

CUADERNOS DEL SUR

56

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES • ENERO-JUNIO 2024 • OAXACA, MÉXICO • AÑO 29



CUADERNOS DEL SUR

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

CONSEJO DIRECTIVO

Dr. Heriberto Ruíz Ponce • IISUABJO
Dra. Erica González Apodaca • CIESAS-Pacífico Sur
Antrop. Joel Omar Vázquez Herrera • INAH-Oaxaca

DIRECTOR

Dr. Salvador Aquino Centeno • CIESAS-Pacífico Sur

CONSEJO EDITORIAL

Dra. Laura Charlynn Curiel Covarrubias • IISUABJO
Dr. Manuel Garza Zepeda • IISUABJO
Dra. Laura Montesi Altamirano • CIESAS-Pacífico Sur
Dr. Oscar López Nicolás • CIESAS-Pacífico Sur
Dra. Alicia M. Barabas • INAH-Oaxaca
Dr. Miguel A. Bartolomé • INAH-Oaxaca

EDITOR

Fernando Mino

DISEÑO

Judith Romero

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Judith Romero

*Ex hacienda de San Nicolás de Ayotla,
San Martín Toxpalan, Oaxaca, 2020.*

CONSEJO ASESOR

Dr. Marc Levine • Oklahoma University
Dr. Zaid Lagunas • INAH
Dra. Flavia Cuturi • Universidad de Napoles
Dr. Luis Campos • Universidad del Humanismo
Cristiano, Chile
Dr. Saúl Millan • ENAH-INAH
Dr. Armando Bartra Vergés • UAM-Xochimilco
Rhina Roux • UAM-Xochimilco
Dr. Alexis Cortés Morales • Universidad Alberto
Hurtado
Dr. Félix Valdés García • Instituto de Filosofía de Cuba
Dr. René Torres-Ruiz • Universidad Iberoamericana
Dra. Deborah Pool • Johns Hopkins University
Dr. Charles R. Hale • University of California, Santa
Barbara
Dra. Marina Alonso • INAH
Dra. María Elisa Velázquez • INAH

DIRECTOR FUNDADOR

Dr. Víctor Raúl Martínez Vásquez

Cuadernos del Sur, revista de Ciencias Sociales, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - Pacífico Sur y el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO (IISUABJO), a partir del año 28, número 55, la dirección está a cargo de CIESAS, domicilio: Sierra Nevada 347, Loma Linda, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, C.P. 68024. <https://pacificosur.ciesas.edu.mx/>
Correo electrónico: info@cuadernosdelsur.com. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-031512351600-203., ISSN: 2448-8836, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización, CIESAS, Salvador Aquino Centeno. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en Cuadernos del Sur, siempre y cuando se cite la fuente y el autor.

CONTENIDO

- 3 » **PRESENTACIÓN**
- ARTÍCULOS**
- 6 » **LA CONFIGURACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA: PRIMEROS PASOS HACIA LA DIVERSIDAD EPISTÉMICA Y DESCOLONIZACIÓN METODOLÓGICA**
Kesvan Edwing Avilés Salgado
- 25 » **TRAS LAS HUELLAS DEL ESTADO ZAPOTECA EN VÍSPERAS DEL CONTACTO EUROPEO: ESTUDIO DE UN PALACIO EN GUIENGOLA, TEHUANTEPEC**
Pedro Guillermo Ramón Celis, Itzel Chagoya Ayala,
Mario Alberto Soto Fuentes
- 53 » **PIAXTLAN: UN SEÑORÍO MIXTECO OLVIDADO. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA-ARQUEOLÓGICA DE UN ÑUU-YUHUITAYU MESOAMERICANO DE LA MIXTECA BAJA**
Luis Mario Franco Rojas, Víctor Manuel Franco Álvarez,
José Vázquez Guillen
- 83 » **LA CONEXIÓN CUERPO-CASA-TERRITORIO EN LAS CONCEPCIONES CHATINAS DE LA SANGRE Y EN LA NOCIÓN DE PERSONA**
Mirna Liliana Cruz Ramos
- RESEÑAS**
- 104 » **ECOS DE 1521. PORTENTOS Y PRESAGIOS EN LAS CONQUISTAS DE AMÉRICA**
José Arreola
- 109 » **EL MUNDO MASEUAL: UN PAISAJE VIVIENTE EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA**
Oscar Ulloa Calzada
- 116 » **EL CAMINO SUBVERSIVO DE JUDITH ROMERO**
Edward J. McCaughan

PRESENTACIÓN

El número 56 de *Cuadernos del Sur* incluye cuatro artículos y tres reseñas de libros que abordan tópicos y respuestas a preguntas de investigación que aportan información original y que, estamos seguros, persuadirán a los y las lectoras a indagar en las páginas de esta edición.

Kesvan Edwing Avilés Salgado, en **“La configuración de la investigación cualitativa: Primeros pasos hacia la diversidad epistémica y descolonización metodológica”**, cuestiona las metodologías que han predominado en las ciencias sociales y, en particular, en las disciplinas socioeducativas. Propone que las ciencias sociales requieren con urgencia transitar hacia lo que llama la “descolonización de las metodologías, epistemologías y técnicas de investigación en ciencias sociales”. El texto analiza varias experiencias de investigación y sintetiza un trabajo colectivo de reflexión epistemológica. Su propósito es compartir las aportaciones teóricas, epistémicas y metodológicas que dan cuenta de lo que el texto llama “los primeros pasos hacia la diversidad epistémica y descolonización metodológica de la investigación cualitativa”. Es una propuesta desafiante que, aunque orientada a temas de investigación educativa, reta y cuestiona desde una perspectiva epistemológica situada la producción de conocimientos. Lectores y lectoras estarán interesadas en saber en qué consiste lo radical de la propuesta y cómo el autor desafía lo que llama “la colonialidad de la investigación cualitativa tradicional”.

Siguen dos artículos fascinantes para adentrarse en el pasado más allá del siglo XVI. En **“Tras las huellas del Estado Zapoteco en Vísperas del Contacto Europeo: estudio de un palacio en Guiengola, Tehuantepec”**, Pedro Guillermo Ramón Celis, Itzel Chagoya Ayala y Mario Alberto Soto Fuentes se preguntan cómo se formaban los pequeños reinos y qué relación tenían con una organización política mayor con asiento en Zaachila, en los Valles Centrales de Oaxaca en el Posclásico tardío. ¿Como se formaban estas entidades políticas semiautónomas que, a su vez, formaban parte de lo que los autores llaman la formación del “Estado zapoteca”? El artículo sugiere que el Estado zapoteca incluía pequeños reinos semi autónomos que, a su vez, eran liderados por una clase gobernante que ejercía el control

territorial y el ejercicio de la autoridad; gobiernos locales vinculados a un Estado más grande. Guiengola, por ejemplo, fue un señorío con un gobierno propio que contaba con una familia noble gobernante con una jerarquía interna. Dicho grupo gobernante formó vínculos de lealtad y subordinación con la familia gobernante de Zaachila y Tehuantepec. Estas discusiones de los pequeños reinos semiautónomos del Preclásico tardío podrían tener resonancia en el presente, puesto que las comunidades indígenas oaxaqueñas, a pesar de siglos de colonialismo, continúan batallando por ser comunidades semiautónomas.

En este debate acerca de las comunidades semiautónomas, **“Piactlan: un señorío mixteco olvidado. introducción histórica-arqueológica de un ñuu-yuhuitayu mesoamericano de la mixteca baja”**, de Luis Mario Franco Rojas, Víctor Manuel Franco Álvarez y José Guillen Vázquez, contribuye a sacar del olvido a un *ñuu-yuhuitayu*, un señorío o comunidad semiautónoma que en la literatura etno-arqueológica había quedado en la oscuridad. Similar a Guiengola, como reino semiautónomo, *Piactlan* aportaba sal como tributo a Tenochtitlan. Además de contribuir con información etnohistórica valiosa sobre las relaciones políticas de *Piactlan*, el texto enfatiza la relevancia de estos sitios de memoria dentro de las luchas políticas del presente de las comunidades mixtecas. ¿Por qué? Lectores y lectoras encontrarán la respuesta al leer el texto.

Por su parte, Mirna Cruz, en **“La conexión cuerpo-casa-territorio en las concepciones chatinas de la sangre y en la noción de persona”**, discute la relación cuerpo-casa-territorio entre las y los chatinos de Oaxaca. Ella analiza cómo, en sus sentires comunitarios, las chatinas y chatinos entrelazan los elementos fisiológicos y simbólicos de la sangre con los conceptos y prácticas de la persona, de la individualidad, de los parentescos y de las familias extensas. Crucialmente, Cruz sugiere que las concepciones de la sangre se desenvuelven en el espacio y el tiempo, es decir, en prácticas y rituales que definen al espacio o territorio como un ser eternamente viviente.

Finalmente, este número incluye tres reseñas de libros. ***Ecos de 1521. Portentos y presagios en las conquistas de América***, reseña de José Arreola, da cuenta del debate sobre la existencia de semejanzas en las conquistas de Mesoamérica y la región andina; sugiere que no sólo hubo semejanzas sino diferencias marcadas. Lectoras y lectores encontrarán en el libro reseñado “un recorrido sobre las distintas señales y augurios tanto andinos como mesoamericanos. Presagios y portentos de la tierra, del cielo y del agua que fueron leídos de maneras distintas” por las culturas andinas y mesoamericanas.

Oscar Ulloa Calzada reseña ***El mundo maseual: un paisaje viviente en la Sierra Norte de Puebla***. La reseña sugiere que en las teorizaciones maseual como la *animatsinimej* o la presencia de entidades ancestrales, las prácticas del compadrazgo, la adivinación o las danzas y las experiencias de la vida diaria no se encuentran separadas sino estrechamente conectadas a las tramas socioambientales.

En la reseña del volumen ***Otras mujeres***, Edward J. McCaughan da cuenta de un libro que comparte y expresa las experiencias emancipadoras de mujeres que deciden no tener hijos: “El libro combina la fotografía documental con los testimonios de 20 mujeres que decidieron no tener hijos. Es esta combinación —retratos de esas mujeres en su vida cotidiana junto con sus historias contadas en sus propias palabras— la que nos permite acercarnos a una realidad raramente captada o aun contemplada”.

Cuadernos del Sur comparte con la comunidad lectora los materiales indicados con el propósito de fomentar las reflexiones del mundo del que somos parte.

Dr. Salvador Aquino Centeno
Director

PRIMEROS PASOS HACIA LA DIVERSIDAD EPISTÉMICA Y DESCOLONIZACIÓN METODOLÓGICA EN LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA: ANÁLISIS DE CONTENIDO EN CINCO TESIS DE MAESTRÍA

Kesvan Edwing Aviles Salgado
ISCEEM Tejupilco
kesvan_keas@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es dar a conocer las aportaciones teóricas, epistémicas y metodológicas de cinco tesis de maestría que dan cuenta de los primeros pasos hacia la diversidad epistémica y descolonización metodológica de la investigación cualitativa. Para lograrlo se utilizó la metodología de la investigación documental y análisis de contenido. Se proponen las siguientes categorías de análisis: configuración de lo ya consolidado; horizontalidad y descolonización, tanto en la relación sujeto-objeto y de las metodologías cualitativas, como en el campo y la producción de conocimiento; y la transformación de las miradas y praxis cotidiana. Los aportes encontrados son intentos de voltear la mirada hacia alternativas otras de hacer investigación educativa; cambios que apuesten por una investigación más humanizante y transformadora que necesita el mundo del siglo XXI.

PALABRAS CLAVE

DIVERSIDAD EPISTÉMICA, DESCOLONIZACIÓN METODOLÓGICA, CONFIGURACIÓN, DIÁLOGO

ABSTRACT

The objective of this article is to present the theoretical, epistemic and methodological contributions of five master's theses that give an account of the first steps towards epistemic diversity and methodological decolonization of qualitative research. To achieve this, the methodology of documentary research and content analysis was used. The following categories of analysis are proposed: configuration of what is already consolidated; horizontality and decolonization, both in the subject-object relationship and qualitative methodologies, as well as in the field and the production of knowledge; and the transformation of everyday views and praxis. The contributions found are attempts to turn our gaze toward alternatives for doing educational research; changes that are committed to more humanizing and transformative research that the world of the 21st century needs.

KEYWORDS

EPISTEMIC DIVERSITY, METHODOLOGICAL DECOLONIZATION, CONFIGURATION, DIALOGUE

Introducción

La investigación social surge bajo el influjo del enfoque cientificista-positivista-moderno. La razón, observación y experimentación son las vías fidedignas para hacer ciencia o producir conocimiento válido. De este modo, las conductas humanas son objetivadas a través de la observación externa y el rigor metódico científico de las ciencias naturales; sólo la figura del investigador/a —a través de los métodos positivistas— tiene la facultad de producir conocimiento objetivo-neutral para la comunidad científica, expulsando todos aquellos saberes y conocimientos que se salen de dicha norma.

A propósito de esto, De Sousa Santos (2009) dice: “Las cualidades intrínsecas del objeto son, por así decir, descalificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en que eventualmente se pueden traducir. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante” (p. 24). Lo no sujetable al dominio canónico de la medición (metodologías cuantitativas) queda fuera del orden racional-moderno. La subjetividad humana, al no ser sujeta de mensurabilidad, observación y experimentación científica, era poco o nada confiable para ser estudiada y considerada en la búsqueda

da de la verdad. Los métodos científicos de las ciencias naturales eran la única vía portadora de verdades absolutas de las conductas humanas. El resultado era una investigación social despersonalizada.

A pesar de que las metodologías cualitativas y la subjetividad poco a poco han ido ganando terreno en las ciencias sociales para la comprensión-interpretación de las acciones humanas y los significados que las personas atribuyen a sus propios comportamientos (Hernández et al., 2006), siguen ponderando la verticalidad, el extractivismo y el distanciamiento-neutralidad como herencias coloniales del pensamiento moderno-occidental/Norte. En la actualidad, las metodologías cualitativas establecen una relación de sujeto-objeto de estudio (investigación sobre las/os otros); un divorcio indiscutible entre la/el que posee-produce conocimiento científico (investigador/a) y las/os que sólo comparten información (informantes).

Dicho paradigma tradicional, menciona Marín (2007), “sigue siendo muy fuerte, ya que muchos actores sociales todavía lo usan y lo guían” (p. 41). Muchas/os investigadores, e instituciones de formación y de investigación socioeducativa y de divulgación-publicación, con este perfil siguen normando editorialmente la producción de conocimiento bajo sus postulados. Sin embargo, hoy por hoy están siendo cuestionadas por nuevas perspectivas teóricas, epistémicas y metodológicas nacientes en el Sur global (todo lo que quedó fuera del pensamiento occidental/Norte) que abogan por investigaciones que respondan a las necesidades de las poblaciones desfavorecidas y de la Gran Madre Tierra.

Marín (2007) explica, en su texto “La noción de paradigma”, que existen momentos o periodos normales de dominio casi rutinario de los paradigmas y métodos de investigación (ciencia normal), mientras que en momentos extraordinarios, cuando los fenómenos no corresponden con los problemas, soluciones y procedimientos de dicho dominio paradigmático, “se entra en un periodo de crisis, se desconfía, entonces, de los procedimientos normales y se postulan teorías alternativas que permitan resolver, bajo otra visión, las anomalías detectadas”, lo que el autor nombra “ciencia extraordinaria o revolucionaria” (Marín, 2007, p. 37).

La investigación socioeducativa tendría que ser congruente con las necesidades y urgencias sociohistóricas, culturales, filosóficas, pedagógicas y ecológicas-planetarias de la época en que se vive. El paradigma investigativo tradicional —con características verticales, extractivistas y distanciadas-neutrales— en nada abona a la gran desigualdad-fragmentación social y crisis ecológica que se vive en la actualidad: más de la mitad de la población humana vive en pobreza, mientras una minoría acapara la riqueza y depreda en desmedida a la Gran Madre Tierra.

En tales momentos de crisis se vuelve urgente una investigación socioeducativa alternativa que apueste —como medio contrahegemónico— por el diálogo horizontal entre saberes, para pensar juntos caminos más igualitarios, respetuosos y responsables de coexistencia y sostenibilidad entre los seres vivos-no vivos, que invitan a pensar y actuar de manera distinta a las lógicas epistémicas coloniales. A través de vías más justas, democráticas y colaborativas para la comprensión de los fenómenos y problemáticas socioeducativas y transformación de las sociedades y el mundo.

El objetivo de este documento es dar a conocer las aportaciones teóricas, epistémicas y metodológicas de cinco tesis de maestría que dan cuenta de los primeros pasos hacia la diversidad epistémica y la descolonización metodológica de la investigación cualitativa. Los trabajos seleccionados fueron realizados dentro del campo de conocimiento “Formación, Aprendizajes y Saberes Pedagógicos” (FASP), de la Maestría en Investigación de la Educación en el Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México (ISCEEM división Tejupilco), generación 2020-2022.

Alrededor del mundo y en las últimas décadas se han emprendido investigaciones socioeducativas que han procurado resquebrajar la racionalidad moderna/colonial como epistemología hegemónica. Los paradigmas en emergencia (como las epistemologías del Sur y las metodologías horizontales) instan por una epistemología que “se construye desde otro lugar, con un lenguaje otro, sostenido en una lógica otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial-moderno” (Panotto, 2020, p. 57); lógicas epistémicas descoloniales que tienen como matriz el diálogo y la colaboración (investigación con las/os otros).

En este sentido, como antecedentes de este tipo de investigaciones, tenemos el caso de Pérez (2012), quien en su estudio ofrece una descripción de la investigación de Corona (2007) con grupos de niñas/os culturalmente distintos, que busca analizar las vivencias relatadas por escrito por los niños/as de ambos grupos culturales en un viaje al zoológico, así como el discurso resultante del encuentro y el diálogo entre ellas/os. Asimismo, Kaltmeier (2012) realiza una investigación, junto con colaboradores, que da cuenta de los testimonios de 50 personas originarias sobre las luchas indígenas de sublevación de Saquisilí de 1930 a 2006, a manera de narración o historia colectiva.

Por otro lado, Tuidier (2012) desarrolla una investigación en Ciudad Juárez, a través del análisis crítico del discurso de entrevistas biográficas a trabajadoras migrantes de las maquiladoras textiles, para identificar las relaciones de desigualdad

laboral, explotación, sexismo y feminismo. Por su parte, Suárez (2007) indaga en la escritura individual y colectiva de relatos escritos pedagógicos derivados de las conversaciones y lecturas de experiencias profesionales y escolares entre pares. Su propuesta de “documentación narrativa de experiencias pedagógicas”, como “modalidad particular de indagación narrativa e interpretativa” (p. 85), le permite comprender la transformación de las prácticas docentes y el mundo escolar.

La investigación de Hernández (2018), con grupos de estudiantes de 11 a 18 años de edad en condiciones de pobreza de contextos rurales y urbanos marginados de tres municipios del Estado de México, explora el uso de talleres y pláticas como estrategias metodológicas para construir espacios de participación en escuelas públicas en contextos vulnerables. Mientras que Santos (2022) —quien realizó su estudio en Bogotá, Colombia, en el colegio IED La Salle— hace uso de diversas estrategias metodológicas: revisión de documentación, análisis de relatos de docentes y alumnos/as, observación de las prácticas político-pedagógicas y espacios de discusión-acción alternativas, como una manera de articular críticamente las prácticas de enseñanza y aprendizaje con las necesidades contextuales de las/os alumnos.

Tales pesquisas son testimonio plausible de que la investigación socioeducativa —desde los terrenos del Sur-Horizontal— son una realidad, que responden a la necesidad y urgencia de caminar junto a las/los otros (en comunidad) para la búsqueda de soluciones a la crisis social y ecológica actual.

A lo largo del documento se presentan cuatro apartados. El primero refiere a la metodología usada, en este caso, la investigación documental y el análisis de contenido. El segundo contempla los hallazgos de la revisión de las cinco tesis de maestría la cual, y los divide en cuatro categorías de análisis de los aportes realizados en torno a lo teórico, epistémico y metodológico desde el Sur-Horizontal como perspectiva de investigación: configuración de lo ya consolidado; horizontalidad y descolonización en la relación sujeto-objeto y de las metodologías cualitativas; horizontalidad y descolonización en el campo y la producción de conocimiento; y la transformación de las miradas y praxis cotidiana. El tercero, aborda la discusión que el investigador hace con respecto a los resultados del análisis de contenido, su posicionamiento y diálogo con referentes teóricos. Finalmente, el quinto hace alusión a las ideas conclusivas de la pesquisa.

Método

Para fines de esta investigación se tomó en cuenta la metodología de la investigación documental que, según Galeano (2012) “supone la revisión cuidadosa y sistemática de estudios, informes de investigación, (...) con el fin de contextualizarlos, y ‘estar al día’ sobre lo que circula en el medio académico con relación al tema que se pretende estudiar” (p. 113), en este caso, la revisión de cinco tesis de posgrado (maestría) con perspectiva del Sur-Horizontal las cuales se titulan: “Las relaciones pedagógicas entre docentes y niños de preescolar en la enseñanza virtual” (Cruz, 2022); “Poder en la organización escolar y autonomía de los profesores de educación física de secundaria. Tensiones en la práctica docente” (Aviles, 2022); “El aprendizaje de las matemáticas en niños de segundo grado de educación primaria” (Hernández, 2022); “La expresión del sentipensar de las educadoras de preescolar en su práctica docente” (Vargas, 2023); y “Miradas de las educadoras sobre las interacciones pedagógicas con niños de preescolar desde la virtualidad” (Maya, 2024).

El análisis de contenido se convirtió en la técnica de investigación para la observación y análisis de los documentos seleccionados. Navarro y Díaz la definen como “un conjunto de procedimientos que tienen como objetivo la producción de un metatexto analítico en el que se representa el corpus textual de manera transformada” (citados por Galeano, 2012, p. 126), considerando el método intertextual/extratextual e intensivo, es decir, en el análisis de un cuerpo textual pequeño y las relaciones establecidas dentro y entre los textos y sus contextos de producción.

Las cinco tesis de maestría (de quienes han obtenido el grado hasta el momento) se derivan de los diálogos, discusiones, debates, tutorías y asesorías de investigación educativa realizados dentro del campo de conocimiento “Formación, Aprendizajes y Saberes Pedagógicos” (nueve maestrantes y cuatro académicos) de la maestría en investigación de la educación de ISCCEM Tejupilco, generación 2020-2022, de la cual he sido maestrante. De igual forma, mi tesis también estuvo sujeta a revisión para fines de esta pesquisa, bajo vigilancia epistémica de la relación sujeto investigador-objeto de estudio. Es importante mencionar que se solicitó el permiso a las/los compañeros para revisar sus tesis y se les envió una copia del escrito final para su valoración y sugerencias-observaciones al mismo.

Resultados

La configuración de lo ya consolidado

Se encontró que todas las investigaciones partieron de lo establecido y consolidado en el paradigma cualitativo-interpretativo y las metodologías de la etnografía (Hernández, 2022; Cruz, 2022; Vargas, 2023; Maya, 2024), y biográfico-narrativo (Aviles, 2022), para puentear o engarzarse a los paradigmas emergentes de las epistemologías del Sur y las metodologías horizontales como perspectiva metodológica.

La categoría de *configuración* que propone De la Garza (2000) estuvo presente en el apartado epistémico de las tesis, lo que coadyuvó para dar fuerza retórica a las intenciones descritas, dada la insuficiente experiencia investigativa reconocida de todas/os los integrantes del campo de conocimiento en los terrenos teóricos y epistémico-metodológicos del Sur-Horizontal. De la Garza (2000) define configuración como el “contorno del objeto (límite entre sistema y no sistema), de esta manera no denota una forma de relación sino un conjunto de relaciones que definen a un objeto” (citado por Aviles, 2022, p. 78); fuera de los márgenes de un objeto o estructura hay un sinfín de posibilidades, alternativas y realidades no exploradas, por lo tanto, cuando dicho objeto apertura y amplía sus fronteras para abarcar lo no dado e indeterminado potencializa la movilidad de la estructura, en congruencia con la dinámica y complejidad de la realidad.

De tal suerte, siguiendo con De la Garza (2000), en una estructura existen relaciones fuertes y relaciones débiles. Las primeras resultan ser el basamento que sigue manteniéndose firme a través del tiempo, mientras que las segundas son todos aquellos elementos de la estructura que no dan respuesta a los cuestionamientos o problemáticas actuales. En otros términos, existen elementos del paradigma tradicional y sus metodologías que aún son congruentes con los sucesos y emergencias de la actualidad, mientras que hay otras que son inmiscibles para las problemáticas actuales.

Las relaciones fuertes del paradigma cualitativo-interpretativo fueron respetadas, sin embargo, las relaciones débiles fueron transmutadas, enlazándose al paradigma de las epistemologías del Sur y las metodologías horizontales. En términos generales, la configuración permite renombrar, rejerarquizar, resemantizar y rearticular (movilizar) el objeto con otros o nuevos objetos. Vargas (2023) nombra a este proceso configurativo como “mudanza horizontal” (p. 67), utilizando la metáfora de las cigarras, insectos que mudan su piel para renovarse manteniendo su composición corporal.

Horizontalidad y descolonización en la relación sujeto-objeto y las metodologías cualitativas

Se identificó en el análisis de contenido que es indispensable —en una perspectiva del Sur-Horizontal— horizontalizar la relación entre investigador e investigados como camino configurativo descolonizador. Movilizar el poder (equilibrar) entre los que colaboran en la investigación, para que estén en condiciones equitativas o justas, no sólo para contar-se, sino también para producir conocimiento y transformar-se juntos. La horizontalidad conlleva un doble esfuerzo, por un lado, la/el investigador transforma su participación a colaborador y el colaborador a co-investigador. Por otro lado, también exige una labor de convencimiento y responsabilidad para lograr una investigación colaborativa.

Desde luego que todas/os, al ser sujetos colaboradores en la investigación, tienen las mismas posibilidades de producir conocimiento, dado que comienza a construirse desde el encuentro y diálogo con las/os otros (docentes, alumnas/os, padres/madres de familia). Para volver esto posible se decidió renombrar dicha relación y quitar las etiquetas coloniales de informantes clave, investigados u objetos de estudio de la investigación tradicional, por la de sujetos colaboradores (Cruz, 2022; Hernández, 2022; Vargas, 2023; Maya, 2024), sujetos dialógicos, caminantes horizontales o sujetos productores de conocimiento colectivo válido (Aviles, 2022).

Se mantuvo una comunicación continúa, compartiendo los avances de la investigación y las inquietudes que surgían para recibir sugerencias e ideas entre todas/os. Incluso, se usó la primera persona del singular (yo) y plural (nosotros) como estilo de escritura, para reconocer que su trabajo era un constructo polifónico y en el que su implicación estaba presente. De igual forma, la relación permeada en las investigaciones no sólo fue de sujetas/os colaboradores; también se gestó una amistad. Vargas (2023) lo explica en el siguiente relato: “Los diálogos sentipensantes dejaron mucho más que una investigación, mucho más que conclusiones, dejaron reflexiones, nuevos lazos de amistad entre pláticas, desahogos, reflexiones, risas, entre caminatas, ricos platillos y cafés” (p. 162).

Ahora bien, Ortiz y Arias (2019) mencionan que el renombrar es el primer paso para la descolonización de las metodologías tradicionales. Se decidió transformar las categorías de “metodología” a “camino descolonial-horizontal” (Aviles, 2022); “trabajo de campo” a “espacio de encuentro” (Aviles, 2022) y “hacer colaborativo” (Vargas, 2023); las “técnicas e instrumentos de investigación” a “acciones y medios descoloniales-horizontales” (Aviles, 2022), “haceres en el proceder horizontal” (Hernández, 2022), “quehaceres investigativos descoloniales” (Cruz, 2022),

“acciones colaborativas” (Vargas, 2023) y “acciones metodológicas horizontales” (Maya, 2024).

Cuatro investigaciones hicieron uso de la etnografía educativa-virtual y una lo biográfico-narrativo como base metodológica cualitativa (la gran mayoría llevó a cabo encuentros semipresenciales en virtualidad, por la pandemia de COVID-19, y presencialidad con medidas de cuidado) y mudaron hacia la etnografía horizontal-virtual y narrativa dialógica como caminos descoloniales-horizontales. Retomaron la observación participante y la entrevista como técnicas e instrumentos de investigación desde lo cualitativo, transitando hacia “observación minga” (Vargas, 2023), “participación observante” (Maya, 2024), “observación horizontal” (Cruz, 2022), “encuentros dialógicos” (Aviles, 2022; Cruz, 2022; Maya, 2024), “diálogos sentipensantes” (Vargas, 2023) y “conversas de aprendizaje” (Hernández, 2022), como acciones descoloniales-horizontales.

En seguida se muestra la significación que algunas/os dieron a las acciones descoloniales-horizontales presentadas. Observación minga “tiene el objetivo de observar, apoyar, colaborar y dar un beneficio mutuo, reflexionar e interpretar entre colaboradoras” (Vargas, 2023, p. 74). A propósito de la participación observante, Maya (2024) sostiene: “nosotros no pretendimos construir conocimiento desde fuera, examinar o hacer descubrimientos sino más bien pusimos por delante la participación que nos permitió estar allí compartiendo..., y conjuntamente mirarnos-reflejarnos en el otro y lo otro” (p. 85).

Para Cruz (2022), los encuentros dialógicos son el “espacio donde conjuntamos las voces entre docentes colaboradores para formar una nueva, esa que surge del diálogo..., para generar un nuevo conocimiento y una nueva voz” (p. 83). Por su parte, los diálogos sentipensantes son la configuración de la entrevista desde un “espacio de escucha muda, en el que nos donamos desde la mente y corazón, en un acto de reciprocidad, de respeto y empatía por los otros” (Vargas, 2023, p. 71).

De igual forma, se utilizaron herramientas como “registro de observación”, “diario del investigador”, “guía de preguntas a registros polifónicos transformativos” (Cruz, 2022), “diario del colaborador” (Cruz, 2022) y “ejes de diálogo” (Aviles, 2022; Maya, 2024), como medios descoloniales-horizontales.

Horizontalidad y descolonización en el campo y producción de conocimiento

Los caminos descoloniales-horizontales necesitan del diálogo, colaboración y amistad con las/os otros para la descolonización de las metodologías cualitativas. Cuando se da apertura al diálogo se permite que “al encontrarnos con el mundo simbólico de los otros, podemos comprender mejor, el mundo simbólico de nosotros..., al caminar por los universos de cultura de los otros, nos permite retornar con una mirada diferente hacia nosotros mismos” (Guerrero, 2010, p. 80). En síntesis, hablamos de reflexividad.

Como lo hace notar Hernández (2022), la reflexividad “está presente en todos los momentos de la investigación, desde la formulación de las preguntas u objetivos hasta la construcción de las consideraciones finales, sin embargo, en el trabajo de campo es donde se concentra una mayor reflexividad” (p. 106). Entonces, en el encuentro con las/os colaboradores, la reflexividad se puede dar en tres niveles según lo analizado:

1) Rememorativa. Cuando al contar-se traen al presente memorias que los hacen revivir y resignificar reflexivamente el pasado desde las condiciones de lo actual y proyección a futuro (Aviles, 2022; Hernández, 2022).

2) Dialógica. En el intercambio de saberes, experiencias y sentires surge un espejo o encuentro y desencuentro de voces y miradas, lo que permitió repensar-se, reflexionar-se y transformar-se juntos (Aviles, 2022; Hernández, 2022; Cruz, 2022; Vargas, 2023; Maya, 2024); “me hiciste recordar cuando yo estaba en una situación parecida” o “yo lo viví de otra manera” (Hernández, 2012, p. 107).

3) Emancipadora. Esos tránsitos que van teniendo las/os sujetos colaboradores de la manera en cómo pensaban el tema de estudio, y a sí mismos, en las primeras experiencias dialógicas y cómo culminaron pensando y actuando de forma distinta (Cruz, 2022; Aviles, 2022).

Ahora bien, la amistad se analiza desde dos aristas: como compromiso político investigativo, resultante de la horizontalidad, y como proceder metodológico. Vidales (2013) invita a pensar la amistad como posibilidad de “un encuentro entre sujetos en el cual la investigación se vuelve un bien común..., se entiende a la amistad como un fecundo camino metodológico de investigación” (citado por Aviles, 2022, p. 89); la amistad generó las condiciones para propiciar mayor confianza a lo largo de los espacios de encuentro.

No es lo mismo donar-se o mostrar-se frente a la figura vertical de una/un investigador a la de una/un amigo-colaborador, en este caso se volvió más un encuentro

entre amigas/os que mostraron y contaron sus experiencias y sentipensares en un clima de respeto, confianza y colaboración. Sobre esto, Aviles (2022) expone que la amistad coadyuva “para que el intercambio de relatos no sea forzado, mecánico, omitiendo ciertos pasajes, marcas o epifanías y relatando sólo por compromiso; sino que sea sincero, abierto y con las condiciones para la igualdad discursiva” (p. 89).

Es importante enfatizar que la amistad no surgió en los primeros encuentros, se generó poco a poco, generándose un ambiente investigativo ameno, humilde, recíproco e igualitario, sin tantos formalismos que volvieran distante la relación. Inclusive hubo quienes volvieron de los encuentros momentos de convivencia, las/los investigadores se dejaron observar y escuchar, interactuaron y compartieron.

Por otra parte, a propósito del análisis, sistematización y categorización cualitativa de las metodologías etnográfica y biográfico-narrativa — como labor concedida a la/el investigador (como sujeto cognoscente) desde la investigación tradicional que le adjudican el poder de hablar desde sus propios términos, tratar la información extraída de las/os informantes clave y construir conocimiento válido—, las/los docentes investigadores hicieron énfasis en que no analizaron e interpretaron la información recabada del campo, sino que dieron continuidad a un proceso de construcción de conocimiento que inició en el encuentro con las/os colaboradores, por lo que consideraron realizar un análisis e interpretación horizontal (sin la presencia física de las/los sujetos colaboradores, pero sí la de sus voces derivadas de los encuentros).

Este quehacer investigativo, detallan los trabajos, se habría deseado que fuera un proceso de mayor participación presencial o virtual entre las/os sujetos colaboradores, desafortunadamente lo impidieron las exigencias laborales de las/los mismos, así como los tiempos y metas determinadas de la institución de posgrado para la conclusión de los apartados de la investigación. Sin embargo, eso no detuvo la intención de sustentar y proceder desde el Sur-Horizontal en las pesquisas. Para volver esto posible, Corona (2019) recomienda:

Proponemos una investigación conectada que pueda ayudar a entender los hechos sociales más allá de las miradas monoculturales de un solo investigador, para contribuir a un nuevo conocimiento en el que cada uno sea reconocido como legítimo. En este caso analizar se refiere a conectar las múltiples relaciones entre las distintas interpretaciones. (citado por Vargas, 2023, p. 77)

Las/los investigadores reconocieron, respetaron y transcribieron todas las voces, gestos, silencios y sentires, tal y como se expresaron desde el uso de grabadoras de voz y video (con el consentimiento previo de todas/os). Se dio lectura, identificación, codificación y sistematización de puntos de encuentro y desencuentro como “patrones, recurrencias, vacíos, tendencias, convergencias, contradicciones” (Galeano, 2012, p. 118), con respecto a las preguntas y objetivos de investigación en la revisión de grabaciones, observaciones y notas. De igual forma, hicieron posible, en la lectura cuidadosa, la identificación de la tercera voz, esa “interpretación que emergió en el diálogo entre saberes, conocimientos y culturas entre los sujetos dialógicos, no desde el lugar y significación exclusiva del investigador sino desde la de todos” (Aviles, 2022, p. 105).

Asimismo, se procuró tener un cuidado ético de que los sentidos y significados (reflexividades), emergidos del encuentro (diálogos, registros polifónicos, notas en diarios del colaborador, etc.) como tercera voz, dialogaran con las voces de la teoría y, además, en la construcción de las categorías o construcción de las respuestas a las preguntas de investigación, evitando la monologicidad de las/los investigadores.

El equilibrio de voces, explica Aviles (2022), fue primordial para evitar que una voz se impusiera o se sobrepusiera a las otras (voces de la teoría, voces de las/los colaboradores, voces de los diálogos entre miembros del campo del conocimiento FASP, implicación de la/el investigador, voces de los distintos géneros de conocimiento). Procuraron establecer un tejido de voces, como una especie de trenza entre las distintas voces que dialogan sobre el fenómeno educativo estudiado (Aviles, 2022; Maya, 2024).

La interpretación de las/os investigadores existió en todo momento, pero se volvió crucial el proceso de intervención-distanciamiento en la doble vigilancia epistemológica, algo que también explica Hernández (2018): “doble vigilancia epistemológica apostando en el sentido de ser a la vez juez y parte del proceso de construcción de conocimiento, apostando a la posibilidad de la no división tajante entre estos roles” (p. 11).

No es posible que la interpretación de las/los investigadores se alejara por completo en este proceso de análisis, sistematización y categorización, puesto que su implicación siempre estuvo presente, los acompañó en todo momento e incluso fue recurso metodológico y parte de la motivación de no claudicar en el proceso (lo manifiestan en las investigaciones). La/el investigador se encuentra implicado al fenómeno educativo que indaga, porque lo que cuenta con tiene que ver totalmente con ella o él, con su vida e historia.

Transformación de las miradas y la praxis cotidiana

La finalidad de todas las investigaciones no sólo radicó en la comprensión del fenómeno educativo, sino también en la transformación. Las investigaciones socioeducativas desde el Sur-Horizontal, para dar cuenta de las transformaciones a nivel de la praxis —según estudios revisados como precedentes (Pérez, 2012; Kaltmeier, 2012; Tuidier, 2012; Suárez, 2007; Hernández, 2018; Santos, 2022)—, requieren de mayor tiempo en comparación de la transformación de las miradas (en el pensar-se); incluso el estudio de Santos (2022), desde su enfoque epistémico descolonial-horizontal, es una primera fase de la investigación que se consideró para largo plazo.

Las investigaciones se abocaron en exclusiva a identificar y mostrar la transformación a nivel subjetivo, las reflexividades en sus diferentes niveles. Sin embargo, explican las/los investigadores, eso no quiere decir que no hayan sucedido transformaciones a nivel de praxis cotidiana en las/los sujetos colaboradores, pero las pesquisas no pudieron dar cuenta de ello en el informe.

La reflexividad fue analizada en un primer momento desde lo cualitativo, la cual según De la Cuesta-Benjumea (2011) “desafía las ideas de objetividad y distanciamiento tan apreciadas en paradigma positivista, expresa la conciencia del investigador, habla de su conexión con la situación de investigación” (citado por Maya, 2024, p. 92). En ése, la/el investigador reflexiona y se autorreflexiona durante el proceso investigativo, por tanto, es el único en posibilidad de transformar-se. Mientras que, desde el Sur-Horizontal, se propicia una reflexividad conjunta y recíproca —mediada por el diálogo horizontal— entre las/los sujetos colaboradores, todas/os tienen la posibilidad de pensar-se y transformar-se.

Las y los docentes investigadores dejaron atrás el pensamiento ensimismado y se abrieron a la otredad (alteridad), “la apertura al otro y el deseo de conocerlo también implica entrar a un proceso de reconocerse a sí” (Corona y Kaltmeier, 2012; citado por Hernández, 2022, p. 84). También modificaron sus senti-pensamientos sobre los temas de estudio, repensaron sus prácticas docentes, cuestionaron las lógicas coloniales y tuvieron ideas distintas de su tarea educadora.

Cabe hacer énfasis en que las investigaciones presentadas siguieron los caminos descoloniales-horizontales (diálogo y colaboración) en mayor medida en los espacios de encuentro con las otros. El resto de quehaceres fueron responsabilidad exclusiva de las/los docentes investigadores; no existió la colaboración. Sin embargo, mantuvieron una vigilancia epistémica en la búsqueda de congruencia de principio a fin con la postura asumida y se preocuparon porque los sujetos

colaboradores conocieran la intencionalidad, avances, inquietudes y destinos de las pesquisas y compartieran sugerencias o aportes a las mismas.

Discusión

El pensamiento occidental se rehusó a “relacionarse con todos esos otros mundos” (Escobar, 2019, p. 52), ya que, autodefinidos como cultura superior, el diálogo con las/los otros no tenía sentido. Con De Sousa Santos se comprende que la realidad al ser dinámica e inestable no pueden definirse de una vez y para siempre a través de verdades universales, por lo tanto, no hay sabidurías ni ignorancias generales, “el principio de incompletud de todos los saberes es condición de la posibilidad de diálogo y debate epistemológicos entre diferentes formas de conocimiento” (citado por Aviles, 2022, p. 82).

Nadie descubre, transmite, enseña y aprende verdades, porque la verdad, dice Galeano, “no existe, la verdad es el resultado de una cantidad de verdades contradictorias entre sí, que son tan contradictorias como nosotros mismos” (Canal Marce Andrés, 2020, 1:15-1:20), lo que para unos es verdad para otros es una mentira y viceversa, por esta razón todos tienen algo que vale la pena decir y escuchar. Las respuestas o soluciones del ayer tal vez ya no resuelven las preguntas y problemáticas del hoy y mañana. Los conocimientos y sabidurías en el mundo, más que jerarquizarse y aislarse, tendrían que ponerse en relación. La ecología de saberes es una manera de coexistir no sólo entre las personas sino también con todo lo existente, una manera de aprender de la diversidad (De Sousa, 2009).

Además, con el pensamiento occidental/Norte se hereda la investigación distanciada, extractivista y vertical, una investigación de y sobre los otros; en ella se hizo latente el principio de no contaminación de la investigación por parte del investigador (neutralidad), puesto que al interactuar en y con las/los investigados se corría el riesgo de direccionar las respuestas y comportamientos hacia los intereses o fines indagatorios (sesgar).

Bourdieu sostiene que “las metodologías científicas ofrecen la posibilidad de ‘objetivar el sujeto que objetiva’” (citado por Kaltmeier, 2012, p. 33), una doble objetivación tanto del investigador en su no intervención y el investigado, al ser visto como objeto de estudio. De ahí entonces, entre menos implicación e interacción tuviera el investigador con el objeto de estudio, mayor veracidad, validez y confiabilidad del estudio.

Bajo este dilema, el diálogo horizontal, la colaboración y la transformación tendrían que fungir como elementos indisociables de la ontología humana y la investigación socioeducativa. Los pensamientos del Sur convocan a una investigación desde abajo y desde adentro de las/los que vivimos las luchas y problemáticas socioeducativas y ecológicas, una investigación con las/los otros para mudar el sentido que guarda la relación de investigador/a-investigadas/os, por una relación de sujeto-sujeto.

Las epistemologías del Sur y las metodologías horizontales buscan que las investigaciones no tengan meramente el objetivo de la comprensión de los hechos sociales, sino además la transformación social. En la medida en que la teoría crítica occidental se ha quedado a ras de la comprensión de las problemáticas sociales, resultaría mejor que más sujetas/os se sumaran a la transformación socioeducativa, lo que lleva a un camino epistémico más humanizante, democrático y justo.

Por supuesto, no se trata de dar voz a las/los que no tienen voz, ni visibilizar a las/los borrados del mapa o los nadie, sino de abrirse paso a dialogar con la pluralidad de sentidos existentes. Cuanto epistemicidio, genocidio y ecocidio se hubiera frenado si, en la condición humana, el diálogo-colaboración-transformación fuera prioridad antes que la capacidad aniquiladora (esto ante los miles de actos violentos en la historia de la humanidad).

Grosfoguel (2019) opina que “los descoloniales unen la crítica epistémica y la producción de conocimientos con un compromiso político activista por la transformación del mundo” (p. 76). Las investigaciones y el conocimiento deben construirse desde y para las luchas sociales, en este caso en lo educativo; las luchas se producen en el mundo escolar, en las prácticas docentes cotidianas y en la relación cercana con la comunidad.

Desde las propuestas documentadas se insiste que las metodologías cualitativas tienen características colonizadoras del saber por la despersonalización imperante; el investigador mantiene un control mayúsculo y directividad protagónica (existe una amplia brecha que los separa). En las mudanzas horizontales (configuración de lo cualitativo) documentadas se pretende el diálogo con la tradición investigativa y las epistemes alternativas y emergentes del Sur-Horizontal, como maneras alternativas de pensar, sentir, relacionarse, accionar y producir conocimiento socioeducativo.

Para ello fue indispensable desnaturalizar y descolonizar algunos principios teóricos, epistémicos y metodológicos de la investigación y las metodologías cualitativas (verticalidad, extractivismo, cosificación, monocultura e individualismo),

mismos que ya no son prudentes con las necesidades actuales urgentes en el mundo del siglo XXI (solidaridad, sostenibilidad, diálogo, colaboración, comunión y transformación).

“Por todo esto, una descolonización del saber debe ir de la mano de una descolonización epistemológica” (Panotto, 2020, p. 51). Por ello se requirió una configuración de la investigación cualitativa: renombrar, rejerarquizar, resemantizar y rearticular como elementos que propicien pensar horizontes alternos de la investigación educativa. Se pensó e intervino muy similar a la metodología-pedagogía zapatista que explica Walsh (2020) de “caminar y preguntar. Preguntando se camina” (p. 166); se hace camino al andar junto a las/los colaboradores, negociando en todo momento entre todas/os.

En el encuentro con las/los otros se tuvo como principios del Sur-Horizontal el asunto de la “igualdad discursiva” (Corona citado por Aviles, 2022) y “autoría entre voces” (Pérez, 2012), la primera como la posibilidad de que todas/os tuvieran las mismas posibilidades de contar-se en los espacios de encuentro y, la segunda, como el respeto y reconocimiento de todas las voces que participaron en la construcción del conocimiento; “la autoría de la investigación empieza así a realizarse a varias voces” (Corona citado por Aviles, 2022, p. 81).

De tal manera, el anonimato perdió significatividad para dar a conocer las voces participantes en la producción de conocimiento (bajo la autorización de todas y todos); se aceptó que la investigación es un proceso-producto de una polifonía de voces. La lógica académica en las instituciones de posgrado sólo permite la aparición legal del investigador/a inicial como autor/a de la investigación (tesis); se da por sentado que el investigador/a es el único productor del texto y conocimiento.

Kaltmeier (2012) explica que “las voces subalternas son expropiadas de sus derechos intelectuales, cuando mucho aparecen en las ‘palabras de agradecimiento’” (p. 51). En las investigaciones revisadas se hace mención, a lo largo de los escritos, de las/los sujetos colaboradores, no sólo en los agradecimientos, también en el quehacer del trayecto metodológico, en la categorización y en la comunicación de los resultados de la investigación.

Las propuestas teóricas, epistémicas y metodológicas de las cinco tesis de maestría dadas a conocer en este estudio fueron más que metodologías, técnicas e instrumentos de investigación, porque conllevaron un compromiso político en la búsqueda de la transformación de la investigación y del ser junto a las/los otros, así como forjar vínculos de amistad colectiva. Pinto y Ribes comentan que la amistad “es un ejercicio constante de autotransformación en presencia del otro, una

creación compartida de sí mismo, en donde las identidades se construyen en tanto se implican y se afectan” (citados por Hernández, 2022, p. 85); las amistades generadas en las investigaciones provocaron espacios de alteridad para remirar-se y repensar-se junto a las/los otros. ¡Iguales y distintos a la vez!

Conclusiones

Las investigaciones analizadas no son caminos únicos o guías para seguir, son tan sólo pasos o algunos de tantos rumbos que hay que explorar hacia la diversidad epistémica y descolonización de las metodologías occidentales en la investigación socioeducativa, de esa racionalidad que se asumió como superior al resto del mundo.

Las aportaciones teóricas, epistémicas y metodológicas desde la postura del Sur-Horizontal son pretextos y provocaciones para seguir cuestionando la colonialidad de la investigación cualitativa tradicional, pensar y repensar las alternativas en la investigación educativa y, sobre todo, encauzar junto a las/los otros sentidos de existencia que lleven a una vida en armonía con todo lo existente. Las epistemologías del Sur y metodologías horizontales promueven una crítica transformativa hacia las lógicas epistémicas y coloniales occidentales/modernas que han demostrado no hacer extensivo al resto del mundo los principios de libertad, justicia e igualdad con la que forjaron la modernidad.

La diversidad y la alternativa deben ser escuchadas y tomadas en cuenta, dialogar con la pluralidad epistémica y, a través de ese diálogo, generar conocimientos, soluciones, políticas y modelos de existencia sostenibles hacia el equilibrio social y ecológico antes de que se vuelva irreparable la crisis en progreso. Investigaciones con y para las/los docentes, alumnos/as y padres/madres de familia, desde abajo y desde dentro, demostrando que todas/os tienen algo valioso que decir y mostrar desde sus trincheras y cotidianidad.

Las investigaciones presentadas no se liberaron por completo de las etiquetas o rasgos coloniales de la investigación occidental, pero sí hicieron latente el esfuerzo en comunidad de avanzar hacia la descolonización metodológica y volver de la investigación una experiencia más humana. Quedó pendiente la colaboración junto a los sujetos colaboradores de principio a fin, desde el planteamiento y construcción del objeto de estudio hasta el informe de resultados y defensa de la investigación.

Referencias

Aviles, K. E.

(2022). *Poder en la organización escolar y autonomía de los profesores de educación física de secundaria. tensiones en la práctica docente* [tesis de maestría]. Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México.

Canal Marce Andres

(02 de abril de 2020). *Nuestra Visión de Educación descrita por Eduardo Galeano* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=zNVhJsuVk_k

Cruz, R.

(2022). *Las relaciones pedagógicas entre docentes y niños de preescolar en la enseñanza virtual* [Tesis de maestría]. Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México.

De la Garza, E.

(2000). Subjetividad, Cultura y Estructura. *UDCSH/UAM, División de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(24). <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/dcsh-uam-i/20100518064934/garza.pdf>

Escobar, A.

(2019). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. En J. Tobar (comp.), *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (pp. 41-64). Editorial Universidad del Cauca.

Galeano, M. E.

(2012). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*. La carreta editores.

Grosfoguel, R.

(2019). De la crítica poscolonial a la crítica decolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas. En J. Tobar (comp.). *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (pp. 65-78). Editorial Universidad del Cauca.

Hernández, G. E.

(2018, 7 a 9 de noviembre). *Horizontalidad en la investigación educativa: perspectivas de estudio de la desigualdad con jóvenes* [ponencia]. VI Encuentro latinoamericano de metodologías de las Ciencias Sociales, Universidad de Cuenca, Ecuador. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.12658/ev.12658.pdf

Hernández, R., C. Fernández-Callado y P. Baptista

(2006). *Metodología de la investigación*. Mc Graw-Hill

Hernández, V.

(2022). *El aprendizaje de las matemáticas en niños de segundo grado de educación primaria* [Tesis de maestría]. ISCEEM.

Kaltmeier, O.

(2012). Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder. En S. Corona y O. Kaltmeier (coords.). *En diálogo: metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa.

Marín, L. F.

(2007). La noción de paradigma. *Signo y Pensamiento* 50(26), 34-45. <http://www.scielo.org.co/pdf/signo/n50/n50a04.pdf>

- Maya, J. L.**
(2024). *Miradas de las educadoras sobre las interacciones pedagógicas con niños de preescolar desde la virtualidad* [Tesis de maestría]. ISCEEM Tejupilco.
- Ortiz, A. y Arias M. I.**
(2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 1-20. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
- Panotto, N.**
(2020). Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica. En J. C. Losacco (comp.), *Pensar distinto, pensar (des)colonial* (pp. 45-82). Fundación editorial El perro y la rana.
- Pérez, R.**
(2012). Entre voces: una metodología horizontal de autoría para el estudio de la comunicación entrecultural. En S. Corona y O. Kaltmeier (coords.). *En diálogo: metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa.
- Santos, C. R.**
(2022). Perspectivas decoloniales/metodologías horizontales. Construyendo espacios de discusión-acción alternativos en la escuela. *Revista Andina de Educación*, 5(1), 1-12. <https://doi.org/10.32719/26312816.2022.5.1.8>
- Santos, B.**
(2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI/CLACSO.
- Suárez, D. H.**
(2007). Docentes, narrativas e investigación educativa. La documentación narrativa de las prácticas docentes y la indagación pedagógica del mundo y las experiencias escolares. En I. Sverdllick. (comp.), *La investigación educativa. Una herramienta de conocimiento y de acción* (pp. 71-110). Noveduc.
- Tuider, E.**
(2012). Contando historias/narraciones en un contexto poscolonial. Análisis del discurso y análisis biográfico como métodos horizontales. En S. Corona y O. Kaltmeier (coords.). *En diálogo: metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa.
- Vargas, M. R.**
(2023). *La expresión del sentipensar de las educadoras de preescolar en su práctica docente* [Tesis de maestría]. ISCEEM.
- Walsh, C.**
(2020). ¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. En J. C. Losacco (comp.). *Pensar distinto, pensar (des)colonial* (pp. 139-178). Fundación editorial El perro y la rana.

TRAS LAS HUELLAS DEL ESTADO ZAPOTECO EN VÍSPERAS DEL CONTACTO EUROPEO: ESTUDIO DE UN PALACIO EN GUIENGOLA, TEHUANTEPEC

Pedro Guillermo Ramón Celis
SSHRC – Universidad McGill
guillermo.ramoncelis@hotmail.com

Itzel Chagoya Ayala
IIEUNAM-Oaxaca
chagoyaayalaitzel107@gmail.com

Mario Alberto Soto Fuentes
investigador independiente
albertosotofuentes@gmail.com

RESUMEN

El paisaje político del área oaxaqueña durante el Posclásico tardío se caracterizó por una serie de señoríos autónomos regidos por una clase gobernante mixteco-zapoteca. Zaachila, la capital de un extenso señorío, dominaba amplios territorios en los Valles Centrales y se encontraba en proceso de expansión hacia la costa del Pacífico, a través de la creación de un corredor de fortalezas y poblaciones en la Sierra Sur y el Istmo de Tehuantepec. Una de estas fundaciones fue la ciudad de Guiengola, en las cercanías de la actual población de Santo Domingo Tehuantepec. A través de recorridos de superficie y de un escaneo LiDAR, llevados a cabo entre 2018 y 2023, se documentó la extensión y distribución de la traza urbana del sitio. En este artículo presentamos una descripción arquitectónica y el análisis de materiales arqueológicos de lo que consideramos fueron las residencias de la familia gobernante

de Guiengola, un conjunto de estructuras que hemos denominado Complejo Palacio Sur. La identificación de un palacio nos permite discutir el grado de autonomía de los asentamientos zapotecos fundados en el Istmo de Tehuantepec, el grado de control territorial de Zaachila, y la magnitud de la migración Zapoteca durante el Posclásico tardío.

PALABRAS CLAVE

MESOAMÉRICA, OAXACA, ZAPOTECOS, LIDAR, PALACIOS

ABSTRACT

The political landscape of the Oaxacan area during the Late Postclassic period was characterized by a series of autonomous city-states or *señoríos* ruled by a Mixtec-Zapotec ruling class. Zaachila, home of a powerful royal family, dominated large territories in the central valleys and was expanding towards the Pacific coast by creating a corridor of fortresses and towns in the Sierra sur and the Isthmus of Tehuantepec. One of these centers was the city of Guiengola, near the current town of Santo Domingo Tehuantepec. The extent and distribution of the site's urban layout were documented through surface surveys and a LiDAR scan between 2018 and 2023. In this article, we present an architectural description and analysis of archaeological materials of what we consider to be the residences of the ruling family of Guiengola, a complex of structures described as the South Palace Complex. The identification of a palace allows us to discuss the degree of autonomy of the Zapotec settlements founded on the Isthmus of Tehuantepec, the degree of territorial control of Zaachila, and the magnitude of Zapotec migration during the Late Postclassic period.

KEY WORDS

MESOAMERICA, OAXACA, ZAPOTECOS, LIDAR, PALACE

El sitio arqueológico de Guiengola (“piedra grande o antigua”, en zapoteco) se encuentra a 15 kilómetros al noroeste de la población de Santo Domingo Tehuantepec, en el estado de Oaxaca. Este importante asentamiento es mayormente conocido como la fortaleza desde la cual los zapotecos, liderados por el rey de Zaachila, Cocijoeza, se defendieron de los ejércitos de la Triple Alianza durante el reinado de Ahuízotl. El emperador mexica sitió a las huestes de Cocijoeza entre los meses de marzo a septiembre de 1497 en Guiengola. Esta versión de la historia zapoteca fue ampliamente difundida a partir del siglo XIX por historiadores como el padre José Antonio Gay (1881) o Manuel Martínez Gracida (1888), quienes describieron las guerras entre la Triple Alianza, comandada por los emperadores Moctezuma Ilhuicamina, y posteriormente Ahuízotl, y el señorío de Zaachila. Ambos investigadores mencionan que la fortaleza de Guiengola fue construida como respuesta a la necesidad de establecer puntos de defensa ante la inminente avanzada de las tropas mexicanas.

...[Cocijoeza] fortaleció las plazas; recorrió con mirada inteligente los montes, buscando sitio a propósito para establecer su campo; en una cordillera que corre bordeada y defendida por un caudaloso río desde Jalapa, escogió una alta cima, en la que con peñas y lajas levantó un fuerte muro, sin olvidar el respectivo contra-muro; pareciéndole insuficiente el agua que brotaba de unos manantiales dentro del recinto fortificado, abrió estanques y aljibes capacísimos, que llenó de agua y de peces vivos, hizo un gran acopio de carne salada, maíz y otras semillas... (Gay, 1881, p. 190).

Esta descripción de la fortaleza claramente fue inspirada en el trabajo del fraile Francisco de Burgoa, dominico a quien le debemos una de las más detalladas descripciones de la población que habitó en lo que ahora es el territorio oaxaqueño en vísperas de la conquista española. En su obra, Burgoa describe a Guiengola también como una fortaleza, además es posible observar ciertos elementos que claramente fueron retomados por los historiadores del siglo XIX.

...en un gran cerro que corre como muralla del río, desde enfrente de Jalapa, hasta una legua de Tehuantepeque, mando que en la cima se hiciesen de lajas y peñas un muro y contramuro para retirarse dentro con una grande muchedumbre de gente de guerra y bastimentos para un año...allí había en la cumbre algunas manantiales perennes de agua suficiente para todos y no obstante hizo un grande y

profundo jagüey y llenarlo de agua y de pescado vivo del río y todo prevenido con saetas y arpones envenenados, se subió a su fortificación... (Burgoa, 1674, p. 342).

Esta narrativa probablemente se basó en documentación proporcionada por informantes zapotecos, aunque desconocemos si éstos provenían de Tehuantepec o fueron zapotecos de los Valles Centrales, donde él escribió la mayor parte de su obra. En todo caso, sus escritos se apoyaron en información proveniente de la tradición oral, ya que fue escrita 176 años después de la famosa batalla.

La referencia histórica más antigua sobre Guiengola la encontramos en la *Relación Geográfica de Tehuantepec*, escrita en 1577. Este documento fue escrito en el contexto de la serie de cuestionarios que Felipe II mandó a realizar para comprender la extensión de sus vastos dominios. En éstos, denominados *Relaciones Geográficas de Indias*, se solicitó a todas las poblaciones importantes del virreinato de Nueva España, entre otros datos, el informar sobre la historia del lugar, sus pueblos sujetos, idiomas hablados, e inclusive un mapa de la región (Acuña, 1984).

La *Relación Geográfica de Tehuantepec*, redactada por Torres de Lagunas, alcalde de Tehuantepec, y Pedro Arias de Luján, su escribano, también contó con la ayuda de informantes indígenas. En este importante documento se mencionan, entre otras cosas, las guerras entre los mexicas y los zapotecos. La mención de Guiengola se realiza en el contexto de este conflicto, y también se hace referencia únicamente a su carácter de bastión:

...los naturales desta p[r]ovi[nci]a hicieron **una albarrada** que est[a] en un cerro, que estará [a] dos leguas desta villa, que era **antiguamente fuerza desta p[r]ovi[nci]a**, el cual cerro est[a] y cae hacia la banda del noroeste, y pasa por junto a [el] el camino r[e]al q[ue] va, desta villa, a la ciudad de Méx[i]co... (Acuña, negritas añadidas 1984).

Esta relación, como mencionamos anteriormente, se encuentra acompañada de un mapa (Figura 1) en el cual se ilustran las poblaciones sujetas a Tehuantepec. En esta detallada obra es posible apreciar claramente el camino real mencionado en la relación. Este camino parte de Tehuantepec, cruza la población de Jalapa del Marqués para posteriormente dirigirse a la ciudad de Antequera; reconocemos este camino como real por estar decorado con una serie de huellas de herradura, señal de que es transitado por españoles. En este mapa, entre las poblaciones de Jalapa y de Tehuantepec, donde se debería de encontrar Guiengola, no se ilustró o mencionó a ninguna



Figura 1. Mapa de la relación geográfica de Tehuantepec, mencionando a los pueblos sujetos a Tehuantepec en 1570 (Tomado de la Biblioteca Digital Mexicana, <http://bdmx.mx/documento/relaciones-geograficas-oaxaca-tehuantepec>).

población. Es decir, Guiengola no estaba considerado como un lugar habitado, ni siquiera por un pequeño grupo de personas. Teniendo esto en consideración, es posible pensar que Guiengola fue abandonado antes de la llegada de los españoles, al no encontrarse memoria alguna de cualquier población en los registros coloniales.

Empero, la información arqueológica poco a poco ha ido esclareciendo el conocimiento que contamos sobre este asentamiento. Sepúlveda (Sepúlveda Chiñas, 2005a, 2005b) ofrece un recuento del quehacer de la investigación en el sitio arqueológico hasta el año 2005. Entre estas exploraciones, son dignas de mencionar las realizadas por Guillermo Dupaix (1834), Aureliano Estrada (1892), Eduard Seler (1904), James Forster (1955), Matthew Wallrath (1967), David Peterson y Thomas MacDougall (1974) y Martín Cendrero (1986). Con la información proporcionada por estos investigadores, queda claro que el sitio arqueológico se trata de algo más allá que una fortaleza o bastión. En primer lugar, todos estos trabajos hacen una descripción de un recinto ceremonial con templos y residencias de élite, en las cuales existe una evidente inversión de trabajo destinado para una habitación

permanente (Peterson y MacDougall, 1974). En segundo lugar, se menciona la presencia de una gran cantidad de “casas”, “trincheras”, “cuartos”, y demás construcciones en los alrededores de estas plazas y recintos, mostrando claramente el carácter urbano del sitio en sus mapas. Empero, no fue sino hasta las exploraciones realizadas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a cargo de Enrique Fernández (2021, 2006) que se confirmó y documentó la presencia de un asentamiento urbano, con claras áreas habitacionales, públicas y ceremoniales.

El mapeo más completo del sitio arqueológico (Figura 2) fue llevado a cabo por el Proyecto Arqueológico Guiengola, mediante un recorrido sistemático de superficie y un escaneo LiDAR aerotransportado (Ramón Celis et al., 2023). Con la

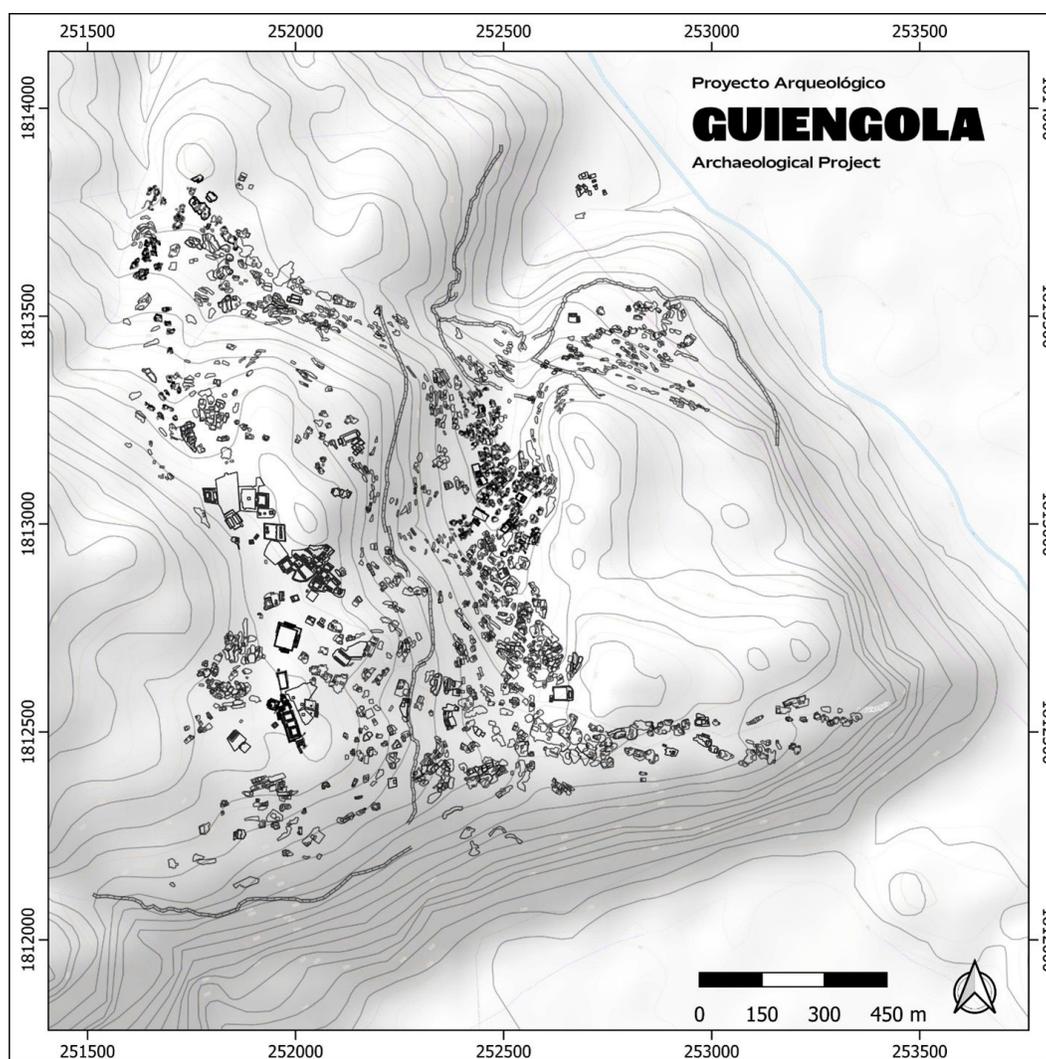


Figura 2. Mapa del sitio arqueológico Guiengola. Elaboración: Proyecto Arqueológico Guiengola

información producida en este proyecto fue posible constatar la extensión de este sitio sobre una superficie de 360 hectáreas, además de mostrar que, en efecto, se trataba de un centro regional, probablemente una de las trazas urbanas mesoamericanas mejor conservadas en la actualidad (Figura 2). Entre los nuevos datos proporcionados mediante este mapeo se pueden mencionar el descubrimiento de la organización social del sitio mediante barrios, una jerarquía social en la ciudad en la que las élites contaban con espacios separados del grueso de la población, así como elementos de la vida cotidiana de la población zapoteca que se encontraba en un proceso de migración de los Valles Centrales al Istmo de Tehuantepec.

Evidentemente, la documentación en extenso de esta importante ciudad ha dejado muchas preguntas que requieren una examinación más detallada. Una de ellas es la del rol que esta población tenía dentro del paisaje político del Posclásico tardío. Así también, su relación con el señorío de Zaachila, el cual controlaba una gran parte de los Valles Centrales de Oaxaca y se encontraba en proceso de expansión hacia el Istmo de Tehuantepec. Entender la relación entre estos dos sitios nos permite también comprender de mejor forma las características de dicha formación político-social, y nos permite afirmar de manera más contundente si fue una ciudad subordinada a la capital de un estado, de un cacicazgo independiente o de algún otro tipo de organización política. Finalmente, es importante abordar la relación entre el señorío de Tehuantepec y Guiengola. Tehuantepec fue la sede de una rama de la familia gobernante de Zaachila. Y, finalmente, la sede alterna de este gobierno a partir de la segunda mitad del siglo xv. El hecho de que Guiengola, como población, no aparezca en el registro documental colonial relacionado a Tehuantepec, a pesar de haber sido una de las ciudades Posclásicas más grandes de Oaxaca y de encontrarse a escasos 15 kilómetros de esta población, debe de ser motivo de debate.

Para determinar esto, utilizaremos como evidencia la presencia de residencias que han podido ser descritas con mayor detalle a partir de nuestra investigación. Durante el mapeo de la ciudad, pudimos documentar una serie de construcciones que hemos considerado fueron los aposentos de los gobernantes de la ciudad. Estas residencias han permitido considerar el papel de Guiengola dentro de una jerarquía de asentamientos fundados por los gobernantes de Zaachila, pero también han permitido definir de mejor manera cómo es que se organizaba políticamente este señorío.

A continuación, haremos un balance de lo que se ha teorizado sobre los palacios en el Posclásico mesoamericano y su conexión con los roles políticos de las poblaciones prehispánicas. También, ofrecemos una descripción de las residencias de élite del sitio arqueológico de Guiengola, documentadas durante el proceso de

mapeo y escaneo del sitio entre 2021 y 2023. Finalmente, proponemos que Zaachila y Tehuantepec fueron la sede de un estado donde una familia gobernante controló, a través de alianzas matrimoniales, extensos territorios, tanto en los Valles Centrales como en el Istmo de Tehuantepec. Enfatizamos que, si bien existió un claro elemento de autonomía en poblaciones como Guiengola, observamos que existía una asimetría en el balance de las relaciones de poder, favoreciendo los intereses de los gobernantes de Zaachila y Tehuantepec.

Los palacios en la arqueología zapoteca

Oaxaca ha sido uno de los pocos lugares en el mundo que ofrece datos para entender el desarrollo de la complejidad social, especialmente en relación con el origen del estado, pues hay evidencias de que precisamente a través de la construcción de la ciudad de Monte Albán, y su dominio sobre las distintas poblaciones en los Valles Centrales de Oaxaca y regiones vecinas, se consolidó uno de los primeros estados en Mesoamérica, con su capital en Monte Albán (Feinman y Marcus, 1998; Marcus y Flannery, 2001; Ramón Celis, 2010; Spencer et al., 2008). Entre las características que distinguen a esta organización política de un cacicazgo, además de la cantidad de población, es la administración de su territorio, pues mientras el territorio y poblaciones de un cacicazgo son gobernadas principalmente por una jerarquía de uno o dos niveles de decisión, un estado cuenta con un complejo aparato burocrático que extiende su poder a través de diversos niveles jerárquicos sobre su espacio de control (Chabal et al., 2017).

La existencia de un palacio es una de las claves para determinar, a través del análisis arqueológico, si un asentamiento funcionó como parte de una estructura social estatal. Este tipo de evidencia radica en la institucionalización de la estratificación social; en un contexto estatal, el líder ejerce control sobre los medios de producción y la producción misma. Parte de esta riqueza se destina a su propio beneficio, manifestándose en la construcción de una residencia de mayores dimensiones, con un diseño más elaborado, materiales constructivos de mayor calidad y un estilo más imponente en comparación con las viviendas de sus súbditos (González Licón, 2004).

La identificación de un palacio tiene profundas implicaciones en la definición de los roles que un asentamiento tiene dentro del paisaje político en el cual se encuentra inmerso. Esto se debe a que esos tipos de construcciones no son únicamente

las residencias de una familia opulenta, sino que se tratan de la sede del poder desde la cual una élite gobierna y reside (Redmond y Spencer, 2017). Si bien son residencias privadas, también cumplen un rol público, ya que sus ocupantes también ejercen esta función dentro de una sociedad (Pillsbury y Evans, 2004).

Justamente en Oaxaca se ha identificado una de las estructuras más tempranas que pueden considerarse como un palacio (Redmond y Spencer, 2017). En el sitio de El Palenque, una de las poblaciones que rivalizó durante el Formativo tardío (300-100 AC) a la expansión de San José el Mogote y posteriormente de Monte Albán, fue construido un complejo palaciego que albergó no únicamente la residencia de sus gobernantes, sino que también funcionaba como un espacio donde diversos asuntos administrativos y políticos se llevaron a cabo. Este extenso edificio, contó con una superficie de 2,000 m², y se componía de una serie de estructuras tanto públicas como privadas. La evidencia apunta a que el edificio fue planificado y construido a partir de un plano constructivo establecido.

Monte Albán probablemente sea un ejemplo excepcional, Ahí se han documentado una gran cantidad de residencias de la nobleza zapoteca (Winter 2020). Evidencia de este tipo de habitaciones se encuentran en prácticamente todos los sectores de la ciudad, especialmente alrededor de la plaza principal, pero también en complejos como El Gallo o Atzompa, donde se han excavado y documentado impresionantes residencias, como la Casa de Oriente, la Residencia Sur o la Casa de los Altares (Blanton, 1978; Robles García, 2014; Robles García y Andrade Cuautle, 2011). Sin embargo, y pese a la cantidad impresionante de residencias de élite documentadas, no se ha definido con claridad un palacio propiamente dicho, aunque se ha sugerido que todo el complejo conocido como la Plataforma Norte —la cuál es la estructura más grande del sitio, y cuenta con edificios residenciales, religiosos y públicos— pudo haber cumplido esta función (González Licón, 2004, p. 95).

En la región de Nejapa, Stacie King documentó un edificio (Figura 3) identificado también como un palacio (King, Konwest, et al., 2014). Esta estructura se compone de ocho patios rodeados de cuartos, en total 32 de ellos. El palacio cuenta con 110 metros de largo por 31 metros de ancho y cuenta con muros de hasta dos metros en altura. Existe evidencia de que el palacio tenía pisos de estuco color rojo. Algunos de los patios fueron para un uso privado, pero la estructura también cuenta con un patio anexo que posiblemente sirvió como un espacio para actividades comunitarias (King, Badillo, et al., 2014).

La arquitectura de élite en los sitios de Yagul y Mitla es similar a los edificios de Guiengola, por tanto, estas construcciones pudieron haber sido contemporáneas

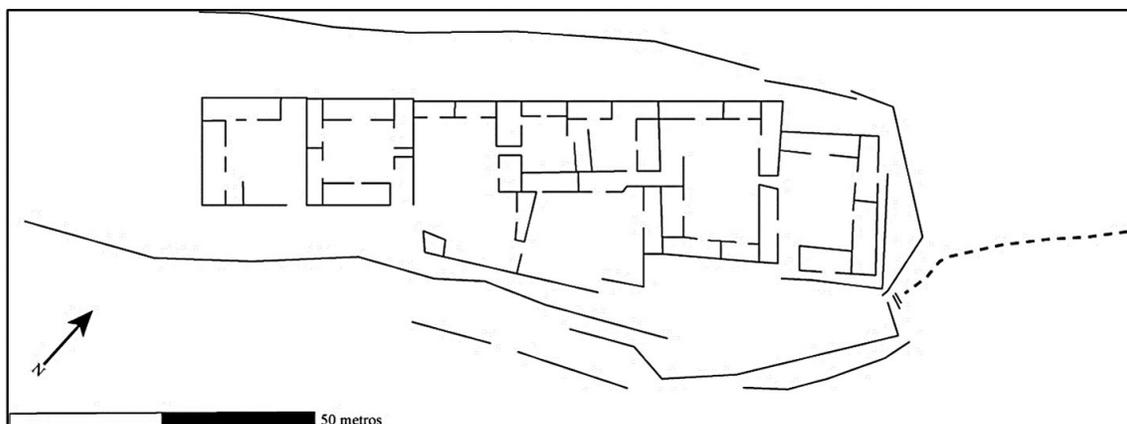


Figura 3. Palacio del sitio cerro del convento en la región de Nejava. Publicado en (King, Konwest, et al., 2014)

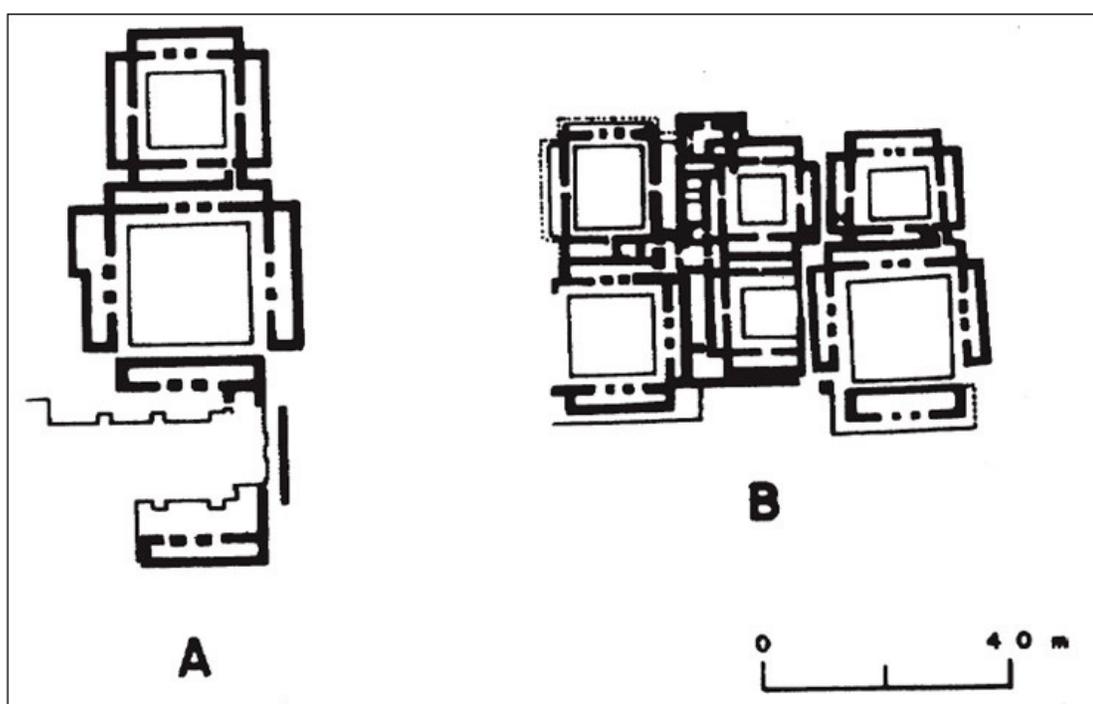


Figura 4. Comparativa de los palacios de Mitla (A) y de Yagul (B). Publicado en (González Licón, 2004)

entre sí. Proponemos que la arquitectura de élite en estos sitios fue construida cercana al momento de construcción de los edificios de élite en Guiengola (Figura 4). Yagul fue un sitio ocupado desde el Clásico, pero con importantes edificios del Posclásico, incluido el denominado Palacio de los Seis Patios, un edificio que se compone de tres complejos de dos patios interconectados con cuartos y corredores que domina el centro del sitio (Bernal y Gamio, 1974; Carrillo Bosch y Pacheco Arias, 2019; Paddock, 1954). Mitla cuenta con cinco grupos de arquitectura monumental,

tres de los cuales son complejos formados por tres patios rodeados por amplias habitaciones, denominados como el grupo de la iglesia, grupo de las columnas y el grupo del arroyo (González Licón, 2004; Robles García, 2016). Probablemente funcionaron como una combinación de residencias de élite y de estructuras religioso-administrativas. La planta arquitectónica de estos edificios es muy similar a la de Yagul, y como se ha informado en este artículo, también guardan similitudes muy cercanas con el Palacio Sur de Guiengola.

Otro edificio clave fue el documentado por Judith Zeitlin en el barrio de Santa Cruz Tagolaba, un barrio de la actual ciudad de Tehuantepec (Zeitlin, 1994, 2005, 2018). En este espacio se documentó lo que posiblemente fue la residencia de las autoridades del asentamiento prehispánico de dicho barrio, formado por dos edificios. Una estructura denominada como palacio, que consta de un amplio cuarto de 25 metros de largo, con una puerta flanqueada por cuatro columnas, y un templo con un cuarto doble.

Las mejores referencias para comprender la arquitectura de élite en Guiengola, sin duda debemos de buscarlas en el registro arqueológico documentado de Zaachila. Si Guiengola fue fundada por miembros de la familia gobernante de este sitio, mucha de la influencia urbanística y estilística de la ciudad debería haber sido directamente influenciada por este asentamiento. De Zaachila se ha documentado principalmente una residencia palaciega excavada por Gallegos Ruiz, así como una residencia de élite identificada como palacio ubicado en el Montículo A de este asentamiento (Gallegos Ruíz 1978, 2014; Markens et al. 2014; Montiel y Zapien López 2014; Winter y Martínez López 2014). La disposición urbana de Zaachila, sin embargo, es muy diferente a la traza de los palacios de Yagul, Mitla y, como veremos a continuación, de Guiengola.

Kent Flannery menciona que edificios como el Montículo A recuerdan a los palacios conmemorativos de Monte Albán, mostrando una conexión cultural (Kent Flannery 2003, p. 91). Es importante mencionar que Zaachila presenta una continuidad ocupacional desde el Preclásico (Kowalewski et al. 1989). Sin duda, comprender las funciones y la temporalidad ocupacional de cada asentamiento nos puede ayudar a esclarecer estas diferencias, como elaboraremos a continuación.

Linda Manzanilla, quien ha trabajado importantes estructuras palaciegas en Teotihuacan (2012a, 2012b, 2020a, 2021) hace un énfasis muy importante en la comprensión de las Sedes del Poder político, económico y simbólico prehispánico a través del estudio de los palacios arqueológicos (Manzanilla, 2020b). Para ello, propone la identificación de ciertos elementos importantes en este tipo de estructuras.

En primer lugar identificar su tipo, ya sea residencial, sede de gobierno, o multifuncional; en segundo lugar su ubicación dentro del asentamiento, no sólo si está en el centro o en la periferia, sino si este se encuentra separado físicamente del resto de la población; en tercer lugar, el tipo de construcción del palacio, ya sea si cuenta con sistemas defensivos, muros masivos, tamaño mayor al resto de conjuntos residenciales, y el tipo de decoración que tuviesen; finalmente, en cuarto lugar es importante enfocarse en las áreas de actividad presentes en ellos, tales como áreas residenciales, artesanales, rituales, de almacenamiento, sala de trono, lugares de audiencia, áreas del tesoro real, archivos o bibliotecas, y áreas de enterramiento o tumbas.

Evans (2004, p. 8; 2020) creó también una tipología para la clasificación de palacios mexicas o *tecpan-calli*. Esta se basa en las descripciones españolas del siglo XVI, donde se mencionan diversas construcciones residenciales como palacios, pero también los lugares en donde las personas se reunían a deliberar sobre su gobierno en eventos de carácter comunitario. Esta tipología categorizada como funcional está compuesta por tres tipos: 1) palacios administrativos, edificios donde se concentraba el gobierno y la residencia de los gobernantes, dominados por un gran patio de entrada que servía para un lugar de reunión, rodeado por una serie de cuartos de diversa índole y función; 2) mansiones, residencias de nobles acaudalados o, inclusive, de personas no pertenecientes a la nobleza como mercaderes, quienes habían podido conseguir los medios para construir viviendas de grandes dimensiones; 3) palacios de placer o retiro, con diversas funciones, pero utilizados para el confort de sus ocupantes.

Barber y Joyce, al respecto, hacen la distinción entre residencias de élite y palacios, enfatizando que éstos no deben de ser únicamente definidos por ser espacios de habitación, sino que también proveen de espacios físicos para la “pompa” y el despliegue de poder que rodean a individuos importantes, incluyendo espacios cívicos como cuartos de consejo, almacenes y áreas rituales (Barber y Joyce, 2006).

Con base en estas distinciones, podemos establecer claramente la existencia en Guiengola de dos grandes construcciones palaciegas. La primera ubicada al norte del epicentro, que podemos caracterizar como residencias de élite, dentro de la categoría de mansiones, donde familias importantes relacionadas con la nobleza de Guiengola tenían sus aposentos. Estas residencias cuentan con espacios dedicados al culto, a la residencia y al esparcimiento. Pero en mayor parte forman espacios privados no abiertos a grandes aglomeraciones. Además, las residencias están separadas entre sí y fueron creciendo a medida que era necesario.

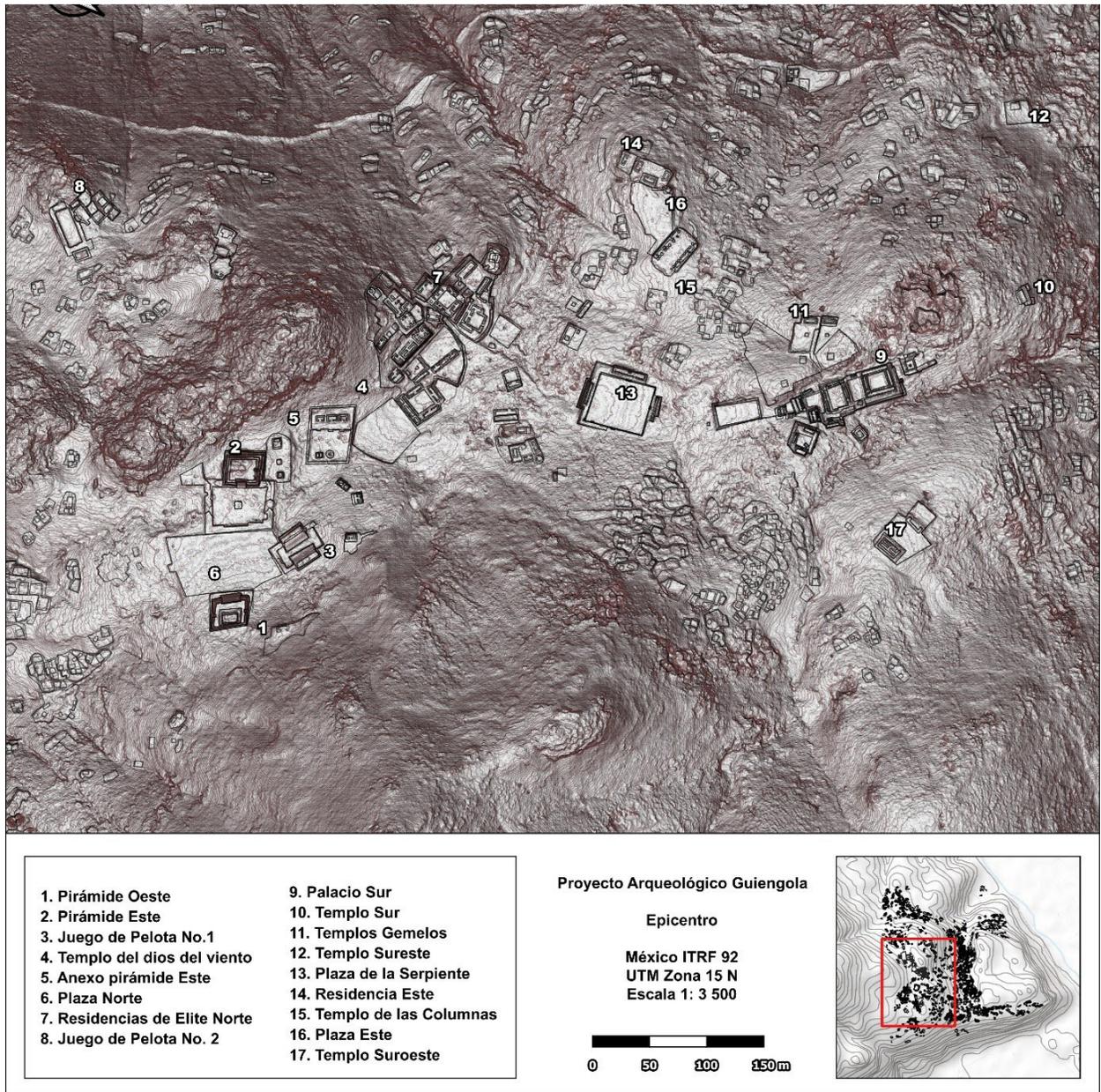


Figura 5 Epicentro del sitio arqueológico de Guiengola. Elaboración: Proyecto Arqueológico Guiengola.

Al sur del epicentro (Figura 5), podemos encontrar un verdadero palacio administrativo, que hemos denominado Palacio Sur. Este complejo arquitectónico cuenta con espacios claramente abiertos y dedicados a actividades comunales y públicas, y también espacios privados y lujosos donde residían los gobernantes de la ciudad. Este imponente espacio, además, fue diseñado y planeado en un solo momento ya que toda la distribución de sus espacios obedece a un mismo orden arquitectónico.

Complejo Residencias de Élite Norte

Este complejo de estructuras residenciales ha sido descrito por Seler (1904, p. 194), Peterson y MacDougall (1974, p. 27) y Fernández (2021), aunque la descripción de Seler fue realizada de manera somera y no tan detallada. El estudio más completo fue el de Peterson y MacDougall, ya que Fernández no realizó un levantamiento de este espacio, sino que para su descripción se basó en el plano de 1974. A continuación, presentamos la descripción de Peterson y MacDougall:

Entre los once patios (o grandes áreas cercadas por muros), 41 cuartos (o áreas más pequeñas cercadas por muros) y otras estructuras mapeadas, se encontraron restos de cerámica que sugieren actividades domésticas. Seler notó “ventanas” triangulares que todavía existían en una estructura hasta hace poco tiempo. En algún momento después de la construcción original de estas áreas, algunos pasillos, escaleras y puertas fueron bloqueados intencionalmente mediante la construcción de muros dentro de ellos... (p. 27).

Con base en el análisis documental de las descripciones de Peterson y MacDougall, y el levantamiento realizado durante 2022 mediante un escaneo LIDAR, hemos dividido este espacio en tres grandes estructuras independientes (Figura 6). Estas estructuras se han denominado como:

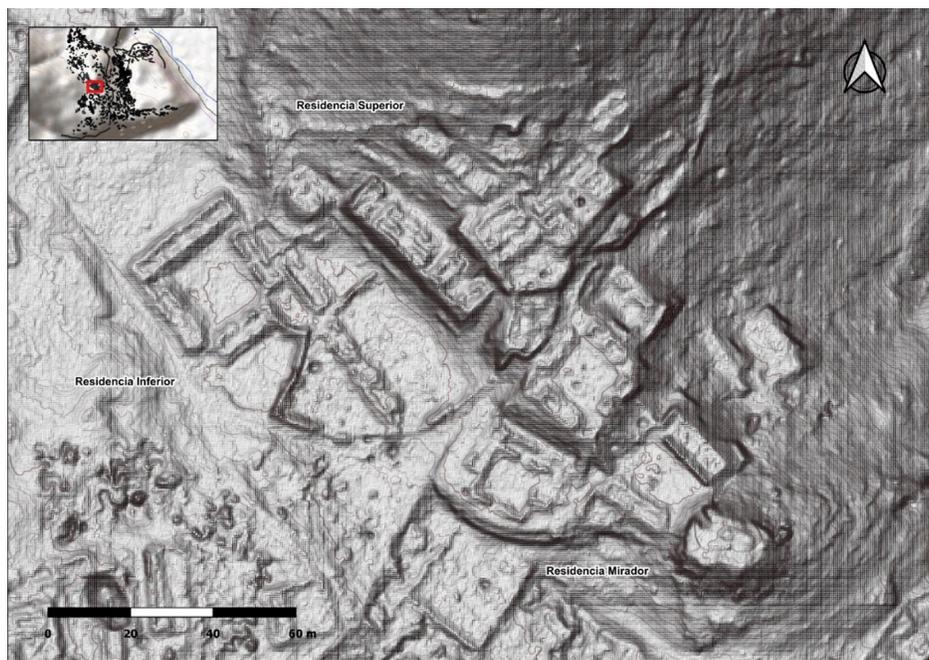


Figura 6. Residencias de Élite Norte. Elaboración: Proyecto Arqueológico Guiengola

Residencia Inferior. Ubicada al suroeste del complejo. Esta residencia tiene cuatro patios: 6, 7, 8 y 17. Esta residencia aparentemente no fue concluida, ya que desde el análisis espacial resulta claro que lo que hubiese sido un patio de mayores proporciones fue cancelado. En cambio, se construyó una barda que rompe las proporciones y orientación de construcción formando un patio triangular (17).

Residencia Superior. Ubicada en la porción Norte del complejo. Esta residencia es la que presenta una mayor complejidad arquitectónica; probablemente no se tratase de espacios para la habitación o uso doméstico únicamente. Debido a la configuración de sus patios y cuartos, es posible que presentase espacios especializados, probablemente talleres y espacios de culto. Esta área cuenta con ocho patios detectados por el análisis espacial numerados del 9 al 15. El patio número 9 presenta una tumba cruciforme la cual se encuentra expuesta a la intemperie.

Residencia del Mirador. Esta residencia es la que fue previamente descrita por Seler. Se compone de cuatro patios (1-4), distribuidos en distintos niveles, comunicados entre sí por pasillos y escaleras, cimentados sobre una gran plataforma.

Plaza de la Serpiente y Complejo Palacio Sur

Hasta la publicación de los resultados de este proyecto (Ramón Celis et al., 2023), se tenía pensado que el centro del sitio se componía principalmente por el conjunto de plazas y basamentos piramidales conocidos como pirámides Este y Oeste, junto con las residencias de Élite Norte. Uno de los resultados del proyecto de mapeo fue la definición del Centro Cívico Ceremonial del sitio arqueológico de Guiengola, al que hemos denominado epicentro, basándonos en el estudio urbano en sitios del Posclásico Mesoamericano de Michael Smith (Smith, 2005). Nuestro análisis demostró que el epicentro del sitio en realidad es mucho más extenso y complejo. El epicentro del sitio se compone de 104 estructuras, incluyendo dos juegos de pelota, tres plazas abiertas y quince residencias de élite. El levantamiento LIDAR permitió observar que éste se levantó sobre una gran plataforma que niveló la superficie del terreno creando un espacio plano para la construcción de las edificaciones que se encuentran aquí.

De mayor relevancia fue el área sur del epicentro (Figura 7), en la cual se pudo realizar el levantamiento arquitectónico, y su definición detallada con las imágenes LIDAR, de lo que proponemos fueron las residencias de la familia que gobernó Guiengola, y probablemente la sede de un señorío vasallo a la familia gobernante de

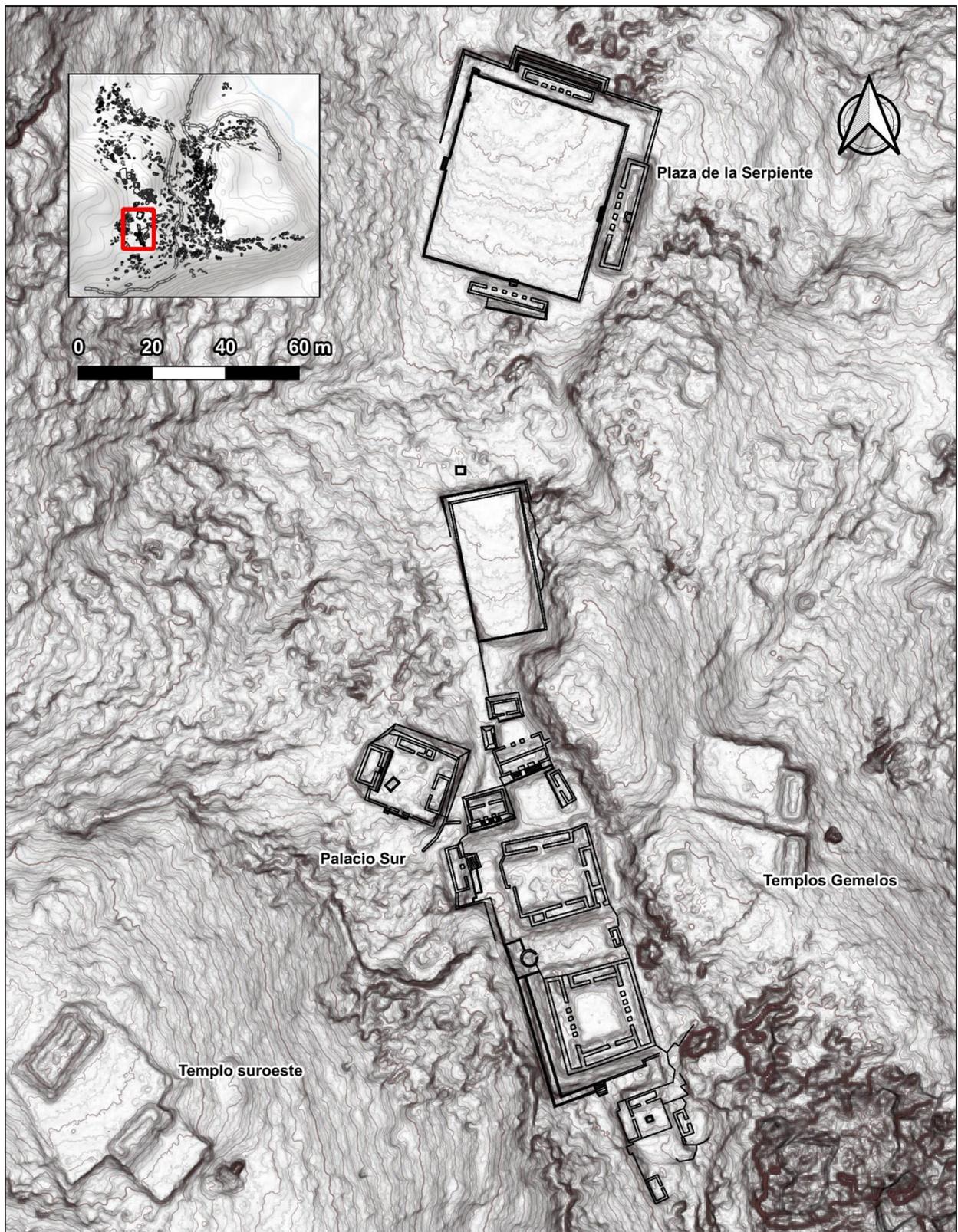


Figura 7 Complejo Palacio Sur en Guiengola. Elaboración: Proyecto Arqueológico Guiengola

Zaachila y posteriormente de Tehuantepec. Este complejo de residencias se extiende de norte a sur y está conformado por una plaza de carácter público y un complejo palaciego denominado Palacio Sur.

La plaza fue nombrada por Edward Seler (1904, p. 196) como la plaza de la serpiente, al encontrarse un gran monolito con la representación de un ofidio, que probablemente fue transportado por él a lo que fue el primer Museo Nacional. Este importante monolito ha pasado desapercibido y se encuentra actualmente en exhibición en el Museo Nacional de Antropología, aunque no cuenta con ninguna cédula que aclare su procedencia (Figura 8). Este espacio guarda una gran similitud con el patio D y el patio F de la zona arqueológica de Mitla (Robles García, 2016), o el patio No. 1 de Yagul (Paddock, 1954). Es posible que hayan tenido una función similar, espacios para que la población de la ciudad se reuniese para realizar ceremonias como banquetes, bailes y otras actividades rituales de índole comunitaria. Probablemente también se reuniese la nobleza del sitio en los edificios que rodean esta plaza para realizar actividades de gobierno del sitio.



Figura 8. Monolito representando una serpiente, localizado por Seler (1904) en Guiengola. La escultura fue utilizada para bautizar a la Plaza de la Serpiente. Actualmente exhibido en el Museo Nacional de Antropología.

A 50 metros al sur de esta plaza se encuentra una serie de patios y edificios que, en su conjunto, hemos denominado Palacio Sur. Este complejo de estructuras fue descrito por primera vez por Fernández en su obra mencionada, aunque no se elaboró más en su función como residencia de los gobernantes de la ciudad. A partir de nuestro levantamiento arquitectónico, análisis de materiales arqueológicos de superficie y el cotejo de esta información con las imágenes LiDAR, proponemos que fue, probablemente, un Palacio de tipo 3 en la tipología de Manzanilla (2020), es decir un Palacio multifuncional que sirvió como sede de gobierno, con funciones de toma de decisiones y administración, pero también como la residencia de la nobleza. Esta propuesta se basa en la comparación de la planta arquitectónica registrado con los edificios que han sido descritos como palacios en Yagul, Mitla y Cerro del Convento en la región de Nejapa (Bernal y Gamio, 1974, p. 1; King, Konwest, et al., 2014; Robles García, 2016). El conjunto se construyó en el sector sur sobre la plataforma de nivelación que delimita el epicentro del sitio, aunque también en esta área del epicentro la roca madre fue excavada para erigir los edificios.

El complejo del Palacio Sur se compone por varios edificios conectados entre sí. Estas estructuras están en una disposición norte-sur distribuidas a lo largo de 204 metros, comenzando por un patio o plaza cuadrangular en el extremo norte del conjunto. Inmediatamente al sur se encuentra el palacio propiamente dicho, compuesto por un conjunto de seis patios y 18 cuartos. En el costado poniente del palacio se construyeron dos estructuras anexas unidas por calles y bardas a la estructura principal. En el extremo sur del palacio se encontró un conjunto de tres patios. Finalmente, el palacio se halla flanqueado por el lado oriente por un peñasco, producto de la nivelación del terreno. Este peñasco presenta un camino que conduce a un conjunto de templos gemelos cada uno con una plaza frente a ellos.

Implicaciones de la arquitectura de élite en Guiengola para la caracterización del estado zapoteco en el Posclásico tardío

Como se destacó anteriormente, la presencia de estructuras residenciales suntuosas constituye una evidencia inequívoca de la existencia de una sociedad estratificada. Además, el descubrimiento de espacios exclusivamente destinados a las élites, aunado a la edificación de estructuras especializadas para prácticas religiosas, tanto de carácter público como comunal, revela que Guiengola desempeñó funciones más amplias que las propias de una fortaleza. Por último, Guiengola no fue únicamente

la sede de una única familia gobernante, sino también un espacio organizado a través de una estructura nobiliaria que incluía residencias lujosas tanto en el corazón del sitio como en otros sectores de la ciudad.

La existencia de un asentamiento de estas características, sujeto a la familia gobernante de Zaachila durante los siglos xv y xvi, tiene implicaciones muy importantes para la caracterización de la organización del estado zapoteco. Gracias a información histórica y etnohistórica, sabemos que Zaachila fue la sede de una prominente familia gobernante que a partir del siglo xiv comenzó un proceso de expansión hacia la costa del Pacífico, el cual involucró la construcción y fundación de una serie de asentamientos entre los Valles Centrales de Oaxaca y la Costa del Istmo de Tehuantepec (Oudijk, 2000, 2019; Zeitlin, 2005).

Burgoa escribió que la conquista de la región del Istmo sucedió 300 años antes de que él escribiese su obra, es decir alrededor de 1370, conquistando el territorio a poblaciones huaves, desplazándolos a su ubicación actual en las lagunas costeras del Istmo. En esta narración menciona la probable fundación de Guiengola:

...y a la entrada del Valle de Tehuantepeque, quando los huuieron menester mas, per ser el Puerto donde el Rio se explaya en tierra llana, hauiendo caminado entre dos cerranias en la de mano derecha, que esta por si defendida, se encastilló el Zapoteco, y a la izquierda, que estaba mas arresgada, por ser tierra llana, echó a los Miztecos, sin que antes, ni después les diesse otra cosa... venció el Zapoteco aquella tierra, y reduxola a su obediencia... (Burgoa, 1674, p. 187).

Los análisis de Michel Oudijk (2000, 2008), explican que esta conquista probablemente fue llevada a cabo por el Coqui Cozijoieza 11 Agua, precisamente alrededor de 1350, correspondiendo aproximadamente con la fecha que menciona Burgoa. Este personaje promovió la construcción de poblaciones como Jalapa y Guevea para controlar la importante ruta de comercio hacia el Soconusco. Basados en datos arqueológicos, hemos calculado que la ciudad de Guiengola fue ocupada por un tiempo relativamente corto, entre 100 y 120 años (Ramón Celis et al., 2023), por lo que hemos propuesto que, en efecto, Guiengola funcionó como un establecimiento relacionado con la expansión, conquista y colonización de los zapotecos, y fue fundada por el Coqui Cocijoeza 11 Agua.

La evidencia arqueológica apunta, además, a que fungió como una ciudad fortificada, apta para recibir a una población migrante de los Valles Centrales de Oaxaca a un territorio hostil. Esta población incluyó a un grupo de la nobleza de Zaachila,

con los que probablemente también existieron pactos matrimoniales. Basados en el tamaño de los complejos residenciales de élite de Guiengola, proponemos que, dentro de la estructura política del estado zapoteco, Guiengola debió de ocupar un rango similar al de Yagul, o al de Mitla, que presentan construcciones similares. Es decir, Guiengola fue un señorío con un gobierno propio que contó con una familia noble gobernante con una jerarquía interna, evidenciada en los diferentes espacios residenciales mencionados. Esta familia gobernante formó vínculos de lealtad y subordinación con la familia gobernante de Zaachila y Tehuantepec.

En Guiengola documentamos un asentamiento que se extendió sobre 360 hectáreas, con 16 plazas y una superficie en su epicentro de 4.6 hectáreas; esto lo colocaría en un rango similar a sitios de categoría I en el patrón de asentamientos del Posclásico del Valle de Oaxaca. En dicho estudio, los sitios de categoría I fueron descritos con el término de “pequeños reinos” (*Petty kingdoms*) (Kowalewski et al., 1989, p. 307). Estos pequeños reinos funcionaban como unidades políticas semi autónomas, organizadas en un intrincado sistema de mercado y alianzas político-matrimoniales explicadas por Blomster (2008) y Oudijk (2008). La hipótesis de los pequeños reinos la fundamentaron en la evidencia de especialización de bienes artesanales, sugiriendo un intenso intercambio entre ellos. Los sitios más grandes documentados fueron Macuilxóchitl, Mitla y Guilapan (*Saa Yucu*), con una categoría I, seguidos por los sitios de Jalieza, Tlalixtac y Yagul (Kowalewski et al., 1989, p. 312).

El estudio de Kowalewski curiosamente omite a Zaachila, que a decir de ellos no presenta una gran cantidad de materiales cerámicos posclásicos en superficie, ni una evidencia de construcciones monumentales importantes. Empero, Winter y Martínez (2014) han criticado esta conclusión ya que omite a los importantes contextos de élite excavados por Gallegos y los 15 montículos esparcidos por la actual población. En su análisis de patrones de asentamiento, Blanton (1982, p. 131) propone que Zaachila fue ocupada principalmente por un pequeño grupo de nobles con una población relativamente chica en comparación con los sitios especializados en producción artesanal. Es decir, Zaachila sería un sitio especializado en funciones gubernamentales, y el patrón de asentamiento reflejaría la orientación económica de los sitios posclásicos, más allá de las funciones políticas. Esto se evidencia no solamente por los documentos históricos, como la relación de Teozapotlán, que menciona que, en efecto, los principales gobernantes zapotecos residían ahí (Acuña, 1984; Oudijk, 2008), sino también por las excavaciones de suntuosas tumbas y residencias de élite (Gallegos Ruiz, 1978; Mateos-Vega, 2012).

Las *Relaciones Geográficas* son una interesante fuente de información para comprender el tamaño y dimensiones de esta organización política, René Acuña (1984) recopiló en diversos archivos 34 relaciones concernientes a la provincia de Antequera. En las *Relaciones Geográficas* de Mitla, Tlacolula, Macuilxóchitl, Teotitlán, Chichicapa, Tlalixtac y Teitipac se menciona a Zaachila como su cabecera al momento de la llegada de los españoles. La Relación de Ixtepeji menciona que esta población estaba confederada con Zaachila, Cuilapan, Oaxaca, Chicomesuchil y Teococuilco, pero que después de la llegada de la triple alianza pagaban tributo tanto a los mexicas como a los mixtecos. En la relación de Teococuilco se menciona también que los pueblos de Altepec, Zoquiapam y Jaltianguis nombraron a Moctezuma como el señor al que le deben tributo.

Basados en la *Relación Geográfica de Tehuantepec y de Nejapa*, sabemos que Tehuantepec fue una provincia separada de Zaachila. Esta provincia tenía como tributarios a los siguientes pueblos: Huilotepec, Huazontlan, Ocelotlan, Tepehuazontlán, Camotlán, Ixtaltepec, San Miguel, San Bernardo, Chimalapa, Petapa, Zetune, Tetitlan, Amatitlan de la Mar, Iztatlán, Ixhuatán, Ocotepec, Tlapanatepec, Tonaltepec, Zanatepec, Oztotla, Niltepec, Pexahui, Ixtepec, Ixtaltepec, Juchitán, Comitancillo, Tlacotepec, Chiltepec, Mixtequilla, Amatitlan y San Martín. Francisco de Burgoa, como se ha dicho anteriormente, escribió su obra 150 años después de la conquista, y menciona que los dominios del rey de Zaachila ocupaban lo que actualmente son el Valle de ETLA y el Valle de Tlacolula, extendiéndose hasta los cuicatecos. Burgoa menciona a lo largo de su obra las siguientes poblaciones que en su momento estuvieron sometidas al Rey de Zaachila: Sana Ana (Zegache), ETLA, Huijazoo-Guaxolotitlan, Teococuilco, Santa Cruz Mixtepec, San Juan Teitipac, Teotitlán del Valle, Tlacolula, Mitla, Chichicapa, Nexapa, Quiavicuzas, Quiechapa, Quiegolani, y Tehuantepec (Burgoa, 1674). Durante el periodo Clásico, sabemos que la influencia del estado zapoteco de Monte Albán se extendió hacia el sur, hacia el valle de Ejutla, empero, basados en el trabajo arqueológico realizado en este lugar por Gary Feinman y Linda Nicholas (1999, 1990), sabemos que es poco probable que esta región estuviese integrada a las dinámicas comerciales y políticas de Zaachila durante el Posclásico.

Poniendo en balance la información histórica junto con la evidencia arqueológica en Guiengola, proponemos que la organización política liderada por la familia gobernante de Zaachila fue mucho más compleja que un señorío o un cacicazgo. Consideramos que se trató de un estado formado a través de la alianza de poblaciones semiautónomas con gobernantes propios, más allá de una confederación de los

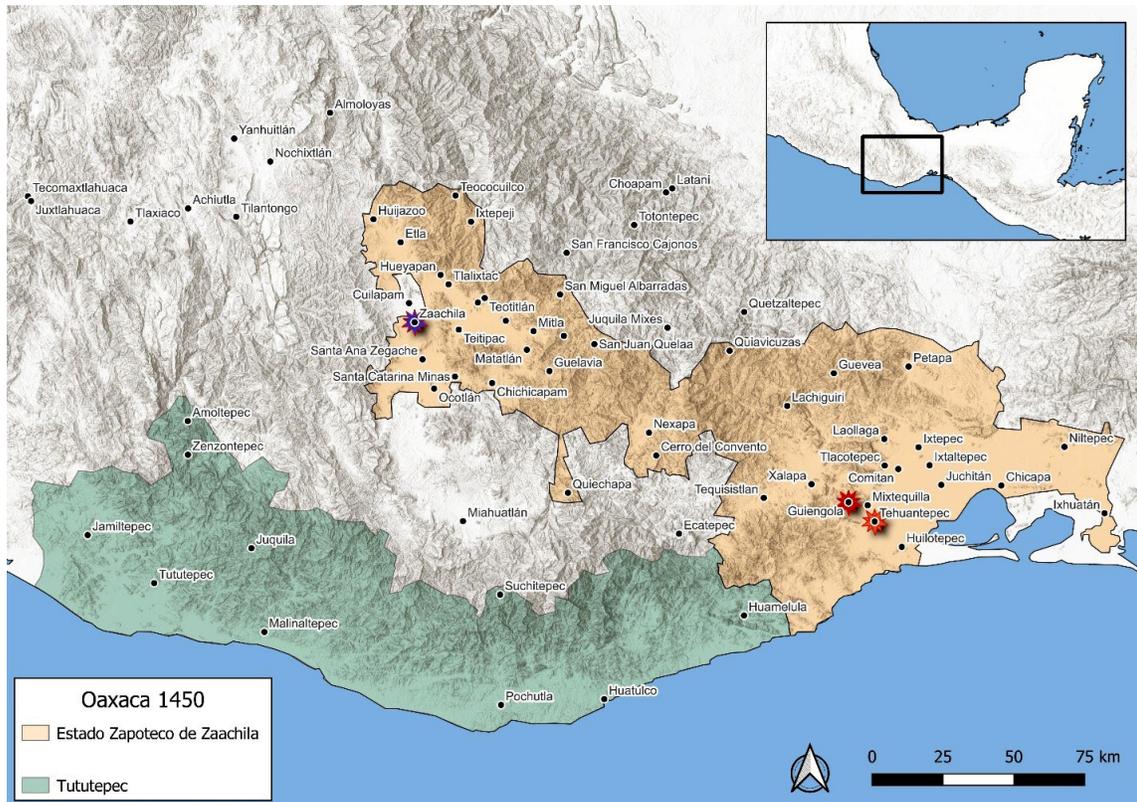


Figura 9. Máxima expansión territorial del estado zapoteco de Zaachila antes de la expansión de la Triple Alianza en los Valles Centrales de Oaxaca. Elaboración: Proyecto Arqueológico Guiengola

“pequeños reinos,” tal como lo mencionó Kowalewski. Si bien estos reinos contaban con una nobleza que a su vez ejercía su poder sobre extensos territorios y sus pueblos, estas élites se encontraban avasalladas a las decisiones de los gobernantes de Zaachila que ejercían su control a través del establecimiento de estratégicas alianzas matrimoniales. Este estado zapoteco, al momento de la conquista española, se encontraba en lucha constante con diversos reinos mixtecos y con la Triple Alianza, y se encontraba en una posición política delicada, al haber sido expulsada de su capital en Zaachila.

El estado de Zaachila expandió su control por más de un siglo y medio, alcanzando una extensión máxima de 14,720 km² alrededor del año 1450, extendiéndose desde el Valle de Etla hasta las lagunas costeras del Istmo de Tehuantepec, ocupando posiciones importantes en la Sierra Norte y Sierra Sur como Ixtepeji y Quiechapa (Figura 9). Una vez que la presión militar de los reinos mixtecos, especialmente Cuilapan, fue demasiado riesgosa, la familia real zapoteca estableció un reino satélite en Tehuantepec, como una sede alterna de gobierno en la región, designando un gobernante miembro de la familia real, Cocijopii II, hijo del rey

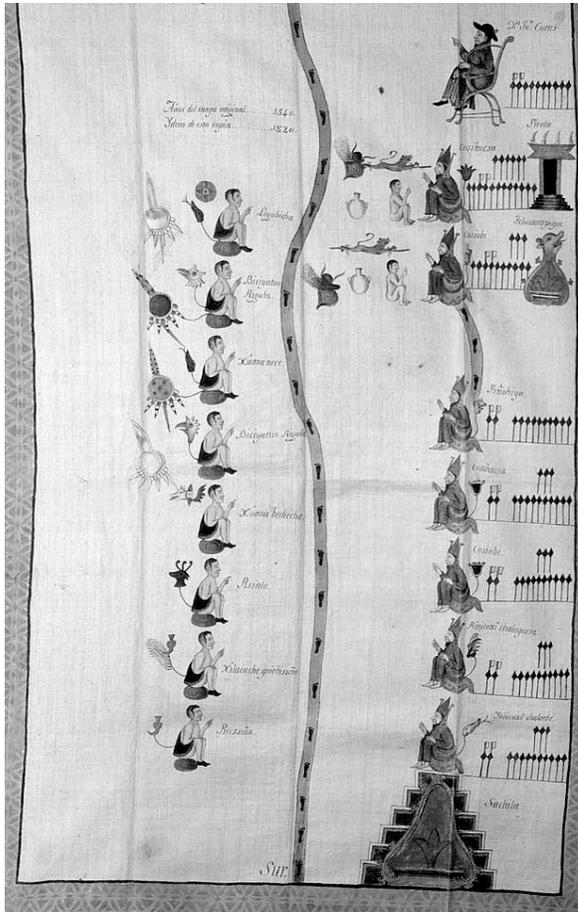


Figura 10. Sección inferior del Lienzo de Petapa, en la parte derecha podemos observar la dinastía de Zaachila, y la migración a Tehuantepec, en 1450. Publicado por Oudijk y Jansen (2000).

Cocijoeza (Figura 10). En otro estudio, hemos propuesto que la creación de esta sede alterna fue la que motivó también a los gobernantes de Guiengola a unirse a la corte de Cocijopii y sumarse al esfuerzo de esta fundación, abandonando progresivamente el sitio de Guiengola (Ramón Celis et al., 2023). El abandono de Guiengola robustece la noción que la fuerza de los estados mesoamericanos se basaba en alianzas matrimoniales estratégicas y lealtades de las noblezas locales. En este sentido, es claro que en Guiengola, a pesar de tener las características de un señorío autónomo, sus gobernantes se encontraban supeditados, mediante alianzas matrimoniales, a los señores de Zaachila y de Tehuantepec.

El estado zapoteco comenzó a perder territorios durante los siglos xv y xvi, especialmente por la expansión de Cuilapan, en los Valles Centrales, y de la Triple Alianza expandiéndose en la Sierra Norte y porciones de los Valles Centrales (Joyce, 2010; Whitecotton, 1985, 1990). Esta presión obligó a los gobernantes de Zaachila a construir una sede de poder alterna en Tehuantepec, creando de esta forma un estado con dos capitales gobernadas por la misma familia.

Al momento de la llegada de los españoles, Cocijoeza aprovechó la coyuntura y, en acuerdo con los conquistadores, atacó a los reinos mixtecos en una alianza española-zapoteca, lo que le permitió conservar el poder a su familia por los siguientes siglos. Burgoa menciona que los descendientes de Cocijoeza aún eran caciques de Zaachila a fines del siglo xvii (Burgoa, 1674, p. 197). Así también, cuando los zapotecas se rebelaron a la Corona, en 1660, el cacique en turno era también descendiente de Cocijoeza (Rojas, 1964).

Agradecimientos

Agradecemos al Comisariado de Bienes Comunales de Lieza, Tehuantepec, por darnos la confianza y abrirnos sus puertas permitiendo esta investigación. Agradecemos a la fundación Wenner-Gren por proporcionar los fondos para este estudio a través de la beca Gr. 10341, así como al Colegio de Ciencias y Artes de la Universidad de Indiana. Así también, un sincero agradecimiento al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por aprobar este proyecto durante las temporadas 2018, 2021 y 2022-2023. Finalmente, agradecemos los detallados comentarios de dos revisores anónimos que amablemente criticaron de manera constructiva el borrador de este artículo.

Referencias

Acuña, R.

(1984). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera* (vol. 54). Universidad Nacional Autónoma de México.

Barber, S. B. y A. A. Joyce

(2006). When Is a House a Palace? En J. J. Christie y P. J. Sarro (eds.). *Palaces and Power in the Americas: From Peru to the Northwest Coast* (pp. 211-255). University of Texas Press.

Bernal, I. y L. Gamio

(1974). *Yagul, el palacio de los seis patios* (vol. 16). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Blanton, R. E.

(1978). *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*. Academic Press.

Blanton, R. E., Kowalewski, S., Feinman, G., y Appel, J.

(1982). *Monte Alban's Hinterland, Part I: The Prehispanic Settlement Patterns of the Central and Southern Parts of the Valley of Oaxaca, Mexico* (vol. 15). University of Michigan, Museum of Anthropology.

Blomster, J. P.

(2008). *After Monte Albán: Transformation and Negotiation in Oaxaca*. University of Colorado Press.

- Burgoa, F.**
(1674). *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Artico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*. Imprenta de Juan Ruyz.
- Carrillo Bosch, V. y L. Pacheco Arias**
(2019). Fotogrametría digital, técnica de apoyo de mapeo y registro en la zona arqueológica de Yagul, Oaxaca. *Cuadernos del Sur*, 24(47), 22-36.
- Cendrero Cusminski, M. O.**
(1986). *Guiengola*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Chabal, P., G. M. Feinman y P. Skalník**
(2017). Beyond States and Empires: Chiefdoms and Informal Politics Fifteen Years Later. En R. L. Carneiro, L. E. Grinin, y A. V. Korotayev (eds.). *Chiefdoms, Yesterday and Today* (pp. 309-324). Eliot Warner Publications.
- Dupaix, G.**
(1834). *Antiquités mexicaines*. Bureau des antiquités mexicaines.
- Estrada, A.**
(1892). Las ruinas del cerro de Quiengola. En *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate": Vol. VI* (pp. 151-156). Imprenta del Gobierno Federal en el Arzobispado.
- Evans, Susan T.**
(2004). Aztec palaces and Other Élite Residential Architecture. En Evans, Susan T. y J. Pillsbury (eds.). *Palaces of the Ancient New World* (pp. 7-58). Dumbarton Oaks.
- Evans, Susan T.**
(2020). Palacios aztecas y sus sedes de poder. En L. Manzanilla (ed.). *Las sedes del poder en Mesoamérica* (pp. 377-398). Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Feinman, G. M.**
(1999). Rethinking our assumptions: Economic specialization at the household scale in ancient Ejutla, Oaxaca, Mexico. En J. M. Skibo y G. Feinman (eds.). *Pottery and people: A dynamic interaction* (pp. 81-98). University of Utah Press.
- Feinman, G. y J. Marcus**
(1998). *Archaic states*. School of American Research.
- Feinman, G. y L. Nicholas**
(1990). At the margins of the Monte Alban state: Settlement patterns in the Ejutla Valley, Oaxaca, Mexico. *Latin American Antiquity*, 1(3), 216-246.
- Fernández Dávila, E.**
(2021). *Guiengola, Tehuantepec. Orgullo zapoteca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Fernández Dávila, E., Mijangos, T., y Sepúlveda, A.**
(2006). *Informe técnico del recorrido de superficie para la elaboración del expediente técnico para declaración de zona federal en el cerro Guiengola, Tehuantepec, Oaxaca, México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Flannery, K. V.**
(2003). Major Monte Alban V Sites: Zaachila, Xoxocotlan, Cuilapan, Yagul and Abasolo. En K. V. Flannery y J. Marcus (eds.). *The Cloud People, Divergent Evolution of Zapotec and Mixtec Civilizations* (pp. 290-295). Percheron Press/Eliot Werner Publications.

- Forster, J. R.**
(1955). Notas sobre la arqueología de Tehuantepec. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 6,77-100.
- Gallegos Ruiz, R.**
(1978). *El señor 9 flor en Zaachila*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gay, J. A.**
(1881). *Historia de Oaxaca*. Impr. del Comercio, de Dublan y ca.
- González Licón, E.**
(2004). Royal palaces and painted tombs: State and society in the Valley of Oaxaca. En S. Evans y J. Pillsbury (eds.). *Palaces of the Ancient New World* (pp. 83-112). Dumbarton Oaks Research Library, Harvard University Press.
- Joyce, A. A.**
(2010). *Mixtecs, Zapotecs, and Chatinos: Ancient peoples of southern Mexico* (vol. 15). Wiley-Blackwell.
- King, S. M., A. E. Badillo y E. Konwest**
(2014). *Informe Final: Proyecto Arqueológico Nejapa/Tavela, Temporada II, 2011*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- King, S. M., E. Konwest, A. Workinger, A. E. Badillo y J. E. Jarquín**
(2014). Más que conquista: Un cuento de dos fortalezas en la región de Nejapa. *Cuadernos del Sur*, 19(36), 21-41.
- Kowalewski, S. A., G. M. Feinman, R. E. Blanton, L. M. Nicholas, y L. Finstein**
(1989). *Monte Albán's Hinterland, Part II: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlán, The Valley of Oaxaca, México* (vol. 2). University of Michigan.
- Manzanilla, L. R.**
(2012). Neighborhoods and elite "houses" at Teotihuacan, Central Mexico. En M. C. Arnauld, L. R. Manzanilla y M. E. Smith (eds.). *The Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities* (pp. 55-73). University of Arizona Press.
- Manzanilla, L. R.**
(2012). Teopancazco, un centro de barrio multiétnico de Teotihuacán. En L. R. Manzanilla (ed.). *Estudios arqueométricos del centro del barrio de Teopancazco en Teotihuacan* (pp. 17-66). Coordinación de Humanidades, Coordinación de la Investigación Científica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manzanilla, L. R.**
(2020). El palacio de Xalla en Teotihuacan. Una posible sede de poder compartido. En L. R. Manzanilla (ed.), *Las Sedes del Poder en Mesoamérica* (pp. 21-44). UNAM, IIA.
- Manzanilla, L. R.**
(2021). Social and Ethnic Identity in the Classic Metropolis of Teotihuacan. En J. A. Hendon, L. Overholtzer y R. A. Joyce (eds.). *Mesoamerican Archaeology, Theory and Practice* (pp. 129-155). Wiley-Blackwell.
- Markens, R.**
(2014). Análisis del Conjunto Arquitectónico de las Tumbas 1 y 2 de Zaachila. En *Zaachila y su Historia Prehispánica, Memoria del Quincuagésimo Aniversario del Descubrimiento de las Tumbas 1 y 2* (pp. 75-98). Secretaría de Culturas y Artes de Oaxaca.
- Marcus, J., y K. V. Flannery**
(2001). *La civilización zapoteca, cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*. Fondo de Cultura Económica.

Martínez Gracida, M.

(1888). *El Rey Cocijoeza y su Familia, Reseña Histórica y Legendaria de los Últimos Soberanos de Zaachila*. Secretaría de Fomento.

Mateos-Vega, M.

(2012, enero 28). Zaachila, a 50 años del hallazgo de su riqueza arqueológica. *La Jornada*.

Montiel Ángeles, A. Z., y Zapien López, V. M.

(2014). Manifestaciones zapotecas en el Istmo de Tehuantepec durante el Posclásico Tardío. En I. G. Vicente Cruz y G. Sánchez Santiago (eds.), *Zaachila y su historia prehispánica; Memoria del quincuagésimo aniversario del descubrimiento de las tumbas 1 y 2* (pp. 195-218). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Oudijk, M. R.

(2000). *Historiography of the Bènzàa: The postclassic and early colonial periods (1000-1600 AD)*. Universitait of Leiden.

Oudijk, M. R.

(2008). *The Postclassic period in the Valley of Oaxaca: The archaeological and ethnohistorical records*. University of Colorado Press.

Oudijk, M. R.

(2019). *Cambiar para seguir igual, la fundación y caída del cacicazgo de Tehuantepec (Siglos XV y XVI)*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Oudijk, M. R., y Jansen, M.

(2000). Changing History in the Lienzos de Guevea and Santo Domingo Petapa. *Ethnohistory*, 47(2), 281-331.

Paddock, J. I.

(1954). Excavations at Yagul. *Mesoamerican Notes*, 4, xvi-92.

Peterson, D. A., y Mac Dougall, T. B.

(1974). *Guiengola. A Fortified Site in the Isthmus of Tehuantepec* (vol. 10). Vanderbilt University.

Pillsbury, J. y S. T. Evans,

(2004). Palaces of the Ancient New World: An Introduction. En S. T. Evans y J. Pillsbury (eds.). *Palaces of the Ancient New World* (pp. 1-7). *Dumbarton Oaks*.

Ramón Celis, P. G.

(2010). La pérdida de influencia de Monte Albán en la transición del Formativo al Clásico y cambios en las redes de intercambio en el Istmo de Tehuantepec. *ArKeopáticos. Textos sobre arqueología y patrimonio*, 4(2), 9-21.

Ramón Celis, P. G., I. Chagoya Ayala y M. A. Soto Fuentes

(2023). Explorando la vida cotidiana en Guiengola: Mapeo arqueológico con tecnología LiDAR. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 3(88).

Redmond, E. M. y C. S. Spencer

(2017). Ancient palace complex (300-100 BC) discovered in the Valley of Oaxaca, Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114(15), 3805-3814.

Robles García, N. M.

(2014). Atzompa y la expansión urbana de Monte Albán. *Arqueología mexicana*, 21(126), 28-35.

Robles García, N. M.

(2016). *Mitla, su desarrollo cultural e importancia regional*. Fondo de Cultura Económica.

Robles García, N. M. y A. E. Andrade Cuautle

(2011). El Proyecto Arqueológico del Conjunto Monumental de Atzompa. En N. M. Robles García y A. I. Rivera Guzmán (eds.). *Monte Albán en la encrucijada regional y disciplinaria: Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Monte Albán* (pp. 285-313). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rojas, B.

(1964). *Rebelión de Tehuantepec*. Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Seler, E.

(1904). *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*. Berlín.

Sepúlveda Chiñas, A.

(2005a). Guiengola: Histórica descripción/I. *Ciudad Principal - Guique Guidxi*, 1(1), 9-13.

Sepúlveda Chiñas, A.

(2005b). Guiengola: Histórica descripción/II y última. *Ciudad Principal - Guique Guidxi*, 1(2), 6-11.

Smith, M. E.

(2005). City size in late postclassic Mesoamerica. *Journal of Urban History*, 31(4), 403-434.

Spencer, C. S., E. M. Redmond y C. M. Elson

(2008). Ceramic microtypology and the territorial expansion of the early Monte Albán state in Oaxaca, Mexico. *Journal of Field Archaeology*, 33(3), 321-341.

Wallrath, M.

(1967). Excavations in the Tehuantepec Region, Mexico. *Transactions of the American Philosophical Society*, 57(2), 1-173. <https://doi.org/10.2307/1006065>

Whitecotton, J. W.

(1985). *Los zapotecos; príncipes, sacerdotes y campesinos*. Fondo de Cultura Económica.

Whitecotton, J. W.

(1990). Zapotec Élite Pictorial-Genealogies: New Evidence for Zapotec-Mixtec Interactions in Post-classic Oaxaca. *Mexicon*, 12(4), 66-73.

Winter, M. C.

(2020). Palacios y poder en Monte Albán. En L. R. Manzanilla (ed.). *Las sedes del poder en Mesoamérica* (93-128). UNAM, IIA.

Winter, M. y C. Martínez López

(2014). Antecedentes Arqueológicos del señorío de Zaachila. En I. G. Vicente Cruz y G. Sánchez Santiago (eds.). *Zaachila y su Historia Prehispánica, Memoria del Quincuagésimo Aniversario del Descubrimiento de las Tumbas 1 y 2* (pp. 99-134). Secretaría de Culturas y Artes de Oaxaca.

Zeitlin, J. F.

(1994). Precolumbian barrio organization in Tehuantepec, Mexico. En J. Marcus y J. F. Zeitlin (eds.). *Caciques and Their People: A Volume in Honor of Ronald Spores, Anthropological Papers* (pp. 275-300). Museum of Anthropology, University of Michigan.

Zeitlin, J. F.

(2005). *Cultural politics in colonial Tehuantepec: Community and state among the Isthmus Zapotec, 1500-1750*. Stanford University Press.

Zeitlin, J. F.

(2018). Indigenous Communities, Colonization, and Interethnic Interaction in Tehuantepec, 1450 to the Present. En R. T. Alexander y S. Kepecs (eds.). *Colonial Postcolonial Change in Mesoamerica: Archaeology as Historical Anthropology* (pp. 183-204). University of New Mexico Press.

PIAXTLAN: UN SEÑORÍO MIXTECO OLVIDADO INTRODUCCIÓN HISTÓRICA-ARQUEOLÓGICA DE UN ÑUU-YUHUITAYU MESOAMERICANO DE LA MIXTECA BAJA

Luis Mario Franco Rojas
CIESAS Pacífico Sur
luisfrancorojas97@gmail.com

Víctor Manuel Franco Álvarez
FFyL BUAP
victormfranco16@gmail.com

José Antonio Guillen Vázquez
Independiente

RESUMEN

El siguiente artículo es una investigación etnohistórica de *Piaxtlan*, antiguo señorío mixteco ubicado actualmente en la Mixteca baja. En un esfuerzo colaborativo y autónomo de reconstrucción y difusión histórica del pueblo de Tlaxcuapan, Puebla, se elabora el primer producto escrito de este señorío, que ha estado en las sombras de las consideraciones académicas. A través del contraste de fuentes historiográficas, comparación arqueológica y hallazgos recién descubiertos del patrimonio arqueológico de Tlaxcuapan se logra, por primera vez, dar luz al pasado de un *Ñuu-Yuhuitayu*, que, dentro de su compleja historia, le llegó a dar tributo de sal de grano a Tenochtitlan.

PALABRAS CLAVE

MIXTECA BAJA, TLAXCUAPAN, SEÑORÍOS MIXTECOS, ARQUEOLOGÍA, HISTORIA MESOAMERICANA

ABSTRACT

The following article is an ethnohistorical research of *Piaxtlan*, an ancient *señorío*

mixteco currently located in the Mixteca baja. In a collaborative and independent effort of historical reconstruction of the town of Tlaxcuapan, Puebla, this is the first approach about this *señorío* that had been ignored by the academic research. Through the contrast of historiographic sources, archaeological comparison and archaeological discovery of the heritage of Tlaxcuapan, it is possible for the first time to bring to light the past of a *Ñuu-Yuhuitayu*, which, within its complex history, paid tribute of grain salt to Tenochtitlan.

KEYWORDS

MIXTECA BAJA, TLAXCUAPAN, MIXTEC LORDSHIP, ARCHEOLOGY, MESOAMERICAN HISTORY

La gran región denominada Mixteca baja, especialmente el área que corresponde al suroeste del estado actual de Puebla, ha tenido un lento pero consistente avance científico en términos antropológicos y arqueológicos, más si lo comparamos con la producción académica del área que corresponde a la Mixteca alta. La extensión y complejidad de la región *baja* ha supuesto diferentes objetivos y productos científicos a través de diversas instituciones de investigación, sin embargo, aún existe una amplia gama de temáticas que quedan por explorar desde miradas interdisciplinarias, particularmente desde el horizonte de las ciencias sociales y las ciencias antropológicas. La intención de este documento es presentar los primeros resultados de una investigación de corte etnohistórico —apoyada por una perspectiva etnográfica y técnicas auxiliares de la arqueología—, para lograr la reconstrucción histórica de un antiguo *Ñuu-Yuhuitayu* (localidad y reino mixteco), ubicado actualmente en los territorios del ejido de Tlaxcuapan de la Sal y la comunidad de Huehuepiaxtla. El sitio arqueológico sufre los estragos del saqueo y la posible desaparición. Este trabajo es el primer intento profundo y sistemático para develar la historia de un señorío olvidado.¹ Con más hipótesis que certezas, este trabajo ha sido posible gracias

1 Creemos que lo trabajado antes de este esfuerzo colaborativo es correlativo al poco interés por la región y a la falta de investigaciones interdisciplinarias. A continuación, y durante este texto, intentaremos yuxtaponer lo que dicen las fuentes hasta ahora conocidas (poco contrastadas entre ellas) con las nuevas evidencias recolectadas y analizadas en esta primera etapa de investigación colectiva.

a la participación colaborativa de diversos habitantes del pueblo de Tlaxcuapan y por su interés genuino en conocer la historia prehispánica de su territorio.

De las fuentes historiográficas y arqueológicas

Si uno se remite a la fuentes mexicas y coloniales se puede comprobar por vía etnohistórica la existencia de un señorío mixteco de nombre *Piaxtlan* o *Piaztla*, que fue parte de las poblaciones que se encontraban dentro de la jurisdicción del *Yuhuitayu* (*reino*, en lengua mixteca) de Acatlán o *Yucuyuxi*. La ciudad-Estado de Acatlán controlaba poblaciones o ciudades más pequeñas, creando una jurisdicción territorial autónoma. Es sabido que a finales del Posclásico tardío, *Yucuyuxi* fue tributario de la Triple Alianza, situación de opresión y control que suscitó al poco tiempo que los señoríos mixtecos se sometieran rápidamente a la administración colonial, con tal de ya no estar bajo el yugo mexica que tanto daño les había hecho décadas atrás.

Hay razones sociológicas para comprender por qué los señoríos mixtecos, como muchos otros señoríos dominados por los mexicas, no opusieron una resistencia directa ante los castellanos y sus aliados indios. Entre las razones principales estaba la memoria viva de las conquistas y las medidas punitivas que los mexicas habían tenido en la región mixteca. Si lo observamos en retroceso, entre 1521 y la época de conquista de los mexicas sobre la región mixteca había poco menos de seis décadas de distancia. Es decir, eran pueblos con pocos años de sufrir el dominio de un grupo con el que mantuvieron guerras alrededor de seis años. Seguramente muchos abuelos mixtecos debieron haber vivido las guerras mexicas-mixtecas, transmitiéndole a sus hijos y nietos esas crónicas bélicas; descendientes que, a su tiempo, lograron ver caer a su enemigo histórico a manos de unos barbados que, sin entenderlos bien, representaban una suerte de liberadores, al menos en una primera impresión, pues el yugo de Castilla no tardo en hacerse presente en la región mixteca.

El conocimiento de las conquistas mexicas en esta región se sabe gracias al Códice Mendoza (de manufactura mexica, hecho en 1540). Gracias a los trabajos de interpretación del Mendoza por parte de Berdan y Anawalt (1992) se sabe que Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) fue el conquistador de la región mixteca, especialmente por su intención de controlar Coixtlahuaca, señorío ubicado en la actual Mixteca alta. Esta guerra, fechada entre 1455 y 1461 d. C., provocó la reconfiguración política y tributaria de la región, así como la instauración de grupos nahuas-mexicas en los pueblos conquistados, con la función de controlar el territorio,

creando consecuentemente migraciones internas o refundaciones de pueblos. Entre la lista de comunidades conquistadas hace aparición el señorío de *Piaxtlan*. Los elementos importantes que resalta el Codex Mendoza sobre *Piaxtlan* es su función política-económica durante y después de los años de guerra contra Coixtlahuaca; se sabe que funcionó como apoyo logístico militar para las tropas mexicas en su campaña contra los señoríos de la Mixteca alta, así como tributario anual de sal de grano a Tenochtitlán. Esta información confirma la existencia de la explotación de la sal de grano desde época prehispánica, técnica alimentaria nativa que sigue viva en nuestros días en el territorio de Tlaxcuapan, Piaxtla.

Lo relatado aquí es parte de la evidencia documental que demuestra la importancia del señorío prehispánico de *Piaxtlan*, al menos durante los periodos de conquista de los siglos xv y xvi. Sin embargo, en el contraste material, no existe evidencia arqueológica en el Piaxtla actual que nos hable de un señorío, al menos en lo que respecta al territorio de la cabecera municipal. La única evidencia arqueológica existente y consistente es la que se encuentra ubicada al extremo oeste del municipio, entre dos poblaciones, la comunidad de Huehuepiaxtla (dentro del municipio de Axutla) y dentro del ejido de Tlaxcuapan, (límite poniente de Piaxtla). Más adelante describiremos los resultados de la prospección arqueológica de este último territorio.

Ante esta situación de ubicación desfasada cabe preguntarse, ¿es el Piaxtla actual (cabecera municipal) el mismo *Piaxtlan* al que se refieren las fuentes historiográficas? La respuesta ya la ha dado Gerhard (1986), en su obra *Geografía Histórica de la Nueva España*. El autor propone que el actual pueblo de Huehuepiaxtla (Axutla) —“Piaxtla vieja” o “Viejo Piaxtla”, en lengua náhuatl— es la cabecera antigua, el pueblo original de *Piaxtlan* al que se refieren las fuentes prehispánicas y coloniales. No sólo en sentido lingüístico es coherente, sino también en lo que respecta a la evidencia arqueológica. Con esto se entiende que el Piaxtla actual es una refundación colonial, realizada por el sistema de encomiendas de principios del siglo xvi (Gerhard, 1986). La actual ubicación y fundación de la cabecera municipal aparece en 1532, como parte del proceso de reordenamiento de los territorios de las poblaciones indígenas, que los peninsulares comenzaron tempranamente en la Nueva España, como medidas eficaces para el control y los procesos de evangelización.

Por su parte, e intentando seguir los argumentos anteriores, Urcid (2009) piensa que, de ser así, entre 1455 y 1532 se realizaron sistemáticas migraciones de escasos kilómetros para fundar el Piaxtla actual, es decir, un proceso migratorio interno entre el periodo de guerras mexicas-mixtecas y la conquista española. Su

hipótesis es resultado de su investigación en la zona de Huehuepiaxtla, que sostiene que la ocupación de este pueblo aconteció durante el Posclásico, con fuerte evidencia de ocupación mexicana, y algunas evidencias de ocupaciones en el Clásico medio y tardío mesoamericano; hipótesis realizadas especialmente a través del análisis de los petrograbados de varios monolitos existentes, sistemas constructivos, etc.

Lamentablemente, en los trabajos citados no se menciona la zona arqueológica que se encuentra ubicada en el ejido de Tlaxcuapan de la Sal, ubicada a escasos kilómetros de Huehuepiaxtla; más desconcertante es el hecho de que estas dos zonas arqueológicas se encuentran ubicadas principalmente en dos peñas orientadas paralelamente, y que son divididas por el río mixteco y el lindero municipal. Adelantándonos al desarrollo de nuestra hipótesis, basándonos en la evidencia material de las dos zonas arqueológicas y su corta cercanía, sostenemos que hablamos realmente de una sola zona arqueológica. Por los límites territoriales y orográficos, así como la ausencia de un proyecto de investigación amplio, se ha dejado en las sombras la zona arqueológica que se encuentra en Tlaxcuapan.² Por tanto, consideramos que Tlaxcuapan y Huehuepiaxtla son la ubicación exacta del señorío prehispánico de *Piaxtlan*. A continuación, detallaremos datos importantes que nos ayudan a desplegar nuestra hipótesis principal.

Piaxtlan ¿Ñuu o Yuhuitayu?

Debemos comenzar problematizando la condición política de *Piaxtlan* en relación con las designaciones mixtecas de *lugar* y *poder*. El término mixteco *Ñuu* se refería a una sola localidad, pueblo o ciudad-Estado, que regularmente podría ser independiente o sujeta a otra ciudad-Estado con mayor poder político, económico y estratégico, especialmente generado por un fuerte sistema de alianza entre dos o más *Ñuu*. La ciudad-Estado dominante de uno o más *Ñuu* era conocida en lengua mixteca como *Yuhuitayu*, que según Terraciano (citado en Lind, 2008), significa “lugar del asiento del gobernante” y “lugar de la pareja real”. Esta unidad política de diversos señoríos estaba socialmente estratificada y gobernada por una aristocracia

2 Debemos mencionar que diversos investigadores han visitado la zona de Tlaxcuapan, como parte del mapeo arqueológico de proyectos regionales etnohistóricos de la Mixteca, entre ellos la Dra. Laura Rodríguez Cano, quien, con estudiantes de la licenciatura en etnohistoria de la ENAH, hicieron un recorrido de prospección arqueológica en 2018 y entregaron un informe preliminar de la zona hasta ese momento reconocida. Por otro lado, Blas Castellón, del INAH, ha recorrido las fincas de sal de grano de Tlaxcuapan. Sin embargo, hasta la fecha, no ha habido un trabajo de investigación arqueológico continuo en la población.

privilegiada. Tal unidad comprendía, como señala Spores (1983), un territorio que generalmente podía ser atravesado a pie en un día, y una o más comunidades con terrenos de cultivo y áreas de recursos adyacentes. En lo que respecta a la sociedad de un *Yuhuitayu*, estaba organizada en tres estratos sociales: la realeza, la nobleza y los comuneros. En algunos casos, la realeza tenía directamente bajo su control a un grupo de siervos. En un sentido comparativo, los *Yuhuitayu* era el símil de la designación nahua de *Altépetl*, como unidad política administrativa de varios señoríos. No está de más mencionar lo que Menegus (2009) advierte al decir que, por la gran multiplicidad de reinos mixtecos en la época prehispánica, efectivamente se generaba que unos sobresalieran más que otros, pero no hay claridad de cómo funcionaba realmente la jerarquía política-territorial entre ellos.

La designación *Ñuu* o *Yuhuitayu* se ha investigado a través de las fuentes historiográficas y la comparación arqueológica con sitios que aún existen, analizando la estratigrafía social a través del grado de complejidad de las acrópolis y el territorio de ocupación, para así poder estimar la población en términos de número de habitantes por kilómetro cuadrado. Como lo señalamos antes, para los siglos xv y xvi, el *Yuhuitayu* que controlaba la región de la actual mixteca baja era *Yucuyuxi* o *Acatlán*, por tanto, *Piaxtlan* era un *Ñuu* o población adherida bajo el dominio de ésta. Las fuentes nos dan precisión sobre esta situación, sin embargo, la prospección arqueológica que se ha realizado del *Piaxtlan* original (complejo Tlaxcuapan-Huehuepiaxtla) nos da la posibilidad de proponer que esta población fue en algún momento un *Yuhuitayu* (posiblemente entre el Epiclásico y el Posclásico, antes de las guerras mixtecas-mexicas), por las siguientes tres razones generales: 1) los restos arqueológicos de *Piaxtlan* (territorio de Tlaxcuapan-Huehuepiaxtla) nos hablan de una estratigrafía social compleja que puede interpretarse como sinónimo de poder político y desarrollo cultural complejo; 2) la extensión del territorio ocupado (hasta ahora reconocido) es de una magnitud comparable con otros sitios registrados que fueron *Yuhuitayu*; y 3) la producción de sal, su almacenamiento y comercio implicaba una fuerza de trabajo estable y signo de acceso al poder para la negociación y control de otros pueblos (la producción de sal data al menos desde el siglo xv, pero no dudamos que su producción haya iniciado siglos antes).³

3 Según Winter (2007), los *Yuhuitayu* de la Mixteca ya producían y comerciaban diversos recursos, mencionando la sal como uno de los más valiosos: “algunos pueblos explotaban recursos locales, especiales o valiosos, por ejemplo, obsidiana, sal, sílex, ónix, palma y plumas de aves” (p. 73).

Datos de *Piaxtlan* según *La relación de los pueblos...* de 1580

Vale la pena nombrar algunos datos más que se encuentran en *La relación de los pueblos de Acatlán, Chila, Petlalcingo, Ixcitlan y Piaxtla*, escrita en 1580 (León, 1907), para contrastar y sostener nuestra hipótesis de la ubicación exacta de *Piaxtlan*. En este documento se describen elementos de tipo “etnográfico” sobre la vida, la política, la comida, los ritos, las deidades, etc.,⁴ de las provincias más importantes de la Mixteca baja, entre ellos *Piaxtla*. La traducción de *La relación* sobre el nombre *Piaxtla* nos ayuda a sostener que el complejo Tlaxcuapan-Huehuepiaxtla es el asentamiento original de *Piaxtlan*, pues al traducirlo del náhuatl al castellano se le comprende como “cerro alto”, “cerro redondo” o “casa redonda y alta y bien labrada como es el dicho cerro”. Esta descripción coincide con la forma orográfica de las peñas de Huehuepiaxtla y Tlaxcuapan que, al alzarse como dos puntas redondas de piedra dentro de la serranía, no sólo confirman la traducción, sino que son los únicos espacios geográficos que hasta ahora tienen evidencia arqueológica contundente.

Aparte de la traducción literal del nombre, *La relación* habla de que el pueblo *Piaxtla* era tributario anual de sal, espadas de pedernal, rodela, flechas y comida a los mexicas. Esto también confirma que el territorio original de *Piaxtlan* es lo que comprende actualmente el ejido de Tlaxcuapan, el único lugar de la región (*Piaxtla*, Tecamatlán, Chinantla, Axutla) que tiene pozos y fincas salineras. Según este texto, los habitantes de *Piaxtla* (se refiere al asentamiento actual de la cabecera municipal) abandonaron su antiguo asentamiento (el *Pixtlan* prehispánico) veinte años antes de haber escrito ese texto en 1580, es decir que todavía en 1560 el asentamiento principal era en la zona de Tlaxcuapan y Huehuepiaxtla. Como lo hemos mencionado antes, según Urcid (2009), el asentamiento actual de *Piaxtla* fue fundado en 1532, propio de la lógica de reordenamiento territorial colonial y las posibles migraciones sistemáticas del complejo Tlaxcuapan-Huehuepiaxtla al *Piaxtla* actual. Pensamos que la hipótesis de Javier Urcid tiene más sentido; es posible que *La relación* no sea exacta en la temporalidad que propone, sin embargo, no se aleja tanto de la refundación colonial (sólo treinta años). Es posible que el texto se refiera también a migraciones posteriores a 1532.

4 Por ejemplo, *La Relación* menciona que la población de *Piaxtla* adoraba a un ídolo llamado *Ometostli* (dos conejo), describiendo que el ídolo era de palo recio bien labrado, de la altura de un hombre y le ofrecían “corazones de indios” e incienso; los corazones se colocaban en los labios del ídolo.

Otra característica que describe *La relación* es que en *Piaxtlan* se hablaba el *mexicano*, designación colonial de la lengua náhuatl, para lo cual podemos proponer dos razones principales: la ocupación mexicana previa de *Piaxtlan* (hablantes de lengua náhuatl) y la evidencia que nos regala el *Testamento de Domingo Tlateczin Indio principal de Tlaxcuapan*, escrito en lengua náhuatl en el año 1540; este personaje histórico de Tlaxcuapan heredó en su testamento sus cajetes de sal (Tovar, 1988). Aunque no sabemos con precisión cómo fue la transición lingüística de la lengua mixteca a la náhuatl en la región de la Mixteca poblana, pero es un hecho que el náhuatl fue la lengua que se heredó, al menos, desde el siglo XVI en la región, diezmando con el tiempo el número de hablantes del mixteco. Según los testimonios orales, todavía hace unas tres generaciones se hablaba el *mexicano* en Tlaxcuapan. Hoy en día, sobrevive el náhuatl en el nombre de las fincas, cerros, barrancas, etc., y muy pocas palabras del mixteco.

Las fases de ocupación en la Mixteca baja

En función de las investigaciones arqueológicas realizadas en la Mixteca baja, especialmente en el Cerro de las Minas en el municipio de Huajuapán de León, Oaxaca, se han propuesto diversas fases temporales para la situación particular de la región. Winter (2007) las divide de la siguiente manera con nombre en lengua mixteca: a) etapa Lítica: antes del 2,000 a. C.; b) fase *Ñudée*:⁵ 500 a.C.- 200 d.C. (dentro del Preclásico tardío mesoamericano); c) fase *Ñuiñe*: 400 - 800 d.C. (dentro del Clásico temprano y tardío mesoamericano); y d) fase *Nuyoo*:⁶ 800 -1521 d. C. (dentro del Epiclásico y Posclásico mesoamericano).

La evidencia recolectada en el sitio de Tlaxcuapan-Piaxtla nos sugiere ocupación de cazadores-recolectores en la Etapa Lítica, tema que trataremos más adelante. Por otro lado, también existen elementos suficientes para creer en ocupaciones dentro de las fases *Ñuiñe* y *Nuyoo*, esta última en coincidencia con los datos historiográficos de los siglos XV y XVI. A continuación, hablaremos de la fase más característica de la Mixteca baja, la fase *Ñuiñe*.

5 “Lugar de valientes” en lengua mixteca y nombre original de Huajuapán.

6 Nombre del “indio de Nuyoo”, héroe indígena anónimo de Santiago Nuyoo, Oaxaca.

Evidencias del sistema en Tlaxcuapan

El sistema *ñuiñe* propuesto por John Paddock en los sesenta,⁷ es la suma de un estilo de escritura, sistemas constructivos y elementos estéticos-simbólicos que definen en gran medida los tipos de asentamientos prehispánicos de la actual Mixteca baja. El nombre de esta manifestación proviene de la palabra mixteca *ñuniñe* (en castellano, “tierra caliente”) que fray Antonio de los Reyes registró en el siglo XVI y que servía para denominar a la Mixteca baja (Winter, 2007). Retomamos la descripción general de sus características, según lo señalan Rodríguez Cano (1999) y Rosas Salinas (2016), a partir de lo investigado en las últimas décadas:

Se estableció que serían *ñuiñe* todos aquellos materiales de los alrededores de este distrito, caracterizados por urnas de base cuadrada, piedras con relieve, cabecitas colosales, cerámica de tipo anaranjado delgado y ollitas de asas vertederas con borde almenado. Más tarde en los 80, con salvamentos y excavaciones arqueológicas en Cerro de las Minas, Marcus Winter sugirió que el estilo *ñuiñe* se caracterizaba, además, por tener un sistema constructivo tipo bloque-laja y cerámica con desgrasante de mica.... El sistema de escritura *ñuiñe* se conforma hasta el momento, por un repertorio de 70 signos. Los primeros son convenciones para indicar numerales, días y años. Los segundos indican lugares, acciones, personajes, objetos, figuras zoomorfas y fitomorfas... Los registros en estilo *ñuiñe* los encontramos plasmados en bloques de piedra basáltica trabajados en forma de sillares o lápidas, delimitando un espacio público como esquineros (Rosas Salinas, 2016, p. 169).

Ahora bien, la ubicación y lo revisado en los apartados anteriores, la comparación con otros sitios de la región y la evidencia de material arqueológico encontrado en el complejo de Tlaxcuapan nos lleva a sugerir positivamente la existencia de las características del estilo *ñuiñe* en esta zona arqueológica. Aunque no podemos corroborar todas las características, sí existen algunas que son motivo de tal hipótesis afirmativa, especialmente tres elementos: a) el sistema constructivo de terrazas y mampostería, tipo bloque-laja; b) bloques de piedra o sillares esquinados; y c) cabecitas colosales. A continuación, desglosaremos cada una de ellas, añadiendo la descripción y despliegue de la prospección arqueológica del complejo de Tlaxcuapan,

7 Después de investigar el asentamiento del Cerro de las Minas en Huajuapán de León, Oaxaca.

principalmente de inscripciones en estucado en piedra, petrograbados, fragmento de ídolos, el juego de pelota y los *momoxtles*-tumbas.

Prospección arqueológica en Tlaxcuapan

Desde el año 2019 se ha realizado trabajo de campo en la zona actual del ejido de Tlaxcuapan de la Sal, principalmente vinculado a la producción de sal de grano y la caza del venado.⁸ Franco (2020) ya sostenía la importancia de la zona arqueológica hasta ese momento reconocida, nada comparable con lo que se observaría años más tarde. En ese trabajo de corte etnográfico sobre la sal de grano se consideraba la importancia simbólica de las peñas del pueblo de Tlaxcuapan y Huehuepiaxtla como un punto central para el asentamiento de grupos mixtecos desde el Clásico tardío, Epiclásico y Posclásico (Franco, 2023). Para ese momento, las referencias eran lo ya trabajado en Huehuepiaxtla por parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y las pocas evidencias de construcciones que se habían constatado *in situ*, así como los testimonios de los pobladores que señalaban, casi en forma de mito, la existencia de un “juego de pelota”, “pinturas rupestres” y “pueblos viejos”, elementos que para ese momento no habían sido corroborados. Con el tiempo, la diversificación de objetivos antropológicos e históricos de la investigación dio un giro colaborativo importante, el cual nos llevó a la realización sistemática de un proyecto de prospección arqueológica continuo iniciado en enero de 2023. Los hallazgos del último año confirmaron los testimonios recolectados años antes.

La prospección arqueológica en el ejido nos arrojó evidencia para sostener la presencia de diferentes grupos humanos a lo largo de varios siglos. Los cortes temporales precisos resultan difíciles de delimitar por falta de instrumentos, recursos humanos y técnicos. Sin embargo, la vía etnohistórica y la comparación arqueológica e iconográfica con otros sitios dentro de la región nos posibilita señalar las culturas

8 Sobre estos fenómenos se desprendieron dos capítulos de libro de autoría personal de Luis Franco para el Proyecto Editorial de la Colección de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla, siendo respectivamente: “El Tapayuco, dueño de los venados: Acontecimiento sagrado y contrahegemonía en un Ejido Mixteco-Poblano”, para el Tomo II coordinado por Elio Masferrer Kan y Norma Barranco, y “Sal y poder: La producción de la sal de grano dentro de la configuración del poder social en la mixteca poblana. El caso de la cultura alimentaria del ejido de Tlaxcuapan de la Sal”, para el Tomo III, coordinado por Isaura García.

que vivieron allí, así como el periodo histórico mesoamericano en el que podríamos localizarlas. La evidencia nos demuestra la presencia de grupos mixtecos desde al menos el Clásico tardío hasta el Posclásico tardío (especialmente por las evidencias del sistema *ñuiñe*), y también ocupaciones nahuas ubicadas en el Posclásico.

Los recientes hallazgos arqueológicos nos hacen pensar que la extensión completa del actual ejido estuvo sistemáticamente ocupada (tan sólo el ejido de Tlaxcuapan tiene cuatro mil hectáreas de extensión). Hay dos grandes zonas con evidencia arqueológica que se encuentran en los extremos norte y sur del ejido (sin tomar en cuenta, por el momento, que en todas las barrancas del ejido se encuentran fincas de sal de origen prehispánico). Lo describimos de manera general a continuación (Figura 1):

1. Zona Norte “Pueblo Viejo”. Comúnmente conocido como el *pueblo viejo* se encuentra en el extremo norte del ejido, en lo alto de la loma del cerro llamado *miluchis*, colindando con los pueblos de Chinantla y Tecuautitlan (camino de la barranca y salinas prehispánicas de *Cueteconzingo*). En este sitio se pueden observar: a) sistema de terrazas delimitadas por piedra basáltica, ocupando toda la zona alta del cerro con una longitud de alrededor de dos kilómetros; b) entre los espacios más sobresalientes se observa una casa-habitación (de cuatro por tres metros, con un metro de altura y las paredes de laja sobrepuesta) que refleja un sistema de mampostería mixteco (tal vez de periodo colonial); c) evidencia de lítica intervenida, tepalcates y obsidiana; y d) un juego de pelota.
2. Zona Sur “Peña de Tlaxcuapan”. La zona arqueológica que existe en el abrigo rocoso conocido como “la Peña” se ubica en el espacio sur del ejido. Es un asentamiento de gran magnitud y el punto más alto con evidencia arqueológica, principalmente en la cara norte y oeste del peñasco. En este sitio se pueden observar: a) sistema de terrazas que delimitan plazas y caminos de piedra o mampostería, nativamente a este tipo de construcción se le conoce como *tecorrales*; b) juego de pelota con forma de I con una longitud de 70 metros y 20 metros de ancho; c) basamentos piramidales conocidos como *momoxtles*, de diversas longitudes y anchuras; d) entierros de diferentes tipologías constructivas; e) ídolos, tepalcates, caritas, obsidiana, etc.; f) inscripciones en lítica; y g) arte rupestre en la llamada “Cueva del Tigre”.
3. Zona Oeste “Peña de Huehuepiaxtla”. Esta zona arqueológica se encuentra en el municipio de Axutla, colindando con Tlaxcuapan y a escasos kilómetros del sitio anterior. Su sistema constructivo también es de terrazas y plazas, *momoxtles*

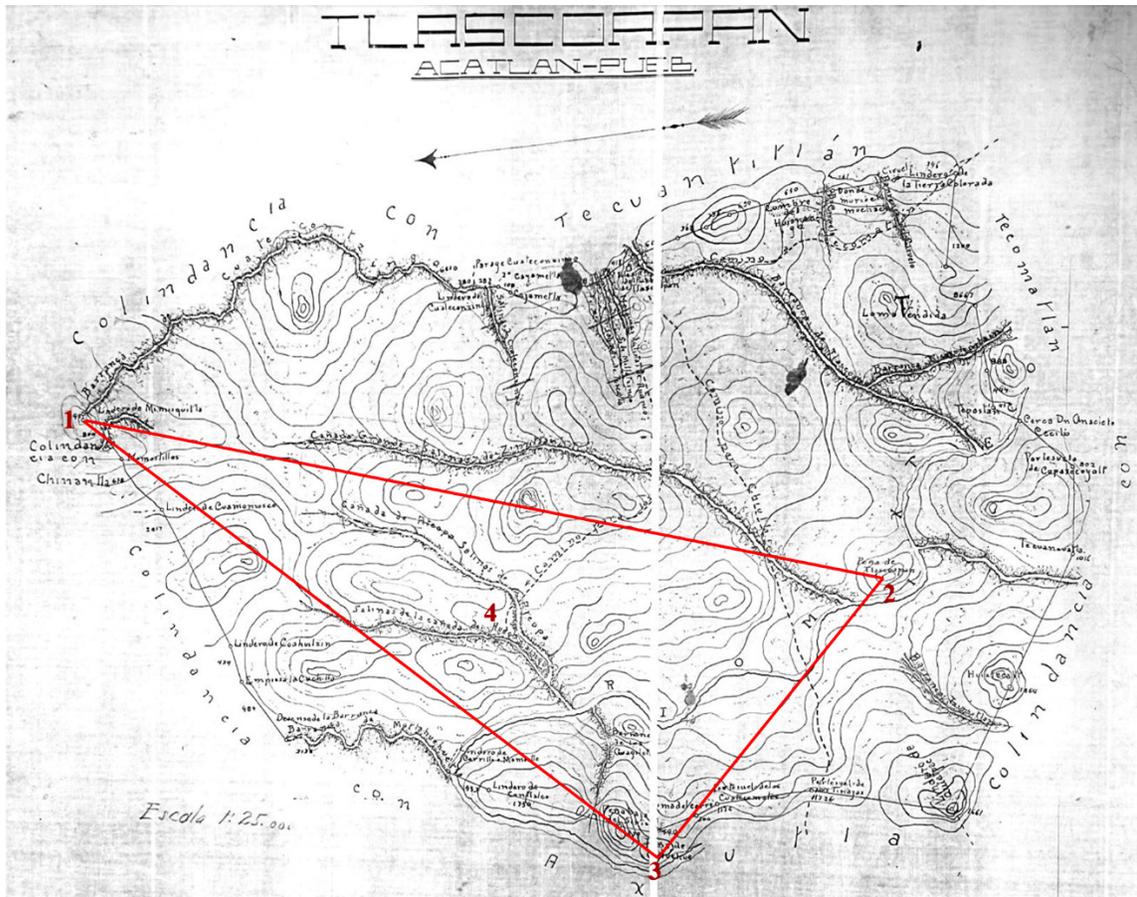


Figura 1. Ubicación del circuito de la zona arqueológica explorada hasta ahora 1) Zona Norte "Pueblo Viejo". 2) Zona Sur "Peña de Tlaxcuapan". 3) Zona Oeste "Peña de Huehuepiaxtla". 4) Zona Noroeste "Cerro en Guachacingo".

(menos que en Tlaxcuapan y más destruidos) y diversos petrograbados. Como sostenemos, es posible que las dos peñas fueran parte de un único asentamiento ocupado por los mismos grupos en diversas etapas, aunque con posibles funciones diferentes.⁹

4. Zona Noroeste "Cerro en Guachacingo". Esta zona se encuentra en lo alto de la cordillera de cerros que separan las barrancas y salinas de Guachacingo y Ateopa. En este sitio se pueden observar: a) conjuntos de *momoxtles*; b) emplazamientos con un sistema de terrazas; y c) evidencia de tepalcates, malacates, obsidiana, etc.

⁹ No detallamos lo registrado en esta zona porque ya ha sido trabajada por los arqueólogos y otros especialistas, como Urcid (2009), pero consideramos importante señalarla porque representa el complemento de lo que denominamos el complejo Tlaxcuapan-Huehuepiaxtla.

Emplazamientos, terrazas y muros de tipo bloque-laja

El sistema constructivo de terrazas aprovecha la orografía accidentada de la Peña y sus mesetas elevadas para la construcción de emplazamientos de diversas escalas (Figura 2), limitados por tecorrales o mampostería, creando un sistema de terrazas y caminos que sirven a su vez como un sistema defensivo amurallado. Hay tres tipos de muros, de bloque piedra basáltica, basáltica monolítica y bloque laja. Parte de las características de la construcción de muros en bloques de piedra del sistema *ñuiñe* es que éstos suelen estar unidos con un relleno de lajitas horizontales (Winter, 2007, p. 5) (Figuras 3, 4 y 5).

Este sistema constructivo, típico de la etapa *ñuiñe*, nos arroja la posibilidad de comprender la organización y uso social de los espacios. Por un lado, es posible que las terrazas más sencillas fueran espacios públicos de comercio y socialización entre las clases sociales inferiores, pues la evidencia que se ha encontrado (pedacearía de ollas, molcajetes, etc.) son de una manufactura simple, contrario a la manufac-



Figura 2. Elevación de piedra de un metro de altura, siete de largo y tres de ancho, ubicada en una plaza pública en la Peña de Tlaxcuapan, posiblemente esta elevación contenga entierros o haya sido usada como terraza para una casa de mezquite, etc. Fotografía: Luis Franco (primavera de 2023).



Figura 3. Muro estilo ñuiñe, tipo bloque laja en la zona de los Momoxtles de la Peña. Fotografía: Víctor Franco (primavera de 2023).



Figura 4. Restos de muros de una casa habitación de tipo bloque de piedra basáltica, se encuentra en lo alto de un emplazamiento en el Pueblo Viejo, Zona Norte del ejido. Es posible que haya sido utilizada y reconstruida por los habitantes en épocas coloniales. Fotografía: Luis Franco (primavera de 2023).



Figura 5. Muro o tecorral de tipo bloque basalto monolítico, usado como sistema defensivo y contención de terrazas en la zona de la Peña. En estas terrazas es común ubicar algunos sillares en su contexto original. Fotografía: Luis Franco (primavera de 2023).

tura más estilizada que se ubica en zonas elevadas. Por ello, los espacios más altos eran posiblemente de uso ritual y de vivienda de las castas privilegiadas, pues los sistemas de terrazas no sólo crean un acceso restringido y amurallado, sino también en estos sitios se ubican los conjuntos de túmulos funerarios más complejos y con evidencia arqueológica más estilizada. Nuestra hipótesis sostiene que las zonas habitacionales de los pobladores de *Piaxtlan* se mantuvieron principalmente en las zonas altas de los cerros, siendo las Peñas de Tlaxcuapan y de Huehuepiaxtla las principales para el uso ritual, con espacios públicos limitados en tanto se asciende, espacios de residencia especial de los gobernantes, castas sacerdotales y guerreras. Las clases inferiores, por su parte, se mantenían en las zonas medias de los cerros, cerca de los pozos salinos, aunque según algunos testimonios se han encontrado entierros con ricos ajuares, situación que replantea la hipótesis inicial sobre las zonas de habitación de las castas altas. Con el tiempo esperamos ir develando una interpretación más fina de estos entierros.

Los Sillares, guardianes del lugar

Los sillares son lápidas que se encuentran erguidas y delimitan ciertos espacios públicos o rituales. Algunas interpretaciones sostienen que representan seres antediluvianos o guardianes de algún lugar sagrado. Rodríguez Cano (2016) menciona que estos sillares formaron parte de muros y esquinas de las distintas plataformas de los asentamientos que se desarrollaron entre el 400 y el 900 d. C. en la Mixteca baja, propio del florecimiento del sistema *ñuiñe*. La cantidad de sillares en la zona de la Peña aún es desconocida, pero se han encontrado cinco en su contexto original, especialmente ubicados entre emplazamientos con entierros, terrazas y en el juego de pelota (Figura 6).

La disposición del sillar del juego de pelota se encuentra orientado hacia el oeste, dirección a la Peña de Huehuepiaxtla, patrón que recurrentemente hemos



Figura 6. Este sillar de un metro cincuenta centímetros de alto se encuentran erguido en la zona esquinar del juego de pelota fuera de la cancha orientado hacia el oeste. No cuenta con inscripción calendárica, pero sí con cortes o canales. Un elemento característico de los sillares observados es un corte de la lápida en diagonal. Fotografía: Luis Franco (primavera de 2023).

constatado con emplazamientos y otros elementos arquitectónicos, sugiriéndonos la importancia de la geografía sagrada del sitio hacia la dirección crepuscular. Por ejemplo, si uno se ubica en la cancha del juego de pelota puede ver cómo el sillar se alinea con la peña de Huehuepiaxtla, principalmente en equinoccio de primavera, donde el sol desciende específicamente detrás de la peña homónima, generando una yuxtaposición de sombra entre el peñasco y el sillar. Por otro lado, también coincidimos con Rodríguez Cano (2016) en que los sillares representan seres antediluvianos o guardianes del lugar, ya que siempre se ubican en contextos que sugieren importancia ritual y entierros.

Inscripciones tipo estucado

Aunque lo estudiado en la Peña de Huehuepiaxtla resulta un parámetro eficaz para la comprensión estética, calendárica y de cosmovisión de los grupos que poblaron la zona, la interpretación de la epigrafía de la Peña de Tlaxcuapan resulta más complicada, ya que se localizó un tipo y estilo epigráfico distinto. Hasta el momento se ha ubicado una sub-zona que cuenta con inscripciones en piedra tipo *estucado* (un bajo relieve que se encuentra directo en un tipo de argamasa que recubre una piedra intervenida). Lamentablemente la erosión de la misma piedra ha imposibilitado descifrar el sentido de la iconografía.

Una de las inscripciones mejor conservadas se ubica al oeste de la acrópolis, al nivel del juego de pelota. Presenta elementos relacionados a lo que posiblemente serían signos de *tigre-jaguar* (Figura 7); interpretación que realizamos después de contrastarlo con las representaciones del felino en los códices mixtecos. Ya que la erosión juega en contra para afirmar la hipótesis, suponemos que esta iconografía representa un posible ser antropomorfo, tal vez, algún sacerdote o gobernante ataviado con piel felina, con el perfil de lado, las piernas en compas abierto, sosteniendo y elevando un posible sahumerio, y con un posible tocado de plumas (Figura 8).

Aunque la interpretación de las iconografías es apresurada, la orientación crepuscular de la zona de estas inscripciones nos hace pensar en un espacio de uso ritual, pues como lo vemos con los sillares, la orientación coincide también con la peña de Huhuepiaxtla. Suponemos que todas las inscripciones de esta zona forman un circuito para representar un *axis mundi*, pues se pueden observar elementos que posiblemente representan ríos, estrellas, etc. (Figura 9), dando indicios de posibles espacios para la lectura astronómica. Lamentablemente aún estamos descubriendo la complejidad de este posible sistema simbólico.



Figura 7. Inscripción de un posible ser antropomorfo ataviado de piel felina. Fotografía: Andrew Parra (primavera de 2023).



Figura 8. Estética de la inscripción del posible ser felino. Dibujo: Luis Franco.



Figura 9. Inscripción tipo estucado, significado incierto. Fotografía: Luis Franco (primavera de 2023).

Petrograbado de Dzahui “el Tlaloc de Tlaxcuapan”

Dzahui es la forma mixteca de *Tlaloc*, divinidad de la lluvia, sus signos principales son el uso de anteojera, bigotera y colmillos. La importancia de esta deidad en el pueblo mixteco es de tal profundidad que se encuentra relacionada en la misma autodenominación de la cultura homónima. No es de extrañar que la representación de *Dzahui* sea constante en la región y que, incluso, haya sido divinidad titular de muchos reinos mixtecos, llegando a crear diversos sitios de peregrinación y lugares para consultar oráculos, según Winter (2007).

Ahora bien, el día 29 de abril del 2023, en fechas de celebración a Santa Catarina Martir, patrona de Tlaxcuapan, realizábamos uno de los recorridos de prospección arqueológica previamente acordados en la subzona de los *Momoxtles* con la intención de delimitar esta sección ceremonial. De vuelta a la plaza principal, el colaborador José Guillen observó a lo lejos un detalle en una de las piedras basálticas que sirven de contención del emplazamiento principal, al acercarnos con rapidez y entusiasmo, constatamos una intervención en lítica, al limpiarla salió a la luz un



Figura 10. Petrograbado con signos representativos a la deidad mixteca de la lluvia *Dzahui* orientado hacia el oeste (hacia la Peña de Huehuepiaxtla). Fotografía: Mauricio Melchor (verano de 2023).

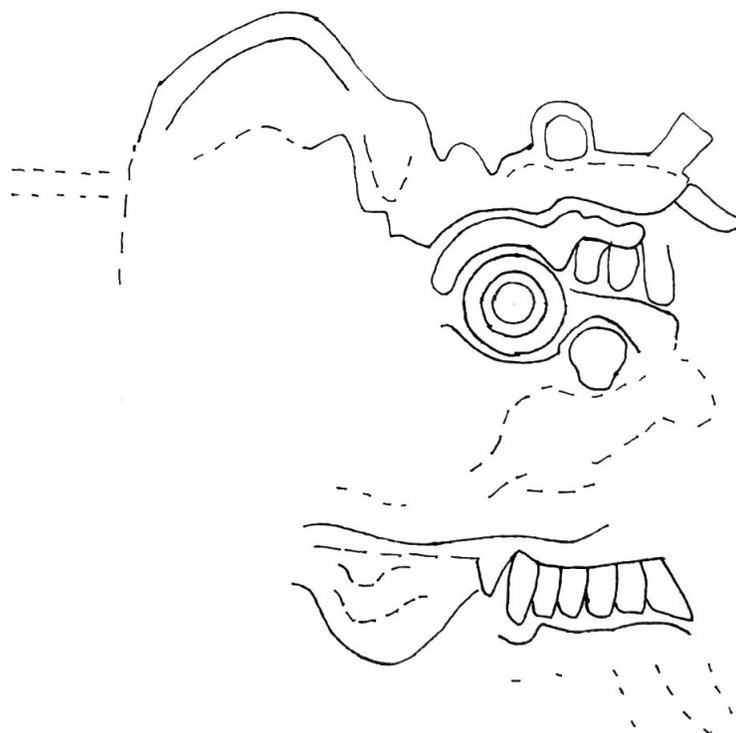


Figura 11. Estética del *Dzahui* de Tlaxcuapan. Dibujo: Luis Franco.

petrograbado que contenía los signos representativos a la deidad de la lluvia *Dzahui* (Figuras 10 y 11). El descubrimiento de esta divinidad en la peña de Tlaxcuapan es la primera evidencia de petrograbado en la zona, a diferencia de las iconografías con un método estucado. Pone de manifiesto la importancia ritual de la zona ceremonial y da los primeros indicios de cosmovisión del mundo de estos grupos.¹⁰

El petrograbado contiene signos contundentes de un tipo de anteojera y colmillos (Figura 11), así como el rastro de una bigotera y nariguera que lamentablemente se encuentra deteriorada. En su parte alta se observa un tipo de tocado y, en la parte baja, rastros de la mandíbula o un posible signo de orejera. Por lo tanto, es altamente posible que efectivamente sea un *Dzahui* mixteco, o divinidad de la lluvia. Dicho elemento complejiza aún más el mapa de las divinidades titulares del señorío de *Piaxtlan*.

Cabecita colosal ¿deidad de la lluvia?

Entre los descubrimientos principales de esta primera etapa de prospección, se encuentra el fragmento de una cabeza de un ídolo de piedra (Figura 12) que se ubicó en la subzona de los *Momoxtles*, cerca del petrograbado antes señalado, localizado fuera de su contexto original, ya que yacía entre piedras rodadas a causa del sistemático saqueo de los túmulos funerarios. Por sus rasgos pensamos que sea una *cabecita colosal*, propia de la etapa *ñuiñe*.

Aunque contiene pocos signos para dar una interpretación objetiva sobre qué o quién representa realmente este ídolo, la oquedad de sus ojos y su posible anteojera nos lleva a suponer que se trata de nuevo de un *Dzahui* o deidad de la lluvia (Figura 13), sin embargo, es una interpretación apresurada. Más allá del enigma de su identidad, su existencia en sí nos demuestra con más contundencia la complejidad del reino de *Piaxtlan*, pues contaba con una estilización propia de una estratigrafía social jerarquizada. Tampoco es coincidencia que la evidencia de divinidades-gobernantes se ubique en la sub-zona de los *Momoxtles*, de nuevo en la zona alta de la Peña, donde se ubican las tumbas más complejas y que contienen una estética más detallada.

10 Para comprender mejor este concepto es necesario recurrir a la propuesta de López Austin (2012) quien lo entiende como: “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo” (pp. 10-25).



Figura 12. Fragmento de ídolo de piedra ubicado en la subzona de los *Momoxtles* en la Peña, ubicado fuera de su contexto original. Con un peso de diez kilos aproximadamente, viéndolo de frente cuenta con una altura de 16 cm y 11 cm de ancho. Fotografía: Mauricio Melchor (verano de 2023).

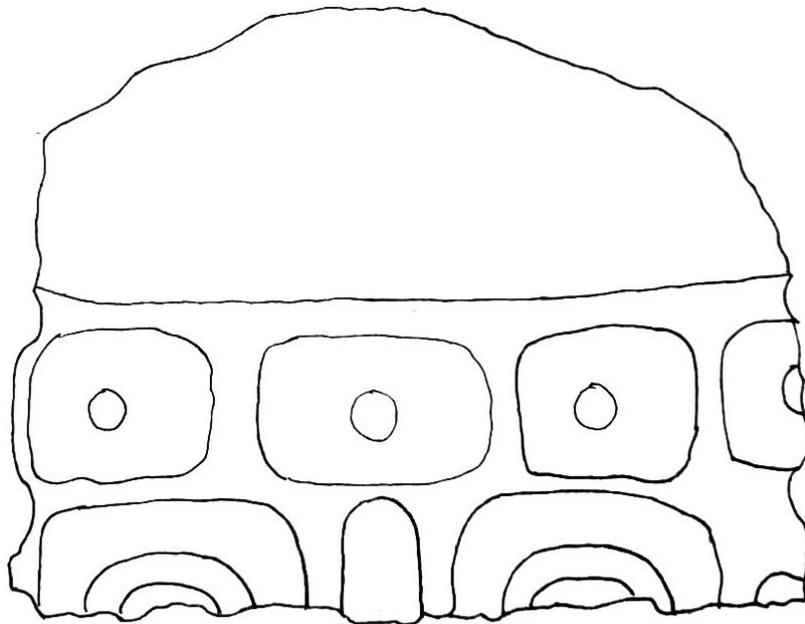


Figura 13. Estética del rostro de la cabecita colosal. Dibujo: Luis Franco.



Figura 14. Pozo de saqueo de la tumba del *Momoxtle* 1 en la Peña. Estos conjuntos de base piramidal están creados a partir de un sistema de piedras basálticas sobrepuestas que cubren cámaras funerarias. Fotografía: Víctor Franco (primavera de 2023).

Los Momoxtles, lugares de descanso de los muertos

La palabra náhuatl *momoxtle* significa en castellano “altar pequeño” o “altarcito”. En las comunidades mixtecas se le llama *momoxtle* a un montículo de piedras, que, por su singularidad, se reconoce como artificial, “un cerrito hecho a mano” creado por los antepasados. Esta designación lingüística es común escucharla especialmente entre las generaciones longevas de Tlaxcuapan. La concentración de estos montículos se ubica en diversos emplazamientos de piedra basáltica, principalmente en la zona alta de la Peña (alrededor de quince túmulos) y en la zona del cerro en *Gua-chacingo* (alrededor de diez).

Debemos señalar que los pozos de saqueo han posibilitado la constatación de que los *momoxtles* son túmulos funerarios (posiblemente algunos tengan varias cámaras funerarias). Tema que puede ser interpretado de diversas formas, ya que el

saqueo de los *momoxtles* ha sido realizado en diversas décadas con motivos tanto símiles como contrarios, tema que analizaremos adelante. La excavación de la tumba principal del *Momoxtle 1¹¹* (Figura 14) se realizó a mediados del siglo xx. Según algunos testimonios fue excavado por los peones del General Brigadier Mucio Marín, oriundo de Tlaxcuapan. Lamentablemente el motivo principal de las excavaciones y la ubicación del material descubierto por el general Marín aún es incierto.

La Cueva del Tigre: ¿evidencia humana del periodo arcaico?

La etapa Lítica en la Mixteca baja se divide, según Winter (2007), en tres periodos: a) pre-paleoindio (antes del 9500 a.C.); b) paleoindio (9500-8000 a.C.); y c) arcaico (7500-2000 a.C.). La etapa arcaica, a diferencia de las anteriores, tiene como característica la ocupación de pequeños grupos nómadas de cazadores-recolectores, quienes “establecieron asentamientos temporales a lado del aluvión de los ríos donde sembraban plantas como el maíz, la calabaza, el frijol, el chile... utilizaron abrigos rocosos como campamentos provisionales” (p. 23).

El uso de esos abrigos rocosos cerca de los aluviones de ríos, en la etapa arcaica de la Mixteca baja, nos puede dar luz para imaginar la temporalidad de las pinturas rupestres de la llamada “Cueva del Tigre” ubicada en la cara Este de la Peña de Tlaxcuapan y a lado del río mixteco (Figura 15). La datación no es precisa, pero coincide con el patrón de asentamiento de la etapa arcaica en la Mixteca baja. Las pinturas tienen representaciones tanto zoomorfas (conejos), antropomorfas (tal vez representaciones humanas influenciadas por ingesta de alucinógenos), representaciones solares, símbolos de movimiento y posiblemente calendáricos, así como manos humanas pintadas en positivo. Lamentablemente el deterioro de la cueva, así como el salitre que escurre de sus paredes, han ido destruyendo u ocultando parte de las pinturas al paso de los siglos. Sin duda alguna, el análisis de la “Cueva del Tigre” implica mayor profundidad, pero por ahora es importante señalar que es el espacio más antiguo de la zona con registro de ocupación humana de hace mínimo cuatro milenios.

11 Clasificación provisional que se hace en este primer corte de la investigación.



Figura 15. Pinturas rupestres de la Cueva del Tigre, etapa Arcaica de la Mixteca baja. Fotografía: Luis Franco (verano de 2023).

Un giro etnológico ¿creación de nuevas ritualidades?

Vale la pena indicar un acontecimiento de tipo ritual que emergió a partir del descubrimiento del petrograbado del *Dhzahui* o “el Tlaloc”, como es comenzado a llamarse por quienes conocen de su existencia. Hablamos de la reactivación de ofrendas al pie del petrograbado de la zona de los *Momoxtles* de la Peña. Como contexto, debemos precisar que la escasez de lluvias o temporal en el ejido, así como en la microrregión, ha sido un problema constante en los últimos años, creando complicaciones para la producción de la milpa y el pastoreo de ganado. José Guillen, colaborador del proyecto y habitante de Tlaxcuapan, mostró singular interés para “presentarle al Tlaloc” una ofrenda de semillas de maíz, calabaza, frijol, sal de grano, agua y cigarros como una forma de petición de lluvias.¹² (Figura 16).

12 El ciclo agrícola de la siembra de milpa estaba a punto de comenzar.



Figura 16. Ofrenda contemporánea al Tlaloc de Tlaxcuapan para la petición de lluvias. Fotografía: Luis Franco (verano de 2023).

De ser un petrograbado paso a ser una piedra de corte sagrado, un mediador para propiciar las lluvias. Aunque es un evento singular y que ha tenido poca renovación ritual, es posible que con el tiempo se convierta en una práctica ritual colectiva en la comunidad. Es importante mencionar que, después de ponerle ofrenda al *Tlaloc*, cayó una pequeña brisa en el lugar. Después de bajar de la Peña e ir la comunidad, un trueno se escuchó viniendo del norte, anunciando la caída de una fuerte lluvia en todo el ejido. Las interpretaciones de este evento pueden ser variadas, desde la sincronicidad, la coincidencia o la agencia divina de un antiguo Señor del Agua que ha despertado de un sueño profundo. Lo importante es tener en consideración cómo los sistemas simbólicos de la población de Tlaxcuapan se apropian de un nuevo “dueño de la lluvia”, y las maneras en que la gente busca entrar en comunicación con él, obteniendo respuestas hasta ahora exitosas.

El riesgo del saqueo sistemático

El saqueo sistemático de la zona arqueológica del ejido es un problema que ha ido en crecimiento en los últimos años. Los pozos de saqueo son motivo de preocupación local, pues implican la destrucción parcial de los materiales y la pérdida de valiosa información histórica. Gran parte de los materiales que hemos recuperado han sido encontrados fuera de contexto, siendo básicamente la pedacería que los saqueadores han dejado al abrir los pozos. Según los testimonios recolectados en campo, la situación del saqueo ha ido reconfigurándose a través de diversas narraciones y fines particulares. Tenemos tres vectores que generaron el proceso del saqueo en el ejido:

- a. La creencia, altamente difundida en la comunidad de Tlaxcuapan, de la existencia de “oro enterrado” en la zona de la Peña, debido a un mito que nació en épocas posrevolucionarias, donde se decía que los pobladores que vivieron la Revolución Mexicana enterraban sus monedas de plata y oro en espacios como éste.
- b. Al buscar “oro revolucionario” se descubrieron entierros con ajuares ricos en piezas de barro, piedra, osamentas, etc., reconfigurando el mito, haciendo que ya no se buscara necesariamente “oro revolucionario” sino “oro prehispánico”.
- c. Al no encontrar el “oro prehispánico”, con el tiempo se logró comerciar piezas arqueológicas en diversos mercados negros de piezas mesoamericanas.¹³

El saqueo depende actualmente de factores internos y externos. Los posibles saqueadores del ejido lo toman como un tipo de trabajo, remunerado en gran medida por diversos actores externos a la comunidad que dan “instrucciones de donde rascar”, ofreciendo dinero por las piezas arqueológicas. Esto no queda ahí. Según algunos testimonios, los actores externos de municipios circundantes también han sabido capitalizar la colección de piezas, ya sea para sus colecciones privadas, compraventa e intercambio entre redes de actores interesados o inclusive como capital

13 No sabemos con certeza cuales son las redes de ese mercado negro de piezas, pero algunos apuntan el interés que tuvieron algunos pueblos o personas de la región por crear museos comunitarios o personales, incrementado el saqueo de la Peña en los últimos años.

simbólico para establecer y reafirmar alianzas con intelectuales que han trabajado el área. Hay que agregar que el saqueo no ha ido sólo en una dirección, también el archivo histórico del ejido de Tlaxcuapan sufrió sustracciones durante décadas por diversos actores y diversas causas.

Afortunadamente, la evaluación y rescate del acervo documental ejidal se ha llevado a cabo colaborativamente con las autoridades ejidales y personas de la comunidad, creando paulatinamente las condiciones para su investigación paleo-gráfica sistemática y la instauración formal del Archivo Histórico Documental de la Comisaría Ejidal de Tlaxcuapan, mitigando en gran medida los riesgos de sustracción o pérdida de material. Lamentablemente, en lo que respecta a lo arqueológico, nuestra evaluación es de riesgo alto, pues se han encontrado nuevos pozos de saqueo que no existían al principio de 2023. El último caso registrado es el del sillar esquinado al oeste del Juego de Pelota, encontrándolo rascado, tirado y movido de su orientación original, posiblemente pensando que debajo de éste se podría encontrar algo valioso para ser vendido. La vigilancia comunal en el ejido, con un enfoque arqueológico, particularmente en la zona de la Peña, es imperativa para la conservación y difusión del patrimonio material de Tlaxcuapan. Trabajo de todos que poco a poco va teniendo resultados.

Conclusiones

Como hemos visto a lo largo del documento, el señorío de *Piaxtlan* fue un asentamiento mixteco que tuvo gran relevancia en la región. Pensamos que por la complejidad y magnitud de sus restos arqueológicos fue en algún momento un *Yuhuitayu* o reino mixteco consolidado antes de ser un *Ñuu* o pueblo sometido a Acatlán y posteriormente a Tenochtitlan en el siglo xv. Ahora, a 500 años de su desaparición como señorío, y dividido por los pueblos de Tlaxcuapan y Huehuepiaxtla, se comienzan a descubrir los secretos de su antigua importancia en la historia, no sólo de la Mixteca baja, sino de la historia del México prehispánico. Este documento cierra la primera etapa de un proyecto colaborativo continuo que busca, con el tiempo, seguir reconstruyendo, conservando y difundiendo el patrimonio histórico-cultural del ejido de Tlaxcuapan de la Sal y Huehuepiaxtla.

Aunque el camino ha sido satisfactorio, el complejo arqueológico de *Piaxtlan* se encuentra en un riesgo potencial, no sólo por el saqueo sistemático que ha sufrido durante años —tema que tiene que ser problematizado a la luz de un contexto

de desigualdad fuertemente marcado en la región—, sino también por la posible explotación minera de litio, ya que el ejido de Tlaxcuapan, como otros pueblos de México, ha sido catalogado por el Estado mexicano como un lugar de posible extracción del nuevo “oro blanco”, contrastante con el oro blanco que representa la sal de grano producida en las fincas salineras de Tlaxcuapan que, como vimos, eran tributarias anuales de la Triple Alianza en el siglo xv, y, en donde, el litio ha sido localizado. Hablamos de fincas salineras de origen prehispánico, “zonas arqueológicas vivas” que tienen la posibilidad de desaparecer si se someten a un proceso violento de explotación minera, al igual que la desaparición de un sistema económico-cultural que ha existido de manera ininterrumpida al menos durante siete siglos.

Los colaboradores de este proyecto autónomo de investigación sobre la historia de Tlaxcuapan-Piaxtlan tenemos la esperanza de que el antiguo señorío de *Piaxtlan* no siga en las sombras de las consideraciones historiográficas, y que, con derecho propio, logre seguir existiendo sin amenazas de destrucción, para que las futuras generaciones de Tlaxcuapan y de la región Mixteca puedan seguir recorriendo las veredas que sus antepasados caminaron durante siglos y seguir observando las marcas de un pasado que sigue vivo, tan lleno de vida como en cada grano de sal que se usa para condimentar un buen guaxmole y una extraordinaria barbacoa de venado... Cerramos este artículo con un poema de don Víctor Álvarez, labrador de la tierra durante nueve décadas en Tlaxcuapan y poeta mixteco poblano. El poema representa el sentimiento de un pueblo que vive intensamente su historia:

Quisiera escribir en la piedra,
como en la carne tatuaje,
para dejar testimonio que
en este mundo hice un viaje.

Referencias

Berdan, F. y Anawalt, P.

(1992). *El Código Mendoza*. University of California Press.

Franco, L.

(2023). *Sal y poder. la producción de la sal de grano dentro de la configuración del poder social en la mixteca poblana. El caso de la cultura alimentaria del ejido de Tlaxcuapan de la Sal*. En García, I. y M. Araiza (coords.) *Etnografía Contemporánea del estado de Puebla. Tomo III: Alimentación, diversidades, recursos y cultura. Aproximaciones etnográficas y multidisciplinares*. Universidad Intercultural del Estado de Puebla.

Gerhard, P.

(1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. Universidad Nacional Autónoma de México.

León, N.

(1907). Relación de los pueblos de Acatlán, Chila, Petlaltzingo, Ixcitlán y Piaztla, comunicada por Nicolás León. *Anales del Museo Nacional de México* 2(4), 97-118.

Lind, M.

(2008). Arqueología de la Mixteca. *Desacatos*, 27, 13-32.

López Austin, A.

(2012). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Volumen I. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Menegus, M.

(2009). *La Mixteca baja, entre la Revolución y la Reforma: Cacicazgo, territorialidad y gobierno. Siglos XVII-XIX*. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, Congreso del Estado de Oaxaca.

Rodríguez Cano, L.

(1999) El Calendario de 260 días en las inscripciones de estilo Ñuiñe. *Cuadernos del Sur*, 14, 15-34.

Rodríguez Cano, L.

(2016) El sistema de escritura ñuiñe: avances y retos. *Ichan Tecolotl* [revista digital] <https://ichan.ciesas.edu.mx/el-sistema-de-escritura-nuine-avances-y-retos/>

Rodríguez Cano, L. y R. Rosas Salinas

(2016). *Nuevas evidencias del estilo ñuiñe en el suroeste poblano*. *Itinerarios*, 24, 167-186.

Spoeres, R.

(1983). Postclassic Mixtec Kingdoms: Ethnohistoric and Archaeological Evidence. En K. Flannery y J. Marcus (eds.), *The Cloud People*. Academic Press.

Spoeres, R.

(2021). *Ñuu Ñudzahui La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*. En S. Sigüenza (comp.) *El pueblo Mixteco. Antología*. Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Tovar, A.

(1988). *Domingo Tlateczin Indio Principal del pueblo Tlachcuapan*. México.

Urcid, J.

(2009). *Los Monumentos grabados de la Peña de Huehuepiaxtla*. Universidad de Brandeis.

Winter, M.

(2007). *Cerro de las minas: Arqueología de la Mixteca Baja*. Arqueología Oaxaqueña, Serie Popular 1. Centro INAH Oaxaca.

LA CONEXIÓN CUERPO-CASA-TERRITORIO EN LAS CONCEPCIONES CHATINAS DE LA SANGRE Y EN LA NOCIÓN DE PERSONA¹

Mirna Liliana Cruz Ramos
NIIAP-CONAHCYT, INPI
mirncruz@gmail.com

RESUMEN

Entre los chatinos, la sangre como fluido explica las relaciones de parentesco consanguíneo y, a su vez, estas relaciones de parentesco explican la construcción de una persona, entendida como la suma de una estructura física (cuerpo), una estructura simbólica individual (entidad anímica) y otra colectiva (entidad anímica familiar-comunitaria), todo esto dentro de un territorio geográfico y simbólico que, del mismo modo que la persona y la familia, está animado o vivo.

PALABRAS CLAVE

CHATINOS, MESOAMÉRICA, CICLO DE VIDA, REPRODUCCIÓN BIOLÓGICA, REPRODUCCIÓN SOCIAL

ABSTRACT

Among the Chatinos, blood as a bodily fluid explains blood kinship relationships and, in turn, kinship explains the construction of a person, understood as the sum

1 Este artículo deriva de las ponencias presentadas en el XII Simposio de Estudios Oaxaqueños del Instituto Welte, realizado del 5 al 8 de diciembre de 2018 en la ciudad de Oaxaca, y en el VII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, realizado del 27 al 30 de junio de 2022 en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a través del Doctorado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras. Los resultados de toda la investigación están publicados en Cruz (2020).

of a physical structure (body), an individual symbolic structure (psychic entity), and another collective (family-community soul entity). Then, the person lives in a geographical and symbolic territory that, in the same way as the person and the family, is animated or alive.

KEYWORDS

CHATINOS, MESOAMERICA, LIFE CYCLE, BIOLOGICAL REPRODUCTION, SOCIAL RE-PRODUCTION

Este trabajo deriva de una investigación que aborda los significados que le dan a la sangre distintos actores médicos tradicionales y biomédicos, a partir de enfermedades biomédicas y de filiación cultural que me permitieron reconocer al cuerpo como una estructura física, pero también simbólica (Cruz, 2020). Los actores citados representan a los modelos médicos reconocidos por la antropología médica (Kleinman, 1986; Menéndez, 1992; Zolla y Carrillo, 1997) y son considerados en su rol profesional, pero también personal (como personas socioculturalmente situadas). La pregunta guía de la investigación fue: ¿cómo abordan la sangre los modelos tradicional y biomédico, y cuál es su noción de cuerpo y persona en el proceso salud/enfermedad/atención? Este artículo sólo trata la explicación de los médicos tradicionales, a quienes nombro en el texto utilizando nombres ficticios para asegurar el anonimato de quienes así lo solicitaron, y nombres reales para quienes lo autorizaron.

El objetivo de este artículo es plantear, a partir del significado de la sangre en el ciclo de vida chatino, una primera aproximación a su noción de persona, como la articulación de elementos físicos y simbólicos, individuales y colectivos del cuerpo, la casa y el territorio. Atiendo las explicaciones de 25 médicos tradicionales con distintas especialidades, así como la experiencia cotidiana de la construcción de la persona y el cuerpo, en este último caso en Cieneguilla, agencia municipal de San Juan Quiahije. Mucho agradezco el apoyo recibido por hablantes bilingües para la traducción cotidiana y a la maestra Epifania Méndez Vásquez y su hijo, Abraham López Méndez, por sus clases de lengua chatina y la traducción al chatino de algunos conceptos fundamentales para este trabajo.

Lo aquí expuesto es resultado de varias estancias de trabajo de campo, distribuidas entre 2016 y 2017, en tres municipios chatinos que representan dos de las tres variantes del idioma chatino: Santa Cruz Zenzontepec, que representa la variante de Zenzontepec; y Santos Reyes Nopala y San Juan Quiahije, de la variante de Yaitepec (cf. Greenberg, 1981; Bartolomé y Barabas, 1996).² Previo a esta investigación, entre 1997 y 2000, participé en varios proyectos académicos que me permitieron recorrer los municipios que concentran gran parte de la población chatina y que le dan contexto a este artículo.³

Según el Censo de Población del INEGI (1995), en la región chatina había 33,758 hablantes de chatino, de los cuales 16,552 eran hombres y 11,206 mujeres. Veinte años después, la Encuesta Intercensal 2015 registró un total de 80,259 habitantes en los municipios con mayor población hablante de lengua chatina: 38,096 son hombres y 42,163 mujeres. De este total, 95 por ciento habla chatino, ya sea como única lengua (monolingüismo) o como lengua materna en hablantes bilingües (INEGI, 2015).

La casi totalidad de la región chatina se ubica en el suroeste del estado de Oaxaca, sobre las alturas y estribaciones de la Sierra Madre del Sur, cuyos picos sobrepasan los 2,900 m s. n. m.; esta orografía es determinante para un relieve abrupto, con pequeños valles que descienden en tierras cálidas costeñas. Dentro de esta ubicación climatológica y orográfica es posible distinguir dos grandes zonas de asentamiento: un área central de mayor altura (alrededor de 2000 m s.n.m) con climas templados, húmedos y semifríos, con temperaturas medias que oscilan entre 14 y 12 grados centígrados. Aquí se concentran los pueblos de Juquila, Yaitepec, Yolotepec, Quiahije, Amialtepec e Ixpantepec. En segundo lugar, un área periférica circundan-

2 La tercera variante es la de Tataltepec de Valdés, hablada por los habitantes del municipio del mismo nombre. Es necesario aclarar que geopolíticamente este municipio está aislado del resto y su acceso es por la región costera de Tututepec.

3 De 1996 a 1997 colaboré con Jorge Hernández Díaz, del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, en el proyecto “Situación de los productores de café en la región chatina”; de 1998 a 1999 hice trabajo de campo para mi tesis de maestría en Sociología, con atención al desarrollo regional en el mismo instituto, titulada “Estrategias de reproducción cotidiana y medicina doméstica en la región chatina”. En ese caso me concentré en la agencia de Cieneguilla, perteneciente al municipio de San Juan Quiahije, Juquila. Posteriormente, de 1999 a 2000 realicé trabajo de campo en esta misma agencia para el proyecto “Significados e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales”, de El Colegio de México, dirigido por Claudio Stern y donde participé como investigadora adjunta.

te con alturas de 500 a 1,500, con climas cálidos y semicálidos, cuyas temperaturas medias varían de 22 a 16 grados; el área incluye a los pueblos de Panixtlahuaca, Tepenixtlahuaca, Tataltepec, Tlapanalquiahuitl, Temaxcaltepec, Ixtapan, Nopala, Tiltepec, Teotepec, Cerro del Aire, Cuixtla y Zacatepec (Bartolomé y Barabas, 1996). La mayor parte de la población chatina se localiza en ocho municipios del distrito de Juquila y en uno de Sola de Vega.⁴

Los ríos principales corresponden a la vertiente del Pacífico.⁵ Hay algunas lagunas, como las de Salinas Grandes, Chacahua, Manialtepec y Pastoría. En la parte serrana se encuentran bosques de maderas comerciales como el pino, el cedro, el roble y el encino. La fauna comprende mamíferos como el venado, el mapache, el tigrillo y el armadillo (Bazúa, 1997).

La década de 1950 fue un parteaguas en la dinámica económica de la región. En esta época se pasó de una economía local y regional basada en la producción de maíz y frijol a una economía de mercado, ante la demanda de café en el mercado internacional y el aumento del precio del aromático en los centros metropolitanos (cf. Greenberg, 1981; Hernández, 1987; Martínez, 1996; Bartolomé y Barabas, 1996).⁶ Algunos de los municipios productores de café se convirtieron en verdaderos polos de atracción de mano de obra en tiempos de limpia del terreno y de la cosecha del aromático; son los casos de Nopala, Panixtlahuaca, Juquila y San Juan Lachao.

De 1989 a 1993 se sucitó en la región una crisis económica con la caída de los precios internacionales del café y la desaparición del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé).⁷ Los índices de migración temporal y definitiva hacia Estados Unidos,

4 La presencia de chatinos en otros contextos, como Mixtepec, se debe a opciones laborales, por la existencia de fincas de café (Bartolomé y Barabas, 1996) o la pizca del limón y frutas tropicales en San Pedro Tututepec, como lo constaté en mi visita al lugar en el periodo de 1997 a 2000. La producción de frutas tropicales en la región atrae población chatina a un asentamiento de población mayormente mixteca, provocando relaciones interétnicas peculiares, donde los mixtecos ejercen el control.

5 El más importante, el Atoyac o Verde, enmarca la región, teniendo como afluentes, entre otros, los ríos de Amoltepec, Sola de Vega, Yutanano y el de la Cruz, que surcan el exdistrito de Sola de Vega. En Juquila se localizan el Chacalapan, el Cacalote, el Grande o Piedra Parada, el Manialtepec y el Chacaque.

6 El proceso de producción de café no sólo ofrecía trabajo asalariado, sino que los campesinos con potencial económico aparecían como productores en sus propias parcelas. Los precios de café en esta década alcanzaron los niveles más altos, por lo que su producción resultó atractiva para los chatinos que, a pesar de que las autoridades locales se negaban a su cultivo, se impusieron e iniciaron la producción cafetalera.

7 En la década de 1980, el papel del Inmecafé fue central, su principal tarea era recoger la cosecha y pagarla una vez que había sido vendida en el mercado internacional (Rubio, 1998).

principalmente, se incrementaron como una forma de subsistencia frente a la baja producción de la tierra.⁸ Los no migrantes fueron forzados a diversificar el empleo de su mano de obra como estrategia de sobrevivencia, empleándose estacionalmente en otros puntos de economía agrícola o buscando nuevas posiciones en los sectores secundario y terciario. En este contexto, los anteriores polos de desarrollo se convirtieron en proveedores de mano de obra en las comunidades con altos índices de migración, en respuesta a la alta demanda de albañiles para la construcción de casas, por parte de los migrantes fuera del país.

La migración masiva,⁹ la nueva oferta religiosa¹⁰ y el proyecto modernizador de la escuela¹¹ son factores fundamentales para explicar cierta tensión en distintos aspectos de la vida cotidiana en general, y particularmente en concepciones de la sangre, que reviso con mayor detalle en Cruz (2020) y que sólo menciono aquí para resaltar el carácter dinámico de las cosmovisiones. Sobresale que los pentecostales consideran a las personas que conservan tradiciones —tales como dejar un espacio de tierra en el centro de la casa al momento de su construcción— como cercanas a la brujería. Por otro lado, también destaca el aumento en los intentos y en los suicidios consumados en los tres años previos a la última estancia de trabajo de campo; se trata de jóvenes que no aceptan las reglas matrimoniales y reproductivas de los padres, y optan por cortarse las venas con una navaja. Hay registros de dos suicidios consumados y dos intentos de suicidio de jóvenes en desacuerdo con la pareja elegida por sus padres para ellos.

La genealogía y entrevista semiestructurada fue aplicada a 25 médicos tradicionales con distintas especialidades: *nu ndajmiyu shë* (quien da medicina de hierbas), conocido en español como hierbero/a; *nu nd'ä yia'/noe'yä/Nö a'yä* (quien pasa la mano), conocido como huesero o sobador; *ntë ndua t'ua* (gente que tiene boca), conocido como el especialista que usa la boca para extraer del cuerpo al causante del dolor o malestar, conocido en la región como chupador/a; *ntë no ndya jyarí/*

8 Aunado a que las actividades económicas son cada vez más incapaces de absorber el crecimiento natural de la población económicamente activa y la mano de obra existente.

9 En el contexto étnico de estudio, la migración ha crecido exponencialmente en los últimos años. Según un censo levantado por la Agencia de Cieneguilla y registrado en mi estancia 2016-2017, 40 por ciento de la población económicamente activa es migrante.

10 Pentecostalismo y el Movimiento de Renovación Carismática.

11 En 1996 entró a Cieneguilla la telesecundaria, que constituye uno de los espacios de socialización de mayor trascendencia en lo que refiere a las nuevas actitudes y conductas de los y las adolescentes.

ntë no jlory cha 'tyi (gente que se da cuenta, gente que sabe de lo de aquí/original/propio) o curandero/a; *nu shni jnee* (quien siente la sangre) o pulsador; *ntë un ny'ia cha kla sin rë'/ntë nu nd'ä cha tyin snirë* (gente que ve que nazca el hijo/gente que se encarga de la llegada del hijo) o partera, partera-enfermera; *nu ndkuí cha' o* (quien cura con oraciones) o rezador/a. Diecinueve de ellos hablan chatino, cuatro son de origen zapoteco y dos mestizos.

La sangre en el ciclo de vida chatino

Desde antes de nacer hay un lazo de sangre muy evidente entre el bebé y la madre. Esta última, a su vez, está ligada a las emociones de todo su grupo consanguíneo y de parentesco ritual, como el caso de su esposo; cualquier desorden en estas relaciones de parentesco puede obstaculizar el nacimiento e incluso impedirlo, por eso la partera conocedora de las tradiciones es la persona ideal para atender los partos, independientemente de las situaciones en las que, a decir de algunas parteras, es deseable la presencia de un médico alópata para atender los casos de alto riesgo.¹² Al momento de nacer se reafirman lazos con el territorio, sobre todo aquel considerado sagrado. La Plegaria al Santo Padre Sol y a la Ciénega (versión al español en Cordero, 2012, pp. 36-37) da cuenta de ello: el depósito del cordón umbilical en la Ciénega, para que el agua sagrada que brota naturalmente renueve la sangre del recién nacido y le dé fuerza, es un símbolo de comunión con esa tierra y con ese grupo cultural representado por sus parientes.

“La siembra del niño” muestra la analogía de un árbol con un cuerpo, expresada claramente por una de mis informantes. Sugiere que la sangre es al cuerpo humano lo que el agua es a una planta, de ahí que, al nacer un niño, se siembra una planta; entre los nahuas hay un analogía entre la planta del maíz y el ser humano (Pury-Toumi, 1997). Pero más que con una planta, entre los chatinos hay una analogía del ser humano con la naturaleza y el territorio: se mencionó también una piedra colocada en un lugar sagrado al momento de que alguien nace.

Por otro lado, la sangre guarda una relación íntima con la reproducción biológica y social: la fertilidad de un cuerpo y de la tierra dependen de líquidos vitales, en

12 Fue el caso de un parto de alto riesgo en Santa María Panixtlahuaca en la estancia 1997-2000; las parteras temen por la vida de la madre y el hijo, y por el estigma que implica una muerte materna.

este caso la sangre y el agua, sustancias indispensables para la fertilidad corporal y terrestre, para la reproducción biológica y social.¹³

La etapa reproductiva de la mujer en sí tiene una explicación biológica y una social: la biológica se inaugura con su iniciación en la menstruación o menarquia, y la social con la conformación de una nueva unidad doméstica donde la mujer es una madre potencial con las habilidades necesarias para enfrentar las labores domésticas y el hombre está preparado para trabajar la tierra y reproducirse biológicamente. El inicio de la menstruación marca para las mujeres el inicio de la etapa reproductiva y un conjunto de cuidados para su unión con un hombre y su reproducción biológica.

La composición del grupo doméstico por edad y sexo es determinante para las labores en el campo y la reproducción de la unidad doméstica, destacando el papel fundamental de la mujer en la carrera del enfermo, al canalizar y sintetizar los saberes y prácticas de los modelos tradicional y biomédico. De ahí la importancia de los lazos consanguíneos; comparten sangre y, con ello, un espíritu que se representa en el corazón de la casa. La sangre está en el corazón y es el vehículo del espíritu de la persona, y, así como la persona tiene corazón o centro, las casas y el territorio los tienen también. En este sentido, tomando en cuenta el planteamiento clásico de Durkheim (2012 [1912]), hago la analogía de la existencia de un alma colectiva familiar y comunitaria que nos permite insinuar una conexión entre el cuerpo-casa-tierra como estructura física, y entre persona-familia-territorio, al agregarle su componente simbólico: la entidad anímica individual y colectiva respectiva. Hernández nos proporciona una reflexión para entender el sentido de pertenencia al territorio chatino (1992):

[...] la tierra tiene un doble significado para los chatinos, ella es un medio de producción, pero también es un territorio. Como medio de producción es un recurso que da a los campesinos chatinos los medios para resistir a la total proletarización, pero al mismo tiempo la tierra es un espacio donde ellos han podido sobrevivir como un grupo étnicamente distinto. Los chatinos reconocen en las montañas, los ríos y las cuevas de la región los lugares donde habitan sus deidades, cada uno es claramente identificado dentro de la cosmovisión chatina,

13 Este dato coincide con la tesis de Chayanov (1974): la fuerza de trabajo y la tierra son fundamentales para la reproducción biológica y social.

el territorio es también valorizado porque en él están plantados los cordones umbilicales de los chatinos, hecho que concreta su identidad individual y colectiva [...]. En contraste, para los mestizos la tierra expropiada es sólo un lugar que les permite sobrevivir físicamente y/o acumular riqueza. Los mestizos no necesitan de este espacio para su reproducción social como grupo étnicamente diferenciado pues su cultura y especificidad social pertenece a un ámbito con ramificaciones más extensas (Hernández, 1992).

Al momento de morir se espera que el cuerpo regrese a la tierra donde se enterró el ombligo, reafirmando nuevamente su pertenencia étnica. El hecho de morir no implica que la persona desaparezca por completo, los lazos de sangre continúan y cualquier pendiente positivo o negativo (la venganza, por ejemplo) es heredado a los parientes y se resuelve a base de rituales donde participa el grupo de parientes. Expongo aquí un relato del diario de campo registrado en Cruz (2001):

[...] en una ocasión, un primero de mes todos los miembros de este grupo [doméstico] fueron «barridos» por unas velas y flores que llevaron posteriormente al panteón y a la iglesia; además, llevaban agua. En el panteón todos se sentaron alrededor de la tumba del padre de Sabino [jefe de esa familia], primeramente se encendieron las velas, paulatinamente iban colocando las flores alrededor de la tumba; después de una oración realizada por la esposa del difunto, cada uno besó una flor, la colocó sobre la cruz y finalmente se bañó a la cruz con el agua que se llevaba en el pequeño galoncito. Cada quien colaboró con su parte. Después, toda la familia se dirigió a la cruz de palo colocada en el centro del atrio de la iglesia, allí igualmente colocaron velas y flores. En la iglesia había que hacer tres entradas de rodillas por lo menos: de la entrada hasta el altar los adultos se arrodillaron tres veces. Cuando terminaron sus oraciones, fueron a visitar a un santo llamado Santiago y al Santísimo; igualmente allí colocaron velas y flores.

Después María, la hermana de Sabino, me explicó que este ritual se hace con el fin de que la cruz del padre esté tranquila con la frescura de las flores y el agua, e iluminada con la luz de las velas que alumbran su camino. Esto se hace, además, porque su padre, antes de unirse con su madre, tuvo otras hijas en la cabecera de San Juan con una señora que murió. Cuando él se quedó viudo, se unió con la madre de María y tuvo cuatro hijos, de quienes sólo sobreviven ella y Sabino. Después de la muerte de su padre, cuenta que sus medias hermanas hablaron muy mal de ellos. En una

ocasión en que fue a ver al brujo porque uno de sus hijos no sanaba, le explicó que esto se debía a que la cruz del padre estaba dura por las malas palabras de sus otras hijas. Con este ritual, lo que ellos buscan es que la cruz se ablande y de este modo se evite cualquier enfermedad para el grupo.

En Cieneguilla se reproduce el sistema de parentesco mesoamericano (Nutini, citado por Robichaux, 1998) de familia extensa con residencia virilocal inicial, ultimogenitura patrilineal de la casa basada en el lazo patrilineal, donde la familia extensa se congrega alrededor del más anciano.¹⁴ Sin embargo, ante nuevas estrategias económicas y la conversión de la tierra en un elemento prescindible, surgen nuevos tipos de lógicas residenciales e incluso de la herencia. Dado que muchos de los ultimogénitos migran, salen del grupo doméstico y construyen su propia casa, se pronostica un cambio en la dinámica reproductiva chatina. A diferencia de la cabecera municipal, donde predomina el adobe y la teja, desde la entrada a Cieneguilla es notoria la construcción de viviendas de cemento, que pertenecen a las familias con migrantes que aspiran construir una casa con sus ganancias; la cocina regularmente queda intacta con sus paredes de adobe y su piso de tierra, y es el lugar donde pasan el mayor tiempo del día los no migrantes, mayoritariamente adultos mayores, utilizando la construcción de cemento sólo como dormitorio. Cabe destacar aquí que las construcciones de cemento conservan en el centro de la casa un espacio de tierra para las ofrendas que la familia ofrece en situaciones complicadas, para procurar la salud y el equilibrio del grupo familiar nuclear o extenso.¹⁵

Cosmovisión de la sangre, *jnee*, entre los chatinos

Ante la pregunta ¿qué es la sangre?, Marcela (hierbera/rezadora, nuera de uno de los chupadores más respetados de San Sebastián Río Hondo,¹⁶ fallecido en 2013)

14 En este caso, se trata regularmente de los primeros jefes de familia que llegaron a habitar Cieneguilla, cuando aún era un rancho comunal o cuando sucedió la migración masiva de la cabecera municipal

15 La familia nuclear y extensa es la agrupación básica; el número de integrantes en la Estancia 1998-1999 variaba de 3 a 18, la moda era de seis miembros por unidad y el promedio era de siete miembros. En la Estancia 2016-2017 los miembros varían de 2 a 12 y en promedio hay 4 miembros por unidad doméstica (en varias ocasiones, se trata de los dos abuelos y dos nietos).

16 Se trata de un municipio zapoteco de la Sierra Sur que consideré en el análisis dada la presencia de médicos tradicionales de origen zapoteco entre los chatinos y del parentesco lingüístico y cultural del zapoteco y chatino mencionado en Cruz (2020).

respondió con una metáfora: “(...) somos como un árbol donde circula agua, y cuando no es así, el árbol se seca. La sangre para nosotros, entonces, es la vida, (...) está en el corazón y se distribuye en todo el cuerpo por las venas” (Marcela, comunicación personal, San Sebastián Río Hondo).

En sociedades indígenas tradicionales, la relación naturaleza-cultura es íntima. La noción de persona está fuertemente relacionada con procesos naturales del entorno: medio ambiente en flora y fauna. La construcción cultural de la persona se extiende al ámbito familiar y comunitario; de ahí que el cuerpo físico se represente de manera simbólica en la casa familiar y el espacio comunitario (cf. Greenberg, 1981). La relación cuerpo/casa/comunidad se hizo presente en el discurso de los curanderos, al plantear que, así como la persona tiene cabeza y corazón, la casa y la comunidad también lo tienen:

[...] la casa sí tiene su centro como las personas tienen su corazón, pues [...] hay gente que cuando pone su piso le está dejando un pedazo así de círculo de pura tierra que ya no pone a colar porque allí dice que es centro y es su casa y puede encender una vela cuando están haciendo algo por su casa por fiesta, cuando es mayordomía, cuando alguien se enferma, siempre encienden vela en su casa, en el patio; también en el patio dice que tienen su centro, eso es lo que hace con la casa, pues, que tiene su centro (Sótera García, partera, ex auxiliar de salud en la clínica, comunicación personal, Cieneguilla, San Juan Quiahije).

El cuerpo tiene una cabeza, la familia una cabeza de familia, la comunidad una cabeza: sus autoridades; y, además, todo tiene un centro: corazón [...] Por ejemplo, aquí en mi casa, la familia es centro del corazón, toda la familia, y el corazón de la casa es miembro de la familia, y en el pueblo aquí hay autoridades, pues [...] por ejemplo, si usted tiene problemas en la casa, hay que ver qué problema hay en la familia, hay un centro de poder que puede manejar con orientación; por ejemplo, las autoridades son miembros del pueblo o cabezas del pueblo; o por ejemplo hay otro encargo de la iglesia; por ejemplo, hay coordinadores que coordinan todos los trabajos que hay dentro de la iglesia, pues; así también hay un coordinador dentro de la familia, en nuestro hogar, en nuestras casas, y en nuestro trabajo también hay otros que están cargando como cabecera, pues; yo lo veo así (Rómulo Domingo, hierbero/curandero, comunicación personal, San Juanito/San Juan Quiahije).

El ritual de nacimiento entre los chatinos de Zenzontepec (Cieneguilla) es ilustrativo de esta analogía entre la persona y la naturaleza: al nacer un niño, se siembra un

árbol y al momento que la persona enferma, la familia, en compañía de curanderos, va a ofrecer una ofrenda al árbol para que la persona sane. El hierbero/curandero Agustín Reyes (Santa Cruz Zenzontepec) considera que

[...] desde antes que nazca el niño se debe tener mucho cuidado para que se logre, y cuando crece, ya está a la vista, pues también se debe de cuidar cómo ese arbolito que necesita agua, abono y podarlo, cuidarlo de los insectos, de cualquier planta que sea, porque un niño chiquito está más propenso a cualquier plaga igual que un arbolito; por ejemplo, el frijol en este tiempo que hace frío se pone chino, cenizo y ahí va creciendo, pero si se le echa el líquido calentador se compone, extiende sus hojitas y se pone brillante, entonces es posible la cosecha; y un niño la misma cosa, que si se cura, se alimenta bien y se le dan todas las atenciones debidas, pues también va creciendo una persona fuerte y en el día de mañana ahí está su cosecha también, da frutos de servicio, de trabajo; bueno, de muchas cosas para la familia y hasta para la comunidad, lo que ya se logró ya están ya aprovechando su fruto como un arbolito así... (comunicación personal).

Además del cuerpo y la casa, el territorio constituido de flora y fauna constituye un cuerpo: en San Sebastián Río Hondo y San Pablo Ozolotepec (municipios zapotecos de la Sierra Sur), relacionan la sangre del cuerpo de la persona con el agua de un árbol y del río:

En un momento pasamos por un árbol seco, y le dije [a Cirilo] que se veía muy imponente un árbol tan alto y grande seco; él me dijo que su padre cuenta que antes, cuando no había carretera, en este árbol las personas amarraban sus animales y luego cuando había plaza en Miahuatlán todos agarraban sus animales y se iban en caravana; todo terminó cuando entró la carretera y el cauce del río se desvió, y con ello el árbol se secó, “su agüita o su sangrita se terminó, pues”, remató Cirilo (Diario de campo, San Pablo Ozolotepec, 12 de diciembre de 2016).

Cuando por algún motivo la persona tiene una resistencia en cuerpo para la curación, se puede limpiar o curar su casa, que representa una extensión de su cuerpo. Tanto en Zenzontepec como en Nopala es muy extendida la “limpia de casas” para curar a los enfermos que tienen resistencias a la curación en persona (huese-ro Constantino, comunicación personal, Zenzontepec). En este sentido, el proceso salud/enfermedad/atención personal está íntimamente relacionado con la

salud/enfermedad/atención colectiva, por lo que todo el grupo cultural muestra un interés genuino al participar en los rituales de sanación de la persona al momento de enfermar. Por otro lado, ante desequilibrios naturales como sequías o desastres naturales, los curanderos realizan rituales y ofrendan velas en la cumbre de la montaña para restablecer el orden sagrado: la salud del pueblo, que nos remite a los territorios simbólicos definidos por Barabas (2003) como aquéllos que están marcados por la cosmovisión, por los mitos y, sobre todo, por las prácticas rituales.

La relación sangre-espíritu la podemos deducir de la explicación de la enfermedad de filiación cultural denominada “susto” o “espanto”, y de la reserva actual hacia algunos especialistas tradicionales denominados chupadores, por considerar que algunos de ellos, al chupar la sangre del enfermo, se quedan con su espíritu.

El sobador/hierbero Simión Martínez, de Santos Reyes Nopala, considera que en la sangre está el espíritu, de ahí que la gente palidece cuando se asusta porque pierde su espíritu, su fuerza. En esos casos, él pide que le lleven tierra del lugar donde la persona se asustó, limpia a la persona con cera y la llama por su nombre. Las personas con sangre dulce son más propensas a recibir daños que las personas con sangre fuerte. Él aprendió con un amigo de Teotepec Nopala, quien ya murió. Asegura que sólo hace trabajos con Dios, no con “el malo”; “no hace travesuras con otros”, sólo cura de daños realizados por otros. Recomienda tomar una copa de mezcal luego de una impresión fuerte para evitar el azúcar o cualquier otra enfermedad. Considera que no todos tenemos el mismo tipo de sangre; hay sangre dulce y sangre fuerte. Al primer tipo corresponde generalmente la sangre de las mujeres y al segundo la de los hombres.

Cuando la sangre es muy dulce la persona puede ser dañada fácilmente. A la sangre fuerte, por el contrario, no le pueden hacer nada, a menos que sea una enfermedad de Dios, que sólo atiende algún curandero que tiene el don de comunicarse con Dios por medio de plantas que nacen en el territorio: el “nanacate” o “la semilla”. Cuando la persona se enferma de susto, el hierbero Simión pide un poco de tierra del lugar donde se espantó y agua bendita de la iglesia: toma un manojito de albácar que rocía de mezcal, limpia el cuerpo y el piso donde está la persona parada, empieza a rociarla y llamarla por su nombre. Cuando se trata de un espanto que ya tiene tiempo, la persona ya está hinchada por efecto del espanto no atendido; entonces, ocupa hierba del espanto, un poco de cera de veladora o sebo, limpia a la persona con la cera, la derrite en un traste al fuego y luego la echa en un traste de agua donde aparece la cera con las formas del causante del espanto, le da

su interpretación al paciente y le da a tomar la hierba de espanto para que quede completamente curado. Recomienda repetir esta curación tres veces para que el espíritu regrese a su cuerpo:

[...] cuando los está uno llamando y le está uno pegando con el manojito de albácar, nombra uno el nombre del enfermo y regresa su espíritu otra vez a la persona y sí se curan. Quien atrapa al espíritu y no lo deja regresar es “el malo”; hasta que uno los cura, entonces regresan. Hay personas que, cuando se espantan, sueñan que su espíritu está allí donde se espantó, y hasta que uno ya los cura que los llama uno, hasta entonces dejan de soñar y ya la persona se va componiendo, se le va quitando la hinchazón. Se tienen que cuidar ocho días de no salir al agua y si no se cuidan a veces se mueren. En tiempo de secas nada más se cuida tres días, al cuarto día se baña con agua tibia, al quinto día ya se baña con agua fría (Simión Martínez, comunicación personal, Santos Reyes Nopala).

Gran parte de los especialistas entrevistados coincidieron en que la sangre varía según la edad y el sexo de las personas. La sangre de los niños es tibia, limpia de preocupaciones y pensamientos; la de los jóvenes y adultos es caliente, acompañada de preocupaciones, enojos, sustos, licor, drogas; la sangre de un viejo depende de cómo vivió. Sólo cuando un niño o niña tiene un don especial, su sangre —aun de recién nacido/a— es más fuerte que la de cualquier adulto sin don. La sangre de las mujeres es paciente y lenta, y la de los hombres es rápida. Cuando alguien nace, se siembra su placenta y cuando se enferma de algo que no pueden curar ni la familia ni los curanderos ni los médicos de la clínica, entonces van al lugar donde se sembró la placenta y, con oración y ofrendas, curan al tonal o animal compañero de la persona, aunque no sepan qué animal le corresponde; el tigre, el jaguar y la serpiente son considerados animales fuertes. Quien tiene suerte, tiene como tonal al cometa.

Para enfatizar la diferencia entre la sangre de un hombre y la de una mujer, el señor Juan Efluvio Loaeza (hierbero/sobador de Cañada de Guadalupe, Temazcaltepec/Santos Reyes Nopala) y la partera Teodora (Cuixtla, Santos Reyes Nopala) destacaron que la fuerza de la sangre viene del sol, por eso la sangre de un hombre es más fuerte que la de una mujer,¹⁷ porque él anda bajo el sol trabajando. Una mujer,

17 En Zenzontepec hay una analogía entre la sangre de la mujer y el semen en el hombre que merece ser más explorada.

en cambio, debe tener una sangre más suave para enfrentar el parto de un nuevo ser tierno. Ella debe estar en la sombra, esa es su naturaleza.

Marina Martínez (curadora de garganta de bebés, de Santos Reyes Nopala) dice que anteriormente se decía que los hijos se parecían al progenitor que tenía más fuerte la sangre, por eso los hijos a veces se parecen más a la familia del padre o de la madre, según fuera el caso. La fuerza de la sangre no sólo depende de una fuerza física, sino también anímica, que incluso puede ser sobrenatural, como en el caso de los bebés con don especial. Los hueseros Eustacio y Martín Marcelino (San Juan Quiahije) aplican una técnica para componer los huesos, y la intensidad de sus masajes varía de suave a fuerte, porque reconocen diferencias, según la edad de la persona y el sexo: los huesos de un niño son tiernos, los de una mujer suaves y los de un hombre adulto duros. Las mujeres que se exponen a los trabajos del campo como hombres también tienen huesos como hombres, pero en general ellas se quedan en su casa y sus huesos son más suaves.

Discusión

En este trabajo abordo la sangre desde las teorías del cuerpo humano, las teorías de la reproducción biológica y social, y la cosmovisión mesoamericana que muestra una relación entre el cuerpo, la casa y la tierra (o territorio).

Durkheim (2012 [1912]) inició el estudio de los fluidos corporales, enmarcados en el ámbito del totemismo. A partir de ahí, la sangre ha sido abordada como un fluido que ayuda a explicar las relaciones de parentesco, en tanto sustancia compartida y transmitida que propicia las relaciones de descendencia y germanidad agrupadas en la noción de consanguinidad (cf. Holy, 1996; Fagetti, 2002; Olavarría, 2002). Si bien hay varios estudios desde la investigación antropológica que remiten a la sangre (López, 2008; Signorini y Lupo, 1989; Meigs, 1989; Lupo, 1995; Pury-Toumi, 1997; Fagetti, 2002, 2006; Olavarría, 2002; Romero, 2006; Ingstad, 1990), son pocos los que la toman como objeto de estudio en sí misma. Olavarría (2002) plantea la transmisión de fluidos corporales como esencia de la filiación:

La prohibición del incesto, derivada del principio de la exogamia, estaba relacionada con el miedo a la sangre menstrual. Este tema se extendía en realidad a la sangre en general, concebida como el lazo de identidad entre los miembros de un clan entre sí, y de estos con su tótem. Tal vez lo más interesante de esta pers-

pectiva es que las relaciones que implican parentesco: consanguinidad, afinidad, filiación, adopción, se pueden apreciar vinculadas a la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la copulación; pero también a través del amamantamiento (parentesco de leche), la comensalidad (como símbolo de adopción), la ritualidad (parentesco espiritual y hermandades de sangre), la participación en el alumbramiento (parentesco por comadrona), los lazos afectivos y la vida en común (parentesco de crianza). Así, desde esta perspectiva, la esencia de la filiación sería la transmisión de fluidos de un cuerpo a otro (la sangre o el espermatozoides del antepasado), el reconocimiento social (atribución de un nombre) y los tabúes alimenticios (Olavarría, 2002, p. 105).

Por otro lado, Durkheim (2012 [1912]) plantea que, dentro de las tribus australianas, cuando corre la sangre, el alma se escapa con ella, cada parte del cuerpo tiene un alma particular, entendiendo que hay una pluralidad de almas en el cuerpo. La noción de persona es explicada por Durkheim como producto de dos tipos de factores: uno constituye el alma de la colectividad y es esencialmente impersonal, y el otro es un factor de individuación que va a ser desempeñado por el cuerpo; cada cuerpo constituye un medio específico en el que las representaciones colectivas van a expresarse de manera particular (p. 320).

La antropología contemporánea sigue considerando fundamental remitir al parentesco para explicar cómo se construye una persona en un contexto cultural específico:

[El parentesco es] una relación pronosticada bajo la concepción cultural que especifica los procesos por los cuales un individuo llega a ser y se desarrolla como una completa (madura) persona social. Este proceso abarca la adquisición y transformación de componentes tanto espirituales como corporales del ser. La reproducción sexual y la formulación de la contribución paterna y materna son un componente importante, pero no determinante con el proceso relevante. Datos etnográficos evidencian que los componentes espirituales no son derivados exclusivamente de los parientes. Por otro lado, las sustancias corporales transmitidas sexualmente son frecuentemente transmitidos de otras maneras. Los alimentos pueden constituir elementos esenciales en la complejidad espiritual o corporal de la persona. Finalmente, la maduración frecuentemente supone depurar, reemplazar, adicionar y/o suplementar componentes espirituales y corporales de la persona. No hay utilidad analítica en restringir artificialmente la categoría de relación de paren-

tesco a la relación pronosticada sobre alguno, pero no todos los procesos constitutivos de la personalidad, porque estos procesos son culturalmente formulados como componentes de un sistema integral, y las relaciones sociales pronosticadas por ellos son todas del mismo tipo lógico: relaciones para compartir sustancias o compartir espíritu (Kelly citado por en Holy, 1996, pp. 170-171, traducción mía).

Otro abordaje lo proporcionan investigaciones antropológicas en México que tratan la sangre como vehículo de alguna entidad anímica (López Austin, 2008; Signorini y Lupo, 1989; Romero, 2006). López Austin (2008) reconoce entre los nahuas tres entidades anímicas: el *tonalli*, que durante la vida de la persona entra y sale del cuerpo; el *teyolía*, que se encuentra en el corazón y durante la vida permanece en el cuerpo de la persona; y, finalmente, está el *ihiyotl* en el hígado, que durante la vida se manifiesta en aires que expulsa el cuerpo y durante la muerte son aires de noche o aires de muerto.

Otras investigaciones reafirman que, en la cosmovisión indígena, la sangre es el vehículo de alguna entidad anímica. Jacobo Grinberg-Zylberbaum (citado por Eroza, 1996) plantea que entre los tarahumaras leer la sangre también establece —para los terapeutas— la posibilidad de comunicarse con el alma. Adrián Ramírez Hernández (citado por Eroza, 1996) encontró que “creencia similar mantienen los ensalmadores nahuas y popolucas de los municipios de Soteapan y Macayapan, Veracruz, que al pulsar a sus pacientes entran en contacto con los corazones de su espíritu” (Ramírez, citado por Eroza, 1996, p. 21). Finalmente, entre los mayas, Chávez (2002) muestra que el simbolismo de la sangre y la entidad anímica, *ch’ulel*, era el mismo y representaba la fuerza de las cosas sagradas.

El aporte etnográfico de Fagetti (2006) aborda de manera particular los significados de la sangre en la etapa sexual y reproductiva de la persona. Esa misma fase es abordada de manera central en la investigación de la que deriva este artículo: la sangre y el agua son sustancias indispensables para la fertilidad corporal y terrestre, para la reproducción biológica y social. En su etnografía, Fagetti (2006, p. 40) muestra a la sangre, la temperatura corporal y los espíritus como equivalentes, y hay una distinción por sexo. En tanto que la sangre masculina es caliente con espíritu fuerte, la de la mujer es una sangre fría y espíritu débil. La sangre menstrual, el esperma masculino y los humores femeninos son considerados elementos primarios de cuya fusión se produce una nueva vida (Fagetti, 2006, p. 41).

Greenberg (1981) y Bartolomé y Barabas (1996 [1982]) coinciden en que entre los chatinos la sangre es el vehículo de la fuerza anímica que a su vez se concentra

en el corazón: “[...] todo ser humano posee un núcleo vital propio, una substancia anímica inmaterial que recibe el nombre de *Tyi’i*. Dentro del cuerpo, el *Tyi’i* se ubica en el interior del *cresiya*, corazón, al que brinda su fuerza. Cuando una persona se desmaya es señal que el *Tyi’i* se ha alejado momentáneamente de su cuerpo” (Bartolomé y Barabas, 1996, p. 225).

Greenberg (1981) enfatiza que

Los chatinos dicen que una persona tiene una mente, un corazón y un estómago. El estómago se forma al momento de la concepción y determina el sexo de la persona. El corazón, *crysia*, o alma viviente de una persona, está hecha por Dios y se instala en el cuerpo del individuo cuando se le corta el cordón umbilical. La mente, o «almacén», está formada por el primer llanto del infante (Upson, 1964). Estrechamente ligada a la persona está su *ni’ko ne*, «animal particular que llama», o como es llamado comúnmente por su término náhuatl: «tona».

[...] Lo que le sucede a uno, le sucede al otro [...]

Aunque en el pensamiento chatino los humanos y los animales están estrechamente ligados, existen importantes distinciones entre ellos. Por ejemplo, una persona tiene un «corazón» antes y después de su muerte; un animal tiene su corazón sólo hasta su muerte. En la misma forma, el hombre mantiene su espíritu después de muerto; los animales no. Los hombres tienen aspectos mortales e inmortales; los animales sólo los tienen mortales. Aunque el estómago y la mente mueren con el hombre, el «corazón abandona el cuerpo y se une a su «alma» o «espíritu» en el inframundo. Allí permanece su corazón. Sin embargo, su espíritu, después de un periodo de dos o tres años, regresa a este mundo durante la fiesta de Todos Santos, para visitar su casa y su familia (...) (Greenberg, 1981, pp. 141-145).

Como se mencionó, entre los chatinos de Yaitepec, Greenberg (1981) registra una analogía entre el cuerpo y la casa. Esta última tiene cabeza, espalda, costado y *crysa*, “corazón”. El corazón de una casa está en su centro. Tener un corazón significa que tiene un alma.

Esta ecuación de «casa» a «cuerpo» delinea el panteón chatino conforme a la naturaleza, y en un sentido importante hace al panteón idéntico a ella. De este modo, la cumbre de la montaña, que se dice que es la «casa» del dios de la lluvia, también se dice que es el dios de la lluvia. Así como «lugar» se equipara con «ser», la

naturaleza se vuelve viva, en un sentido que los occidentales sólo reservan para los animales y los seres humanos (Greenberg, 1981, p. 131).

Para abordar la relación cuerpo-casa-territorio, recurro a mi propia etnografía entre los chatinos de la agencia de Cieneguilla en el municipio de San Juan Quiahije y lo planteado por Greenberg para los chatinos de Yaitepec (1981) y por Lupo (1995) para los nahuas de Cuetzalan, Puebla. En su fascinante etnografía, Greenberg (1981) da cuenta de cómo cada uno de los actos rituales chatinos provee una profunda manifestación simbólica de la identidad de la persona como un individuo, como un miembro de la sociedad y como parte de la naturaleza (p. 150). La construcción cultural de la persona se extiende al ámbito familiar y comunitario, de ahí que el cuerpo físico se represente de manera simbólica en la casa familiar y el espacio comunitario. No es coincidencia que las palabras chatinas para referirse a cuerpo y casa en Yaitepec, *no'ó*, difieran sólo en el tono (Greenberg, 1981, p. 131), y en San Juan Quiahije las palabras placenta/casa, *tyi/ä tyi*, guarden una evidente relación.

Por otro lado, entre los nahuas, Lupo (1995) reconoce tres categorías de textos orales de uso ritual: los que tienen como objeto la condición del individuo frente a las fuerzas que amenazan su salud; los que procuran el equilibrio y la prosperidad del grupo familiar y doméstico; y los que buscan la interacción con fines productivos del hombre y las entidades que controlan el mundo natural, del que aquel extrae su subsistencia. Esas categorías pueden hacerse corresponder también con tres “espacios” diferentes: el organismo humano, entendido como conjunto de las partes que lo constituyen y de las fuerzas que lo animan; la vivienda, escenario de las relaciones y actividades sociales fundamentales y de protección contra las adversidades (tanto naturales como sobrenaturales) procedentes del exterior; y los campos cultivados, terreno arrancado a la naturaleza y domesticado para asegurarse la supervivencia (p. 107).

Una vez revisados algunos abordajes sobre la sangre, presento una primera aproximación a la noción de persona entre los chatinos que intenta contribuir, por un lado, a mostrar la cosmovisión indígena chatina como un ejemplo de resistencia, que aun dentro del contexto global ofrece principios y directrices para una vida más sostenible. Por otro lado, sus vínculos con otros contextos indígenas abonan al debate sobre una matriz cultural compartida por la diversa región mesoamericana, que tal vez algún día recurra a esta huella para retomar el camino: la sangre como fluido corporal explica las relaciones del parentesco consanguíneo y, a su vez, estas relaciones de parentesco explican la construcción de una persona, entendida

como la suma de una estructura física (cuerpo), y una estructura simbólica individual (entidad anímica) y otra colectiva (entidad anímica familiar-comunitaria); todo esto dentro de un territorio geográfico y simbólico que del mismo modo que la persona y la familia está animado o vivo.

Referencias

Barabas Reyna, A.

(2003). Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*, vol. III (pp.15-37). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartolomé Bistoletti, M. y Barabas Reyna, A.

(1996). *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, 2a edición. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bazúa, S.

(1997). Los Chatinos. En M. Dalton (comp.) *Oaxaca, Textos de su historia I*. Instituto Mora.

Campos Navarro, R. (comp.)

(1992). *La Antropología médica en México*, tomo 1. Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.

Chayanov, A.

(1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva visión.

Cordero Avendaño, C.

(2012). *Stina Jo'ó Kucha. El Santo Padre Sol*. 2ª edición. Porrúa/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Cruz Ramos, M.

(2001). *Estrategias de reproducción cotidiana y medicina doméstica en la región chatina* [Tesis de maestría]. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Cruz Ramos, M.

(2020) *La sangre en el ciclo de vida chatino y en las concepciones biomédicas locales*. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Ediciones del Lirio.

Chávez Guzmán, M.

(2002). *Medicina en la cosmovisión maya colonial, terapias curativas en tres fuentes del siglo XVI* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Yucatán.

Durkheim, É.

(2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana.

Eroza Solana, E.

(1996) Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional Indígena. *Alteridades*, 6(12), 19-26. <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/538/536>

- Fagetti, A.**
(2006). *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Fagetti, A.**
(2002). Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino. *Alteridades*, 12(24), 33-40. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/352>
- Greenberg, J.**
(1981). *Religión y economía de los chatinos*. Instituto Nacional Indigenista.
- Hernández Díaz, J.**
(1987). *El café amargo*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Hernández Díaz, J.**
(1982). *Los chatinos: etnicidad y organización social*, Colección del barro nuestro. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Holy, L.**
(1996). Universality of Kinship and the Current Practice of Kinship Studies. En L. Holy. *Anthropological Perspectives on Kinship*. Pluto Press.
- Ingstad, B.**
(1990). The Cultural Construction of AIDS and Its Consequences for Prevention in Botswana. *Medical Anthropology Quarterly*, 4(1), 28-40. <http://www.jstor.org/stable/648521>
- Kleinman, A.**
(1986). Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems. En C. Curren y S. Meg. *Concepts of Health, Illness and Disease. A Comparative Perspective*, Berg Publishers.
- López Austin, A.**
(2008), *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, A.**
(2007) Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México. *Diario de campo: Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, 92, 98-101. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/8004>
- Lupo, A.**
(1995). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Menéndez, E.**
(1992). Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales. En R. Campos Navarro (comp.) *La Antropología Médica en México*, tomo 1. Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.
- Meigs, A.**
(1989). The Cultural Construction of Reproduction and Its Relationship to Kinship and Gender (New Guinea Highlands). En Mac Marshall and J. L. Caughey (eds.), *Culture, Kin and Cognition in Oceania: Essays in Honor of Ward Association*, 25. American Anthropological Association.

Olavarría Patiño, M. E.

(2014). De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día. *Alteridades*, 24, 99-116. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/357>

Pury-Toumi, S.

(1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Romero López, L.

(2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rubio, B.

(1998). De explotados a excluidos: los campesinos latinoamericanos frente al nuevo milenio [Ponencia]. Simposio Internacional: Globalización y Sistemas Agroalimentarios. Caracas, Venezuela.

Signorini I. y Lupo A.

(1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana.

Zolla, C. y Carrillo, A.

(1997). Mujeres, saberes médicos e institucionalización, en G. Figueroa Perea, *La condición de la mujer en el espacio de la salud*. El Colegio de México.

RESEÑA

ECOS DE 1521. PORTENTOS Y PRESAGIOS EN LAS CONQUISTAS DE AMÉRICA

José Arreola
UACM

“No hay pues nada más imprevisible que el pasado y por ello es válido preguntar cómo será nuestro pasado” (p. 90). Con esta sugerente proposición, en un juego con resonancias literarias, concluye la obra aquí reseñada. Sin embargo, sería todavía más exacto decir que el lector encuentra el inicio del reto verdadero. El texto de Diana Roselly Pérez Gerardo —investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y profesora del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad— está compuesto por nueve capítulos y una introducción. Forma parte de la Colección México 500, que tuvo como objetivo, según se indica en la presentación, “fomentar en el alumnado la lectura y la reflexión autónomas que coadyuven a su formación” (p. 11).

El título del libro es ya una apuesta de indagación: otorga el mismo nivel de importancia entre portentos y presagios, y emplea el plural “conquistas”. Si bien hay semejanzas en los procesos de conquista en el territorio novohispano y en el área andina, lo cierto es que tuvieron diferencias marcadas, mismas que pueden rastrearse en las formas de recepción de portentos y presagios. En dichas interpretaciones confluyen, en constante tensión, la visión de mundo y la concepción indígena del espacio-tiempo con las nociones de la historia desde la perspectiva cristiana. Por eso mismo, “los indígenas que vivieron la conquista y los primeros años de la imposición del orden colonial enfrentaron un cambio radical en su modo de vida. Aprendieron el castellano, fueron catequizados, bautizados y, en algunos casos, se les enseñó a escribir” (p. 18).



Pérez Gerardo, D. R. (2021)
Ecos de 1521. Portentos y presagios en las conquistas de América.
UNAM, 93 pp.

En el capítulo 1, “Las fuentes de los presagios: la historiografía de tradición indígena”, se define la historiografía de tradición indígena como “las obras en las que es posible detectar rasgos de la conciencia histórica indígena, pero entrelazadas con los atributos de otras formas de hacer historia, en este caso la historia cristiana” (p. 20). El análisis no parte de una sola tradición sino de las distintas posibilidades, según

las circunstancias enfrentadas, tanto en la región mesoamericana como en la andina. Dos diferencias fundamentales se encuentran, de inicio, en el tiempo sobre las noticias de la llegada de la “gente extraña y barbada”, es decir, entre 1510 para el caso de los mesoamericanos y sólo hasta la década siguiente con los primeros acercamientos a las costas peruanas; después por las fuentes de los presagios, ya que en el Perú son menos numerosas y variadas en comparación con el territorio novohispano.

La autora repara en un componente sustancial: “Dado que las sociedades andinas prehispánicas no tuvieron un sistema de escritura y que el resguardo del pasado dependió sobre todo del sistema oral, no existe un cuerpo documental semejante al de los códices mesoamericanos donde el sistema pictográfico y las representaciones plásticas indígenas se mezclan con las técnicas y los materiales españoles” (p. 23). No obstante, para el caso del Perú, existen crónicas que permiten rastrear una visión prehispánica de la historia, alejada de las versiones de los españoles.

Es importante señalar el amplio manejo de las fuentes empleadas por la autora. Su investigación está cimentada en un *corpus* robusto que le permite acercar, comparar y contrastar la narrativa de los presagios y los portentos

en uno y otro caso. De ese modo, hay dos elementos a considerar “el primero es que en ambas culturas los agüeros y la adivinación de eventos futuros eran inherentes a su concepción del mundo y a su relación con los dioses; el segundo es que las semejanzas halladas entre los presagios mesoamericanos y andinos son pocas en comparación con las especificidades que tienen las revelaciones portentosas narradas en la historiografía de tradición andina” (p. 27).

“Cosas prodigiosas y portentos del mal agüero en Mesoamérica y los Andes” es el capítulo 2 del volumen. El lector encuentra un recorrido sobre las distintas señales y augurios tanto andinos como mesoamericanos. Presagios y portentos de la tierra, del cielo y del agua que fueron leídos de maneras distintas y cobraron sentido “a partir de la conquista y fueron explicados en retrospectiva” (p. 32). No puede obviarse que la conquista y sus implicaciones dieron un nuevo marco de interpretación de los presagios. La reflexión de Pérez Gerardo es valiosa porque está realizada a tres bandas: contrastando el espacio andino con el mesoamericano sin olvidarse de las concepciones españolas.

El capítulo 3, “Las mensajeras y los mensajeros”, está dedicado a mostrar cómo es que la interpretación de los mensajes requería una especialización en la que las mujeres tuvieron un papel destacado en la tradición mesoamericana, pero no en la andina. “Otra particularidad es que todas ellas hablan: tanto la mujer purépecha como la mujer nahua resucitada, la diosa Cihuacóatl e incluso la viga transmiten los mensajes de manera oral”. En el caso de los Andes, los mensajes van contenidos en receptáculos “y sólo se hacen visibles cuando el destinatario, es decir, el gobernante los libera” (p. 50).

En el capítulo 4, “Los sueños y las visiones”, hay un análisis sobre la importancia de las manifestaciones oníricas, mismas que fueron explicadas mediante el modelo del presagio capaz de interpretar aquello totalmente desconocido. La autora brinda una serie de ejemplos de sueños y visiones, tanto del mundo mesoamericano como del andino. En ese sentido, señala: “La imagen de las grandes huestes amenazantes se le revelaron a Guayna Capac, a Moctezuma y a un sacerdote purépecha. No obstante, en el Perú, el millón de hombres que en una visión cercó al Inca no era un batallón de guerra sino una alegoría de la gran cantidad de muertos que dejarían las enfermedades introducidas por los españoles. Lo que sí comparten las tres crónicas es el carácter insólito que subyacía a cada una de las apariciones” (p. 56).

“Consultar las huacas: oráculos y adivinación en los Andes” es el capítulo 5. A estas alturas del texto, Pérez Gerardo anota la importancia de la lectura de las *huacas* en el mundo andino: había un circuito de especialistas para consultarlas,

aunque no siempre respondían. Para mostrar cómo la lectura de las *huacas* fue recurrente, la investigadora toma como referencia a Guaman Poma de Ayala y a Martín de Murúa. Además, anota que “la llegada de los españoles a Cajamarca aparece como la conclusión de los presagios narrados en el *Manuscrito Huarochiri*. Es decir, 70 años después de aquel acontecimiento, una vez concretado el hecho y bien conocido el final, el sentido de aquellos portentos se había vuelto evidente para aquellos informantes quechuas que relataron los hechos al extirpador de idolatrías, Francisco de Ávila” (p. 63).

En el capítulo 6, “La reacción de los gobernantes”, hay un análisis de cómo los gobernantes recibieron los presagios y portentos. La autora examina relatos míticos, como la caída de la ciudad de *Tollan*, en el que aparece un elemento trascendental para entender el derrumbamiento a manos de los españoles, “las menciones de abandono de las obligaciones políticas y sacerdotales” (p. 65). Asimismo, apunta una de las transgresiones más grandes cometidas por un grupo de expertos al servicio de Motecuhzoma: no dar aviso del portento celeste que llevaba días apareciendo. Motecuhzoma sólo pudo enterarse de qué se trataba gracias a Nezahualpilli. En el caso de los Andes, tanto el Inca Guayna Capac como Tupa Inga Yupanqui, antecesor de aquél, hicieron sacrificios ante las revelaciones. Yupanqui sólo tuvo cierta paz hasta que las *huacas* fueron consultadas y aseguraron que no moriría pronto. De todos esos gobernantes que recibieron presagios, “sólo Motecuhzoma tuvo que encarar el desafío de la conquista” (p. 69). Este elemento es de resaltar, ya que sobre el gobernante tenochca recaen severas críticas y se le presenta como cobarde y con poca legitimidad pues, desde esa visión, allanó el camino para la conquista.

El capítulo 7 lleva por título “La relación de los dioses con los especialistas”, en el que se analiza cómo se configuraba la idea del mundo y el espacio-tiempo, en la divinidad y lo terrenal, a través de los dioses. En esa dirección, la autora señala que “la relación con los dioses variaba entre una posición subordinada frente a sus designios y otra en oposición directa hacia ellos y ejercía acciones para coaccionar su voluntad o constreñir sus intenciones” (p. 71). Generalmente se piensa que sólo existió la supeditación a lo divino y no que, en realidad, había también una relación tirante en la que los especialistas desempeñaron un papel determinante para descifrar aquello que los dioses querían comunicar. “Se asumía, por tanto, que las divinidades tenían la intención de comunicar cierta información a los humanos y, para ello, se valían de diversos intermediarios que podían ser animales, seres inanimados o fenómenos naturales. Pero, por la ambigüedad de los mensajes, lo misterioso de sus expresiones y lo enigmático de su significado, los presagios debían

ser descifrados por especialistas” (p. 72). Los especialistas eran insustituibles para continuar la relación con los dioses, mediada por la noción de fin de mundo. Nuevamente, la autora repara en el hecho de dicha noción estaba presente en las cosmovisiones andinas y mesoamericanas, pero también en la cristiana.

“La concepción del tiempo y de la historia” es el capítulo 8, en el que se examinan los marcos interpretativos del tiempo en las cosmogonías mesoamericanas y andinas. En el caso de la primera, está presente la existencia de una compulsiva sucesión de ciclos o eras cósmicas que precedían el mundo actual; en la segunda, “la destrucción cósmica de eras anteriores no estaba tan arraigada y prevalecía más la idea de una coexistencia de las formas de vida correspondientes a cada una de ellas” (p. 77). Pérez Gerardo insiste en que las “edades, más que finales de mundos, intentan marcar un contraste entre épocas de barbarie, hundimiento moral e idolatría frente a las eras civilizadas y moralmente virtuosas. Ese mismo esquema funciona para trazar el enlace entre las edades indígenas y la nueva edad inaugurada por la conquista” (p. 81). Además, hay una observación interesante “las concepciones del tiempo cíclico andinas y mesoamericanas permitían proyectar el pasado en el futuro. Este modelo de explicación que engarzaba las transformaciones pasadas y futuras alcanzaba el espacio-tiempo de la utopía” (p. 83). Dicha observación no es menor, permite vislumbrar por qué, a pesar de la conquista misma, había un espíritu de resistencia desde un imaginario colectivo que apuntaba a revertirla.

El capítulo 9, “Cómo será el pasado”, es el último del libro. La autora recalca la importancia de los presagios y portentos, porque han sufrido descalificaciones considerándolos apenas como glosas de pasajes bíblicos o grecolatinos y, por lo tanto, esquemas adulterados de la verdadera historia indígena. Por ello, se resalta que “las historias de las conquistas donde se anotaron estos anuncios son auténticamente indígenas en la medida en que integran las concepciones prehispánicas del tiempo y de la historia con los conceptos, esquemas y formas de registro propias de los conquistadores” (p. 85).

Ecos de 1521. Portentos y presagios en las conquistas de América es una obra densa en su investigación, pero la manera en la que está escrita, el cuidado de la prosa y el ritmo permiten una lectura amena. Como el texto está acompañado de imágenes, el lector siente que está en un recorrido de museo, sólo que en este caso es un museo que reta, desde el presente y pensando el futuro, a indagar vivamente el pasado.

RESEÑA

EL MUNDO MASEUAL: UN PAISAJE VIVIENTE EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

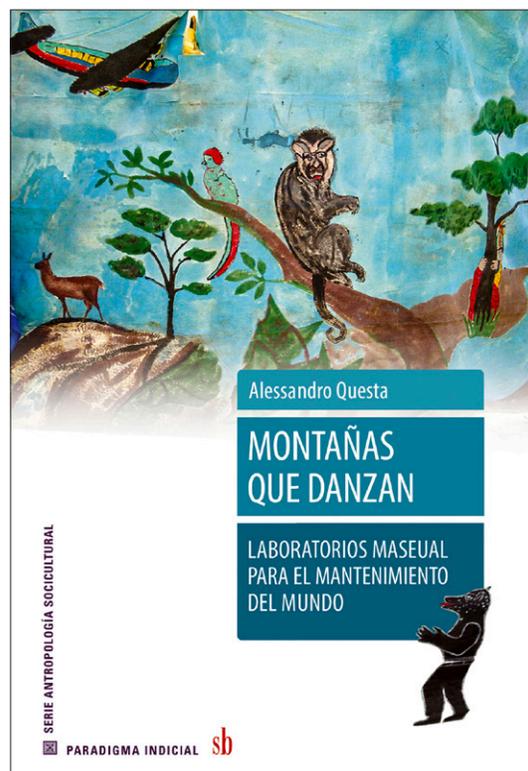
Oscar Ulloa Calzada
Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

El libro *Montañas que danzan: laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*, de Alessandro Questa, publicado en la distinguida Colección Paradigma Indicial de Sb Editorial, en la República Argentina, emerge como un meticuloso y esclarecedor estudio etnográfico con un aporte sumamente valioso para la antropología mexicana contemporánea.

Mis primeras reverberaciones con el contenido de esta obra coincidieron con el inicio de mis estudios doctorales, en la Universidad Iberoamericana, cuando Alessandro Questa se incorporó como profesor-investigador del posgrado en Antropología Social. Sus clases sobre las dinámicas socioambientales en el contexto del Antropoceno no sólo fueron sugerentes, sino también provocadoras de reflexiones profundas. Nuestras conversaciones sobre las preocupaciones de los pueblos indígenas en México y su estrecha relación con las crisis ecológicas a nivel planetario resultaron especialmente reveladoras. Este diálogo, enriquecido por el conocimiento etnográfico de Questa de la Sierra Norte de Puebla, marcó un punto de inflexión, generando una nueva perspectiva que trascendió las ideas del canon antropológico que guiaban mis discusiones en ese momento. Tales fundamentos transformaron mi visión, llevándome a considerar, entre otras cosas, la posibilidad de desantropizar el conocimiento científico y replantear mi enfoque hacia la propia antropología.

En el libro, Questa explora estas ideas meridianamente a través de una investigación que destaca la noción de una teoría etnográfica. Utiliza, además, un corpus bibliográfico minuciosamente examinado y se distingue por un estilo de escritura claro, así como una revisión detallada de los contenidos. Por ello, en lugar de abordar cronológicamente cada ensayo, he optado por explorar los argumentos de manera colectiva y relacional, convencido de que los textos son un entramado de relaciones donde las ideas del primer capítulo, emergen de manera inventiva en otros ensayos y así sucesivamente. Este enfoque convierte al libro en un artefacto que invita al lector a desacelerar el pensamiento, retroceder, releer y sumergirse en la complejidad y la interconexión de las ideas presentadas.

Publicada en el otoño de 2023, la obra condensa casi dos décadas de trabajo etnográfico en Santa María Tepetzintla, ubicada en la Sierra Norte de Puebla. A lo largo de siete capítulos, el autor establece una estrecha colaboración con la población de origen maseual. Es relevante destacar desde un inicio que la elección del etnónimo “maseual” es significativa en el contexto de los estudios en esta región. Esta decisión desafía las ideas clásicas en la academia que evocan la noción nahua, la cual, en la actualidad, no interpela de manera efectiva a los habi-



Questa, A. (2023). *Montañas que danzan: laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*. Sb Editorial, 212 pp.

tantes serranos ni aborda de manera significativa su identidad y experiencia histórica.

Al colaborar con ellos, Questa realiza un ejercicio de intensa escucha y participación en la vida comunitaria, desestabilizando los supuestos académicos y emprendiendo un proceso antropológico divergente. Este enfoque propone discusiones que sitúan en el centro las teorizaciones locales frente a ciertas inquietudes contemporáneas, enlazándolas con aspectos que podría-

mos denominar como socioambientales. A pesar de ello, el pensamiento maseual trasciende las etiquetas académicas, ya que, en su riguroso corpus de conocimiento, se manifiestan relaciones pulsantes que suelen ser expresiones inventivas de su realidad.

El libro, por consiguiente, no se restringe únicamente a la revisión parcelaria de problemáticas ambientales, políticas, religiosas, económicas o sociales, sino que también ahonda en conceptos y temas vinculados a las percepciones locales del cuerpo, las *animatsinimej* o la presencia de entidades ancestrales que influyen directamente en esta realidad multipoblada. El valor central que el lector encontrará en esta obra reside en cómo el autor articula todas estas escalas, demostrando que en las teorizaciones maseuales, la vida está estrechamente entrelazada con ámbitos que la razón moderna considera como pertenecientes a campos aparentemente disímiles, inclusive dentro de la misma antropología, pues expresiones sociales y culturales como el compadrazgo, la adivinación o las danzas, tejen una intrincada red de tramas socioambientales.

De inspiración *wagneriana*, la obra se presenta, según las palabras del autor, como una manifiesta co-invencción, donde la población de Santa María Tepetzintla crea maneras activas, integrales y expansivas de vivir y habitar su mundo entre la sierra. Para los maseual, este mundo se constituye por una serie de ensamblajes entre montañas, niebla, ríos, humanos (vivos y muertos), animales y espíritus, desafiando la idea convencional de un paisaje que se ha conformado en la modernidad a partir de relaciones asimétricas de dominación hacia la otredad, las cuales usualmente derivan en binarismos como la problemática relación sujeto-objeto. Así, este ensamblaje paisajístico, denominado *tlaltikpak*, convoca una serie de agencias socializantes e interdependientes que, lejos de ser esquemas neutrales y rígidos, son formas que subjetivizan constantemente la experiencia local.

Las reflexiones expuestas en cada capítulo resaltan uno de los propósitos centrales del libro: desvincularse del excepcionalismo antropocéntrico. El ejemplo del *tlaltikpak* resalta de manera elocuente cómo las reflexiones locales moldean teorizaciones sobre la vida que se apartan de tal noción. La concepción maseual del paisaje asume una perspectiva diferenciada al atribuir la responsabilidad de su configuración a entidades ancestrales y no humanas. Desde esta óptica maseual del paisaje se teje una compleja red de vida que considera a los cerros o *tipemej* como unidades fundamentales de una pluralidad vital. Estos elementos geográficos no son simplemente componentes paisajísticos de la sierra, sino que adquieren un significado más profundo al ser reconocidos como nodos esenciales que articulan la trama de la existencia.

Lúcidamente, el autor retoma estas concepciones locales al analizar los *tipemej* y el *tlaltikpak* como holobiontes. Estos son entendidos, desde la simbiogenética, como formas de vida pluricelulares que constituyen súperorganismos dirigidos por un conjunto de entidades vivas. Tal perspectiva integradora nos lleva a comprender cómo los *tipemej* y el *tlaltikpak* imbrican modelos de relaciones entre vientos, agua, personas, muertos, animales y los *tlatikpanojke* o mantenedores. Es importante resaltar que, a diferencia de un holobionte, estos elementos coexisten en la Sierra Norte de Puebla bajo múltiples criterios relacionales, entre ellos, los fundamentos de una ética de convivialidad que se clarifica a través de las prácticas y conocimientos registrados etnográficamente.

A partir de estas reflexiones se vislumbran indicios que facilitan la interpretación del libro como un llamado a concebir la antropología desde la comprensión profunda de los procesos locales, eludiendo las limitaciones sociológicas universales que reducen la experiencia del pueblo maseual a meros arcaísmos, esencialismos y folklorizaciones. Cabe destacar, sin embargo, que las lógicas maseuales no se presentan necesariamente como una alternativa independiente a los conocimientos occidentales o modernos. En cambio, transitan en paralelo, mostrando otras perspectivas para explicar la vida, sus fenómenos, causas y posibles alternativas frente a algunos problemas locales. Al explorar diversos procesos que ocurren en la Sierra Norte de Puebla, el autor nos conduce a través de una etnografía rigurosa que, de manera igualmente significativa, desmantela conceptos problemáticos que han marginado la experiencia maseual a lo largo de la historia reciente.

Ejemplo de ello es el concepto de indígena, que ha sido objeto de análisis y problematización en la antropología mexicana durante décadas. No obstante, en la obra de Questa adquiere matices más esclarecedores y renovados. Desde la perspectiva de los maseual, el pueblo dirige sus preocupaciones hacia lo que el autor describe como realidades poético-ecopolíticas, de tal suerte que la experiencia etnográfica de Questa ilustra que los pueblos indígenas no sólo son portadores, sino también constructores de onto-epistemologías que abarcan dimensiones más amplias de la vida.

Para ampliar la comprensión de estos fundamentos de conocimiento, el autor retoma la producción de imágenes maseual. Estas interpretaciones visuales se manifiestan en contextos tan variados como los sueños, las danzas o la terapéutica. Questa, al retomar las ideas de su mentor Roy Wagner, sostiene que estas producciones son procesos recursivos. En otras palabras, se trata de formas de conocimiento que se retroalimentan y se desarrollan de manera continua en distintas escalas.

Estos procesos generan flujos de imágenes que, además de capturar la esencia de la realidad multipoblada del mundo maseual, también ofrecen explicaciones a fenómenos multiescalares como sequías, huracanes, enojos de los espíritus ancestrales o el malestar de los muertos.

Este tipo de representaciones poseen la capacidad de ser intercambiables entre sí para representar otras, lo que implica la existencia de inversiones en el punto de vista. Estos mecanismos de inversión, conocidos como figura-fondo, descentran a la humanidad, transformándola en un dominio de la existencia que puede transicionar a otros, como la conversión a formas animales, montañas o espíritus. Estos procesos no están limitados únicamente a las interpretaciones del etnógrafo después de varios años en la sierra o a las narrativas de experiencias locales en contextos específicos. Más bien, están arraigados en conceptos precisos y amplios, por ejemplo, el *kixpatla* (que se traduce como “cambio de vista, cambio de rostro”). Este concepto es intrínseco a los adivinos o *tlatatkimej*, quienes poseen el don de relacionarse con los mundos invisibles. A través de este don, observan diversas facetas de las relaciones, estableciendo con ello múltiples maneras para interactuar con los seres que cohabitan la Sierra Norte de Puebla.

Las conceptualizaciones de esta naturaleza que emanan de las lógicas maseual, tejen un argumento robusto en la trama del libro. Al profundizar en ello, Questa delinea conceptos de mundos especulares que albergan modos particulares de interpretar la realidad en la sierra. Aunque históricamente las preocupaciones nativas podrían encajar en esquemas clasificables y teorizables por la lógica académica, como las desigualdades económicas, la desestabilidad política o las recientes sequías y huracanes que azotaron la sierra, para el autor estas posibilidades no terminan por explicar completamente el paisaje viviente de los maseual. Teorizaciones académicas vinculadas a problemáticas socioambientales, tales como la ecología política y el Antropoceno, no resuelven, por ejemplo, cómo contextualizar la presencia de alteridades que están presentes como espíritus en el paisaje, los poderes especulares de los hechiceros serranos o la práctica depredadora de extraer el corazón de la montaña por parte de las compañías mineras.

En los textos que conforman esta obra se destaca un fundamento específico de esa alteridad, focalizado en las danzas. Los maseual participan en estas expresiones con un propósito que trasciende la mera ejecución de esquemas rituales o religiosos. La danza, según se destaca, trasciende la performatividad convencional, dando origen a una alteridad palpable en la formación de cuerpos y colectividades, lo que vincula a tales danzas con prácticas adivinatorias (o chamanismo) para constituir

a través de estos ámbitos, diversas teorías nativas que ponen de manifiesto las interdependencias entre distintos colectivos, además de una búsqueda intrínseca por controlar las relaciones existentes. De este modo, los danzantes maseual buscan, a través de sus vestimentas y máscaras, reconocer a los ancestros que habitan el paisaje, transformándose en ellos y dando origen a nuevas formas de relación. Siguiendo el pensamiento de Wagner, los danzantes inventan, de este modo, su propia cultura.

Las danzas también operan como mecanismos para ampliar el ámbito de los espíritus hacia el resto de la población, haciendo evidente cómo diversos aspectos de la vida y sus actores se encuentran en estrecha cercanía. Aunque los danzantes no cuenten con el don del *kixpatla*, las danzas colectivas facilitan la visualización de nuevas imágenes relacionales ante la comunidad. La etnografía realizada por el autor sobre las danzas maseual aborda de manera vasta y excepcional esta cosmopraxis, pues su enfoque es plenamente de participación dentro de grupos dancísticos de Santa María Tepetzintla.

A partir de este contexto, el autor detalla de manera precisa las diversas evocaciones que los danzantes llevan a cabo en su práctica. Por ejemplo, con los Negritos, quienes recrean a los *tipekayomej* que son considerados como los dueños de los cerros. Al participar en la danza, cada Negrito personifica un *tipekayotl* y, como resultado, cada conjunto dancístico constituye un grupo de cerros que representa a la misma sierra. Esta reflexión, de manera sugerente, indica que las danzas suscitan un conjunto de mapas que visibilizan formas de interdependencia que expresan lo que el autor denomina como ecosistemas espirituales en acción, pues, finalmente, los danzantes representan al territorio y se convierten en una holografía del paisaje maseual.

Lo que comúnmente se podría clasificar como tradición se revela igualmente como una serie de dispositivos destinados a inventar y reinventar la alteridad. Estos dispositivos no sólo proporcionan conceptualizaciones, sino también aspiraciones morales, rituales y políticas que enriquecen los intereses de los habitantes serranos. En un contexto donde ciertas prácticas han sido olvidadas, la población maseual comprende la importancia de recurrir a la memoria y el recuerdo. Esto no sólo sirve para reconstruir el paisaje pretérito, sino, ante todo, para reconocer cómo afrontar el futuro en la sierra. Jaime, originario de Santa María Tepetzintla, refiere en cierto pasaje del libro que ese futuro se encuentra arraigado, ciertamente, en sus propias tradiciones. Con los contenidos que podemos encontrar en la obra de Questa, esta afirmación va más allá de una metáfora o de un intento de revitaliza-

ción cultural folklorizada. Destaca la idea de que la cosmopraxis delineada en estas páginas, proporciona claves fundamentales para entender que la tradición, por sí misma, constituye una forma intrínseca de redefinir la vida y sus incertidumbres en el corrugado paisaje de la Sierra Norte de Puebla.

En ese tenor, el Sol constituye para los maseual el origen de una inmensa fuerza que envuelve el mundo y se distribuye entre los diversos seres que lo compartimos. Es una noción de vigor y presencia, una forma de infundir vitalidad a la existencia; esta concepción es conocida como *chikawak*. Finalmente, después de innumerables inmersiones en sus páginas y evocaciones etnográficas, no albergo la más mínima duda de que esta obra de Alessandro Questa se erigirá progresivamente como una pieza fundamental en el panorama antropológico mexicano, una suerte de *chikawak* que dilucidará la comprensión del mundo maseual y su paisaje viviente.

RESEÑA

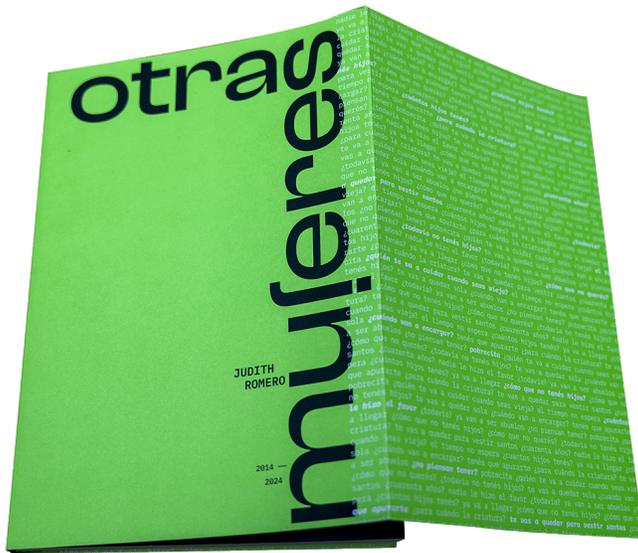
El camino subversivo de Judith Romero

Edward J. McCaughan
Profesor emérito de San Francisco State University
ejmccaughan@gmail.com

En *Otras Mujeres*, Judith Romero atrevidamente sigue un sendero abierto por otras artistas feministas mexicanas y chicanas. Especialmente desde la década de 1970, las pioneras de arte feminista han intervenido en el discurso mexicano tradicional de la maternidad que había restringido la autonomía de las mujeres. Pero Romero ha extendido este camino subversivo a territorios pocas veces explorados. Porque lo que Romero trabaja es la no maternidad, o sea liberar a las representaciones de las mujeres de la jaula de lo maternal.

Creo que vale la pena un recorrido breve por unas imágenes creadas por las veteranas que precedieron a Judith para apreciar más la tradición que inspira a esta fotógrafa y contemplar cómo ella está comprometida con una búsqueda discursiva que es, en muchos sentidos, aún más radical.

Maris Bustamante y Mónica Mayer formaron Polvo de Gallina Negra, uno de los primeros grupos de artistas feministas mexicanas, en 1983. Por diez años escenificaron lo que nombraron “*montages de momentos plásticos*” sobre una amplia diversidad de problemas de las mujeres, variando desde los estereotipos de la maternidad hasta la violación. Su performance *Madre por un día*, en 1987, se transmitió por televisión (MacCaughan, 2023, p. 149). Bustamante describe este gracioso



Romero, J. (2024). *Otras mujeres*. Editorial La Luminosa / SACPC, 156 pág.

abordaje sobre la asignación de género en que un hombre es “embarazado” por dos feministas:

Dado que Mónica y yo estábamos verdaderamente embarazadas, habíamos jugueteadado con la idea de que los métodos usados por el grupo eran realmente científicos. Para abordar la cuestión de la maternidad, necesitábamos estar realmente embarazadas, algo que pudimos lograr en un periodo de cuatro meses en 1987, “con el apoyo y solidaridad” de nuestros maridos. ...Nos acercamos a Guillermo Ochoa, un periodista que es bastante conocido por sus noticieros en Televisa... Estuvo de acuerdo con ser parte de la acción y ponerse un delantal con una panza de embarazo falsa debajo durante la transmisión. Ochoa se convirtió en el primer hombre mexicano de la historia en embarazarse del único grupo de arte feminista mexicano. Las líneas telefónicas estaban saturadas con llamadas, muchas de ellas en contra del evento, que consideraron era irrespetuoso con la maternidad. Desde entonces, Mónica y yo hemos compartido el sentimiento de que fuimos capaces de dar una puñalada a uno de los arquetipos más fuertes en nuestra cultura (Bustamante, 2002, pp. 226-237).

Varias artistas chicanas intentaron resignificar los iconos perdurables de la maternidad e infundir la iconografía tradicional con una dosis de feminismo. Yolanda López, por ejemplo, intentó restaurar la relevancia de la poderosa deidad femenina azteca



Polvo de Gallina Negra (Maris Bustamante y Mónica Mayer), *Madre por un día*, 1987 (Fajardo-Hill y Giunta, 2017, p. 177).

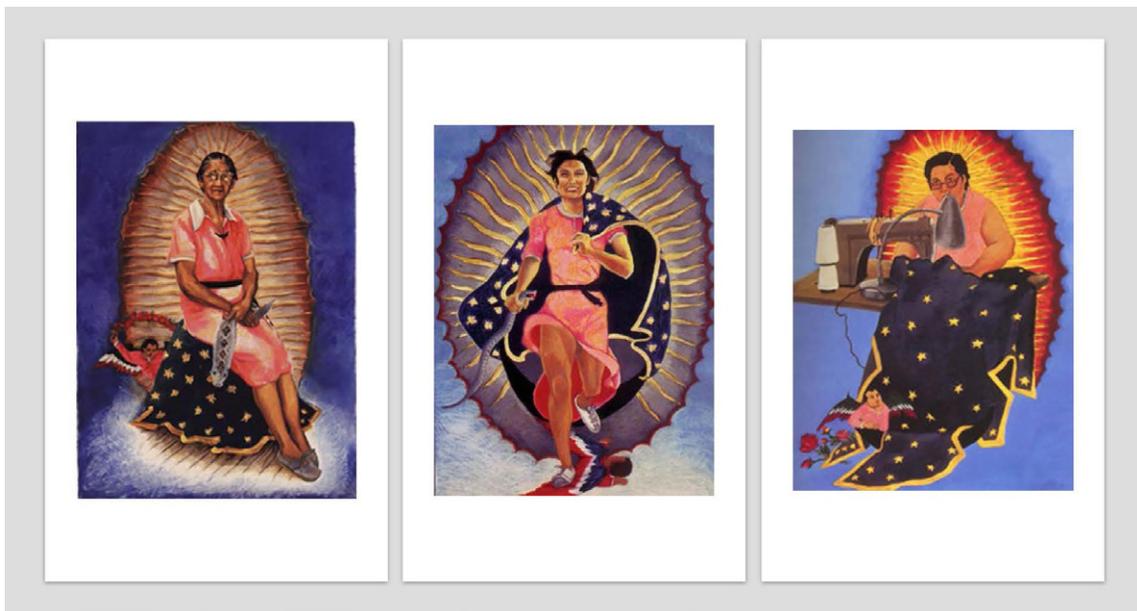


Yolanda López, *Nuestra Madre*, de la serie *Guadalupe*, 1981-1988 (Dávalos, 2008, p. 96).

Coatlícue en su cuadro *Nuestra Madre*, pintado entre 1981 y 1988. La figura de Coatlicue, la feroz y valiente “madre de todas las madres”, vestida en una falda de serpientes, también era conocida por los hablantes de náhuatl de la capital azteca como Tonantzin, quien era venerada en el cerro en el que la Virgen de Guadalupe hizo la primera de sus cuatro legendarias apariciones ante Juan Diego en 1531 (McCaughan, 2023).

En la pintura de López se ven elementos de la famosa imagen de Guadalupe, su resplandor y manto. Como escribió la investigadora chicana Karen Mary Davalos: “Tonantzin es conocida por su capacidad de crear y extinguir la vida; su poder es autónomo y no es definido por su relación con los hombres. Coatlicue, la de la Falda de Serpientes, es la diosa azteca de la creación que dio la luz a la luna y las estrellas” (Dávalos, 2008, p. 96).

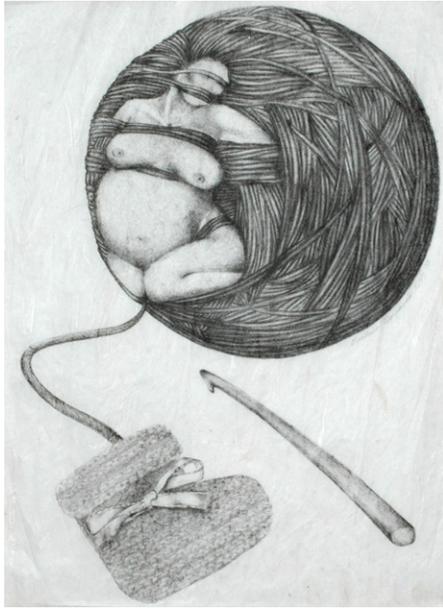
Al juntar de nuevo a Coatlicue, Tonantzin y a Guadalupe, en *Nuestra Madre*, López ayuda a socavar las rígidas representaciones de género que pudieran limitar las formas en que las chicanas eran vistas y cómo se veían a sí mismas. Al hacerlo, su trabajo ilustra una de las estrategias de las artistas chicanas: reinterpretar símbolos tradicionales que han sido utilizados históricamente para controlar la sexualidad femenina.



Yolanda López, *Guadalupe: Victoria F. Franco; Portrait of the Artist as the Virgin de Guadalupe; Margaret F. Stewart: Our Lady of Guadalupe*, 1978 (Dávalos, 2008, pp. 90, 92, 94).

Un famoso ejemplo, también de Yolanda López, son los retratos que pintó en 1978 de su abuela, su madre (una costurera) y ella misma como *la Virgen de Guadalupe*. López representa a sí misma como atleta que corre con la falda al viento mostrando sus piernas musculosas. Tiene una gran sonrisa mientras en su mano derecha sujeta valientemente una serpiente y en su mano izquierda, sobre su hombro, sostiene el manto salpicado de estrellas de la Guadalupe.

Cuestiones relacionadas a la maternidad como el aborto y esterilización forzada también fueron exploradas atrevidamente por algunas artistas feministas. Barbara Carrasco, por ejemplo, describe los desafíos de tratar temas como el aborto, la anticoncepción y la sexualidad en el contexto de una cultura católica y sexista: “Digo, la desnudez en sí misma ha sido un gran problema. Ha sido un problema incluso entre los artistas chicanos. Uno de mis trabajos casi fue censurado [por uno de los curadores] en una exposición porque ilustra unos senos de mujer desnudos”. Carrasco se refiere a *Pregnant Woman in a Ball of Yarn* o *Mujer embarazada en una bola de estambre*, una litografía de 1978 que muestra a una mujer embarazada desnuda que ha sido atada y amordazada por la bola de estambre que está usando para tejer en croché una calceta de bebé; el gancho de croché apunta a su vientre. La pieza, explica la artista, “retrata a una mujer embarazada oprimida, atrapada por el miedo de luchar contra sus opresores” (citada por McCaughan, 2023, p. 166).



Barbara Carrasco, *Pregnant Woman in a Ball of Yarn*, 1978 (McCaughan, 2023, p. 166).

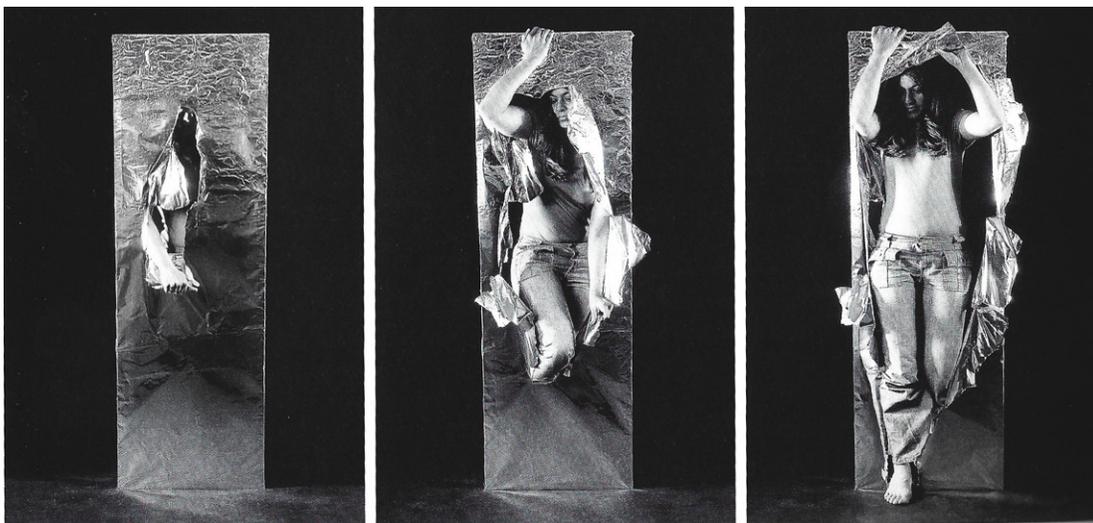


Isabel Castro, *Women Under Fire*, 1980 (Ferrer, 2020, p. 77).

La cuestión de la autonomía de las mujeres, el control de su propio cuerpo y su poder de tomar sus propias decisiones —incluso de ser o no ser madre y en qué condiciones— fue el tema de la serie de fotografías de Isabel Castro, en 1980, “Women Under Fire” (mujeres bajo fuego). Castro nació en la Ciudad de México y ahora vive en Los Angeles.

Como lo describe Elizabeth Ferrer, “Castro hizo la serie en respuesta a enterarse de la esterilización de mujeres, sin su consentimiento, en un importante centro médico de Los Ángeles en las décadas de 1960 y 1970. Castro fotografió a familiares de mujeres que habían sido víctimas de esterilización forzada y coloreó a mano las imágenes con gestos que simbolizaban ‘cuerpo bajo ataque. Presentó estos retratos como emblemáticos de mujeres vulnerables a la amenaza de la violencia, tanto obvia como menos visible. En una fotografía, Castro coloca sobre el pecho de una mujer la mira de un rifle para crear una imagen que es asombrosamente profética cuando se la ve en la actualidad, en el contexto del movimiento Me Too” (Ferrer, 2020, pp. 76-77).

Un último ejemplo de las varias estrategias empleadas por artistas mexicanas y chicanas para subvertir el discurso de la maternidad es el performance de Lourdes Grobet, fotografiado por Marcos Kurtycz, en 1975. Se ve a Grobet emergiendo de una hoja de papel metálico tensada sobre un marco, a través de una abertura que



Lourdes Grobet, *Hora y media*, 1975 (Fajardo-Hill y Giunta, 2017, p. 110).

evoca una vagina (Cordero Reiman, 2017, p. 274). Es casi como si Grobet estuviera dando a luz a sí misma. Ella es su propia madre, un acto supremo de autonomía. Estas imágenes son parte de los discursos visuales creadas por artistas feministas en la búsqueda de representaciones liberadoras. Con “Otras mujeres,” Judith Romero profundiza aun más esta misión, y lo hace con un reto más difícil, si nos damos cuenta de que casi no existe una semiótica para lo que es ser mujer separada del discurso de la maternidad. La decisión de no tener hijos arriesga caer en otra forma de invisibilidad, porque le cuesta mucho a nuestra sociedad imaginar a la mujer que decide no ser madre.

Mientras las artistas cuyas obras acabamos de ver usaron varios medios de las artes visuales para crear iconografía disruptiva, la estrategia de Judith es otro. Con este libro ella nos ofrece perspectivas que resultan de una colaboración entre la fotógrafa y 20 mujeres. El libro combina la fotografía documental con los testimonios de 20 mujeres que decidieron no tener hijos. Esta combinación —retratos de esas mujeres en su vida cotidiana junto con sus historias contadas en sus propias palabras— nos permite acercarnos a una realidad raramente captada o aun contemplada.

Fíjense en dos ejemplos del libro para apreciar las sutilezas a veces sorprendentes del panorama dibujado en esta colaboración entre la fotógrafa y sus sujetos.

Judith retrata a Zoila, una partera de la ciudad de Oaxaca, escuchando con un estetoscopio el latido de corazón de un ser humano de siete meses de gestación. A través de largas entrevistas, Judith muestra que Zoila es una médica cirujana que decidió dedicarse a la partería tradicional. Zoila cuenta: “Me emociona darme



Judith Romero, *Santa María*, de la serie *Otras mujeres* 2023.

cuenta de la capacidad de parir de las mujeres que acompaño. Se requiere un gran trabajo y una fuerza para parir, pero también elegir no parir requiere mucha fuerza... Para mí, el hecho de decidir no tener hijos biológicos fue fuerte. Soy la hija número diez y sabía que mi madre era una paridora, que lo hacía con confianza en su casa y que para ella era algo natural” (Romero, 2024, p. 60).

Aquí estamos presentados con una mujer que decidió no tener hijos que dedica su vida a ayudar a otras que sí deciden parir.



Judith Romero, *Deyanira*, de la serie *Otras mujeres*, 2017.

Deyanira, nacida en el Istmo de Tehuantepec, contaba a Judith: “Desde niña fui muy independiente. Sali de mi pueblo a los catorce años. Viví alejada de mi familia para construir un futuro distinto. Puedo decir que mi espíritu fue libertario y nunca se ató a circunstancias o lugares. Mi decisión de no ser madre fue un proceso que se dio naturalmente, pero socialmente fue difícil” (Romero, 2024, p. 52).

Judith explica en los pies de fotos que Deyanira “elige Aguachil —la playa de su infancia— para ser retratada. Su padre fue pescador, y aun hoy parte de su familia se dedica a la comercialización del camarón. [En esta foto] luce un traje regional del istmo y en la mano lleva un resplandor, que es una especie de tocado de cabeza que usan las mujeres en las festividades tradicionales, cuando van a la iglesia” (Romero, 2024, p. 128).

Judith y Deyanira nos presentan una mujer que conscientemente quebró con una de las tradiciones más veneradas de su comunidad, pero aun así sigue integrada a otras costumbres zapotecas.

Judith Romero y sus cómplices nos han dado un poderoso libro revelador. Estoy seguro de que sus precursoras están aplaudiendo.

Referencias

Bustamante, M.

(2002). “Non-objectual Arts in Mexico, 1963-83”. En C. Fusco (ed.), *Corpus Delecti: Performance Art of the Americas*. Routledge.

Cordero Reiman, K.

(2017). “Corporal Apparitions/Beyond Appearances: Women and Bodily Discourse in Mexican Art, 1960-1985”. En C. Fajardo-Hill y A. Giunta, *Radical Women: Latin American Art, 1960-1985*. Hammer Museum y DelMonico Books/Prestel.

Dávalos, K. M.

(2008). *Yolanda M. López*. UCLA Chicano Studies Research Center Press.

Fajardo-Hill, C. y A. Giunta

(2017). *Radical Women: Latin American Art, 1960-1985*. Hammer Museum y DelMonico Books/Prestel.

Ferrer, E.

(2020). *Latinx Photography in the United States: A Visual History*. University of Washington Press.

McCaughan, E. J.

(2023). *Arte y movimientos sociales: Políticas culturales en México y Aztlán*. Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa.

Romero, J.

(2024). *Otras mujeres*. La Luminosa.