola
Medio día o sur:	çóocáhuí

¹³ Es importante señalar que el quinto día en la *trecena* del manuscrito, *nisa*, es idéntico al término *queça* dado por Córdova ya que este último algunas veces intercambia con *nisa* en el calendario anotado por él (1578b:204-212).

zapotecos? Es sumamente difícil consultar para ello el vocabulario de Córdoba porque este sólo nos da entradas de palabras castellanas. No obstante estas dificultades, sí podemos traducir uno de los términos zapotecos. Se trata de la palabra *gabília* que significa *infierno*. A pesar de que hoy en día existen variantes dialectales de la lengua zapoteca parece que este término tan sólo ha sufrido ligeros cambios.¹⁴ Córdoba (1578a:233v) da dos términos zapotecos para infierno: *capijlla* y *láchipezelão*. La palabra *capijlla* quiere decir *infierno* mientras que el segundo término *láchipezelão* significa literalmente *morada del demonio* (sic). Vimos como Diego Luis en su declaración de 1654 dio los nombres *Leraa Huila* y *Xonatzi Huilia*: dos *dioses* cuyos nombres fueron traducidos por él con *Dios del Infierno* y *Diosa del Infierno*. Desde luego el significado original de este término era más bien *el más allá* o *el reino de los muertos* sin la connotación cristiana de *infierno*. Hasta ahora no hemos logrado la traducción de los otros tres términos zapotecos. Es interesante que la palabra *gabil* aparece como nombre para cinco de las veinte *trecenas* en el calendario de San Agustín Loxicha (Weitlaner 1958). Estos períodos son además distribuidos hacia los cuatro puntos cardinales. Claro está que, aunque los términos *yacabe*, *yalleco*, *gabília* y *ricauto* no representan los cuatro puntos cardinales como tal, indirectamente sí hacen referencia a ellos. Por consecuencia, tanto los nueve *dioses* zapotecos como los nombres de los días del manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec son distribuidos en el tiempo y el espacio.

Las trecenas

El manuscrito calendárico consta de 169 días que son divididos en períodos de trece días o *trecenas*. Además cada *trecena* lleva un título en español que parece decir algo sobre este período en particular. Al lado de ello, este título posiblemente sea repetido después en zapoteco.

Encontramos los siguientes títulos de las *trecenas* con sus posibles equivalentes en zapoteco:

¹⁴ Es interesante ver como estos períodos de trece días son llamados en el calendario ritual zapoteco de San Agustín Loxicha. Encontramos allí cuatro términos que se repiten cinco veces para terminar el ciclo ritual de 260 días. ($4 \times 13 \times 5 = 260$). Aunque el nombre zapoteco, que introduce cada vez la primera *trecena* del grupo de cuatro *trecenas* consecutivas, es de difícil traducción encontramos los siguientes nombres zapotecos para los otros tres períodos *sgablodios*, *sgabgabil* y *sgablyu*. En español son llamados: *Siglo del Dios*, *Siglo del Infierno* y *Siglo de la Tierra*. En otras palabras, el término *gabília* del manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec lo podemos traducir como *infierno*. Actualmente, en la región del Istmo de Tehuantepec, *infierno* se dice *gabía* (Pickett 1983: 36) mientras que en los vocabularios zapotecos antiguos encontramos los términos *capijlla* (Córdoba, 1578a: 233v) y *gabilla* (Junta Colombina de México 1893: 95). La etimología de los demás nombres que aparecen en el manuscrito es aun desconocida, aunque me parece probable que de cierta forma sean parecidos a los del calendario ritual de San Agustín Loxicha.

Página 1.	Para el cerro: <i>Riño ricauto</i>
Página 2.	Para atajar los animales: <i>Riño batleche bagota</i>
Página 3.	Para hacer suerte: <i>Riño belachebe</i>
Página 4.	Oración para agua: <i>Riño yache baliche</i>
Página 5.	Para pedir los bacunos: <i>Riño bayeche</i>
Página 6.	Para la siembra: <i>Riño exu becena guicha</i>
Página 7.	Para susto: <i>Riño bayeche</i>
Página 8.	Para mal informar: <i>Riño baliche ballete</i>
Página 9.	Para el rayo: <i>Riño bayeche</i>
Página 10.	Para la casa: <i>Riño baliche bese</i>
Página 11.	Para quitar enfermo: <i>Riño guila gola</i>
Página 12.	Para pedir todos los animales: <i>Riño baliche</i>
Página 13.	Para temescal: <i>Riño baliche bece</i>
Página 14.	Esta oración sirve para sacar el hechizo el cuerpo: <i>Riño baliche bece</i>
Página 15.	Oración para mujer
Página 16.	Para cueba: <i>Riño obena</i>

Por falta de una ortografía confiable de los términos zapotecos es difícil traducirlos. Pero nos parece interesante observar que el término *Riño* cada vez introduce el título zapoteco. Ya hemos encontrado esta palabra cuando discutimos los diferentes nombres de los *dioses* y en especial el primer nombre de dicha serie *Natoriño*. En el siglo XVII este *dios* era llamado *Liraaquitziño* por los habitantes de San Miguel Sola. También aparece como parte del nombre de un *dios* en el calendario de San Agustín Loxicha escrito *Ndozin* (Weitlaner 1962). Es importante señalar que cada vez encabezaba la lista de nueve *dioses* zapotecos y que además en dos momentos su nombre era traducido con *Dios Trece*. En el *Vocabulario en Lengua Zapoteca* (1578a) de Córdoba hallamos para el número *trece* el término zapoteco *chimo* (Córdoba, 1578a:412). Es muy probable, entonces, que *Riño* quiere decir *trece* [días] o *trecena* (*cháno* > *tzino* > *Riño* y *zini*). Desafortunadamente, no podemos interpretar los demás términos zapotecos que nombran cada *trecena*. Concentrándonos ahora en los títulos españoles de las *trecenas* es interesante notar como cada período de trece días parece ser relacionado con cierta actividad ritual. Posiblemente los primeros trece días (Página 1) sean muy apropiados para ejecutar un ritual vinculado a un cerro. Pero, por falta de otros datos, no sabemos si se trata de un ritual para el cerro, una ofrenda que se debe dejar en el cerro o para algún *ser sobrenatural* que vive allá. Más explícita es la información sobre la novena *trecena* (Página 9). Aquel período es mencionado en un enlace directo con el rayo sin que

sabemos si lo tenemos que entender como referencia al *Dios de las Lluvias*, cuyo nombre zapoteco *Cocijo* significa precisamente *rayo*, o no (Córdova, 1578a:339). De nuevo solamente podemos suponer que se trata de instrucciones que parecen demostrar que algunas actividades son emprendidas en ciertos períodos calendáricos de acuerdo con el carácter de los días y *trecenas*.

Resumiendo, se mencionan actividades rituales que tienen que ver con la agricultura (Página 6: Para la siembra), enfermedades (Página 7: Para susto, Página 13: Para temescal) entre otras actividades más.¹⁵ En la página 14 del manuscrito aparece una oración que es pronunciada cuando alguien se encuentra hechizado.¹⁶

14	Este oración sirbe para sacar el hechiso el cuerpo. Riño baliche bece Bamos saber san Pascual san señor Patricio y san Igeronimo san Pache san Lazaro la cueca al cualla tualla no te santo Domingo santa Tereza de Jesús las anima 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 mas estrella del cielo el aire e idolatria
----	---

Observamos como en este texto se mencionan a varios santos católicos y astros como el sol y la luna. Las palabras zapotecas de este texto no podemos traducirlas todavía debido a la ortografía bastante defectuosa. Además se trata aquí de una copia moderna de un manuscrito antiguo cuyo original probablemente se haya extraviado.

¹⁵ En una fuente documental del siglo XVII, procedente de la región de San Miguel Sola (Berlin 1957: 25), se menciona a la *diosa Nohuichana* en relación con la fiesta del temazcal en que participan las paridas; "[...] el cual respondió que para hacer la fiesta de los temescales de la parida, de ahí a 20 días, que gobernaba la diosa Nohuichana [...]". Antes de entrar al temazcal se hace una ofrenda en su honor. Córdova escribe sobre el uso del temazcal (Zap. *yaa*) entre los zapotecos (1578b: 216): "Quando la parida auia de entrar el Tamascal a acabarse de mundificar con los sudores, primero hazian dentro ciertas ceremonias. Como quemar Yncienso, y derramar de su vino, y encender candelas despues que las vsan. &c." Para un estudio sobre el uso de baños de vapor en la Mixteca Alta véase Jansen y Pérez 1986.

¹⁶ Aquí se habla de una curación para alguien que se encuentra hechizado en que se busca sacar el hechizo del cuerpo. En tales casos se busca la asistencia profesional y espiritual del llamado *chupador* o sea curandero especializado en la curación de tales enfermedades. El método consiste en que el curandero mete la boca en el lugar doliente donde empieza a chupar. Poco tiempo después muestra los objetos, pueden ser piedritas o espinas, que estaban causando el dolor y que fueron metidos allí por una persona malintencionada, muchas veces un *brujo* o una *bruja*. Este tipo de curaciones ya era conocido en el siglo XVI como queda comprobado por la información que encontramos en el vocabulario castellano - zapoteco de Córdova (1578a: 111): "Chupador hechizero q(ue) finge que chupa al enfermo, y dize que le saca huessos palos &c. y vide sacar. Pënicòdoba.."

Los símbolos pictográficos e ideográficos

En las páginas 1 a 13 de este manuscrito calendárico podemos observar algunos dibujos y símbolos (ideogramas) que se parecen a la escritura Testeriana.¹⁷ Sólo en cuatro casos encontramos un signo pictográfico donde se trata de la representación natural de un venado (páginas 2, 5, 9 y 12). Además este dibujo del venado cada vez va acompañado por el término zapoteco *china* o sea *venado*. Así queda comprobada la lectura de esta palabra zapoteca como *venado*. Desafortunadamente los demás nombres no van acompañados por un dibujo lo cual indudablemente hubiese facilitado la lectura de los otros signos de los días. Este signo pictográfico parece indicar que el presente manuscrito tiene su origen en un manuscrito pictográfico antiguo. Los símbolos restantes del manuscrito no son signos pictográficos sino ideogramas. En su mayoría se trata de representaciones de seres humanos o partes del cuerpo humano, sobre todo la cabeza, y otros símbolos abstractos como puntos, cruces y rayas. Este manuscrito parece mostrar la mezcla entre signos de la pictografía indígena (el venado) y signos de la llamada escritura Testeriana (los demás picto- e ideogramas). Este tipo de escritura pictográfica surgió a lo largo del siglo XVI y fue desarrollada por los frailes españoles para suprimir los problemas de comunicación entre ellos y la población indígena (Anders 1988, Glass, 1975 y León, 1900). Su nombre moderno se deriva del nombre del fray Jacobo de la Testera.¹⁸ Por lo demás no sabemos quién introdujo este nuevo método para facilitar la difusión de la fe cristiana en México. El precursor de este método lo hallamos en el uso de grandes cuadros y lienzos pintados con escenas bíblicas y temas parecidos que fueron utilizados por los frailes en la enseñanza del catecismo. A veces ocurría que un fraile daba sus comentarios en una lengua indígena, sobre todo en nawa, que luego fueron traducidos por un *nauatlato* a otra lengua indígena. En Oaxaca, fray Gonzalo Lucero predicó tanto entre los mixtecos como los zapotecos apoyándose con tales cuadros pintados con escenas bíblicas (Burgoa, [1674] 1934, Tomo I: 43):

[...] llevaba consigo el siervo de Dios, unos lienzos arrolados con pinturas de los principales misterios de Nuestra Santa Fe; era uno, del estado miserable de un pecador, y servidumbre tan molesta al demonio, y su abominable figura, con llamas del infierno, que padecía, y para donde llevaba sus sirvientes, y como de ahí no habían de salir por toda la eternidad; en otro lienzo la gloria, y la majestad de la Santísimo Trinidad, y el amor, con que se compadeció de nuestra esclavitud, y perdición, y obligó a que viniese el Hijo de Dios, a hacerse hombre como nosotros,

¹⁷ Glass (1975: 281) opina que la escritura Testeriana ya no muestra elementos provenientes de la escritura pictográfica indígena de la época prehispánica. Sin embargo, Anders (1988) refuta tal opinión y presenta algunos ejemplos muy claros que indican lo contrario. Aunque en la escritura Testeriana aparecen ciertos préstamos pictográficos de la escritura pictográfica indígena, también existen ejemplos en la escritura indígena-nawa en que se buscaban nuevas formas para poder incluir nombres y elementos cristianos. Véase el interesante estudio de Galarza (1967).

¹⁸ En los estudios sobre los catecismos pictográficos se suele considerar al fray Jacobo de la Testera como el *inventor* y *creador* de este método. Sin embargo, sabemos que fray Pedro de Gante hizo uso de un sistema semejante antes de la llegada del primero (Anders, 1988: 201).

y pagar nuestras culpas, y redimirnos con su muerte abriéndonos el camino del cielo, para donde ha llevado a todos los buenos, y en otro lienzo, les tenía pintados a los santos de todos estados, sexos, y edades, resplandecientes, y gozosos, con las insignias los mártires de su pasión. Descubría esta pinturas en los lugares más públicos, y explicándoles muy por menudo lo que significaban: les predicaba sobre ello, con grande espíritu; otros días les mostraba un lienzo de la Princesa de los Cielos, y Madre de Misericordia, con los misterios del Santísimo Rosario, y les daba a entender, cuán poderosa era aquella Señora con Dios, y lo que gustaba, de que los cristianos la buscasen por medianera, y que los bautizados fuesen sus hijos, y devotos, rezándole en reverencia de aquellos misterios, y como el celo de este nuevo Apóstol, no se atajaba con términos, y lugares, dilatábase a otros, para donde se valía de los bautizados, que sabían las lenguas a do llegaba, y habiéndoles instruído en las pinturas, les hacía declararlas, con tanto fruto, que eran innumerables los que se convertían, y pedían el bautismo, dstando sus errores, trayéndole sus ídolos, y ofreciendo a sus hijos a la fe, que eran los más los niños, que se bautizaban [...]

Más tarde hicieron su aparición los llamados catecismos pictográficos. Aunque se han conservado varios ejemplares, la mayoría de estos catecismos proviene de la parte central de México (Glass, 1975:289 - 295). Sabemos que algunos son procedentes de las regiones otomí, mazahua y nawa por las glosas que aparecen allí en estas lenguas indígenas. Desconocemos la procedencia exacta de los demás catecismos pictográficos ya que allí no aparecen textos ni glosas en una lengua indígena en particular.¹⁹

Una comparación entre los símbolos pictográficos (ideogramas) de estos catecismos con los símbolos y dibujos del manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec demuestra cierta semejanza. Es por eso que creemos que tenemos que ver con algunos elementos provenientes del catecismo pictográfico (véanse en particular los símbolos que aparecen en las páginas 5, 6, 10 y 11 del manuscrito). Insistimos en hablar sobre ideogramas porque los dibujos, aunque a veces son representaciones fieles de seres humanos, animales u objetos, se refieren claramente a ideas o conceptos. El dibujo del sol en estos catecismos representa el día.²⁰ Al mismo tiempo las figuras humanas provistas de muchos signos en forma de "V" (cheurones) representan a los pecadores (Anders, 1988:240). Desafortunadamente, por el estado fragmentario en que se encuentra el manuscrito no podemos interpretar o leer todos estos símbolos. Una lectura correcta de estos símbolos por lo tanto nos parece poco probable. Solamente podemos tratar de saber por qué estas dos tradiciones se hayan reunido en un sólo manuscrito. Es posible que estos elementos fueron agregados para ocultar el verdadero significado del manuscrito

¹⁹ La procedencia exacta de los catecismos pictográficos que se han conservado no es muy clara. Como ya hemos dicho, sólo cuando en el documento aparecen algunas glosas en una lengua indígena específica es relativamente fácil conocer el lugar de origen. Sabemos que el Manuscrito 35-53 (Museo Nacional de Antropología e Historia, México) proviene de la región mazahua porque en la página 22 de dicho manuscrito están algunas glosas en esta lengua indígena (Anders 1988: 232).

²⁰ En la región zapoteca de la Sierra Madre del Sur se utiliza la palabra *wiz* que puede significar tanto *sol* como *día*.

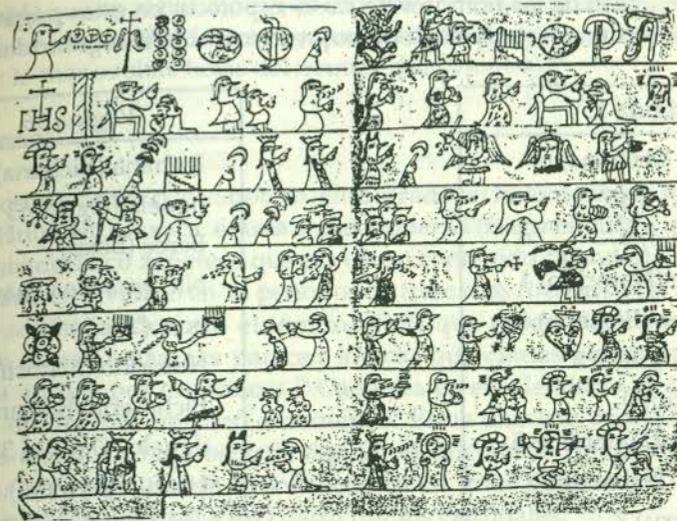


Figura 3. Catecismo pictográfico del Siglo XVI.

Páginas 16 y 17 del Manuscrito 35-53 (Museo Nacional de Antropología e Historia, México D.F.) proveniente de la región mazahua.

original. También puede ser que aquí vemos el resultado de un proceso a través del cual algunos elementos cristianos fueron reinterpretados de acuerdo a la religión zapoteca. Por último no hay que eliminar la posibilidad de que estos elementos pictográficos fueron interpretados de acuerdo a la visión indígena de aquel tiempo.

Concluyendo creemos que hay suficientes pruebas que indican que este manuscrito calendárico se remonta a una manuscrito calendárico zapoteco, o códice de la época prehispánica, cuyo contenido era predominantemente calendárico y religioso, del siglo XVI o XVII. Más tarde fueron agregados algunos elementos cristianos, en forma de ideogramas, que también aparecen en los llamados catecismos pictográficos.

Las páginas 15 y 16 del manuscrito

En cuanto al contenido, estas dos páginas difieren notablemente de las demás. No encontramos una lista con nombres de los días en zapoteco sino una división en *trecenas* aunque un tanto desorganizada. Los títulos en español mencionan una oración para una mujer y para una cueva. Aparte de esto hallamos dos columnas que cuentan con quince (página 15) y trece (página 16) nombres. En el siguiente esquema se presentan todos los nombres de los *dioses*, así como la posición que ocupan en la secuencia fija de nueve nombres. Finalmente damos la ortografía de estos nombres en su forma estandarizada para facilitar su reconocimiento y lectura.

Aunque la secuencia de los nombres de *dioses* zapotecos en estas páginas parece ser bastante desordenada, todavía podemos reconocer cierta regularidad en ellos,

Página 15	Página 16
Bechana (Bichana) 6	Bichana (Bichana) 6
Berce (Bexu) 7	oguela (Oguilo) 3
ocio (Yocio) 9	Berce (Bexu) 7
Natorriño (Natorriño) 1	Natoguache (Yuache) 8
Bechesena (Bichana) 6	ocio (Yocio) 9
oguelo (Oguilo) 3	Natorriño (Natorriño) 1
osio (Yocio) 9	Bichasena (Bichana) 6
Igasobilia (Natobilia) 5	oguelo (Oguilo) 3
Bechana (Bichana) 6	Usuque (Osucui) 4
berce (Bexu) 7	natobilia (Natobilia) 5
ocio (Yocio) 9	Bichana (Bichana) 6
natorriño (Natorriño) 1	Bece (Bexu) 7
Bechesana (Bichana) 6	Natoguache (Yuache) 8
oguela (Oguilo) 3	
osque (Osucui) 4	

sobre todo en la página 16. Además es notable que falta el nombre de *Lguachoriñe* que ocupa la segunda posición en la secuencia fija de nueve nombres.²¹ Aparte de estos nombres encontramos también los cuatro términos que ya hemos discutido y que muy probablemente se refieren a los cuatro puntos cardinales aunque sea de forma indirecta. Tal colocación espacial parece ser reforzada por medio de los símbolos en forma de una cruz. En la página 15 observamos como, en medio de las columnas, son dibujadas cuatro cruces que contienen cada vez cuatro puntos. Si multiplicamos cuatro cruces por cuatro puntos obtenemos como resultado 16, que equivale precisamente al total de los nombres zapotecos tanto de los *dioses* como de aquellos términos especiales. En la página 16 vemos tres símbolos en forma de una estrella que tal vez tienen un significado similar. De acuerdo con las glosas españolas de estas dos páginas se tratan de una oración para una mujer y para una cueva sin saber a qué se refieren precisamente. Con estas últimas dos páginas hemos llegado al fin de este manuscrito aunque, como ya vimos, es más

²¹ Entonces existe la posibilidad que estas dos páginas (15 y 16) deberían ser incluidas en la parte calendárica del manuscrito. En tal caso tendríamos 15 en vez de 13 *trecenas*. Pero aun así este manuscrito quedaría incompleto.

que probable que en algún momento contaba con más que diez y seis páginas. En base a la estructura calendárica hay que concluir que, por razones desconocidas, faltan por lo menos siete hojas del manuscrito (*trecenas*).²²

Conclusiones

El manuscrito calendárico zapoteco, encontrado en la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec, Oaxaca, es una copia moderna (fragmentaria e incompleta) de un libro pictográfico zapoteco que era de un contenido calendárico-religioso. El calendario es dividido en 13 períodos de trece días (*trecenas*). En zapoteco tales períodos son señalados con el término *Riño* que quiere decir *trece*. Las glosas españolas en estas páginas parecen indicar que ciertas actividades deben ser realizadas en tiempos específicos.²³ Cada día en el calendario está indicado por un signo de día más un prefijo numérico. Estos días son asociados con nueve diferentes *dioses* o *seres sobrenaturales*. En el calendario figuran además cuatro términos, cuyo significado desconocemos en gran parte, pero que de forma indirecta parecen referirse a los cuatro puntos cardinales.

La influencia española-cristiana en el manuscrito se muestra a través del uso de caracteres latinos, el uso de cifras árabes, los nombres de algunos santos católicos y de símbolos provenientes de los catecismos pictográficos.

En cuanto a la estructura calendárica este manuscrito se relaciona con la información calendárica de los siglos XVI y XVII proveniente de la región de San Miguel Sola (el actual Sola de Vega) el Valle de Oaxaca y la Sierra Madre del Sur.²⁴ Basándonos en la ortografía empleada creemos poder fechar el original del presente manuscrito a mediados del siglo XVII.

²² No sabemos por qué las demás páginas ya no aparecen en esta copia. A lo mejor con el tiempo se hayan extraviado algunas hojas del manuscrito original en el cual se basó la presente copia.

²³ Los textos zapotecos y españoles que nombran las *trecenas* del manuscrito indican en qué período son llevados a cabo ciertos rituales, ofrendas, sacrificios y curaciones. Ya hemos visto que también en el calendario actual de la Sierra Madre del Sur figuran tales períodos de trece días. Dichas actividades deben ser ejecutadas dentro de períodos o días específicos. En San Agustín Loxicha es responsabilidad del *men ndxac* (el que sabe) o *experto calendárico* de llegar a interpretaciones válidas y comunicar el período o día más favorable o apropiado a sus clientes.

²⁴ Con seguridad podemos afirmar que el contenido de este manuscrito calendárico se relaciona estrechamente con otro material calendárico del siglo XVII procedente de la región de San Miguel Sola, el actual Sola de Vega. Ya vimos que las glosas zapotecas del manuscrito pudieron ser traducidas apoyándonos con los datos de la conocida obra de Balsalobre (1656). Por otra parte, pudimos aclarar el significado de estas glosas a través del vocabulario castellano-zapoteco de Córdoba publicado en 1578. Además los nombres de los días (signo de día + prefijo numérico) se afilian al calendario ritual tal como fue anotado por él en su gramática zapoteca (Córdoba, 1578b:201 - 212). Aunque aquí no estudiado a fondo, este manuscrito calendárico también es parecido al calendario ritual de la Sierra Norte tal como aparece en libros calendáricos del siglo XVII y XVIII (Alcina Franch, 1966 y 1993). En base a esta documentación, nos llama la atención de que solamente en el calendario ritual de la región meridional, Sola de Vega y San Agustín Loxicha, figuran algunas *deidades* vinculadas a períodos y días específicos. En el calendario ritual zapoteco de San Agustín Loxicha no se han conservado los nombres de los días mientras que en otros calendarios rituales conocidos han persistido estos nombres pero no se han anotado los nombres de los nueve *dioses*. Tenemos que tomar en cuenta que con respecto al material calendárico zapoteco no disponemos de un *corpus* completo sino con versiones parciales. Por ello es difícil generalizar sobre su distribución y posibles diferencias.

El contenido del presente manuscrito obviamente se remonta a una códice zapoteco calendárico-religioso de la época prehispánica, cuyo contenido se asemeja a las primeras ocho páginas del Códice Cospi porque en ambos casos se trata un calendario ritual de 260 días en que cada día va acompañado por un *dios* (Anders, Jansen y Van der Loo, 1994:141-189).²⁵ Los nombres zapotecos de los nueve *dioses* que figuran en este manuscrito aparecen hoy en día también en el calendario ritual de San Agustín Loxicha en un contexto calendárico semejante. Dejando de lado los obvios cambios en la ortografía de los nombres los *Señores de la Noche* han conservado allí su función de antaño.

Por consiguiente, mi conclusión es que este manuscrito tiene su origen en una comunidad zapoteca en el distrito de Los Peñoles. La comunidad de San Pedro Totomachapan es la más indicada debido a que en ella se encuentra la famosa cueva donde se adoraba al *Dios de la Lluvia* mencionada así en la *Relación Geográfica de Los Peñoles* (1579) y muy probablemente en la página 16 del manuscrito. Posiblemente, al igual que en San Agustín Loxicha, hoy en día se siga usando este calendario en comunidades zapotecas del distrito de Los Peñoles o regiones vecinas. Por consiguiente, es probable que existan más manuscritos o libros calendáricos como éste. Sin embargo, queda por probar en un estudio aparte estas últimas dos sugerencias. Por supuesto, tal estudio implicaría una visita detallada a esta región.

Finalmente, la importancia del manuscrito se evidencia aun más cuando observamos como el calendario ritual zapoteco de San Agustín Loxicha, es considerado a veces como una *sobrevivencia al nivel del campesinado* en las comunidades indígenas de dicha región.²⁶ Es mi parecer que algunos investigadores todavía sostienen que el proceso de colonización puso término a la religión indígena

²⁵ Tal posibilidad, que este manuscrito calendárico se remonta a un códice calendárico-religioso de la época prehispánica, parece ser confirmada por los códices del llamado grupo Borgia. En las primeras ocho páginas del Códice Cospi encontramos el mismo contenido calendárico que en el manuscrito de San Antonio Huitepec (Anders, Jansen y Van der Loo, 1994). En ambos casos se trata del calendario ritual con sus diferentes divisiones en unidades menores de 13 y 52 días (Anders y Jansen, 1988:41 y figura 34). Cada día va acompañado por una deidad de un total de nueve, los llamados *Señores de la Noche*. También en el Códice Cospi encontramos una misma división espacial de los días, períodos y *dioses*. En otras palabras, podemos leer gran parte de estas primeras páginas del Códice Cospi en zapoteco. Sólo las imágenes mánticas, que aparecen a los lados superiores e inferiores de estas páginas, no vuelven a aparecer en nuestro manuscrito. Claro está que esto no forma una prueba convincente para decir que éste o los demás códices del grupo Borgia son zapotecos. Todo lo contrario, indica más bien que una larga discusión para fijar el lugar de procedencia de los miembros del grupo Borgia es infructuoso. Por consiguiente es admisible utilizar información zapoteca para la lectura e interpretación de estos códices, igual como datos provenientes de otras regiones como la mixteca, mazateca, cuicateca, mixe, chatina y chocho-popoloca entre otras regiones más.

²⁶ Por mucho tiempo se ha pensado que el calendario ritual de San Agustín Loxicha es un calendario *degenerado* o *popular* porque demuestra diferencias con el calendario ritual *antiguo*. Gracias al manuscrito de San Antonio Huitepec podemos aclarar la evolución del calendario ritual zapotecó. En primer lugar, en el calendario ritual anotado por fray Juan de Córdova en 1578 no aparecen los nueve *dioses* o *Señores de la Noche* que sí figuran en el manuscrito calendárico de San Antonio Huitepec y en el calendario ritual de San Agustín Loxicha. Sin embargo, en esta versión *moderna* ya no se presentan los nombres de los días. En otras palabras, en ambos casos se trata claramente de versiones parciales. Pero el hecho que el calendario ritual del siglo XVI siempre ha sido considerado como el más representativo de todos, sigue confundiendo a los investigadores (Markman, 1971, Caso, 1967).

de la época prehispánica. Es muy posible que ellos confundan la miseria actual, bajo la cual viven los pueblos indígenas hoy en día en México, con una pobreza a nivel espiritual.²⁷ Esta posición se asemeja a la de varios grupos no-académicos de influencia nacional que, por un lado se enorgullecen del patrimonio cultural de la época prehispánica, y por otro se hacen culpables de una discriminación despiadada hacia los actuales pueblos indígenas. Por consiguiente, es deseable y más aun aconsejable tomar en cuenta que estas comunidades indígenas merecen nuestro respeto y atención puesto que son el legado del grande y admirado patrimonio mexicano, de significación mundial.

²⁷ En los últimos años la comunidad de San Agustín Loxicha ha sido víctima de una violenta opresión por parte de las autoridades militares. Muchos hombres fueron detenidos y encarcelados bajo la sospecha de pertenecer a un movimiento guerrillero. Sin ningún fundamento legal, la mayoría de ellos sigue presos hasta el día de hoy.

El Manuscrito Calendárico de San Antonio Huitepec, Oaxaca

Para el cerdo) Puro ricauto

1	Natorino	zacabe	zacabe
2	Iquichorine	belo	zacabe
3	Oguico	belo +	zalleco
4	Osuenu	hela	ricauto
5	Natobilia	vescu +	zalleco
6	Bichana	helo	zacabe
7	Bexu	belala	zalleco
8	Guache	lache +	zacabe
9	Jocio	belama +	ricauto
10	Natorino	helo	zacabe
11	Iquichorine	malo	zalleco
12	Oguilo	zache	vacila
13	Osuenu	hela	ricauto

Para hacer suerte) Puro belachebe 3

1	Natobilia	belo	zacabe
2	Bichana	becila	zalleco
3	Besu	belanisa	gabilia
4	Guache	riaru	ricauto
5	Oguio	lescla =	zacabe
6	Natorino	belanu	zalleco
7	Iquichorine	malo	gabilia
8	Oguico	belo +	ricauto
9	Osuenu	alucua	zacabe
10	Natobilia	belala	zalleco
11	Bichananalo		gabilia
12	Belala	besu +	ricauto
13	Natoguache	+	zacabe

9 Para atajar animales) Puro belachebe (bagota)

1	Igosio	zachina	zalleco
2	Natorino	olacua	gabilia
3	Iquichorine	osasa	ricauto
4	Oguilo	onasa	zacabe
5	Osuenu	belo	zalleco
6	Natobilia	belabe	gabilia
7	Bichana	besu +	ricauto
8	Bexu	beliche	zacabe
9	Natoguache	onazo	gabilia
10	Igosio	onaza	zalleco
11	Natorino	benazo +	ricauto
12	Iquichorine	benaculla	zalleco
13	Oguilos	buso lacoca	zacabe

11 Oracion para agua) Puro zache belache

1	Osuenu	helo	zache
2	Gabilia	natobilia	becila +
3	Ricauto	bichana ola	zachu
4	Zache	besu belala	zalleco
5	Natoguache	olache	gabilia
6	Igosio	hela +	ricauto
7	Natorino	belana	zacabe
8	Iquichorine	belachinu	zalleco
9	Oguico	+ beliche	gabilia
10	Osuenu	onasa +	ricauto
11	Natobilia	oracila	zacabe
12	Bichana	binale	zalleco
13	Bexu	belanisa	gabilia

Para pedir los bacunos) Puno bazeche

5

1	Natoguache	gaeni +	ricanto
2	Horizo	yachina	zacabe
3	Natorino	belana	zayeco
4	Iguichorine	nalo	gabilia
5	Oguilo	besoo +	ricoto
6	Osuenu	olacua	zacabe
7	Natobilia	belala	zalleco
8	Bichananulo		gabilia
9	Bexu	belabe +	ricoto
10	Natoguache	belo	zacabe
11	Horizo	olala +	zalleco
12	Natorino	belache	gabilia
13	Iguichorine	besu	ricanto

Para gusto) Puno bazeche

4

1	Besuzecua	gola	zayeco
2	Iguachi	belacua	gabilia
3	Ozigo	bellila casi	ricanto
4	Natorino	zache	zacabe
5	Iguichorine	bechana	zalleco
6	Oguilo	olache	gabilia
7	Osuenu	belo +	ricoto
8	Natobilia	nalo	zacabe
9	Bichana	bechila	zalleco
10	Bexu	belo	gabilia
11	Natoguache	zachila	ricanto
12	Ozigo	becela	zacabe
13	Natorino	belana	zayeco

6 Para la siembra) Puno exu beena quicha

1	Oguilo	yalana baliche	zacabe
2	Osuenu	yachina	zayeco
3	Natobilia	olacua	gabilia
4	Bichana	benisa ++	ricanto
5	Bexu	betela	zacabe
6	Natoguache	belala	zalleco
7	Osubelo	billa	gabilia
8	Natorino	beena	ricoto
9	Iguichorine	beliche	zacabe
10	Oguilo	besulana +	zalleco
11	Osuenu	benalo	gabilia
12	Natobilia	benalo	ricanto
13	Bichana	besu	zacabe

8 Para mal informar) Puno baliche ballete

1	Iguichorine	gaeni	gabilia
2	Olluachi	besu +	ricoto
3	Osuenu	belache	zacabe
4	Natobilia	belala	zalleco
5	Bichana	Bichana belo	gabilia
6	Bexu	belala +	ricanto
7	Iguachi	belo	zacabe
8	Ozigo	belala	zalleco
9	Natorino	belachi	gabilia
10	Iguichorine	besu	ricanto
11	Oguilo	natela	zacabe
12	Osuenu	belo	zalleco
13	Natobilia	belabe	gabilia

Para el Barzo) Reino Gayeeche 9

1	Bichana		gache	ricoto
2	Bexu	olacua		gacabe
3	Katoguache		gachina	galleco
4	Osigo	olacua		olachebe
5	Natorino	Onisa	+	ricanto
6	Iguichorine	matela		gacabe
7	Oguilo	becela		gayeco
8	Osucui	belabella		gabilia
9	Natobilia	+	belo	ricoto
10	Bichana	beliche		gacabe
11	Oguilo	matela		ricoto
12	Katoguache	nanola		gabilia
13	Gosigo		besoo	ricoto

Para quitar enfermo Reino gula gola 11

1	Natobilia		gola	galleco
2	Bichana		belaguilla	gabilia
3	Bexu	olu	+	ricanto
4	Katoguache	belache		gacabe
5	Osio	ona		galleco
6	Natorino	balo		gabilia
7	Iguichorine	belaso		ricanto
8	Oguilo	olacua		galleco
9	Osucui	belacua	====	ricoto
10	Natobilia	kachasu		gabilia
11	Bichana	becela	+	ricoto
12	Bexu	beliche		gacabe
13	Katoguache			gabilia

10 Para la casa) Reino Saliche bese

1	Natorino	gacui		gabilia	
2	Iguichorine	atacua		galleco	
3	Osucui	becila	+	ricanto	
4	Oguilo	belabella		gabilia	
5	Natobilia	beliche		gacabe	
6	Bichana	belala		galleco	
7	Bexu	olachi	+	gabilia	
8	Bache	naee	laguilla	+	ricoto
9	Osio	belasea		gacabe	
10	Natorino	gachisui		galleco	
11	Iguichorine	belanaee		gabilia	
12	Oguilo	onasa	+	ricoto	
13	Osucui	belache		gacabe	

12 Para pedir todos animales) Reino Saliche

1	Gosigo	goguiche		gabilia
2	Natorino	bexu	usu	ricoto
3	Iguichorine	olacua		gayeco
4	Oguilo	gachina		gabilia
5	Galleco	osucui		belacua
6	gabilia	natobilia		belacua
7	+	ricanto	bichana	matela
8		gacabe	besulus	
9	galleco		katoguache	
10	Belabella		gabilia	ososio
11	Belu	+	ricanto	natorino
12	Belache		gacabe	oguito
13	Bexu		balosa	gabilia

Para: Temescal) Riño baliche bece 13		
1	Natobilia olacua	gabilia
2	Bichana belana	ricauto
3	Bexu natela	yacabe
4	Natoguache olacua	yalleco
5	osige belabilla +	gabilia
6	Natoriño belasa +	ricauto
7	Iguichoriñe baliche	yacabe
8	Oguelo belana	yalleco
9	Igosucui belacua	gabilia
10	Natobilia belasco +	ricauto
11	Bichana belacua	yacabe
12	Bexu belasa	yalleco
13	Natoguache	gabilia

Oración para mujer		
Riño	Beche	16
Bichana	yacabe	
Bete	yalleco	
Ocio	ricauto	
Natoriño	yacabe	
Bechesena	yalleco	
Oguelo	gabilia	
osio	ricauto	
Igasobilia	yacabe	
Bichana	yalleco	
Bete	gabilia	
Ocio	ricauto	
Natoriño	yacabe	
Bechesena	yalleco	
Oguela	gabilia	
Ogque	ricauto	

18 Este oración sirve para sacar el hechizo el cuerpo) Riño baliche bece

Vamos saber san Pascual san señor
 Patricio y san Ieronimo san Paché san
 Lazaro la eueca al cualla tualla no te
 Santo Domingo Santa Cereza de Jesús
 las anima bendita. Purgatorio y santos
 Judios chana Dios obche en el ombre
 del Padre y eterno el sol y la luna
 aurora de la mañana y de mas estrella
 del cielo el aire e idolatria

Transcripción de los textos

Para el cerro	Riño ricauto 1	2	Para atajar animales	Riño batleche bagota
1 Natoriño	yacabe	yache	1 Igosioó	yachina yalleco
2 Lguachoriñe	belo	yacabe	2 natoriño	olacua gabilia
3 ogucio	belo	yalleco	3 Iguichoriñe	osasa ricauto
4 osucui	belo	ricauto	4 oguilo	onasa yacabe
5 natobilia	vexu	yalleco	5 osucui	belo yalleco
6 Bichana	belo	yacabe	6 Notobilia	belabe gabilia
7 Bexu	belala	yayeco	7 Bichana	bexu ricauto
8 yuache	o lache	yacabe	8 Bexu	beliche yacabe
9 yocio	belana	ricauto	9 Natoguache	onazo gabilia
10 Natoriño	belo	yacabe	10 Igosioó	onaza yalleco
11 Iguichoriñe	nalo	yalleco	11 natoriño	benazo ricauto
12 oguilo	yache	llacila	12 Iguichoriñe	benaculla yalleco
13 osucui	belo	ricauto	13 oguilos	bujo lacoca yacabe

Para hacer suerte	Riño belachebe	3	4	Oracion para agua	Riño yache baliche
1 Natobilia	bela	yacabe	1 yosucui	belo	yache
2 Bichana	becila	yalleco	2 lgabilia	natobilia	becila
3 Besu	belanisa	gabilia	3 Ricauto	bichana ola	yacui
4 yuache	nasu	ricauto	4 yacabe besu	belala	yalleco
5 osio	besela	yacabe	5 Natoguache	olache	gabilia
6 Natorioño	belana	yalleco	6 lgosios	bela	ricauto
7 lguichoriñe	nalo	gabilia	7 natorioño	belana	yacabe
8 oguilo	bello	ricauto	8 bluichoriñe	belachina	yalleco
9 osucui	alacua	yacabe	9 oguilo	beliche	gabilia
10 Natobilia	belala	yalleco	10 osucui	onasa	ricauto
11 Bichananalo	gabilia		11 Natobilia	oracila	yacabe
12 belala	besu	ricoto	12 Bichana	binalo	yalleco
13 Natoguache	yacabe		13 Bexu	belanisa	gabilia

Para pedir los bacunos	Riño bayeche	5	6	Para la siembra	Riño exu becena guicha
1 Natoguache	yacui	ricauto	1 oguilo	yalana	yacabe
2 blosio yachina		yacabe		baliche	
3 Natorioño	belana	yayeco	2 osucui	yachina	yayeco
4 lguichoriñe	nalo	gabilia	3 Natobilia	olacua	gabilia
5 oguilo	besoó	ricoto	4 Bichana	benisa	ricauto
6 osucui	olacua	yacabe	5 Bexu	betela	yacabe
7 Natobilia	belala	yalleco	6 Natoguache	belala	yalleco
8 Bichananalo		gabilia	7 osubelo	billa	gabilia
9 Besu	belabe	ricoto	8 natorioño	becena	rocoto
10 Natoguache	belo	yacabe	9 lguichoriñe	beliche	yacabe
11 blosigo	olala	yalleco	10 Oguilo	besulana	yalleco
12 Natorioño	belache	gabilia	11 osucui	gabilia	
13 lguichoriñe	bexu	ricauto	12 natobilia	benalo	ricauto
			13 Bichana	bexu	yacabe

Para susto	Riño bayeche	7	8	Para mal informar	Riño baliche ballete
1 Besuyecua	gola	yayeco	1 lguichoriñe	yacui	gabilia
2 Iguachi	belacua	gabilia	2 Olluachi	bexu	ricoto
3 Osigo	bellila casi	ricauto	3 Osucui	belache	yacabe
4 natorioño	yache	yacabe	4 natobilia	belala	yalleco
5 lguichoriñe	bechana	yalleco	5 Bichana	belo	gabilia
6 Oguilo	olache	gabilia	Bichana		
7 osucui	bela	ricoto	6 Bexu belala		ricauto
8 Natobilia	nalo	yacabe	7 Iguachi	belo	yacabe
9 Bichana	bechila	yalleco	8 gosigo	belala	yalleco
10 Bexu	bela	gabilia	9 natorioño	belachi	gabilia
11 Natoguache	yachila	ricauto	10 lguichoriñe	bexu	ricauto
12 Osigo	becela	yacabe	11 Oguilo	natela	yacabe
13 notoRiño	belana	yayeco	12 Osucui	belo	yalleco
			13 Natobilia	belabe	gabilia

Para el Rayo	Riño bayeche	9	10	Para la casa	Riño baliche bese
1 Bichana	yache	ricoto	1 Natorioño	yacui	gabilia
2 Bexu	olacua	yacabe	2 lguichoriñe	atacua	yalleco
3 Natoguache	yachina	yalleco	3 Osucui	becila	ricauto
4 Osigo	olacua	olachebe	4 Oguilo	belabella	gabilia
5 natorioño	onisa	ricauto	5 natobilia	beliche	yacabe
6 lguichoriñe	natela	yacabe	6 Bichana	belala	yalleco
7 Oguelo	becela	yayeco	7 Bexu	olachi	gabilia
8 Osucui	belabella	gabilia	8 Bache nace	laguilla	ricoto
9 Natobilia	belo	ricoto	9 Osio	belasea	yacabe
10 Bichana	beliche	yacabe	10 Natorioño	yachisui	yalleco
11 Oguilo	natela	ricoto	11 lguichoriñe	bela nace	gabilia
12 Natoguache	nanola	gabilia	12 Oguilo	onasa	ricoto
13 lgosigo	besoó	ricoto	13 Osucui	belache	yacabe

Para quitar enfermo	Riño guila gola	11	12	Para pedir todos animales	Riño baliche
1 Natobilia	gola	yalleco	1 Igosigo	goguiche	gabília
2 Bichana	belaguella	gabília	2 natorriño	bexu usu	ricoto
3 Bexu olu		ricauto	3 Iguichoriñe	olacua	yayeco
4 Natoguache	belachi	yacabe	4 oguilo	yachina	gabília
5 osio ona		yalleco	5 yalleco	osucui	belacua
6 natorriño	baló	gabília	6 gabília	natobilia	belacina
7 Iguichoriñe	belaso	ricauto	7 Ricauto	bichana	natela
8 Oguilo	olacua	yalleco	8 yacabe	besulus	
9 osucui	belacua	ricoto	9 yalleco	natoguache	
10 natobilia	bachasu	gabília	10 Belabella	gabília	ososio
11 Bichana	becela	ricoto	11 Belu	ricauto	natorriño
12 yexu	beliche	yacabe	12 Belache	yacabe	oguilo
13 Natoguache		gabília	13 Bexu	balosa	gabília

Para temascal	Riño baliche bece	13	14
1 Natobilia	olacua	gabília	Este oración sirbe para sacar el hechiso el cuerpo Riño baliche bece
2 Bichana	benisa	ricauto	Bamos saber san Pascual san señor Patricio y san geronimo san Pache san Lazaro la cueca al cualla tualla no te santo Domingo santa Tereza de Jesús las anima 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 mas estrella del cielo el aire e idolatria
3 Bexu	natela	yacabe	
4 Natoguache	olóa	yalleco	
5 osigo	belabilla	gabília	
6 natorriño	balosa	ricoto	
7 Iguichoriñe	baliche	yacabe	
8 oguelos	belana	yalleco	
9 Igosucui	belacua	gabília	
10 natobilia	belasoó	ricoto	
11 Bichana	belacua	yacabe	
12 Bexu	belasa	yayeco	
13 Natoguache	bexu	gabília	

Oración para mujer	15	16	Para cueba)	Riño obena
Riño	Beche	Bichana		ricauto
Bechana	yacabe	Oguela		yacabe
Berce	yalleco	Berce		yalleco
ocio	ricauto	Natoguache		gabília
Natorriño	yacabe	Ocio		ricauto
Bechesana	yalleco	Natorriño		yacabe
Oguelo	gabília	Bichasena		yalleco
osio	ricauto	Oguelo		gabília
Igasobilia	yacabe	Usuque		ricauto
Bechana	yalleco	natobilia		yacabe
berce	gabília	Bichana		yalleco
ocio	ricauto	Bece		gabília
natorriño	yacabe	Natoguache		
Bechesena	yalleco			
Oguela	gabília			
Osque	ricauto			

Nota: No ilustrada.

Fin

Bibliografía

- ACUÑA, René (ed.)
1984 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*. Tomos I y II, México: UNAM.
- ALCINA FRANCH, José
1966 "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", en: *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. VI. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- 1972 "Los dioses del panteón zapoteco", en: *Anales de Antropología e Historia*, Vol. IX. México: INAH.
- 1993 *Calendario y Religión entre los Zapotecos*. México: UNAM.
- ANDERS, Ferdinand
1988 *¿Hizo o no hizo? Von der Aussagekraft Mexikanischer Schrift. Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann*. Eds. Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning. Brill, Leiden: Indiaanse Studies I.
- ANDERS, Ferdinand y Maarten JANSEN
1988 *Schrift und Buch im alten Mexiko*. ADEVA, Graz.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Peter VAN DER LOO
1994 *Calendario de Pronósticos y Ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi. Códices Mexicanos VIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Luis REYES GARCIA
1991 *El Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borgia. Códices Mexicanos III*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BALSALOBRE, Gonzalo de
1892 [1656] *Relación autentica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- BERLIN, Heinrich
1957 "Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México", Im: *Selbstverlag des Hamburgischen*. Hamburgo: Museums für Volkerkunde und Vorgeschichte.

- BURGOA, fray Francisco de
1934 [1674] *Geográfica Descripción*, Tomos I y II, México: Publicaciones del Archivo General de la Nación, números 25 y 26.
- CARRASCO, Pedro
1951 "Una cuenta ritual entre los zapotecos del Sur", en: *Homenaje a Alfonso Caso*. México: INAH.
- Caso, Alfonso
1956 "El calendario mixteco", *Historia Mexicana*, Vol. V, núm.20, México: El Colegio de México.
- 1967 *Los calendarios prehispánicos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- CORDOVA, fray Juan de
1578a *Vocabulario en lengua Zapoteca*. México.
1578b *Arte en lengua Zapoteca*. México.
- DAHLGREN DE JORDAN, Bárbara
1954 *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*. Oaxaca, México: Dirección General del Gobierno de Estado.
- GALARZA, Joaquín
1967 "Prénoms et noms de lieux exprimés par des glyphes et des attributs chrétiens dans les manuscrits pictographiques mexicains", en: *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. LVI, Paris.
- GLASS, John B.
1975 "A Census of Middle American Testarian Manuscripts", en: *Handbook of Middle American Indians, Vol. XIV: Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three*. Austin: University of Texas Press.
- JANSEN, Maarten
1986 "La división mántica de las trecenas", *Mexicon*, VIII: 5, Berlin.
- JANSEN, Maarten y Gabina Aurora PÉREZ
1986 "Iyadzehe Añute; valor literario de los códices mixtecos. Etnicidad y pluralismo cultural", en: *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. Eds. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- JUNTA COLOMBINA
1893 *Vocabulario castellano - zapoteco*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

- LEON, Nicolas
1900 "A Mazahua catechism in Testera-Amerindian hieroglyphs", en: *American Anthropologist*, Vol. II, pp.722-740, Nueva York.
- LIPP, Frank
1982 *The Mije Calendrical System*. Thesis published on demand by University Microfilms International, Ann Arbor.
- MARKMAN, Charles
1971 *The Calendar of the Loxicha Villages: The Culture History of a Present-day Mesoamerican Ceremonial Almanac*. Masters Thesis, University of North Carolina, Chapel Hill.
- MILES, Suzanne
1952 *An Analysis of Modern Middle American Calendars. Acculturation in the Americas*, Editor Sol Tax, Chicago.
- NOWOTNY, Karl Anton
1961 *Tlacuilolli. Die Mexikanischen Bilderhandschriften. Monumenta Americana III*, Berlin.
- PICKETT, Velma
1983 *Vocabulario zapoteco del Istmo*. Serie de Vocabularios Indígenas III, México: Instituto Lingüístico de Verano.
- VAN DER LOO, Peter
1989 *Códices, Costumbres, Continuidad, un estudio de la religión mesoamericana*. Leiden: Indiaanse Studies II.
- WEITLANER, Robert et al.
1958 "Calendario de los zapotecos del Sur", en: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*. Munksgaard.
- WEITLANER, Robert y Gabriel DE CICCO
1961 "La jerarquía de los dioses zapotecos del Sur", en: *Proceedings of the Thirty-fourth International Congress of Americanists*. Vienna.
- WHITCOTTON, Joseph
1982 "Zapotec Pictorials and Zapotec Naming: Towards an Ethnohistory of Ancient Oaxaca", en: *Papers in Anthropology*, Vol. XXIII, Núm. 2, Department of Anthropology, University of Oklahoma, Norman.
- 1985 *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica.

El doctor Nicolás León y los documentos pictográficos de Oaxaca

Hans Roskamp
Universidad de Leiden¹

Introducción

Al consumir su independencia en 1821, México inició un gran proyecto nacional para incrementar los conocimientos acerca del territorio mexicano, por esta razón se logró un aumento considerable en el número de estudios estadísticos y geológicos, todos necesarios para el desarrollo de la economía. Además se continuó buscando y creando una identidad mexicana, identificándose plenamente con el pasado prehispánico. Paso importante fue la creación del Museo Nacional en 1825, que se estableció en la ciudad de México.² Aunque en el caso de este museo se trataba de un proyecto nacional, hubo planes similares a nivel regional. En Michoacán, por ejemplo, se intentó fundar un museo en 1828 pero por varias razones no se logró realizar sino hasta 1886.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX -sobre todo bajo el gobierno del oaxaqueño Porfirio Díaz (1876-1911)- hubo un gran avance en las investigaciones de índole histórico. Según Keen:

[...] con la Reforma [a mediados del siglo XIX] surgió un agresivo nacionalismo. Un vasto inventario de las riquezas naturales y espirituales de México y un estudio intensivo de su pasado fueron algunas de las formas en que se expresó el sentimiento nacionalista. Los historiadores liberales, en su busca de tradiciones y precedentes, muy naturalmente dirigieron su mirada a las glorias del México antiguo y así ayudaron a documentar la capacidad creadora de los antiguos mexicanos y a restaurar la confianza en sí misma de una nación gravemente quebrantada por los resultados de la guerra contra los Estados Unidos y por algunos otros desastres. (Keen, 1984:422).

¹ El autor es investigador del CNWS, Universidad de Leiden, e investigador-huésped del CIESAS, México. Ha realizado varios estudios sobre la cultura indígena de Michoacán. Agradezco a Sebastián van Doesburg sus comentarios y sugerencias, que han sido de gran valor para la realización del presente artículo.

² Véase Castro Leal y Sierra (1988) para la historia del museo desde su fundación.

No solamente fue el proyecto nacional el que provocó un mayor interés en el estudio de las antigüedades mesoamericanas sino también el arribo del capitalismo a las zonas indígenas. Observa Doesburg (1996:12) que:

Los enormes cambios económicos que vivió México al efectuarse la Segunda Conquista a partir de la Independencia y durante la época del Porfiriato, con la subsecuente penetración del Estado en las regiones indígenas aisladas, resultaron favorables para el descubrimiento, colección y conservación tanto de los monumentos arqueológicos como de la documentación histórica que hasta ese momento se encontraban en manos indígenas.

Muchos lienzos, códices y títulos primordiales llegaron a manos de hacendados, sacerdotes y médicos con intereses históricos, así como a historiadores que podían dedicarse casi de tiempo completo al estudio de las antigüedades. Entre ellos destacan personas como Francisco Plancarte y Navarrete, Manuel Martínez Gracida, el alemán Eduard Seler y Nicolás León, entre otros, todos protagonistas de los estudios sobre la escritura pictográfica, tanto en la formación de colecciones, como en la investigación. El presente artículo trata de demostrar la importancia del Dr. León y su trabajo en el descubrimiento y estudio de varios documentos indígenas de Oaxaca.

Hijo de Sixto León y Teresa Calderón, Nicolás León nació en Quiroga (el antiguo Cocupao), Michoacán, en el año 1859. Después de haber estudiado en su pueblo natal y en Pátzcuaro, se trasladó a Morelia, donde en 1883 se recibió de médico cirujano. Un año después se casó con la moreliana Carolina Oviedo y tuvieron varios hijos.

El gran interés de León en las culturas indígenas y la historia natural de su país debe haber surgido ya en su juventud. El michoacano se desarrolló como especialista en un gran número de disciplinas científicas como, por ejemplo, medicina, antropología, arqueología, etnología y etnohistoria, como consta en su impresionante bibliografía (León 1925). Nicolás León fue uno de los fundadores del Museo Michoacano y llegó a ser su primer director en febrero de 1886, nombrado por su amigo y protector Mariano Jiménez, gobernador de Michoacán entre 1885 y 1891.³ Ocupó el puesto hasta agosto de 1892 cuando fue cesado por el nuevo gobernador Aristeo Mercado. Durante su estancia en el museo logró reunir una colección importante de artefactos arqueológicos y documentos pictográficos (Roskamp, 1998:65-71). Tuvo un papel muy importante en la Exposición Histórico-Americana en Madrid, en 1892, donde fueron incluidos no solamente muchos objetos arqueológicos sino también copias de varios documentos pictográficos procedentes del Museo Michoacano.

³ Para información sobre la gubernatura de Jiménez véase por ejemplo Oikión Solano (1991).

En cuanto al estudio de lienzos y códices michoacanos realizados por León se deben mencionar sobre todo su publicación del Códice Plancarte (1888) y sus estudios extensos de la Relación de Michoacán y del Lienzo de Jucutácato (1889, 1903-04 [1979]). Además publicó comentarios breves sobre otros documentos pictográficos -como el Códice Cuara, el Lienzo de Nahuatzen, el Lienzo de Sevina y algunas ilustraciones de la Crónica de Michoacán de Beaumont (—1903-04 [1979], 1906a).

León no solamente ha sido muy importante para el estudio de los documentos pictográficos michoacanos, sino también tuvo un papel significativo en el descubrimiento de códices y lienzos del estado de Oaxaca. Compartió su interés en las antigüedades oaxaqueñas con Mariano Jiménez, quien nació en Oaxaca donde fue gobernador y posteriormente, a partir de 1885, aceptó el mismo cargo en Michoacán. —En —1886 ambos publicaron el "Arte del Idioma Zapoteco" de Fray Juan de Córdova ([1578] reimpresión publicada en 1987).⁴ Por los muchos problemas que León tuvo que enfrentar en Michoacán (enfermedades en su familia, problemas económicos y políticos), en 1889 estaba pensando en salir del estado y trasladarse a Oaxaca.⁵ No lo hizo ya que su «generoso protector» - Mariano Jiménez - había sido reelecto como gobernador, lo que le garantizó otro período de trabajo como director del museo en Morelia. Al mismo tiempo ambos planearon un viaje de tres meses a Oaxaca.⁶ Partieron a fines de junio y probablemente se quedaron hasta el mes de septiembre.⁷ Durante su viaje León descubrió por lo menos un documento pictográfico "[...] un precioso Códice jeroglífico en piel de venado [...]".⁸ Según Doesburg (1996:119) podría tratarse del Códice Porfirio Díaz, documento cuicateco.⁹

El 22 de noviembre de 1891, León recibió una licencia para ausentarse del Museo Michoacano durante dos meses con el fin de arreglar el museo en la ciudad de Oaxaca.¹⁰ Sin embargo poco después regresó a Morelia donde perdió su cargo

⁴ Para la publicación León contaba con la ayuda del historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (1847-1923), su "(...) infatigable y buen amigo (...)" (Córdova, edición facsimilar de 1987:-XV-III). En la colección Nicolás León (LAL, Universidad de Tulane) encontramos una libreta de Martínez Gracida con apuntes sobre los descendientes del cacique Cocijueza (Latin American Library-Tulane University, Nicolás León Collection, Box 2, Folder 2, "notebook brown # 15", ff. s/n.). Para información sobre Martínez Gracida y su importancia para los estudios de la pictografía indígena de Oaxaca, véase Does-burg (1996:14-17).

⁵ Carta de León a Icazbalceta del 14 de marzo de 1889, en Bernal 1982:210. Véase también las otras cartas que forman la correspondencia entre Icazbalceta y León (Bernal 1982) ya que ilustran claramente la situación difícil en que vivía Nicolás León.

⁶ Carta de León a Icazbalceta del 16 de mayo de 1889, ibíd.-215. La vida académica de León en Michoacán dependía casi totalmente del éxito y bienestar político de Jiménez.

⁷ La última carta de León escrita en Oaxaca data del 9 de septiembre (Bernal 1982:218). No se sabe si Mariano Jiménez también permaneció todo el tiempo en su estado natal.

⁸ (Carta de León a Icazbalceta del 9 de septiembre de 1889, ibíd.219)

⁹ Ya que León quiso publicarlo en Michoacán (Carta de León a Icazbalceta del 9 de septiembre de 1889, Bernal 1982:219) es posible que mandó hacer una copia para llevarlo a Morelia. ¿Sería esta la copia del Porfirio Díaz que aún en 1920 se encontraba en el Museo Regional Michoacano?

¹⁰ (Archivo Histórico del Poder Ejecutivo, Morelia, Michoacán, Ramo Gobernación, Subramo Universidad Michoacana, Caja 2, Exp.47) (Carta de León a Icazbalceta del 11 de febrero de 1892, Bernal 1982:263) La comisión de trabajar en el museo le fue otorgada por el gobierno del estado. Gregorio Chávez (gobernador de Oaxaca)

como director del museo, también dejó de ser miembro del congreso y por lo tanto perdió toda fuente de ingresos; a fines de noviembre de 1892 decidió regresar a Oaxaca. Allá continuó sus trabajos históricos - también en el museo oaxaqueño - y en diciembre del mismo año dijo haber encontrado «[...] un complemento del Códice Porfirio Díaz [...]» y estar tratando de comprarlo para «[...] sacarle buenas pesetas».¹¹ Posiblemente León vio el Códice Fernández-Leal, documento cuicateco relacionado con el Códice Porfirio Díaz (Doesburg, 1996:120).¹²

Entre 1890 y 1892, León mandó copiar dos lienzos de la región de Coixtlahuaca: el llamado Lienzo Coixtlahuaca I (Códice Ixtlán o Lienzo B) y el Lienzo A (Lienzo Meixueiro), ambas copias de León fueron obsequiadas a Paul Wilkinson, librero de la ciudad de México, quien en 1912 las vendió a William Gates. Actualmente se encuentran en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane (Barton Robertson, 1991: números 11 y 12 en el catálogo).¹³

En 1902 León presentó una ponencia titulada "Datos referentes a una especie nueva de escritura geroglífica en México" en el Congreso Internacional de Americanistas en Nueva York e hizo mención de los documentos "mixtecos" que él conocía en aquel momento:

En geroglífico mixteco poseemos la mas rica colección de códices americanos hasta hoy conocida; su número y denominación es como sigue: (1) Códice de Viena, (2) Códice Selden, (3) Códice Bodleyano, (4) Códice Sanchez Solis, (5) Códice Colombino o Dorenberg, (6) Códice Porfirio Díaz, (7) Códice Dehesa, (8) Códice Saussurre, (9) Códice Fernandez Leal, (10) Códice o Lienzo de Zacatepec, (11) Códice o Lienzo de Amoltepec, (12) Códice Nuttal, todos ellos publicados. Existen inéditos otros mas en establecimientos públicos: (13) Códice de Santa Catarina Texupan, (14) Códice de Yancuitlan, o en poder de particulares (5 códices posee el Sr. Lic. F. Belmar de Oaxaca). (Latin American Library-Tulane University, Rare Book Case # 972 (419) L579d, véase también León, 1905).

Llama la atención que León se refirió a cinco documentos en posesión de Francisco Belmar. En un estudio reciente Sebastián van Doesburg presenta nuevos datos que no solamente nos muestran como León llegó a conocer el material pictográfico de Belmar sino además nos informan sobre el contenido general de dos lienzos de esta colección. Parece que antes del Congreso de Americanistas de Nueva York Belmar avisó a León sobre la existencia de esos documentos. Cuando después del congreso Belmar quiso vender dos lienzos al gobierno mexicano, León

arregló la prolongación de la estancia de León en Oaxaca con la ayuda del presidente Porfirio Díaz (este lo arregló con Aristeo Mercado, gobernador de Michoacán)(Universidad Iberoamericana, Colección Porfirio Díaz, Cartas # 003504, Carta de Gregorio Chávez para Porfirio Díaz, 5 de marzo de 1892, documento proporcionado por nuestro colega Sebastián van Doesburg, Universidad de Leiden).

¹¹ (Carta de León a Icazbalceta del 9 de diciembre de 1892, *ibid.* 297-)

¹² Véase Doesburg (1996) para un estudio detallado del Porfirio Díaz y Fernández-Leal, dos códices cuicatecos.

¹³ Para una reconstrucción muy detallada de la historia de estos documentos véase el profundo estudio de Ross Parmenter (1970).

fue invitado para examinarlos y dar su opinión sobre el valor y importancia de la mercancía (Doesburg, 1998).

Alrededor de 1903-1904 León encontró otro documento pictográfico:

[...] un documento que há poco ha llegado á mis manos [...] es una genealogía de la casa real de la tribu popoloca, que partiendo de Tecamachalco y dirigiéndose al Sur hasta Río Hondo, recorría como unas 40 leguas. Los nombres de los Reyes popolocas son de lengua náhuatl. (León, 1979:14-9, nota 18).

Posiblemente se refiere al Mapa de Ecatepec y Huitziltepec que actualmente se encuentra en la colección de Guy Ladrière, París, Francia (Glass y Robertson, 1975:127, Doesburg, 1996:30, Swanton Ms.-).¹⁴ En su publicación de 1905 dice, refiriéndose a otro manuscrito:

Noticias consignadas por el distinguido arqueólogo, el señor Del Paso y Troncoso, me hicieron buscar afanosamente un códice jeroglífico procedente de tierra chuchona, y tuve la satisfacción de encontrarlo. Se notan en él, desde luego, signos, formas y estilo que lo separan netamente de los pictógrafos genuinamente nahuas, y con sobrada razón de los inconfundibles de los mayas. No tienen semejanzas con las pinturas zapotecas, aunque sí identidad casi completa con los códices mixtecos. Siento sobremanera que el tiempo me falte para exponer mis ideas tocante a ese punto tan importante; más como en mi estudio de los popolocas será materia que explye extensamente, a esa obra me remito. No extrañe ver su texto explicativo en lengua mexicana; el pintor era chuchón o popoloca y el intérprete mexicana; de hechos de esta especie está llena nuestra historia. (1905, véase 1991:4-5-46).

Probablemente se trata del Códice Sierra (Códice de Santa Catarina Texupan), documento publicado por León en 1906 y publicado nuevamente en 1933, después de su muerte.¹⁵ Dos años antes, en 1904, ya había publicado su obra «Códice Mariano Jiménez».¹⁶ Su estudio del Códice de Yanhuítlan (Oaxaca) queda inédito (León, 1925:27-).¹⁷

Nicolás León recibió mucho apoyo de su hermano Francisco León Calderón. Este fue nombrado corresponsal del Museo Michoacano en 1886 y en una lista del

¹⁴ El folder "Códice Popoloca" de la antigua colección de León (actualmente Latin American Library-Tulane University, Gates collection, Box 9, Folder 87, Cat. # 560) solamente contiene dibujos colorados de petroglifos.

¹⁵ El contenido del Códice Sierra concuerda con la descripción (aunque muy breve) de León. Las "noticias consignadas por el distinguido arqueólogo, el señor Del Paso y Troncoso" (mencionadas por León) podrían referirse a la descripción del Códice Sierra publicada por Paso y Troncoso (1893, Volumen II:346-358). El códice actualmente se encuentra en la Academia de Bellas Artes, Puebla (Glass y Robertson 1975:197).

¹⁶ El documento recibió el nombre del gran amigo de León. Ahora el documento original es parte de la colección de la Hispanic Society of America, Nueva York (Glass y Robertson 1975:158-159).

¹⁷ "Códice de Yanhuítlan, existente en la ciudad de Puebla. Su descripción y explicación". Una parte del códice original se encuentra en la Academia de Bellas Artes (Puebla) y otra en el AGN (Glass y Robertson 1975:242).

personal del mismo instituto en 1889 aparece como taxidermista.¹⁸ Muy probablemente se trasladó a Oaxaca a fines de 1892, junto con Nicolás y otros miembros de la familia.¹⁹ Era fotógrafo, encargado del museo oaxaqueño y además se dedicaba a la venta de antigüedades (libros, documentos, objetos arqueológicos). A mediados de 1926, por ejemplo, Francisco fue a visitar su hermano en la ciudad de México. Trajo consigo algunos documentos antiguos que había obtenido en Oaxaca y los mostró a Gómez de Orozco con la intención de venderlos. Llama la atención un pedazo de códice que Francisco dijo haber encontrado en Cuicatlán, entre 1920 y 1926. Gómez de Orozco mostró su interés y compró el fragmento, pagándolo con libros antiguos.²⁰ Francisco León supo de la existencia de muchos documentos picto-gráfico-os en Oaxaca:

No es raro que los indios tengan códices, pero lo muy difícil es que los enseñen. Códice hay en Pinotepa, en Achiutla, en Tlajiaco, pero nunca los he visto; sólo conozco el de Coixtlahuaca que estaba en el Ayuntamiento y ahora lo guarda un vecino del lugar, es grande y de interés. Como los indios tienen la creencia que esos documentos son títulos de tierras y en ellos se apoyan para defender sus derechos según creen, los guardan con todo cuidado y por su natural desconfianza ni hablan de ellos, los niegan cuando se les pregunta, y sólo que tengan confianza o estén borrachos llegan a mostrarlos. Tal vez conviviendo en esos lugares, se podría obtener verlos y fotografíarlos por lo menos. (León, véase Caso, 1954:8).²¹

Mientras Francisco León se quedaba en Oaxaca, en 1894 su hermano Nicolás se mudó a la ciudad de México para trabajar en el Museo Nacional a partir de 1900, ingresó el 5 de septiembre y ocupó varios puestos. El investigador michoacano murió en Oaxaca - durante uno de sus viajes - el 24 de enero de 1929 (Arriaga, 1959:38-).²²

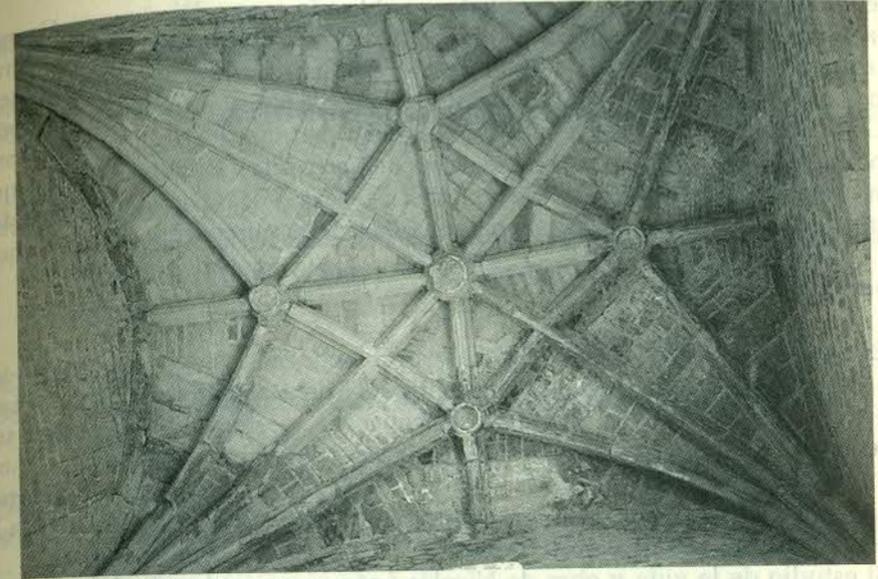
¹⁸ Archivo Histórico del Poder Ejecutivo, Morelia, Michoacán, Ramo Gobernación, Subramo Universidad Michoacana, Caja 1, Exp.20, f.39v; ("Anales del Museo Michoacano", 1889, véase facsimile 1991, INAH, Michoacán)

¹⁹ Cuando Icazbalceta visitó Oaxaca a principios de 1893, Francisco León ya estaba en la ciudad (Carta de Icazbalceta a León, 19 de febrero de 1893, Bernal 1982:299, ibíd.301, 304, 309, 311).

²⁰ Se trata del llamado Fragmento Gómez de Orozco o Fragmento Dorenberg (no localizado)(véase Doesburg 1996:30). Nicolás León hizo un estudio (desconocido) del documento ("Códice Orozco. Nota bibliográfica y crítica", obra inédita mencionada en León 1925:27). Del original no se conoce el paradero.

²¹ No sabemos a que documento de Coixtlahuaca se refiere Don Francisco. Podría tratarse del Lienzo de Coixtlahuaca I (tomando en cuenta que el original - actualmente en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia en México - se quedó en el pueblo hasta mediados del presente siglo y además sabiendo que su hermano Nicolás León tenía una copia del documento, ahora en la Latin American Library de Tulane, E.U.). Sin embargo, también podría tratarse del original del llamado Lienzo A o Lienzo Meixuero (copia también perteneciente a Nicolás León, ahora en LAL, Tulane) u otro documento todavía desconocido. El original del Lienzo de Coixtlahuaca II ya había sido vendido a Eduard Selser en 1897.

²² En el presente estudio solamente se ha tratado de mostrar el papel importante que León tuvo para la formación de colecciones de documentos pictográficos y para el estudio de este corpus. Para datos generales sobre su vida y publicaciones véase por ejemplo Arriaga (1959) y Beltran (1962).



Nervaduras de la sacristía de la capilla abierta de Coixtlahuaca, siglo XVI.

Durante su estancia en Michoacán, Nicolás León logró juntar una colección impresionante de libros y documentos antiguos, pero debido a los problemas que sufrió hacia 1891-1892 tuvo que venderla para cubrir sus muchos gastos.²³ Aunque León planeaba realizar la venta en junio de 1891, pudo suspenderla hasta 1896-1897.²⁴ Entre los documentos que vendió destacan varias obras rarísimas escritas en lengua purépecha y otras lenguas indígenas (diccionarios, gramáticas, devocionarios, etcétera). La segunda gran venta de documentos y libros pertenecientes a León fue hecha después de su muerte en 1929 («Biblioteca Mexicana» 1930).²⁵ Además de dos grandes ventas se sabe que, como también Icazbalceta y otros científicos de su tiempo, León se dedicaba a la venta de libros y documentos sueltos.²⁶ Como ejemplo de una obra importante en la colección León se podría mencionar un diccionario (purépecha-español y español-

²³ Tenía, por ejemplo, contactos con libreros en México, E.U. y Europa. Además obtuvo libros de diversas colecciones privadas y bibliotecas de monasterios e iglesias (como consta de su correspondencia con Icazbalceta, véase Bernal 1982).

²⁴ Véase por ejemplo la correspondencia entre León e Icazbalceta del 7 de junio de 1891 (Bernal 1982:259), 28 de abril de 1892 (p.267), 9 de mayo de 1892 (p.270), 13 de mayo de 1892 (p.271), 21 de octubre de 1892 (p.-293) y 19 de febrero de 1893 (p.300). Los catálogos de la venta de la biblioteca León fueron publicados en 1896 y 1897. Gran parte de la biblioteca fue comprada por la Biblioteca John Carter Brown, E.U. (Providence, Rhode Island).

²⁵ Esta segunda biblioteca de León (con apuntes no publicados) forma la Colección Nicolás León de la Biblioteca Latino Americana de la Universidad de Tulane (E.U.).

²⁶ Hasta ahora carecemos de un estudio profundo de la colección de libros y documentos de León.

purépecha) del siglo XVI—, descubierto y publicado como «Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán», en 1991, por Benedict Warren. León logró obtener dos ejemplares del manuscrito. El primero, incompleto, fue vendido a la Biblioteca John Carter Brown en 1896-1897. El segundo, completo, fue encontrado por León, en Guadalajara en 1913, entre libros que habían pertenecido al Lic. D. Eufemio Mendoza. Un sello de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística indica que antes pertenecía a dicha sociedad en la ciudad de México.²⁷ El “Diccionario Grande” es una de las fuentes más importantes sobre la lengua purépecha.

Observaciones finales

El Dr. Nicolás León ha sido uno de los protagonistas de los estudios de los códices y lienzos indígenas del México antiguo. Mientras que en la primera fase de su vida puso énfasis en la cultura michoacana, posteriormente dedicó sus esfuerzos científicos al pasado del estado de Oaxaca. Descubrió varios documentos pictográficos, algunos de los cuales logró estudiar, copiar y publicar. Sus enormes colecciones de libros raros y únicos, sus notas y sus publicaciones formaron la base para muchos estudios posteriores.

El estudio de la vida y obra de Nicolás León y sus contemporáneos, como Manuel Martínez Gracida, Francisco Belmar, Eduard Seler y otros, no solamente es interesante desde el punto de vista del historiador de la ciencia, sino también porque a través del estudio de notas inéditas nos hace llegar una gran cantidad de datos aún desconocidos sobre la cultura indígena de México. En el presente artículo solamente se ha tratado de indicar, en forma breve, la importancia de León para la formación de colecciones y el estudio de la documentación pictográfica. Muestra que es necesario, en el futuro, llevar a cabo un análisis profundo de todas sus actividades científicas en el campo de los estudios de las culturas indígenas de México.

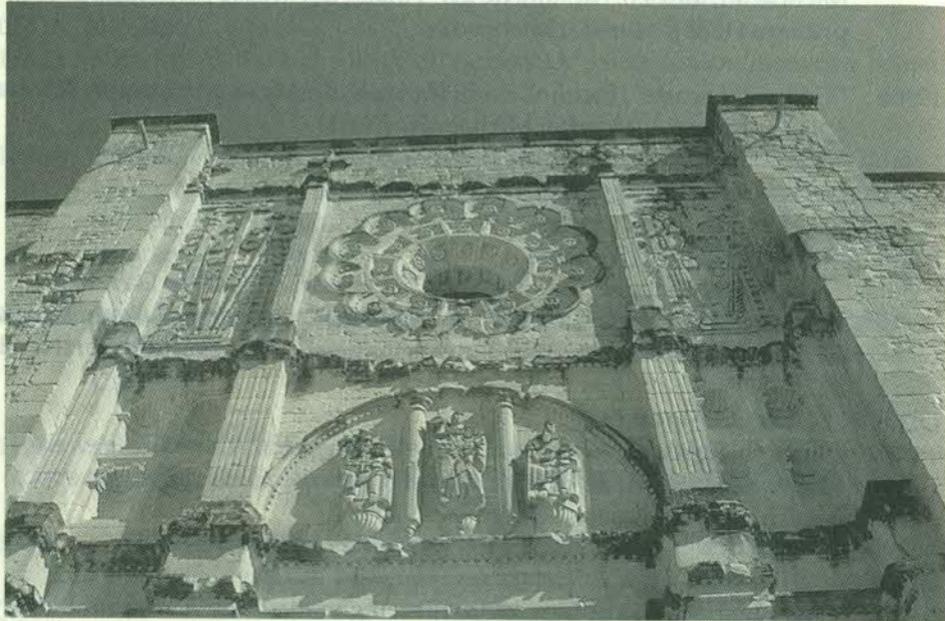
²⁷ León observa que Mendoza lo recibió en donación de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (SMGE) ya que según él, en los archivos de la SMGE no aparece un recibo alguno que lo acredite como prestado (Warren, Diccionario Grande 1991 Tomo I:XII-XIII). Warren concluye que estas observaciones de León eran para satisfacer su conciencia antes de vender el manuscrito, lo que nos parece correcto. León lo vendió a William Gates, en 1924 fue comprado (junto con lo demás de la colección Gates) por Tulane University (ibíd.). El científico michoaca-no era miembro corresponsal de la SMGE desde 1885 (“Discurso leído por un socio [León] en la Sociedad Méxica-na de Geografía y Estadística”, año 1895, Folders en el Fondo Reserva-do de la SMGE, Caja 28, Exp.-15-).-En el mismo año León mandó a la SMGE - para la biblioteca - un “Introductorium astronomicum...” publicado en París (año 1517) que antes había pertenecido al convento de los Carmelitas Descalzos de Valladolid (Morelia), como consta de glosas en esta obra que todavía se conserva en el fondo reservado de la mencionada sociedad. Asimismo la SMGE posee otra obra, un “Examen Theologicum...” del año de 1665, igualmente regalada por León (Fondo Reserva-do).

Bibliografía

- ARRIAGA, Antonio
1959 “El Doctor Nicolás León y el Museo Michoacano”, en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Tomo XII, Núm.41. México.
- BARTON ROBERTSON, Martha
1991 *Mexican Indian Manuscript Painting: A Catalog of The Latin American Library Collection Tulane University*, New Orleans: Tulane University, Latin American Library.
- BERNAL, Ignacio
1982 *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Icazbalceta*, México: UNAM.
- CASO, Alfonso
1954 *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México: Talleres de Impresión de Estampillas y Valores.
- CASTRO LEAL, Marcia y Dora SIERRA
1988 “Museo Nacional de Antropología”, en: Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México: Panorama histórico*, Tomo 7 “Las instituciones”. México: INAH.
- CORDOVA, Fray Juan de
1987 *Arte del Idioma Zapoteco por el Fr. Juan de Cordova* [1578], edición facsimilar,
1987 [reimpresión de la de 1886]. México: Ediciones Toledo.
- Diccionario Grande de la Lengua de Michoacan*
1991 Por autor o autores desconocidos, Tomo I (Español-Tarasco) y Tomo II (Tarasco-Español), Introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Colección “Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha” V, Morelia, Michoacán: Fimax Publicistas.
- DOESBURG, Geert Bastiaan van
1996 *La herencia del Señor Tico: La fundación y desintegración de una casa real cuicateca*, II Tomos, Tesis de doctorado no publicado, Leiden: Universidad de Leiden, Departamento de Arqueología e Historia Cultural de América Indígena.
1998 “Los lienzos pictográficos de Don Francisco Belmar”, *Mexicon*, Vol.XX, Núm.3. Alemania.

- GLASS, John B. y Donald ROBERTSON
1975 "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en: *Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three, Volume 14*, Austin: University of Texas Press.
- KEEN, Benjamin
1984 *La Imagen Azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEON, Nicolás
1889 "Studies on the archeology of Michoacan", *Smithsonian Institution, annual report for 1886*, part 1. Washington.
- 1896 *Biblioteca Mexicana: Catálogo para la venta de la porción más escogida de la biblioteca del Dr. Nicolás León*, Sección 1a, Filología mexicana, Impresos mexicanos del Siglo XVI y libros ejemplares únicos conocidos, México: Imprenta de El Tiempo.
- 1897 *Biblioteca Mexicana: Catálogo Num.2 para la venta, a precios marcados, del resto de la biblioteca del Doctor N. León*, México: Imprenta 'Cuauhtemoc' de Daniel Cabrera.
- 1900 *Arqueología Zapoteca*, Memoria leída por el Dr. Nicolás León en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México: Tipografía de El Tiempo.
- 1904 *Códice Mariano Jiménez. Nómina de tributos de los pueblos Otlaxpan y Tepexic, en jeroglífico nahuatl y lenguas castellanas y mexicana, 1549*, México.
- 1905 "Data about a New Kind of Hieroglyphical Writing in Mexico", en: *Proceedings of the International Congress of Americanists, Thirteenth Session*. New York:: Eschenbach Printing Company.
- 1906a "Los Tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas", Tercera parte, en: *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, tomo III. México: INAH.
- 1906b *Códice Sierra. Fragmento de una nómina de gastos del pueblo de Santa Catarina Texupan (Mixteca baja, Estado de Oaxaca) en jeroglífico popoloca y explicación en lengua nahuatl, 1550 a 1564*, México.
- 1925 *Noticia de sus escritos originales impresos e inéditos. Los de varios autores por él editados. Traducciones de obras impresas o inéditas. Comisiones y empleos públicos que ha servido. Distinciones y recompensas obtenidas, 1874-1925*, México.

- 1933 *Códice Sierra. Traducción al español de su texto Nahuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas*, México: Museo Nacional.
- 1979 *Los Tarascos [1903-1904]*, México: Editorial Innovación.
- 1990a "Reyes Tarascos y sus descendientes hasta la presente época", en: *Anales del Museo Michoacano*, Tercera Epoca, Número 2, pp. 115-178, Morelia, Michoacán, México. Facsímil de los "Anales del Museo Michoacano", Año primero [1888], Morelia, Michoacán.
- 1990b "Códex Plancarte", Facsímil de 1888, *Anales del Museo Michoacano*, Tercera época, número 2. Morelia, Michoacán: INAH.
- 1991 *Los Popolocas [1905]*. Puebla: Museo Amparo.
- MERCADER MARTINEZ, Yolanda
1988 "Biblioteca Nacional de Antropología e Historia "Eusebio Dávalos Hurtado", en: Carlos García Mora (coordinador general), *La antropología en México: Panorama histórico*, Tomo 7 "Las instituciones". México: INAH.
- OIKION SOLANO, Verónica
1991 "Apuntes en torno a la gubernatura del general Mariano Jiménez en Michoacán, 1885-1891", en: *Anales del Museo Michoacano*, Tercera época, Suplemento al número 3. Morelia: INAH.
- PARMENTER, Ross
1970 "The Identification of Lienzo A: A Tracing in the Latin American Library of Tulane University". *Philological and Documentary Studies*, Volume II, No.5, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1893 *Catálogo de la Sección de México. Exposición histórico-americana de Madrid*,
1892 2 Vols., Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- ROSKAMP, Hans
1998 *La Historiografía Indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutácato y los Títulos de Carapan*, Holanda: CNWS Publications, Vol.72, Researchschool CNWS, Universidad de Leiden.
- SWANTON, Michael
S/f "Notes on the Collection History of the 'Mapa de Ecatepec y Huitziltepec'", manuscrito inédito, copia obtenida del autor.



Fachada lateral de la iglesia de Coixtlahuaca, siglo XVI.

“Toda libertad para emitir sus votos” Plebeyos, campesinos y elecciones en Oaxaca, 1808-1850

Peter Guardino
Indiana University

El 15 de agosto de 1828 muchos votantes se congregaron en la plaza mayor de Oaxaca para elegir una nueva legislatura. Fue un momento tenso y la situación se empeoró cuando los votantes se dieron cuenta de que uno de los dos partidos que disputaba la elección había logrado el control completo de la recepción y conteo de los votos. Estallaron argumentos vehementes y la milicia del estado atacó a la muchedumbre. En pocos momentos hubo varios muertos y muchos heridos.

Este episodio trágico enfatiza la característica más sobresaliente de la política urbana de Oaxaca en este período. La ciudad se polarizaba en una competencia reñida entre dos partidos. El partido *aceite* nació como un vehículo para las principales familias de la ciudad. Su opositor, el partido *vinagre*, se organizó en principio para combatir los esfuerzos que los *aceites* hicieron para excluir a sus inferiores sociales de los puestos políticos. Los *aceites* evolucionaban en un partido conservador de facto, mientras los *vinagres* se convertían en federalistas populares, y después liberales radicales. Estas divisiones entre partidos sobrevivieron por varias décadas. Cuando Benito Juárez llegó a ser gobernador en 1848, una de sus prioridades fue poner fin a esta división, pero hasta 1850 la promoción abierta de partidos se consideró lo suficientemente grave como para provocar una intervención inmediata del gobernador.¹

Hay un fuerte contraste entre este episodio y la política en muchas regiones rurales del estado. En el distrito de Villa Alta, del cual se toman muchos de los datos para este artículo, los campesinos indígenas se abstendían de la política partidaria que dominaba la escena urbana. En las elecciones secundarias, los campesinos indígenas escogían a oficiales administrativos o curas para representarlos en las elecciones para los puestos estatales. Generalmente estos personajes notables daban el peso electoral del distrito para apoyar a los candidatos del partido en el poder. Sin embargo, no debemos interpretar esta pasividad aparente como evidencia de ignorancia o falta de conocimiento de las nuevas

¹ Juárez, 1849:3-4; AGEO, Fondo Juárez, Vol 1, exp. 19, Vol 13 exp. 2.

normas políticas de la ciudadanía y la igualdad. Los campesinos sí conversaban con estas innovaciones, pero en modos distintos. También seguían usando formas políticas anteriores, como los pleitos y los tumultos.

Varios historiadores han empezado a estudiar las elecciones de la primera mitad del siglo XIX en América Latina. Las investigaciones de Richard Warren, Antonio Annino y Richard Graham han mostrado que las elecciones no eran ficciones apartadas de la política "real", de golpes militares y de control oligárquico. Muchas elecciones fueron tanto competitivas como importantes. A veces los partidos en el poder perdían sus puestos en las elecciones. Aun cuando esto no pasaba, las elecciones dejaban que los grupos de oposición mostraran su importancia, lo que daba una crucial legitimidad a los grupos en el poder, o proporcionaban ocasiones importantes para demostrar las jerarquías sociales.²

Aquí se intenta responder a dos preguntas. ¿Cómo podemos explicar la importancia que las elecciones tenían en el grado de la movilización, la polarización y el conflicto que caracterizaban la política en la ciudad? Esto no se puede explicar basándose en factores estructurales como la densidad de las redes sociales urbanas y el acceso a los medios masivos de comunicación, porque los niveles de movilización y polarización eran bajos antes de la introducción de las elecciones. Segundo, ¿por qué no hubo grados similares de movilización y polarización entre los campesinos indígenas de Villa Alta? Otra vez la solución no es obvia, precisamente porque antes de la introducción de las elecciones los campesinos indígenas eran mucho más activos políticamente que los plebeyos urbanos. Como veremos, no fue tanto una cuestión de la inactividad de los indígenas como una cuestión de los indígenas haciendo su política aparte de las elecciones.

Se empezará con una descripción breve de la estructura social y política de Antequera y el distrito de Villa Alta. Después se esbozará las leyes electorales de la época y los motivos de quienes hicieron las reglas. Entonces examinaremos la política y la actividad electoral en la ciudad y en los pueblos de Villa Alta, concluyendo con algunas reflexiones sobre los planteamientos del artículo y lo que queda para investigar.

Estructura Social

A fines de la época colonial había cerca de 20,000 habitantes en la ciudad de Antequera. Por lo general era un centro comercial y administrativo, pero como muchas otras urbes coloniales, Oaxaca había experimentado un aumento en la producción textil cuando la participación española en las guerras europeas cortó la importación de textiles europeos.³ Las familias más ricas basaban sus negocios en el comercio de los productos de la gran población indígena de la región. El producto más famoso era la grana cochinilla, pero los campesinos indígenas

² Warren, 1990; Graham, 1990:71-145; Annino, 1996.

³ Chance, 1978:145-148.

también producían textiles de algodón. La intervención de los oficiales coloniales a través del repartimiento apoyaba estos comercios.

Las costumbres y el consumo de las familias de la élite, le prestaba a la ciudad un aire de opulencia y empleaba a muchos artesanos. En 1792 había 36 pintores, 12 doradores, y 106 plateros. Sin embargo, para la muchedumbre las condiciones económicas no eran tan buenas. La población urbana se dedicaba a producir textiles y proporcionar servicios para las haciendas y pueblos indígenas de los valles centrales. Por ejemplo, había 135 herreros, 22 cocheros, y 15 arrieros. Las necesidades no siempre se relacionaban directamente con la producción. El calendario ceremonial de los pueblos también generaba demanda para los especialistas. Vivían en la ciudad 26 músicos, 33 coheteros, y por lo menos una persona que se ganaba la vida alquilando vestuarios para las danzas y procesiones a los pueblos.⁴ También había una fábrica de puros donde trabajaban muchas mujeres.⁵

La ciudad era multiétnica. En el padrón de 1792 las etnias mayores eran los indígenas (31.9%), criollos (28.4%) y mestizos (17.1%). La población de origen africano era pequeña: los pardos, mulatos, y negros juntos eran menos del 10% de la población.⁶ Además, como ha mostrado John Chance, las categorías étnicas se desdibujaban. Los curas y funcionarios que producían documentos muchas veces dejaban que los individuos definieran su propia etnia y la etnia ya no era una guía confiable de estatus de un individuo. Más y más individuos se consideraban criollos. Aunque mucha gente todavía se esforzaba en evitar ser incluida en las listas de tributo como mulatos o pardos, no les molestaba tanto ser clasificado como mestizos.⁷ Sin embargo, las familias más acomodadas insistían en separarse de la población general, haciendo hincapié no solo en ser blancas pero también en ser españolas.

Las otras formas de identidad corporativa también se debilitaban. Había 35 gremios en la ciudad. Los gremios celebraban lecciones anuales para alcaldes y veedores, y debían hacer cumplir las reglas gremiales y cuidar los intereses corporativos. La mayoría de los gremios también tenían obligaciones ceremoniales durante Semana Santa y Corpus. Sin embargo, la mayor parte de los documentos sobre los gremios se generaron por su misma decadencia. Los individuos pidieron ser eximidos de los puestos gremiales a los cuales se les eligieron. Los funcionarios reales trataron, sin éxito, de hacerles a los gremios cobrar los tributos de sus miembros.⁸ A la vez, en Antequera como en otras partes, la Corona se resistía a

⁴ Chance, 1978: 148, 160.

⁵ Eduardo Muhlenpfordt, quien vivía en Oaxaca a principios de los 1830s, dijo que había 900 empleadas en esta fábrica. Muhlenpfordt, 1993:34-35.

⁶ Chance, 1978: 156.

⁷ Chance, 1978: 155-185.

⁸ AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 31, exp. 06. Aquí la debilitación de la identidad gremial se relacionaba con el borrar de las categorías raciales. Según John Chance, los funcionarios reales se quejaron que los gremios no pudieron cobrar el tributo porque los miembros no se consideraban pardos, mulatos, o indígenas sujetos al tributo. Chance, 1978: 178. El archivo se reorganizó después de la investigación de Chance, y no pude localizar este documento.

hacer cumplir los privilegios de los gremios. Las cuestiones de privilegios y obligaciones se ligaron en una queja que el gremio de mecateros hizo en 1818. Los mecateros dijeron que solamente siete maestros continuaban ejerciendo el oficio, y se empobrecían por la competencia de artesanos indígenas de los pueblos cercanos, quienes vendían mecates en el mercado semanal. Los mecateros quisieron deshacerse de la obligación de llevar un ángel en la procesión de Semana Santa.⁹ Otro golpe duro contra los gremios vino en 1806, cuando el Intendente Francisco Rendón decretó que los gremios no podían prevenir que las mujeres entraran en sus oficios.¹⁰ Los gremios no pudieron proteger a los pocos maestros calificados de la competencia representada por la fuerza de trabajo de las mujeres y los indígenas, que era menos privilegiada y más barata.¹¹

También había otras instituciones corporativas. El ayuntamiento cuidaba la seguridad de la población, administraba los gremios, y representaba los intereses de la ciudad. Las familias más prestigiadas de la ciudad dominaban el ayuntamiento porque los alcaldes y regidores compraban sus puestos a la Corona, con el ayuntamiento mismo fungiendo como intermediario. Los puestos municipales les proporcionaba a las familias elites otro signo de su posición, un signo que ostentaban ocupando las posiciones de honor en ceremonias religiosas y cívicas. La diputación minera representó los intereses de los mineros, pero no era muy poderosa, y muchas veces los miembros faltaban a las reuniones.¹² Había muchas cofradías en la ciudad. Los miembros, hombres y mujeres, pagaban una cuota mensual y asistían a los funerales de sus cofrades. En cambio recibían pagos en caso de enfermedad o muerte. Las cofradías celebraban sus santos patronos, y algunas también marchaban en las procesiones de Semana Santa o Corpus.¹³

Un rasgo característico de estas corporaciones que a veces presagiaba las formas políticas del siglo XIX es la elección de sus oficiales. Cofradías, gremios, y la diputación minera elegían a sus oficiales. No hay mucha documentación de estas elecciones, y no hay evidencia de debates sobre los candidatos. Además, la evidencia sugiere que los miembros no buscaban ocupar los puestos, los cuales traían cargos administrativos y ceremoniales sin poder o sueldo. Por lo general las elecciones se hacían en las reuniones, aparentemente con votos orales.¹⁴ Es difícil evaluar el patrimonio de estas elecciones corporativas. Sin embargo, parece que entre cofradías y gremios muchos hombres y algunas mujeres tenían alguna experiencia electoral antes de la crisis de legitimidad que estalló en 1808.

⁹ AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 36, exp. 9.

¹⁰ AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 31, exp. 8. Rendón basó su decisión en los decretos reales publicados en España en 1779 y 1784.

¹¹ AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 31, exp. 4.

¹² AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 22, exp. 22.

¹³ AGEO, Fondo Legajos Encuadernados, Sección Eclesiástica, Vol. 6 1752; AGEO, Fondo Legajos Encuadernados, Sección Eclesiástica, Vol. 12-1788b.

¹⁴ AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 31, exp. 05; AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 38, exp. 09; AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 38, exp. 12; AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 38, exp. 13; AGEO, Fondo Legajos Encuadernados, Sección Eclesiástica, Vol. 15 1828. AHAO, Fondo Parroquial, Sección Disciplinar, Serie Cofradías 1815-1822, Fondo Parroquial, Sección Disciplinar, Serie Cofradías 1823-b.

El distrito de Villa Alta presentaba un cuadro muy distinto. Había 112 pueblos indígenas donde se hablaba según el lugar náhuatl, zapoteco nextitzo zapoteco cajono, zapoteco bixano, mixe y chinanteco. En la cabecera de Villa Alta había una población reducida de españoles y mestizos encabezada por un alcalde mayor, y después un subdelegado. La población española y mestiza del distrito incluía los curas y a veces sus familias, maestros de escuela, unos pocos artesanos, y los funcionarios reales. La población total del distrito era de cerca de 42,800 en 1782.

La ecología del distrito variaba mucho, y los campesinos indígenas sembraban una gran variedad de cultivos de consumo local en los microclimas.¹⁵ También producían alguna grana cochinilla y mucho algodón. Las mujeres indígenas hilaban el algodón y tejían mantas. Los alcaldes mayores y comerciantes españoles compraban las mantas para venderlas en las regiones mineras de la Nueva España. Durante la época colonial este comercio se hacía por el repartimiento. Los alcaldes mayores prestaban dinero a los campesinos y en cambio recibían el derecho de comprar los productos con precios fijos. Aún después de la prohibición del repartimiento los funcionarios continuaban utilizándolo de manera clandestina, aunque aparentemente en menor escala. Los campesinos indígenas también vendían hilo y productos de palma, viajando a la ciudad de Oaxaca, una caminata de varios días.

En Villa Alta las identidades indígenas se centraban de manera definitiva en las comunidades corporativas. Los documentos lo muestran de dos maneras. Primero, aunque las actividades políticas eran comunes, pleitos que unían a más de un pueblo eran muy raros.¹⁶ Solo surgieron en los momentos raros cuando varios pueblos compartían un problema. La importancia de la identidad comunal se ve de otra manera que es quizás más interesante. Aunque los pueblos sin divisiones internas no eran comunes, la cultura política indígena ponían mucho énfasis en el respeto por las autoridades del pueblo y negaba la legitimidad de cualquier actividad política que no surgiera de todo el pueblo. Los pueblerinos condenaban a los vecinos que se reunían o solicitaban fondos para pleitos sin el respaldo oficial del gobierno del pueblo.¹⁷ En otras palabras, los campesinos indígenas no construían identidades fuera del pueblo, y no consideraban como legítimas las actividades políticas dentro de los pueblos. En comparación con la debilidad de las estructuras corporativas de Antequera, los pueblos de Villa Alta eran verdaderas fortalezas del corporativismo.

El oficial más importante de cada pueblo, el gobernador, era electo, pero solo unos pocos ancianos votaban en estas elecciones. La mayor parte de estos ancianos, que muchas veces se llamaban principales, llegaban a su rango por cumplir sus servicios en una serie de cargos, empezando de jóvenes limpiando la plaza o sirviendo al cura como sirvientes domésticos temporales. En principio este sistema

¹⁵ Chance, 1989: 69.

¹⁶ Ver la descripción en Muhlenpfordt, 1993: 89.

¹⁷ Por un ejemplo ve AVA, Fondo Penal, Exp. 414 1798.

era igualitario y todos los varones tenían oportunidades semejantes. En la práctica había algunos hombres que por ineficaces o por su falta de prestigio, pasaban toda la vida en los cargos bajos. Además, algunas familias por ser descendientes de caciques prehispánicos se exceptuaban de servicio en los cargos bajos. En el transcurso del siglo XVIII muchos hombres que llegaron a ser principales después de servir en el sistema de cargos empezaron a argumentar que este logro los igualó con los nobles de origen prehispánico, con el derecho de heredar a sus hijos sus exenciones de los servicios bajos.¹⁸ Es significativo que los que protestaron en contra de estas afirmaciones fueron los indígenas plebeyos y no los nobles. Los plebeyos temían que si muchas familias llegaban a tener tales exenciones los menos afortunados tendrían que servir con más frecuencia.

Las elecciones en el siglo XIX

Empezando con los liberales españoles y continuando después de la independencia, las elecciones eran el mecanismo oficial para llegar a los puestos políticos. También eran importantes para legitimar la autoridad. Sin embargo, como Jaime Rodríguez ha mostrado, las primeras elecciones que surgieron de la crisis de 1808 siguieron las normas corporativas.¹⁹ Los ayuntamientos en las ciudades escogieron sus representantes para las Cortes de Cádiz. Siguiendo las reglas publicadas, los miembros del ayuntamiento de Antequera votaron de manera abierta por tres candidatos. Se metieron los nombres de los candidatos con la mayor cantidad de votos en una urna, y un muchacho escogió el ganador al azar.²⁰ Los ayuntamientos mismos no eran cuerpos elegidos. Su derecho de representar a los habitantes de Nueva España se basó en su posición corporativa como líderes de provincias o reinos.²¹ Escogiendo oficiales a través de elecciones fue una innovación, pero la forma de la elección y la base de la representación eran de la época anterior.

José María Morelos y su ejército insurgente ocuparon la ciudad en noviembre de 1812, y lo gobernaron hasta marzo de 1814. Notablemente, las elecciones bajo los insurgentes se semejaban a los esfuerzos españoles de organizar la resistencia contra Napoleón. La representación se basaba en las ideas corporativas, y las elecciones se hicieron por las personas ya notables. Por ejemplo, en la elección para el diputado al gobierno insurgente en 1813, los votantes eran "los Jueces mayores, en unión de los vecinos principales, así Eclesiásticos, como seculares."²² En verdad la ocupación insurgente demoró el impacto revolucionario del liberalismo español hasta después de la recuperación de la ciudad por los realistas. Las primeras elecciones municipales bajo la constitución española se hicieron en

¹⁸ Chance, 1989: 137-146.

¹⁹ Rodríguez, 1998:60-64. También ver Guerra, 1992:177-228.

²⁰ AHCO, Tesorería Municipal 1764-1829.

²¹ Guerra, 1992:191.

²² AGEO, Fondo Real Intendencia I, Vol. 13, Exp. 28; Guedea, 1991a: 214-222.

abril de 1814.²³ De manera casi simultánea Fernando VII recuperó su trono y abolió la constitución, devolviendo los puestos municipales a los que los habían disfrutado en 1812, o sea, en el caso de Oaxaca la vieja oligarquía. El ayuntamiento elegido en 1814 gobernó unos pocos meses antes de la llegada de esta noticia. La experiencia de los pueblos de Villa Alta con el liberalismo de Cádiz era aun más breve. No he encontrado evidencia de que hubiera elecciones constitucionales en ningún pueblo del distrito.

Sin embargo, los años de crisis tuvieron un impacto duradero. En Antequera, los golpes dobles de la ocupación insurgente y los decretos españoles destruyeron la existencia oficial del sistema de castas. Las Cortes abolieron los privilegios de casta y este decreto se publicó en Oaxaca en 1812 antes de la llegada de los insurgentes.²⁴ Morelos decretó la abolición del sistema de castas en 1810, y lo repitió en Antequera en enero de 1813, enfatizando el punto con humor. Decretó la abolición de "la hermosísima jerigonza de calidades *indio, mulato o mestizo, tente en el aire*, etcétera."²⁵ La constitución de 1812 se promulgó otra vez en 1820, y esta constitución fue la base de las reglas electorales hasta el fin de la primera república federal. Juntos, la destrucción del sistema de castas y la introducción de las nuevas reglas electorales dieron los ímpetus iniciales para el desarrollo de la feroz política partidaria del siglo XIX.



Puerta en el convento de Coixtlahuaca, siglo XVI

²³ AGEO, Fondo Real Intendencia II, Vol. 38, exp. 18.

²⁴ Bergoza y Jordan, 1812.

²⁵ Lemoine, 1965: 264.

Las características más importantes de las elecciones empezando con la constitución de 1812 fueron su naturaleza indirecta y la provisión para un sufragio muy amplio. Casi todos los hombres podían votar en las elecciones en cada parroquia. Las reglas prohibieron que votaran sirvientes domésticos, y al principio hombres de antepasado africano, pero en la práctica era muy difícil excluirlos.²⁶ Los electores que se designaban al nivel parroquial se reunieron más tarde para escoger a los miembros de los ayuntamientos. Las elecciones para los cuerpos legislativos se hicieron por separado pero siguieron los mismos principios básicos.

Parece que los diputados a las Cortes españolas que redactaron estas reglas no anticiparon la posibilidad de que las elecciones se convirtieron en escenas de conflictos entre partidos, un hecho que damos por supuesto. Heredaron de la cultura política hispánica una repugnancia hacia la división política, y su tendencia de aislar a los grupos políticos como "facciones." Sin embargo, probablemente los diputados sí consideraban las posibilidades de usar las elecciones para movilizar apoyo político. Las Cortes buscaban la legitimidad al mismo momento en que demandaban sacrificios extremos de un mundo español que luchaba contra los ejércitos de Napoleón. Las elecciones mostraban gran potencial como ocasiones simbólicas que ligaban a la sociedad con el estado. Probablemente los únicos momentos en la cultura política vieja con poder similar eran las raras ceremonias que marcaban las muertes, los nacimientos, las bodas o las coronaciones de la familia real, o quizás las entradas de obispos y virreyes.²⁷ El nuevo sistema de elecciones proporcionaba ceremonias casi anuales. Aunque estas ceremonias no eran tan complicadas y floridas como las ocasiones dinásticas o entradas, si movilizaban cantidades similares de personas, y efectivamente fortalecían las relaciones entre sociedad y estado.

Como nos han mostrado Virginia Guedea, Richard Warren, y Antonio Annino, desde el principio las elecciones llevadas a cabo bajo la Constitución de 1812 se convirtieron en ocasiones marcadas por la organización política y el conflicto. Los grupos políticos inventaron una táctica que les permitió burlar el carácter indirecto de las elecciones. Prepararon listas de candidatos para ser electores, y distribuyeron las listas antes de las elecciones parroquiales. En el modelo constitucional, los votantes deberían escoger personas que conocían como electores, y después estos electores podrían actuar de manera independiente. Ahora con la nueva táctica los votantes podrían avalarse de desconocidos que se comprometían apoyar a una persona particular o a un partido.²⁸ Esta técnica hizo que el éxito electoral dependiera de la movilización partidaria de votantes pobres y analfabetos.

La mayor parte de la legislación electoral entre 1821 y 1835 duplicaba la estructura básica establecida en 1812: un sufragio muy amplio que supuestamente se moderaba por el carácter indirecto de las elecciones. Desde 1826 las elecciones mexicanas se convirtieron en escena de movilización masiva y lucha partidaria.

²⁶ Warren, 1996:25.

²⁷ Martín, 1996:103-105.

²⁸ Guedea, 1991b:9-13; Warren, 1996:34-26; Annino, 1996: 67-73.

Los legisladores respondieron con medidas parciales, tratando de preservar los principios básicos establecidos en 1812 mientras redujeron la concurrencia en las elecciones y burlaron las listas que hicieron posible la movilización partidaria.²⁹ Sin embargo, estas medidas no eran suficientes para prevenir que los partidos ganaran el poder por otros medios. Además, las nuevas reglas nunca podían garantizarles a sus autores la victoria electoral.

Las elecciones urbanas en Oaxaca

Las primeras elecciones de sufragio amplio se llevaron a cabo en Antequera en 1814. No hay evidencia de la organización partidaria en estas elecciones, pero las familias elites que antes dominaban el ayuntamiento recibieron una sorpresa muy desagradable. Un indígena y un artesano mestizo se eligieron como regidores. Seis meses más tarde Fernando VII abolió la constitución y les devolvió los puestos municipales a los que antes los tenían. Sin embargo, cuando la constitución se publicó otra vez en 1820 las familias se sentían otra vez bajo amenaza cuando se eligieron cuatro regidores de posición social humilde. Las familias acomodadas empezaron a denigrarlos, llamándoles vinagrillos o vinagres. Les salió su tiro por la culata, y muy pronto sus opositores orgullosamente se llamaban vinagres y bautizaban a las familias acomodadas y sus aliados con el nombre de aceites. Ya para 1822 las elecciones municipales se disputaron por la movilización partidaria.³⁰

Esta elección también dio ocasión a un pleito muy agrio. Los aceites lograron reunir un mayor número de votos secundarios, y llenaron el ayuntamiento de sus partidarios. Dijeron que los regidores trabajaban mucho sin pago y los uniformes que llevaban en ocasiones ceremoniales eran costosos y por eso los puestos eran dañinos para los pobres. En cambio, los vinagres temían que, a pesar de los principios igualitarios de la Constitución de 1812 y su confirmación en el Plan de Iguala, la organización partidaria de los aceites excluiría a los humildes indígenas y mestizos de los puestos municipales.³¹

Los vinagres organizaron una protesta rápida. Un grupo grande se presentó al Intendente José María Murguía y Galardí pidió la anulación de la elección. Unos días más tarde regresaron con un escrito. Los autores nominales del escrito eran los auxiliares de siete barrios urbanos pero también dijeron tener el apoyo de los oficiales de la guarnición militar. Argumentaron que según la ley los funcionarios debían demostrar "buena fama, afecto ala Yndependencia, y servicios hechos a la causa," y dijeron que muchos de los regidores nuevos no habían manifestado "ni una simulada adición a la libertad del Imperio, que han huido de las funciones publicas que se han solemnizado y que solo por un Espíritu de ostentación

²⁹ Warren, 1996: 44-46. Para Oaxaca ve *Colección de leyes*, 1851: 347-353.

³⁰ Ver el informe importante del Intendente José María Murguía y Galardí en AGN, Gobernación, Legajo 1936, caja 2, exp. 6, fols. 1-5.

³¹ AGN, Gobernación, Legajo 1936, caja 2, exp. 6, fol. 5.

³² AGN, Gobernación, Legajo 1936, caja 2, exp. 6, fol. 12v.

aceptaron sus cargos.³² Los autores también dijeron que algunos de los recién elegidos "se atropeyan al esplicarse por producirse con estilo peninsular como si esta fuese Virtud" y otros se jactaban de ser de las pocas familias que antes dominaban los puestos municipales.³³ Los quejosos también criticaron la manera en que se llevó a cabo la elección secundaria, diciendo que resultó de un "complot" porque quince de los electores secundarios se reunieron de antemano en el Colegio Semanario para preparar listas de los que saldrían electos.³⁴ Más que cien hombres firmaron el escrito y escribieron los nombres de otro número similar que no supieron firmar. Este esfuerzo de organización estuvo acompañado de muchos murmullos callejeros amenazando a los españoles europeos y diciendo que no deberían ocupar puestos políticos en el México independiente.³⁵

Los vinagres y aceites disputarían todos las otras elecciones de la década. Las tácticas electorales fueron cada vez más sofisticadas y la propaganda electoral era cada vez más virulenta. Después de las elecciones parroquiales los partidos competirían por ventajas en las elecciones secundarias, poniendo en dudas las credenciales de los electores secundarios del partido opuesto. Además, después de cada elección surgieron debates sobre su justicia y la legitimidad de las tácticas empleadas.³⁶ Aun cuando los partidos disputaban las elecciones iban definiendo sus identidades políticas. Sus batallas discursivas se ligaban a las luchas por organizarse pero finalmente tenían consecuencias más funestas.

Temerosos de perder las elecciones, cada partido adoptó discursos en los que enfatizaban que sus opositores eran ajenos a la cultura y sociedad locales. Los aceites argumentaban que los vinagres eran herejes, y sus excesos traerían la ira de Dios. A la vez los vinagres pintaron a los aceites como aliados del colonialismo español y los intentos españoles de recuperar México. Ambos discursos enfatizaban la idea de conspiraciones entre sus opositores políticos en alianza con fuerzas externas de gran poder.³⁷ Según los aceites, los vinagres ayudaban a las fuerzas ideológicas del racionalismo y escepticismo desencadenados por la Ilustración y la Revolución Francesa. Supuestamente estas fuerzas usaban las logias masónicas, las cuales se reunían en secreto con ritos casi religiosos. Los vinagres acusaban a los aceites de ser aliados de fuerzas más concretas, como se ve en la invasión española de 1829. Sin embargo, el discurso enfatizaba la idea del complot, y muchas veces los vinagres denunciaron reuniones clandestinas de sus enemigos.

Un folleto aceite que se publicó antes de las elecciones de 1826 decía que los votantes deberían escoger hombres religiosos como electores.³⁸ En 1828 el periódico

³² AGN, Gobernación, Legajo 1936, caja 2, exp. 6, fol. 13.

³³ AGN, Gobernación, Legajo 1936, caja 2, exp. 6, fols. 13-14v.

³⁴ AGN, Gobernación, Legajo 1936, caja 2, exp. 6, fols. 31-34v.

³⁵ Espectador Imparcial, 1826: *Cartas al Pueblo*, 12 de abril de 1828; *Dos clérigos*, 1826; *Americanos por Naturaleza*, 1826; Villavicencio, 1975: 598-607.

³⁶ Esto nos recuerda del argumento de François Furet sobre la idea del complot aristocrático en la Revolución Francesa. Furet, 1981:55-56.

³⁷ Ciudadano, 1826.

aceite *Cartas al Pueblo* denunció a los vinagres como herejes. El autor escribió que en una reunión masónica los vinagres habían conjurado arrastrar al coche que llevaba la Eucaristía en una procesión religiosa para asociarse con la piedad. Dijo que el coche se rompió porque "sin duda no quería el Ser eterno ser arrastrado mediante un decreto que se espedió entre las sombras de la iniquidad."³⁹ Justo antes de las elecciones de 1828 *Cartas al Pueblo* publicó otro editorial afirmando que los vinagres no amaban a la Cristiandad.⁴⁰ Después de que los aceites ganaron las elecciones de 1826, los vinagres produjeron varios documentos quejándose que los aceites los habían pintado de herejes. Estos documentos también señalan que los aceites usaron las cofradías como bases de su organización electoral. Según los vinagres, los aceites, incluyendo varios curas y frailes, engañaron al público piadoso.⁴¹

Los vinagres también construyeron un discurso diseñado para poner sus opositores fuera de la política respetable. Venían a identificar los aceites con los españoles europeos residentes en México y las conspiraciones dirigidas a reconquistar al país. Estas ideas eran parte de un fenómeno nacional, el desarrollo de las alternativas radicales y populares de la política.⁴² El Plan de Iguala les garantizó a los españoles europeos un lugar en la nueva nación pero esta garantía chocó con el odio virulento que muchos insurgentes sentían en contra de los gachupines. Además, tanto en Oaxaca como en Guerrero y la ciudad de México, el sentimiento contra los españoles se alimentaba de la tendencia de culparlos de la decadencia de los haberes de los cultivadores de algodón y los tejedores, una decadencia que surgió de la competencia de telas extranjeras producidas en fábricas. La imagen negativa de los españoles se ligaba con las demandas para la protección aduanal.⁴³

Las mismas actitudes políticas de los aceites los hicieron vulnerables a ser identificados con los españoles. Los aceites defendieron a los españoles residentes de los intentos de expulsarlos. Muchas veces así defendían a sus propios familiares, aunque sin duda también pensaban que era cuestión de principios. Los aceites no hicieron nada para ayudar a los artesanos desplazados por la competencia extranjera. Se adherían al pensamiento económico ortodoxo de que intervenir en los mercados no beneficiaría a nadie. En su informe de 1827 al congreso del estado el Gobernador José Ignacio Morales lamentó el desempleo de tantos artesanos honrados pero al mismo tiempo opinó que había "las ventajas considerables que evidentemente resultan a la parte más numerosa, y más pobre de los habitantes aun comprendidos ellos mismos, de la comodidad y menor precio de los efectos extranjeros."⁴⁴

³⁹ *Cartas al Pueblo*, 23 de abril de 1823.

⁴⁰ *Cartas al Pueblo*, 16 de agosto de 1828.

⁴¹ Villavicencio, 1826; Ordoño, 1826; *Dos clérigos*, 1826; *Enemigo Irreconciliable de los Pícaros*, 1826; Ordoño, 1828; *Si en Oaxaca*, 1828.

⁴² Guardino, 1996: 113-127.

⁴³ Guardino, 1994.

⁴⁴ Morales, 1827:8.

Sin embargo, las miserias económicas no eran suficientes para dar al movimiento anti-español el momento político que desarrolló. Su fuerza se magnificó y se amplió por la asociación de los españoles con las conjuraciones, rumores y verdaderos, contra la independencia de México. La base de estos rumores se estableció empezando en 1808, cuando se rumoreaba que los españoles europeos conspiraban con Napoleón para entregar México a los franceses ateos. Después de la independencia, las sospechas de infidencia al Rey se reemplazaron con las de infidencia a la nación nueva. Hasta políticos más o menos conservadores tocaron esta danza. Agustín de Iturbide alentaba los sentimientos anti-españoles, y en 1822 Carlos María de Bustamante pidió donaciones para el gobierno nacional, diciendo que España podría atacar la soberanía de México "por medios secretos y peligroso."⁴⁵ En ese mismo año un folleto anónimo denunció una supuesta conspiración en Oaxaca dirigida a restaurar el dominio español.⁴⁶ Durante lo demás de la década estos rumores crecían.

El factor más importante detrás de este crecimiento fue la evidencia muy creíble de las conspiraciones mismas. En 1827 el fraile español Joaquín Arenas se acercó a varios oficiales militares en la ciudad de México, proponiendo devolver México al imperio español. Lo arrestaron, lo enjuiciaron, y lo ejecutaron. Las autoridades descubrieron otro complot en Jamiltepec con el mismo fin. Otra vez se arrestaron a los sujetos responsables, pero uno se escapó y trató de seducir a la guarnición de la ciudad de Oaxaca.⁴⁷ Estas conspiraciones verdaderas se magnificaron en folletos que acusaron a los españoles tiránicos de tratar de inducir a México en una guerra civil.⁴⁸

En las primeras elecciones de la república federal los vinagres lograron éxitos. En 1824 ganaron muchos asientos en la legislatura que redactó la constitución del estado. Sin embargo, los aceites recuperaron terreno en 1826, aparentemente utilizando las cofradías del Sagrario como células de organización electoral. La legislatura, ya dominada por los aceites, nombró a José Ignacio Morales como gobernador.

La historia electoral se relaciona con la historia de los movimientos contra los españoles. En 1824 Antonio de León, el líder militar más poderoso de la entidad, promovió la expulsión de los españoles del estado, y algunos de sus soldados asesinaron a un español.⁴⁹ Sin embargo, después de la elección de 1826 el gobernador y legislatura aceites protegían a los españoles. En noviembre de 1827 Santiago García, el comandante de la guarnición de la ciudad, imprimió una proclama diciendo que se debería expulsar a los españoles a causa de sus intentos de devolver México al dominio español. La medida propuesta se aplicaría a españoles solteros y a los que habían llegado después del Plan de Iguala sin

⁴⁵ Bustamante, 1822.

⁴⁶ *Revolución de Oajaca*, 1822.

⁴⁷ AHCO, Delitos Contra la Seguridad del Estado, 1826; Iturrizarria, 1935: 82-83

⁴⁸ *Manifiesto que los oaxaqueños*, 1827.

⁴⁹ Iturrizarria, 1935: 36-38, 44-45; Rangel Rojas, 1997: 45-47.

pasaporte oficial. Los expulsados podrían haber guardado una tercera parte de sus bienes, con lo demás distribuido entre sus hijos, esposas, y amigos.⁵⁰ Aquí se ve como la idea de una conspiración española se liga con la de que los españoles ganaron sus bienes de manera injusta.

Se reunió la legislatura del estado y adoptó un decreto de expulsión más débil. Por costumbre, se publicaron las leyes en una ceremonia en que un funcionario las leyó en voz alta en varios lugares acompañado de una escolta militar, tambor, y clarín. García se rehusó a proporcionar una escolta para la publicación del decreto, y a la vez publicó su propia medida con tropa vestida de gala, acompañado por "estruendo de campanas, coetes, y mucho concurso de Pueblo." García insistió que la legislatura y el gobernador habían prevenido que "el Pueblo oajaqueño" expresara su deseo de protegerse de los complotes españoles. Pronto el Gobernador Morales dejó el estado en manos de su vice-gobernador, el vinagre Luis Ramírez de Aguilar, quien tuvo más simpatía con las metas de García. En cartas al gobierno nacional Ramírez describió como el vinagre José Mariano Torres fue a la cabeza de grupos grandes de ciudadanos civiles para convencer al ayuntamiento y legislatura que deberían apoyar un decreto severo de expulsión. El ayuntamiento se rindió, pero la legislatura se mudó a ETLA para alejarse de los gritos de la muchedumbre. Finalmente el gobierno nacional mandó tropa nueva para contener la situación, y García se rindió, contento porque el gobierno nacional había decretado una ley de expulsión aún más severa de la que él había propuesto.⁵¹

Este movimiento contra los españoles fue muy significativo. García dio voz a tanto el miedo de la subversión español como a la frustración que la legislatura, dominada por los aceites, no era sensible a los cambios en opinión pública. También expresó la creciente convicción de los vinagres de que los gobiernos del estado y ciudad intentaron impedir que expresaran sus opiniones políticas. En 24 de noviembre García le dijo al gobernador que "el sargento de ronda y capa Pedro Calderón anda armado, evitando que los ciudadanos lleguen a este Cuartel General a manifestar sus votos y decesos."⁵² Los aceites compartían este miedo de controles sobre la libre expresión política. García dejó que se celebraran las elecciones municipales mientras controlaba la ciudad. Después la legislatura anuló estas elecciones a causa de la "falta de libertad que retrajo a la inmensa mayoría de ciudadanos a dar sus sufragios."⁵³ Otra vez vemos el miedo al hecho de que cualquier partido que controlara las calles impediría que sus opositores se expresaran.

Las elecciones anuladas se rehicieron en enero de 1828 con una movilización política intensa. Ambos partidos se reunieron por las noches para elaborar listas de candidatos que se darían a los votantes. Los vinagres ganaron estas elecciones.⁵⁴

⁵⁰ FLCCG, 113/C14.

⁵¹ AGN, Gobernación, Legajo 66, exp. 1; Iturrizarria, 1935 83-90.

⁵² AGN, Gobernación, Legajo 66, exp. 1.

⁵³ AGEO, Fondo Impresos, 28 de enero de 1828.

⁵⁴ Libro de Actas Secretas del Senado, enero de 1828, AGEO, Fondo Legajos Encuadernados, Sección Decretos, Vol. 70 1825a; Ordoño, 1828: 21.

La siguiente elección de importancia sería la de agosto de 1828, la cual determinaría la composición de la legislatura estatal por los dos años siguientes. Ambos partidos acusaron a sus adversarios de usar su control de puestos gubernamentales para vejar a los contrarios. Ignacio Maria Ordoño, un vinagre prominente, acusó al Gobernador Morales de haberlo arrestado de manera arbitraria y poner aceites en la milicia del estado para sostener el dominio de los aceites.⁵⁵ Cuando se acercaban las elecciones Morales sí prohibió reuniones nocturnas en la calle de más de cuatro personas.⁵⁶ El gobierno del estado también previno que se publicara un folleto vinagre.⁵⁷ Sin embargo, los aceites también se quejaron de vejaciones. Morales dijo que grupos de vinagres asaltaron a un diputado del congreso del estado y atacaron reuniones electorales de aceites.⁵⁸ En junio de 1828 el periódico *Cartas al Pueblo* se quejó de que el alcalde Manuel Varela, un vinagre, arrestó a Antonio de Valdés y Moya, director de la imprenta del estado, por golpear a su esposa.⁵⁹

En 1828 las temperaturas políticas se alzaron al punto de ebullición a causa del conflicto local entre vinagres y aceites. Sin embargo, se calentaron aún más por el conflicto nacional entre yorkinos radicales y yorkinos moderados en la primera elección presidencial mexicana que se disputó entre partidos. Los radicales apoyaban a Vicente Guerrero, quienes dijeron mantendría la presión contra los españoles y actuaría para proteger a los artesanos de la competencia extranjera. Los moderados favorecían a Manuel Gómez Pedraza, un ex -oficial realista quien parecía prometer más seguridad para las clases dominantes. En Oaxaca los aceites apoyaban a Gómez Pedraza, y los vinagres idolatraban a Guerrero. La elección del presidente se iba a hacer por las legislaturas estatales, aunque en el caso oaxaqueño sería la legislatura elegida en 1826 que votaría.

En marzo de 1828 unos vinagres fundaron la primera logia masónica de Oaxaca, y muy pronto se fundaron otras. Los vinagres también organizaron varias sociedades "Guadalupanas." En las reuniones masónicas los vinagres elogiaban a los periódicos vinagres y criticaban la prensa aceite. También se burlaban de las efigies de sus opositores. En las reuniones de las sociedades guadalupanas, que se hicieron bajo la imagen de la Virgen, prometieron proteger la independencia de México contra las conspiraciones. Parece que las logias masónicas eran para los líderes políticos y militares de los vinagres y las sociedades guadalupanas se diseñaban para el público urbano.⁶⁰

Cuando llegaron las elecciones de agosto de 1828 la ciudad ya estaba preparada para un desastre político. Dos partidos políticos, cada uno capaz de

⁵⁵ Ordoño, 1828: 21.

⁵⁶ AHCO, Tesorería Municipal, 1764-1829.

⁵⁷ AGN, Gobernación, Legajo 76, exp. 1.

⁵⁸ AGN, Gobernación, Legajo 76, exp. 1.

⁵⁹ *Cartas al Pueblo*, 21 de junio, 1828. Más tarde el periódico dijo que otro alcalde vinagre atacó a un aceite y su esposa. *Cartas al Pueblo*, 16 julio 1828.

⁶⁰ AGN, Gobernación Legajo 76 exp. 1; *Cartas al Pueblo*, 9 de julio de 1828. 20 de agosto de 1828, 20 de agosto de 1828; Rangel Rojas, 1997: 52.

movilizar a números grandes de votantes, se miraban con cautela. Los dos partidos podrían esperar plausiblemente que perder las elecciones causaría la represión. Los dos partidos habían hecho argumentos emocionales que enfatizaban las consecuencias funestas de perder las elecciones. Los vinagres argumentaron que una victoria aceite fue un paso hacia la subversión española de la independencia mexicana. Los aceites dijeron que los vinagres debilitarían la devoción católica de Oaxaca. Ambos partidos habían criticado la sinceridad de su opositor y la legitimidad de sus tácticas electorales. Cada uno dijo que el otro había cometido fraudes y mentido a sus seguidores. Cada partido esperaba lo mejor, una victoria electoral; pero cada uno temía lo peor, una usurpación violenta por parte de sus opositores.⁶¹ Con la perspectiva del tiempo transcurrido, es sorprendente que la violencia no haya sido peor.

El primer paso crítico en las elecciones fue el nombramiento de los oficiales electorales que se llevo a cabo por los primeros votantes en llegar. Estos oficiales eran cruciales, ya que contarían los votos y determinaría si los votantes estaban calificados. En las elecciones pasadas este paso había sido muy discutido, en la



Detalle del altar de la capilla lateral de Teposcolula.

⁶¹ Para una expresión explícita de este temor, ver Ordoño, 1828: 28.

elección más reciente, el municipal de enero de 1828, los vinagres lo habían ganado.⁶² En agosto los aceites nombraron los oficiales. Ellos mismos dijeron que lo habían logrado por los medios usuales y legales, pero los vinagres se quejaron de que Manuel María Fagoaga, el gobernador o jefe político de la ciudad, lo había arreglado para nombrar a los oficiales antes de la llegada de la mayoría de los votantes.⁶³ Cuando los vinagres se dieron cuenta de esto lo empezaron a contrariar en voz alta, y Fagoaga ordenó que se encarcelaran varios líderes vinagres. Los vinagres mandaron una delegación encabezado por José María Pando e Ignacio Fagoaga (el hermano de Manuel) a la casa del gobernador. Otro grupo mayor de vinagres los siguió unos minutos más tarde.

Después de la salida de la delegación, la situación frente a la mesa de votación se volvió confusa. Los oficiales empezaron a recibir los votos, aparentemente contra los gritos de una muchedumbre vinagre. Según los aceites, una o dos personas en la muchedumbre dispararon pistolas hacia la mesa, aunque los vinagres lo negaron.⁶⁴ De todos modos, la milicia que guardaba la mesa y la guarnición misma, que quedaba a unos pasos, rompieron fuego contra la multitud.

Mientras tanto, en la casa del gobernador Pando e Ignacio Fagoaga habían tratado sin éxito de convencer al gobernador Joaquín Guerrero que debía refrenar la parcialidad de Manuel Fagoaga. Guerrero se consideraba un aceite moderado, y Pando esperaba tener éxito por ser su sobrino. Sin embargo, Guerrero argumentó que no tenía la autoridad de intervenir. Mientras conversaban, el otro grupo de vinagres llegó a la puerta de la casa, donde les impidió el paso una guardia pequeña de milicianos. Cuando Pando e Ignacio Fagoaga salieron, oyeron los tiros a unas cuerdas en el Zócalo. Según Pando una patrulla de la milicia llegó a la casa del gobernador de inmediato y atacó a los vinagres allí con tiros, bayonetas, y espadas. En contraste, los milicianos dijeron que Ignacio Fagoaga disparó dos pistolas sobre la patrulla, la cual respondió para defenderse. De todos modos los milicianos mataron e hirieron a varios hombres justo enfrente de la casa del gobernador. Guerrero previno que hubo más muertes. A los milicianos que estaban de guardia en su puerta les ordenó no disparar, y dejó que entrara a la casa unos vinagres heridos.⁶⁵

En el Zócalo y en la calle frente a la casa del gobernador cinco vinagres se mataron o recibieron heridas mortales y varios más se hirieron. Sin embargo, a largo plazo la víctima más importante fue el sistema electoral. El Gobernador Guerrero suspendió las elecciones parroquiales de la ciudad y las canceló para el día siguiente. Las elecciones secundarias se llevaron a cabo porque Guerrero afirmó que los aceites ganaron las elecciones de las otras regiones del estado de una manera tan abrumadora que no importaban las elecciones de la ciudad.⁶⁶ De todos modos los electores secundarios escogieron una legislatura dominada por los aceites. Las

⁶² *Cartas al Pueblo*, 10 de septiembre de 1828.

⁶³ AGEO, Fondo Gobernación, Vol. 2, sin exp.

⁶⁴ *Cartas al Pueblo*, 16 de agosto de 1828; AGN, Gobernación, Legajo 76, exp. 1.

⁶⁵ AGN, Gobernación, Legajo 76, exp. 1; AGEO, Fondo Gobernación, Vol. 2, sin exp.

⁶⁶ AGN, Gobernación, Legajo 76, exp. 1.

autoridades encarcelaron a veinti-siete vinagres y exiliaron a dos otros del estado. Como se previno, en su última sesión, la legislatura anterior, también dominada por los aceites, hizo su voto para presidente nacional a favor de Manuel Gómez Pedraza.

En septiembre de 1828 Antonio López de Santa Anna se rebeló en Veracruz en contra de la elección de Gómez Pedraza. Sus proclamas condenaron una conspiración escoses para favorecer a los españoles y hacer que las legislaturas estatales eligieran a Gómez Pedraza. Las tropas de Santa Anna no era suficientes para defender Veracruz, y se trasladaron a Oaxaca, donde ocuparon la ciudad a finales de octubre. El gobernador José Joaquín Guerrero renunció, y Santa Anna ordenó que se liberara a los vinagres encarcelados después de las elecciones.⁶⁷ Llegaron tropas enemigas para confrontar a Santa Anna, y los vinagres ayudaron a Santa Anna. Las tropas gubernamentales lo asediaron en Oaxaca hasta la Revolución de la Acordada en la ciudad de México que derrocó al gobierno nacional.

En los meses siguientes, el ayuntamiento, controlado por los vinagres, le pidió varias veces a Ramón Ramírez Aguilar, el vice-gobernador que fungió de gobernador, la anulación de las elecciones de agosto. Dijeron que la tropa había disparado a los ciudadanos cuando estaban "reunidos y investidos con el carácter de Pueblo soberano."⁶⁸ También trataron de impedir que Manuel María Fagoaga y los otros responsables de la matanza regresaran a Oaxaca.⁶⁹ El ayuntamiento también ordenó un castigo a los que se injuriaran "con las espreciones denigrativas de aceite y vinagre; pues estos resentimientos odiosos deben borrarse de la memoria de todo buen americano, que solo se debe llamar la atención de todos nuestra union."⁷⁰ Parece que esta fue la primera de muchas llamadas a los oaxaqueños para superar la polarización extrema entre vinagres y aceites.

Los sucesos de la política nacional no ayudaron a apaciguar los espíritus exaltados. Dos sucesos simbólicos empeoraron la división entre aceites y vinagres. Primero, en julio de 1829 una expedición española invadió Tampico. Segundo, en febrero de 1831 un gobierno conservador le ejecutó a Vicente Guerrero en Cuilapan.

En el verano de 1829 los rumores de una invasión española crecieron y se difundieron por todo México. Muchos pensaban con razón que una invasión sólo podría ganar con la ayuda de personas ya establecidas en el país. Aunque ya sabemos que la invasión no recibió este apoyo, sus jefes ciertamente lo esperaban. Además, las batallas de los años anteriores les señalaron a los vinagres una quinta columna muy plausible. Por eso los políticos vinagres ligaron la defensa de la soberanía mexicana a la política local. Por ejemplo, en julio de 1828 cuando Juan Vicente Gamboa le pidió al ayuntamiento que se formara una milicia nueva, dijo

⁶⁷ Costeloe, 1975: 193-202; BEO, Fondo Manuel Martínez Gracida, Vol. 72.

⁶⁸ AHCO, Libro de Actas 1829, fols. 63v-64v, 79, 81-83v. La cita es de 83.

⁶⁹ AHCO, Libro de Actas 1829, fols. 125-128.

⁷⁰ AHCO, Libro de Actas 1829, fol. 5.

En el año pasado, el 15 de agosto corrían millares de hombres por las calles pidiendo se les armase para sostener sus derechos contra los opresores. En octubre y noviembre del mismo año, vi en las fronteras de esta Capital y en las calles de ella presentarse con la heroicidad de hombre libre por defender su amada patria... ¿Donde están estos hombres?⁷¹

Los vinagres pensaban que su gobierno y la independencia nacional se encontraba amenazados por cientos de aceites listos para colaborar con una invasión española. Pusieron guardias y patrullaron la ciudad. Dos veces encarcelaron a hombres que vitoreaban a Fernando VII. También arrestaron a dos personas quienes producían y vendían obleas con el signo de Fernando VII.⁷²

La vigilancia de los vinagres no pudo prevenir el derrocamiento de Vicente Guerrero en diciembre de 1829. Después, en la llamada Guerra del Sur, rebeldes en Guerrero y Michoacán trataron de ponerlo otra vez en el Palacio Nacional. Los vinagres de la ciudad de Oaxaca no pudieron o no quisieron entrar en una lucha armada en apoyo de Guerrero, pero las autoridades aceites se preocupaban por la posibilidad, sobre todo después de unas riñas callejeras en los cuales algunas personas vitorearon a Guerrero. Encarcelaron a un vinagre por esto, pero lo libraron por falta de evidencia.⁷³

En enero de 1831 se secuestró a Vicente Guerrero y las autoridades lo trajeron a la ciudad de Oaxaca para enjuiciarlo. Guerrero era una figura política muy controvertida. Muchos miembros de las clases dominantes mexicanas lo vieron como la causa del desorden atemorizante de los años previos. Guerrero, persona de orígenes modestos y rurales y herencia racial mezclada, había sido un símbolo muy polarizante en la campaña presidencial de 1828, la Revolución de la Acordada, y la Guerra del Sur. El gobierno de Anastasio Bustamente no perdió tiempo en enjuiciarlo y ejecutarlo. Sin querer hacerlo, lo convirtió en un símbolo aún más potente, por lo menos a corto plazo.

Aunque la ciudad de Oaxaca se mantuvo en calma durante el proceso y ejecución de Guerrero, las tensiones entre partidos continuaban bajo la superficie. Estas tensiones salieron a la superficie en riñas durante toda la década siguiente. Hasta se acusaron a algunos aceites de protestar su lealtad a Fernando VII.⁷⁴ Aceites y vinagres también siguieron compitiendo en las elecciones. Dos veces más las calles de la ciudad se convirtieron en campos de batalla. En 1833 Valentín Canalizo atacó la ciudad como parte de su intento de derrocar al gobierno nacional del liberal Valentín Gómez Farías. En 1836 Miguel Acevedo encabezó a un grupo de

⁷¹ AHCO, Libro de Actas 1829, fol. 231.

⁷² AGEO, Fondo Juzgado del Distrito, Vol. 14 exp. 12, Vol. 14 exp. 13 y Vol. 15 exp. 4.

⁷³ AGEO, Fondo Juzgado del Distrito, Vol. 17 exp. 10.

⁷⁴ AGEO, Fondo Juzgado del Distrito, Vol. 16, exp. 01, Vol. 17, exp. 10, Vol. 20, exp. 7, Vol. 26, Exp. 2.

indígenas mixtecos quienes invadieron la ciudad como parte de un movimiento para restaurar el federalismo.⁷⁵ Durante toda la década los dos partidos continuaban dominando la política urbana.

La política en Villa Alta

El cuadro en el distrito de Villa Alta era totalmente distinto. Aunque este distrito populoso estaba sujeto a las mismas leyes que gobernaban la ciudad, y parece que las leyes electorales se cumplían tanto como en la ciudad, la política partidaria no funcionó en Villa Alta. Los empleos más importantes fueron los de los diputados de la legislatura estatal. Además de redactar leyes, esta legislatura eligió al gobernador del estado y decidió el voto del estado en las elecciones presidenciales. En las elecciones indirectas para el congreso del estado, los indígenas de Villa Alta escogieron a curas y funcionarios administrativos de origen criollo o mestizo para representarlos como electores en las elecciones estatales. No es extraño que estos electores siempre votaran por los candidatos del partido gobernante, y los observadores estuvieron de acuerdo en que los distritos como Villa Alta siempre dieron una gran ventaja al partido gobernante en cualquier elección.⁷⁶

Es tentador pensar en explicaciones duraderas y tradicionales de este comportamiento. Tales explicaciones subrayan la distancia cultural entre el México urbano y el México rural, o entre el México hispánico y el México indígena.⁷⁷ A veces argumentan que los partidos políticos que disputaron el México decimonónico de manera tan reñida se unieron en ocasiones importantes para prevenir la posibilidad de cambio verdadero o desorden rural.⁷⁸ También se podría explicar el padrón según el cual los indígenas elegían funcionarios o curas como evidencia de relaciones fuertes entre patronos y clientes.⁷⁹ Los testigos élites del siglo XIX explicaron el asunto invocando una supuesta pasividad o docilidad de los indígenas.⁸⁰ Sin embargo estas explicaciones aunque lógicas, no son muy convincentes. Los estudios de rebeliones rurales hechos en años recientes las hacen tan insostenibles como desagradables. Estos estudios muestran como los campesinos indígenas podrían formar coaliciones con otros grupos y hasta adaptar los discursos de los partidos políticos para servir sus propios fines.⁸¹ Mis investigaciones de Villa Alta muestran que los campesinos indígenas sí hicieron

⁷⁵ Iturribarria, 1935, 195-197, 218-223; AGEO, Fondo Juzgado del Distrito, Vol. 24, exp. 13, Vol. 14, exp. 14, Vol. 25, exp. 4.

⁷⁶ *El Zapoteco*, 20 de septiembre 1832; *El Zapoteco*, 23 de septiembre 1832.

⁷⁷ Van Young, 1989:88-89.

⁷⁸ Annino, 1984.

⁷⁹ Richard Graham (1990) presenta argumentos buenos para la importancia del clientelismo electoral en Brasil.

François-Xavier Guerra y Marie Démelas-Bohy (1996) sugieren lo mismo en todo el mundo hispánico.

⁸⁰ José María Pando, el defensor radical de los derechos populares en la elección de 1828, ya para 1836 fue jefe político de Villa Alta. Allí les llamó a los pueblos indígenas "masas inertes." AGEO, Fondo Gobernación, Vol. 12.

⁸¹ Mallon, 1995; Thomson, 1991; Guardino, 1996.



Capilla abierta de Coixtlahuaca, siglo XVI

política, pero por otros medios. También muestran que por lo menos algunos indígenas eran muy conscientes de los cambios en el ambiente legal e institucional.⁸² No había un sistema efectivo de control patrón-cliente. Los comerciantes y funcionarios élites ya no controlaban el comercio en el distrito, y nunca controlaron tierras o recursos naturales significativos. Lejos de ser clientes pasivos, los campesinos indígenas continuaban defendiendo sus derechos contra los curas y funcionarios, utilizando los juzgados y, de vez en cuando, los tumultos.

Varios factores previnieron el surgimiento de una política partidaria. Primero, la cultura política indígena desaprobaba cualquier cosa parecida al faccionalismo. Aunque los pueblos estaban en verdad divididos, sus valores políticos enfatizaban la unidad y criticaban muy duramente cualquier grupo que no acataba la línea decidida por los ancianos y el gobierno del pueblo. Segundo, en el distrito casi no había ninguna historia de una política que uniera a más de un pueblo. Para finales de la época colonial y principios del período independiente se documentan en los archivos cientos de pleitos, pero sólo unos pocos aliaron a más de un pueblo. De hecho, muchas veces las tensiones territoriales fomentaban conflictos violentos entre precisamente los pueblos que estaban más cercanos y hablaban el mismo idioma. Tercero, no había ninguna cuestión que pudiera unificar grupos de distintos pueblos. Los pueblos controlaban los recursos agrarios del distrito. Hasta 1840 los impuestos personales eran más bajos que el tributo colonial. Y aunque la competencia de textiles extranjeros bajó la producción textil del distrito, se moderó el impacto político de este cambio. En la época colonial, los comerciantes y

⁸² Guardino, 1998.

funcionarios españoles habían disfrutado de las ganancias de la producción textil. Así la decadencia no dañó tanto la economía indígena. Además, la producción textil se llevaba a cabo por las mujeres indígenas como suplemento de la economía agrícola. Su decadencia no fue un golpe mortal a la economía familiar como fue para los artesanos urbanos. De hecho, las mujeres indígenas seguían produciendo textiles de costo tan bajo que podían competir con las fábricas mecanizadas inglesas, por lo menos en el mercado regional.

Para entender por qué los campesinos indígenas quedaron al margen de la política partidaria, hay que examinar de manera muy estrecha las formas de elecciones. Según la constitución del estado, los votantes de cada parroquia escogían a los electores. Estos electores parroquiales podían ser analfabetos. Viajaban a la cabecera del distrito, donde escogían a electores departamentales quienes viajarían a la capital del estado para elegir a los legisladores. Los electores departamentales tenían que ser residentes en el distrito además de que podían leer y escribir, una necesidad ya que el voto en las elecciones para la legislatura era secreto.⁸³ En realidad, se ve que los electores parroquiales indígenas que viajaban a la cabecera del distrito no tenían muchas opciones. Los funcionarios coloniales y estatales sí habían promovido las escuelas primarias, y probablemente en cada pueblo había por lo menos unos hombres alfabetos.⁸⁴ Pero probablemente cada elector no conocía muchos campesinos fuera de su propio pueblo, y las rivalidades entre pueblos hizo poco probable que votaran a favor de uno. También había maestros de escuela mestizas en algunos pueblos, pero muchas veces a los campesinos no les gustaban por codiciosos y abusivos. No es extraño que los campesinos votaran a favor de los curas y los funcionarios. No había otras opciones legalmente aceptables.

Había otra razón por la que los campesinos indígenas se mantenían alejados de la política partidaria. Las elecciones estatales no se ligaban con las elecciones pueblerinas. La constitución estatal erigió pequeños municipios que se llamaban repúblicas en cada pueblo.⁸⁵ Las elecciones municipales sí eran muy competitivas y conflictivas. Parece posible que los campesinos en pueblos divididos buscara aliados en otros pueblos para influir al gobierno del estado.

Sin embargo, esto no sucedió porque las elecciones municipales se llevaban a cabo cada diciembre, mientras las elecciones legislativas se hacían cada dos años en agosto. Esta separación cronológica parece haber impedido que la política conflictiva dentro los pueblos indígenas se manifestara en las elecciones legislativas.

Una mirada breve de la política municipal en los pueblos de Villa Alta muestra que la introducción del sufragio amplio tuvo un impacto importante. En las elecciones tradicionales, la votación se restringía a los ancianos que habían subido la escala de cargos y a unos hombres que descendían de nobles prehispánicos. El

⁸³ Constitución política del Estado de Oaxaca, en *Colección de leyes*, 58-62.

⁸⁴ En la elección departamental de 1820, 57 electores indígenas votaron. Muchos escribieron sus votos en sus propias manos. Sin embargo, todos los votaron a favor de curas. AVA, Fondo Civil, exp. 830, 1820.

⁸⁵ Constitución política del Estado de Oaxaca, en *Colección de leyes*, I, 85-6.

sufragio amplio puso fin a esta práctica. Además, la constitución estatal prohibió las distinciones hereditarias. Desde 1825 estas innovaciones causaron conflictos importantes en los pueblos. En algunos casos los pueblerinos eligieron a oficiales contra la oposición de los ancianos y principales. Los pueblos también usaban la constitución estatal para poner fin a las exenciones del servicio comunal que algunas familias de origen noble habían disfrutado.⁸⁶ Este abrazo de las normas políticas nuevas tuvo un costo. Las nuevas autoridades no tenían el poder moral que todavía disfrutaban los ancianos, y algunos indígenas desafiaban su legitimidad. Sin embargo, cuando los centralistas abolieron a los gobiernos municipales de elección popular después de 1836, los indígenas resintieron aún más los nuevos oficiales nombrados por los prefectos.⁸⁷

Durante las primeras décadas de la época independiente los campesinos indígenas seguían haciendo política para defender sus intereses. Sin embargo, su uso del nuevo repertorio republicano se limitó a las elecciones municipales. Cuando los campesinos indígenas de Villa Alta se opusieron a los funcionarios estatales, curas, y otros foráneos, seguían confiando en el repertorio viejo y comprobado de la época colonial. Iniciaron pleitos para defender sus derechos, utilizando argumentos de tanto la legislación colonial como de las nuevas leyes. También armaron tumultos, utilizando la amenaza de violencia física para intimidar a los funcionarios y los curas. Finalmente, no necesitaban de partidos políticos ni alianzas para lograr sus metas.

Conclusiones

En la ciudad de Oaxaca, la política partidaria y la movilización masiva se ligaban íntimamente con la novedosa práctica política de las elecciones. Aunque los legisladores soñaban con un sistema político libre de la mancha del faccionalismo, muy pronto los operativos políticos mexicanos desarrollaron tácticas que convirtieron las elecciones en contiendas entre grupos. Las listas de candidatos para ser electores y las campañas de prensa burlaban las reglas hechas para prevenir tanto el faccionalismo como la movilización peligrosa de las masas. Estos métodos dejaron surgir una política electoral partidaria que facilitó los debates abiertos sobre cuestiones importantes. Sin embargo, los conflictos que se definían durante las elecciones al final no se quedaron allí. Cuando se les negaba la victoria electoral, los partidos podían proyectar su nuevo poder de movilización en violencia. Antonio López de Santa Anna y Lorenzo de Zavala lo hicieron con éxito en 1828. Porfirio Díaz los imitó en 1876, mientras Francisco Madero se unió al desfile en 1910.

Para los campesinos indígenas de Villa Alta, el cuadro es más nublado. Aunque las nuevas normas electorales sacudieron las bases del gobierno pueblerino, no llevaron a la participación campesina en la política partidaria del estado. La causa

⁸⁶ AVA, Fondo Civil, exp. 1079 1834.

⁸⁷ AVA, Fondo Penal, exp. 808, 1844.

no fue tanto una pasividad campesina como las reglas electorales y las estructuras sociales. Juntos, los requisitos de alfabetismo como la naturaleza fragmentada de la vida política campesina hicieron imposible la política partidaria. En su lugar los campesinos indígenas seguían utilizando los pleitos y los tumultos para llamar la atención de actores políticos foráneos. Para los campesinos, las elecciones importantes eran las locales.

En una investigación previa sobre Guerrero describí como los campesinos, incluyendo los campesinos indígenas, construyeron alianzas con yorkinos y federalistas locales. Empezando en 1827, los aparceros costeros de algodón apoyaban el movimiento a favor del proteccionismo y contra los españoles. Llegaron a ser una base de apoyo muy importante para los federalistas populares. Después de 1840 los campesinos indígenas de la Montaña desarrollaron una alianza fuerte y duradera con el federalista Juan Álvarez. Pero en cada caso estas alianzas se facilitaron por características que no se encontraban en Villa Alta. Los aparceros costeros dependían del comercio de algodón y estaban en contacto directo con comerciantes españoles. Así para ellos el proteccionismo y anti-gachupinismo de los yorkinos eran apremiantes.⁸⁸ Los campesinos indígenas de la Montaña se enfrentaban a una élite local poderosa que después de 1836 utilizó las leyes centralistas que limitaban los municipios para apropiarse de terrenos campesinos. También resintieron un auge severo de los impuestos. Así respondieron a la llamada federalista a favor de igualitarismo, impuestos bajos, y autonomía local.⁸⁹ En ambos casos líderes populistas como Isidro Montes de Oca y Juan Álvarez intermediaron entre los campesinos y sus aliados nacionales.

En Villa Alta, en cambio, la economía textil que se deprimió por las importaciones extranjeras no era necesaria para la subsistencia indígena. Además, la constitución del estado les dio a los indígenas una cierta autonomía local. Aun cuando en 1836 los centralistas eliminaron estos municipios, no había competidores locales listos para tomar ventaja de la situación. Los nuevos jueces de paz, nombrados por los prefectos, se quejaron de su falta de autoridad moral pero los campesinos se limitaban a la resistencia pasiva. Por ejemplo, Miguel Gomes, juez de paz del pueblo de San Miguel Reaguis, se quejó en 1838 del "gran desprestigio" conque lo desobedecían porque no era "electo del Pueblo." Dijo que sin el respeto y cooperación de los pueblerinos quedó "como muchacho de Escuela."⁹⁰ Sin embargo, en Villa Alta la falta de legitimidad de los jueces de paz nunca llevó a la resistencia violenta contra los centralistas. Los campesinos indígenas de Villa Alta nunca vieron la necesidad, o nunca tuvieron la oportunidad, de hacer el tipo de alianza entre pueblos que era común en Guerrero.

Irónicamente, tanto la participación masiva de los plebeyos urbanos en la política partidaria como la falta aparente de interés de los campesinos indígenas fueron utilizadas como armas por los sabios élites que querían minimizar la

⁸⁸ Guardino, 1996: 114-144.

⁸⁹ Guardino, 1996: 147-171.

⁹⁰ AVA, Fondo Penal, exp. 673 1838. Para un caso similar ver AVA, Fondo Penal, exp. 808 1844.

importancia de las elecciones en la política mexicana. Se esforzaban en reducir la participación electoral, separar las elecciones de las verdaderas decisiones políticas, o simplemente eliminar las elecciones totalmente. Probablemente estas posiciones se basaban en las derrotas electorales de los partidos que representaban los grupos más poderosos de las élites. Sin embargo, estos grupos necesitaban de argumentos supuestamente desinteresados para justificar sus posiciones. Basaron estos argumentos en los comportamientos que observaron durante las elecciones. Tanto las muchedumbres urbanas alteradas como las masas aparentemente impasibles de campesinos indígenas parecían demasiado ajenas al ideal del pueblo soberano ejerciendo su voluntad por el voto. El comportamiento real de la población mexicana no podía competir con el ejemplo falso de la política de Europa o los Estados Unidos.

Abreviaturas empleadas

AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGN	Archivo General de la Nación
AHAO	Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca
AHCO	Archivo Histórico de la Ciudad de Oaxaca
AVA	Archivo de Villa Alta
BEO	Biblioteca del Estado de Oaxaca
FLCG	Fondo Luís Castañeda Guzmán

Bibliografía

- AMERICANOS POR NATURALEZA, LOS
1826 *Contestación al comunicado del Oajaqueño por adopción del número del Sol que abajo se expresa.* Oaxaca?: Imprenta Liberal, dirigida por Nicolás Idiaquez.
- ANNINO, Antonio
1984 "El pacto y la norma. Los orígenes de la legalidad oligárquica en México", en: *Historias* 5, México.
- 1996 "The Ballot, the Land, and Sovereignty: Cádiz and the Origins of Mexican Local Government, 1812-1820", en: Eduardo Posada-Carbó, ed. *Elections before Democracy: The History of Elections in Europe and Latin America*. NY: St. Martin's Press.
- BERGOZA Y JORDAN, Antonio
1812 *Nos el doctor don Antonio Bergosa y Jordan por la gracia de dios y de la Santa Sede Apostolica : obispo de Antequera de Oaxaca, electo arzobispo de Mexico, Caballero de la real y distinguida orden española de Carlos Tercero, del consejo de S.M. &c.* Oaxaca: sin editorial.
- BUSTAMENTE, Carlos Maria de
1822 *A los habitantes de la Provincia de Oaxaca.* México: Imprenta Americana de Alejandro Valdés.
- CHANCE, John
1978 *Race and Class in Colonial Oaxaca.* Stanford: University Press.
- 1989 *People of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca.* Norman: University of Oklahoma Press.
- CIUDADANO, Un
1826 *A mis conciudadanos de Oajaca y todo el Estado.* Oaxaca: sin editorial.
- COLECCIÓN DE LEYES
1851 *Colección de leyes, decretos y circulares del estado libre y soberano de Oaxaca.* Oaxaca: Imprenta del Estado en el Instituto, Vol. I.
- COSTELOE, Michael
1975 *La Primera República Federal de México (1824-1835).* México: Fondo de Cultura Económica.

DOS CLÉRIGOS

- 1826 *Dos clérigos y un coyote pueden más que un batallón, ó sea Diálogo entre un Sensato y un Mayordomo Oajaqueño*. México: Imprenta de Mariano Galván.

ENEMIGO IRRECONCILIALE DE LOS PÍCAROS, EL

- 1826 *¿ Si tendremos monarquía a pretexto de heregía?* . Mexico: Imprenta del Aguila, dirigida por José Ximeno.

UN ESPECTADOR IMPARCIAL

- 1826 *Elecciones parroquiales de Oajaca en los días 15 y 16 del corriente*. Oaxaca: sin editorial.

FURET, François

- 1981 *Interpreting the French Revolution*. New York:: Cambridge University Press.

GRAHAM, Richard

- 1990 *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*. Stanford: University Press.

GUARDINO, Peter

- 1994 "Identity and Nationalism in Mexico: Guerrero, 1780-1840", en: *Journal of Historical Sociology*, 7:3.

- 1996 *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*. Stanford: University Press.

- 1998 "Bourbon Judges, Spanish Liberals, and Republican Reformers: Changes in Oaxaca's Political Culture, 1750-1850", Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Conferencia sobre la Historia de América Latina, Seattle, 9 de enero.

GUEDEA, Virginia

- 1991a "Los procesos electorales insurgentes", en: *Estudios de historia novohispana* 11, México.

- 1991b "Las primeras elecciones populares en la ciudad de México, 1812-1813", en: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 7:1, San Diego, Cal.

GUERRA, François-Xavier.

- 1992 *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

GUERRA, François, y Marie DÉMELAS-BOHY

- 1996 "The Hispanic Revolutions: the Adoption of Modern Forms of Representation in Spain and America, 1808-1810", en: Eduardo Posada-Carbó, ed. *Elections before Democracy: The History of Elections in Europe and Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press.

ITURRIBARRÍA, Jorge Fernando

- 1935 *Historia de Oaxaca 1821-1854*. Oaxaca: Ediciones ERB.

JUÁREZ, Benito

- 1849 *Esposición que en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución del Estado hace el Gobernador del mismo al soberano Congreso al abrir sus sesiones el 2 de julio del año de 1849*. Oaxaca : Impreso por Ignacio Rincón.

LEMOINE, Ernesto

- 1965 *Morelos: su vida revolucionaria a través de sus escritos y otros testimonios de la época*. México: UNAM.

MALLON, Florencia

- 1995 *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

MANIFIESTO QUE LOS OAXAQUEÑOS

- 1827 *Manifiesto que los oaxaqueños dirigen a sus compatriotas de los Estados, por los acontecimientos de Matamoros*. Puebla: reimpresso en la Oficina del Patriota.

MARTÍN, Cheryl English

- 1996 *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*. Stanford: University Press.

MORALES, José Ignacio

- 1827 *Memoria que el Gobernador del Estado de Oaxaca presentó en la apertura de las sesiones ordinarias del Segundo Congreso Constitucional del mismo, verificado el 2 de julio de 1827*. Oaxaca: Imprenta del Gobierno.

MUHLENPFORDT, Eduardo

- 1993 *Ensayo de una descripción fiel de la República de Méjico, con especial referencia a su geografía, etnografía y estadística, Estado de Oaxaca*. México: CODEX Editores.

- ORDOÑO, Ignacio Maria
1826 *Manifiesto al público imparcial*. Oaxaca: Imprenta Liberal a Cargo de Nicolás Idiáquez, 1826.
- 1828 *Acusación al público contra el Supremo Gobierno*. México: Imprenta del Correo por C.C. Sebring.
- RANGEL ROJAS, Guillermo
1997 *General Antonio de León: Consumador de la Independencia de Oaxaca y Benemérito del Estado de Oaxaca*. Oaxaca: Ayuntamiento Constitucional.
- REVOLUCIÓN DE OAJACA
1822 *La Revolución de Oajaca, o sean los efectos de la revolución que intentaron hacer en aquella provincia los desconocidos españoles, el día 9 del presente, en que se hizo la Jura de nuestro digno emperador. Carta particular. Oajaca diciembre 8 de 1822*. Puebla: La Liberal de Moreno Hermanos.
- RODRÍGUEZ, Jaime
1998 *The Independence of Spanish America*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SI EN OAXACA
1828 *Si en Oaxaca hay azeiteros aqui sobran vinateros. Por el que no es aspirante*. México: Alejandro Valdés.
- THOMSON, Guy
1991 "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", en: *Bulletin of Latin American Research* 10:3.
- VAN YOUNG, Eric
1989 "The Raw and the Cooked: Elite and Popular Ideology in Mexico, 1800-1821", en: Mark Szchuman, ed. *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*. Boulder: Lynne Reiner.
- VILLAVICENCIO, Pablo. (El Payo del Rosario)
1975 *Ya tenemos in Oaxaca parte de la Santa Liga 1826*, reimpresso en: James C. McKegney, ed. *The Political Pamphlets of Pablo Villavicencio "El Payo del Rosario"*. Amsterdam: Rodopi N. Vol. II.
- WARREN, Richard
1990 "Elections and Popular Political Participation in Mexico, 1808-1836", en: Vincent Peloso y Barbara Tenenbaum, eds. *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. Athens: University of Georgia Press.

El indio y lo indio en el anarquismo magonista

Benjamín Maldonado Alvarado

Centro INAH Oaxaca

A principios del siglo XX había en México una población de unos 12 millones de habitantes, de los cuales la mayoría eran indígenas que vivían en pequeñas comunidades rurales y en haciendas. Esto hace pensar que la base de un movimiento revolucionario debía ser esa gran masa indígena sobreexplotada y, por tanto, que los trabajos de agitación considerarían a esta población como su principal objetivo, aún cuando fuera como apoyo estratégico para sectores considerados de punta, como el incipiente proletariado. Pero si actualmente los indios son apenas visibles, en aquella época su situación era peor. Su diferencia era percibida como una raza distinta, obviamente inferior, ajena a los destinos de la patria, quedando disueltos en la categoría de masa analfabeta. Aquí me refiero al pensamiento político de la época, es decir al conjunto de ideas que guiaban a grupos de acción; había gentes como Abraham Castellanos o Francisco Belmar que pensaban de distinta manera sobre los indios, pero se trata de intelectuales cuyos planteamientos alternos no llegaron a influir de forma decisiva y masiva ni en el gobierno ni en el curso de los acontecimientos políticos.

El objetivo implícito de esta identificación genérica no era caracterizar a un grupo sino mostrar a qué tipo de gente no se pertenecía ni se quería pertenecer, es decir establecer una identidad negativa con respecto al otro. Un ejemplo está en el pensamiento "revolucionario" de Francisco I. Madero, quien sostenía en 1908 que

aún en los países muy ilustrados no es el pueblo bajo el que determina quiénes deben llevar las riendas del gobierno. Generalmente, los pueblos democráticos son dirigidos por los jefes de partido... Aquí en México pasará lo mismo, y no será la masa analfabeta la que dirija al país, sino su elemento intelectual (Madero, La sucesión presidencial en 1910, en: Maldonado, 1994:43).

Compartiendo esa visión racista, los políticos porfiristas no reconocían en el indio cualidades positivas, por lo que, por ejemplo, sostenían que era necesario crear una legislación sabia para "sacar al indio de su abyección y metamorfosearlo en ciudadano, en padre de familia y en ciudadano útil a la comunidad" (Enrique C. Creel, en: *Ibid*:42).

Al coincidir las intenciones de revolucionarios y porfiristas, la utilización del indio para transformar al país o mantenerlo bajo la dictadura consistía en desconocer su derecho a ser diferente y buscar las formas de convertirlo en lo que se creía que no era: letrado, ciudadano, padre de familia y hombre útil. Es decir, usarlo como masa indistinta para modelar la nación al gusto de la clase dominante.

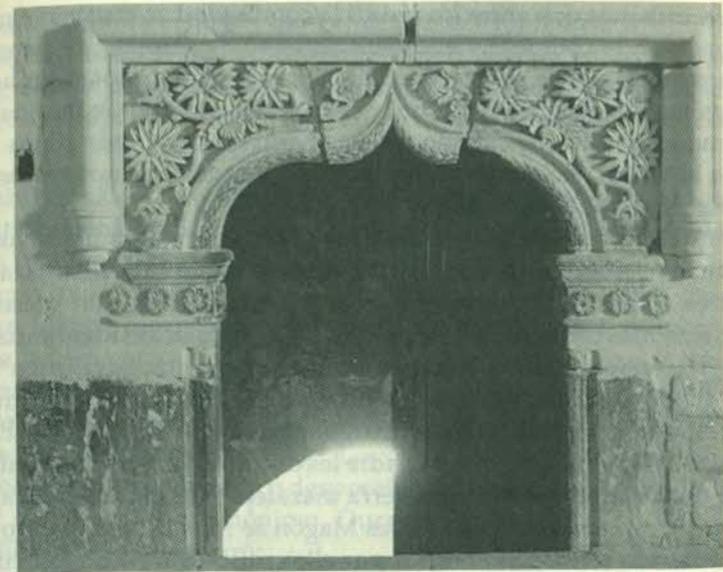
Pero hubo un movimiento¹ que tomó en serio a los indios y ese fue el magonismo. En este movimiento liberal/anarquista participaron indios a todos los niveles: dirigentes, militantes y simpatizantes, coincidiendo sus demandas con los postulados del Partido Liberal Mexicano, pero sobre todo, el magonismo halló y defendió valores positivos en los indios, fundamentando en su forma de vida un modelo para la reconstrucción del país después del triunfo de la revolución por *Tierra y Libertad*. Por tanto, revisaremos la presencia india en el magonismo en tres aspectos: el ser indio de sus dirigentes principales, los hermanos Flores Magón; la militancia de indios en el PLM; la presencia de lo indio en el discurso del anarquismo magonista.

Las raíces indias de los Flores Magón

La mayoría de los historiadores del magonismo destacan la importancia y trascendencia de las raíces étnicas de Ricardo Flores Magón, que ubican no sólo porque nació en un pueblo indio sino por las características comuneras de ese pueblo. Dichas características, señalan esas fuentes², sobre todo las memorias de su hermano Enrique, les fueron reforzadas por su padre, Don Teodoro, quien les hablaba de los principios e importancia de la vida comunal:

Esta experiencia colectivista del joven (Ricardo) se fortaleció en las discusiones familiares, y su posterior visión de una utopía anarcocomunista se inspiró en parte en esa realidad indígena y en la herencia histórica. Nunca negó su devoción a los valores colectivos (Gómez-Quñones, 1977:28).³

El problema radica en que no parece haber una razón de peso en estas afirmaciones si se sabe que los Flores Magón no vivieron mucho tiempo en su lugar de origen, la sierra mazateca, ni mantuvieron contacto estrecho con ella luego de salir.⁴



Puerta al coro, iglesia de Coixtlahuaca, siglo XVI

La sierra mazateca está situada al norte del estado de Oaxaca, limitando con el estado de Puebla; aún hoy es una región pluriétnica, en la que habita una gran mayoría mazateca junto con dos municipios nahuas y uno mixteco, estando rodeada la región por los territorios de cuicatecos, chinantecos y mixtecos de Oaxaca, y nahuas de Puebla.⁵ La familia Flores Magón era una familia errante, es decir que no tenía asiento fijo, pues mientras el padre, Don Teodoro, era originario de San Cristóbal Mazatlán (municipio mazateco con alguna presencia nahua) y su mujer, Doña Margarita, era poblana⁶, los tres hermanos nacieron en diferentes comunidades: Jesús en San Jerónimo Tecóatl⁷ (municipio mazateco), Ricardo en San Antonio Eloxochitlán (municipio mazateco) y Enrique en Teotitlán del Camino (municipio mestizo, mazateco y nahua). Esto es importante pues impide pensar que tuvieran derechos y arraigo comunitario en algún pueblo en particular;

⁵ El territorio mazateco está conformado por 21 municipios, de los cuales 17 están en la sierra y 4 en tierras bajas hacia Veracruz; entre ambas zonas no hay relaciones constantes. Los mazatecos son el tercer grupo etnolingüístico más numerosos en Oaxaca, con 151,066 hablantes según el Censo de Población de 1995, y es de los más sólidos lingüística y culturalmente. Los nahuas de Oaxaca, si bien son pocos (9,158 en el estado y sólo 6,896 en la sierra mazateca), colindan con los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, que son 399,324 y con los que mantienen contacto frecuente. Las relaciones de los mazatecos de la sierra con cuicatecos y chinantecos son escasas.

⁶ Algunas fuentes afirman que ella era mestiza, "descendiente de tribus nativas, con excepción hecha de un abuelo que vino de Cartagena, España" (Duffy, 1984:14; ver también Cockcroft, 1976:23; Barrera, 1973:17; y Valadés, 1983:10).

⁷ Aunque todas las fuentes biográficas conocidas señalan que Jesús nació en San Simón, ninguna señala a qué municipio pertenecía este pueblo. Además, en el archivo del Registro Civil de San Jerónimo existe copia del acta de nacimiento de "Gaspar Jesús Melchor" Flores Magón, señalando que nació allí, en Tecóatl, el 6 de enero de 1871 (Agee, 1988:6).

¹ El zapatismo es un movimiento claramente indio, pero su discurso étnico no es tan elaborado como el magonista.

² Ver B. Cano (1976:28-43), Ethel Duffy (1984:15-16) y Kaplan/ Flores Magón (1986, T.I).

³ Reconociendo la fuerza de las raíces indias de los Magón, Nicolás T. Bernal (1982:103) afirmaba que Ricardo "fue anarquista mucho antes de serlo consciente y abiertamente"; a su vez, Jenaro Amezcua (1979:24) sostiene que esas tradiciones "contenían los principios de un socialismo libertario autóctono".

⁴ Por contacto estrecho entiendo la relación actual de los migrantes con su pueblo, sobre todo enviando cooperaciones y asistiendo a algunas fiestas, lo que además de hacerlos sentirse parte de la comunidad aunque en lejanía, hace que la comunidad los siga reconociendo como parte de ella, con todos sus derechos pues cumplen con sus obligaciones en la medida de sus posibilidades.

además, si recordamos que entre los indios la comunidad se construye mediante la participación en lo comunal y el establecimiento de alianzas de parentesco y para ello se requiere servir a la comunidad durante varios años y ser adulto en ella, tenemos que los Flores Magón no pudieron hacerlo pues la familia se fue a vivir a la ciudad de México cuando los tres hermanos eran aún niños y nunca regresaron a la sierra.⁸ Sin embargo, nacieron y vivieron al menos varios años en comunidades de sólida cultura étnica.

Y si bien no es probable que tuvieran alguna identidad comunitaria fuerte, ello no significa que sus comunidades de origen no los identificaran como pertenecientes a ellas -en la memoria de la población están aún presentes sus recuerdos⁹-, sino más bien que no se conoce mayor vinculación identitaria de ellos mismos con sus comunidades de origen o con su grupo etnolingüístico¹⁰.

De Don Teodoro existen pocas referencias y se supondría que era mazateco, por haber nacido en Mazatlán; sin embargo, parece que era nahua.¹¹ El mismo Enrique Flores Magón afirma que su padre les dijo que eran descendientes de los aztecas que poblaron la entrada a la sierra mazateca en la época prehispánica.¹² Esto sugiere que, en todo caso, los Flores Magón se identificarían como nahuas, aunque no conozco referencias hechas por ellos mismos a su origen étnico. Sin embargo, se enorgullecían de tener sangre india, aunque reconocían también su ascendencia española. Ricardo Flores Magón escribió en 1909:

Mi sangre de indio me dió en esos momentos la calma necesaria para escuchar conteniendo las rebeliones de mi otra sangre, la española, que me invitaba a escupir a mi extraño visitante (en: Hernández, 1984:177).

En el aspecto lingüístico, el mismo Ricardo, según recuerda Librado Rivera (1978:12) hablaba varios idiomas, entre ellos el náhuatl pero no el mazateco:

⁸ Enrique Flores Magón recuerda que salieron cuando él era un niño de brazos, lo que hace pensar que fue a fines de la década de 1870, teniendo Ricardo unos 7 años o menos, y al respecto Benjamín Cano Ruiz (1976:28) señala el año de 1878 como el de su llegada a la capital del país. Por su parte, Chantal López y Omar Cortés (1998:57) indican que esto sucedió hacia 1884, por lo que Ricardo tendría 11 años de edad. De todos modos es una edad muy temprana.

⁹ En 1994 tuve la oportunidad de asistir a una jornada magonista en Eloxochitlán. Una de sus actividades fue un concurso de pintura infantil con ese tema, siendo la mayoría reproducciones de fotos y grabados. Pero hubo dos que me llamaron la atención, sobre todo una en que aparecía un mazateco con su burro que llevaba dos canastos y dentro de cada canasto un niño. Al preguntar qué tenía que ver eso con el magonismo, me dijo el niño autor que sus abuelos le cuentan que de esa forma viajaban los hermanos Flores Magón a Teotitlán. Por otra parte, en Mazatlán hay quien cuenta historias de don Teodoro, del que se dice descendiente.

¹⁰ Como se verá, no podemos establecer a qué grupo étnico pertenecían, pues si bien nacieron en pueblos mazatecos, no crecieron en ellos ni aprendieron su lengua, además de que parece que se identifican más bien como nahuas que como mazatecos.

¹¹ Valadés (1983:10). Florencio Barrera (1973:17) se confunde y dice que era de origen mixteco. A su vez, Pedro Anaya (1955:12) dice que era mazateco.

¹² "Han de saber, hijitos, que descendemos de un miembro de una fuerza militar azteca. Fue enviado por el emperador azteca a recibir los tributos de las tribus subyugadas de Oaxaca. Esto fue siglos antes de que llegara Cortés a México. Nuestros antepasados fueron forasteros, pero nosotros somos oaxaqueños por haber nacido allí" (Kaplan/Flores Magón, 1986 T.I:10).

aparte del español y el inglés, que conocía muy a fondo, sabía francés, italiano y portugués; conocía mucho del latín y del griego, algo del idioma azteca, cuya agradable pronunciación recordaba recitando de memoria unas poesías que legó a la historia el famoso Netzahualcōyotl; hablaba con facilidad el caló.

No hablar mazateco no significa mecánicamente dejar de ser mazateco. Para la autoidentificación étnica y la identificación por otros, la lengua sigue siendo un elemento fundamental, pero no es el único.¹³

En suma, no encontramos datos ni elementos para sostener que los Flores Magón se identificaran como miembros de algún grupo etnolingüístico en particular, si bien parece que se sabían descendientes de aztecas (nahuas) aunque no haya nacido ninguno de ellos en alguna comunidad nahua; de todos modos, a esta identidad específica prácticamente no recurrían, sino ocasionalmente a la identificación genérica como indios¹⁴. Lo común es encontrar que se asuman como proletarios, pobres, explotados o desposeídos, y que ambas identidades (étnica y de clase) sean para ellos sinónimo. Durante su juicio en Los Angeles en 1916 Enrique Flores Magón declaró:

Ricardo y yo somos indios, proletarios. Nacidos y crecidos entre los pobres, somos testigos de las grandes injusticias, de la tiranía y de la explotación que hañ sufrido las masas. Por eso somos anarquistas comunistas (Kaplan/Flores Magón, 1986 T. II:185-186).

Esto no significa que el recuerdo de su origen y la insistencia en las virtudes de la forma de organización de los pueblos indios fueran una fantasía sobre algo ajeno a ellos. Haber conocido lo comunal indio de sus pueblos de origen más por relatos que por la práctica, puede haberlos llevado a alguna idealización de la realidad india, pero de ninguna manera a una fantasía absoluta de algo irreal, como sostuvo Gonzalo Aguirre Beltrán (1980). Los indios existían como tales en esa época como ahora, y esto lo supieron ver y valorar los magonistas mejor que muchos académicos de ayer y hoy. Su identidad genérica los llevaba a buscar las características no de un grupo étnico en particular sino las de los pueblos indios en general, y esas características las ubicaron en aspectos de la comunalidad india.¹⁵

¹³ Por ejemplo, los chocholtecas de la mixteca ya casi no hablan su lengua pero se reconocen como chochos por haber nacido en pueblos que históricamente lo han sido, además de que mantienen la forma de organización comunal de los pueblos indios. Por otra parte, los migrantes que ya no hablan la lengua pero siguen en relación estrecha con la comunidad, son reconocidos como parte de ella.

¹⁴ Incluso, en sus cartas a Ellen White, Ricardo se asume como "salvaje, hijo de la naturaleza", "planta tropical" o "hijo de las montañas", pero no se refiere a su origen étnico (Cano, 1976).

¹⁵ Como se verá más adelante, la voluntad de ser parte de la comunidad se expresa en lo comunal, es decir, participar en la defensa y cuidado del territorio comunal, en la asamblea y sistema de cargos cívico-religiosos, en el tequio (trabajo gratuito para obras del pueblo) y en la ayuda mutua (trabajo gratuito entre familias para construcción de casas, pozos, siembra, etc.), y en la organización y disfrute de las fiestas (ver Maldonado, 1994).

Así, los Magón, conscientes siempre de haber nacido en pueblos indios,¹⁶ se identificaban como confrontados con los dominadores, compartiendo el mundo de los sojuzgados, pero adictos a lo comunal practicado por los pueblos indios, forma de identidad plenamente válida en esa época como ahora. Nunca se sintieron o dijeron dirigentes, representantes o intérpretes de los pueblos nahua o mazateco, ni tampoco de los indios en general; simplemente supieron ver que en los pueblos indios existía un potencial constructivo del futuro.

Los indios en el magonismo

Los indios son una parte fundamental del magonismo, tanto a nivel de participación en el proyecto impulsado por la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano como en el impulso de sus propios proyectos apoyados por el PLM, como veremos a continuación.

Mayos, Tarahumaras y Yaquis, en el Norte

Hubo indios que fueron dirigentes de la mayor confianza y lealtad a la Junta, como el yaqui Javier Huitimea¹⁷. Pero sin duda el más destacado fue el indio mayo¹⁸ Fernando Palomares, activista en Cananea que se sumó a la huelga (Hernández, 1984:48; Duffy, 1984:92) y realizó diversas labores de agitación de la mayor importancia en 1908 en Sonora y Sinaloa¹⁹, y en 1911 en Baja California.²⁰ Palomares fue un incansable organizador y arrojado luchador, de quien se sabe que estuvo a punto de matar a Porfirio Díaz disparándole durante la noche del Grito el 15 de septiembre de 1908, saliendo ileso el dictador (Duffy, 1984:158); y siempre fue fiel a la Junta, con una lealtad de elevadísima convicción y ética: "Ya viejo, mucho después de que Ricardo había muerto, dijo: *Aún estoy a las órdenes de Ricardo, nunca he sido dado de baja*" (Ibid:169).

¹⁶ Aunque no se sepa a qué grupo pertenecían, es importante recordar que los mazatecos (que se identifican como *Chijota énná*, gente de nuestra palabra) siguen siendo uno de los más sólidos grupos étnicos de Oaxaca y que los nahuas, autonombrados *mexicanos*, son el grupo más numeroso del país, estando la mayor parte de ellos en Puebla.

¹⁷ Yaqui o *yoreme* que desde 1905 militó en el magonismo y fue comisionado a Sonora y Chihuahua, cayendo preso en San Juan de Ulúa (Martínez, 1968:109; González, 1984:11).

¹⁸ Algunos autores ubican a Palomares como yaqui. Él mismo aclara la duda en carta a Ricardo Flores Magón en 1908: "...mañana de mañana salgo para la Sierra de Bacatete, con la rapidez posible me pondré en campaña de acuerdo con mis compañeros los indios mayos y vecinos los indios yaquis. Suyo hasta el triunfo de la Revolución o la muerte, firma *Indio Mayo*" (en: Cortés y López, 1986:45-46).

¹⁹ "*Libertad y Trabajo* era un semanario liberal fundado en mayo de 1908, cuyo objeto era transmitir el mensaje de la Junta al pueblo mexicano. Se editaba en Los Angeles y su director responsable era Fernando Palomares... dejó de publicarse después del 6 de junio y bien sabíamos por qué, ya que Fernando Palomares salió inmediatamente, por órdenes de la Junta, para poner sobre aviso a los grupos de Sonora y Sinaloa. El se había desarrollado en la colonia socialista de Mayocoba... conocía muy bien el terreno y los habitantes, así como a las tribus mayo y yaqui" (Duffy, 1984:151 y 158).

²⁰ "A fines de 1910, Fernando Palomares y Pedro Ramírez Caule, ambos veteranos de Cananea, fueron enviados a la región de Meixcali a conferenciar con Camilo Jiménez, que era un tarahumara. Los tres prepararon mapas del terreno y organizaron grupos indígenas para la lucha" (Duffy, 1984:222).

En el norte del país también hubo una presencia importante de los magonistas entre los tarahumaras (Bernal, 1982:53-55), mostrando una continuidad muy interesante, pues un veterano de la rebelión mesiánica de Tómochic de 1892, Santana Pérez, aparece después como dirigente magonista en Chihuahua.²¹ Hubo también influencia magonista en movimientos rurales no claramente indios, como el movimiento expropiador de haciendas realizado entre 1910 y 1912 en el sur de Tamaulipas por Higinio Tanguma (González, 1987:65-80), quien es reivindicado por Ricardo Flores Magón (1982:11 y 66) como uno de los mártires del movimiento.

Pero indudablemente la vinculación más importante entre el magonismo y algún pueblo indio del norte se dió con los yaquis, aguerrido pueblo que libraba una lucha por su autonomía contra el porfirato. Es de suponer que desde antes de 1908 ya existía relación con ellos, que se concretaron en ese año, en el que Enrique Flores Magón afirma haber hecho un pacto de lucha:

Con los yaquis, mandados por el cacique Sibalaume, hice un pacto de alianza. Estos fieros guerreros estaban ansiosos de vengar la muerte de sus hermanos que habían resistido la confiscación de sus tierras, y el exilio... en los campos de henequén yucatecos y en las plantaciones de tabaco de Valle Nacional. De modo que estaban ferozmente contentos de enlistarse bajo la bandera del Partido Liberal, como los tarahumaras, mandados por su jefe Santana Pérez (Kaplan/Flores Magón, 1986 T. I:163).

Después, en septiembre de 1911, Ricardo Flores Magón (1980:184-185) les recomienda no hacer caso a los intentos de convenio de los maderistas y les da indicaciones sobre cómo fabricar las flechas "Regeneración" con dinamita y llama a los revolucionarios a seguir el ejemplo de

los 500 hermanos yaquis que tomaron por asalto el 31 de agosto el cuartel de los federales y maderistas en Pitahaya y enarbolaron la bandera roja con la inscripción Tierra y Libertad, según despacho publicado en *El Imparcial* del 2 de este mes.

Y cuando se suponía derrotado el magonismo, los yaquis seguían en rebelión apoyados por los magonistas. Según artículos de Ricardo en *Regeneración* de febrero de 1914, en algunas regiones yaquis ya habían tomado posesión de la

²¹ En 1892 Tómochic, un pueblo serrano de 300 habitantes, la mitad tarahumaras, se rebeló contra el gobierno bajo la bandera de la Santa de Cabora, Teresita Urrea. Santana Pérez fue autoridad en Tómochic en 1887 y después de la rebelión reprimida se le persiguió. Años después, en junio de 1908 fueron detenidos varios liberales en Casas Grandes, Chihuahua, que organizaban un levantamiento, entre ellos Santana Pérez (González y Pinet, 1988:44; Aurrecochea y Barrera, 1985:105-106; Castro, 1994:5). Sin embargo, Paul Vanderwood (comunicación personal, 1999) afirma que si bien fue magonista Santana Pérez, ni él ni los rebeldes tomochitecos eran tarahumaras sino mestizos.

tierra los indios y se "encuentran en pleno periodo de reconstrucción social... con el fusil terciado a la espalda, fecundando la tierra con su trabajo honrado y libre... Cuentan con víveres en abundancia, tomados de todas partes..." (Ricardo Flores Magón, 1982:27-28). Poco después, en junio, informa que

en Sonora, Juan F. Montero encauza el movimiento en la región del Yaqui, donde los habitantes insurreccionados se encuentran en posesión de Bácum, Pótam, Cócorit, Tórin y otros pueblos, en los que ondea la bandera de Tierra y Libertad y han tomado posesión de las tierras comprendidas entre los ríos Yaqui y Mayo. El número de rebeldes armados en esta región es de más de 6 mil (Ibid:67).

En agosto del mismo año reproduce una carta en la que desde el "cuartel general de la tribu en Torocopobampo", 5 dirigentes yaquis y Montero agradecen los apoyos a los miembros de la Junta y los invitan a ver sus logros (Ibid:104-106), y en 1916 afirma que en esa región deben haber "no menos de 12 mil hombres" rebeldes armados (Ricardo Flores Magón, 1988:79).

Popolucas, Nahuas y Mayas, en el Sur

Otra de las formas en que se establecía la colaboración entre yaquis y magonistas era liberando a los yaquis esclavizados o en camino a la esclavitud en el sureste (Duffy, 1984:156). Esto se realizaba a través del principal movimiento magonista del sur, el de Veracruz. Incluso, al liberar a 60 yaquis en esa región, fue descubierto y asesinado el dirigente magonista Santaña Rodríguez "Santanón" (Azaola, 1982:184; Duffy, 1984:209-210; Hernández, 1950:86-93). Esa colaboración con el magonismo veracruzano era importante; Elena Azaola (1982:184,n.26) al estudiar el movimiento en Veracruz señaló que

el ofrecimiento de los yaquis de colaborar con el movimiento no era circunstancial o supeditado a obtener su liberación. Existen antecedentes de sus ligas con el PLM en el estado de Sonora, así como también las tenían los tarahumaras y los mayos. Ello implica que, por lo menos durante ciertos momentos, diversos grupos indígenas vieron al partido como una agrupación que podía representar sus intereses; como un medio para la obtención de sus fines, siempre ligados a la devolución de sus tierras.

Este movimiento veracruzano, cuya primera jornada de lucha ocurrió en septiembre y octubre de 1906 en la zona popoluca de Soteapan y Acayucan, tuvo como uno de sus más destacados dirigentes a Hilario Carlos Salas Rivera, originario de Santiago Chazumba, comunidad mixteca de Oaxaca ubicada en los límites con Puebla. Salas, descendiente de indios, aprendió el popoluca para realizar su trabajo

político (Azaola, 1982:144) y la mayoría de los grupos que organizó eran indios.²² Algunos popolucas, como Daniel P. Gavilla en Ixhuatlán, comandaron grupos entre las fuerzas magonistas (Ibid:161).

También en el sur del país, los magonistas mantuvieron relaciones con el más amplio movimiento indio del país, el zapatismo. Los testimonios de magonistas indican que el magonismo influyó positivamente en Zapata, sobre todo por el contenido de la lucha por *Tierra y Libertad* que impulsaban los magonistas, y señalan que estas relaciones se establecieron entre 1912 y 1914. Sin embargo, parece que estas relaciones se intentaron desde 1911, antes de que Zapata se independizara de Madero y proclamara el *Plan de Ayala* en noviembre. Uno de los múltiples traidores del magonismo, Carlos Steinman, nombrado delegado en agosto de 1911 por la Junta, afirma que se le dieron instrucciones de

saquear el lugar (el mineral de El Oro) y marchar luego al sur, para unirme con Enrique Novoa y Emiliano Zapata e iniciar la guerra apoderándonos de todas las propiedades de los capitalistas y distribuyéndolas entre los indios y los peones (en: Fabela, 1966:333-334).

Esto sugiere que ya existía entonces la intención de vinculación entre ambos movimientos y que esto era encargado a uno de los veteranos de las luchas magonistas de Veracruz, Novoa. Otro informe gubernamental resultante de las infiltraciones en el seno del magonismo, indicaba en febrero de 1912 que "... en la Rinconada de San Diego No.24 en México D.F. vive Emilio Filisola, agente especial de Zapata, el cual está en correspondencia con Ricardo Flores Magón" (Ibid:453).

Más al sur, en Yucatán, la rebelión magonista se concretaba en Valladolid, en 1910, siendo reprimida y asesinados tres de sus dirigentes mayas: Maximiliano Ramírez Bonilla, Atilano Albertos y José Expectación Kantún (Beas, Ballesteros y Maldonado, 1998:56-57).

Por otra parte, en varias regiones del país, por ejemplo Michoacán, el magonismo tuvo un impacto indirecto en el movimiento indio: Primo Tapia, dirigente purépecha que encabezó una importante lucha contra los hacendados del área lacustre de Zacapu entre 1921 y 1926, trabajó directamente con los Magón en Los Angeles en 1910 y 1911 y

según se afirma, Primo vivió en casa de ellos como guardaespaldas; allí se convirtió en un ferviente partidario del anarquismo agrario... Los Flores Magón le ayudaron para que asistiera a la escuela nocturna, proporcionándole instrucción en inglés... Ricardo facilitó el papel histórico de Primo como mediador entre el pueblo tarasco de Naranja y la ideología revolucionaria del agrarismo anarquista (Friedrich, 1984:87 y 89).

²² "El 4 de octubre (1906) en la Sierra de Soteapan un grupo de aproximadamente 350 libertarios -compuestos en su inmensa mayoría por indígenas de la región- libra un duro combate contra las fuerzas federales" (Hernández, 1984:93).

Estos son sólo algunos ejemplos, los más conocidos y estudiados, de la amplia presencia de los indios en las filas magonistas y del magonismo en el movimiento indio. Pero no se trataba sólo de su participación en una organización revolucionaria, sino también de su presencia en la definición ideológica de la lucha expropiadora por la revolución total, económica.

Lo indio en el magonismo

Ubicaremos cuatro momentos en los que toman fuerza las expresiones respecto a lo indígena en el seno de las definiciones magonistas. No se trata de mostrar una evolución del pensamiento sino cuatro momentos, de los cuales sólo el último es coyuntural y los tres primeros significaron definiciones fundamentales.

El Programa del PLM (1906)

Si consideramos con Armando Bartra (1977:13) que el magonismo cobra vida como tal hasta que se conjugan tres elementos: un periódico de combate (*Regeneración*), una ideología (el liberalismo magonista) y una organización (el Partido Liberal Mexicano), lo cual ocurre a fines de 1905, tenemos entonces que la primera definición respecto a los indios y su lucha debemos buscarla en el documento fundacional del PLM, su *Programa* de julio de 1906, documento elaborado después de varios meses de consulta entre sus militantes (ver López y Cortés, 1985).

En este programa no se incluye sólo la restitución de tierras a las comunidades indígenas despojadas (como los yaquis y mayas)²³ sino también la "protección a la raza indígena" a través de su educación y dignificación para que contribuya "poderosamente al fortalecimiento de nuestra nacionalidad".²⁴ Esta doble aparición de lo indio muestra por una parte el conocimiento de la situación de estos pueblos y su principal demanda, la tierra, incorporada al programa revolucionario para lograr su participación en el movimiento, y por otra parte muestra una concepción de una nueva nación postdictatorial en la que los indios aportarían sus capacidades para recrearla y enriquecerla. La educación y dignificación de la raza no parecen pretender borrar las diferencias étnicas en aras de construir unitariamente lo nacional, sino más bien expresan una voluntad de dejar de explotar y menospreciar a los pueblos indios dándoles la posibilidad de autogobierno y ofrecerles el acceso a satisfactores de la modernidad.

²³ El Artículo 50 del *Programa* dice: "Al triunfar el Partido Liberal, se confiscarán los bienes de los funcionarios enriquecidos bajo la dictadura actual y lo que se produzca se aplicará al cumplimiento del Capítulo de Tierras -especialmente a restituir a los Yaquis, Mayas y otras tribus, comunidades o individuos, los terrenos de que fueron despojados- y al servicio de la amortización de la deuda nacional" (en: Córdova, 1973:422).

²⁴ En la Exposición de motivos del *Programa*, se lee: "La protección a la raza indígena que, educada y dignificada, podrá contribuir poderosamente al fortalecimiento de nuestra nacionalidad, es un punto de necesidad indiscutible" (en: Córdova, 1973:417). El Artículo 48 del Programa dice escuetamente: "Protección a la raza indígena".

Esto que aparece esbozado en el *Programa* se fue enriqueciendo con la reflexión y la experiencia de lucha, por lo que creemos que hay una continuidad en esta preocupación y postura magonista desde 1906 hasta la muerte de Ricardo Flores Magón e incluso después.²⁵ Cambian las formas (de la protección de la raza a la expropiación india de los medios de producción), pero no el fondo, que es el reconocer en los indios su capacidad de aportación a la reconstrucción del país. Así, aún considerando sólo los planteamientos de este programa liberal, que no es radical, ya se percibe una distancia enorme entre los magonistas y los planteamientos que harían "revolucionarios" como Madero años después.

Los magonistas formularían sus definiciones más ricas y contundentes respecto a los indios entre 1910 y 1913.

La lucha por Tierra y Libertad (1910)

En octubre de 1910, antes del estallido de la revuelta maderista y un año antes de la separación entre Madero y Zapata, y de la promulgación del *Plan de Ayala*, el movimiento magonista reorientó sus objetivos de lucha de acuerdo a la tendencia ideológica predominante en el PLM: el anarquismo. Este cambio quedó expresado en las consignas de lucha, que de 1906 a 1910 fue *Reforma, Libertad y Justicia*, y a partir de 1910 y hasta el final sería *Viva Tierra y Libertad*.²⁶

El cambio que expresa esta nueva consigna, de clara filiación anarquista, implica un nuevo plan de lucha: ya no se trata de buscar un gobierno verdaderamente democrático derrocando al dictador, sino de acabar con todo tipo de gobierno. La estrategia de lucha era ahora que los grupos afiliados al PLM se levantaran en armas, liberaran poblaciones redistribuyendo la propiedad e invitando a la población a apropiarse colectivamente de los medios de producción y de las mercancías existentes, organizándose para consumirlas con criterios éticos y cultivando colectivamente la tierra.²⁷

Comúnmente se liga a Zapata con la consigna *Tierra y Libertad*, que llegó a ser el motivo de su lucha pero que no fue la consigna con que firmara sus documentos, a diferencia del magonismo que sí los firmaba así. Ya hemos visto que mucho antes que Zapata el magonismo se lanzó a la lucha por *Tierra y Libertad* y existen múltiples testimonios tanto de magonistas como de zapatistas acerca de que la vinculación entre ambos movimientos se dieron entre 1912 y 1913, llevando los enviados magonistas la consigna a Zapata (ver Maldonado, 1994:48-55). Incluso, como vimos más atrás, esta relación pudiera ser anterior a noviembre de 1911. El impacto del magonismo en el zapatismo es valorado por Cockcroft en estos términos:

²⁵ Ver cita de Librado Rivera al final del texto.

²⁶ Los dos documentos clave en la historia magonista están definidos y firmados con estas consignas: el *Programa* de 1906 y el *Manifiesto* de septiembre de 1911.

²⁷ Los textos de *Regeneración* entre 1910 y 1912 dan cuenta de estos cambios.

El PLM se había anticipado a la revolución agraria zapatista en más que sólo su lema Tierra y Libertad. Sirvió también para delinear la división entre Zapata y Madero, al sufrir antes la misma clase de traición militar padecida por Zapata y al insistir en la lucha por metas socioeconómicas en el campo. Sin embargo, debe señalarse que el PLM fue consistentemente más agresivo en su política y en su acción que el movimiento de Zapata. Desde el principio, el PLM hizo presión sobre otros grupos revolucionarios para que asumieran una posición más a la izquierda en favor de los obreros y de los campesinos. Por su actitud ideológica y revolucionaria, sirvió como una fuerza constante para radicalizar los acontecimientos, es decir, dirigiendo la revolución hacia la izquierda. En muchos otros casos de la revolución, los acontecimientos tendieron a radicalizar a los líderes revolucionarios y no a la inversa, lo que sugiere el efecto del origen de la revuelta desde abajo.

Por ejemplo, aunque el movimiento de Zapata sirvió más tarde para radicalizar los acontecimientos y forzar a otros grupos revolucionarios hacia la izquierda, al principio no fue más allá en su ideología que el párrafo 3 del artículo 3° del Plan de San Luis Potosí de Madero... Muy de vez en cuando, y nunca antes de 1913, los zapatistas firmaron sus documentos con el lema Tierra y Libertad. Fue hasta el periodo posterior a 1913 cuando los zapatistas radicalizaron más sus ideas, de acuerdo con el patrón establecido años antes por el PLM y su programa y lema revolucionarios. Puede decirse, por tanto, que los acontecimientos anteriores a 1913 sirvieron para radicalizar a muchos revolucionarios mexicanos, incluyendo a Zapata, pero que solo el PLM, incluso cuando enfrentaba divisiones internas..., sirvió de manera consistente para radicalizar los acontecimientos (Cockcroft, 1976:173-174).

Para el tema que nos ocupa, lo interesante de todo este cambio en el magonismo, además de su vinculación e influencia en el zapatismo, es que la propuesta magonista para reconstituir de manera anarquista los pueblos una vez liberados, toma como ejemplo la experiencia históricamente construida por las comunidades indias. Esto es fundamental porque, a pesar de que puedan tener una visión idílica de estas comunidades, se basan en tres aspectos que aún hoy son, dos de ellos, registrados profusamente por la investigación etnográfica: la propiedad común de la tierra, la ayuda mutua y el odio a la autoridad. Las dos primeras son parte de lo que llamamos Comunalidad.

La comunalidad y el magonismo (1911-1913)

La etnografía contemporánea de Oaxaca da cuenta de la existencia entre los pueblos indios de una actitud ante la vida que define al ser indio; se trata de su carácter comunal, su vocación colectivista. Por comunal no me refiero al ámbito



Detalle de una mesa en el museo del convento de Yanhuatlán

local sino al ser colectivo, pues aunque la pertenencia a una comunidad es básica, no se trata de cualquier tipo de pertenencia: para ser indio, se requiere no sólo hablar la lengua o haber nacido en un pueblo indio, sino expresar su voluntad de ser parte de la comunidad a través de la participación en las actividades comunales, como el trabajo, la fiesta y el gobierno interno.

La comunalidad, columna vertebral del ser indio, está compuesta de cuatro elementos centrales: el territorio comunal (uso y defensa del espacio colectivo), el trabajo comunal (interfamiliar a través de la ayuda mutua y comunitario a través del tequio, que es trabajo gratuito para obras de beneficio del pueblo), el poder comunal (la participación en la asamblea y el desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman su sistema de gobierno) y el disfrute comunal (la participación en las fiestas y su patrocinio). En la participación de hombres y mujeres en estos cuatro aspectos se manifiesta la pertenencia responsable a una colectividad y esa colectividad reconoce a los que se destacan en su servicio, generándoles prestigio. Para los indios no basta ser de la comunidad, es preciso ser comunidad y expresarlo.

Se puede perder la lengua, abandonar el vestido tradicional, haber migrado a alguna ciudad o incluso ya no compartir todo el corpus mitológico como explicación del funcionamiento y razón de las cosas, pero el individuo que siga participando en lo comunal podrá seguir sintiéndose indio y seguirá siendo reconocido como miembro de una colectividad india por sus paisanos. Por el contrario, cuando alguien se vuelve individualista, la comunidad lo rechaza pues ese individuo con su actitud se niega a ser parte de lo comunal.

Esta vieja actitud india fue percibida por Ricardo Flores Magón y otros magonistas, como William C. Owen y Voltairine de Cleyre, y fue considerada como la muestra histórica de que es posible llegar a vivir en sociedades colectivistas antiautoritarias. Flores Magón fundamenta su propuesta en varios textos a partir de marzo de 1911, apareciendo la formulación más completa en su artículo "El pueblo mexicano es apto para el comunismo" (*Regeneración*, 2 de septiembre de 1911)²⁸. En ellos, las características que le interesa destacar de la organización sociopolítica india, son tres: 1) la propiedad común de la tierra y el libre acceso de todos sus habitantes a los recursos naturales (bosques, agua y yacimientos); 2) el trabajo en común, referido tanto al cultivo colectivo de la tierra como a las formas de ayuda mutua interfamiliar; y 3) el odio a la autoridad y la no necesidad de ella.

El conocimiento que demuestra Flores Magón acerca de los pueblos indios no es sólo fruto de la experiencia sino seguramente también de la discusión con indios magonistas y de la reflexión sobre sus perspectivas. Según observa, la propiedad común de la tierra incluía el libre acceso a su cultivo, lo que significa que las tierras comunales que se encontraban ociosas podían cultivarse y ser abandonadas al cabo de algunos años de trabajarlas, para ocupar otra parcela libremente; esto, que sucedía a principios de siglo, pude observarlo hace unos diez años en pueblos chatinos de Oaxaca. Al apoyo mutuo lo presenta como la forma de producción y distribución de bienes de consumo y excedentes, siendo la moneda poco necesaria para estas relaciones, y como la forma de enfrentar los requerimientos individuales como la construcción de una casa; esta ayuda mutua, registrada en la gran mayoría de los trabajos etnográficos contemporáneos, se sigue dando para construcción y mejoramiento de casas, para la limpia o cosecha agrícola, para la construcción o lavado de pozos, o como apoyo en el patrocinio de fiestas, y consiste en que alguien invita a varios parientes y vecinos a ayudarlo en algún trabajo, les da comida y bebida y se compromete a corresponder de la misma manera cuando cualquiera de ellos lo llame.

Los dos elementos de la comunalidad percibidos por Flores Magón siguen siendo fundamentales en el ser mazateco:

En la noción de pertenencia a la comunidad o *Nashinandá* intervienen dos factores: uno de ellos es el nacimiento, pero el más importante es el principio de participación, requisito a través del cual se establece la filiación comunitaria. En este sentido, existe un complejo sistema de intercambios recíprocos gracias a los cuales cada individuo queda inserto en una red social. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son las ayudas mutuas, las faenas o tequios y el sistema de cargos. Estos trabajos solidarios compartidos, con los que se da una intensa y permanente participación en términos políticos, económicos y sociales, contribuyen a reforzar una

²⁸ Otros artículos, publicados en *Regeneración*, son: "El derecho de propiedad" (18 de marzo de 1911), "La cuestión social en México" (10 de febrero de 1912), "Sin gobierno" (24 de febrero de 1912) y "Sin jefes" (21 de marzo de 1914).

representación ideológica de la vida colectiva, en la que se concibe a cada individuo como integrante de una colectividad. Por ejemplo, ellos explican que "la faena es labor social, se dice xabasen, que es trabajo para la comunidad o también lo traducen como "lo que damos nosotros entre todos" (Quintanar y Maldonado, 1999:15-16).

Respecto al odio a la autoridad y su no necesidad, seguramente se refiere a la autoridad supralocal, al Estado que sojuzga a los indios y a sus autoridades a través de las fuerzas policiales, fiscales y los Jefes Políticos. Es imposible que alguien con tan vasto conocimiento de los pueblos indios se estuviera refiriendo a las autoridades tradicionales (jefes de linaje, mayordomos de fiestas, capitanes de banda de música, Consejos de Ancianos) o a las autoridades municipales propias de cada comunidad, electas en asamblea de acuerdo al sistema de cargos, y que son los representantes de la comunidad ante el gobierno, no los representantes del gobierno en la comunidad. En ese sentido, la abolición de la autoridad estatal y opresiva es entendida como el ejercicio de la voluntad autónoma de organización comunal.

Un aspecto que muestra la gran claridad de Ricardo Flores Magón está en su referencia a los mestizos, pues asegura que también están organizados en torno a los mismos principios comunales, por lo que el comunismo practicado por la mayoría de la población mexicana haría posible una revolución que reconstruyera a la sociedad en base a lo comunal. La práctica de la comunalidad en pueblos mestizos sigue siendo documentada por la antropología.

Estos planteamientos fueron adoptados y desarrollados por otros magonistas. En septiembre de 1911, Voltairine de Cleyre encuentra en los yaquis de Sonora los argumentos suficientes para afirmar, incluso, que la comunalidad fue el elemento que impulsó la resistencia contra la expansión capitalista (Torres Parés, 1990:158-162). Sostiene también que el objetivo de civilizar a México era desarticular a las sociedades indias. Es importante señalar que tanto ella como Flores Magón afirman que las comunidades indias se desorganizaron con el desarrollo del capitalismo impulsado por el porfiriato, pues ambos coinciden en que el comunismo indio existió en México "hasta hace unos 25 años", es decir a principios del porfiriato²⁹. Por su parte, William C. Owen dice en octubre de 1911 que la causa de la revolución es el rechazo de los mexicanos a la penetración capitalista modernizadora a partir de un pasado anarco-comunista de la vida rural (Ibid:164-165). De esta manera, para los magonistas es desde lo comunal que surge la resistencia india contra la agresión imperial.³⁰

²⁹ El impacto de las leyes de Reforma juaristas y del capitalismo impulsado por el porfiriato fue desigual en el estado de Oaxaca. La sierra mazateca fue una de las zonas más tempranamente intervenidas, resultando que hacia fines del siglo XIX había comunidades cuyas tierras estaban ya totalmente privatizadas, sobre todo para cultivo de café.

³⁰ Toda esta perspectiva magonista fue descalificada por el influyente antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1980) quien envía apresuradamente a las sociedades indias al baúl de los recuerdos y fulmina a Flores Magón como mal anarquista que idoliza al buen salvaje.

El objetivo del análisis magonista es eminentemente político: no tratan de hacer una etnografía ociosa o para ser aplicada al ejercicio del gobierno, sino que es puesta al servicio de la reflexión y propaganda revolucionarias. Dado que no es un movimiento indio, el magonismo no propone a la sociedad india como modelo sino que descubre su esencia, la comunalidad, como experiencia comunista y la encuentra entre los pueblos mestizos, quienes muy probablemente sólo habían perdido su lengua pero no su identidad basada en la comunalidad.

En defensa de los indios (1916)

El hecho de que México fuera un país predominantemente indio a principios de siglo, implicaba la necesidad de entender la realidad india para ubicar su participación o actitudes ante la revolución. Muchos, como Madero, partían del menosprecio por el indio, al cual conocían porque lo explotaban en sus haciendas; otros, como Flores Magón, lo conocían tanto por su origen como por trabajar políticamente con ellos, al igual que extranjeros como William C. Owen y Voltairine de Cleyre. Pero había extranjeros que, pese a llamarse anarquistas y estar interesados en la revolución, tenían una visión primitiva e irresponsable de los indios. Tal es el caso de José Spagnoli, quien basado en un tal A. Dolero publica un artículo en el periódico *Voluntad* de Nueva York el 28 de diciembre de 1915, que provoca una reacción violenta de Ricardo Flores Magón, pues pretende descalificar los esfuerzos de los magonistas y revolucionarios mexicanos en general ridiculizando la capacidad de los indios para levantarse en armas.

En una serie de artículos publicados en *Regeneración* a fines de 1915 y principios de 1916 bajo el título de "¡Alto ahí!", Flores Magón "aborda tres puntos de importancia: A) La defensa del movimiento revolucionario mexicano ante sus detractores. B) La defensa de la postura del PLM ante el movimiento revolucionario en México. C) La defensa de la labor desarrollada por *Regeneración*" (López y Cortés, en: Ricardo Flores Magón, 1988:7). En estos alegatos contra artículos de periódicos extranjeros, hace una caracterización del indio digna de tener en cuenta. Destacaremos tres aspectos del texto lamentablemente eurocentrista de Spagnoli y la respuesta de Ricardo.

1. El indio como raza nómada de instintos salvajes. Spagnoli duda de que sean rebeldes quienes hacen la revolución en México porque son indios:

Eso de rebeldes no quiere decir anarquistas ni hombres que piensen lejanamente como nosotros pensamos, quiere decir, como justamente escribe A. Dolero, indios felices de entregarse a los instintos atávicos de su raza, a la vida nómada y a la rapiña, y gente que pelea con la esperanza de una recompensa si triunfa la revolución (en: R. Flores Magón, 1988:74).

La respuesta de Flores Magón es airada, y en ella argumenta el carácter sedentario de los indios desde tiempos prehispánicos, recordando las grandes obras civilizatorias "que la barbarie europea destruyó, como destruyó muchos

otros monumentos, obra de un pueblo laborioso que está muy por encima de sus pequeños detractores" (Ibid:76). En esa perspectiva, afirma que el indio se levanta en armas no por salvajismo sino para recuperar su dinámica civilizatoria, es decir el derecho de vivir y la independencia económica, que deben basarse en "el libre acceso a la tierra" (Ibidem).

2. El indio conformista en el sur del país. Spagnoli reproduce el viejo mito del indio mexicano envuelto en su cobija y que es pobre porque es flojo, por lo que de la revolución sólo ambiciona un botín y no tierras para trabajar.

Spagnoli no pierde oportunidad para denigrar al indio mexicano y vuelve a citar lo que dice su "autoridad". Veámoslo: "El ya citado A. Dolero, en frases escultóricas (cualquier cosa es escultórica para el pobre Spagnoli) pinta la vida de los que viven en varios estados del sur de México y esa descripción en muchos casos podría adjudicarse a los que viven en el norte. Oigámosle: Los indios allí, como en todas partes de México, se conforman con su estado social; viven felices en sus jacales, cazan, pescan y quedan fuera de sus moradas con las piernas cruzadas..." (Ibid:86-87).

En respuesta, Ricardo pregunta por qué, si eso es verdad, son los indios del sur los más radicales en la revolución, pensando sobre todo en los zapatistas: "El indio del sur, al levantarse en armas, ha dado una prueba de que sabe por qué lucha al quemar los títulos de la propiedad territorial, romper los linderos y entregarse al trabajo libre de la tierra, sin tener amo que lo explote. Al hacer tal cosa, el indio del sur ha demostrado que no estaba conforme con su estado social" (Ibid:87). Tal vez Flores Magón exagera los logros zapatistas, pero existen; en cambio, Spagnoli muestra un profundo desconocimiento de la realidad india y basado en esa ignorancia preñada de racismo elabora un discurso antimagonista desde una postura que se dice anarquista.

3. Los indios del norte. Como ya se vio, la descripción prejuiciada de Spagnoli y Dolero pretende ser generalizable a todos los pueblos indios que habitan en México. La reacción de Flores Magón es la siguiente:

...esa es otra mentira. En el estado de Nuevo León no encontramos otra población indígena que la del pueblo de Bustamante, y los indios de Bustamante son justamente admirados por todos como laboriosos, inteligentes, limpios. No viven de la caza ni de la pesca, como los pintan Dolero y Spagnoli, sino de la agricultura y de la industria, ni pasan las horas muertas a las puertas de sus casas, con las piernas cruzadas. ¡Esa es la población indígena de Nuevo León!

En Coahuila, en el distrito de Múzquiz, reside la colonia indígena de los kikapús. Estos indios tampoco viven de la caza y de la pesca. Crían ganado y se dedican a labrar la tierra. ¡Esta es la población indígena de Coahuila!

Hemos citado los estados de Nuevo León y Coahuila porque son los que conoce mejor Spagnoli. Su mentira es manifiesta y ella demuestra que Spagnoli odia cordialmente al indio mexicano y odia a la revolución. (Ibid:88).

De estos alegatos destacaremos dos aspectos: uno es que Ricardo Flores Magón muestra un conocimiento etnográfico amplio y otro es la ligazón que establece entre indio y revolución, pues aunque explícitamente no lo diga argumenta que quien odia al indio no puede amar la revolución, y más aún, quien no entiende al indio no puede entender la revolución.

Por otra parte, la lectura aislada de algunos de los textos de este alegato magonista dan una imagen más o menos demagógica o simplista del indio, por lo que es importante ubicarlos en el contexto del discurso sobre los indios que en sus distintos aspectos aparecen en *Regeneración*, algunos de los cuales hemos analizado en este trabajo. Tal vez vea más de lo que existe, pero no se niega, como la mayoría, a ver más allá de los prejuicios negativos, propios del evolucionismo positivista predominante en esa época.

Comentario final: anarquismo magonista y autonomía india

Por muchas razones, para Ricardo Flores Magón estaban íntimamente ligados la revolución y el indio, tanto por ser la mayoría de los explotados, como por ser militantes en contra de ella y por tener ellos viva la práctica histórica de la ayuda mutua. Los pueblos indios tienen en el magonismo una propuesta revolucionaria que exige un conocimiento profundo de la realidad indígena, porque no le interesan los indios como carne de cañon ni como imagen a manipular, sino como comunidades y pueblos de gentes con una experiencia histórica trascendental. Se trata de una forma de pensamiento con la que se puede leer la historia política desde una perspectiva india, y también de una lección ética de honestidad y férrea voluntad de lucha, aunque también de descuidos que no deben ser repetidos.

Hoy la lucha india en México es por autonomía y la autonomía no puede ser entendida sin autogestión, por lo que el anarquismo -en tanto corriente de pensamiento y como experiencias históricas- tiene mucho que aportar en el alumbramiento de la nueva sociedad mexicana; la más consistente corriente anarquista en México, el magonismo, puede ser una forma de identidad capaz de recoger experiencias en función de nuevos planes. La definición magonista de anarquía como "**orden basado en el apoyo mutuo**" (Ricardo Flores Magón, 1980:96) sintetiza el aporte de Kropotkin con la característica histórica de organización de los pueblos indios y abre una perspectiva de discusión sobre estas sociedades, que no son un paraíso pero se han esforzado y organizado para tratar de serlo. Por ello, si en México no se voltea a ver al indio, no se tendrá una perspectiva adecuada y contundente para ver al futuro y aproximarse a él.

Para finalizar, la claridad con la que Librado Rivera (1980:114) analizaba en 1927 el trato dado por el gobierno (tanto dictatorial como "revolucionario") a los yaquis y las posibilidades de la autonomía real, cobran una vigencia enorme ante la relación castrense del gobierno mexicano con la rebelión zapatista de Chiapas:

No es con el cuartel ni con bombas de dinamita como se podrá pacificar a los yaquis, ni mucho menos el método más adecuado para convencerlos y borrar de su corazón ese reconcentrado y natural odio al yori (apodo mordaz que nos aplican a los mexicanos llamados civilizados), sino dejándolos en paz para que ellos se gobiernen como más les agrade, y después de devolverles sus casas y sus tierras que por la fuerza se las han arrebatado. Los Yaquis no sólo dejarían de ser una amenaza contra el gobierno y contra el yori, sino una raza de seres humanos que contribuirán con su inteligencia y su trabajo al progreso y al bienestar de todos.

Bibliografía

AGEE, D.M. (Comp.)

1988 *Reseña histórica de mi pueblo*. H. Ayuntamiento Constitucional de San Jerónimo Tecóatl, Teotitlán, Oaxaca: Edición bilingüe (mazateco-español).

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1980 *Ricardo Flores Magón. Antología*. México: UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario 93, 3a ed.

AMEZCUA, Jenaro

1979 "Biografía de Enrique Flores Magón", en: *Historia Obrera* No.17, septiembre. México.

ANAYA IBARRA, Pedro

1955 *Precursores de la revolución mexicana*. México: Secretaría de Educación Pública.

AURRECOECHEA, Juan Manuel y Jacinto BARRERA B.

1985 "Las jornadas insurreccionales", en: *Así fue la revolución mexicana, Tomo 1, La crisis del Porfiriato*, E.Florescano (Coord.). México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.

AZAOLA, Elena

1982 *Rebelión y derrota del magonismo agrario*. México: Fondo de Cultura Económica, Col SEP/80 No.17.

BARRERA, Florencio

1973 *Ricardo Flores Magón, el apóstol cautivo*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

BARTRA, Armando

1977 *Regeneración 1910-1918*. México: Era, Col. Problemas de México.

BEAS, Juan Carlos, Manuel BALLESTEROS y Benjamín MALDONADO

1998 *Magonismo y movimiento indígena en México*. México: CE-ÁCATL / UCIZONI / H. Ayuntamiento de Eloxochitlán / CAMPO / Centro de Estudios Libertarios "Ricardo Flores Magón".

BERNAL, Nicolás T.

1982 *Memorias*. México: Centro de Estudios Históricos Sobre el Movimiento Obrero (José Esteves, Comp.).

CANO RUIZ, Benjamín

1976 *Ricardo Flores Magón, su vida, su obra y 42 cartas en facsímil*. México: Editores Mexicanos Unidos.

CASTRO, José Alberto

1994 "Tómochic ¿rebelión, resistencia o fanatismo?, entrevista a Jesús Vargas", en: *Noticias*, 13 de octubre, Oaxaca.

COCKCROFT, James D.

1976 *Precursores intelectuales de la revolución mexicana*. México: Siglo XXI editores.

CÓRDOVA, Arnaldo

1973 *La ideología de la revolución mexicana*. México: Era.

CORTÉS, Omar y Chantal LÓPEZ (Comps.)

1986 *El Partido Liberal Mexicano (1906-1908)*. México: Ediciones Antorcha.

DUFFY TURNER, Ethel

1984 *Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano*. México: Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional.

FABELA, Josefina F. de

1966 *Documentos históricos de la revolución mexicana, Tomo X Actividades políticas y revolucionarias de los hermanos Flores Magón*. México: Ed. Jus.

FLORES MAGÓN, Ricardo

1980 *Artículos Políticos 1911*. México: Ediciones Antorcha.1981 *Artículos Políticos 1912*. México: Ediciones Antorcha.1982 *Artículos Políticos 1914*. México: Ediciones Antorcha.1988 *En defensa de la revolución*. México: Ediciones Antorcha.

FRIEDRICH, Paul

1984 *Revolución agraria en una aldea mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

GÓMEZ-QUIÑONES, Juan

1977 *Las ideas políticas de Ricardo Flores Magón*. México: Era, Serie Popular 47.

GONZÁLEZ H., Carlos y Alejandro PINET P.

1988 "Notas sobre la rebelión de Tómochic", en: *Cuicuilco* No.20, enero-marzo, ENAH.

GONZÁLEZ RAMÍREZ, Manuel (Ed.)

1984 *Ricardo Flores Magón. Epistolario y Textos*. México: Fondo de Cultura Económica/CREA, Col. Biblioteca Joven 16.

GONZÁLEZ SALAS, Carlos

1987 *Acercamiento a la historia del movimiento obrero en Tampico (1887-1983)*. México: Ed. Jus / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas.

HERNÁNDEZ, Teodoro

1950 *La historia de la revolución debe hacerse*. México: S/p.

HERNÁNDEZ PADILLA, Salvador

1984 *El magonismo, historia de una pasión libertaria 1900-1922*. México: Era.

KAPLAN, Samuel/Enrique FLORES MAGÓN

1986 *Peleamos contra la injusticia, 2 Tomos*. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa, Col. Testimonios del Siglo XX.

LÓPEZ, Chantal y Omar CORTÉS

1985 *El Programa del Partido Liberal Mexicano de 1906 y sus antecedentes*. México: Ediciones Antorcha.

1998 *El eslabón. Un acercamiento a Ricardo Flores Magón*. México: Ediciones Antorcha.

MALDONADO, Benjamín

1994 *La utopía de Ricardo Flores Magón. Revolución, anarquía y comunalidad india*. Oaxaca: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, Eugenio

1968 *Los mártires de San Juan de Ulúa*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana.

QUINTANAR, María Cristina y Benjamín MALDONADO

1999 "La gente de nuestra palabra. El grupo etnolingüístico *Chjota éнна* (mazateco)", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, M. Bartolomé y A. Barabas (Coords.), T.II. México: INAH-INI.

RIVERA, Librado

1978 "Prologo" a *Ricardo Flores Magón, el apóstol de la revolución social mexicana*, de Diego Abad de Santillán. México: Centro de Estudios Históricos Sobre el Movimiento Obrero, Cuadernos Obreros 18.

1980 *Viva Tierra y Libertad*. México: Ediciones Antorcha.

TORRES PARÉS, Javier

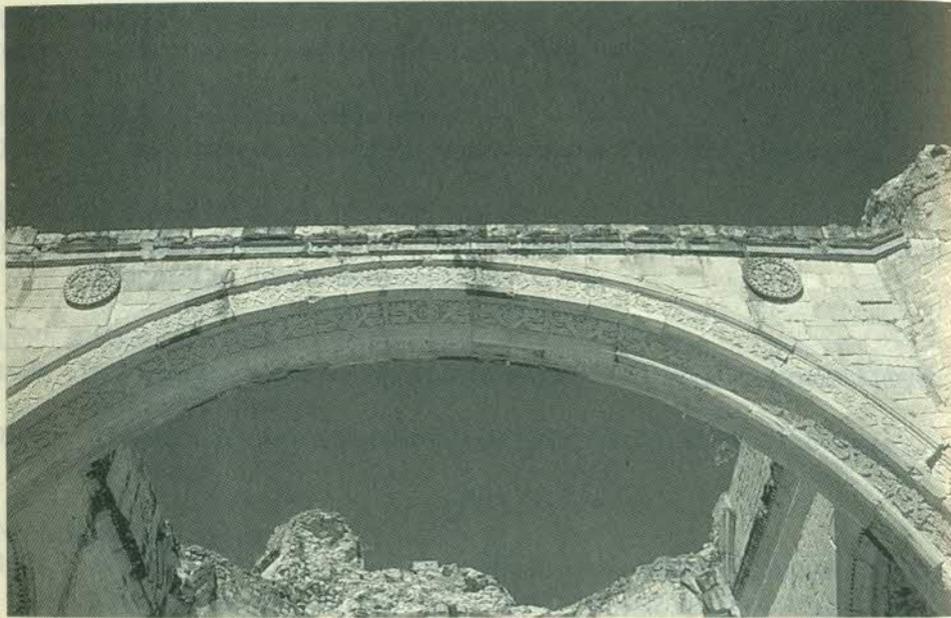
1990 *La revolución sin fronteras*. México: UNAM.

UNIÓN DE CHAZUMBEÑOS EN EL D.F.

s/f *General Hilario C. Salas. Primer Centenario de su natalicio*. Mecanoescrito.

VALADÉS, José C.

1983 *El Joven Ricardo Flores Magón*. México: Extemporáneos/Información Obrera.



Detalle del arco de la capilla abierta de Coixtlahuaca, siglo XVI

Organización de los migrantes oaxaqueños. El caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional

Jorge Hernández Díaz
Instituto de Investigaciones
Sociológicas, UABJO

El 23 de abril de 1995, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) organizó en Tlacolula de Matamoros, Oaxaca, el Primer Encuentro de Pueblos Zapotecos, Mixes y Mixtecos. El día escogido fue domingo, día del tradicional mercado en Tlacolula. Por la mañana, en el centro del poblado, varias personas comenzaron a colocar unas lonas mientras otras instalaban bocinas y micrófonos, al mismo tiempo que varias jóvenes, identificadas con gafetes del FIOB, se esmeraban en colocar sillas en la explanada.

Poco antes del inicio formal del acto, se dieron cita sobre la tarima colocada bajo el enlonado tres grupos de chirimilleros¹; eran cerca de las 11:30 de la mañana. El evento estaba previsto para dar inicio hacia el mediodía. La presentación de los chirimilleros tenía el propósito de anunciar la reunión, ya que la chirimía -explicó un miembro del Frente- «ha sido la forma natural como nuestros pueblos anuncian una festividad».

A las 12:00 en punto, bajo un ardiente sol, los participantes se dirigieron a la entrada de la localidad para iniciar desde ahí una «calenda». El trayecto de ida se desarrolló en medio de la música de los chirimilleros y las bandas llegadas con los contingentes de las localidades participantes. La Calenda inició a las 12:45, encabezada por los chirimilleros y las tradicionales marmotas de Tlacolula que portaban letreros en los que se leía: «Frente Indígena Oaxaqueño Binacional» y «Bienvenidos». Tras las marmotas marchaban las jóvenes mujeres de Tlacolula con canastas de flores en la cabeza, ataviadas para la ocasión. Una banda de música, de San Pablo Güilá, antecedía al grupo de esta población, donde un grupo de niños sostenían un cartel con la leyenda: «Delegación de San Pablo Güilá. Boda Tradicional. Frente Popular Güilá». Finalizaba la procería un conjunto de jóvenes con los atavíos característicos para ejecutar la «Danza de la Pluma», la más preciada de las danzas en el tradicional festival de la Guelaguetza que se desarrolla

¹ Con el adjetivo de chirimillero se le conoce al músico popular de distintas poblaciones de Oaxaca, quien ejecuta en flauta de carrizo una secuencia musical monocorde, acompañado de un tambor rústico de piel, interpretado por el mismo o por otro músico acompañante.

anualmente en la capital oaxaqueña. El contingente, que agrupaba a cerca de 200 personas, recorrió cerca de dos kilómetros para llegar nuevamente al centro de la población.

Al finalizar el recorrido, frente al Palacio Municipal y antes de ingresar a la alameda, sede del evento, los contingentes danzaron en medio del entusiasmo de los espectadores: indígenas que habían llegado a la plaza dominguera, turistas prestos con cámaras fotográficas, habitantes locales y reporteros de diversos medios de comunicación. Después, los participantes se posesionaron de la explanada, donde estuvieron hasta las siete de la noche de ese mismo día.

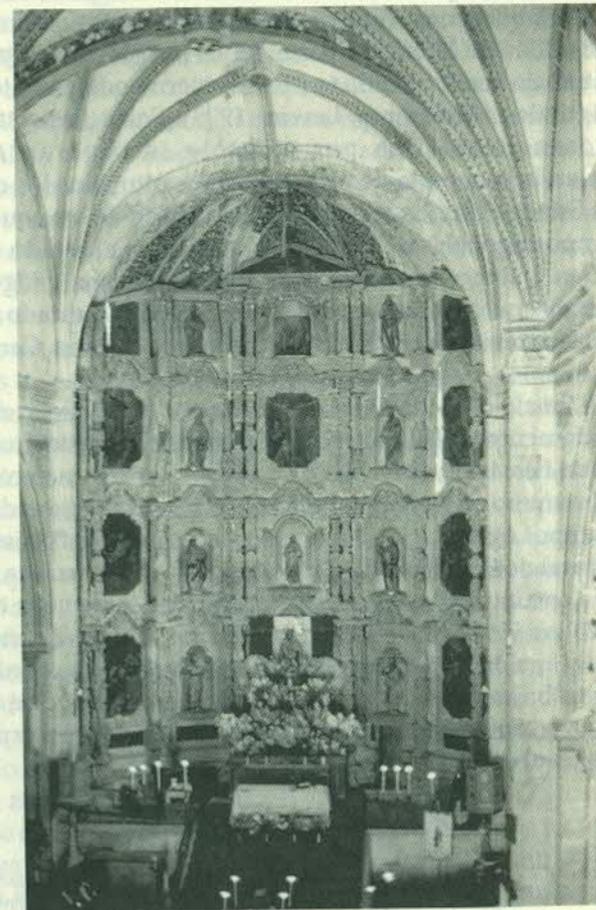
Cuando el acto dio inicio formal, un miembro de Frente, César Sánchez Liévano, fundador del mismo, dio la bienvenida. Le procedió Florentino Sánchez Molina, vicecoordinador del FIOB en los Valles Centrales de Oaxaca, quien expuso a los concurrentes los objetivos del evento:

Compañeros y compañeras: Este día hemos organizado el Primer Encuentro de Pueblos Zapotecos, Mixes y Mixtecos con la finalidad de mostrar aquí, en Tlacolula, en los Valles Centrales, lo que significa la cultura, la tradición, las costumbres, que forman un todo en los pueblos indígenas, /.../. Para mostrar que aquí, en México, la identidad cultural es la forma natural de unirse para luchar por los derechos universales de los pueblos indígenas. Para luchar por los derechos elementales de los pueblos y de los individuos de todas las comunidades aquí presentes. La identidad cultural no es una moda, ni es folclore simplemente. La identidad cultural es una forma de lucha que también sirve en el extranjero para luchar contra políticas xenofóbicas y racistas.

Fue así como se hizo pública en Oaxaca la presencia del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. En este Primer Encuentro de Pueblos Zapotecos, Mixes y Mixtecos, participaron las comunidades de: Atitlán Mixes, Asunción Cacalotepec Mixes, Tamazulapan del Espíritu Santo Mixes, Santa Ana del Río, San Lorenzo Albarradas, San Pablo Güilá, Tequistlán, Santiago Comaltepec, Juxtlahuaca, Tamazulapan, Santa Ana del Valle, Santa Cruz Papalutla, San Lucas Quiavini, San Marcos Tlapazola, San Bartolomé Quialana, Díaz Ordaz, Mitla, Tlacolula, San Antonino Castillo Velasco, San Miguel Tilquiapan, Santa Catarina Minas, San Antonio de la Cal, Santiago Apóstol, Cuilapan de Guerrero, y San Sebastián Ocotlán, todos ellas del estado de Oaxaca.

Esta fue una manifestación política y cultural más, de las muchas que han realizado en los últimos años los oaxaqueños que han migrado para trabajar en los Estados Unidos. Hechos como éste son parte de las acciones que permiten a este sector generar circuitos y comunidades que vinculan a sus poblaciones en ambos lados de la frontera. Aun cuando los migrantes residen por períodos extensos en el norte, mantienen contacto con familiares y amigos en sus regiones de origen, mandan dinero y, en general, siguen orientando parte de sus vidas en torno a sus comunidades de procedencia. Esta situación adquiere un sentido más

formal y visible a través de las distintas organizaciones de migrantes, a las que los estudiosos del fenómeno llaman *comunidades transnacionales*. Estas organizaciones son de distinto carácter, dimensión y tienen alcances muy variados. Los migrantes han formado clubes, asociaciones de personas provenientes de la misma comunidad, asociaciones de comunidades de la misma región, o bien del mismo estado. Éstas se han formado para realizar distintas acciones, como la manutención de la cultura propia en el nuevo lugar de residencia, recaudación de fondos para obras de naturaleza comunitaria en sus lugares de origen, ayuda a parientes o paisanos recién llegados, entre varios otros. Enseguida me ocupé de documentar y contextualizar la formación de una de estas organizaciones: el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB).



Interior de la iglesia de Coixtlahuaca.

La migración de los trabajadores oaxaqueños hacia el norte

Oaxaca se ha convertido en una entidad expulsora de población, así lo indican sus altas tasas de natalidad y un crecimiento total anual negativo (-1.5%). Los 570 municipios de Oaxaca se pueden dividir, de acuerdo con su calidad migratoria, en las siguientes categorías: 342 de fuerte expulsión; 100 de débil expulsión, 64 de equilibrio migratorio, 33 de débil atracción y 31 de fuerte atracción (Gobierno del Estado, 1991b). Según los datos del censo de 1990, los nacidos en el estado superaban en un 25% a sus residentes. Este saldo se debe a que Oaxaca había perdido para 1990 el 31% de sus nativos (24% viven en otros estados y 7% residen en Estados Unidos) a cambio de una inmigración absoluta equivalente al 6% de sus residentes (Bustamante, et al, 1995; INEGI, 1991).

En el territorio nacional, aproximadamente 3.4 millones personas se emplean como asalariados en labores agrícolas, a ellos se les conoce comúnmente como jornaleros agrícolas. Más de la tercera parte de los jornaleros son personas que salen en busca de trabajo abandonando temporal o permanentemente sus lugares de residencia originales (Guzmán y Lewin, 1999). Parte importante de esta población son oaxaqueños que por miles se incorporan temporal o permanentemente en la economía de otros estados, entre ellos los del norte del país y el sur de los Estados Unidos. Así, una gran cantidad de oaxaqueños migran cada año a los campos agrícolas del Valle de Culiacán en el estado de Sinaloa y hacia el Valle de San Quintín en el estado de Baja California, y algunos más lo hacen hacia California en los Estados Unidos y otros llegan al estado de Oregon y hay quienes además atraviesan otra frontera más para llegar a Canadá (Zabin, 1992).

En el estado de Sinaloa, en los Valles de Culiacán, Novolato y el Carrizo, se cultivan aproximadamente 60,000 hectáreas dedicadas a la horticultura, donde se calcula que por cada hectárea cultivada se emplean cuatro jornaleros,² tomando como referencia el número de hectáreas cultivadas se estima que cada año llegan a trabajar en los campos agrícolas de Sinaloa por lo menos 240,000 jornaleros. En 1991 el Consejo Estatal de Población de Sinaloa levantó una encuesta que incluyó a 57,000 personas, y encontró que del total de los trabajadores que se ocupaban en la horticultura 21% era de Oaxaca, 19% de Guerrero, 8% de Zacatecas, 4% de Guanajuato, 37% de Sinaloa y 1% de otros estados. Tomando en cuenta que en los campos hortícolas trabajan entre 200 mil y 250 jornaleros se podría afirmar que entre 40 mil y 50 mil oaxaqueños se trasladan año con año para incorporarse en la actividad hortícola en el estado de Sinaloa.³

² Las cifras que obtuvimos en el campo varían dependiendo de la fuente, para los ejidatarios esta cifra es mayor, para los propietarios de los grandes campos es menor ya que de esta manera calculan las cuotas que tendrían que pagar al seguro social.

³ Esta información fue recolectada, en 1992, con funcionarios del Consejo Estatal de Población en Sinaloa (CONEPOSIN) durante rápido recorrido que hice a los campos agrícolas de Sinaloa y Baja California.

Según estudios del Programa de Solidaridad con Jornaleros Agrícolas, del total de esta población, un 80% retorna a sus lugares de origen; se calcula que un 18% de los migrantes que llegan a Sinaloa continua su ruta hacia los campos de Sonora y luego hacia Baja California, el restante dos por ciento se queda a residir en el Sinaloa (Guzmán Ayala, 1996).

En Baja California los trabajadores agrícolas migrantes se concentran en El Valle de San Quintín. En este Valle, que esta constituido por las delegaciones de Camalu, Vicente Guerrero y Lázaro Cárdenas, se cultivan aproximadamente 10 mil hectáreas de riego (Garduño, García y Morán, 1989:52). Aquí trabajan alrededor de 30 mil personas, la mitad de los cuales residen en esta área y en un 70% están integrados por indígenas mixtecos. Los otros 15 mil son trabajadores pendulares o «golondrinos» que en un 80% son de origen oaxaqueño, principalmente procedentes de la región Mixteca Guzmán y Lewin, 1998:244). En el estado de Baja California Sur, la población migrante oscila entre 20 y 25,000 jornaleros, entre ellos el 30 o 35% son originarios de Oaxaca (PIRCS, 1998: 22 y 55-66).

Un censo levantado en 1991 por el Instituto de Estudios Rurales de California registró que los trabajadores oaxaqueños representaban entre el 5% y el 7% de la fuerza laboral en el sector agrícola en el estado de California. Aunque no existen datos precisos, los cálculos más conservadores apuntan que en este estado de la unión americana, se emplean alrededor de 50,000 trabajadores indígenas oaxaqueños durante las etapas de mayor demanda de mano de obra (Rivera Salgado, 1997:11; Besserer, 1999).

Los datos arriba aludidos dan una idea de la importancia numérica que tienen los trabajadores migrantes con respecto a la situación demográfica de Oaxaca, pero además de esta consecuencia inmediata, otros fenómenos sociales también han emergido por motivo de este desplazamiento poblacional.

La migración está transformando tanto los lugares de expulsión de mano de obra, como los centros receptores. Ambos están siendo transfigurados tanto en términos demográficos como en las otras dimensiones de las relaciones sociales. Según el Censo General de Población y Vivienda de 1990, en Sinaloa vivían 25 mil indígenas cuyos territorios tradicionales se localizan en este estado, distribuidos en 94 localidades, ubicados principalmente en la zona norte de la entidad, en los municipios de Choix, El Fuerte, Ahome, Guasave y Sinaloa. Con la migración el número de indígenas de ese estado se multiplica casi por dos, pues un número importante de los jornaleros migrantes son indígenas de Oaxaca y Guerrero. La presencia de esta población indígena migrante contribuye a configurar un nuevo y abigarrado mosaico de pueblos, donde por su número sobresale el mixteco, seguido del zapoteco, triqui, náhuatl y tlapaneco.

En el caso de Baja California el número de indígenas con territorios tradicionales no supera las dos mil quinientas personas, cifra que se multiplica por diez en las temporadas álgidas de la migración, con la presencia de una población mixteca y triqui muy importante.

Las organizaciones comunitarias en los Estados Unidos

El movimiento internacional de la población indígena es un hecho bastante reciente. Tiene sus antecedentes durante la Segunda Guerra Mundial cuando la demanda de mano en los Estados Unidos atrajo una gran cantidad de trabajadores mexicanos para las labores en el sector agrícola norteamericano. Gran cantidad de trabajadores mexicanos participó en lo que se conoció como el «Programa Bracero» que inició en 1944 y terminó en 1964. Aunque el programa terminó, la migración internacional de los oaxaqueños continuó y desde entonces constituye una dimensión importante de las relaciones sociales observadas en Oaxaca (Bustamante et al, 1995).

En los años recientes, el hecho migratorio ha incorporado a un importante número de población indígena, sobre todo en el sur de los Estados Unidos donde esta presencia está aumentando por consecuencia de la crisis económica de México y de las transformaciones de las relaciones laborales en esta región de los Estados Unidos (Zabin, 1993; Kearny, 1996), donde los trabajadores oaxaqueños han emprendido nuevas formas de organización como las experiencias que a continuación se refieren.

A diferencia de otras organizaciones indígenas que se han formado en las últimas dos décadas en las distintas regiones de Oaxaca (Hernández Díaz, 1998), varias de las que se constituyeron en la región Mixteca lo hicieron fuera de las localidades oaxaqueñas, aunque vinculadas a los problemas de los indígenas de esta región. Actualmente la mayoría de ellas están agrupadas en dos grandes organizaciones frentistas: el FIOB y la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO), ambas son organizaciones formadas principalmente por indígenas radicados en los estados de Oaxaca y Baja California en México, y California en Estados Unidos, que se han agrupado con el fin de defender los derechos humanos y laborales de los indígenas migrantes, fortalecer su identidad cultural, impulsar proyectos productivos, así como para apoyar la construcción de obras de infraestructura tanto en sus lugares de trabajo como en sus regiones de origen.

El FIOB tiene sus antecedentes en varias pequeñas organizaciones, principalmente de mixtecos y zapotecos, que primero se formaron para buscar resolver los múltiples problemas a los que se enfrentan los trabajadores indígenas migrantes, al igual que para apoyar obras de infraestructura en sus lugares de procedencia.

Los primeros jornaleros mixtecos que llegaron a trabajar a los campos agrícolas al sur de Ensenada a principios de la década de los sesenta, fueron llevados ahí por empresarios bajacalifornianos que los habían contactado en Sinaloa. La mayoría procedían de la Mixteca Baja en Oaxaca y contaban con experiencias migratorias previas. Más tarde estos migrantes comenzaron a cruzar la frontera en busca de trabajo en los campos agrícolas de California, en los Estados Unidos.

A finales de la década de los setenta y principios de los ochenta comenzaron a formarse las primeras agrupaciones de migrantes mixtecos en diferentes puntos

del norte de México y en el sur de los Estados Unidos. En 1978, en Santa Rosa California, la familia Morales originaria de Tequixtepec, una comunidad situada al norte de la ciudad de Huajuapán, fundó la Unidad Mixteca Tequixtepec, integrada inicialmente por una red de familiares y paisanos de pueblos vecinos, sus propósitos consistían en ayudarse mutuamente y promover apoyos económicos para sus respectivos lugares de origen (González Huerta, entrevista).

En 1985, unos 30 mixtecos impulsaron, en Madera, Kerman, Selma y Arvin, la creación de la Asociación Cívica «Benito Juárez», que buscaba la defensa laboral de sus agremiados, ellos provenían principalmente de las agencias municipales, rancherías y barrios del municipio de San Pablo Mixtepec. En 1986 se habían extendido a Los Ángeles, California en donde una representación de esta asociación apoyaba a los trabajadores mixtecos (González Huerta, 03/28/1993).

Meses más tarde hace su aparición, en el Condado Norte de San Diego, California, el Comité Cívico Popular Mixteco (CCPM), impulsado por trabajadores provenientes de San Miguel Tlacotepec, en el distrito de Juxtahuaca, Oaxaca; antes habían hecho otros intentos de organización entre los trabajadores de la construcción en las obras del Metro en la Ciudad de México (Sergio Méndez, entrevista; Lara Flores, 1996:101). El Comité comenzó a formarse aproximadamente en 1980.

Los integrantes del CCPM buscaban la reivindicación de los derechos laborales de los trabajadores migrantes indígenas, en un principio la demanda principal fue exigirle a los empleadores que les proporcionaran a sus empleados habitación y les dieran mejor trato. Quienes encabezaban esta organización habían sido dirigentes magisteriales o estudiantiles que habían participado en el movimiento sindical de la Sección XXII del SNTE que movilizó a una gran cantidad de docentes y estudiantes, en la década de los 80, demandando mejores condiciones laborales y la democratización interna del sindicato; es decir, se trataba de personas que contaban con una experiencia de organización y participación política previa. Los fundadores fueron Arturo Pimentel, quien estudio en la Normal de Reyes Mantecon en Oaxaca, el profesor Ernestino Sixto, y una persona conocida como Nacho Nino, entre otros. Arturo Pimentel emigro primero a Culiacán y después a Baja California, en ambos lugares fue perseguido por la policía mexicana por sus afanes organizativos. Más tarde regresó a Oaxaca donde concluyó sus estudios para graduarse como profesor; tiempo después renunció al magisterio y ahora se dedica de tiempo completo a la organización.

Algunos años más tarde, en 1989, se formó la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), integrada inicialmente con trabajadores migrantes de San Miguel Cuevas, del Distrito de Juxtahuaca, y de San Mateo Tonuchi, del municipio de Tecomaxtlahuaca, Oaxaca. La organización se produjo a raíz de una protesta de los trabajadores por las múltiples cuotas que los migrantes tenían que pagar a sus comunidades de origen. San Miguel Cuevas ha tenido un conflicto territorial con una comunidad vecina. Para solventar los gastos que ocasionaba el seguimiento del conflicto, el presidente del Comisariado de Bienes Comunales

empezó a cobrar entre 30 mil y 60 mil pesos, de los viejos,⁴ a los que se iban a trabajar «al otro lado», es decir a los que salían en busca de trabajo a Sinaloa o a los Estados Unidos. Este fue el motivo que obligó a los migrantes y a sus familiares a asociarse. Los profesores Rufino y Vicente Domínguez empezaron a organizar a la gente para evitar estos abusos de parte de las autoridades comunitarias, para ello enviaron comisiones a la ciudad de Oaxaca y a Culiacán. Aplicando su experiencia política adquirida en el movimiento magisterial intentaron tomar, como medida de presión, el edificio de la Agencia Municipal, aunque no lo consiguieron.

Fue en Sinaloa donde se concentraron sin peligro de ser reprimidos o perseguidos. De ahí que haya sido en Sinaloa donde nació la OPEO. Uno de los principales dirigentes, que trabajaba en el Programa de Educación Indígena, tuvo que renunciar a su empleo para dedicarse a las tareas de organización entre los trabajadores migrantes, los cuales para entonces comenzaban a cruzar la frontera de México y los Estados Unidos y, por consiguiente, su problemática habría de incrementarse: «Los muchachos que estaban en Sinaloa se pasaron a Baja California y también participaron en el movimiento para mejorar los salarios, la vivienda y todo eso; de ahí, la emigración se pasó a Estados Unidos, pero había muchos problemas porque a cada rato los sacaban y no había mucha coordinación» (Vicente Domínguez, entrevista, 1994).

A principio de los años 90, la Ley de Amnistía que concedía a los migrantes indocumentados en Estados Unidos la posibilidad de regularizar su situación migratoria propició un clima menos hostil y permitió en territorio norteamericano la organización de los mixtecos de San Miguel Cuevas. Actualmente la OPEO tiene un comité general, con representantes en los distintos lugares donde laboran, cabe resaltar el comité instalado el estado de Oregon. Sus principales objetivos son los de conseguir una vivienda digna, mejores salarios y seguro médico para los trabajadores indígenas. Entre las acciones que han desarrollado destacan las denuncias de maltrato de los empleadores a los trabajadores indígenas.

En su lugar de origen la OPEO promueve el mejoramiento de los servicios públicos tales como caminos, escuelas, clínicas, y también se han involucrado en la búsqueda de soluciones al conflicto comunal: «que nos interesa como ciudadanos de esta comunidad» (dirigente de OPEO, entrevista). Además se interesaban en impulsar proyectos productivos en sus comunidades de origen, sin embargo se tropezaban con las resistencias de la gente y el control que sobre ellos se ejerce a través de las instituciones del Estado:

El problema que vemos es que es muy difícil trabajar con nuestra gente porque son muy creídos con el gobierno, del PRI, y nosotros no estamos en contra pero defendemos nuestro derecho; ahora que regresé es lo que he visto; es muy difícil manejar y hacerles entender que tenemos que organizarnos para hacer defender nuestros derechos pero hay desconfianza y muy poco entienden lo que es organizarse (dirigente de OPEO, entrevista).

Aunque ahora existen organizaciones de carácter supracomunitario y frentistas, la organización comunitaria continúa siendo una actividad política y social importante de los migrantes oaxaqueños. Un ejemplo de la actividad de las organizaciones comunitarias es el de la Mesa Directiva Santa María Tindú, una organización que desde el exterior ha buscado formas de apoyo para su comunidad de origen. Esta agrupación cuenta actualmente con una membresía de 2,251 personas asentadas principalmente en los estados de California y Oregon, en los Estados Unidos, pero además tienen agremiados en la colonia Vicente Guerrero, en San Quintín, Baja California, y en la Ciudad de México; según sus dirigentes más del 60% de la población considerada parte de esta comunidad, se localiza fuera de ella (Cortés García, 1999).

Así, desde su fundación, en 1994, esta organización le ha entregado a la comunidad 68,582.00 dólares, más otros apoyos estatales y federales que en un total de 20 mil dólares se han adicionado a los anteriores mediante la modalidad del programa llamado *dólar por dólar o peso por peso* y que consiste en que por cada peso o dólar que los migrantes aporten para la construcción de obras públicas o servicios comunitarios, el gobierno estatal se compromete a proporcionar una cantidad equivalente. Los migrantes obtienen estos fondos mediante la realización de eventos, pero principalmente de la cooperación individual que cada uno de ellos, mayor de 18 años, está comprometido a donar para el beneficio comunitario.

Con este dinero se apoya la construcción de obras de tipo social como la construcción de un puente vehicular o el palacio municipal, la reconstrucción de la iglesia local, adquisición de accesorios de uso médico para la clínica rural del IMSS, apoyo al jardín de niños, y las escuelas primaria y telesecundaria, de igual forma ayudan económicamente a la agencia municipal y al comisariado de bienes comunales (Cortés García, 1999).

Los ejemplos aquí citados ilustran como la organización de los trabajadores migrantes indígenas oaxaqueños ha sido motivada por los problemas que han encontrado fuera de sus territorios tradicionales pero se ha dado básicamente gracias a la existencia y manutención de vínculos comunitarios como lo indica la índole y alcances del trabajo de las organizaciones anteriormente referidas.

⁴ En 1993 se eliminaron tres ceros de moneda mexicana, de tal forma que, en la nueva denominación, un nuevo peso obtuvo el equivalente de mil pesos de la antigua denominación, a los que por una temporada se les llamo "viejos pesos".

La formación de organizaciones frentistas en Estados Unidos

Por diferentes razones y motivos, las distintas agrupaciones indígenas han realizado acciones conjuntas. En 1987, por ejemplo, se reunieron en Oceanside, California, convocados por la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), para realizar una protesta frente al consulado mexicano en San Diego exigiendo su intervención para demandar mejores condiciones de vivienda así como para denunciar violaciones a los derechos humanos de los migrantes perpetradas tanto por los cuerpos policíacos como por los empleadores. Este fue el inicio de futuros intentos de unificación; así surgió la Coordinadora de Organizaciones Mixtecas; la cual tuvo una vida efímera. Aunque la Coordinadora desapareció las agrupaciones que la integraron continuaron funcionando.

En julio de 1988 se realizó el Primer Encuentro de Organizaciones Mixtecas en California. En una segunda reunión que se efectuó en agosto de ese mismo año acordaron impulsar la campaña de solidaridad con la huelga de hambre que en esos días sostenía Cesar Chávez, líder de la United Farm Workers of America.

Los antecedentes del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) se remontan a 1985, año en el que varios grupos de migrantes mixtecos que trabajaban en Estados Unidos se organizaron con el fin de resolver sus problemas más urgentes: los obstáculos por parte del gobierno estadounidense para normalizar su situación legal, la generalizada pérdida de los giros telegráficos a través de los cuales los trabajadores envían dinero a sus familiares de Oaxaca; el maltrato y las violaciones a los derechos humanos de que son objeto por parte de los distintos cuerpos de la policía mexicana y de la Patrulla Fronteriza del Servicio de Inmigración Estadounidense, así como los distintos problemas de vivienda y de tipo laboral que tienen en los Estados Unidos. Como dice uno de los dirigentes de esta organización: «contrastando con los sorprendentes avances tecnológicos que se utilizan allí, las condiciones de vida de los trabajadores migrantes son deplorables» (González Huerta, 1993). Lo mismo en su travesía que en su estancia en los centros de trabajo estos trabajadores padecen múltiples vejaciones: son maltratados, explotados, extorsionados y discriminados.⁵ Las condiciones en las que efectuaban sus viajes de retorno eran, y son una verdadera pesadilla:

era muy deprimente para los paisanos porque les robaban mercancías, les robaban dinero, dólares; y venían desfalcados porque el producto de varios años de trabajo, de meses de trabajo, se los quitaban en las aduanas, en las fronteras, en las centrales camioneras, en el aeropuerto; a raíz de eso surge la necesidad de agruparse (Neftalí González Huerta, entrevista).

⁵ Información sobre las condiciones de vida y de trabajo de los indígenas migrantes se puede encontrar en Zabin, 1992.

Una de las ocasiones en que se unificaron estas organizaciones fue con motivo de las protestas contra los resultados del proceso electoral de México en 1988.⁶ Entonces establecen relación más de 30 grupos chicano-mexicanos que constituyen la Asamblea Mexicana por el Sufragio Efectivo en California, que surge en ocasión de la defensa de lo que consideraban el triunfo electoral de Cuauhtémoc Cárdenas en las elecciones presidenciales de 1988, de igual manera se forma el Comité Contra el Fraude Electoral, que organizó plantones de protesta en los consulados mexicanos de Los Ángeles, San Diego y San Francisco. Aunque estos actos fueron convocados principalmente por organizaciones de mexico-americanos, ahí estuvieron presentes las organizaciones mixtecas. La participación en estas movilizaciones de los migrantes oaxaqueños se hizo más activa cuando se comenzó a proponer el derecho al voto de los mexicanos en el extranjero, plantearon entonces que ellos habían dado mucho por México, por Oaxaca en particular, que la economía de los pueblos mixtecos estaba basada en las remesas de dólares que ellos envían a sus familiares y por lo tanto era una incongruencia que legalmente estuvieran impedidos para elegir a los representantes en sus lugares de origen. Fue así como comenzaron a exigir el derecho al voto para los trabajadores que se encontraban en el extranjero.

En el año de 1991 hubo nuevamente otro esfuerzo para solucionar demandas comunes en forma conjunta, además hubo dos situaciones que sirvieron de catalizador para el proceso organizativo, la primera fue la radicalización de la política antiinmigrante del gobierno estadounidense, principalmente en el estado de California que tuvo su más álgida expresión en la propuesta antiinmigrante del gobernador Pete Wilson de California, mejor conocida como la propuesta 187; la segunda fue la «celebración» del «Encuentro de Dos Mundos», es decir la celebración del quinto centenario del llamado descubrimiento de América, evento que se llevaría a cabo al año siguiente y en el cual algunas agrupaciones mixtecas y zapotecas deseaban expresar su descontento pues consideraban que dicho acontecimiento era más que nada el inicio de la historia de resistencia y lucha de los pueblos indígenas que había provocado la conquista de América. Así seis organizaciones conformaron lo se llamaría posteriormente el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional (FM-ZB); éstas fueron: el Comité Cívico Popular Mixteco, la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), la Asociación Cívica «Benito Juárez» (ACBJ), La Asociación de Yatzachi el Bajo, la Organización Regional de Oaxaca (ORO) y la Comunidad Tlacolulense en los Ángeles (COTLA). Las tres primeras mixtecas; las otras tres, zapotecas. Fue así como el 5 de octubre de 1991 queda formalmente establecido el Frente Mixteco Zapoteco-Binacional (FM-ZB).

Las organizaciones zapotecas tenían una experiencia organizativa distinta, pues habían trabajado básicamente por el rescate de sus tradiciones, por el rescate de sus costumbres y el apoyo a sus comunidades de origen. Así, se habían agrupado

⁶ Los resultados oficiales de las elecciones federales de 1988 dieron el triunfo a Carlos Salinas de Gortari, quienes apoyaban la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia atribuían este acontecimiento a desenlaces fraudulentos.

por localidad de procedencia; por ejemplo tenían organizaciones propias los trabajadores originarios de Macuilianguis y Yatzache el Bajo. Otras como la Organización Regional Oaxaqueña estaba interesada principalmente en el aspecto cultural, y precisamente durante algún tiempo fue el brazo cultural del FM-ZB, su experiencia en la revaloración y reproducción de las tradiciones oaxaqueñas se expresan nítidamente en los eventos en los que se involucran: conmemoran en la ciudad de Los Ángeles el aniversario del nacimiento y del fallecimiento de Benito Juárez, organizan homenajes a la memoria de Flores Magón y desarrollan el festival de la Guelaguetza. «Este festival cultural oaxaqueño es el más importante en California y cuenta con una asistencia anual que rebasa las mil personas» (Rivera Salgado, 1997:13). Con estos precedentes formaron la Casa de la Cultura Oaxaqueña en Los Ángeles.⁷

En julio de 1992, el FM-ZB organizó la Primera Conferencia Internacional sobre Migración en la Universidad Tecnológica de la Mixteca, en la ciudad de Huajuapán de León; es entonces cuando los integrantes del Frente tuvieron sus primeras diferencias:

quizá porque el Coordinador del Frente Mixteco-Zapoteco era un intelectual, un intelectual, un mixteco que estaba haciendo maestría allá y tenía la visión de que terminando su maestría ¿Qué iba a pasar con él? Él había visto como el gobierno mexicano había cooptado a algunos dirigentes del Comité Cívico Popular Mixteco, sobre todo en Estados Unidos y tenían un buen sueldo, una buena posición y camionetas y todo, entonces él vio que si se ponía al frente del movimiento podía pasar lo mismo pues, él estaba [pensando en] su futuro, vimos cual era su movimiento y le empezamos a presionar para que trabajara o se desistiera y ante la presión él optó por seguir su misma política y entonces el Frente decidió hacer una conferencia de organización, algo así, donde se le destituyó, pero él era apoyado por toda la Organización Cívica Benito Juárez (Neftalí González Húerta, entrevista).

Según el actual coordinador general del FIOB, esto se dio porque se cometieron algunas deslealtades en el interior del Frente, lo que provocó la fractura de éste: «se nombró a un compañero como coordinador general pero debido a algunos problemas de la política que se empezó a impulsar en la coordinación general del FM-ZB, sufrió su primera fractura el Frente. Pues, (el Coordinador) empezó a entrar en acuerdos detrás de nosotros con el gobierno de Heladio Ramírez; nosotros lo que hicimos fue destituirlo, lo bueno es que aquí todo el mundo estuvo de acuerdo» (Arturo Pimentel, entrevista, 1997). Así lo explicaba también en el primer informe de actividades del Primer Congreso Extraordinario del FM-ZB en diciembre de 1993:

⁷ Esta es sin duda una reproducción de lo que sucede en Oaxaca donde las Casas de la Cultura son instituciones oficiales que se dedican al rescate cultural y donde fueron entrenados varios maestros indígenas.

Al asumir hace catorce meses la responsabilidad de encabezar la Comisión Coordinadora del FRENTE MIXTECO-ZAPOTECO BINACIONAL, lo hice en medio de una situación política interna, cuya confusión y falta de claridad en el futuro de nuestra organización, nos amenazaba con desmoronar este proyecto que, incipientemente, sin una estructura definida de organización y con fuertes rasgos de antidemocracia y autoritarismo en la dirección del mismo, se podía dibujar de otra manera y en nuestra perspectiva de trabajadores indígenas migrantes, como una arma poderosa en la lucha y defensa de nuestros intereses individuales y colectivos. En ese entonces, tuvimos que superar las contradicciones internas, logrando mantener en torno a nuestro proyecto a los elementos más conscientes y con mayor fe en el ideal de seguir manteniéndose en la nave en la cual hoy nos encontramos (Pimentel Salas, 1993:1).

Como parte de esta discrepancia, a finales de 1992, la Asociación Cívica «Benito Juárez» se desprendió del Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, aunque sus dirigentes continuaron con el trabajo de organización y más tarde formaron en el municipio de San Pablo Mixtepec el Centro de Desarrollo Rural e Indígena (CEDRIC). Actualmente forman parte de la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO), y continúan su trabajo en California donde destaca su labor en la Radio Bilingüe, una radiodifusora que en los Estados Unidos transmite programas en lenguas indígenas oriundas de Oaxaca.⁸

Mientras esto sucedía, el Frente comenzó a contactarse con indígenas oaxaqueños radicados en el Valle de San Quintín, Baja California, constituyéndose las primeras coordinaciones del Frente Mixteco-Zapoteco Binacional. En 1993 se integraron al Frente otras organizaciones, tal fue el caso de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos del Valle de San Quintín, que es una de las organizaciones más consolidadas en esta zona y tal vez la organización de trabajadores más numerosa, en el ámbito nacional, integrada y dirigida por mixtecos; se integraron, también, el Movimiento de Unificación de Jornaleros Independientes y el Comité Social Unificador Mixteco.

Estas organizaciones se habían distinguido por su combatividad, esto se explica, dice uno de los dirigentes, porque «todos los mixtecos cuando vamos a otra parte, allá afuera empezamos a reconocer nuestra etnicidad, nuestra identidad, a combatir por mejores condiciones de vida y allá en serio damos la batalla».

En 1993, el Frente se constituye formalmente, integrado por dos instancias, una de carácter político y que se denomina Frente Mixteco Zapoteco Binacional y otra para manejar asuntos financieros a la que se conoce como el Centro Binacional

⁸ La Radio Bilingüe fue fundada en 1980 y se dedica a la difusión y promoción cultural, además de informar sobre tópicos laborales y defensa de derechos humanos, dirigidos a la comunidad de migrante. Actualmente la radiodifusora cuenta con 5 emisoras propias las cuales se enlazan a través de satélite a 65 emisoras en los Estados Unidos, México y Puerto Rico. En México se escucha en la Ciudad de México; San Quintín, Chihuahua, Huachochi, Ciudad Juárez y Tijuana; hasta hace poco también se escuchaba en Oaxaca a través de Asociación Radiofónica Oaxaqueña, pero este enlace ha sido suspendido, con la nueva administración del gobierno estatal.

para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, que está constituida en México como Asociación Civil y en los Estados Unidos como Organización No-gubernamental, para la obtención de este último registro contaron con el apoyo logístico y técnico de intelectuales de Estados Unidos.

En 1994 se habían unido al Frente otras organizaciones de trabajadores migrantes del valle de San Quintín; mientras tanto, en Los Ángeles, California, varios indígenas chatinos empezaron a tener contacto con el FM-ZB. En agosto de 1994, el Frente organizó una movilización desde San Quintín hasta Mexicali, en Baja California, con la finalidad de exigir tanto al gobierno estatal como federal mejores condiciones de vivienda, demandas de carácter laboral, regularización de terrenos, agua potable y seguro social, entre otros. Con esta movilización, el Frente empezó a contactarse con organizaciones de zapotecos de Tlacolula, de mixes de Tamazulapan, triquis de Copala y chocholtecos de Teotongo que trabajaban en Estados Unidos; varias organizaciones decidieron aglutinarse en el Frente pero dado que no eran ni mixtecos ni zapotecos sugirieron al FM-ZB que cambiara su nombre; así un mes después de dicha movilización (el 4 y 5 de septiembre de 1994) se llevó a cabo una Asamblea Binacional del Frente en donde adoptaría una nueva denominación: Frente Indígena Oaxaqueño Binacional.

lo que nos impulsó a ese nombre es que éramos un Frente de comunidades, individuos, organizaciones de carácter indígena que estábamos interesados en dar la lucha por nuestros derechos laborales, humanos, de migrantes, entonces surge el FIOB; es indígena porque reivindicamos nuestra identidad como indígenas; oaxaqueño porque por ser de Oaxaca los trabajadores migrantes han sido muy discriminados; existe mucho racismo por parte de los propios connacionales, ellos nos dicen «oaxaquita» o «oaxaco», en términos despectivos. Nosotros decimos *oaxaqueño*, pues; y, Binacional porque estamos en ambos países (Arturo Pimentel, entrevista)

En su etapa más exitosa el Frente agrupó a un gran número de organizaciones: el Comité Cívico Popular Mixteco (CCPM), La Organización Regional de Oaxaca (ORO), la Organización del Pueblo Explotado (OPEO), la Comunidad Tlacolulense en los Ángeles (COTLA), el Comité Social Unificador Mixteco (CSUM), la sección San Quintín de la CIOAC (CIOAC-Valle de San Quintín), el Movimiento de Unificación de Jornaleros Independientes (MUJI), el Comité de Unidad y Justicia de Farnesville (CUJF), el Club Tequiztepec, la Asociación de Yatzachi el Bajo (YEB) y la Organización Pro-Macuiltianguis (OPM).

Con las rupturas y los ingresos y salidas⁹ de agrupaciones, los dirigentes decidieron estructurar de manera diferente al Frente en un intento para disolver las distintas organizaciones y construir una sola: el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB). El frente quedó entonces formado por diferentes coordinaciones

⁹ El desprendimiento más reciente es el de la Organización Regional Oaxaqueña en 1995 (Rivera Salgado, 1997: 14). Al parecer las diferencias tanto en los intereses como en las concepciones políticas han propiciado que las organizaciones con mayores cercanías al gobierno del estado de Oaxaca se separen del FIOB.

regionales, aunque en realidad estas comisiones son en parte el resultado de las agrupaciones ya existentes; por ejemplo la coordinación regional en San Diego esta en realidad dirigida por quienes integraron el CCPM.

La estructura interna actual del FIOB está conformada primeramente por lo que se llama Asamblea General Binacional, posteriormente se encuentra la Coordinación General, abajo de ella están las Asambleas Regionales y posteriormente las Coordinaciones Regionales, inmediatamente se localizan los Comités Comunitarios. Por ejemplo, en la región Mixteca se encuentran cuarenta Comités Comunitarios que unidos entre sí forman la Asamblea Regional con su respectiva Coordinación. Las Asambleas Regionales se reúnen una vez al año y la Asamblea Binacional cada tres años.

La Coordinación General, por su parte, está compuesta por su titular, un Vice Coordinador, un Coordinador de Finanzas y Proyectos Especiales, un Coordinador de Acción Femenil y un Coordinador de Relaciones.

En los Estados Unidos el FIOB cuenta con representaciones regionales en el Valle de San Joaquín, California; en Los Ángeles; en el Condado Norte de San Diego. Contaban con una oficina central en Livingstone, California, que recientemente se ha mudado a Fresno, California, y otras dos más, una en San Quintín Baja California y otra en Huajuapán de León, Oaxaca. En Baja California tiene una coordinación con sede en Tijuana, y en Oaxaca tiene las coordinaciones de Valles Centrales, Sierra Norte y la Mixteca¹⁰ (Cf. Rivera Salgado, 1997).

Las principales actividades del FIOB en Estados Unidos giran alrededor de la orientación, asesoría y defensa de derechos laborales y legales de los indígenas migrantes. Este apoyo lo realiza en coparticipación con una asociación de abogados llamada Asistencia Rural Legal de California (CRLA, por sus siglas en inglés).

El FIOB también cuenta con el servicio de Traductores indígenas. Gracias a un apoyo financiero que consiguieron por parte de la Fundación OXFAM-América, lograron capacitar así a quince indígenas para desempeñarse como traductores de las lenguas mixteca, zapoteca y triqui; asimismo lograron el reconocimiento oficial estadounidense para intervenir en el auxilio de trámites en instituciones gubernamentales, por ejemplo para auxiliar en las Cortes a los indígenas migrantes cuando tienen problemas legales, o para realizar los tramites necesarios en el Servicio de Inmigración para regularizar su estancia en los Estados Unidos, o bien como traductores en los hospitales cuando tienen problemas de salud. Cabe señalar que este servicio lo dan en distintas partes de la unión americana a quien lo solicite.

Otro proyecto que tiene en marcha el FIOB es el de Orientación a Mujeres Indígenas Migrantes; en este caso trabajan coordinadamente con la agrupación Líderes Mujeres de California; el trabajo consiste en brindar asesoría a mujeres

¹⁰ En Oaxaca, además de las comunidades de la Mixteca antes mencionadas, el Frente tiene presencia en Tlacolula a través del Frente Único Democrático de Tlacolula. Su desventaja es que están divididos, en dos o tres facciones; en 1996 había por lo menos dos corrientes que estaban confrontadas: «la de Carlos Aguilar y la de César Sánchez, la de César Sánchez Lievana quien se ha pronunciado mas por irse al PRD y la de Carlos Aguilar que se aferra a ser independiente de todos los independientes.» (Neftalí González, entrevista). También tienen presencia entre los ejidatarios y comuneros de Macuiltianguis.

sobre problemas relacionados con las familias migrantes, desempleo, drogadicción, entre otros. Otro proyecto es el de entrenamiento para trabajar con computadoras, el cual consiste en comprar los aparatos y capacitar a sus miembros para formar cuadros técnicos que puedan trabajar en la red del Internet y así lograr mayor eficacia en la comunicación. El financiamiento de este proyecto se los ha otorgado el Consejo Nacional de la Raza.

En septiembre de 1993, el FIOB firmó un convenio de colaboración de 12 puntos con la Unión de Campesinos de América (UFW, por sus siglas en inglés), para que los trabajadores indígenas pudieran sindicalizarse con todos los derechos de los afiliados a este sindicato estadounidense de trabajadores agrícolas.

En marzo de 1999, el FIOB obtuvo la autorización oficial para recibir fondos federales del gobierno de los Estados Unidos para orientar a los trabajadores indígenas migrantes sobre sus derechos para recibir los servicios médicos que otorga el gobierno federal. Recientemente, también, ha iniciado en los Estados Unidos una campaña nacional de educación solicitando a los indígenas migrantes que se registren como tales en el censo que se levantara en ese país en el año 2000, para, de esta manera, conocer con precisión la situación de los indígenas; y, además poder reclamar una representación política adecuada para ellos (Domínguez Santos, 1999).

En Baja California el FIOB tiene dos proyectos de carácter jurídico: Asistencia Legal Indígena y Asistencia y Defensa Indígena Binacional, que son financiados por el INI, a través de ellos proporcionan asesoría legal y defensa por parte de los llamados abogados comunitarios, que son profesionistas (abogados) indígenas bilingües, que hablan el zapoteco, mixteco o triqui, además del español y/o el inglés.

En esta región también se ocupan de la defensa de inmigrantes indocumentados, sobre todo para asistirlos en asuntos relacionados con la defensa de sus derechos humanos. Están además empeñados y comprometidos en la construcción de un albergue que se llamará «La Casa del Migrante Indígena» en la ciudad de Tijuana, que apoyará a los migrantes con hospedaje, comida y orientación sobre sus derechos humanos y laborales (Domínguez Santos, 1999).

En Oaxaca -y específicamente en la región Mixteca, a decir de uno de sus integrantes- no se ha logrado avanzar en cuestión de respeto a los derechos humanos; sin embargo, los trabajos a los que están dedicados en la región son principalmente para impulsar proyectos de carácter productivo. Han creado por ejemplo el Centro de Capacitación para Jornaleros Indígenas Migrantes que se encuentra en San Miguel Tlacotepec y que atiende a ocho municipios de la región: San Miguel Peras, Coicoyán de las Flores, Santiago Juxtlahuaca, Santos Reyes Tepejillo, Ixpantepec Nieves, San Miguel Tlacotepec y Tecomaxtlahuaca (cf. Rivera Salgado, 1997:16). Otra actividad en la región es la que le han denominado el «Proyecto Siembra» que consiste en la siembra de cincuenta hectáreas de nopal forrajero y tunero en diez comunidades de la Mixteca. Asimismo, cuentan con otro proyecto para la gente de la tercera edad que consiste fundamentalmente en

la crianza de gallinas criollas; los recursos para este proyecto son otorgados por una fundación privada.¹¹

El trabajo organizativo en la Mixteca oaxaqueña

Aunque en el FIOB participan autoridades municipales, comisariados ejidales y comunales de la mixteca, que se plantean la necesidad de demandar al gobierno mayores apoyos, las comunidades como tales no están integradas a esta organización que está básicamente compuesta de agrupaciones cuyos miembros son parte de las comunidades y depende de los servicios que en ellas se ofrecen. En muchos pueblos mixtecos la vida gira en torno de los migrantes y de las remesas que envían a sus familias. Metafóricamente hablando, la vida de varias localidades gira en torno a las oficinas de correos, telégrafos o teléfonos. En San Juan Mixtepec, Tlacotepec, Juxtlahuaca o Silacayoapan, por ejemplo, «la gente está esperando a ver si ya llega el giro, o si ya llegaron los cheques y esperando las llamadas por teléfono» (Neftalí González Huerta, entrevista).

Si en el ámbito estatal las remesas de los migrantes oaxaqueños representa la tercera fuente de divisas, después del turismo y la exportación de café, en las comunidades Mixtecas es tal vez la principal fuente de ingresos o la segunda después de las inversiones y la derrama de salarios de los gobiernos estatal y federal (Guzmán Ayala, 1996:623; Ortiz Gabriel, 1994:3-4). En muchas localidades los servicios públicos se han mejorado con las aportaciones de los migrantes. Por ello una de las demandas del Frente es que el gobierno reconozca esta aportación y que invierta en la misma proporción en la que la hacen los trabajadores migrantes.

Para los dirigentes del Frente con la forma como se han asignado los recursos provenientes de los programas de la política social del gobierno federal, por ejemplo con el Programa de Solidaridad en la administración del Presidente Salinas y con el de Progresía en la actual administración, son propuestas demagógicas y paternalistas, pues los funcionarios públicos de pronto llegan a algún lugar y ofrecen dinero para yuntas, por ejemplo, pero este es un dinero que no se recupera. Cuando se recupera se invierte en la pavimentación de calles, en la remodelación de la iglesia local, en la construcción de los edificios municipales («los palacios», como le llama la gente al edificio sede de la autoridad municipal). Según observaciones de algunos dirigentes del Frente, el progreso en la Mixteca es conceptualizado como si se tratara de embellecer a los pueblos:

que estén bien bonitos, Ayú por ejemplo, el pueblo de Heladio- el ex-gobernador-, es una ciudad en chiquito, es increíble!, es una pequeña ciudad!. Nosotros planteamos que el progreso no es así, debemos cambiar el sentido

¹¹ La preocupación por los proyectos productivos y la búsqueda de recursos para estos proyectos es una constante preocupación del FIOB. Por ejemplo, ha buscado recursos para invertir en la producción de calabacita en el vallecito de Tonalá. En otros lugares como en Cañada de Lobos hay productores de fresa, los cuales aprendieron a cultivar la fresa en Estados Unidos y ahora la han empezado a cultivar y a comercializar.

del progreso, que va a costarnos, debemos empezar en nuestras comunidades; mientras la gente siga pensando que ver bonito un pueblo hace progresar no estamos haciendo nada.

Para los dirigentes del Frente lo importante no es que se apoye la pavimentación de las calles y que se proporcione a las comunidades el dinero para la construcción de un nuevo palacio municipal, lo importante es que las comunidades consigan los recursos para mejorar sus condiciones de vida, como lo expresa un dirigente: «estamos planteando nosotros que progresar es cuando tengamos la forma de subsistir, un trabajo en las comunidades, un proyecto productivo en las comunidades».

En esta búsqueda, han convenido con el gobierno del estado de Oaxaca en agrupar esfuerzos para desarrollar proyectos en la Mixteca, sin embargo una de las condiciones que les demandó el gobierno oaxaqueño fue que el Frente aportara una parte importante para el fondo de inversión, esta condición ha obstaculizado el apoyo, pues, como bien lo expresan, esta aportación es demasiado onerosa para los migrantes: «eso es demasiado difícil, la gente ya manda para sus familias, ya manda para sus comunidades, para sus fiestas y todavía mandar para un fondo es difícil» (Neftalí González Huerta, entrevista).

En la administración anterior (1992-1998), el gobierno del estado propuso que este dinero fuera repartido entre los beneficiarios, los dirigentes del Frente consideran que esta es una estrategia equivocada, porque al repartir el dinero a cada campesino le tocaría tan poco que el resultado final sería nulo; también han visto que las experiencias comunitarias han fracasado, como lo han demostrado experiencias previas con los programas de COPLAMAR y FIDEC que por muchos años invirtieron millones de pesos, emplearon a técnicos y burócratas con un resultado muy pobre o nulo:

COPLAMAR y FIDEC trajeron nopal europeo, hebreo, italiano o de Coahuila e insistieron en cultivarlo. Lo primero que pidieron fueron hectáreas, llegaron con las autoridades de bienes comunales o ejidales o autoridades municipales y les pidieron 2 o 3 hectáreas para un campo experimental, /.../, la gente trabajó, dio su tequio, 2,3 o 30 días de tequio, o no sé que tanto, pero ahí en las comunidades hay celo pues, es cierto toda la gente quiere a sus comunidades, las quieren y se mueren por su comunidad y pelean por su comunidad pero en la cuestión productiva la gente no ha pensado en serio pues, son muy pocas las comunidades que han pensado, la gente pensó: «Bueno, vamos a sembrar pero ¿Para quién va a ser?, eso no es para mí». Nadie le puso el empeño suficiente, dieron su tequio, también hay multas. El tequio en la Mixteca no es tan voluntario como se quiere decir, no, no, también reciben cárcel, castigos pues, o sea, no es como las autoridades dicen que trabajaron pero para poner un nopal que es lo más viable, sólo rascaron y ahí lo pusieron y el resultado es que a los 5 años, a los 3 años, no había ni un nopal en esos terrenos. Así estamos dándole una variante a esa situación, por eso uno de nuestros proyectos más

fuertes es el nopal, el nopal forrajero principalmente, tenemos ya un estudio de Chapingo, pero pensamos dárselo a las familias no pensamos dárselo a las comunidades, cada familia tiene una o dos hectáreas que quiere dedicarle (Neftalí González Huerta, entrevista).

En esta lucha los integrantes del FIOB han tenido que enfrentar a los funcionarios del gobierno estatal; así han tenido que obligar a los funcionarios a que los escuchen. Y por ello han pagado, políticamente hablando, precios altos, pues por esta causa uno de los dirigentes ha sido acusado de haber privado ilegalmente la libertad del director del COPLADE.

Aunque el trabajo de organización del Frente ha tenido mayores impactos entre la población mixteca residente en los Estados Unidos, ahora comienzan a tener presencia en sus comunidades de origen, y por lo tanto también comienzan a ser acosados por las élites dominantes en dicha región. Cuando los integrantes del Frente comenzaron a realizar trabajos referentes a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, los priístas locales, por ejemplo, también se empeñaron en realizar encuentros con este objetivo.

Tradicionalmente las comunidades mixtecas han estado controladas políticamente por las agrupaciones del PRI, como la Confederación Nacional Campesina (CNC). Con la presencia de las organizaciones del Frente en la Mixteca, los priístas han reaccionado y han desarrollado un trabajo paralelo al del Frente: «ahí donde van los del Frente a desarrollar trabajo político, ahí llegan ellos inmediatamente después y les ofrecen dinero o si existe algún problema al que el Frente le este buscando solución, llegan los del PRI y se los resuelve inmediatamente, es una táctica que sigue el PRI en la Mixteca; esto sobre todo a partir de 1988» (Vicente Domínguez, entrevista). Así por ejemplo para detener el trabajo político del Frente en el Distrito de Juxtlahuaca, los del PRI formaron otra organización que a la que llamaron Coalición de los Pueblos Mixtecos y Triquis (COPIMIT).¹² Una organización para oponerse al FIOB, a la OOCEZ, al MULT, y al CEDRIC. Así lo reconoció el principal dirigente del COPIMIT, quien en una entrevista que le hicéramos manifestó que:

En el Distrito de Juxtlahuaca existen muchos grupos de oposición, entonces se están dispersando muchos pueblos chiquitos, se están yendo unos a OOCEZ, otros al MULT o al Frente Binacional, llega un momento en que a nosotros nos preocupa ¿Qué pasa? ¿Por qué tanta oposición? ¿Y tantos mítines, marchas, plantones? Llegamos a entender y a la conclusión de que esos grupos se dan porque no estamos organizados, no tenemos una organización en la cual podamos gestionar las necesidades de ellos, así nace la Coalición de los Pueblos Indígenas Mixteco-Triquis; la Coalición tiene la finalidad y como meta principal

¹² Los acosos en contra del FIOB suceden tanto en Oaxaca como en Baja California. Por ejemplo, la Asociación de Mixtecos en Tijuana que formaba parte del FIOB, fue desmembrada para constituir la Asociación de Comerciantes Benito Juárez, afiliada a la CROC (Lara Flores, 1996:102).

gestionar para lograr todas las necesidades de la gente; acabo de estar con el señor Gobernador y me dio muy buenas respuestas, traigo respuestas muy concretas para muchas comunidades indígenas como es el de vivienda, salud, educación, agua y el mejoramiento de viviendas, que quiere decir que con la Coalición estamos logrando abrir puertas para las actividades de los pueblos, con esta Coalición pretendemos ir recuperando todos los pueblos que se han perdido; en primer lugar la Coalición tiene tendencias políticas desde luego; en segundo lugar lleva la finalidad de ser gestor para lograr el desarrollo de la región Mixteca. /.../ La tendencia política es de contrarrestar las acciones de la oposición porque la Coalición la conformé con puras comunidades priístas y la tendencia es ir capturando los pueblos sobre todo, recuperar todos aquellos pueblitos que se fueron a la oposición, que se fueron a las organizaciones de izquierda, esa es la tendencia política (Pablo Hipólito Guzmán, entrevista)

La respuesta del gobierno oaxaqueño a la formación del Frente puede dividirse en dos etapas. Una con el gobierno de Heladio Ramírez López, que inicia con la asistencia del gobernador oaxaqueño a un encuentro con trabajadores migrantes en Watsonville, California, a invitación de la Unidad Mixteca Tequixtepec y de la Organización Cívica «Benito Juárez», integradas ambas por simpatizantes del PRI. A esta reunión también asistieron los integrantes del Comité Cívico Popular Mixteco y de la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido, quienes le expusieron al Gobernador los problemas y demandas que tenían tanto los trabajadores migrantes como las comunidades mixtecas. Puesto que el Gobernador había sido invitado por simpatizantes priístas y la reunión había sido organizada por el Cónsul de México en los Ángeles, se suponía que sería muy cordial, pero se transformó en un encuentro brusco. El gobernador no quería escuchar las demandas de los mixtecos; los anfitriones priístas cometieron el error de realizar el evento en un lugar cerrado con pocos correligionarios y mucha gente del Comité Cívico Popular Mixteco y sus simpatizantes que llenaron el local, apoyados además por organizaciones afines como la American Watch, por lo que al gobernador no tuvo otra alternativa que escuchar a los integrantes del Comité Cívico Popular. Esta situación marcó la distancia entre el gobierno de Ramírez López y sus paisanos. El siguiente enfrentamiento se presentaría precisamente en la ciudad de Huajuapán, en la Universidad de la Mixteca, durante la Primera Conferencia Internacional sobre Migración. A partir de entonces la gente del Frente prefirió abstenerse de mantener una relación con el gobierno estatal de Oaxaca, con la esperanza de que las cosas pudieran cambiar en la siguiente administración, así lo explica uno de los dirigentes: «con el nuevo gobernador cambiaríamos completamente de táctica, porque quienes lo podrían sufrir eran las comunidades, podrían sufrir todo esto, así es que el 21 de diciembre de 1992 que tomo posesión Diódoro [Carrasco Altamirano], nos entrevistamos con él y la audiencia se logró por la toma del consulado en los Ángeles, también como que no se veía que con él se fueran a dar las condiciones necesarias para dialogar»

Ante esta situación tomaron el Consulado y a través de esa acción consiguieron su propósito de diálogo. En la entrevista-audiencia con el gobernador Carrasco Altamirano le plantearon dos asuntos: la solución del conflicto post-electoral en Tlacolula y demandas de servicios para las comunidades mixtecas. En la localidad de Tlacolula había problemas de tipo político porque el Frente Único Democrático de Tlacolula demandaba que se realizaran nuevas elecciones pues, de acuerdo a la versión del Frente Único Democrático de Tlacolula, en la localidad se había cometido un fraude que favorecía al PRI.

Las demandas de las comunidades de la Mixteca parecían menos complicadas; por ejemplo, en Santa Cruz Mixtepec, agencia del municipio de San Juan Mixtepec, la gente requería solamente el servicio de teléfono, dado que muchas personas de esta población se encuentran trabajando fuera de su localidad y tienen necesidad de comunicarse con sus familiares.

En octubre de 1993, el gobernador visitó los Estados Unidos; estuvo en varios lugares, en Los Ángeles, en San Diego, Madera, y Vista, todos ellos en el estado de California. La visita se realizó porque hubo una concertación previa con el Secretario de Planeación del gobierno del estado en funciones en ese entonces, quien pidió a los dirigentes del Frente una relación cordial para el gobernador a cambio de atender sus demandas. Fue a partir de esa reunión que se surgió la idea de realizar en Oaxaca un programa similar al de «Peso por Peso» o «Dólar por Dólar» que habían iniciado el gobierno de Zacatecas y los zacatecanos residentes en los Estados Unidos.

Como se explico antes, dicho programa consiste en que el gobierno aporta un dólar y los migrantes otro para ser invertidos en programas destinados a mejorar las condiciones de vida en el lugar de origen de los trabajadores. En esa ocasión los mixtecos no estuvieron de acuerdo con dicha propuesta debido a que estaba diseñada para migrantes que se encontraban en mejores condiciones económicas, éste era el caso de los migrantes de Zacatecas; explican que el programa no estaba adecuado entonces para los trabajadores oaxaqueños, porque a diferencia de ellos:

los zacatecanos son gentes que no están tan pobres como los mixtecos y ellos allá están organizados para fiestas, para divertirse, para pachangas, ese es el tipo de organizaciones de los zacatecanos, no tienen nada de luchar por la identidad, por otras cuestiones políticas, ellos no, /.../. Jorge Bustamante del Colegio de la Frontera Norte también lo planteó, lo ha llegado a plantear, él es líder de opinión, escribía en Excelsior: «No pues hay unos muchachitos muy luchadores de Oaxaca del Comité Cívico Popular Mixteco (se refería entonces a este), pero deberían ver ellos que pueden inyectar dólares a su región», y entonces nosotros veíamos que por ahí nos estaban preparando el ambiente (Dirigente del FIOB)

En esa ocasión la prensa no acompañó al gobernante oaxaqueño por lo que las notas de los diarios fueron hechas a partir de los boletines distribuidos por el

gobierno del estado, en ellos se anunciaba que, como parte de los acuerdos del gobernador con las organizaciones de migrantes en Oaxaca, se pondría en marcha el programa «Dólar por Dólar». Esta intención del gobierno del estado, de que los migrantes «inyectarán dinero a la región», estaba lejos de ser un acuerdo real. Los integrantes del Frente convinieron con el gobierno en posteriores encuentros para armar una propuesta en la que se buscaran alternativas, para ello el Secretario de Planeación seguiría siendo el enlace.

poner un dólar por un dólar del gobierno, no estaba en nuestras posibilidades y porque además el Frente no es una organización caritativa, nosotros somos una organización que esta dispuesta a dar pelea por los mixtecos, y que los que den ese dinero deben ser el gobierno Federal quien tiene la obligación de aportar esos recursos económicos para el desarrollo de la región, mas no el frente, nosotros ponemos la parte organizativa, mas no la parte económica y se vino abajo esto.

Finalmente llegaron a un acuerdo en el que a partir de un convenio participaban el Comité de Planeación del Estado (COPLADE), el Fondo de Ahorro para Créditos de Empresas en Solidaridad (FONAES), y el FIOB-CBDIO. Así se constituyó el Fondo indígena Binacional cuyo objetivo central es «permitir el acceso a fuentes de financiamiento para inversión comunitaria a miembros de las comunidades migrantes» (Rivera Salgado, 1997:16).

Con estas acciones, desde 1994, el FIOB tiene una cobertura en la Mixteca en casi cuarenta comunidades comprendidas en cinco municipios de la región: San Agustín Atenango, Silacayoapan, Tlacotepec, Tecomaxtlahuaca y en Santiago Juchitán.

Alianzas

Las alianzas del frente son múltiples y también cambiantes. En los Estados Unidos, el Frente tiene una relación muy estrecha con los investigadores e intelectuales; los integrantes del Frente ha acordado mantener relaciones estrechas con los investigadores interesados en estudiar la situación de los mixtecos y los migrantes indígenas en general y como condición han establecido una especie de colaboración o asesoría para el desarrollo de las actividades de esta organización. Fue así como consiguieron su registro legal primero en el estado de California y después en el ámbito nacional en los Estados Unidos. Los dirigentes piensan que de esta manera podrán conseguir apoyos para desarrollar proyectos productivos, con los estudios realizados por los académicos e investigadores podrán justificar su petición de fondos a fundaciones europeas, inglesas y, sobre todo, del Consejo Interamericano para el Desarrollo de los Pueblos Indios, conformado con aportaciones de varios países que participan en el Banco Interamericano. Los representantes del Frente han estado en La Paz, Bolivia, sede de este organismo

para conocer de cerca los programas que apoya este organismo. En México han gestionado la obtención de recursos del Fondo Nacional para Empresas en Solidaridad y del gobierno del estado de Oaxaca, pero han tenido notorias dificultades para ello.

Con esta perspectiva, el FIOB cuenta con la asesoría de destacados intelectuales como Víctor Clark, que preside el Comité Binacional de Derechos Humanos en Tijuana, México, y ahora es el asesor en Derechos Humanos del Frente; Guillermo Delgado, un profesor Quechua que da clases en la Universidad California, Santa Cruz, es asesor de asuntos indígenas; Michael Kearny, profesor de la Universidad de California, Riverside, es el coordinador para las relaciones internacionales; Claudia Smith, del bufete de abogados Asistencia Legal Rural de California, es la asesora de problemas migratorios, en dicho bufete participan de tiempo completo dos integrantes del Frente que se dedican a la defensa de los derechos humanos de los indígenas migrantes.

=Los dirigentes de la Unión de Comunidades Zapotecas del Valle y los dirigentes de San Lucas y Santa Ana Quiavini asistieron a la Convención Zapatista en agosto de 1994, de cierta forma representando al Frente. En noviembre de 1997, con la creación del Consejo Indígena y Popular Oaxaqueño, del que forma parte el FIOB, éste ha integrado a su plataforma de trabajo un objetivo más: la lucha por el poder político en las comunidades y municipios.

Actualmente estamos en posibilidad de disputar una fuerte presencia y con muchas posibilidades de ganar en cinco municipios de la región que son los mismos que pertenecen a FIOB y estamos tratando de impulsar nuestra participación en alianzas con otras fuerzas a nivel de diputaciones locales, eso va a ser nuestra primera experiencia en este año (Arturo Pimentel, entrevista, 1997)

En Oaxaca, el FIOB es una de las seis organizaciones que decidieron conformar el Consejo Indígena y Popular Oaxaqueño "Ricardo Flores Magón" (CIPO-RFM), hecho que fue dado a conocer públicamente en noviembre de 1997. El CIPO-RFM, es parte de un proceso que dio inicio a consecuencia de la organización del Congreso Nacional Indígena, en el que participaron organizaciones populares e indígenas de Oaxaca, que veían la necesidad de conformar una organización mucho más amplia que incluyera a otras con planteamientos y demandas comunes. En tal caso el CIPO-RFM se propone ser una instancia que provoque una nueva relación política entre los pueblos indígenas y el Estado.

Igualmente, el FIOB defiende explícitamente el sistema consuetudinario al que en Oaxaca se le nombra de *usos y costumbres* consistente en que la designación de las autoridades municipales y comunitarias se lleva a cabo de acuerdo a las decisiones internas de cada comunidad. Aunque, ello no significa la renuncia de esta organización de participar en la toma de decisiones en los ámbitos comunitarios, pues el FIOB tiene presencia en por lo menos 15 municipios en la

región Mixteca en los cuales sus militantes ocupan puestos en los ayuntamientos (Hernández Díaz, 1999).

En fechas recientes, en la región Mixteca, el FIOB ha realizado alianzas con organizaciones locales como con una Asociación Rural de Interés Colectivo en Huajuapán de León y con los sectores de regionales del PRD, y más recientemente con Democracia Social, un partido político de reciente registro.

Si bien es cierto que durante décadas (especialmente desde los setenta) las organizaciones indígenas han planteado demandas en cuanto a su situación de pobreza y marginación se refiere, también lo es que en estos años, los planteamientos se han vuelto más específicos en razón del movimiento indígena propiamente, este es el caso de los derechos indígenas, autonomías regionales étnicas, respeto a la identidad indígena, sólo por mencionar algunos. Así, es importante señalar la participación que el FIOB ha tenido en las reuniones del Congreso Nacional Indígena (CNI), en el cual han encabezado la Comisión de Seguimiento del Grupo de Migrantes. El Coordinador general del FIOB fue invitado por el EZLN para formar parte del equipo de asesores durante las negociaciones en San Andrés Larráinzar de 1995 a 1996.

estuve en casi todas las pláticas y en entrevistas con el Comité Revolucionario Indígenas Clandestino y mi experiencia ha sido buena porque he aprendido y ha servido para afianzar mis convicciones sobre la lucha para reivindicar nuestra identidad indígena y, creo que hasta ahora quienes han puesto más y han hecho voltear los ojos hacia los indios ha sido el EZLN, en este país y en el mundo (Arturo Pimentel, entrevista, 1997)

La relación con el Estado la plantean de manera más cordial:

hay dos entidades que tienen dinero en México, los empresarios y el gobierno, el gobierno porque acumula dinero del pueblo, entonces no podemos tener la actitud de las organizaciones de antaño, no querían nada con el gobierno, ninguna relación con el gobierno, ninguna cuestión económica del gobierno, nosotros planteamos estas dos cosas, planteamos que ya no podemos estar aislados del gobierno; sin entregarnos al gobierno tenemos que estar en la dinámica.

Sin duda las concepciones políticas de los dirigentes se adecuan a las condiciones en las que luchan. El FIOB mantiene relaciones con varias organizaciones, entre ellas aquellas que se localizan en la región Mixteca como el MULT y la OOCEZ. Como parte de estas relaciones, al Frente ha tenido relaciones de acercamiento y distanciamiento con las organizaciones triquis tanto en la región Mixteca como en Mexicali y San Quintín. En el ámbito nacional mantenían relaciones con el Frente Independiente de Pueblos Indios; con ellos habían trabajado en encuentros nacionales, de ahí que hayan participado en el Segundo Encuentro Continental de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente, en el estado

de México, en octubre de 1997. A estos encuentros han asistido por invitación o sugerencia del FIPI: «nos han estado llevando un poco de la mano para este tipo de encuentros pues, nos han estado abriendo las puertas y creemos que el trabajo nacional se va a dar con él, él tiene más experiencia, su organización está creciendo y no va tan rápido y esta dando pasos fuertes» (Pimentel Salas, entrevista).

Reflexiones finales

El FIOB es definido como un proyecto que busca el respeto a las decisiones políticas, el respeto a la dignidad los pueblos indígenas, el rechazo a la manipulación política de las comunidades; el Frente reivindica la identidad étnica de sus agremiados:

debemos vivir en el respeto de nuestra identidad como pueblos indios. En ese sentido, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional está tomando la lucha de nuestros hermanos en Chiapas, y desde este foro estamos llamando al gobierno federal a asumir con seriedad y responsabilidad la negociación política para darle una salida de ese carácter al problema en Chiapas (Arturo Pimentel).

El Frente reclama el derecho de los indígenas de mantener su cultura, argumentan que practicar sus manifestaciones culturales no sólo están expresando su folclore, sino su voluntad de lucha en contra de la situación de opresión, en contra de la situación de atraso, de abandono, de miseria en que se encuentran las comunidades indígenas. Fue por eso que en Oaxaca, particularmente en el evento organizado en Tlacolula, con cuya reseña se inició este artículo, se manifestaron a partir de sus tradiciones porque consideran que esta es una forma de y para aglutinar a los pueblos indígenas: «ese es el propósito nuestro, de aglutinar a todas las comunidades naturales en torno a algo más sistemático de lucha política». Así se señala que se quiere mantener la tradición como tal pero también como una manifestación política: «nosotros queremos preservar en cierto modo los usos y costumbres pero para dar el salto cualitativo, para que haya una emancipación del pueblo /.../, lo que nosotros queremos es que a las autoridades realmente las elijan sus pueblos» (Florentino Sánchez Molina, Entrevista)

Es importante señalar que la migración de los indígenas oaxaqueños a los Estados Unidos, siendo una de las más recientes (Bustamante, et al, 1995), ha contribuido a formar varias organizaciones comunitarias y otras de carácter frentista, como el FIOB y RIIIO¹³, que se caracterizan por su calidad transnacional, es decir, porque han organizado gran parte de su actividad social en más de un

¹³ «El Centro de Desarrollo Regional Indígena (CEDRI), la Coalición de Comunidades Indígenas Oaxaqueñas (COCIO), la Organización Regional de Oaxaca (ORO) y la Asociación Cívica Benito Juárez, se han constituido recientemente en la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO), una amplia red de organizaciones locales y regionales cuyas acciones se desarrollan lo mismo en México (Oaxaca y Baja California) que en Estados Unidos de América.» (Guzmán y Lewin, 1999).

Estado-nación; las acciones de las organizaciones de migrantes han contribuido, de esta manera, a resemantizar los significados de la identidad comunitaria, así como los de la ciudadanía, y hoy en día participan en un gran movimiento que seguramente habrá de permitirles mantener sus derechos políticos en ambos lados de la frontera, y poder así contar con plenos derechos ciudadanos en ambos países a los que contribuyen cotidianamente con su trabajo. Esta es una práctica que ya desarrollan en el ámbito comunitario, así lo muestran los casos antes mencionados: los migrantes organizados mantienen vínculos, obligaciones y derechos en ambas comunidades en las que están insertos o, mejor dicho, han constituido una comunidad en la que el territorio se ha flexibilizado dándole a éste un sentido en el que está relativizada la ubicación geográfica.

Bibliografía

BUSTAMANTE, Jorge y otros

1995 *Estado Actual de la Migración Interna e Internacional de los Oaxaqueños*. Oaxaca: Consejo Estatal de Población.

BECK, Ulrich

1998 *¿Qué es la Globalización? Falacias del Globalismo, respuestas a la Globalización*. Barcelona: Paidós

BESSERER, Federico

1999 «Remesas y economía en comunidades transnacionales.» En: *Coloquio Nacional sobre Políticas Públicas de Atención al Migrante. Memoria*. Oaxaca: Gobierno Constitucional del estado.

CORTES GARCIA, Antonio

1999 «La experiencia organizativa de la Mesa Directiva Santa María Tindú, en Madera, California, para el envío de recursos orientados al desarrollo social y económico de su comunidad de origen.» En: *Coloquio Nacional sobre Políticas Públicas de Atención al Migrante. Memoria*. Oaxaca: Gobierno Constitucional del estado.

DOMINGUEZ SANTOS, Rufino E.

1999 «La experiencia del FIOB en relación con la defensa de los derechos humanos y laborales de los migrantes en Estados Unidos de América.» En: *Coloquio Nacional sobre Políticas Públicas de Atención al Migrante. Memoria*. Oaxaca: Gobierno Constitucional del estado.

GARDUÑO Everardo, Efraín GARCIA y Patricia MORAN

1989 *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*. México: Universidad Autónoma de Baja California.

Gobierno del Estado de Oaxaca

1991b *Programa Estatal de Población*. Oaxaca: Consejo Estatal de Población.

GONZALEZ Huerta, Neftalí

1993 «Organizaciones Mixtecas en los Estados Unidos», en: *Noticias*, 03/28/1993.

GUZMAN AYALA, Estela y Pedro LEWIN FISCHER

1999 «Los migrantes oaxaqueños: escenarios, interlocutores y estrategias para el desarrollo social», en: *Coloquio Nacional sobre Políticas Públicas de Atención al Migrante. Memoria*. Oaxaca: Gobierno Constitucional del estado.

GUZMAN AYALA, Estela y Pedro LEWIN FISCHER
1998 "Migración, interculturalidad y educación: Incompatibilidad y desafíos"
en: IEEPO-Proyecto Editorial Huaxyácat, *La Educación Indígena Hoy.*
Inclusión y Diversidad. Oaxaca, México: IEEPO.

GUZMAN AYALA, Estela
1996 "Los jornaleros indígenas oaxaqueños", en: *Coloquio sobre Derechos Indígenas.* Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Gobierno del Estado.

HERNANDEZ Díaz, Jorge
1998 «Las Organizaciones Indígenas en Oaxaca», en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales.* México: CONACULTA-INAH.

HERNANDEZ DIAZ, Jorge
1999 «Las organizaciones indígenas y su participación electoral», en: *Trace*, 36, Centre Français d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
1991 *Oaxaca, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990,* Aguascalientes: INEGI.

KEARNEY, Michael
1996 "La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca", en: *Coloquio sobre Derechos Indígenas.* Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

LARA FLORES, Sara María
1996 «Mercado de trabajo rural y organización laboral en el campo mexicano», en: Hubert C. de Grammont (coordinador), *Neoliberalismo y Organización Social en el Campo Mexicano.* México: Plaza y Valdés / UNAM.

ORTIZ GABRIEL Mario
1994 «Contextos locales y condiciones de vida de los jornaleros agrícolas migrantes de Oaxaca.» Oaxaca: PRONSAJ-SEDESOL, mimeo.

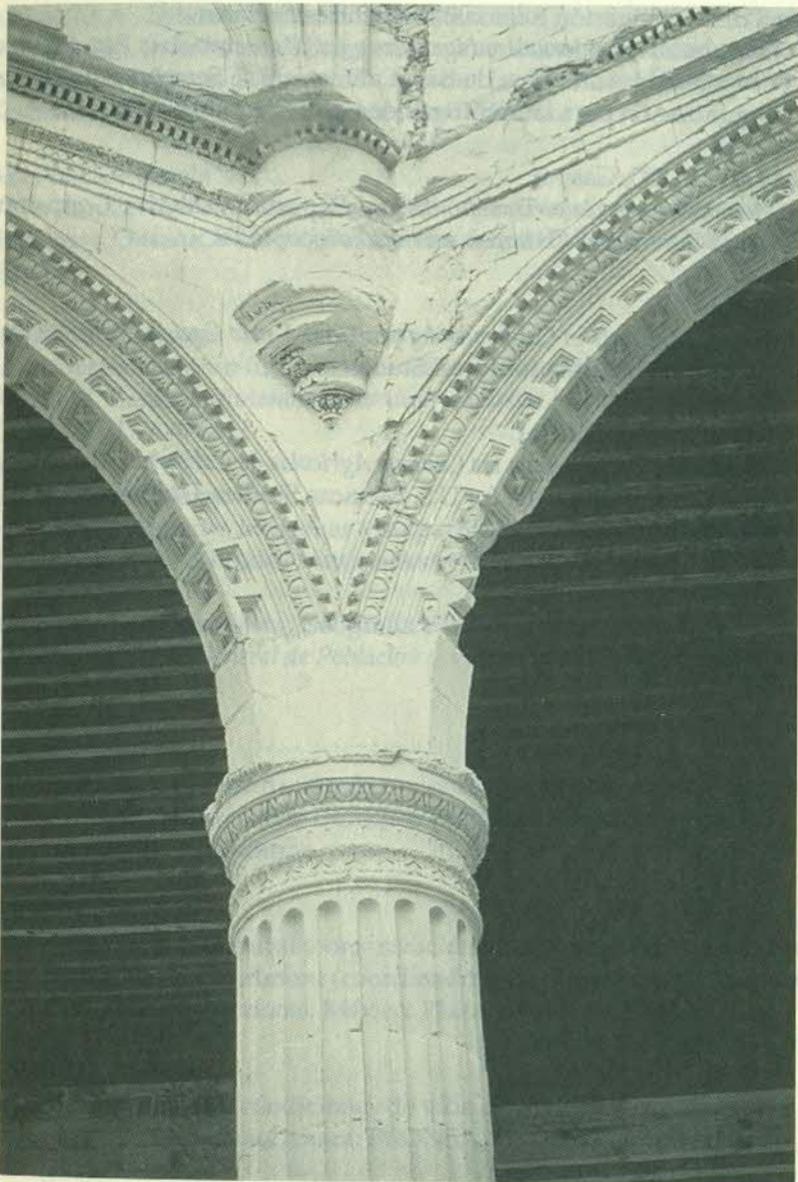
PIMENTEL SALAS, Arturo
1993 «Informe al Primer Congreso General Extraordinario.» Los Ángeles, California: Frente Mixteco-Zapoteco Binacional. Mimeo.

Programa de Investigación Regional en Ciencias Sociales
1998 *Diagnóstico sobre Jornaleros agrícolas en el Municipio de la Paz.* México: Universidad Autónoma de Baja California Sur, Secretaria de Desarrollo Organización para la Investigación del Desarrollo Sustentable A. C.

RIVERA SALGADO, Gaspar
1997 *Movimientos Sociales Transfronterizos,* Reporte Evaluativo Comisionado por la Fundación Oxfam-América. Fotocopiado.

ZABIN, Carol et al.
1993 *Mixtec Migrants in California Agriculture. A new Cycle of Poverty,* Davis, California: Institute for Rural Studies.

ZABIN, Carol (coordinadora)
1992 *Migración Oaxaqueña a los Campos Agrícolas de California. Un Diálogo,* La Jolla, California: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California San Diego.



Capilla abierta de Teposcolula

Testimonio

Migración al Campo 36

Entrevista con Antonio Hernández*

León Javier Parra Mora
Instituto de Investigaciones en
Humanidades, UABJO

Soy de Oaxaca, estudié en Saltillo Coahuila, en la Universidad Autónoma "Antonio A." He trabajado fuera del estado y en algunas ocasiones de jornalero, en el Programa de Jornaleros Agrícolas de SEDESOL¹ tengo un año y medio.

Acepté realizar el viaje a Culiacán, como jornalero, porque me identifico con los asalariados del campo y, la verdad, por mis ideas, más que nada. Fue por convicción y el amor a nuestra gente, a esa gente tan necesitada. Estamos con ellos, con los jornaleros, son gentes muy..., muy golpeadas; para las labores que realizan, están mal pagadas: trabajan muy duro. Cuando se nos planteó que podíamos viajar lo vi muy bien. Me gustó la idea, porque es una forma de conocer más sobre el proceso de migración y, más que nada, porque íbamos a sentir qué era viajar como ellos lo hacen.

He estado, antes de entrar a SEDESOL, en Culiacán. Muchas de mis impresiones de la tienda de raya y de lo que vamos a tocar las obtuve de viajes que realicé, antes de estar en el Campo 36 de Culiacán, y de visitas posteriores a otros campos. En la época en que migramos, como jornaleros, la mayor parte de la gente trabajaba en el tomate. Últimamente, en la siembran del chile, pero más en el tomate. En aquellos días el tomate estaba chico, y ya se estaban haciendo el aporte y tendiendo la espaldera.

Viajamos juntos Francisco Javier González y yo, salimos el 16 de noviembre de 1993, junto con los migrantes de Río Lima -de dónde más migran son de Oaxaca, de Guerrero, de Michoacán-. Pudimos convivir con gente que es originaria de

* Este escrito está basado en una entrevista realizada a Antonio Hernández el 15 de febrero de 1995. El Programa de Jornaleros Agrícolas de Oaxaca de la SEDESOL, por esa fecha, había implementado un proyecto para conocer más a fondo la realidad que vive el migrante. En el proyecto participaron varios de sus promotores sociales que tenían que asumir el papel de migrantes, entre ellos estaba Antonio Hernández. Como se puede observar el conocimiento de éste es muy profundo debido a que él vivió esa realidad. Un aspecto que destaca el texto es el lugar que ocupan los jornaleros agrícolas en el proceso productivo y como la identidad de éstos tiene una importancia fundamental.

¹ Secretaría de Desarrollo Social.

diferentes partes, de Chiapas; también había de Veracruz, jarochos. Nos informamos del día y la hora de salida y nos fuimos con los jornaleros de Río Lima al Trapiche, Zimatlán. Esperamos el camión, no llegó a la hora que nos habían dicho: entre las ocho o nueve de la mañana. Salimos a las tres de la tarde. Como a las siete de la noche, después de entrar a la ciudad de Oaxaca, subió el contratista. Nosotros íbamos en asientos separados. Arriba, en el camión, nos juntó, al compañero Francisco y a mí en un solo asiento. Su intención era que no platicáramos con los otros migrantes, que no les dijéramos nada. Cuando el contratista nos quiso bajar, como teníamos contactos, rápido, les avisamos a los jornaleros. La gente ya sabía de nosotros, nos habían visto trabajando para el Programa de Jornaleros. Nos tomaban como un apoyo; además íbamos a vivir lo que forma parte ya de su experiencia, íbamos a sentir lo que pasan cuando viajan como migrantes. El contratista nos quiso bajar, y dijeron: "No, son nuestros conocidos." Parece ser que se dio cuenta que no éramos jornaleros. Dijo: "Pues está bien, si son su conocidos pues se van." ¿Por qué? Porque ahí hubiera tenido problemas: se ponen tercicos los jornaleros y... ¡Rápido!. "Son sus conocidos -volvió a repetir-; adelante." En realidad la gente nos ayudó mucho. Él nos identificó por nuestra forma de vestir; aunque llevábamos la ropa más sencilla que pudimos conseguir siempre nos distinguíamos. La gente de allá viste un poco más humilde. Pero tratamos de mezclarnos con ellos, y aún así reconoció que no éramos del grupo. Nos juntó en el mismo asiento. Se bajó y ya.

Varios jornaleros pidieron prestado 300 pesos, sobre intereses, para poder migrar. Parte del préstamo era para los gastos de su casa, para que pudieran preparar frijoles o tortillas o para dejarlo a alguno de sus familiares, para que cuidara sus animales. Se llevaban unos 100, 150, 200 pesos para la comida. Hay algunos que se llevaban más, pero no todo se lo gastaron; trataban de desembolsar lo menos que podían, para que cuando llegaran a su comunidad no tuvieran que pagar tanto.

El camión era de 40 pasajeros, mas íbamos 53: niños, mujeres, nosotros, el chofer y su ayudante. Iban más familias, tres o cinco solteros. Viajaba otra persona que se bajó a la entrada de la ciudad de México; ésta accidentalmente atropelló a una niña que dormía en el pasillo y le lastimó su tobillo.

Por el transporte no hubo problema, fue el patrón el que lo puso: no pagamos nada. Acaban de regresar varios jornaleros a la comunidad y no se los descontaron. Pero en ocasiones les descuentan el costo de su salario. Es sabido que en anteriores viajes se los han cobrado poco a poco: y estamos hablando de un precio de 200. Hay ocasiones que los camperos contratan algún camión para que se regresen los jornaleros a Oaxaca y a veces no, porque así les conviene.

Casi toda la gente era de Río Lima. Iba una familia que era de San Pedro Rincón y un jornalero de Magdalena Mixtepec; éste viajó la mayor parte del camino bajo los efectos del alcohol. La familia de San Pedro Rincón era de seis miembros, los demás eran de Río Lima. Una familia que se subió en la ciudad de Oaxaca, en la Central de Abastos, se dirigía a Estados Unidos de Norte América; un matrimonio

con una niña, conocidos del chofer, a los que les dieron los asientos de adelante. El jefe de la familia era un joven muy despierto de Ejutla. Desde el primer momento que nos vio observó la diferencia que existía entre nosotros y los jornaleros. Platicamos dos o tres veces; cuando el camión paraba en un restaurante no decía que quería que nos fuéramos con él; nos quiso enganchar que para nos fuéramos a Estado Unidos. Trató también de convencer a la gente de Río Lima para que se fueran para al otro lado. Pronto nos dimos cuenta de que cobraba 300 pesos por ayudar a cualquiera a cruzar. Una parte se le tenía que dar inmediatamente, el resto en dólares, cuando ya estuviéramos trabajando. Después nos dijo que si no traíamos dinero nos pasaba así nada más y ya del otro lado le pagábamos; nada más que llegáramos con nuestro propio dinero hasta Tijuana. A la gente de Río Lima no le interesó. El y su familia se bajaron en el campo Albaco.

Todos los que viajaban en el autobús eran indígenas, salvo nosotros, que somos de Oaxaca (aunque realmente somos indígenas). Su lengua materna es otra. Su vestido tradicional ya lo perdieron: es como el de nosotros; pero son indígenas por el hecho de hablar una lengua diferente, por sus costumbres, sus vivencias.

Los jornaleros de Río Lima son pentecosteses y por ello no toman. Pero, ¿será que emigran por pertenecer a esta religión? No, no es una condición determinante, es más su necesidad, su necesidad económica. En su comunidad trabajan lo poco que tienen, el poco terreno para sembrar que poseen. Además, sus tierras se encuentran en el cerro, en una zona abrupta. Es jornalero por lo que obtiene de su parcela. Tiene que emigrar para cubrir su necesidad. Pero no es por su religión.

La mayoría de los que migran son indígenas, pero tienen cierto grado de... son bilingües, hablan español y zapoteco -eran zapotecos de los Valles con los que viajamos-. Hay algunos que ya empiezan a despertar, son los que movilizan a sus gentes. Pero el trato que les dan se debe a las manifestaciones en su persona de sus condiciones de vida, de sus costumbres.

Muchas de sus comunidades se encuentran aún aisladas. Son comunidades que no están muy avanzadas. Subrayo este hecho, que son gentes más..., un poquito más corta de..., que no tienen los servicios necesarios como para desarrollar una mentalidad... Pero de ser inteligentes son inteligentes. Abusan de ellos porque no tienen acceso a los medios para el desarrollo. Veamos, por ejemplo, los baños. Normalmente hacen sus necesidades afuera de las letrinas, cuando deben hacerlo dentro de ellas. ¿Por qué? Porque no están acostumbrados a usarlas. Ahí se ve la falta de información..., la falta de conocimientos adecuados. ¿Qué les dicen a los oaxaqueños por la utilización que hacen de las letrinas? Pues, hasta uno lo vería mal si lo hicieran aquí en la ciudad. Se vería mal. Y lógico, les pediríamos que hicieran buen uso de la letrina. Pero eso lo haríamos nosotros como paisanos, pero la gente de otros estados les dicen no con buenas palabras, con agresiones, ya con groserías, que está haciendo un mal empleo de ella. Nosotros quizás les diríamos: "Ocupen este baño porque van a ayudar a prevenir enfermedades, van a ayudar a que no se contamine el ambiente, no los verán." Eso lo haríamos

nosotros. Pero la mayoría no procede de esta manera; bromeando, dicen: "¡Ha, el oaxaqueño!, pues no sabe usar el baño, ¡el oaxaqueño!". Por este uso ya empiezan las distinciones.

Los oaxaqueños, debido a que no están maleados no se dan cuenta cuando algunos "amigos" les hacen daño; por ejemplo, en los campos los aíslan, les dan los trabajos más duros. Si le van a dar a un oaxaqueño un trabajo fácil, dice otro: "¡No, por qué!, pues, dámelo a mí." Si se lo dan al oaxaqueño siempre dicen: "¿Por qué?" Lo ven como al burrito de siempre; el burrito de carga, que aguanta y que trabaja duro. El oaxaqueño goza de prestigio por la forma en que se desempeña en sus labores: es trabajador, es luchador; pero, es al que menos se le da el lugar que merece. Sí, hay esa discriminación hacia él.

A los oaxaqueños les dejan los trabajos más rudos: hacer hoyos y clavar estacas; construir cercas. Lo de tender hilos es para gentes más..., que tenga un poquito de más habilidad manual y, también, que no sea de Oaxaca. Generalmente, ven al oaxaqueño como el trabajador, como el más chambeador. A ellos les dan las actividades más pesadas.

A la gente que trabaja en los campos la podemos dividir por regiones. Hay lugares en donde está un poco más despierta, un poco más maleada, y hay regiones donde es más noble, es más corazón, es más entregada, es más..., no tiene malicia; no está maleada. De esa gente, que no está maleada, de esa gente, que es más noble, de esa gente es de la que se abusa. ¿Quiénes?, pues los que están más maleados, los que están más despiertos. Los de Guerrero son más agresivos, tienen otro tipo de costumbres, son más abiertos, son más extrovertidos.

En los campos, ¿hay alguna diferencia en el vestido? Estamos hablando de condiciones diferentes. Los oaxaqueños, tanto niños, mujeres y hombres, llevan apenas dos, tres ropas; *cambios* como les llaman ellos. Lavan una muda y se ponen la otra. Y eso lo hace la mayoría, y si se distinguen. Ahí se ve la falta de ingresos, la pobreza. Llevan dos pantalones, dos camisas nada más. Los migrantes de los otros estados llevan sus maletas. Hay algunos oaxaqueños que si llevan maleta, pero generalmente es poca la ropa que llevan. Y es muy sencilla. Ropa que esta rota; tan parchadas... Va uno a la comunidad y así andan, y así se van. No se llevan una muda para pasear y otra para trabajar. Si, es una diferencia marcada con los otros trabajadores. Una característica de su pobreza es su vestimenta.

A un señor de Agua Fría que usó la misma ropa durante dos, tres, cuatro días, una semana, quince días le pregunté: "¿Qué pasa, por qué no se compran ropa para ustedes los mayores y para los niños?" No lo hacen porque *cuidan su salud*, están previniendo, están guardando su dinero por si alguno de su familia se enferma. A esto me refiero cuando digo que cuidan su salud. Porque realmente no la cuidan, no se cambian de ropa, viven en condiciones insalubres; mas ellos ven como un ahorro el hecho de no gastar en ropa, en zapatos; lo ven como un fondo para sus imprevistos.

¿Cuáles eran las condiciones de las personas que iban en el camión de Guerrero? Vestían más moderno. Quizás estas personas vendrían de algún poblado ya un

poco más civilizado o quizá eran originarias de una comunidad marginada o incomunicada, pero que, no obstante, visten un poco mejor. No es como nuestra gente que viste más sencillo.

La diferencia también la pudimos observar en el transporte que utilizaban. En una ocasión en que estuvimos en un restaurante llegaron unos camiones de Guerrero; sus condiciones eran muchos mejores que las del de Oaxaca. El camión de Oaxaca, humilde.

Iban más mujeres embarazadas en uno de los camiones de Guerrero; contamos más, habían como nueve embarazadas. En el de Oaxaca iba una muchacha, y una niña como de catorce que era acompañada de un muchacho de quince años: formaban un matrimonio joven.

El calzado es otro ejemplo de la distinción. Los de Oaxaca usan botas de hule y por ello les huelen los pies; no acostumbran los calcetines. En gran parte del trayecto a Culiacán se encerró en el interior del autobús el calor y el olor de pies. En los camiones de Guerrero la gente viajaba con zapatos de piel. Quizá son gente que trabaja todo el año, que viaja, que migra mucho, que se las ingenia más. Y nuestros paisanos únicamente migran a Culiacán. Ellos no ven más..., uno que otro que ve más allá: se va a Estados Unidos.

Usan botas de hule que duran mucho tiempo, pero que presentan problemas de higiene. Los habitantes de la comunidad no pueden comprar otra clase de zapatos, aunque algunos ya empiezan a adquirir tenis; están adoptando parte de otro modo de vida, principalmente los jóvenes que han emigrado por más tiempo. Pero la mayoría de gente adulta no se compra zapatos porque en sus comunidades no hay trabajo seguro, no hay un ingreso constante. Hay trabajo, pero posiblemente ahorita lo tienen y posteriormente ya no. No se pueden comprar unos tenis sabedores de que quizás para mañana ya no tendrán trabajo. Y tienen hijos, y qué van a hacer. No es que no puedan comprarse los tenis, no es que no puedan ir a Santa Cruz Mixtepec, Zimatlán o Ayoquezco, si lo pueden hacer -caminan mucho-, lo que los detiene es que no haya trabajo seguro. Prefieren ahorrar su dinero porque se pueden venir muchas adversidades.

La mayoría sale. Pero, ¿por qué el estado es un buen centro de migración?. Porque sabe el contratista que al enganchar a esta gente, no le van a fallar, no van a ver más allá y optar por irse a Estado Unidos, o que aprovechen, al llegar a Culiacán, para irse a otros lugares, a Sonora o Baja California.

El contratista habla con el agricultor y ambos convienen en llevar trabajadores a Culiacán. Después el contratista llega a la comunidad y se lleva a los migrantes. Pero, por iniciativa propia los jornaleros no se dirigirían a los campos del norte del país, aunque ya hayan migrado; no lo han hecho; al menos yo tengo entendido que no. Oaxaca es una buena plaza para los enganchadores, para los contratistas. El hecho de llevarse gente, gente trabajadora, gente que no va a fallar, que tiene palabra, que cumplirá su estancia allá y que en algún momento se puede abusar de ella les da seguridad.

Hace días estaba oyendo un anuncio en el radio en el que solicitaban personas que quisieran migrar a Baja California, a San Quintín. Les ofrecían la comida, en lo que durara el traslado, y un cuarto con estufa de gas. A nuestros paisanos siempre les ofrecen comida, aunque en algunas ocasiones no. Cuando viajamos nosotros no hubo por parte del patrón, por parte del contratista, fue por cuenta propia.

Rumbo a México hicimos varias paradas; antes de Acatlán, Puebla; antes de Izucar de Matamoros; cenamos. Cenaron los choferes. Nosotros comíamos lo que llevábamos y los señores también, si acaso bajaron por unos refrescos. En una ocasión comimos todos juntos en un restaurante porque sus precios eran económicos. Pagamos cada uno cuatro o cinco pesos por la comida, seis pesos con refresco. Comimos un caldo de res, otros caldo de pollo. Un plato y tortillas, nada más. Eso fue en Tequila. Regularmente los choferes paran en este lugar. Ahí se bañaron. Algunos de los señores y señoras se lavaron el cabello, la cara, y se peinaron; hubo unos que se dieron un baño vaquero. Las señoras se preocupaban de que sus hijos se lavaran las manos.

Desde la sierra de Huajuapán empieza el frío. Cuando llegamos a México éste se intensificó. Íbamos en el calor y después empezó el frío, pero el piso del autobús siguió caliente -los niños dormían bajo los asientos, sobre ese piso, lo que provocaba que fueran sudando-. Estos cambios son los que afectan a los niños, inclusive a las mujeres. Hay una temperatura de Oaxaca a la sierra; el trayecto de la sierra a México es frío, y de México empieza el calor: todo lo que es Guanajuato, Jalisco, Tequila y parte de Nayarit. Rumbo al norte el calorón. Los niños se pueden llegar a deshidratar porque el calor es intenso.

Francisco llevaba algunos medicamentos básicos. Una de las ideas era que pudiéramos prestar primeros auxilios en un momento dado. Una señora le dijo a Francisco que tenía dolor de cabeza; le dio una Neomelubrina. Hubo algunos detalles más por ahí.

Cuando teníamos necesidad de ir al baño solicitábamos a los choferes que se detuvieran. Lo hacíamos a la orilla del camino. Algunas veces los choferes fueron accesibles y se esperaron; otras nos apuraban porque ellos tenían que cumplir un contrato, tenían que cubrir el trayecto en un determinado tiempo.

Cada familia lleva cuando mucho una cobija y una sábana y no son suficientes para cubrirse; en la noche hace frío -en el día hace mucho calor-. Ya me imagino el frío que pasan. No cuentan con lo necesarios para viajar. Cuando regresan a su comunidad los podemos ver cargando las cobijas que compraron, es uno de los beneficios que ellos obtienen de la migración.

Viajan con sus trastes: una cacerola; tres, cuatro platos, tres tazas. Su equipaje consta de unos dos costales y un morral. No cargan mucho. Llevan sus costales llenos de tortillas; unos llevan tasajo y otros frijoles. Pero eso les dura un día, un poco más. Sus garrafas están llenas de agua de los ríos o de los manantiales de su tierra, y en cuanto se les agota se surten de ella en los restaurantes.

No compartieron con nosotros su comida porque era poca la que llevaban. Lo que sí compartieron fue una que otra tostada; aunque ellos hubieran querido

ofrecernos otra cosa no les alcanzaba. Nosotros llevábamos tasajo seco, un kilo, tortillas, unas latas de chiles. El señor Benito, de Río Lima nos invitó agua de su garrafón, nos dio. Tomamos. En cuanto llegamos a un restaurant, antes de México, compramos agua en recipientes desechables. Llenamos nuestras garrafas también. Hicimos lo mismo que ellos, llenar nuestros botes de plástico después de que se vaciaban; eso lo hicimos varias veces porque el calor era muy intenso y daba mucha sed. Casi viajamos igual que ellos, la única diferencia es que nosotros llevamos un poquito de más visión, de más facilidad para viajar. Llevábamos dinero, pero pensábamos viajar como ellos, convivir al tú por tú. Comimos lo mismo, hicimos lo mismo.

Su alimentación tuvo algunos cambios. Durante el trayecto comieron frijoles; comieron su pollo. Lo que llevaban les alcanzó para la cena y para parte del otro día. Cuando llegaban a los restaurantes, mientras los choferes comían en forma, compraban sus Sabritas, compraban chiles y sardinas, y con las tortillas que les habían sobrado -porque son las que más duran, no se descomponen, pues son tostadas-, comían; salvo en Tequila, en donde nos sentamos en unas mesas de un restaurant.

Al llegar a los campos agrícolas, se bajó el apuntador, se bajó del autobús y junto con los choferes se presentaron con el patrón: nos asignó el Campo 36. Ya en el 36 se bajó la gente: como vieron que el apuntador se quedó todos hicieron lo mismo. Toda la gente lo siguió; era como el guía. Imagino que al apuntador le pagaron al momento de llegar, si no es así tuvo que esperar a que llegara el contratista.

A nosotros nos recibió el encargado del Campo 36, especie de gerente o al que podríamos llamar administrador, el patrón no. El patrón no va al campo agrícola. Los agrónomos son los que están a cargo de los campos, los que programan o distribuyen las actividades que se van a realizar. El patrón está en Culiacán o en la Hacienda.

En una ocasión nos señalaron al patrón de otro campo; iba con su hijo en una camioneta nueva, era un señor de edad. Era muy diferente a los muchachos que andaban en vehículo en el Campo 36; éstos se veían como ingenieros, que estaban a cargo de las actividades agrícolas. Los jornaleros de Río Lima, cuando llegaron, se les acercaron para pedirles leña, agua: no les hicieron caso.

Prácticamente estuvimos todo un día en el Campo 36. No trabajamos el día que llegamos, nos acomodaron, nada más. Inmediatamente la gente se fue a bañar en los canales. Bañaron a sus hijos. Lavaron su ropa y la tendieron -lavan diario por la poca ropa que llevan-. El resto del día la gente adecuó su cuarto y se dirigió a la tienda a comprar comestibles.

Llegando al Campo 36 la gente se fue a la tienda de raya; ahí me di cuenta de que no era la primera vez que trabajaban en los campos de Culiacán. El poco dinero que llevaban, 50, 100, 300 pesos, eran para los gastos que se les presentaran duraba el trayecto y para su sostenimiento durante los primeros días de su estancia. Si ya no tenía podían ir a la tienda a pedir fiado. Algunos sacaban 50 pesos en mercancías, otros 80. Luego se endrogaban. Compraban harina Minsa, para hacer

tortillas; lo primordial era el aceite, el huevo, el frijol. Algunos compraban unas latas de atún, y eso sí el refresco.

Inclusive en sus comunidades comen poco, menos que en los lugares a donde migran. En Culiacán comen tortillas calientes, atún o sardina; varían un poco su comida. En sus comunidades comen puros frijoles y tortillas y huevo. En ocasiones es mejor su alimentación como jornaleros que la que acostumbran en su comunidad. Pero, estamos hablando de condiciones contradictorias. Por ejemplo, Rancho Llano Verde es muy rico, sobre todo en frutas, sus habitantes tienen a su disposición una gama más amplia de productos alimenticios. Por otro lado, San Gabriel es una de las comunidades con menos recurso naturales, por eso la alimentación de sus pobladores básicamente se reduce a huevos y frijoles, en ocasiones una lata de sardina o de atún es el platillo principal. En el norte comen pura chatarra. En general, comen un poco mejor en sus comunidades; según la temporada su dieta se complementa: calabazas, elotes, duraznos, manzanas. La opinión que se tenga de la migración depende del punto de vista del que se observe. Para algunos jornaleros la migración los beneficia; otros se tienen que adaptar a comer sardina o atún: están acostumbrados a comer caldo, frijoles, maíz asado, maíz hervido o fruta. En los campos llegan y comen atún, sardina y tortillas de harina, de Maseca, pues es lo que hay. En sus comunidades comen tortillas de maíz puro. No es lo mismo comer en los campos agrícolas que en las comunidades.

Pidieron leña al campero para que las muchachas, las señoras pudieran hacer su lumbre y poner su comal y comenzaran a hacer sus tortillas. La primera vez les regalaron la leña. El campero les trajo un remolque, eran las estacas que ya no se usaban, y les dijo: "Después, ya les vamos a vender la leña. Ahí está la leña gratis hoy, pero mañana ya les va a costar, por hoy allí está".

Hicieron sus braceros afuera de las barracas: pusieron unos tabiques, unas piedras que encontraron. Los comales eran pedazos de lata, de lámina. Ahí hicieron sus tortillas. Tenían que comprar un comal si la mujer no podía hacerlo. Hay algunas mujeres que se valen de lo que encuentren, pero si no hay algo que les pueda servir tiene que comprarlo. Venden comales de lámina en 10 o 15 pesos, y realmente están chicos para que valgan esa cantidad. También se piden a crédito en la tienda escobas.

El migrar lo toman en momentos como una *diversión*. Sin embargo, no podemos decir que sea una diversión el tipo de trabajo que desempeñan, el irse a fregar debajo del sol, a tomar agua que no es potable. Lo ven como diversión porque ellos salen de su comunidad, porque es un viaje largo con muchas cosas distintas que ver. Ellos así lo sienten. Cuando salen sienten, no todos, alegría; se van contentos. Van a viajar un tramo largo y saben que van a encontrar trabajo seguro. A eso es a lo que llamo diversión, que e tener hasta momentos de aventura. Pero realmente no es ninguna diversión, ninguna aventura.

Son diferentes las causas por las que un oaxaqueño migra. Hace poco platicué con tres trabajadores agrícolas sobre los motivos por los que migraban:

-A mí me gusta migrar porque viajamos -decía uno de los jornaleros-, hay alguno que otro que no le gusta.

-Tenemos -comentaba otro- que viajar porque debemos aquí en el rancho.

-Tengo que componer mi vivienda -decía el otro.

La realidad es que la mayoría están endeudados; migran para saldar sus cuentas. Traen dinero para pagar lo que deben. Con lo poco que les sobra compran ropa, unos zapatos, unos tenis o cualquier otra cosa que sea muy especial para ellos. Ese es el beneficio de su migración.

Visité varios campos del norte, de Huasave, y todos estaban muy bien: tenían camas de piedra y quemadores o braceros a la altura adecuada; tenían sus lavaderos al fondo, cerca de las galeras. Si embargo, en el Campo 36, donde llegamos nosotros ¡no había nada!, ¡puras galeras!, con algunas láminas desprendidas. Era uno de los campos con las peores condiciones. Y allí metieron a los oaxaqueños, porque son los que más se adaptan a esas condiciones.

El hecho de viajar juntos, ser paisanos y de la misma localidad, influye bastante; llegar en grupo, en la misma corrida y a la misma galera, en el campo cuenta mucho. Nos dieron unas galeras que estaban separadas de otras. No conocían a los que estaban ya establecidos en las galeras contiguas; éstos tenían sus lavaderos, ya habían acondicionado todo. Los oaxaqueños como nuevos no teníamos nada. La galera estaba sin nada, sin foco, en condiciones paupérrimas. Su lengua no representaba una barrera, hablan español. Con los que viajamos eran pentecosteses, lo cual, además, influye en un cierto aislamiento: ellos no toman.

Cuando llegamos al Campo 36, con toda la gente del autobús, nos tomaron como jornaleros. No tuvimos ningún problema. También se nos asignó una galera: son de cuatro por cuatro metros. Era un cuarto de lámina, con piso de tierra, sin puerta ni nada; lo único que tenía era un foco. El cuarto tenía un corredor, un pedazo de tierra en donde se podía hacer la lumbre y nada más. En el primer cuarto nos colocaron a los solteros: a Francisco, Benito, a otros dos y a mí. A los muchachos de Barranca de Fierro, que iban con sus abuelos, su mamá y su hermana, y la muchacha sola, los ubicaron en otro cuarto, enfrente de nosotros. Un matrimonio estaba al lado, Benito y su esposa. Acomodaban por familia. En cada cuarto de cuatro por cuatro una familia.

En los cuartos había basura que dejaron el año anterior otros migrantes. Se barrieron. Había por ahí unas defecaciones; se limpió. El patio que se formaba entre galera y galera se escombró, se barrió y se limpió. Se taparon los huecos que tenían las láminas, en las partes bajas de la galera, con las piedras que estaban más cerca. La gente empezó a poner sus tendedores con los hilos que sirvieron para amarrar el tomate. Los hilos con los que se amarra la espaldera, esos mismos que otros años han recibido los fungicidas fueron reutilizados: los ocuparon para tendedores o, cosa curiosa, empezaron a tejer hamacas para sus hijos.

Con los que íbamos son del distrito de Zimatlán, de los Valles Centrales. Sus casas son de adobe, son térmicas. Algunas tienen lamina, otras paja. Tienen puertas de madera, algunas de carrizo; hay las que tienen las puertas de palos, de palerillos

-la madera la trabajan muy rústicamente- y por sus rendijas entra el frío. Las galerías, por el contrario, no tienen siquiera puerta de lámina; además son muy altas, frías; las condiciones climáticas no son como las de Oaxaca. Sin embargo, los jornaleros las soportan porque ahí está el trabajo y el dinero seguro; semana a semana cobran su salario. En su pueblo quizás tengan su casa de adobe y no pasen mucho frío, pero no tienen dinero.

En las galerías de los oaxaqueños no hubo peleas, parece que en otras existían agresiones entre los que llevaban más tiempo trabajando. En otros campos había pleitos, que el sobrino le pegó al tío y le rompió la cabeza, y éste le respondió. Había señores de Guerrero que vivían con varias mujeres en el mismo cuarto. Había niños malos que tomaban y que eran pandilleritos. Estos se daban en otros campos. En las tiendas de raya venden alcohol. Cuando fuimos a la tienda vimos que estaban ahí varios jóvenes con aspecto de pandilleros.

Una familia, que estaba integrada por los abuelos, la madre y los nietos, tenía miedo. En los campos se percibe un miedo: miedo a que las mujeres, cuando se encuentren solas sean agredidas, violadas, a tener algún problema. Hay mujeres que en algunas ocasiones no trabajan porque se sienten mal, se enferman; se quedan en los galerones. Al quedarse solas es cuando peligran. Hay cierta inseguridad incluso en los campos. Aunque es raro que estén las mujeres solas.

Había en algunos campos los servicios del INEA² y el CONAFE.³ En varios se empezaba a observar la presencia de las trabajadoras sociales del Programa de Jornaleros Agrícolas; éstas habían comenzado a orientarlos en problemas específicos. Sin embargo, en el campo que nos tocó no asistía ninguna.

Los que han migrado varias veces visitan a sus paisanos que están en los campos más cercanos; los que no tienen a quien ver se la pasan en sus galerías; tienen que aguantar ahí.

Más allá de Culiacán todo son campos agrícolas. Si se para en el 36, enfrente tiene la tienda de raya y más allá están los campos, si voltea para el otro lado hay un campo, si dirige su mirada a la derecha hay otro. Todo es campo.

En el Campo 36 no solo el campero y su gente trataban mal a los jornaleros oaxaqueños. Había gente establecida que era, me parece, de Guerrero y de Oaxaca; también vi varios de San Mateo; esta gente que ya tenía tiempo residiendo en el Campo 36, y que por lo mismo ya se habían adaptado a sus condiciones de vida se volvió burlona, malora. Veían a nuestros paisanos como serranitos, como indígenas. Hay abuso. Si, existen abuso sino muy marcado, sí muy por abajo...

Los jornaleros entran a laborar a las ocho o siete de la mañana. A veces los transportan a su lugar de trabajo en un camión o camioneta del campo o van por ellos los microbuses de pasajeros, pero a veces tienen que llegar caminando. En el campo comen como a la una. Me parece que les dan una hora para comer; pero realmente les darán cuando mucho una media o unos tres cuartos de hora. Salen a las cinco o seis de la tarde.

² Instituto Nacional de Educación para los Adultos.

³ Consejo Nacional de Fomento Educativo.

No gana lo mismo un hombre, un niño o una mujer. Hay diferentes trabajos con diferentes remuneraciones. El salario general era de 17.50 pesos el año pasado, pero variaba. Por ejemplo, al que más o menos sabía leer y escribir le daban el puesto de apuntador. El apuntador es el que va anotando cuantos surcos lleva cada jornalero, cuanta gente entra a trabajar. Está el que dirige un grupo de jornaleros, una patrulla. Los que amarraban los hilos ganan más y su trabajo es más sencillo; son personas, en su mayoría originarias del norte, que tienen una mayor destreza manual. Los que trabajaban más duro son los que hacen hoyos o riegan. A los que llenan los surcos les llaman surqueros. El trabajo que hace una mujer es casi igual que el de un hombre. Los niños se encuentran en igual situación durante un tiempo, ya después son los que amarran. Cuando la planta ha crecido los niños son los más solicitados por su estatura, pueden realizar las labores de cultivo más bien. Estos niños gana igual que un adulto, aunque a algunos les pagan un poco más.

Las mujeres que tienen hijos pequeños los llevan a las labores agrícolas; trabajan con ellos en la espalda. Cuando no laboran es porque están enfermas. Los más golpeados son los niños y las mujeres. Los varones, los hombres, son un poco menos porque se aclimatan más rápido; están preparados, en cierta medida, a esas condiciones; se adaptan más rápido.

Cuando el apuntador es de la misma localidad que sus compañeros de trabajo trata de actuar justamente. Cuando es de otra localidad, de otro lugar o estado, realmente los friega. Hay ocasiones en que siendo él de la misma comunidad, por no sabe realizar en forma adecuada su labor, por desconocerla los perjudica, aunque no quiera beneficiarse, no quiera fregarlos. Lo peor es que la misma gente no va a ver cuantos suecos lleva. En el corte, por lo general, no saben cuantas cubetas llevan: les pagan las que quieren, les hacen trampa. Y esta actitud se ve tanto en los grandes como en los niños.

Por ejemplo, los niños no saben cuanto llevan; ellos se dedican a trabajar, y lo hacen alegremente, corren y juegan; son niños y no les interesa si llevan 25 o 30, les da igual, ellos están trabajando para sus padres. Sus padres como están envueltos en su trabajo ni cuentan se dan de las labores que realizan; alguno que otro pregunta. No sucede lo mismo con los de Guerrero, se cuidan de trabajar de más. Preguntan: "Cuántos llevo, 35. ¡Ha bueno! 35." Llevan sus cuentas. Los oaxaqueños no, no preguntan, nada. En ocasiones lo hacen: "¿Cuántos llevo? ¿20?" Siguen trabajando, y al poco rato ya llevan otros 20. Preguntan: "¿Cuántos llevo?" Les contestan que 30, cuando en realidad llevan 40. Y no protestan. En cambio los de Guerrero dicen: "No, yo llevo más."

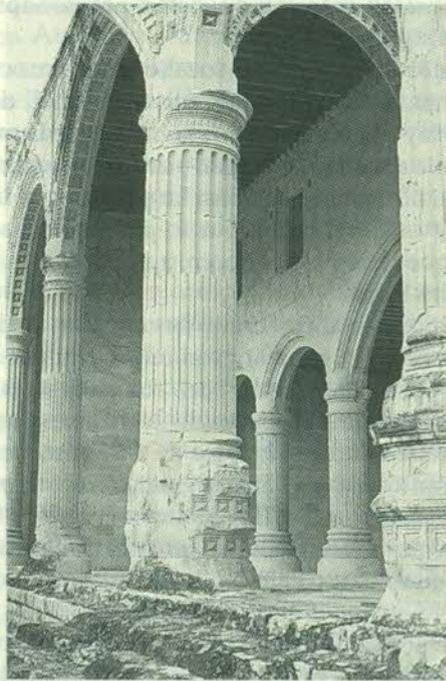
Como son bastantes los trabajadores que entran a los campos no hay un control adecuado; se pretende que lo haya por medio de los apuntadores, de los surqueros, con todos los que están al mando de las patrullas; pero realmente un control apropiado no lo hay. Son muchos trabajadores y se escapan muchas cosas.

¿Regresan los jornaleros oaxaqueños con mucho dinero? No. El año pasado estaban pagando 17.50 pesos por el jornal de un día; y estamos hablando de un

promedio, por toda una semana de trabajo, de 105 pesos, de donde se tiene que pagar la comida, la leña. El objetivo de los jornaleros es reunir cierta cantidad de dinero, y dado el nivel salarial sólo lo pueden lograr entre varios. Por el trabajo de los miembros de la familia se logra el ahorro. Migran varios porque se ayudan; por ejemplo: la mamá con la hija, el papá y los hijos. Todos trabajan y todos reciben un salario. Y quizás con el salario de la mamá y el papá cubran sus gastos y paguen todas sus deudas y puedan ahorrar el jornal de los demás, el salario de sus hijos. Por eso es que logran traerse algún dinero.

Para ellos mil 500 o 2 mil pesos que se traigan es bastante dinero. Mil para ellos son muy buenos. Esos mil lo gastan en sus comunidades, en sus fiestas o en arreglar su casa o en comprarse un animal o pagar sus deudas, es lo principal que hacen. Si se traen dinero, pero realmente van a trabajar para pagar lo que deben.

Si en Oaxaca hubiera un lugar en donde pudieran obtener, por una temporada, estos recursos no se irían, se quedarían en sus comunidades. Tienen que irse a buscar un trabajo seguro; trabajo seguro hay al llegar a algún campo, pero a los



Capilla abierta de Teposcolula

oaxaqueños les dan los que tienen las peores condiciones. El trabajo es seguro entre paréntesis porque cuando se terminan de hacer las zanjas o el corte de tomate queda poco y los camperos empiezan a pagar menos y la gente comienza a irse.

La red para enganchar al jornalero es muy fuerte. Está el apuntador, que es de la misma comunidad. En la época en que realizamos el viaje el apuntador era Crescencio; a éste lo vino a ver un contratista de Coatecas Altas, Ejutla, Cirilo Antonio, un señor, gordo, moreno, de sombrero y de huaraches. Le pidió a Crescencio que le hiciera una lista de la gente que quisiera irse a trabajar a Culiacán. Convinieron que cuando el número de los que se apuntaran cubriera el cupo del camión le hablaría por teléfono a Ejutla, para que le mandara el vehículo o para que le dijera cuando iba a tener a su gente lista. Al apuntador por la labor que realizaría, apuntar y llevar a su gente, pienso que el contratista le prometió algún dinero: 400, 500 pesos, además de un trabajo más o menos cómodo. Éste con tal de ganarse esos 500 pesos casi sin trabajar, nada más por anotar a su gente, se mueve y va y busca y junta el cupo del camión. Cuando ya lo tiene llama a Ejutla. El contratista llega a verlo a la comunidad, ve la lista, ve que sea personas seguras las que van a migrar y se va. Cualquier día mandará el camión. Pienso que el contratista solicita los servicios del camión con los Medina de Ejutla.

Quedaron de mandar el vehículo el 15 de noviembre, pero no llegó. Esperamos; salieron otros migrantes de Santa Cruz. Al llegar el camión el apuntador subió a su gente y vio que fueran todas las personas que anotó; si llegaba alguna otra y si había espacio, adelante, podía viajar. El 16 salimos.

En Río Lima la gente se enteró que solicitaban jornaleros en Culiacán por medio del apuntador. En ocasiones por medio del radio se enteran. Tienen que llegar al lugar en donde los están anotando, que es en donde partirá el camión. Es otro tipo de enganche, diferente del que se lleva a cabo en Río Lima.

El apuntador viajó con todos los jornaleros que anotó. Al llegar a Oaxaca el contratista estaba esperando el camión para cerciorarse de que fuera gente que iba a cumplir con su trabajo: noble, tranquila, trabajadora, humilde, sencilla, pobre, que por su misma necesidad durará en los campos. El objetivo de la supervisión del contratista era asegurarse de que la gente que iba fuera a trabajar, que no iban personas que pensaran hacer una revolución, que pudieran exigir sus derechos o que pudieran irse a los Estados Unidos. El apuntador no lo ve así, él se dedicaba a anotar y reunir a las personas para ganarse los 500 pesos. El contratista lo ve desde otro punto de vista, él quería gente que trabajara, gente que no lo iba dejar en mal con su patrón, gente que va a durar y que no va a dejar el trabajo.

¿Qué pasa si contrata a personas de la ciudad? Seguramente que no aguantarían el trato que se le da a un jornalero oaxaqueño, no están hechos para ese trabajo o se irían a los Estados Unidos. El jornalero se forma desde chico, viene a ser jornalero desde niño; viene sufriendo las condiciones de su trabajo; viene con el sufriendo. Los jornaleros se vienen formando. No es lo mismo uno de la ciudad que uno de una comunidad oaxaqueña, no es lo mismo. El de la ciudad está acostumbrado a unas condiciones y el de la comunidad a otras; el primero está acostumbrado a

comer huevo, frijol, pan y hasta chorizo y carne; el segundo a comer tortilla con sal, pan o chile. El de la comunidad trabaja horas y horas; dice: "¡Otra media hora más, muchachos! Una hora más, no hay problema." El de la ciudad trabaja nada más el tiempo que cubre su jornal, y cuidado si se pasa del horario porque cobran más, protesta; dice: "¡Otros 20 minutos! ¡No! Vámonos ya es hora."

La diferencia es marcada, no son iguales, y el contratista se da cuenta. Como el contratista es de la región sabe distinguir a la gente de pueblo, a la de las localidades, a la que es trabajadora, a la que si cumple con su trabajo, a la que si va a trabajar, que va a rendir y no le va a dejar el trabajo.

Para eso es la supervisión. A nosotros no nos querían llevar; nos vio diferentes, y ha de ver pensado: "Estos no aguantan una chinga como los otros." Cuando al contratista le aseguraron, el apuntador de Río Lima y la demás gente, que éramos conocidos, dijo: "Ah bueno." Pero, ya antes había dicho: "Para abajo."

Agarran a la gente más amolada, a la gente más necesitada, a la gente más endeudada. Se la llevan porque saben que esa no va a dejar el trabajo. En una ocasión estaba en el puente que está en dirección a San Miguel Mixtepec y llegó un señor de Clavililla, de San Mateo, que contrata gente de la serranía de Zaachila, de arriba, y me dijo:

-¿Usted trabaja para SEDESOL?

-Sí -le dije.

-¿Para qué comunidad?

-Para San Isidro del Limón.

-¿Y llegaron algunos recursos para las comunidades?

-Sí. Además el año pasado también les dimos apoyo.

-Bien -dijo-, me interesa esa gente que le debe a su programa, a SEDESOL.

-¿Y eso?

-Pues, esa gente tiene que trabajar para salir de las deudas que tienen con SEDESOL. Usted nada más pásame la lista, voy y los contrato para que trabajen en Sinaloa.

-Sí, nada más déjame revisar la lista -le dije- y cualquier día nos encontramos y se la presto.

-Yo contrato de Clavililla, contrato de más allá, arriba, del Peral. Me interesa gente que esté endeudada, que está apalabrada, que se encuentre forzada a irse a trabajar, gente que se vea obligada a migrar. ¡Esa gente me interesa!, gente que debe el recurso, ese apoyo que le han dado. Esa gente si va a trabajar.

Este apuntador así lo veía. A la gente más necesitada, la que más debía a esa enganchaba. Pero los hay que no actúan de esta manera. El contratista, que es el que maneja a los apuntadores, ve las cosas desde otro punto de vista. Y los apuntadores son una parte de él. Pero, hay apuntadores que son muy listos y en ocasiones rebasan al contratista. El mismo va y anota, pero se vuelve contratista porque contrata un camión para llevarse a su gente. El apuntador que mencione tiene la idea llevar a los oaxaqueños en sus propios camiones. De esta manera él obtendrá mayores ingresos por cada viaje.

Los nuevos contratistas son personas capases, que les gusta ver otras cosas. Cuando viaja uno de ellos a Sinaloa se relaciona con el patrón; le dice:

-¿Oiga, no quiere que le traiga gente de Oaxaca?

-Sí, me interesa. Mira -le dice el patrón al nuevo contratista-, aquí está mi teléfono, está es mi tarjeta. Tu nada más contrata en Ejutla los camiones y lo demás nos lo dejas, aquí pagamos el viaje, todos los gastos.

El patrón siempre anda tratando de conseguir jornaleros.

Las redes están tendidas. Los caminos son duros y amargos y es necesario meterse en ellos para conocerlos; nosotros fue lo que hicimos, nos metimos un poco en ese laberinto.

El apuntador es el que lleva a los jornaleros al campo agrícola. Por eso le paga 500, 400 pesos, porque lleve a su gente. El contratista no viaja con ellos, él se queda a seguir reclutando más trabajadores y a proporcionarles el transporte. Y manda.

Ya en los campos de trabajo hay otro tipo de personal, por ejemplo, el apuntador. De entre la gente de campo, de entre los migrantes, que tienen cierto tiempo establecidos en el Campo 36 se escoge a los apuntadores. Los encargados les dicen a los jornaleros: "Tú te vas a ser cargo de diez gentes, tú de otras diez gentes, tú te vas a entender conmigo y tú vas a checar qué y cuánto hicieron." A los apuntadores les preguntan: "¿Qué hicieron? ¿Qué estuvieron haciendo?" Son la gente de confianza del patrón. Son uno de los eslabones que hacen que funcionen las reglas establecidas.

El campero es el encargado del campamento, de las casas, de las galeras. En algunos campos es el que realiza las labores generales de aseo de las galeras y el que vigila a los jornaleros cuando regresan a éstas. Pero en el Campo 36, fue además el que repartió las galeras. Además, cuando dijeron los recién llegados: "¡No hay la leña!", fue por ella. Y fue el que dijo: "¡Aquí esta la leña!, pero después la van a pagar." Ese es el campero, el que anda en las galeras, repartiendo, viendo que no haya problemas en ellas.

En el campo se compra por medio de lista de raya; es decir, se endeudan los jornaleros. Gran parte de lo que ganan es para pagar lo que pidieron en la tienda, al que les prestó para migrar, para los gastos de sus fiestas o los gastos que ocasionó la enfermedad de uno de sus hijos. Se ven presionados por sus deudas.

A la gente que no conocen, porque es la primera vez que llega al campo, los encargados de la tienda les venden de contado. Para la siguiente ocasión, ya que el jornalero se ha ganado la confianza de éstos puede obtener mercancías a crédito. "Por ser la primera vez -dice uno de ellos- te doy hasta 50 pesos nada más. Págame lo que te estoy dando y después te sigo fiando." Es lo que hacen los que dan mercancías a crédito.

Los encargados de la tienda de raya tienen su sistema para cobrar lo que deben los jornaleros. Tienen un cuaderno en donde anotan quien adeuda: "Juan Pérez Pérez 20 pesos." Cuando se acerca el momento de cobrar le preguntan al responsable de la nomina: "¿Qué día pagan?" Y ese día, ya sea domingo o sábado, en la tarde o en la mañana, se instala el encargado principal cerca del que está

pagando los salarios. El encargado, que conoce a todos, con su cuadernillo, una sillita o una banquita, dice: "¡Eh!, Juan Pérez Pérez me debes 20 pesos. ¿Cuánto me vas a dar? ¿10?"

Al Campo 36 llegaban camiones o camionetas que vendían al contado. Cuando los jornaleros vieron que llevaban diversos productos y cervezas salieron, se alborotaron. Vieron que lo que llevaban estaba más barato que en la tienda de raya, pero aunque hubieran querido comprar ya se habían endrogado o su dinero ya se lo habían gastado. Muchos trataban de esperar a que pasaran, mientras tenían que estar comprando en la tienda. En algunas ocasiones guardaban un poco de dinero. Las camionetas no entraban muy seguido, no era seguro, iban cada dos días, cada tres días, y los jornaleros no podían depender de éstas. Estaban en una situación de desventaja.

Los precios de los productos en la tienda de raya están elevados en comparación con los precios de los que se expenden fuera del campo. Al salir del Campo 36, como nosotros teníamos que ir a Culiacán a reportarnos a las oficinas de SEDESOL, fue cuando nos dimos cuenta de que estaban elevados los precios de la tienda. El huevo estaba muy caro: diez pesos, doce. El aceite costaba unos cuatro o cinco. En ese entonces, el refresco valía uno cincuenta.

En los campos el problema más grave es el del agua. Se pueden soportar las condiciones climáticas, las condiciones de la galera, pero tomar agua sucia del canal es terrible. En una ocasión escuche decir a un jornalero: "Ya no queremos tomar esa agua, nos enfermamos." Llegan enfermos a Oaxaca. Los jornaleros se enferman, pero se tienen que aguantar. ¿Adónde acuden? ¿Quién podría proporcionarles ayuda? No cualquiera puede acudir al Hospital de Culiacán. Aunque hay que hacer notar que el servicio en el hospital para una mujer migrante embarazada, que va a dar a luz, es gratuito. En Oaxaca el traslado y servicio les costarían.

Las mujeres de los jornaleros aun estando embarazadas viajan a los campos, pues también reciben un ingreso que aumenta sus niveles de ahorro. Si las dejan en su comunidad no recibirían nada. Además, en su comunidad la mujer se pone grave y qué se hace. Llevar, una noche, a una enferma desde San Pablo a Oaxaca cuesta mucho trabajo y es caro. Y estamos hablando de cuatro o cinco horas de camino. Las comunidades se encuentran muy alejadas de los centros de atención. Si en Culiacán ella se pone grave el campero o cualquier otro puede llevarla al hospital. Hay más atención para la mujer embarazada. Los jornaleros ven que sus mujeres pueden ser bien atendidas.

Cuando los jornaleros llegan a padecer una gripe, una calentura, el paludismo tienen que soportar la enfermedad, porque tienen que trabajar diario. Si no van a laborar es dinero que se les escapa de las manos, y quizás el domingo no puedan ir a Culiacán a comprar dos o tres pastillas para el dolor. La situación de una mujer embarazada es más grave y por lo mismo es más fácil que la atiendan en un hospital. El médico ve que llega cualquier jornalero enfermo y dice: "¿Y yo que te hago?" Es lo que pasa en algunas clínicas; llegan a urgencias y si no les ven sangre

no los atienden. Si llega una trabajadora social al campo, los enfermos esperan que ella les ayude a superar sus problemas de salud.

La mayoría de los jornaleros regresan enfermos a su comunidad, para atenderse médicamente se dirigen a la clínica de Santa Cruz Mixtepec. Benito y otros que migraron llegaron enfermos. Tomaron agua envenenada, de esa agua que viene con los desechos de Culiacán, de color café. Se toma de los canales del campo porque el calor no se aguanta. Nada más los desperdicios o la basura se quedan en las compuertas. Cuando hay fumigaciones, los insecticidas y sustancias químicas se van por los canales, al agua.

Hay unas condiciones muy malas en los campos de Culiacán; aunque hay algunos que tienen las instalaciones y los medios adecuados: buenos locales, camas y braceros. Pero, en general el agua es un problema, común en todos los campos de cultivo. Los que están más al norte de Culiacán, en Huasave están mejor, el agua es un poco más potable, se puede tomar. No obstante, lo que es en el Valle de Culiacán es de los ríos y se transporta en canales, los cuales además están expuestos a la contaminación que provocan los químicos y los fertilizantes.

Existe privilegio en el uso del agua. Los que están trabajando, los que están dentro del campo agrícola, tienen que tomar agua del canal. Los dueños, los patronos y los que están en la empacadora o en lo que podríamos llamar la *Hacienda* toman de la que es potable. De vez en cuando llegan a surtir cada tercer día agua potable en botellón. Los jornaleros, agarran agua en cubetas, en bandejas, en lo que tengan. Por supuesto, no son muchas las cosas que tienen, pero los pocos recipientes que llevan con ellos los llenan de agua de botellón. Llenan todo lo que tengan. A veces compran entre dos o tres personas un garrafón. ¡Pero no les alcanza! Las condiciones climáticas de Culiacán son terribles, el calor es extremo. Los que más sufren son los niños porque son los que más la necesitan.

En el Campo 36 los encargados querían que utilizáramos agua de un canal que tenía encima una letrina. En el líquido caía el excremento. De ahí querían que bebiéramos los que estábamos en esas galeras, los oaxaqueños. Y varios con los que viajamos hicieron lo que les dijo el campero.

Cuando los jornaleros salen de su comunidad van con alegría, con cierta esperanza por los frutos que les pueda dar su trabajo; saben que van a encontrar trabajo seguro y que tendrán dinero. Cuando salen van con júbilo porque van a conocer otras cosas. Además, salen de la rutina que llevan en su comunidad, conocen a otras personas, tienen un ingreso. Pero, cuando llegan al campo, esa alegría se va. Ven la realidad. En que condiciones está la casa, que el agua está sucia. Se dan cuenta que cuando haya dinero comprarán agua de botellón y que cuando se les acabe tendrán que tomar la de los canales.

El agua en botellón es muy cara: cinco pesos el año pasado. La compran los primeros días de su estadía, cuando aún les queda dinero del que consiguieron para viajar y mientras se hacen a la idea de que tienen que tomar agua sucia. No es posible que adquieran un botellón diariamente pues lo que tratan es de ahorrar

dinero. Por el contrario, en sus comunidades no hay agua sucia; es agua limpia de los ríos, de los manantiales. En Culiacán es café, está sucia. Siempre cuesta trabajo tomarla.

El de Barranca de Fierro, el abuelo de los muchachos del cuarto que se encontraba enfrente del nuestro, decía: "Yo, para que vine. ¡No, yo que voy a tomar de esa agua!" Y tomó. Se arrepentía de haber migrado.

Posteriormente, algunos de los migrantes con los que hicimos el viaje se cambiaron de campo. Dicen que el apuntador buscó otro lugar mejor. Como migrante supo moverse; fue abusado. Buscó otro lugar, y se fueron varios del Campo 36.

La primera ocasión en que varios jornaleros trataron de cambiarse de campo se los impidieron el campero y sus hombres. Tiempo después lo lograron; salieron porque no les gustó estar en ese campo y por que cumplieron el trato que hicieron cuando los engancharon: trabajar cuando menos quince días. Salieron los más decididos, los que tenían una visión más amplia. Lo hicieron de noche. Los de una visión más corta y que tenían temor continuaron trabajando en el Campo 36.

Hay vigilancia en algunos campos. En el 36 el campero era el que estaba al tanto de los jornaleros; él vive en una casa de material, a la entrada de las barracas. Vigila. No obstante, muchos se escapan: son cosas que suceden. Se van a otros campos que tienen mejor condiciones.

Pero la calidad del agua no cambia, sigue tomándose sucia. En todos los campos, en los valles de Culiacán el agua es la misma. Las condiciones materiales de cada uno de los campos varían; algunos tienen el piso de cemento, el bracero está en alto, otros no. Pero, en cuanto al agua todos se encuentran en la misma situación.

Estuvimos un día en el Campo 36 porque los encargados, por el tipo de maletas que llevábamos, se percataron de que no éramos jornaleros. Yo era de la opinión que debíamos irnos, pues el campero había empezado a merodear, junto con otras personas, cerca del cuarto en donde estábamos. Sentimos, Francisco y yo, que podríamos estar en peligro. Teníamos que decidir si nos quedábamos o nos íbamos. Si nos quedábamos trabajaríamos unos quince días. Al otro día, en la noche, después de que percibimos que nuestra estancia se nos complicaría decidimos marcharnos.

El campero era originario de Ejutla, Oaxaca, y de actitud tranquila. Los otros que trabajaban con él se veían más aventados, eran de Sinaloa. Todos ellos estaban armados. Cuando nos ubicaron en las barracas no hubo problemas sino posteriormente. Las personas que andaban con el campero, al darle de comer al ganado que se encontraba en un corral cerca de nuestra cuarto, se nos quedaban viendo. Uno de ellos se paró a unos metros de nosotros para poder observar que hacíamos. Sin embargo, el ambiente no estaba tenso. Si ellos nos hubieran querido hacer algo lo hubieran hecho. Para prevenir algún percance, en cuanto hubo una oportunidad, salimos de noche, a escondidas. Dos muchachos nos acompañaron a la carretera. Ellos nos dijeron: "No pasó nada."

Reseña Caminando por la arqueología de Oaxaca

Luis Rodrigo Alvarez
Instituto de Investigaciones
Sociológicas, UABJO

Francisco Rafael Cruz Vásquez, *Arqueología de la Cañada de Cuicatlán, Oaxaca. Vigilancia y compromiso de un custodio*. México: CONACULTA - INAH. Centro INAH Oaxaca, 1999, 82 pp.

Este es un libro por varios conceptos fuera de serie: trata el tema de la localización y salvaguarda de sitios arqueológicos, y fue hecho por un señor fuera de serie, don Rafael Francisco Vásquez Cruz, como lo conocí. Él es, a no dudarlo, uno de los custodios del Instituto Nacional de Antropología e Historia más consciente y congruente en sus actividades con los principios de su institución. El dice que no tuvo problemas, pero en realidad, por su institución y por el patrimonio cultural del país se jugó la vida. ¿Qué veo en la vida de Rafa, como lo llamo a 27 años de que comenzamos a andar juntos viendo los sitios arqueológicos inexplorados de Oaxaca? Veo lo siguiente:

Nuestro hombre es un mexicano de corazón. Estuvo en los Estados Unidos trabajando como bracero y por eso aquilata nuestros valores. Rafa tiene toda la valía de nuestros mestizos-indígenas conscientes de sus cargas genéticas y del valor de su sangre nacional. Por eso tiene alma nacionalista, de un mexicano inteligente y realista. Por eso captó de los arqueólogos esa mística (la espiroqueta de que hablaron los Maestros: Alfonso Caso, Wigberto Jiménez Moreno y Bárbara Dalhgren) que nos hace estremecernos de emoción ante lo interesante y hermoso de nuestro pasado y su investigación, y ser defensores a ultranza de nuestro patrimonio cultural. No necesitó mucho para serlo, porque él en sí, ya está en posesión de esa cualidad.

¿Y su trabajo?

En Rafa, 30 años en el interior del INAH significaron la localización, la salvaguardia y la conservación de por lo menos 247 sitios arqueológicos ubicados en cuatro distritos del estado de Oaxaca y en terrenos muy montañosos y quebrados. Algunos tan grandes como lo es el terreno que cubre un cuarto de kilómetro cuadrado de extensión, o sea alrededor de 25 hectáreas. De muchos, como Rafa apunta, ya existe un pequeño muestrario de tepalcates, y por tanto un diagnóstico inicial. De otros sólo el recuerdo, las notas o ambos. Salta a la vista que, además que este libro plantea la imperiosa necesidad de que el Centro INAH en el estado de Oaxaca implemente un programa de rescate de las cerca de 400 tumbas o formaciones tronco-cónicas localizadas por Rafael, las que él vio, sencillamente porque su saqueo impediría saber más de las características somáticas de las poblaciones prehispánicas del área y, además, porque, entre otras cosas, no caerá mal disponer de más información sobre las variedades de maíz, frijol, calabaza, chile, algodón y otros cultivos de esa zona, entre otros muchos temas.

Creo fundamental hacer notar también el interés que Rafa puso en los caminos y los canales de irrigación prehispánicos. Los primeros fueron esenciales para la dispersión de rasgos culturales, artículos, mercancías y elementos de vida. Y Rafa localizó y caminó decenas. Algunos de ellos troncales y por tanto de enorme importancia. Los segundos comprueban que la tradición agrícola del cercano Valle de Tehuacán, estudiada por el Dr. Richard S. Mac Neish y su equipo, tiene su contraparte, quizá no tan tardía, en la Cañada, la Sierra Norte y los Valles Centrales oaxaqueños. Después de observar la situación de ese importante tema en la Cañada y la Sierra Norte, de haber caminado algunos lugares en su compañía y de ver que los sabinos que se ven próximos a los sitios arqueológicos son descendientes de los que existían cuando tales obras se hicieron, soy de la opinión de que se impone un especial interés en el tema. Urgen proyectos en tal sentido. La cuenca del Río Grande nos depara extraordinarias sorpresas hidráulicas. ¿Cómo está eso de que haya lagunas en las laderas medias y altas de una cuenca exorreica?

¿Y las pinturas rupestres?. Tema subyugante. Gracias a su acuciosidad sabemos de la existencia de varios sitios con ellas. En ocasiones dentro de cuevas y con una extensa gama de posibilidades de significados y usos rituales. Urgen proyectos también en este sentido.

¿Y las cuevas? Los terrenos calcáreos de rocas cretácicas como los de esa zona abundan en ellas. El problema es cómo llegar, porque muchas están en lugares casi inaccesibles y, sin embargo, la población prehispánica ocupó muchas. Consta por el libro que Rafa conoce bastantes, y, por las descripciones, interesantísimas, llenas de información.

¿Los juegos de Pelota? Rafa registró por lo menos una docena. ¿Mixtecos?, ¿Cuicatecos?, ¿Hay diferencia? Y es de total interés dilucidar su uso ritual. Porque sin duda alguna, una parte de ellos, los menos largos, tiene relación con el

calendario lunar y el agrícola. Pero alguno hay, como Rafa lo señala, con una longitud mayor. ¿Su relación es con el Calendario solar?. Allí hay motivo para un buen proyecto. Vean las pistas que da la buena labor de un custodio. El hecho de que se tome la molestia de hacer croquis de los sitios visitados.

¿Terrazas?. En el área a su cargo, en más de la mitad de los sitios las hay habitacionales y de cultivo. Ese es un tema que justifica proyectos zonales. Esas terrazas son el fundamento del porqué hubo esas densidades de población en lugares donde ahora no se nos ocurriría establecernos, y por supuesto eso habla de cómo pudieron ser las relaciones políticas entre los diferentes grupos del área. Lo estupendo es que desde hace mucho tiempo, Rafa ya me hablaba de esos rasgos, lo que muestra su capacidad de captación.

¿Y los maíces? Los maíces primitivos en Oaxaca y sus parientes próximos son temas que interesan por cualquier lado que se les vea. Fue Rafa el que me puso enfrente de una pequeña área productora de *Tripsacum* (por cierto, muy bien oculta para los herbívoros predadores. Vgr. cabras), en los terrenos situados al noroeste de Telixtlahuaca. Además, y esto es muy importante y valioso, Rafa ha sido un importante preservador del *Teocintle* en esta región. Sus conocimientos de agricultura están también aplicados a intentar preservar especies que forman parte de la historia de nuestros granos y, por ende, son importantes en nuestra cultura.

¿Y la arquitectura? Rafa ha tenido la enorme fortuna de ver y cuidar sitios con un enorme grado de conservación, felizmente varios. Espero que así permanezcan para bien de la cultura y de la arqueología de México. Observo que los sistemas arquitectónicos del área por él cubierta son de total realización e influencia mixteca, de un estilo constructivo de piedras grandes, muy uniformes y muy bien careadas, estilo que, por lo visto, se extendió desde los estados de Guerrero y Puebla (Tepeji el Viejo), hasta el noroeste del estado de Oaxaca. Existe una gran similitud entre los paramentos de "La Muralla" en Silacayoapan y "El Despoblado" y Santa Cruz Almoloyas en la Cañada Oaxaqueña.

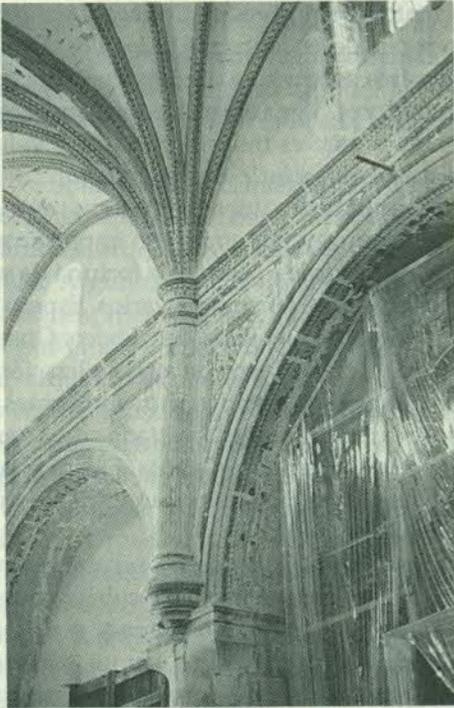
Y bien: ¿Quién lo substituyó? El custodio que ahora tenga esa función debe sublimarse ahora. Por lo que puede verse, Rafa cubría un territorio no menor de 1700 kilómetros cuadrados. Eso es mucho terreno, y más si es tan montañoso. Desde hace mucho tiempo, los arqueólogos hemos soñado, y creo que no me equivoco al decirlo, en tener en el territorio estatal un número suficiente de custodios preparados y con su mística, convenientemente distribuidos. Tenerlos es algo imprescindible. Ser custodio del INAH es, y debe ser visto, como uno de los grandes honores a que puede acceder a un hombre o mujer en este país. Es un trabajo que permite estar en contacto con la naturaleza

y llenarse el alma viendo los elementos, base de nuestra cultura.

Quiero creer que el hecho de haber comentado este libro esté abriendo la puerta a que se luce, y de manera muy denodada, porque el Centro INAH de Oaxaca reciba un substancial incremento de recursos, porque aquí estamos dando valor a lo hecho, muy correctamente, por un hombre que jamás aceptará que lo cuidado por él, y que en su tiempo deberá ser convenientemente explorado, sea arrasado

para que muchas vasijas, unas sandalias de ixtle, unos collares de jade y algunas joyas de oro, entre muchos otros objetos, estén en las salas y cuartos de estar, en vitrinas o en nichos, de residencias o "fundaciones" particulares.

Y el señor cuyo libro hoy reseñamos, es precisamente eso, un pionero en ser gente de lo mejor, un hombre cumplido en una de las grandes instituciones de México. Así lo veo yo. Por supuesto doy a Rafa las gracias por su valiosa aportación, sus enseñanzas y su compañía. Asimismo, le aplaudo su labor y esta estupenda consecuencia: el libro.



Interior de la iglesia de Coixtlahuaca, en proceso de restauración (1998)

Publicaciones recientes del INAH

