

Rutinas cartográficas indígenas. La construcción del territorio entre los mixes de Oaxaca.

<https://doi.org/10.59307/terne1.232>

Zolla-Márquez, E. Universidad Iberoamericana

<https://orcid.org/0000-0001-9919-3954>

Resumen

El presente artículo da cuenta de los mecanismos de construcción del espacio y el territorio entre los pueblos mixes o ayuujk de la Sierra Mixe de Oaxaca. A partir de la noción de “rutinas cartográficas” de Raymond Craib, se analiza el contraste entre las formas de organización estatal y las de los pueblos indígenas mexicanos. A esta reflexión general sigue una exploración de las características del territorio mixe y de las prácticas concretas que se utilizan para definirlo y organizarlo. El texto ilustra de manera etnográfica cómo hay mecanismos de construcción territorial que difieren de las formas cartográficas hegemónicas las cuales están arraigadas en el ritual, el parentesco y las prácticas cotidianas de uso y habitación del territorio.

Palabras clave: *rutinas cartográficas, territorio, estudios indígenas, construcción territorial.*

Indigenous cartographic routines. The construction of the territory among the Mixes of Oaxaca.

Zolla-Márquez, E.

Abstract

This article explains the mechanisms of constructing space and territory among the Mixe or Ayuujk peoples of the Sierra Mixe of Oaxaca. Based on Raymond Craib's notion of "cartographic routines," the contrast between the forms of state organization and those of Mexican indigenous peoples is analyzed. This general reflection is followed by an exploration of the characteristics of the Mixe territory and the specific practices used to define and organize it. The text illustrates in an ethnographic way how there are mechanisms of territorial construction that differ from hegemonic cartographic forms, which are rooted in ritual, kinship and daily practices of use and habitation of the territory.

Key words: *cartographic routines, territory, indigenous studies, territorial construction.*

Rutinas cartográficas estatales

El Estado, como señalaba el historiador Raymond Craib en su estudio sobre la construcción de la geografía nacional en el México del siglo XIX (Craib 2004), ha empleado una serie de “rutinas cartográficas” cuyo propósito es facilitar la implementación territorial de su dominio y volver legible el espacio para que, quienes detentan la hegemonía estatal, dispongan del territorio. Dichas rutinas incluyen la elaboración de mapas, censos y registros catastrales, además del establecimiento de linderos, límites, fronteras, jurisdicciones y, junto a estos, el otorgamiento de títulos de propiedad y otros recursos que permiten someter a las poblaciones humanas, a los recursos y comunidades ecológicas a un conjunto de categorías territoriales que permiten su clasificación, ordenamiento y explotación.

Las rutinas cartográficas del Estado son tecnologías que no sólo permiten dar cuenta de una geografía preexistente, sino que también abren la posibilidad de la reinvencción del espacio mismo. Los mapas nacionales, por ejemplo, son un instrumento imprescindible para la creación de la nación como espacio identitario; su elaboración y publicación no sólo dan cuenta de un espacio contenido bajo un régimen político y jurídico específico, sino que ,casi como un acto de magia, permiten definir nacionalidades, etnicidades, historias y modos de pertenencia a un territorio (Scott, 2009).

La cartografía y la agrimensura, por ejemplo, resultan elementos fundamentales en los procesos de centralización del poder, pues abren la posibilidad de disponer de poblaciones, ejercer control político, distribuir y extraer recursos, así como definir los derechos y obligaciones de los sujetos bajo el control estatal. A través de sus rutinas cartográficas, el Estado establece mecanismos que permiten que ciertos espacios y territorios se vuelvan visibles, al tiempo que oculta, suprime y niega la existencia de otros órdenes territoriales.

La construcción del orden cartográfico estatal es, en definitiva, un acto de invención que, si bien es presentado como un proceso de objetivación científica, en realidad está imbuido de las subjetividades, intereses e imaginarios de quienes tienen el poder de imponer y legitimar un orden territorial determinado. Así, el orden espacial del Estado busca determinar qué formas de representación del territorio son válidas y cuáles no, qué cartografías gozan de legitimidad y valor y, finalmente, qué actores pueden utilizar, habitar y relacionarse con un espacio en particular (Mundy, 1996; Craib, 2004; Nuijten, 2003). En ese sentido, el orden espacial estatal está basado, como señala James C. Scott en la eliminación de escalas y formas de medición y representación locales y su reemplazo por mecanismos orientados a la simplificación y estandarización de modos de representación espacial y cartográfica (Scott, 1998; Tilley, 1994)

En este sentido, las rutinas cartográficas estatales son fundamentalmente excluyentes: su naturaleza misma supone que el Estado debe tener la primacía de la representación y definición territorial. En la lógica del Estado nación, la geografía nacional adquiere primacía sobre otras que terminan por ser invisibilizadas, suprimidas y desprovistas de reconocimiento. Podríamos decir que antes de hacerse con el “monopolio de la violencia física” (Weber, 2019, pág. 43) el Estado moderno se atribuye, primero, el monopolio de la representación territorial.

La imaginación estatal y en particular aquella que emerge junto al desarrollo del Estado nación, tiende a fusionar el territorio con el mapa. La pretensión de todo Estado es lograr que los mapas que produce sean percibidos como equivalentes del territorio que describen. El mapa de un Estado nación puede ser visto como un símbolo o como una metáfora, pero su poder e influencia trasciende el plano simbólico y retórico en la medida en que crea una serie de condiciones para la transformación material del espacio y, al mismo tiempo, estimula una cultura geográfica que incorpora a los mapas estatales como objetos dotados de agencia, capaces de interpelar a los sujetos y de producir efectos sobre la vida social (Gell, 2001).

En el caso del Estado moderno mexicano, las cartografías estatales se erigieron a partir de desplazar, ocultar o subsumir las lógicas territoriales y las prácticas cartográficas de los pueblos indígenas.

En este sentido, todo mapa y toda representación del territorio es una invención cultural. La geografía científica que emergió en los siglos XVIII y XIX buscó la universalidad, la racionalidad, la objetividad y una forma de representación capaz de trascender subjetividades, alejada de toda forma de mitología e ideología. Sin embargo, lo cierto es que la cartografía moderna, a través de una estrecha asociación entre conocimiento y poder (Foucault, 2015), desarrolló un dispositivo que actúa más allá de su función estrictamente repre-

sentacional y que afecta el conjunto de relaciones que se establecen entre el territorio y los sujetos que lo habitan.

Durante el siglo XIX, la elaboración de cartas, mapas y atlas nacionales fue, sobre todo, un proyecto de los liberales que tras la derrota en la guerra con Estados Unidos en 1847 (Craib, 2004), buscaron desarrollar un instrumento científico que sirviera para conocer, ordenar y defender los restos de

un territorio desmembrado, contar con símbolo para reforzar la identidad nacional que el liberalismo consideraba endeble y precaria y, no menos importante, sentar las bases para un proceso de mercantilización e individualización de la propiedad agraria, impulsado por la Ley de Desamortización de 1856 y por los deslindes de tierras que siguieron la promulgación de una legislación que buscaba reordenar la totalidad del espacio mexicano (Fowler, 2020).

La estrecha asociación de leyes y cartografías trajo consigo la imposición de un nuevo orden territorial que no sólo despojó de sus tierras a la mayoría de campesinos indígenas, sino que suprimió, minimizó e invisibilizó una antigua cultura cartográfica que los pueblos indígenas utilizaron para defender sus territorios ante el Estado virreinal (Portillo Valdés, 2015).

El amplio repertorio de planos, mapas, pinturas, lienzos y genealogías que legitimaban la propiedad comunal indígena (Tanck de Estrada, 2005) fueron gradualmente sustituidos por un conjunto de prácticas de representación y construcción del espacio que, amparadas en su prestigio científico y moderno, buscaron invalidar no sólo los mapas y títulos de propiedad indígenas, sino el conjunto de “rutinas cartográficas comunitarias” que los pueblos pusieron en práctica tras la conquista del siglo XVI y que sirvieron para encontrar acomodo en el complejo entramado del Estado colonial.

Durante el siglo XIX, el orden territorial de los pueblos indígenas coloniales fue erosionándose, a veces de manera paulatina y otras de forma violenta, presionados por los distintos mecanismos de despojo del Estado liberal. La gran desposesión de tierras indígenas del siglo XIX fue resultado de la violencia estatal y de un agresivo capitalismo agrario, pero también fue resultado de la supresión y deslegitimación de las formas indígenas de conocimiento, descripción e integración de la geografía y los territorios comunales y étnicos.

A finales del siglo XIX, este proceso de supresión parecía haberse completado de manera dramática: el porfiriato creyó haber establecido una forma definitiva de representar, controlar y explotar el territorio de la nación. Los intelectuales porfirianos (y especialmente sus geógrafos, cartógrafos y agrimensores) consideraron que el orden territorial moderno había logrado imponerse a los modos de organización del territorio con los que combatió a lo largo del siglo XIX: al orden territorial eclesiástico colonial, al de las repúblicas centralistas y de los regímenes monárquicos, y, sobre todo, al de los territorios comunales que los pueblos indígenas había construido en los intersticios del Estado novohispano (Yannakakis, 2008).

Esta convicción del liberalismo decimonónico, reforzada por la expansión de las haciendas y por la certeza positivista de que Mé-

xico terminaría por sustituir las formas anacrónicas y primitivas que regían lo que ahora era el territorio de una nación moderna, produjo lo que Raymond Craib denominó como “paisajes fugitivos” (Craib, 2004, pág. 18) y que son, en definitiva, las invisibilizadas formas indígenas de entender, construir y vivir el territorio.

Lo anterior hizo que los pueblos indígenas se vieran forzados a ocultar los instrumentos, recursos y prácticas con los que definían y defendían sus territorios. Los mapas, pinturas y lienzos en los que se representaban los límites de los pueblos, que demarcaban sus tierras, aguas, bosques y espacios sagrados fueron empujados a una existencia casi clandestina (Ruiz Medrano, 2013). Si en la época colonial los títulos primordiales eran una herramienta de la vida pública a la que se recurría en juicios y se mostraba frente a las autoridades estatales (López Caballero, 2003), la vida republicana condenó a estos instrumentos a la oscuridad y los despojó de legitimidad.

Las cartografías indígenas, con su peculiar mezcla de elementos mesoamericanos y europeos, dejaron de ser las pruebas públicas de la propiedad y la posesión territorial, de los derechos colectivos y de la autonomía comunitaria y se transformaron en objetos celosamente guardados, preservados fuera del alcance de autoridades estatales, compañías deslindadoras, hacendados, capitales mineros y todos aquellos que tuvieran interés en apropiarse de sus territorios.

A pesar de que el Estado liberal redujo el sistema de propiedad a un modelo público de tierras y bienes nacionales y otro privado sin cabida para otras modalidades de tenencia agraria (Pérez Castañeda, 2018), las formas indígenas de organización del territorio no desaparecieron ni perdieron su importancia local, regional y étnica. Los mapas, títulos y otros materiales cartográficos fueron utilizados de manera esporádica en litigios y juicios o se emplearon en la creación de condueñazgos, copropiedades y otras formas con las que los pueblos trataron de enfrentar las leyes de desamortización y sostener la organización comunal en un contexto de mercantilización (Robledo, 2000). Sin embargo, las rutinas cartográficas indígenas más importantes y de mayor peso en la defensa y mantenimiento de territorios comunales fueron aquellas prácticas que el Estado ni siquiera identificaba como estrategias de construcción territorial y que, por lo tanto, no estaba en condiciones de proscribir o deslegitimar.

Rutinas cartográficas indígenas

Explorar las rutinas cartográficas indígenas implica dirigir nuestra atención hacia un conjunto de prácticas que, desde la óptica de las disciplinas sociales occidentales, pertenecen al ámbito del ritual, la mitología, el parentesco y la economía. A primera vista, estos ámbitos no están directamente relacionados con la construcción del

territorio, la producción de mapas o las formas de representar el espacio geográfico (Basso, 1996).

Sin embargo, tanto el conjunto de relatos y narraciones mitológicas, como un largo repertorio de formas rituales son elementos imprescindibles para la identificación de territorios: tanto la narración como la realización de ceremonias están ligados a operaciones cuyo propósito es establecer vínculos entre personas y paisajes (Tilley, 1994), lo cual se traduce en la producción de espacios familiares y comunitarios, en el establecimiento de límites entre pueblos, regiones y grupos étnicos (Neurath, 2000; Barabas, 2008, 2010; Liffman, 2005).

De la misma manera, las relaciones de parentesco desempeñan un papel fundamental en la construcción territorial (Carbajal, 2015). Las relaciones asociadas a las familias extensas, sirven como un vehículo principal con el que muchos pueblos indígenas mesoamericanos determinan la posesión, distribución y herencia de la tierra y, de manera más general, definen y dan vida a los territorios comunales. Mientras que la propiedad comunal de la tierra suele ser establecida y garantizada por la estructura política general de la comunidad (la que se expresa a través de los “sistemas de cargo”, del tequio o trabajo colectivo y otras formas de participación comunitaria), los modos específicos de utilización del territorio se definen a nivel de las familias y de prácticas que las entrelazan con las estructuras comunales (Cervantes Trejo, 2021).

Más que una dimensión dada o preestablecida, los territorios indígenas se hacen y se construyen en el curso de la vida cotidiana. Su constitución se ve afectada e influenciada por definiciones que el Estado impone a través de sus autoridades políticas, pero los territorios no existirían sin los acuerdos y consensos comunitarios que surgen en los espacios políticos comunales y en el seno de prácticas que no son evidentemente políticas.

El establecimiento de territorios comunales está asociado a los recorridos y formas de ocupación cotidiana de un territorio específico, con las actividades mundanas que van dejando huellas en el paisaje, al mantenimiento de una memoria compartida (casi siempre a nivel familiar y comunitario, pero que puede extenderse a toda una región) y a una serie de mecanismos que entrelazan al paisaje, al accidente geográfico y al entorno con narrativas, rituales y prácticas agrarias. En muchas tradiciones indígenas el territorio no es una dimensión que pueda ser objetivada y abstraída en un mapa, sino que está constituida por relaciones (Tilley, 1994). Podría decirse, incluso, que el territorio es fundamentalmente una relación o, mejor dicho, un conjunto de relaciones (Brighenti, 2006; Ingold, 2011).

El carácter relacional implica que el territorio es una entidad inestable a la que es necesario definir, defender y cuidar constantemente. Mientras que la cultura territorial estatal utiliza sus ru-

tinan cartográficas para dar permanencia al territorio y volverlo un objeto inmutable y estático por acción del mapa y la autoridad institucionalizada, en las tradiciones indígenas la preservación del territorio es una tarea colectiva y constante que involucra a todos los miembros de la comunidad.

El carácter relacional del territorio indígena queda de manifiesto cuando consideramos los mecanismos que los pueblos utilizan para determinar la pertenencia de una persona a un territorio y a una comunidad específica. La literatura antropológica provee numerosos ejemplos de que el nacimiento o la residencia de un individuo en una comunidad determinada no son suficientes para ser considerado originario o ciudadano del pueblo (Magazine, 2015; Zolla, 2020). Por el contrario, la membresía se obtiene a través de participar en los cargos del gobierno local, conduciendo algún ritual o fiesta comunitaria y contribuyendo al trabajo comunitario. Esas tareas no son únicamente requisitos exigidos por la autoridad local, sino que implica que quien alcanza el estatus de comunero o ciudadano, ha adquirido un conocimiento detallado de la geografía del pueblo, lo que permite reconocer los vínculos entre espacios y personas, así como de la memoria inscrita en el paisaje.

Un ejemplo de lo anterior es la importancia otorgada por quienes detentan un cargo comunitario a los recorridos que se llevan a cabo por los linderos y límites de las comunidades. Los viajes en grupo a las mojoneras, puntos trinos y otros espacios limítrofes entre pueblos no sólo tienen un propósito práctico (limpiar canales, reparar cortafuegos o desbrozar caminos), sino que son tareas que sirven para reconocer y transmitir memorias comunitarias, identificar espacios sagrados, transmitir conocimientos genealógicos e historias vinculadas a la ocupación del territorio.

En muchos casos, estos recorridos tienen un importante contenido ritual: a veces comienzan con ceremonias de agradecimiento y petición en las iglesias de las cabeceras o en las sedes civiles del gobierno comunal, las cuales pueden incluir la colocación de ofrendas o depósitos rituales (Déhouve, 2016), el consumo de comida, el empleo de música o cantos, el uso de discursos, oraciones y otras formas retóricas y el despliegue de objetos sagrados, incluyendo efigies de santos, cruces y otros objetos que denotan jerarquías dentro de las estructuras de gobierno local.

Tras los rituales iniciales, los reconocimientos de linderos o apertura de colindancias continúan con el paso por espacios sagrados, pertenecientes a la tradición católica o a las expresiones de las tradiciones religiosas locales, la visita a manantiales u otros sitios que ligam a los pobladores con sus familias, linajes y autoridades e incluso con seres y entidades no humanas, a las que se reconoce como habitantes importantes del territorio (Good, 2019; Broda, 2020).

Cuando estos recorridos se pueden realizar de forma segura, sin riesgo de confrontaciones con pueblos vecinos o grupos con los que se sostienen disputas por tierras o recursos, se invita a las familias de las autoridades y se busca especialmente que asistan los niños para aprendan a reconocer el territorio, se familiaricen con la historia del pueblo y con las tareas propias de la autoridad comunitaria. En estos recorridos se cierra con la erección de cruces o se dejan piedras, ramas, plumas o alimentos crudos que representan el territorio reconocido (Gruzinski, 1993). Aunque cada comunidad imprime características propias a los trayectos, es común que el reconocimiento de límites involucre la elaboración y consumo de comida que se comparte entre los asistentes y, recurriendo al sacrificio de animales, con divinidades, potencias y seres que custodian cerros, mojoneras y otros puntos en los que se convergen las dimensiones sagradas y profanas de la geografía.

Las rutinas cartográficas indígenas permiten la construcción del territorio utilizando una serie de mecanismos político-territoriales que guardan un cierto parentesco con prácticas que, a veces han sido descritas como preestatales, pero a las que es mejor enmarcar en lo que Pierre Clastres denominaba como “sociedades contra el Estado” (Clastres, 2014). Estas son formas de sociabilidad resistentes a la adopción de formas de centralización e institucionalización de la vida política, en las que la autoridad carece de auténticas capacidades coercitivas y la vida económica, política y religiosa no está regida por instituciones especializadas escindidas del resto del cuerpo social. Son rasgos propios de sociedades en las que la división social del trabajo y los procesos de producción están poco diferenciados, en donde predomina la división en segmentos relativamente igualitarios (Fortes y Evans-Pritchard, 2010; Scott, 2009), y en las que la definición de la comunidad política está íntimamente ligada al territorio. Se trata de una forma territorial que conjuga ritualidad, tradición oral, cosmología con formas de habitación y uso cotidiano del entorno (Ingold, 2011).

La territorialidad mixe

Para ilustrar lo anterior proponemos explorar, de manera sucinta, algunos aspectos de la geografía, el paisaje y las prácticas territoriales de los pueblos mixes o ayuuik que habitan la porción oriental Sierra Norte de Oaxaca y una parte de la Planicie del Golfo en el Istmo de Tehuantepec.

A diferencia de otras zonas indígenas de México en las que la población habita espacios multiétnicos, se encuentra fragmentada o vive bajo la subordinación de ciudades mestizas, los territorios ayuuik mantienen una cierta unidad y continuidad geográfica que

permite apreciar la existencia de las rutinas cartográficas indígenas. La región mixe destaca porque dentro de sus municipios no hay prácticamente otros grupos indígenas ni tampoco comunidades o ciudades mestizas, a excepción de algunas poblaciones de las tierras bajas del oriente (la zona Mixe Baja), donde se asientan comunidades chinantecas y mazatecas formadas por desplazados por la construcción de las presas Cerro de Oro y Temascal en la segunda mitad del siglo XX (Torres Cisneros, 2008; Nahmad, 1994).

De los 24 municipios en los que se distribuye la población ayuujk, 19 tienen como cabecera a un municipio de mayoría mixe, mientras que el resto son comunidades zapotecas y chinantecas en las que hay una presencia minoritaria ayuujk. De esos 19 municipios, 17 pertenecen al Distrito Mixe, mientras que dos de ellos (San Juan Juquila Mixes y San Juan Guichicovi) se localizan en los distritos de Yautepec y Juchitán.

El territorio mixe es más bien uniforme en términos étnicos y está rodeado mayormente por otras comunidades zapotecas, excepto al este, donde el cinturón de comunidades no mixes se cierra con los chinantecos y mazatecos antes mencionados y con algunas comunidades mestizas. La mayor parte de la tierra está bajo el régimen de propiedad comunal, con algunos ejidos y pequeños núcleos de propiedad privada en la zona istmeña. En términos lingüísticos, la mayoría de la población habla algunas variantes del ayuujk y, pese a que cada vez es más notoria la presencia del bilingüismo y en algunos municipios hay una acelerada pérdida de hablantes del mixe, puede afirmarse que el español no es la lengua predominante en la región.

Finalmente, hay que señalar que, con excepción de los municipios de San Juan Guichicovi y San Juan Cotzocón, el resto de los municipios ayuujk están sujetos a la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca y su vida política está gobernada por sistemas normativos internos, conocidos también como “usos y costumbres”. En el caso de Guichicovi, este municipio se rige por partidos políticos, mientras que Cotzocón sostiene una añeja disputa entre la cabecera municipal (mixe), que optó por los “usos y costumbres” y las poblaciones indígenas no mixes, que se gobiernan a través del régimen de partidos políticos.

A pesar de que existen variaciones en la composición de cada pueblo, es posible afirmar que en la región mixe no predomina la propiedad privada de la tierra y que, si bien existen presiones y mecanismos de intervención estatal, el área se caracteriza por una sólida autonomía política (Zolla, 2020). Si extendemos la mirada hacia los siglos XVIII y XIX, veremos que la religión católica, en tanto instrumento del Estado colonial, tampoco logró consolidar su hegemonía, pues los pueblos mixes mantuvieron el control de su

vida ritual y religiosa, incluyendo el dominio sobre los templos, la liturgia y el contenido doctrinario del catolicismo (Zolla, 2023).

La región mixe puede verse como un entramado de comunidades que se han mantenido al margen y en oposición al Estado mexicano, dando continuidad a una tradición de resistencia que tal vez comenzó durante el siglo XV, con las guerras contra la expansión zapoteca y continuó —recurriendo a rebeliones armadas y por medios no violentos— durante el dominio español (Münch Galindo, 1996; Chance, 1998; Yannakakis, 2008). Dicho antagonismo no implica la existencia de una frontera absoluta y estable entre el Estado y los pueblos mixes. Contrario a la visión de la antropología indigenista (Nahmad, 1965; Kuroda, 1993; Laviada, 1978) la autonomía territorial mixe no ha sido el resultado del aislamiento ni del desconocimiento de la vida estatal. Aunque la escarpada geografía de la Sierra Mixe ha servido para mantener la resistencia frente a distintos estados a lo largo de la historia, no debemos pensar el mundo mixe como una constelación de comunidades cerradas. Por el contrario, la región mixe ha sido un espacio marcado por el constante movimiento de comunidades, derivados de una compleja trama de intercambios rituales, económicos, ecológicos y políticos que son la base de la identidad territorial.

Hay que subrayar que dicha identidad territorial no es equiparable a la de Estado nación ni a una forma incipiente de éste. Aunque los cacicazgos regionales del siglo XX ensayaron formas del dominio general en la región (Laviada, 1978; Smith, 2009; Arriola, 2009; Zolla, 2016), los mixes no han tenido una estructura institucional extendida entre todos los pueblos, sino un conjunto de prácticas similares que generan identificaciones y alianzas entre las comunidades.

Más que un bloque unitario, el espacio étnico-político mixe debe entenderse como un tejido flexible y cambiante que, a través de prácticas intercomunitarias basadas en la reciprocidad, establece coaliciones de pueblos que mantienen sus particularidades y su autonomía sin tener que recurrir a la homogeneización lingüística, a la centralización política o a la uniformidad religiosa. Por el contrario, los mixes son celosos guardianes de las competencias comunitarias, que incluyen el uso del comunalecto (Valiñas, 2010), la asamblea del pueblo, el trabajo colectivo, el gobierno local y, sobre todo, el territorio comunal.

Pese a que la identificación con la comunidad está muy arraigada y a que su cultura, organización y territorio son defendidos celosamente, los mixes dedican una gran parte de su vida social y política a mantener relaciones con otros pueblos. La diplomacia intercomunitaria es una preocupación importante, especialmente en relación a aquellas comunidades con las que se comparten límites o se compite por el acceso a recursos naturales o políticos.

Las disputas por tierras, aguas, bosques o por el acceso a lugares de importancia ritual como cuevas o cerros pueden extenderse durante generaciones y manifestarse con violencia, por lo que las autoridades dedican especial cuidado a las relaciones con los vecinos. En algunos casos, especialmente en las regiones Alta y Media de la Sierra Mixe, los pueblos que llevan a cabo las aperturas de colindancias en las mismas fechas y parte de los rituales implican encontrarse con los representantes de quienes son, potencialmente, aliados y enemigos (Zolla, 2023).

Sin embargo, el mecanismo más utilizado e importante para establecer relaciones entre pueblos son las visitas recíprocas de bandas filarmónicas. Estas agrupaciones de instrumentos de viento y percusión tienen un largo arraigo en la Sierra. Aunque muchos pueblos conservan en sus archivos piezas musicales religiosas y seculares desde el siglo XVIII y los ensambles de músicos tradicionales (y prácticamente desaparecidos) constan de chirimías, tambores y, a veces, violines, la forma más extendida de la práctica musical son las bandas de viento que se popularizaron principios del siglo XX y se incorporaron como parte sustancial de la vida ritual. Prácticamente todos los pueblos tienen una banda municipal, cuyos responsables (llamados capillos) forman parte de la jerarquía local y tienen la obligación de mantener al maestro de música, proteger los instrumentos y resguardar las *escoletas* municipales en las que se enseña a tocar a los niños. Las bandas acompañan prácticamente todas las ceremonias importantes: cambios de autoridades, fiestas patronales, inauguraciones de cursos escolares y edificios comunales, peregrinaciones dentro del territorio del pueblo y otros rituales comunitarios (Lipp, 1991; Torres Cisneros, 2003; Zolla, 2023).

Las bandas municipales también tienen la responsabilidad de asistir a las fiestas de pueblos tanto vecinos como lejanos. La visita de una banda foránea a la celebración de otra comunidad puede considerarse como don o prestación (Mauss), pues aparece como un acto libre y desinteresado, pero, en realidad, implica obligaciones y el establecimiento de vínculos de reciprocidad entre pueblos. Quienes envían a sus músicos a las fiestas de otros, después deben recibir a las bandas de los pueblos visitados.

Las bandas son una manifestación artística tanto como un vehículo para la diplomacia, la resolución de conflictos y el establecimiento de alianzas. A través de las visitas de bandas se puede apreciar el estado de las relaciones políticas entre comunidades y, por ello, su desempeño está sujeto a un escrutinio constante por parte de los anfitriones. Al mismo tiempo, la opinión de los músicos sobre el tratamiento recibido durante las fiestas de otros pueblos es valorada e incluso temida. Los intercambios musicales permiten entender la geografía política de la región, localizar conflictos y entender los intereses que

privilegia cada comunidad en relación a sus vecinos y a otros pueblos. Así, una comunidad, privilegiará relaciones que garanticen el acceso a caminos, mercados, a recursos como bosques o manantiales o la formación de coaliciones para enfrentar al Estado, a otros pueblos o a intereses que amenazan la autonomía e integridad territorial comunitaria.

Además de los rituales de colindancias comunitarias y a las visitas a las fiestas por parte de las bandas de música, debemos destacar el papel territorial de las prácticas agrícolas. Debido a su carácter montañoso, el cultivo de milpas —el medio fundamental de producción alimentaria de los mixes— debe llevarse a cabo en múltiples parcelas, distribuidas en distintas alturas. La escasez de grandes extensiones de tierra llana hace imposible que las familias puedan cubrir sus necesidades alimentarias con una sola milpa, lo que obliga a que se tengan que cultivar tres o más parcelas, además de los huertos de traspatio y de los recursos provenientes de la recolección como leña, frutas, hongos y hierbas medicinales. La cacería, prohibida o en desuso en muchos pueblos, tiene un papel marginal en la alimentación (Münch Galindo, 1996; Torres Cisneros, 2003; Zolla, 2020).

Especialmente en las zonas altas y frías de la sierra, las milpas son poco productivas y el crecimiento del maíz es lento, por lo que sólo se puede obtener una cosecha al año. En contraste, las milpas ubicadas en los que se llama “tierra caliente” pueden dar dos y hasta tres cosechas anuales, si es que tienen riego o lluvia abundante. Las características geográficas obligan a los pobladores a distribuir sus milpas en diferentes alturas, con el fin de compensar los bajos volúmenes de maíz cosechado y, al mismo tiempo, aumentar las cantidades de frijol, calabaza y chile que se siembran junto al grano.

La diversidad climática permite incrementar la variedad de especies que se siembran en la milpa o en los alrededores: en las zonas frías, las milpas se intercalan con árboles frutales, mientras que en las más cálidas pueden acompañarse de café, caña de azúcar, mangos y otros frutos de clima caliente. Estas milpas dispuestas en forma de escalera recuerdan a una versión a escala del “archipiélago vertical” que describió John Murra para el mundo andino (Murra, 2017), y constituye una forma de potenciar la diversidad vegetal y aprovechar los distintos ecosistemas que componen el medio ambiente serrano. Dichas estrategias han llevado a los mixes a desarrollar una gran cantidad de variedades de maíz, las cuales están adaptadas a las condiciones climáticas y edafológicas de los sitios en los que se localizan sus parcelas (Bernal Alcántara, 2014).

Las variedades son resultado de la selección durante generaciones de semillas más eficientes, las cuales se consideran patrimonio familiar (Ramos García, 2014), casi siempre resguardadas por las

mujeres y, aunque no es una regla general, se heredan por vía matrilineal. La actividad agrícola establece una relación íntima entre tierras, familias y semillas constituye otra forma de identificación del territorio. La distribución y uso de las tierras no sólo es otorgado a través del uso sostenido en el tiempo de una serie de parcelas familiares, sino que está asociado a la existencia de esas semillas especializadas. Quien reclama derechos sobre un grupo de milpas lo hace porque su familia tiene una semilla adaptada a los lugares cultivados, la cual es reflejo de una añeja asociación con los campos de trabajo.

Así, cada grupo familiar establece sus propias rutas a lo largo de la montaña. Se trata de recorridos inscritos en la historia de las personas, provistos de una gran carga cosmológica, pues el maíz es visto como un ancestro, abuelo o asociado con la figura padre-madre. Las rutas que llevan a los mixes a través de sus milpas -las cuales se explotan en distintos momentos del año- son una forma de integrar las dimensiones familiares y comunitarias del territorio. Más aún, esos recorridos están cargados de significado religioso, pues los comuneros suelen identificar lugares sagrados, en los que conviven seres no humanos y entidades supernaturales. En estos puntos se suelen dejar ofrendas, cruces, lazos de colores y otras marcas que van delineando una geografía sagrada, de carácter personal o familiar, la cual se traza a partir de las vivencias personales y de rituales domésticos (a veces asociados a ritos de paso, de curación o de petición de dones) en los que no intervienen los mecanismos de la religión institucionalizada (Lipp, 1991).

Lo anterior debe servir para ilustrar no sólo la forma en que parentesco y agricultura se conjuntan para ir trazando formas del territorio, de la propiedad agraria y del paisaje sagrado, sino también para mostrar los hábitos que definen la ocupación y recorrido territorial entre los mixes. Entre los ayuuik existe una marcada distinción política y jerárquica entre la cabecera municipal y las agencias y rancherías que forman la periferia de sus pueblos, lo que se traduce en que parte importante de la población se mueva constantemente entre las sedes de la autoridad civil y religiosa (que en la actualidad son ya núcleos semiurbanos) y los pequeños asentamientos rurales. Esa distribución dispersa hace que la autoridad política tenga una capacidad coercitiva limitada, pues quienes por alguna razón rechazan a la autoridad o entran en conflicto con ella pueden retraerse a la vida en las rancherías (las cuales están a horas de camino de las cabeceras) y llevar una vida semi-independiente, sin vincularse a la comunidad más amplia.

Lo anterior significa que la conformación de la autoridad depende de la capacidad de atraer a los comuneros de las rancherías hacia el centro, donde se realizan las grandes fiestas y se da el tequio

o trabajo comunal. En este sentido, la formación del territorio es siempre un trabajo en proceso, pues la población debe ser atraída para que participe y forme parte de la comunidad mayor. En este sentido, los pueblos mixes no son entidades plenamente estables, sino que están siempre en flujo, atravesados por tensiones centrífugas que dispersan la comunidad y otras centrípetas que cohesionan al grupo social y dan consistencia y solidez al territorio.

Conclusiones

Los ejemplos proporcionados en esta investigación otorgan indicios suficientes de que estamos ante una serie de rutinas cartográficas que difieren radicalmente de los mecanismos de construcción territorial del Estado. Esa diferencia no debería ser vista como una excepción o como la expresión de un pueblo exótico y excepcional, sino que debería conducirnos a reflexionar sobre la necesidad de incorporar el pluralismo geográfico como un elemento fundamental del análisis territorial. Un análisis pluralista del espacio, el territorio y la geografía debe volvernos sensibles a la existencia de mecanismos de construcción del espacio no hegemónicos y a reforzar la convicción de que el análisis multiescalar es esencial para entender la dimensión cultural de la construcción territorial y apreciar que el territorio no se define únicamente a través de grande poderes estatales, de fuerzas transnacionales o de los grande capitales, sino que existen dimensiones afectivas, subjetivas y de pequeña escala que merecen ser investigadas

Bibliografía

- Arriola Díaz Viruell, A. (2009). Entre la horca y el cuchillo. La correspondencia de un cacique oaxaqueño: Luis Rodríguez Jacob, 1936-1957. UAM-Azcapotzalco.
- Barabas, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, 7, 119-139.
- Barabas, A. M. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá*, 17, 10-29.
- Bernal Alcántara, J. A. (2014). Mook jyöjtsykin ax jö 'n: Ayuuk jayu di ixada: El ciclo de vida del maíz según los mixes. Programa Fondo Editorial, UPE-IEEPO.
- Broda, J. (2020). Los paisajes rituales de las cosmovisiones indígenas y el culto a los santos. *Mirada Antropológica*, 15(18), 3-8.
- Basso, K. (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. University of New Mexico Press.
- Chance, J. (1998). *La Conquista de la Sierra: españoles e indígenas de Oaxaca en la época colonial*. CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Craib, R. (2004). *Cartographic Mexico. A History of State Fixations and Fugitive Landscapes*. Duke University Press.
- Foucault, M. (2015). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo Veintiuno.
- Fowler, W. (2020). *La Guerra de Tres Años, 1857-1861: el conflicto del que nació el Estado laico mexicano*. Crítica.
- Gell, A. (2001). *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge.
- Kuroda, E. (1993). *Bajo el Zempoaltépetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*. CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Laviada, I. (1978). *Los caciques de la sierra*. Editorial Jus.
- Lipp, F. (1991). *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*. University of Texas Press.
- Magazine, R. (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. Universidad Iberoamericana.
- Mauss, M. (1970). *The gift: forms and function of exchange in archaic society*. Cohen and West.
- Münch Galindo, G. (1996). *Historia y cultura de los mixes*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mundy, B. (1996). *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of Relaciones Geográficas*. University of Chicago Press.
- Murra, J.V. (2017). *Reciprocity and Redistribution in Andean Civilizations: Transcript of the Lewis Henry Morgan Lectures at the University of Rochester, April 8th-17th, 1969*. Hau Books.
- Nahmad Sitton, S. (1965). *Los mixes: Estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*. Instituto Nacional Indigenista.
- Nahmad Sitton, S. (1994). *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk-Mixes del Estado de Oaxaca*. CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

- Portillo Valdés, J.M. (2015). Fuero indio: Tlaxcala y la identidad territorial entre la monarquía imperial y la república nacional, 1787-1824. El Colegio de México-Instituto Mora.
- Ramos García, F. (2007). La milpa de los mixes: Cosmovión, tecnología y sustentabilidad. Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria.
- Torres Cisneros, G. (2003). *Mej xeeew: La gran fiesta del señor de Alotepec*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Scott, J.C. (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Smith, B. (2009). *Pistolero and Popular Movements: The Politics of State Formation in Postrevolutionary Oaxaca*. University of Nebraska Press.
- Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Berg Publishers
- Valiñas Coalla, L. (2010). "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas". En Barriga Villanueva, R. *Historia Sociolingüística de México*. El Colegio de México.
- Weber, M. (2019). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Yannakakis, Y. (2008). *The Art of Being In-Between. Natives, Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Duke University Press.
- Zolla Márquez, E. (2016). "De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca. *Interdisciplina*, 4(9).
- Zolla Márquez, E. (2020) "El pueblo es un cuerpo sin cabeza": fundamentos políticos y cosmológicos de la autonomía en la Sierra Mixe de Oaxaca. En Pitarch, P. (coord.) *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica*. Nola Editores.
- Zolla Márquez, E. (2023) "La iglesia de los politeístas: religión, política y poder entre los mixes de Oaxaca". En Mondragón, C. (ed.) *El cristianismo en el mundo: diversidades religiosas en Asia, Oceanía y las Américas*. El Colegio de México.

