

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

INAH

SEP



*“LÍMITES Y EXTENSIÓN TERRITORIAL DE SANTO TOMÁS
OCOTEPEQUE: UN ASENTAMIENTO DE PRINCIPIOS DE LA
ÉPOCA COLONIAL EN LA MIXTECA ALTA OAXAQUEÑA”*

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN ARQUEOLOGÍA

PRESENTA

OMAR AGUILAR SÁNCHEZ

DIRECTOR DE TESIS: *LIC. ÁNGEL IVÁN RIVERA GUZMÁN*

ASESORES DE TESIS:

PROF. DR. MAARTEN E.R.G.N. JANSEN

LIC. EMMANUEL POSSELT SANTOYO

MEXICO, D.F.

2015

Nu tatasa ji nanasa Lalo ji Neshi

A mis padres Eduardo e Inés

Nu kuahani ji nda ñanini

A mis hermanos Yuridia, Hugo y Eduardo

Nu nda nchivi Ñuu Savi

A la cultura mixteca

AGRADECIMIENTOS

A mi comité de tesis que creyó en mí y que gracias a su paciencia y apoyo esto se ha logrado.

A los investigadores, **Prof. Dr. Maarten Jansen** y **Gabina Aurora Pérez Jiménez** por mostrarme un camino desconocido y enseñarme que nada es imposible, gracias por ser una luz en el devenir de nuestra cultura. Mi admiración y respeto profundo por la calidad de seres humanos que los caracteriza.

Al arqueólogo **Ángel Iván Rivera Guzmán**, a quien desde que conocí me brindó su apoyo incondicional.

A los arqueólogos y futuros doctores en arqueología, **Emmanuel Posselt Santoyo** y **Liana Ivette Jiménez Osorio**, quienes me extendieron la mano sin haberme conocido. Gracias por todos sus consejos.

A los programas de **BECAS PRONABES** y **BECAS DE APOYO A LA TITULACIÓN**, ya que sin su ayuda económica esta tesis no sería posible.

Al proyecto de investigación “El arte visual y la herencia cultural de Mesoamérica” de la facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Países Bajos, dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. El cual es sustanciado por un “Advanced Grant” del European Research Council (en el marco del European Union’s Seventh Framework Programme (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement No. 295434 “Time in Intercultural Context: the Indigenous Calendars of México and Guatemala”).

A los profesores de la ENAH que contribuyeron en mi formación, un reconocimiento especial a los arqueólogos: Javier López Camacho, Ivonne Siegrid Schönleber Riusech, Jannu Lira Alatorre, Eduardo Ambrosio Lima y la Dra. Linda R. Manzanilla Naím.

A la Escuela Nacional de Antropología e Historia, porque a pesar de todas sus carencias, ha formado a los mejores investigadores en ciencias sociales de este país.

A mis padres, el profesor **Eduardo Fausto Aguilar Reyes** y la profesora **Inés Eugenia Sánchez Ramírez**, quienes me han dado una educación ejemplar y me han heredado lo más preciado que tengo: la cultura y la lengua *Ñuu Savi*. Gracias por inculcarme el amor y el gran orgullo por nuestras raíces milenarias, los dos grandes motivos que me han guiado al estudio de nuestra cultura, por la que lucharé hasta el último de mis suspiros.

A mis hermanos, **Yuridia, Hugo y Eduardo**, a quienes les agradezco su incondicional apoyo y motivación para seguir esta carrera que me ha dado tantas satisfacciones.

A **Elvi**, con quien emprendí y terminé este viaje y a quien le debo mucho de lo que soy.

A las autoridades y habitantes de los municipios de Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo por todo su apoyo para la realización de esta investigación.

A mis amigos y a todas las personas que han creído en mí, gracias por todo su apoyo.

A todas las personas hablantes del *Tuhun Savi*, gracias porque mi motivación siempre será el oírlos hablar nuestra lengua milenaria.

Kutavinehesa

Omar Aguilar Sánchez

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | i |
| 1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN | 1 |
| 1.1. Planteamiento de la investigación | 2 |
| 1.2. Justificación del tema | 4 |
| 1.3. Planteamiento del problema | 7 |
| 1.4. Objetivo general | 12 |
| 1.4.1. Objetivos particulares | 13 |
| 1.5. Hipótesis | 13 |
| 2. MARCO GEOGRÁFICO | 15 |
| 2.1. <i>Ñuu Savi</i> | 15 |
| 2.2. La geografía del lienzo de Santo Tomás Ocotepeque | 21 |
| 2.2.1. Santo Tomás Ocotepec | 22 |
| 2.2.2. Santa Cruz Nundaco | 23 |
| 2.2.3. Santiago Nuyoo | 24 |
| 2.2.4. Santa María Yucuhiti | 25 |
| 2.2.5. San Pedro Yosotato | 26 |
| 2.3. Características ambientales | 27 |
| 2.3.1. Clima | 29 |
| 2.3.2. Fisiografía y morfología | 30 |
| 2.3.3. Geología | 32 |
| 2.3.4. Hidrología | 33 |
| 2.3.5. Suelos | 34 |
| 2.3.6. Vegetación | 37 |
| 2.3.7. Fauna | 38 |
| 3. MARCO REFERENCIAL | 40 |
| 3.1. Áreas Culturales | 40 |
| 3.2. Límites arqueológicos | 42 |
| 3.3. Conclusiones del capítulo | 46 |
| 4. BASES CONCEPTUALES SOBRE EL YUVUI TAYU Y PROPUESTA TEÓRICA INTERPRETATIVA DEL DESARROLLO DE LA TERRITORIALIDAD EN LAS COMUNIDADES DE LA MIXTECA ALTA EN EL SIGLO XVI | 48 |
| 4.1. Marco Teórico | 48 |
| 4.2. Relación <i>nchivi-ñuhun</i> (gente-tierra) en el <i>Ñuu Savi</i> | 54 |
| 4.2.1. Los tipos básicos de la tenencia de la tierra en la zona <i>naua</i> en el siglo XVI | 56 |
| 4.2.2. El acceso a la tierra en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío | 59 |
| 4.2.3. Propuesta de la relación <i>nchivi-ñuhun</i> (gente-tierra) en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío | 82 |
| 4.3. Relaciones <i>yuvui tayu-yuvui tayu</i> (comunidad-comunidad) en el <i>Ñuu Savi</i> | 84 |

| | | |
|--|---|------------|
| 4.3.1. | La Mixteca Alta en el Posclásico | 86 |
| 4.3.2. | La tierra de los <i>yuvui tayu</i> en el Posclásico Tardío | 88 |
| 4.3.3. | La tierra y la guerra | 91 |
| 4.3.4. | El sistema de <i>Personenverband</i> en la relación <i>yuvui tayu-yuvui tayu</i> | 100 |
| 4.3.5. | Propuesta de la relación <i>yuvui tayu-yuvui tayu</i> en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío | 110 |
| 4.4. | Conclusiones de la no territorialidad en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío | 116 |
| 4.5. | La justificación de la apropiación territorial del nuevo mundo por los españoles en el siglo XVI | 118 |
| 4.6. | El establecimiento de la territorialidad en la Mixteca en el siglo XVI | 123 |
| 4.6.1. | Tierras para el <i>iya</i> | 125 |
| 4.6.2. | Tierra para la República de Indios | 129 |
| 4.6.3. | La representación del nuevo territorio | 140 |
| 4.7. | Conclusiones del capítulo | 142 |
| 5. LOS CÓDICES COLONIALES Y LA METODOLOGÍA INTERPRETATIVA.. | | 147 |
| 5.1. | Códices coloniales | 147 |
| 5.2. | Análisis iconográfico | 151 |
| 5.2.1. | Nivel descriptivo | 152 |
| 5.2.2. | Nivel interpretativo | 153 |
| 5.2.3. | Tercer nivel | 155 |
| 6. ANÁLISIS DEL LIENZO DE SANTO TOMÁS OCOTEPEQUE | | 157 |
| 6.1. | Santo Tomás Ocotepec, pasado y presente | 157 |
| 6.1.1. | Antecedentes arqueológicos | 157 |
| 6.1.2. | Antecedentes históricos | 158 |
| 6.1.3. | Tradicición e historia oral | 159 |
| 6.1.4. | Estudios antropológicos | 160 |
| 6.2. | Análisis del lienzo de Santo Tomás Ocotepeque | 160 |
| 6.2.1. | Estudios previos del lienzo | 160 |
| 6.2.2. | Análisis de los elementos pictóricos del lienzo | 163 |
| 6.2.3. | Las comunidades que integran el lienzo | 170 |
| 6.2.3.1. | Santo Tomás Ocotepeque= Santo Tomás Ocotepec | 170 |
| 6.2.3.2. | Santiago= Santiago Yosotichi | 172 |
| 6.2.3.3. | San Pedro = San Pedro Yosotatu | 174 |
| 6.2.3.4. | Santa María = Santa María Yucuhiti | 175 |
| 6.2.3.5. | Santiago = Santiago Nuyoo | 178 |
| 6.2.3.6. | Santa Cruz = Santa Cruz Nundaco | 181 |
| 6.2.4. | Los caminos | 182 |
| 6.2.5. | Los ríos | 183 |
| 6.2.6. | Descripción, identificación y ubicación de los jeroglíficos toponímicos | 185 |
| 7. INTEGRACIÓN DE RESULTADOS Y DISCUSIÓN | | 221 |
| 7.1. | Segundo nivel de interpretación del lienzo | 221 |

| | |
|---|------------|
| 7.2. Tercer nivel de interpretación | 231 |
| 7.3. Dos lienzos, una misma historia | 236 |
| 7.3.1. Santo Tomás Ocotepec | 236 |
| 7.3.2. Santa María Yucuhiti | 237 |
| 7.3.3. Toponimia | 244 |
| 8. CONCLUSIONES GENERALES Y PERSPECTIVAS | 253 |
| BIBLIOGRAFÍA | 259 |
| Lista de figuras | 271 |

INTRODUCCIÓN

Los conflictos agrarios han sido un lastre en la historia de los Pueblos Originarios de México y particularmente del estado de Oaxaca. Las consecuencias trágicas de estos conflictos los podemos ver hoy día en las ocho regiones que conforman la entidad¹. Al indagar sobre el origen de estos conflictos dentro de las comunidades generalmente se hace referencia a un problema de antaño, heredado de tiempo inmemorial; recreado generación tras generación donde los miembros de cada comunidad están dispuestos a dar la vida por mantener aquello que consideran suyo.

Pero los problemas de límites territoriales no son esporádicos sino han sido una constante en la historia agraria del país. Los historiadores han realizado innumerables estudios sobre los conflictos agrarios del periodo Colonial en la Nueva España y de México como país independiente. Inclusive los arqueólogos han llegado a concluir que los problemas sobre límites y tierras registrados a partir de la época Colonial son la continuidad de los conflictos entablados entre las civilizaciones mesoamericanas antes de la conquista española. Con tales afirmaciones dan por hecho que las comunidades mesoamericanas del Posclásico Tardío en Mesoamérica tenían un territorio definido, continuo y con límites fijos, similar a una división territorial actual por municipios. Antes de la conquista española la delimitación entre las unidades políticas debieron que resolverse por medio de guerras o por alianzas pero después de la conquista las comunidades tuvieron que recurrir ante las autoridades virreinales para resolver sus conflictos.

Teniendo en mente esto, en el transcurso de la carrera me enteré que en el municipio de Santo Tomás Ocotepec (mi comunidad natal) había un lienzo de la segunda mitad del siglo XVI resguardado celosamente en la Oficina de Bienes Comunales. En el lienzo se había pintado el territorio de Ocotepec alrededor de 1580 y éste estaba rodeado por jeroglíficos toponímicos que funcionaron como mojoneras. En ese momento pensé que si identificábamos cada uno de los glifos toponímicos en el paisaje actual sabríamos la

¹ En el estado de Oaxaca, de acuerdo con datos oficiales, en 2002 se tenían registrados 656 conflictos agrarios: 44 en la región de la Cañada; 61 en la región de Istmo; 109 en la del Papaloapan; 109 en los Valle; 50 en la sierra norte; 106 en la sierra Sur y 102 en la región Mixteca (López Barcena y Espinoza Saucedo, 2002:27). Pero los conflictos no solo son estadísticas, sino que tiene consecuencias fatales. A finales de 2013 hubo 11 muertos por el conflicto agrario entre las comunidades de San Juan Mixtepec y Santo Domingo Yosonáma.

extensión territorial de Ocoatepec a principios de la época Colonial. La idea cobró importancia porque hasta ese momento desconocía de algún trabajo arqueológico que mostrara las evidencias materiales de los límites de una comunidad de principios de la época Colonial y a mí se presentaba una oportunidad inigualable. Es decir, del análisis del lienzo obtendríamos la toponimia de los puntos que funcionaron como mojoneras, estos se cotejarían con la tradición oral y una vez identificados en el paisaje actual haríamos un recorrido de superficie a los lugares mencionados y caracterizaríamos la evidencia material de estos límites del siglo XVI.

La metodología era clara y sencilla, de llevarlo a buen término habría reconstruido la extensión territorial de Ocoatepec en la década de 1580. Pero esto no era todo, si lograba reconstruir este territorio cabía la posibilidad de que estos mismos límites fueran una continuidad de la época precolonial, ya que en el territorio del pueblo hay evidencia arqueológica de un asentamiento del Posclásico Tardío. En otras palabras, habría llevado a cabo una metodología capaz de caracterizar los límites arqueológicos de una comunidad del Posclásico Tardío en la Mixteca Alta. Esto implicaba la posibilidad de reconstruir un mapa tipo mapamundi de las unidades políticas mixtecas del Posclásico Tardío mesoamericano.

Un motivo más para desarrollar mi proyecto de tesis sobre esta temática, fue el hecho de enaltecer el nombre de Santo Tomás Ocoatepec como municipio demostrando su antigüedad y reconstruyendo su extensión territorial y por lo tanto su historia. Con ello también mostraba que la arqueología podía coadyuvar a la construcción de una historia local y regional que reforzara los lazos identitarios de los habitantes del *Ñuu Savi* con su pasado y lo conectara con su presente.

De esta manera, el objetivo inicial de mi proyecto de tesis era encontrar la expresión física de los límites territoriales expresados en el mapa de Santo Tomás Ocoatepec. Sin embargo partí de una concepción occidental al considerar, en primer lugar, que las comunidades tenían un territorio definido y estos debían tener delimitaciones fijas y lineales, tal como los conocemos hoy en día. Fue en el transcurso del seminario internacional “Mesoamerican Iconography and Cultural Heritage: Codex Vindobonensis Mexicanus 1” en octubre de 2013 en la Universidad de Leiden, Países Bajos, impartido por el Prof. Dr. Maarten Jansen y la maestra Gabina Aurora Pérez Jiménez (por quienes fui

invitado), cuando se me cuestionó sobre la existencia de los límites territoriales en la época precolonial. En otras palabras, desde un inicio había dado por hecho que los límites territoriales habían sido como los conocemos actualmente y por lo tanto en la época precolonial existieron comunidades con un territorio definido rodeado por mojoneras.

No me había cuestionado sobre la existencia o no de los límites territoriales para la época precolonial sino que los había dado por hecho. Con base en los comentarios realizados por mi comité de tesis, realicé las lecturas de Hoekstra (1990) y Ouweneel, Hoekstra (1988), las cuales reforzaron este cuestionamiento, ya que ellos plantean en sus trabajos que en la época precolonial no hubo una propiedad de la tierra sino que la base de la organización de un altepetl eran sus relaciones personales, por lo tanto no existieron límites fijos por cada comunidad. Para ellos la noción de un territorio definido con límites territoriales fue producto de la conquista española.

Con lo anterior, mi propuesta inicial de buscar límites territoriales donde nunca los hubo carecía de sentido pero tampoco tenía las bases para justificar que en la mixteca no hubieron límites territoriales, ya que estos estudios se enfocaron al Altiplano Central de México. Esto me hizo replantear el problema de la tesis pero seguí tomando el lienzo como base para la investigación, ya que la meta era entenderlo a través de la arqueología. Comencé cuestionándome si los límites territoriales expresados en el lienzo de Santo Tomás Ocotepec eran precolombinos o coloniales. Para responder esto tenía que saber si existió la noción de una territorialidad en la Mixteca en la época precolonial, ya que la territorialidad se concibe como “la posesión y demarcación de un espacio por parte de la autoridad jurisdiccional. Además del ejercicio de un derecho, la territorialidad supone el uso y organización del espacio demarcado, señalando su extensión mediante límites” (Ramírez, 2006:172).

Elegí este concepto porque partí del hecho de que al existir la territorialidad en el pensamiento de los mixtecos en el Posclásico Tardío, las comunidades mixtecas sí tuvieron un territorio y este había sido delimitado. La delimitación de un espacio implica la creación de un lenguaje visual que los poseedores y los foráneos deberían reconocer fácilmente para saber que ese lugar estaba ocupado, por lo tanto esos límites habrían dejado algún resto material y arqueológicamente podríamos encontrarlos. Inmediatamente surgió la siguiente

pregunta ¿cómo podríamos llegar a conocer si hubo el concepto de territorialidad en el pensamiento mixteco antes de la conquista española? La respuesta más lógica fue mediante el conocimiento de la tenencia de la tierra, partiendo de la premisa de que al existir una apropiación efectiva de la tierra en la base de la estructura de un *yuvui tayu*, que fue la unidad política mixteca, la comunidad podía tener límites definidos, lineales que enmarcaran su territorio. En caso contrario, los límites no existirían.

Así, para entender el discurso del lienzo era primordial saber si existió la territorialidad en la Mixteca en la época precolonial. Esto me llevó a leer sobre la tenencia de la tierra en este periodo y como era de esperarse la mayoría de los estudios sobre este tópico en Mesoamérica nos remiten a las comunidades *nauas* del Altiplano Central de México. Inclusive, aquellos estudios enfocados a describir la tenencia de la tierra en la Mixteca retoman la estructura de la zona *naua* y la implantan a las sociedades mixtecas sin hacer una crítica considerando las particularidades de cada región.

Así, al no tener información detallada de la región mixteca sobre esta temática me planteé (aunque de una manera más arriesgada) dar una propuesta de cómo fue la relación entre los mixtecos y la tierra en el siglo XVI. Consideré que la tesis podría aportar más con una propuesta que una mera síntesis lo que se habían escrito con anterioridad. Revisé fuentes del siglo XVI y trabajos realizados para el área mixteca y *naua* sobre la tenencia de la tierra y una vez que tuve esta información me di a la tarea de ver si los conceptos del área *naua* podrían ser aplicados o no a la zona mixteca con sus respectivas particularidades.

Como sustento teórico retomé los conceptos de la “aportación teórica interpretativa” de Hoekstra (1990) y Ouweneel y Hoekstra (1988), para saber si en la mixteca la base de las relaciones dentro de un *yuvui tayu* se sustentó en un sistema de *Personenverband* (vínculos personales) o si las relaciones que predominaron fueron de un sistema de tipo *Territorialverband* (vínculos territoriales). Para definir cuál era la relación que predominó en la mixteca precolonial desarrollé la propuesta de los autores con los datos de la región. Enfatizo que desarrollé la propuesta porque ellos no hacen un análisis metódico de la época precolonial sino que se enfocan más a la época colonial. Además, las fuentes en que basan sus estudios son casos de litigios del altiplano central, por lo tanto el estudio puede considerarse pionero para la zona mixteca.

Una vez definido el tipo de relaciones, tuve la base para resolver el problema de los límites territoriales y, sobre todo, para interpretar el lienzo de Ocoatepec bajo una mirada arqueológica. Es decir, debido a que en la época precolonial predominó un sistema de tipo *Personenverbad*, las comunidades mixtecas del Posclásico Tardío no tuvieron límites territoriales definidos, continuos y lineales. Por lo tanto los límites mostrados en el mapa de Santo Tomás Ocoatepec no corresponden a la época precolonial sino son el producto de procesos de la época Colonial. Por este motivo, y para entender mejor el discurso del lienzo tuve que caracterizar brevemente la forma en que los españoles concibieron y se relacionaron con la tierra, esto con el fin de entender el cambio que se dio en Mesoamérica a partir de la conquista. De este análisis comprendimos que debido a la organización política que se llevó a cabo bajo la administración virreinal en la Nueva España, todas las comunidades se vieron en la necesidad de demarcar su territorio para ser reconocidos ante la Corona española y como tal se crearon los límites territoriales. Además, con este análisis se vio que el proceso de deslinde se llevó a cabo con muchos inconvenientes y a partir de aquí surgieron una infinidad de conflictos que duraron toda la época colonial e incluso han perdurado hasta el día de hoy entre las comunidades de la Mixteca.

Las conclusiones preliminares a las que iba llegando con este trabajo hicieron replantearme dos cosas. La primera fue que debido a la creación de las Repúblicas de Indios y su extensión territorial, los límites no solo crearon barreras físicas sino también ideológicas. Ya que a partir de este momento los integrantes de cada República de Indios concibieron la extensión territorial como su mundo, ya que era el único espacio de relativa “autonomía y libertad” ante el dominio español, y dejaron en segundo plano la identidad cultural y regional. Esto modificó las relaciones intercomunitarias y resultado de ello es que hoy en día cada municipio enaltece su propio nombre a costa de los demás, y bajo esta idea también había sido propuesta la tesis. No obstante consideré que era necesario y justo intentar escribir una historia más integradora poniendo por delante no sólo a la comunidad a la que pertenezco sino a la cultura de la que somos parte y por ello aporté al final de la tesis parte de este ideal.

El segundo punto a considerar es que los arqueólogos debemos estar comprometidos no sólo con la cultura material sino con los herederos directos de esa riqueza cultural. En otras palabras, los estudios arqueológicos no sólo deben ser una afición a la cultura material

del pasado sino también una forma de dar identidad a la sociedad que es heredera de esa manifestación. Esta manera de concebir la arqueología motivó en demasía esta investigación, ya que no quería que este trabajo sólo sirviera para la obtención de un título, en este caso el de Licenciado en Arqueología. Sin también fue pensado para contribuir a la reconstrucción de la historia regional mixteca; un trabajo arqueológico que tuviera sentido y significado para los mixtecos y que ayudara reforzar nuestra identidad. De esta manera, orgulloso puedo decir que pertenezco al municipio mixteco de Santo Tomás Ocotepec en el estado de Oaxaca y a través de la arqueología estoy contribuyendo al entendimiento de nuestro presente. Esto lo dejo en claro porque pertenecer a una nación histórica como es el *Ñuu Savi* (Pueblo o Nación de la Lluvia) no demerita el trabajo realizado sino al contrario lo hace significativamente más completo, ya que el hecho de conocer mi propia cultura en términos de cosmovisión, lengua, costumbres y tradiciones, dota al trabajo interpretativo de gran confiabilidad.

Dicho esto, la tesis se integra de dos partes íntimamente ligadas, ya que las conclusiones hechas en la primera nos sirvieron para interpretar el lienzo. Los capítulos 1, 2, 3 y 4 corresponden a la primera parte y se enfocan a entender las relaciones entre los mixtecos y la tierra en la época precolonial y como ésta cambió con la llegada de los españoles y la introducción de la territorialidad. En la segunda parte, en los capítulos 5, 6 y 7 nos enfocamos a describir, analizar e interpretar el lienzo. No obstante, en el capítulo 7 unimos las conclusiones de ambas en una narrativa extensa y en el capítulo 8 damos las conclusiones generales de la tesis de una manera más acorde a los planteamientos de la tesis.

En el capítulo **1. Planteamiento de la investigación**, se desarrolla el problema, justificación, objetivos e hipótesis, y se resalta la pertinencia del análisis del lienzo para darle mayor sustento a la propuesta. En el capítulo **2. Marco Geográfico**, se da un panorama general de las características geográficas del región *Ñuu Savi* y al final se describe el área de donde procede el lienzo. Se hacen importantes contribuciones de definiciones en *Tuhun Savi* (lengua mixteca).

Capítulo **3. Marco referencial**. Al ser nuestro objetivo conocer si existieron los límites territoriales señalo la metodología que tenemos los arqueólogos para hacer

delimitaciones, ya sea de un sitio o de un área cultural pero no hay un estudio arqueológico que mencione las evidencias materiales de un límite territorial. Además se cuestiona a los que pretenden demarcar unidades políticas mesoamericanas mediante el patrón de asentamiento, haciendo énfasis en que el producto de este método arqueológico son escalas de análisis a interpretar basados en la ausencia-presencia de material. Por lo tanto sería ilógico delimitar las actividades humanas con estos parámetros. Concluimos que el problema no está en el método sino en la parte conceptual.

4. Bases conceptuales sobre el yuvui tayu y propuesta teórica interpretativa del desarrollo de la territorialidad en las comunidades de la Mixteca Alta en el siglo XVI.

Este capítulo se he dividido en 4 apartados. En el **4.1.** planteo que el fracaso de querer vislumbrar en la jerarquía de sitios entidades políticas no se debe a la ineficacia del método arqueológico sino de una visión particular del mundo de querer ver en la época precolonial un sistema basado en las relaciones de poder. Por lo tanto se da por hecho una división del territorio en entidades políticas. Se propone que el problema no es metodológico sino conceptual, ya que hay dos visiones: la territorialidad y la no territorialidad, y hasta que no hayamos definido cual predominó en la Mixteca no podemos hablar de entidades políticas territoriales y la manera en que se expresarían en el contexto arqueológico. También, pongo sobre la mesa el pertinente análisis de la relación de los mixtecos con la tierra mediante el desarrollo de la propuesta de Hoekstra y Ouweneel, para definir si hubo una relación de tipo *Personenverband* o *Territorialverband* en la región de estudio.

Para conocer si existió o no el concepto de territorialidad en la época precolonial caractericé las relaciones que entablaron los mixtecos con la tierra en dos niveles: 1) *nchivi-ñuhun* (gente-tierra) y 2) *yuvui tayu-yuvui tayu* (comunidad-comunidad), partiendo de la premisa de que al no haber una propiedad efectiva de la tierra en la estructura interna de una unidad política no podrán existir límites territoriales fijos, lineales y continuos entre dos entidades políticas. Esto se concretó en los apartados **4.2** y **4.3**. Al principio de cada apartado se resume lo que se ha escrito al respecto del tema, seguido de un análisis crítico de las fuentes sobre los pros y contras de su aplicación en la mixteca; por último se añade la propuesta y las conclusiones de cada capítulo.

4.2. Para definir la relación *nchivi-ñuhun* realicé un análisis crítico de la forma en que se ha considerado la propiedad de la tierra, hago anotaciones de si es posible que se hubiera desarrollado tal mecanismo en la mixteca y concluyo diciendo si podemos referirnos a una propiedad de la tierra o no y en qué términos. Hecho este primer análisis, extrapolé lo obtenido a un segundo nivel: entre unidades políticas denominadas *yuvui tayu* en el apartado **4.3.** Consideré que la guerra era una temática que nos ayudaría a definir la relación de las tierras y la comunidad y por ello se agregaron algunos detalles de la guerra y sus características. Al final del análisis y las anotaciones hago la propuesta de este tipo de relación en la Mixteca precolonial.

En el apartado **4.4.** hago un breve análisis de la visión que tenían los españoles con respecto al territorio y lo comparo con los resultados obtenidos en los dos apartados previos. Por último, en el apartado **4.5.** se hacen anotaciones con respecto a la unión de ambas concepciones: la hispánica y la precolonial con el fin de tener una idea más general del ambiente social y político en el que se elaboró el lienzo de Ocotepaque y la connotación de los límites que en él se representan. Así, al entender cómo las dos visiones se conjuntaron comprendemos más el motivo de la elaboración de los documentos cartográficos de la época colonial y del lienzo de Santo Tomás Ocotepac.

Con lo anterior tendremos una idea más clara de lo que pasaba en el siglo XVI en la Mixteca Alta y con ello explicamos de una mejor manera el discurso del lienzo de Santo Tomás Ocotepac. En la segunda parte hacemos el análisis del lienzo una vez entendido el proceso histórico en el cual fue elaborado.

En el capítulo **5. Metodología** hago una breve descripción de los códices coloniales y se desglosa el método hermenéutico iconográfico para analizar el lienzo. En el capítulo **6. Análisis del lienzo**, como introducción se hace una pequeña monografía de Ocotepac en el cual se engloba su contexto arqueológico, histórico, tradición oral, y se reseña un par de trabajos antropológicos realizados en municipio en segunda mitad del siglo XX. Además, iniciamos con el análisis formal del lienzo. Primero hago una síntesis de los estudios previos del lienzo para después comenzar con el análisis iconográfico del lienzo que corresponde al primer nivel de análisis y que es parte medular de este capítulo.

Capítulo 7. ***Integración resultados y discusión.*** Una vez realizado la descripción del lienzo, inicio con el segundo y tercer nivel de análisis. Para el segundo nivel, interpretamos el lienzo en el marco de su contexto histórico respondiendo a las preguntas de ¿Por qué, quién y cuándo se hizo? ¿Cuál es su temática y a quién estaba dirigida la obra? Para el tercer nivel de análisis, se dan las reflexiones que me dejó esta tesis. Enfatizo la importancia de los estudios arqueológicos para entender el origen de los problemas que hoy en día aquejan a los Pueblos Originarios, de tal manera que conociendo este pasado podamos encontrar alternativas de solución en pro de un mejor futuro. Además hago una crítica de cómo hemos concebido la historia y doy un ejemplo de cómo podría escribirse la historia, más enfocada a la identidad de una cultura, la cual es clave para reforzar la identidad mixteca. Por último, en el capítulo 8. ***Conclusiones generales y perspectivas,*** damos las conclusiones generales de la tesis y algunas consideraciones finales sobre el trabajo y qué falta por hacer en la materia.

Es importante subrayar que el marco lingüístico y cultural bajo el que se llevó a cabo este trabajo es del municipio de Santo Tomás Ocotepec, de donde es el lienzo y para tener uniformidad en la escritura del *Tuhun Savi* (lengua mixteca) se retoma como base el *Sahín Sáu “Curso de lengua mixteca (variante de Ñuú Ndéyá)”* (2011). Aun así, la escritura de los topónimos en *Tuhun Savi* fue compleja por la variabilidad de las fuentes y su escritura. Se respetaron los nombres tal como se escribieron en las fuentes coloniales, como *Ñuutnoo* y *Yucuite*; y los nombres oficiales de las comunidades actuales como Yucuhiti y Nundaco. Muchos se escribieron como actualmente se conoce en el municipio de Ocotepec y de aquellas comunidades de las cuales no conocemos su nombre en Ocotepec ni en fuentes escritas del siglo XVI, se retomó la referencia en fuentes contemporáneas adaptando el nombre al sistema de escritura adoptado.

En el transcurso de la tesis la palabra “*indio e indígena*” se cambió en tanto fue posible por el de “*nativo u originario*” y si se tenía la seguridad de la pertenencia cultural se le adjudicó el gentilicio que lo reconocía como parte de un pueblo mesoamericano. Esto se debe a un proceso de redignificación y de conexión identitaria de los Pueblos Originarios de América (Aguilar Sánchez, 2011).

1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

El objetivo de esta investigación estaba dirigido hacia la búsqueda de los límites territoriales que están expresados en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque, tratando de caracterizar mediante el análisis del mapa, la tradición oral y el recorrido de superficie los restos materiales de lo que fueran los puntos colindantes en el siglo XVI. Esto con el fin de proponer una metodología que nos ayudara a reconstruir la extensión territorial de la “República de Indios”¹ de principios de la época colonial conocido como Santo Tomás Ocotepeque. Además, si el resultado era favorable pretendíamos trasladar los resultados a la época precolonial, ya que sólo habrían pasado 60 años de la conquista al momento en que se produjo el lienzo. Es decir, si lográbamos encontrar los límites de Ocotepeque estábamos seguros de poder usar la metodología y los datos para la búsqueda de los límites territoriales de las unidades políticas mixtecas del Posclásico Tardío.

Sin embargo nuestra perspectiva cambió al momento de estudiar el tema de la tenencia de la tierra y, por lo tanto, de una apropiación precolonial del paisaje. Fue en este momento cuando empezamos a cuestionarnos acerca de si en verdad hubo tal acción en la época precolonial. Al revisar la bibliografía con respecto al tema nos dimos cuenta que este tópico en arqueología e historia ha estado en constante debate, interpretación e hipótesis y que partíamos de la búsqueda de algo que quizá nunca existió, ya que nos dimos a la tarea de buscar esos límites territoriales sin cuestionarnos sobre su existencia.

Así, la investigación ya no giró en torno a demostrar cómo aquellos límites arqueológicos se expresan hoy en día en el paisaje, aunque estamos completamente seguros que cada jeroglífico toponímico tiene su correspondencia con la geografía de la Mixteca Alta, sino que nuestra perspectiva cambio al cuestionarnos, no de la existencia del lugar, sino de la existencia de un límite territorial en el pensamiento mixteco del posclásico tardío.

Comprendimos que la aportación de este trabajo podría ser más fructífera si nos atrevíamos a proponer el tipo de relación que hubo entre los mixtecos y la tierra en el

¹ La “República o Pueblo de Indios” fue una institución política y territorial creada en la Colonia donde residía toda la población nativa y era representada por un cabildo elegido internamente por la comunidad. La República de Españoles fue su contraparte, ya que aquí vivía la población española.

Posclásico Tardío. Gracias a las lecturas de Ouweneel y Hoekstra (1998), y Hoekstra (1990) tuvimos un enfoque diferente con respecto a esta relación y consideramos prudente aplicarlo a la zona mixteca. Por lo tanto, aunque de manera muy arriesgada pero dando lugar a nuevos debates y planteamientos, este estudio está enfocado a proponer cómo fue la forma en que se relacionó el *Ñuu Savi* (Pueblo de la Lluvia) con *ñuhun* (la tierra), pero no solo entender cómo fue sino como se transformó con la llegada de los españoles y de esta manera explicar el origen de muchos de los problemas que repercuten hasta nuestros días en la región.

1.1. Planteamiento de la investigación

La caída de México-Tenochtitlan el 13 de agosto de 1521 en manos de los españoles y sus aliados fue un parte aguas en el mundo mesoamericano que cambiaría drásticamente el curso de la historia. La empresa encabezada por Hernán Cortés se basó en la conquista territorial², seguida de la espiritual.

Una conquista territorial que se fundamentaba en la premisa de que al haber un gobernante éste rige a las personas que viven en un territorio definido, por lo tanto los españoles privilegiaron un dominio en términos de control territorial; ésta forma de sujeción justificaba su derecho a la explotación de la población que vivía en este territorio y de todo lo disponible en dicho espacio; consecuentemente, la conquista de América significó para el mundo occidental la dominación de todo lo que había en él.

Para el mundo mesoamericano, existe un consenso en la literatura de que la población del Posclásico Tardío se dividía políticamente en unidades administrativas, generalmente autónomas que estaban en constante pugna y que a través de la guerra “conquistaban” a otros pueblos y les implantaban tributo, como lo fue el Imperio Mexica en el Altiplano Central.

El término de conquista hace referencia a “ganar, mediante operación de guerra, un territorio, población o posición”³ pero ¿qué conquistaban los pueblos mesoamericanos:

² Luego que se ganó la tierra, el capitán don Hernando Cortés mandó justar los caciques y señores en Coyoacan... (Zorita, 1963:130).

³ *Diccionario de la lengua española* en línea. <http://lema.rae.es/drae/?val=conquistar>

tierras, gente o tributo? ¿Y en base a qué definían sus límites, territorio y propiedades los pueblos del posclásico tardío? ¿Cuál era su relación con la tierra y los habitantes de la misma? Para responder estas preguntas debemos recurrir a los documentos redactados en el primer siglo de colonia, información que fue dejada por los conquistadores, frailes⁴, nativos y diversos autores anónimos, de los cuales tenemos como acervo un importante corpus de lienzos y mapas que nos ayudaran a resolver el problema aquí planteado. Visualizaremos la cosmovisión mesoamericana con respecto a su relación con la tierra y su apropiación, ¿si es que la hubo!

De este hecho histórico dos cosmovisiones se enfrentaron en la primera mitad del siglo XVI y al ser dos sociedades que concebían el territorio a su manera, hubo un choque cultural al no entenderse los unos a los otros. Así, pocos europeos trataron de comprender a la cultura nativa pero sólo para imponer, de una manera más fácil, su sistema de valores y creencias; con esto no solo buscaron la dominación física sino también la ideológica.

La entrega de nativos en encomienda a los conquistadores y la formación de las Repúblicas de Indios hicieron que la población viera una nueva forma de organización, pero ¿qué tanto cambió la forma de relacionarse con la tierra en los pueblos con tradición precolonial? No lo sabemos aún, pero este es el problema a comprender en esta investigación. Lo que sí sabemos es que la nobleza de los pueblos mesoamericanos buscó la forma de no perder los privilegios que tenía en épocas pasadas, aún con los extraños instalados en la zona, esto los llevó a la apropiación y al uso de los mismos cánones empleados por los españoles para representar sus dominios, muchas veces sin dejar de usar su propia escritura para justificar la antigüedad de su posición como gobernantes.

De lo anterior resultó un ensamblaje de ambas tradiciones de escritura para representar su territorio en mapas hechos sobre distintos materiales, ya sea en papel europeo o tela (estos últimos denominados lienzos), de este modo los españoles podrían reconocer el espacio representado en dichos documentos y al validarlos podían otorgárselos. Esto significa que aquellos lugares que consideraron como sus límites debieron plasmarlos en sus mapas, en consecuencia éstos deben tener una correspondencia física en el paisaje.

⁴ Irónicamente se han convertido en nuestras principales fuentes para comprender el mundo precolonial, contra lo que ellos tanto lucharon y destruyeron.

Para comprender el problema, tendremos que caracterizar la cosmovisión mesoamericana e hispana con respecto a la manera en que se relacionaron con la tierra para entender el proceso histórico que dio como resultado la elaboración, de lo que han llamado, lienzos y mapas de tradición precolonial y su significado.

1.2. Justificación del tema

Los estudios arqueológicos enfocados a establecer límites culturales se basan en el análisis tipo-variedad de los restos arqueológicos (lítica, cerámica, arquitectura), teniendo como premisa que las diferencias estilísticas y de manufactura en estos refleja un cambio de cultura y sociedad en un tiempo y en un espacio. Esta metodología los lleva a la construcción de áreas culturales con límites imaginarios y continuos a un nivel regional; en un nivel más local se trata de identificar los límites territoriales mediante el área de influencia de los sitios, se realiza una jerarquización de los mismos con respecto al tamaño y distribución del material arqueológico que permite establecer centros rectores con su periferia, implantando de la misma manera límites continuos e imaginarios.

En la arqueología mexicana, muy influenciada por la norteamericana, es muy común explicar el mundo mesoamericano mediante las relaciones de poder. Así, se parte de la premisa de que al haber un Estado autónomo, éste debe tener un territorio definido y asentamientos menores bajo su dominio. Debido a ello, la creación de áreas –culturales o de sitio– en arqueología trata de justificar tal relación, proponiendo la existencia de límites territoriales y por lo tanto de una apropiación del territorio en la época precolonial sin cuestionarse sobre la existencia de la misma en un nivel conceptual y de esta manera las delimitaciones sólo se convierten en niveles de análisis, las cuales difícilmente reflejan las relaciones sociales entre las unidades políticas de la época precolonial.

Al no tener una metodología arqueológica que nos demuestre que los límites propuestos por los arqueólogos son límites que correspondieron con la realidad en la época precolonial o que demuestren su presencia, ni contar con documentos precoloniales que refieran a la tenencia de la tierra y por ende de una territorialidad, el objeto de análisis a contrastar nuestra propuesta será el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque; éste es un documento cartográfico realizado en la segunda mitad del siglo XVI, resultado de un

periodo histórico de profundos cambios en la cosmovisión mesoamericana pero también de una gran resistencia por parte de los *dominados*, y al ser un objeto elaborado décadas después de la conquista, está cargada de conceptos precoloniales que nos ayudarán a comprender y comparar conceptos aplicables a la época precolonial con respecto a la relación que guardaron los mixtecos con la tierra y que difícilmente –con las metodologías actuales- podríamos responder en un proyecto de excavación o de recorrido de superficie.

Consideramos que más que un problema metodológico es un problema conceptual. Es decir, el problema ha residido en que los estudios arqueológicos e históricos han enfocado sus esfuerzos a localizar los límites sin preguntarse si estos existieron en la época precolonial ¿Acaso los mixtecos de principios del siglo XVI marcaron límites territoriales que los separaran de los demás asentamientos? ¿Existió en la época precolonial el concepto de límite como línea divisoria que los separaba de otros grupos humanos?

Por lo anterior, la perspectiva de esta investigación ya no se basa en el hecho de caracterizar y localizar los probables límites de los sitios precoloniales, sino que es necesario discutir de qué manera los mixtecos del siglo XVI concibieron y se relacionaron con lo que fue (y sigue siendo) para ellos la generadora de vida, es decir: la tierra. Así también, al expresar la relación que hubo entre ellos y su paisaje, entenderemos la forma en que los mixtecos se concibieron así mismos dentro del *Nuu Savi*.

De esta manera, el estudio del lienzo desde una perspectiva arqueológica nos ayudará a comprender no solo la forma en que se dio este choque cultural sino también el resultado de la misma, donde se reflejarán las diferencias de ambas sociedades pero también la síntesis de ambas concepciones. El tomar como objeto de análisis el lienzo no demerita el trabajo realizado, porque el lienzo es el resultado de un proceso del pasado y como tal puede ser analizado desde la perspectiva arqueológica, ya que “*la arqueología es la ciencia que estudia lo que pensaron, hicieron y dejaron nuestros ancestros colectivos partiendo de sus restos materiales*” (Maarten Jansen, comunicación personal 2013). Incluso podemos alegar que gran parte de las interpretaciones arqueológicas de la cultura mexicana se deben a los documentos escritos en el siglo XVI (Rojas, 1994)⁵, aunque en

⁵ Rojas (1994) cuestiona el hecho de que la arqueología denominada Mexica no basa sus interpretaciones o propuestas derivadas de planteamientos arqueológicos en primer término sino hay un dogma por remitirse a los documentos coloniales para crear propuestas arqueológicas y así poder interpretar los datos.

estricto sentido un documento también es un “resto material del pasado” pero con un alto valor comunicativo (lo que vemos también en inscripciones jeroglíficas y pictográficas). Así mismo, investigaciones arqueológicas a lo largo de la historia en el mundo se han basado en documentos escritos y no por ello dejan de ser considerados arqueológicos, como ejemplo tenemos el descubrimiento de Troya.

En consecuencia con lo expuesto, nuestro estudio aparte dar una explicación del pasado surge de la incertidumbre por conocer el origen de la problemática que hasta hoy en día caracteriza a las comunidades de la Mixteca y que ha cobrado la vida de muchos de sus integrantes a lo largo de la historia; me refiero a los problemas de tierras y límites entre comunidades del *Ñuu Savi*.

Lo anterior no solo nos ayudará a comprender el origen del problema, sino a empezar a crear una línea de investigación con el ideal de reconstruir la historia mixteca, ya que muchos de los conflictos por límites territoriales de hoy se deben al desconocimiento que existe en las comunidades de esta región con respecto a su historia y en particular referenciado a lo político y territorial que explicaría el porqué de las distribución actual de las comunidades mixtecas. Esto no es casualidad, la educación que se ha impartido a los Pueblos Originarios⁶ de México ha sido para crear un sentimiento nacionalista dejando de lado las diferentes culturas que habitan el territorio mexicano. Al no reconocer esta diversidad tampoco se reconocen las historias e identidades regionales y locales, sobre todo las de los Pueblos Originarios.

Pocos trabajos han conjugado los datos arqueológicos, históricos y de historia oral para resolver el problema de la conformación de las comunidades en la Mixteca, por lo

⁶ Debido a la connotación de discriminación del término indígena en el contexto mexicano he optado por retomar el concepto de *Pueblos Originarios* entendido como: los pueblos con herencia, tanto biológica como cultural –cosmovisión, historia, lengua, costumbres y tradiciones–, de las culturas precoloniales que se desarrollaron en el continente Americano antes de la llegada de los europeos (Aguilar Sánchez, 2011). Además es necesario precisar que actualmente viven en países independientes pero siguen enfrentando estructuras y mentalidades determinadas por el colonialismo (Maarten Jansen, comunicación personal 2014).

No obstante en un ámbito internacional es pertinente la definición de *Pueblos Indígenas* citada por Las Naciones Unidas (ONU) y redactada por José R. Martínez Cobo: “Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales” (Naciones Unidas, 2009:8).

tanto este trabajo puede considerarse pionero, al menos, en la Mixteca Alta donde se pretende conocer la concepción, apropiación, y formación del territorio de Santo Tomás Ocotepec y las comunidades aledañas.

De los resultados obtenidos en este trabajo, justificaremos la importancia de utilizar materiales que no son considerados arqueológicos: mapas y la tradición oral, donde éste último se puede calificar como arqueología de la memoria, ya que la memoria colectiva se remonta a tiempos inmemoriales y no queda plasmada en el registro arqueológico pero sí en la mente de sus herederos. Así, al hacer una arqueología con sentido social me refiero a que podamos realizar una investigación que sea capaz de resolver, o al menos comprender, los problemas a los que nos enfrentamos hoy en día las diversas culturas que somos herederas de ese pasado mesoamericano.

1.3. Planteamiento del problema

Existe un consenso en la literatura arqueológica e histórica que en el Posclásico mesoamericano el sistema de tenencia de la tierra en las comunidades se dividía básicamente en tres categorías, conocidas en lengua *nauatl* como: 1) *calpullali*, tierras del *calpulli* de uso común o colectivo; 2) diversas tierras para el sustento de los cargos públicos, propiedad pública; 3) *pillali*, para el sustento de los pillis⁷ considerada de propiedad privada (Kirchhoff, 1981:61; Florescano, 1983:36; González, 1981:77; Valero, 2004:27; López y López, 1996:232). Sin embargo, estas categorías sólo hacen referencia a la tenencia de tierra de los *nauas* del Altiplano central. Las fuentes que se han retomado para estos estudios son los de Zorita⁸ (1963), Torquemada (1977), Durán (1967), Ixtlilxóchitl (1977) y Herrera.

Autores como Dahlgren (1966:189), Spores (2007:82), retoman estos conceptos y los aplican sin un análisis más profundo a la zona mixteca; incluso, mencionan que el origen de los problemas de la tenencia de la tierra que siguen azotando a la zona mixteca es de herencia precolonial (Dahlgren, 1966:166). No obstante, llegan a esta conclusión porque

⁷ Los *pillis* son la clase noble de la sociedad precolonial, son principales o hijos de hidalgo (Zorita, 1963:29).

⁸ Zorita fue oidor de la Nueva España a mediados del siglo XVI y una vez que regresó a España escribió la obra que citamos en nuestro trabajo.

parten de la idea de que el concepto de territorialidad (concebido como apropiación y demarcación del espacio) es algo aplicable a la época precolonial, aunque para una clasificación y descripción de la misma tengan problemas (Dahlgren, 1966:189; Winter, 1988:99-101).

En contraste con estos estudios que parten del concepto de una territorialidad en la época precolonial, los trabajos de Ouweneel y Hoekstra (1998), Hoekstra (1990) y Romero Frizzi (1988:113) plantean la inexistencia de tal concepción en ese periodo histórico. Hoekstra (1990:65) llega a tal conclusión al analizar casos de litigios en el valle de Puebla Tlaxcala del siglo XVI y menciona que en los documentos presentados no se reclama la propiedad de la tierra sino el reclamo de las obligaciones del *macehual* con el señor natural en el pago de tributos en especie y de trabajo, la tierra queda en segundo término. Esto se debe a que en la época precolonial la propia tierra no era garantía de riqueza; es decir, la riqueza no estaba en el control de la tierra sino en la población que generaba la fuerza de trabajo (*ibid*:70). Por lo tanto, propone que en la época precolonial la organización interna del “altépetl” se basaba en un sistema de *Personenverband* –un sistema político social en el que dominaban los vínculos personales entre los *macehuales* y *pipiltin*– y que con la llegada de los españoles y las reformas tributarias de la segunda mitad del siglo XVI, el *Personenverband* (sistema de vínculos personales) se cambia a un *Territorialverband* – sistema jurídico y social basado en lo territorial (Ouweneel y Hoekstra, 1998:7).

La propiedad de la tierra indígena tuvo su origen en las reformas administrativas y jurídicas de finales del siglo XVI... Cada altépetl se transformó en lo que se denominó un Pueblo de Indios. [Así] el proceso de transformación del altépetl en pueblo fue un paso claro en la transición del *Personenverband* at *Territorialverband* (*ibid*: 1998:11).

Tenemos dos visiones de la relación que guardaron con la tierra en el México precolonial y ambas se refieren a los *nauas* del Altiplano Central. Para caracterizar el tipo de relación que se dio en la región Mixteca debemos integrar los datos arqueológicos, históricos y de tradición oral.

Las propuestas con respecto al acceso a la tierra se basan en documentos escritos en el primer siglo de colonia, pero no se han analizado fuentes que pueden ser primordiales para el entendimiento de esta etapa, como los documentos pictóricos de contenido cartográfico realizados después de la conquista. Al ser la Mixteca oaxaqueña un área donde

se produjeron muchos de ellos, el análisis de estos documentos es fundamental para determinar la relación de los mixtecos con su entorno en el siglo XVI.

Así, para complementar este estudio se consideró al municipio de Santo Tomás Ocotepec como nuestra área de estudio para entender parte de esta problemática en la región. Santo Tomás Ocotepec (Fig.1), forma parte del distrito de Tlaxiaco en el estado de Oaxaca. Está enclavado en la región de la Mixteca Alta con coordenadas UTM E 631,570 Y N 1'896,000 de la carta topográfica Putla Villa de Guerrero E14D14.

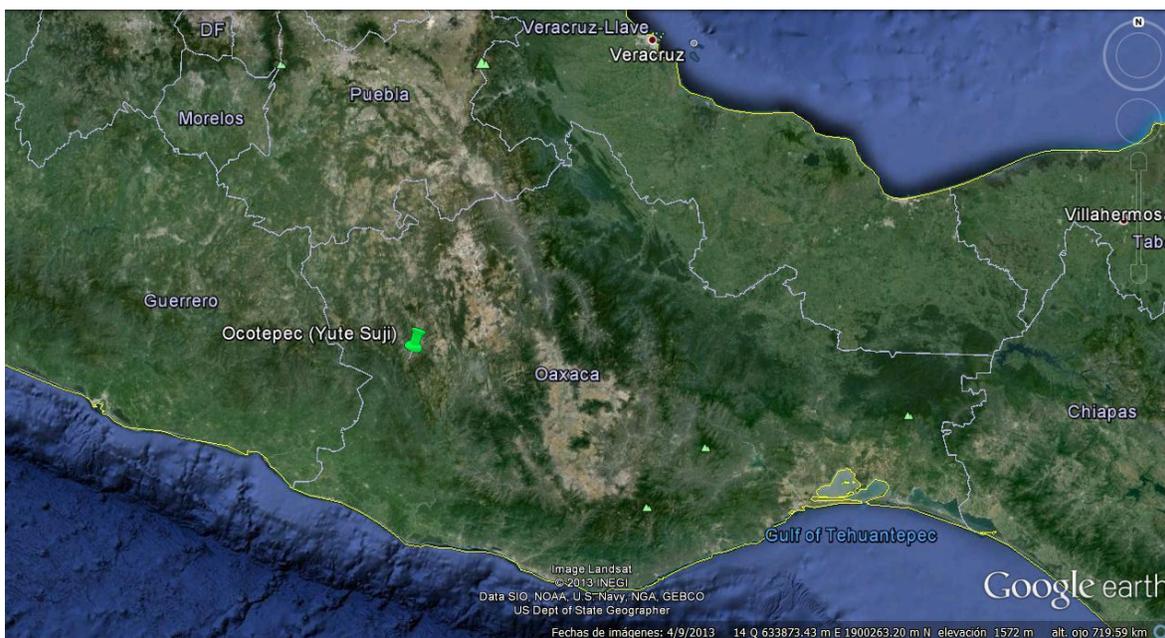


Fig. 1: Ubicación de Santo Tomás Ocotepec dentro del estado de Oaxaca. Mapa tomado de Google Earth.

Las razones que hacen del área de Santo Tomás Ocotepec un caso de estudio excepcional y que nos ayudarán a entender el problema planteado son: **1)** una historia que data de la época precolonial hasta nuestros días. Pese a que los estudios arqueológicos sistemáticos en esta área han sido nulos, la ubicación de los vestigios arqueológicos en el poblado indican que ya existía una población habitando el lugar al momento de la llegada de los españoles, por lo que después de la conquista los invasores impusieron su religión, la cual se materializó al construir un templo católico para evangelizar a la población nativa (como sucedió en muchas comunidades del continente americano). Gerhard (1986:292) menciona a Ocotepec como un señorío independiente en la Mixteca Alta para el siglo XVI.

2) Posee el “*lienzo de Santo Tomás Ocotepeque*” (Fig.2), fuente primordial para este estudio que se encuentra bajo custodia de las autoridades municipales de esta misma comunidad. Fue manufacturado y pintado en la segunda mitad del siglo XVI y se ha descrito como un documento cartográfico, ya que contiene datos fisiográficos (ríos, cerros), jeroglíficos toponímicos y comunidades que integraban una unidad que tuvo su centro político en Santo Tomás Ocotepeque (Caso, 1966:132; Smith, 1973:148).

Quiero dejar en claro que el uso del término **Santo Tomás Ocotepec** en este estudio es en referencia a la comunidad de **Santo Tomás Ocotepec**, actual municipio del estado de Oaxaca, y que con el término de **Santo Tomás Ocotepeque** me refiero a la “República de Indios” de la Nueva España en el siglo XVI. Es decir: el actual **Santo Tomás Ocotepec** es una comunidad que formó parte del antiguo **Santo Tomás Ocotepeque**, ya que **Santo Tomás Ocotepeque** estaba conformado por las actuales comunidades de Santo Tomás Ocotepec, Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotatu y, posiblemente, Santiago Yosotiche.

3) Por tradición oral sabemos que las comunidades que integraron el antiguo Santo Tomás Ocotepeque han tenido conflictos por límites territoriales. Como ejemplo tenemos los conflictos de Santo Tomás Ocotepec vs Santa María Yucuhiti; Santiago Nuyoo vs Santa María Yucuhiti; Santiago Nuyoo vs San Pedro Yosotato, entre otras, por lo que el estudio integral de las fuentes nos ayuda a entender el proceso y las causas de estas luchas.

El estudio del lienzo será fundamental para conocer por qué surgieron estos problemas, ya que en él se registraron los linderos de la comunidad de Santo Tomás Ocotepeque a principios del siglo XVI y las capillas que lo conformaban. Por este motivo es necesario estudiarlo desde una perspectiva arqueológica; es decir, se comprenderá su discurso para un mejor entendimiento de la sociedad que lo creó y que refleja la forma en que se relacionaron con su entorno, al conocerlo podemos explicar mejor el contexto arqueológico del área representada en el lienzo. Como consecuencia, al conjugar este análisis con el conocimiento de las comunidades mixtecas, identificaremos en el paisaje los elementos representados en el documento a fin entender el paisaje arqueológico expresado en el documento.



Fig. 2: Lienzo o mapa de Santo Tomás Ocotepeque⁹.

⁹ La mayoría de las imágenes utilizadas en el texto son del autor de esta tesis, en caso contrario se indicará el origen de las mismas. En el caso del lienzo, aunque las fotografías fueron tomadas por quien suscribe esta investigación la autoría es de la comunidad de Santo Tomás Ocotepec, por ser su poseedor legal. Agradezco

Por la manufactura, la iconografía y el tiempo en que fue realizado el mapa estoy realizando una investigación que podría considerarse histórica, sin embargo la elaboración del lienzo se dio en un momento de profundos cambios en la estructura social mesoamericana, por lo que el resultado de este análisis nos permitirá conocer parte de este proceso histórico y así comprenderemos como se concebía el hombre mixteco del siglo XVI ante el mundo y su relación con la tierra, lo que difícilmente no los podría revelar otro material arqueológico.

En síntesis, hay dos visiones sobre el vínculo entre los mixtecos y la tierra en la época precolonial, una en términos de posesión y la otra en términos de una reciprocidad y para determinar la existencia de límites territoriales es necesario conocer si la unidad política precolonial en la Mixteca Alta tuvo o no un territorio. La primera posibilidad es que la estructura política haya dependido de la posesión de tierras en específico y por lo tanto tenía un territorio definido. Es decir, existía el concepto de *territorialidad* entendida como la “posesión y demarcación de un espacio por parte de la autoridad jurisdiccional, que además del ejercicio de un derecho supone el uso y organización del espacio demarcado, señalando su extensión mediante límites” (Ramírez, 2006:172). La segunda opción es que la unidad política se fundamentaba en los vínculos personales, por lo que en la época precolonial no existió la territorialidad y por lo tanto no existieron límites territoriales fijos.

1.4. Objetivo general

La presente investigación tiene como fin comprender si la territorialidad era un concepto que ya existía en el pensamiento mesoamericano del posclásico tardío en el área de la Mixteca Alta o si ésta se introdujo con la llegada de los Españoles. Al determinarlo, podremos caracterizar la forma en que los mixtecos del siglo XVI se relacionaron con la tierra e interpretar el lienzo de Ocoatepeque.

al Comisariado de Bienes Comunales del trienio 2011-2013 por permitirme ver y tomar las fotografías del lienzo.

1.4.1. Objetivos particulares

- 1) Conocer si la estructura interna de las unidades políticas mixtecas conocidas como *yuvui tayu* correspondió a una de tipo *Personenverband* o *Territorialverband* en la época Posclásica Tardía.
- 2) Conocer la manera en que se relacionaba con la tierra la sociedad hispana y mesoamericana que se enfrentaron en la Mixteca en el siglo XVI.
- 3) Conocer los cambios en la relación tierra-comunidad en el siglo XVI en la Mixteca Alta provocados por la conquista española.
- 4) Comprender el discurso que envuelve al lienzo de Santo Tomás Ocotepeque.
- 5) Identificar el asentamiento de Ocotepeque en el siglo XVI.
- 6) Identificar las comunidades que integraban Ocotepeque en el siglo XVI.

1.5. Hipótesis

Si en la Mixteca Alta durante el Posclásico Tardío (1200-1521) el vínculo territorial (*Territorialverband*) fue la base de las relaciones internas de cada unidad política¹⁰, conocida como *yuvui tayu* (petate, asiento)¹¹ en lengua mixteca, esto significa que hubo una apropiación de la tierra y por lo tanto existieron límites territoriales, ya que al apropiarse de una extensión de terreno éste tenía que ser mostrado ante propios y extraños. En arqueología esto significa que podemos encontrar las indicaciones materiales de aquellos límites territoriales. Además, si partimos del hecho de que hay una continuidad histórica territorial que no se rompe con la llegada de los españoles, aquellos linderos que contienen los lienzos y los diversos mapas que se realizaron en la segunda mitad del siglo XVI sí pueden ser de origen precolonial y serían la esencia para caracterizar los límites de las unidades políticas del Posclásico Tardío. De ser así, en arqueología seríamos capaces de encontrar un método para reconstruir mapas con distribuciones definidas de unidades políticas precoloniales.

¹⁰ Denominadas generalmente como señorío, cacicazgo o reinado.

¹¹ *Yuvui tayu* es un difrasismo derivado de *yuvui*=petate y *tayu*=asiento que significa ciudad o pueblo. Así lo registra fray Francisco de Alvarado en 1593 (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:375). En una adaptación actual al mixteco de la variante de Ocotepec sería *yuu teeyu*.

Por otra parte, si en la época precolonial en la Mixteca Alta existió un sistema basado en el vínculo personal (*Personenverband*), y cambió a uno de vínculo territorial (*Territorialverband*) con la llegada de los españoles en el siglo XVI, significa que: 1) no hubo un concepto semejante a la territorialidad y por lo tanto no hubo una apropiación de las tierras que obligara a los *yuvui tayu* a marcar sus territorios de manera física, por lo tanto los límites territoriales no existieron en la época precolonial y no se mostrarán en contexto arqueológico. Consecuentemente, los límites territoriales mostrados en los documentos cartográficos realizados en la segunda mitad del siglo XVI no fueron considerados como tales sino hasta el momento de la elaboración de estos mapas, por lo tanto la elección de estos puntos limítrofes se debe a otros motivos pero no son límites precoloniales. De esta manera, las delimitaciones arqueológicas que se hagan tomando como base los documentos cartográficos producidos en la Colonia solamente reflejaran la administración colonial.

Además, si en la zona mixteca en la época precolonial dominó un sistema caracterizado por los vínculos personales (*Personenverband*) y después de la llegada de los españoles y las reformas tributarias se cambió a un sistema basado en el vínculo territorial (*Territorialverband*), éste proceso se verá reflejado en el mapa de Santo Tomás Ocotepec, al ser éste lienzo un documento cartográfico de la segunda mitad del siglo XVI y el producto de este hecho histórico, debe de expresar los cambios y las soluciones que se dieron en esa época con respecto a la tenencia de la tierra.

2. MARCO GEOGRÁFICO

2.1. *Ñuu Savi*

El área de estudio se circunscribe políticamente al estado de Oaxaca (ciudad conocida como *Nunduva* en mixteco) que “ocupa el quinto lugar a nivel nacional por su extensión territorial” (Méndez, 1985:22). De la gran diversidad geográfica que tiene sólo se iguala con la diversidad cultural, ya que existen en el estado 15 lenguas diferentes: mixteco, zapoteco, náuatl, chocho, ixcateco, triqui, amuzgo, chatino, mazateco, cuicateco, chinanteco, mixe, chontal, zoque, tacuate y huave, con variantes dialectales que con frecuencia son de difícil comprensión entre sí (Méndez, 1985:22; Barabas y Bartolomé, 1990:18-19; Álvarez, 1994:286-287). Se divide en 8 regiones: Cañada, Valles centrales, Costa, Sierra Sur, Sierra Norte, Papaloapan, Istmo y Mixteca, y es en el extremo sur de esta última donde se encuentran el área de la disertación.

Como región geográfica del estado de Oaxaca, la mixteca está delimitada al noreste por el Eje Neovolcánico y la región de la Cañada, al sur por la Sierra Madre del Sur, al este por los Valles de Oaxaca, al norte por el estado de Puebla y al oeste por el estado de Guerrero. Se encuentra al oeste del estado de Oaxaca, cuenta con 155 municipios distribuidos en 7 distritos que son: Silacoayapan, Huajuapán de León, Coixtlahuaca, Juxtahuaca, Teposcolula, Nochixtlán y Tlaxiaco (Feria Pérez, 2012:1).

Más que como una región del estado de Oaxaca quiero referirme a la Mixteca como un área geográfica-lingüística-cultural reconocida desde tiempos inmemoriales como *Ñuu Savi* (Pueblo o Nación de la Lluvia) o *Ñuu Dzavui* en la variante “clásica” de Teposcolula del siglo XVI, ya que “los antepasados de los actuales mixtecos se asentaron en un vasto territorio que abarca de la zona este del estado de Oaxaca, el extremo sur del estado de Puebla y una franja en el oriente del estado de Guerrero” (Mindek, 2003:5). Para ser más exactos, la frontera occidental [de la Mixteca] corre paralela a los límites entre Guerrero y Oaxaca, hasta la altura de Tlapa, después sigue la cuenca del río Atoyac, hasta llegar a Acatlán, en el estado de Puebla. Al norte sus límites arrancan desde este punto en línea recta hasta conectarse al bajo Valle de Tehuacán, en el mismo estado, sigue la configuración de la Cañada de Telixtlahuaca, en Oaxaca y avanza por los Valles Centrales

rumbo a Cuilapan. De ahí varía al sureste, llega a Teojomulco y continúa por los límites del distrito de Juquila hasta la altura de Puerto Escondido, en la costa del Océano Pacífico, cuyo litoral forma su frontera sur” (Arturo López en López y Espinoza, 2002:7).

Se encuentra entre los paralelos 16° y 18° de latitud norte y entre los meridianos 97° y 98° 30´ de longitud oeste, cubriendo una superficie de unos 40 000 km² (Dahlgren, 1966:13). La geografía de este territorio es bastante accidentada, ya que grandes sierras lo atraviesan transversalmente dando origen a varias cadenas montañosas que se entrecruzan y que reciben el nombre de Nudo Mixteco, provocando un relieve sumamente abrupto y con limitados valles; porcentualmente se calcula que el 85% del suelo mixteco está compuesto por lomeríos y pendientes mayores y el resto por valles. A esto se debe la variedad de microclimas y ecosistema (López y Espinoza, 2002:8; Mindek, 2003:6).

El término de Mixteca le fue otorgada a esta región por los *nauas*, ya que en la época precolonial la llamaron *Mixtlan*, “lugar de nubes” o *Mixtecapan*, que quiere decir el “país de los mixtecos” (Dahlgren, 1966:56; Mindek, 2003:5; Jansen y Pérez Jiménez, 2005:12). Así, leemos a Fray Diego Durán en su Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme mencionar a la región mixteca como parte de las conquistas *nauas*.

...la historia cuenta y dice los valerosos varones que por grandeza y valentía y por los grandes y excesivos trabajos que padecieron y sufrieron en ganar y sujetar Azcaputzalco, a Cuyuacan, la provincia de Xuchimilco, a Cuiclahuac, a Colhuacan, a Chalco, y a la provincia de Tezcuco, y a Tepeaca ... a Coixtlahuacan y toda la provincia mixteca, la provincia de Poctla, Guaxaca, Tehuantepec...

Todos estos pueblos y provincias y ciudades populosas vencieron y desbarataron los valerosos [nauas] varones que aquí nombraré...” (Durán, 1967:205).

Después de la conquista, los españoles conservaron este término y a la región se le conoció (y se le sigue conociendo hasta el día de hoy) como Mixteca “el país de las nubes”. No obstante, los mixtecos en términos de nuestra propia lengua conocemos a la Mixteca como *Ñuu Savi* que significa “Pueblo o Nación de la lluvia”, hablamos el *Tuhun Savi*¹² o “Lengua de la Lluvia” (conocida como lengua Mixteca) y nos consideramos *Nchivi Ñuu Savi* (Gente

¹² Los sabios ancianos de Ocotepéc han utilizado el término *Tuhun Savi* para referirse a nuestra lengua. Ejemplo: *A kahánu tuhun moo?*, hablas nuestra lengua; *A kahánu tuhun Savi?*, hablas la lengua de la lluvia; *suka kachinu tuhun moo, suka kachinu tuhun savi*, así te referirás en nuestra lengua, así te referirás en la lengua de la lluvia. Esto se refuerza con la tradición oral de los municipios circundantes como Nundaco.

del Pueblo de la Lluvia) o *Tee Savi* y *Ñahan Savi*, “hombre y mujer de la lluvia” respectivamente. Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a:94) proponen el siguiente glifo toponímico que representa al *Ñuu Savi* en la propia escritura mixteca de los códices (Fig.3).



Fig. 3: La región *Ñuu Savi* en escritura mixteca. *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), página 47. Tomado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974).

Nuestra adscripción como hijos de la lluvia es porque la lluvia es la creadora de la vida y el origen de las comunidades *Ñuu Savi* y ha sido así desde tiempos inmemoriales. Esto se hace patente en el *Códice Yuta Tnoho*¹³ (Vindobonensis) (Fig.4).



¹³El término *Yuta Tnoho* para nombrar al Códice Vindobonensis parte de la premisa de que otorgándole un término en *Tuhun Savi* a un documento creado en esta tierra, éste tendrá más sentido para la nación del cual fue arrebatado hace cientos de años (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14; Jansen y Pérez Jiménez, 2007:3-6). Para el renombramiento de los códices mexicanos ver Jansen y Pérez Jiménez (2004).

Fig. 4: El origen *Ñuu Savi*. *Códice Yuta Tnoho*, página 47. Tomado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974).

La interpretación de Anders, Jansen y Pérez Jiménez de la página 47 de este libro de origen es la siguiente:

“el Año 10 casa, día 2 lluvia fue la fecha sagrada en que el señor 9 viento, Quetzalcoatl, se encargó del cielo con agua. Trajo esta agua del cielo y la repartió a los ríos y montes, a las comunidades de la Mixteca [Así el dios Remolino inicio el ciclo agrario-ritual, determinó las temporadas y las fechas sagradas de los pueblos, e hizo posible la vida de la gente y de las naciones]” (Anders, Jansen y Pérez Jimenez, 1992a:94).

Podemos observar que el *Ñuu Savi* ha sido reconocido como un área cultural desde tiempos precoloniales, poblada mayormente por los habitantes hablantes del *Tuhun Savi*, pero también de hablantes de *Ngiwa* (Chocho), *Xwja* (Ixcateco), *Tnanj Ning* (Triqui) y *Tzañcue* (Amuzgo)¹⁴.

“Las relaciones geográficas del siglo XVI distinguen dos grandes áreas: la Mixteca Alta y la Mixteca Baja, que corresponden a lo que hoy se llamaría Tierra Fría y Tierra Caliente; y el límite entre Alta y Baja parece haber estado a unos 1700 metro sobre el nivel del mar” (Dahlgren, 1966:58). Por su parte, el Padre Fray Antonio de los Reyes nos da la siguiente división del *Ñuu Savi* (Reyes, 1593:I-II):

- 1) *Ñudzavui ñuhu*: La Mixteca Alta, “que es cosa como divina y estimada”.
- 2) *Tocuij ñuhu o Tocuij ñudzavui*: Chuchon mixteca, la parte de los chochos.
- 3) *Tocuisi ñuhu*: Tierra estimada, la parte que cae hacia Oaxaca (área de Zaachila)
- 4) *Ñuniñe*: Tierra cálida, Mixteca Baja (se refería a Tonalá).
- 5) *Ñuñuma*: Cordillera hasta Putla, tierra de humo.
- 6) *Ñundaa*: Tierra llana, la cuesta del mar del sur que se sigue de Putla.

Como se logra observar, las áreas que componen el *Ñuu Savi* se han denominado según sus características geográficas-históricas-culturales, las cuales han persistido hasta nuestros días. Tradicionalmente la región se divide, tomando como criterio la altura sobre

¹⁴ Las denominaciones lingüísticas de cada Pueblo Originario se retomó del *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales* en línea: http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf, a excepción de la lengua *Triqui*, la cual se tomó de Avendaño Ramírez (2011:30).

el nivel del mar, en Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa (Mindek, 2003:6) (Fig.5).

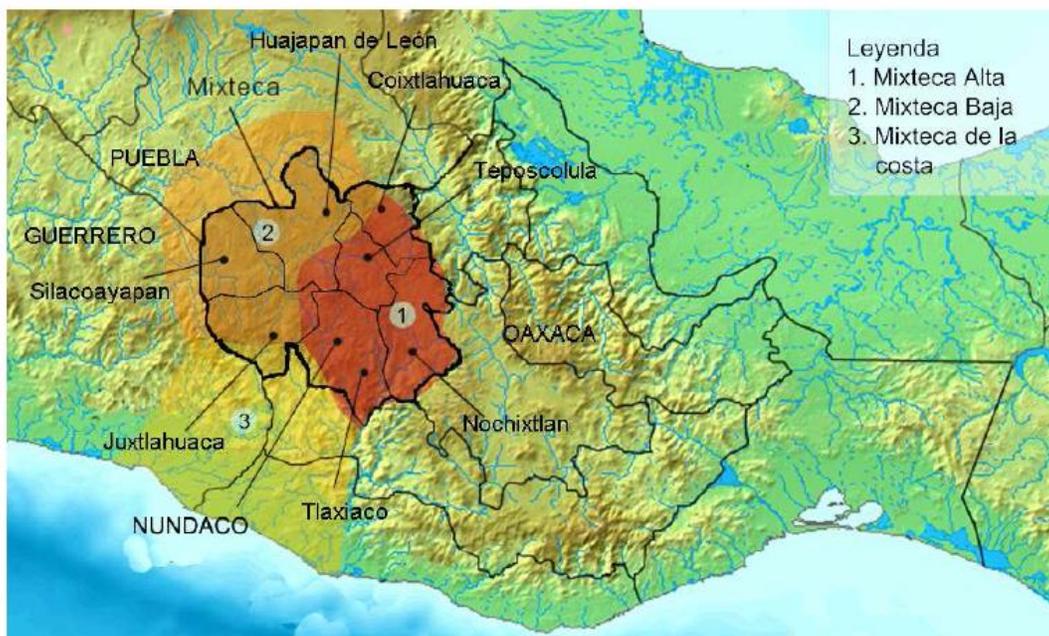


Fig. 5: La tres mixtecas. Tomado de Feria Pérez (2012:2).

Las características generales del área son (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:13):

- 1) Mixteca Alta: la parte central y noroeste del estado de Oaxaca, arriba de los 2000 metros sobre el nivel del mar. Área de altas montañas cubiertas de bosques de pino, y pequeños valles que son intensamente usados para la agricultura de temporal.
- 2) Mixteca Baja: Situada en el noroeste de Oaxaca, sur de Puebla y este de Guerrero. Área de bajas montañas, generalmente por debajo de los 2 000 msnm, siendo una región cálida y erosionada.
- 3) Mixteca de la Costa: Tierras húmedas tropicales a lo largo de la Costa del Pacífico del estado de Oaxaca y Guerrero.

Esta diversidad de condiciones ecológicas dio lugar, desde la época precolonial, a un constante intercambio de alimentos, artesanías y mercancías de todo tipo entre las tres zonas del *Nuu Savi* (Mindek, 2003). En lo particular nos interesa la Mixteca Alta, ya que dentro de esta subregión se encuentran las comunidades mencionadas en el lienzo y que atañen a esta investigación. A esta subregión corresponden grandes porciones de los

distritos de Nochixtlan, Tlaxiaco, Teposcolula y parte de Putla, así como pequeños sectores de Coixtlahuaca, Etna, Zaachila, Sola de Vega, Jamiltepec y Juquila (Álvarez, 1994:20) (Fig.6).

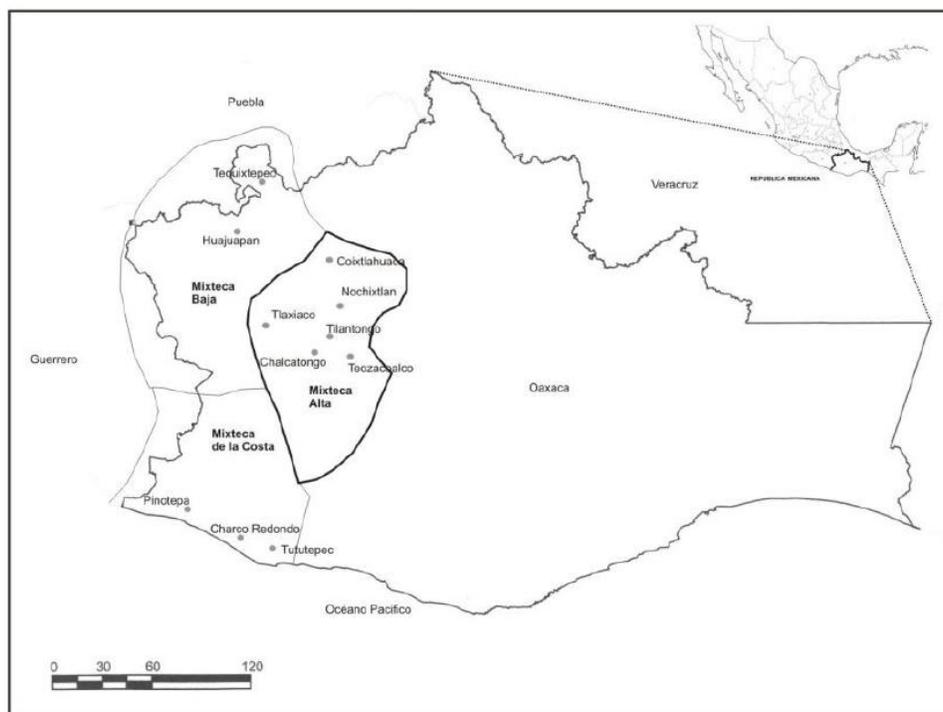


Fig. 6: La Mixteca Alta dentro de la super-área cultural *Nuu Savi*. Tomado de Jiménez y Posselt (2012:16).

La Mixteca Alta presenta un aspecto montañoso, resultado de la confluencia de la Sierra Madre del Sur con la prolongación Meridional de la Sierra Madre Oriental (Jiménez y Posselt, 2012:16). Su topografía es bastante irregular; es una región abrupta con pequeños valles, las cuales han sido desde antaño el centro de la vida humana en la región. El valle más grande es el de Yanhuitlán (o Nochixtlán) con unos 250 km² de superficie. Otros de los valles más pequeños son los de Coixtlahuaca, Tamazulapan, Tlaxiaco, Teozacoalco y Achiutla (Romero Frizzi, 1990:36).

Cabe destacar que el sur del área de estudio (ya sea como división política dentro del estado de Oaxaca o como una división histórica-cultural-geográfica) es la zona de contacto entre la Mixteca Alta y la Mixteca de la Costa y esto influye en las relaciones sociales y económicas que se dan en la región.

2.2. La geografía del lienzo de Santo Tomás Ocotepec

El área representada en el lienzo no se circunscribe sólo al municipio de Santo Tomás Ocotepec, que es la comunidad que lo resguarda, sino a un área mayor propuesta por Smith (1973:149), la cual menciona una serie de comunidades que integraron el Ocotepec del siglo XVI. En total hacemos mención de cinco comunidades mixtecas, cuatro de ellas actualmente son municipios y una es agencia del municipio de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco. Todas se circunscriben políticamente al distrito de Tlaxiaco, entre los paralelos 16° 57' y 17° 13' latitud norte y los 97° 40' y 97°53' longitud oeste, con un área aproximada de 400 km², y están enclavadas en la región mixteca del estado de Oaxaca (Fig.7):

1. Santo Tomás Ocotepec (*Yute Suji*, municipio 532¹⁵)
2. Santa Cruz Nundaco (municipio 379)
3. Santiago Nuyoo (municipio 481).
4. Santa María Yucuhiti (municipio 446).
5. San Pedro Yosotato (agencia municipal)



Fig. 7: Posible área representada en el lienzo de Ocotepec. 1) Santo Tomás Ocotepec, 2) Santa Cruz Nundaco, 3) Santa María Yucuhiti, 4) Santiago Nuyoo y 5) San Pedro Yosotato. Redibujado de Enciclopedia de los Municipios y delegaciones de México¹⁶.

¹⁵ Número de municipio en la lista catastral del estado de Oaxaca.

2.2.1. Santo Tomás Ocotepec

El municipio de Santo Tomás Ocotepec tiene una extensión de 72.72 km. Se localiza entre los paralelos 17° 04' y 17° 11' de latitud norte y los meridianos 97° 43' y 97° 52' de longitud oeste al noroeste del estado de Oaxaca y a una altitud que va de los 2 000 a 3 100. Colinda al norte con los municipios de la Heroica ciudad de Tlaxiaco y Santa Cruz Nundaco; al este, con Santa Cruz Nundaco y San Esteban Atlatlahuca; al sur, con Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo; al oeste, con Putla Villa de Guerrero (INEGI, 2010d:2) (Fig.8).

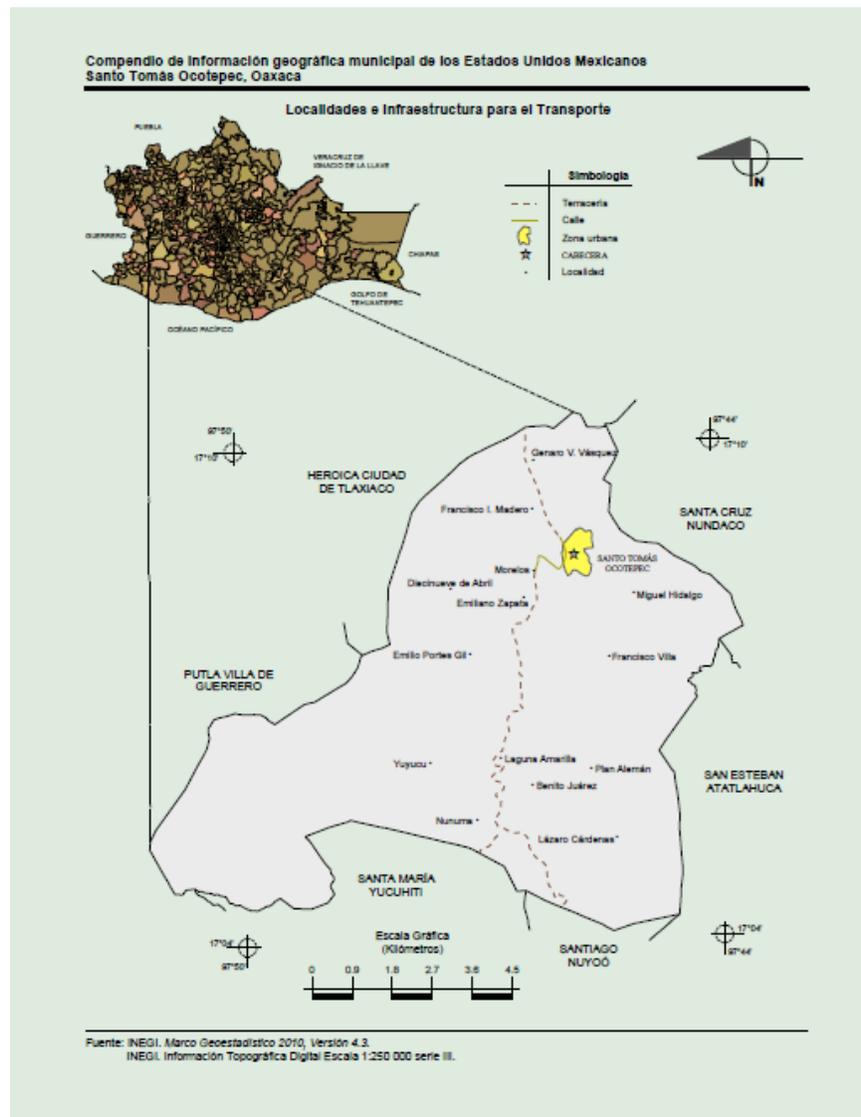


Fig. 8: Plano del municipio de Santo Tomás Ocotepec. INEGI (2010d:4).

¹⁶ <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/index.html>

Cuenta con 12 localidades y dos parajes según el Plan Municipal de Desarrollo (Santo Tomás Ocotepec, 2009:15), los cuales son: Francisco I. Madero (*Sonchaa*), Genaro V. Vásquez (*Nuu Jiki Tijee o Lomotutijee*), Morelos (*Kaandeti*), 19 de Abril (*Tundana*), Miguel Hidalgo (*Yata Yuu Ji'i Too*), Emiliano Zapata (*Tee Ñuutu*), Emilio Portes Gil (*Itundii*), Francisco Villa (*Jehe Yuku*), Benito Juárez (*Yuu Kava*), Nunuma (*Ndoyo Ita*), Plan Alemán (*Sonduja*) y Lázaro Cárdenas (*Itu Tasu*).

2.2.2. Santa Cruz Nundaco

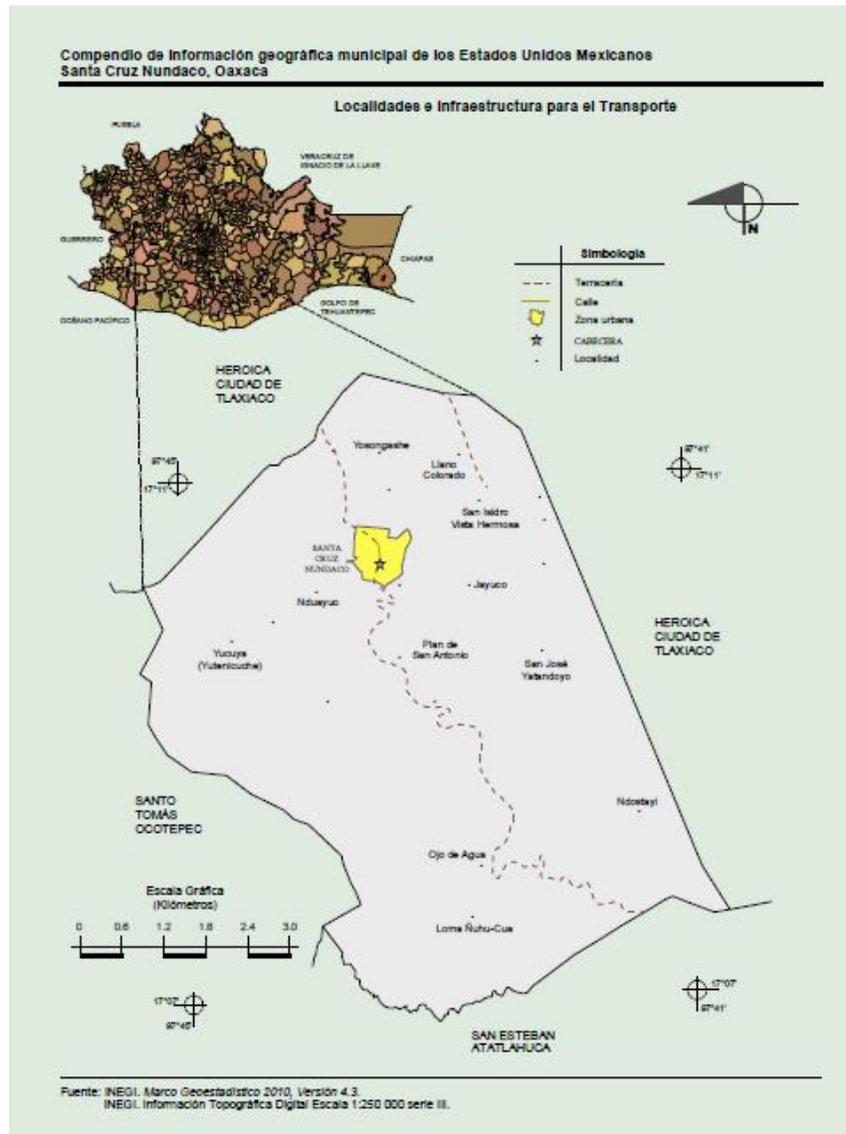


Fig. 9: Plano del municipio de Santa Cruz Nundaco. INEGI (2010a:4).

Santa Cruz Nundaco es el municipio número 379 del estado de Oaxaca y se encuentra entre los paralelos 17° 06' y 17°12' de latitud norte; los meridianos 97°40' y 97°46' de longitud oeste; altitud entre 2 000 y 3 200 m. Colinda al norte con el municipio de Heroica Ciudad de Tlaxiaco; al este con los municipios de Heroica Ciudad de Tlaxiaco y San Esteban Atlatlahuca; al sur con los municipios de San Esteban Atlatlahuca y Santo Tomás Ocotepec; al oeste con los municipios de Santo Tomás Ocotepec y Heroica Ciudad de Tlaxiaco. Tiene 4 agencias: San Isidro Vista Hermosa, San José Yatandoyo, Ojo de agua y Loma Ñuhun-Cua. (INEGI, 2010a:2; Santa Cruz Nundaco, 2011:14) (Fig.9).

2.2.3. Santiago Nuyoo

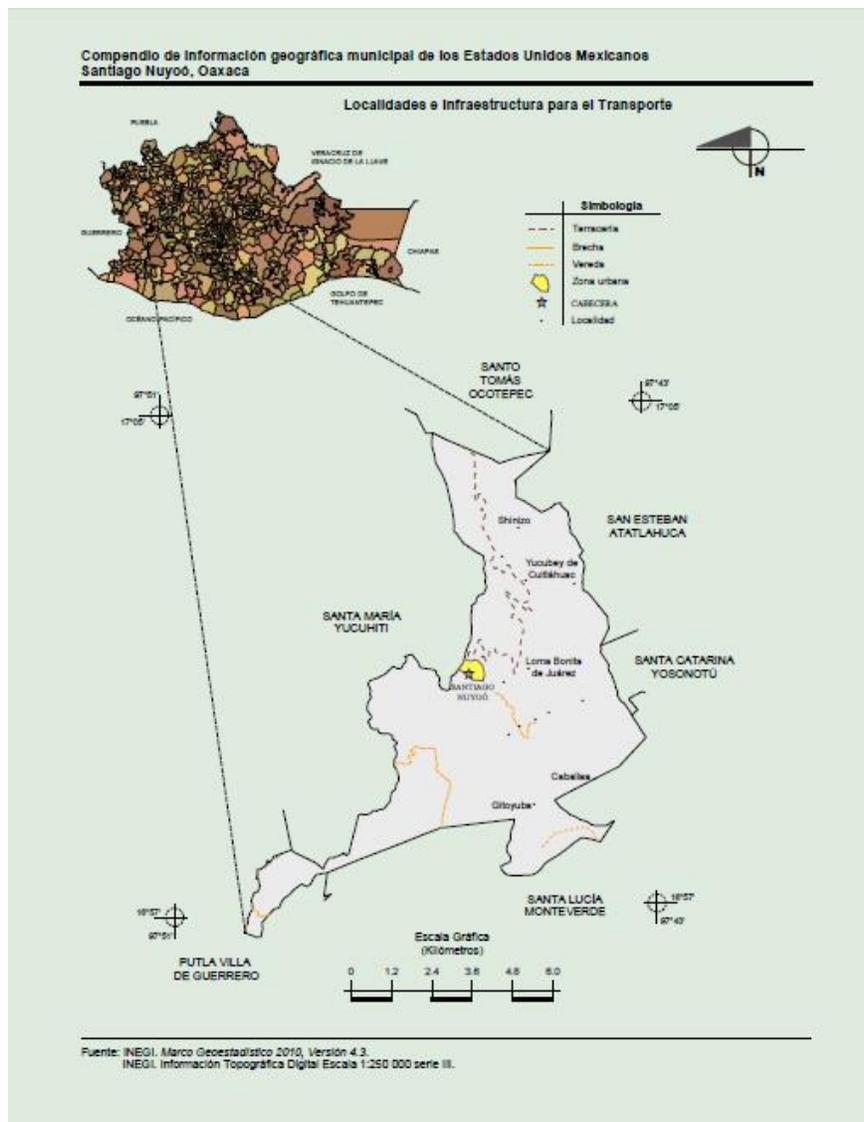


Fig. 10: Plano del municipio de Santiago Nuyoo, INEGI (2010c:4).

El municipio de Santiago Nuyoo se localiza entre los paralelos 16°56' y 17° 05' de latitud norte; los meridianos 97° 43' y 97° 50' de longitud oeste, con una extensión de 58.33 km² y una altitud entre 8 000 y 3 200m. Colinda al norte con los municipios de Santo Tomás Ocotepec y San Esteban Atlatlahuca; al este con los municipios de San Esteban Atlatlahuca, Santa Catarina Yosonotú y Santa Lucía Monteverde; al sur con el municipio de Santa Lucía Monteverde (perteneciente al distrito de Putla) y la agencia de San Pedro Yosotato (perteneciente al municipio de Heroica Ciudad de Tlaxiaco) y al oeste con el municipio de Santa María Yucuhiti. Está dividido por una cabecera municipal, seis agencias y 10 parajes. La cabecera municipal se ubica a una altitud de 1640 msnm y lleva el mismo nombre del municipio (Santiago Nuyoo, 2008:17; INEGI, 2010c:2) (Fig.10).

2.2.4. Santa María Yucuhiti

El municipio de Santa María Yucuhiti se encuentra dentro de los paralelos 16° 57' y 17° 06' de latitud norte; los meridianos 97° 45' y 97° 51' de longitud oeste, y una altitud entre 900 y 3 000 m. Colinda al norte con el municipio de Santo Tomás Ocotepec; al este con el municipio de Santiago Nuyoo; al sur con el municipio de Santiago Nuyoo y la agencia de San Pedro Yosotato (perteneciente al municipio de Heroica Ciudad de Tlaxiaco); y al oeste con el ejido de San Antonio Jicaltepec, San Pedro Siniyuvi, San Juan Teponaxtla, Concepción Guerrero; todos ellos del municipio de Putla Villa de Guerrero, y con una altitud de 700 a 3 200 msnm. La cabecera municipal lleva el mismo nombre del municipio. Cuenta con las siguientes agencias: Santa María Yucuhiti, San Lucas Yosonicaje, San Isidro Paz y Progreso, San José Zaragoza, Guadalupe Buena Vista, San Felipe de Jesús Pueblo Viejo, Reyes Llano Grande, Guadalupe Miramar y la Soledad Caballo Rucio (Santa María Yucuhiti, 2008:11-12; INEGI, 2010b:2) (Fig.11).

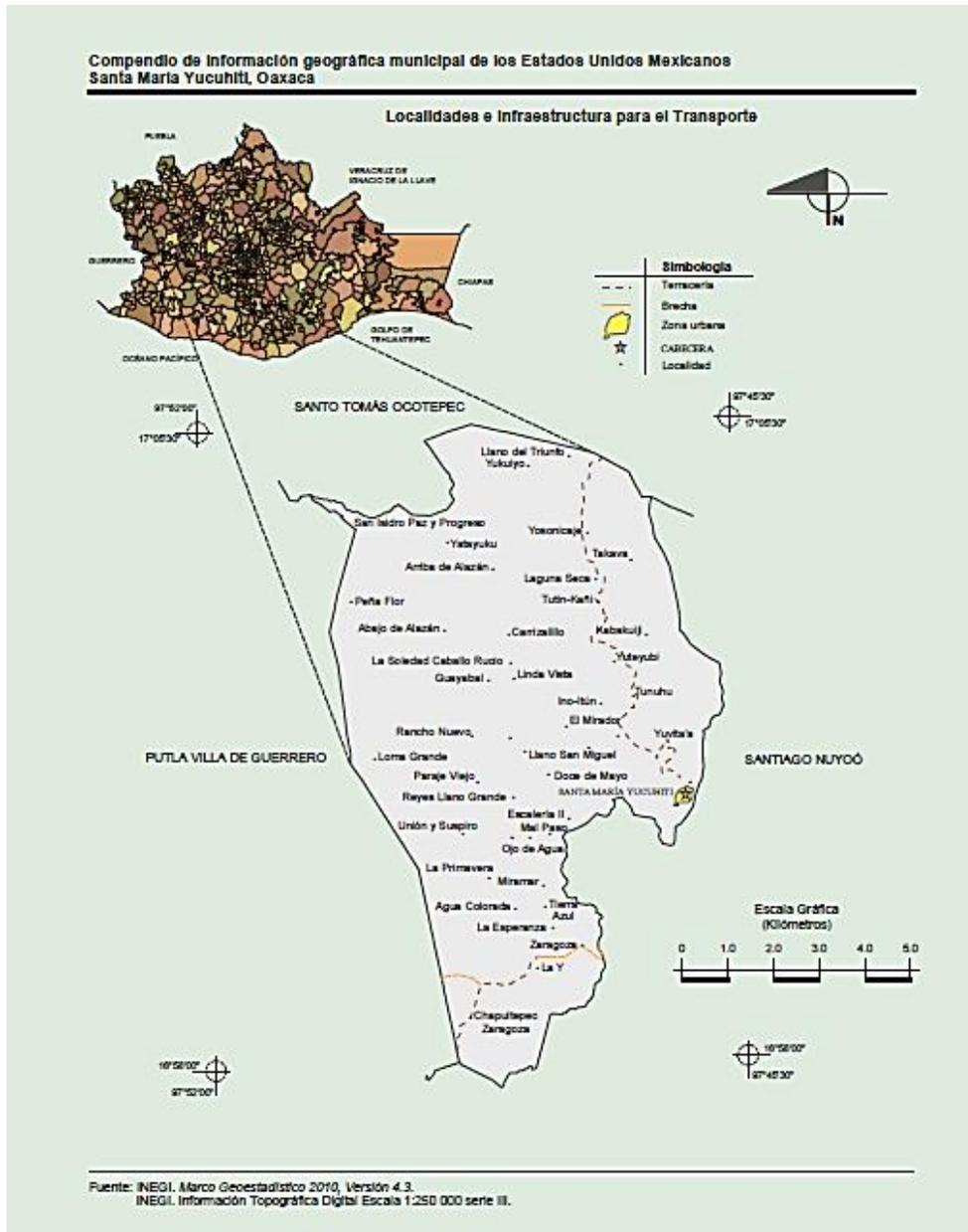


Fig. 11: Plano del municipio de Santa María Yucuhiti. INEGI (2010b:4).

2.2.5. San Pedro Yosotato

San Pedro Yosotato se localiza sobre la portezuela de una cordillera montañosa que se prolonga, de norte a sur, entre dos cerros que se identifican con el nombre de *El Catrín* y *Las Trancas*. Limita al norte con el municipio de Santa María Yucuhiti del distrito de Tlaxiaco; al sur con el municipio de Santa Lucía Monteverde, distrito Putla Villa de Guerrero; al este con la cabecera municipal de Santiago Nuyoo y al oeste con el municipio de Putla Villa Guerrero y Santa María Yucuhiti, del distrito de Tlaxiaco.

Administrativamente es una agencia municipal de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, aunque no guarda continuidad territorial con él (López y Espinoza, 2002:30-31). Se encuentra dentro de las coordenadas $97^{\circ} 46' 10''$ de longitud oeste y $16^{\circ} 59' 05''$ de latitud norte, a una altura de 1900 msnm.

2.3. Características ambientales

Este apartado es importante porque el estudio del medio ambiente nos ayudará a comprender el lienzo, dónde se representa el paisaje, por lo que definir e integrar la geografía es muy justificable. Además se utilizará como complemento el conocimiento comunitario, donde gran parte de la información se retomada de los Planes Municipales de Desarrollo de los diversos Ayuntamientos que conforman el área de estudio.

Gran parte de la zona de estudio se encuentra en la carta topográfica del INEGI de escala 1:50,000 denominada Villa Putla de Guerrero E14D44 y sólo una pequeña extensión de la parte norte de la carta topográfica Santa María Zacatepec E14D54 (Fig.12 y 13).

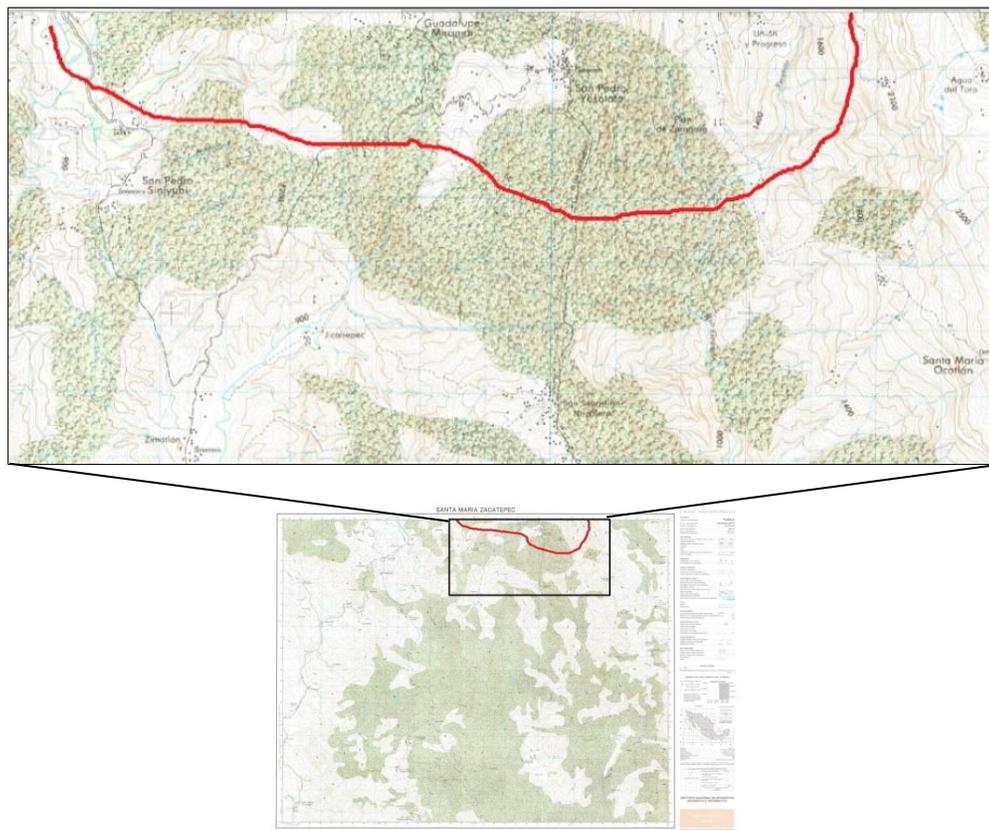


Fig. 12: Extensión aproximada del área de estudio en la carta topográfica de escala 1:50 000 Santa María Zacatepec E14D54. Redibujado de INEGI (1998).

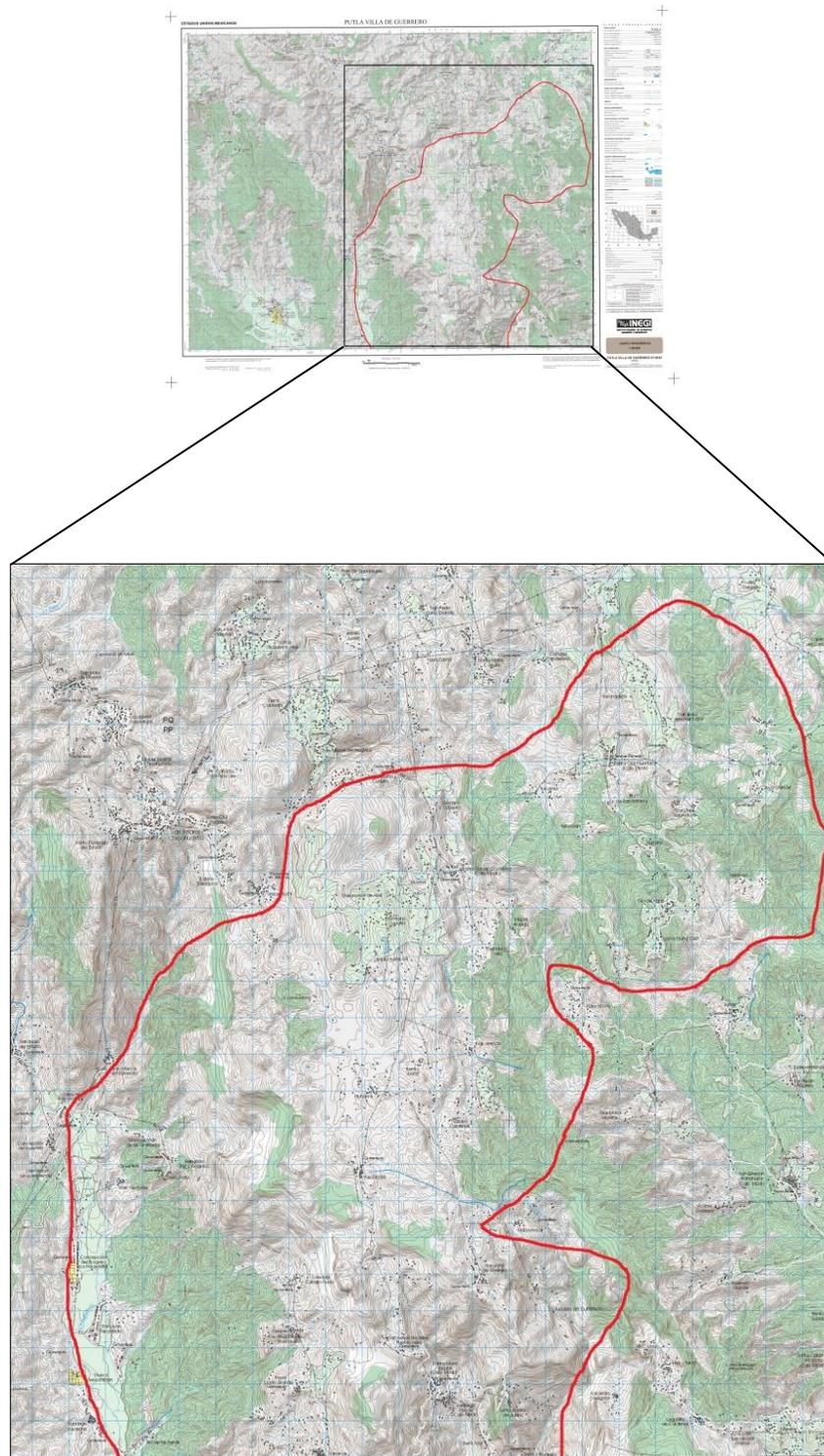


Fig. 13: Extensión aproximada del área de estudio en la carta topográfica de escala 1:50 000 Putla Villa de Guerrero E14D44. Redibujado de INEGI (2001).

2.3.1. Clima

Al ser el área de estudio la frontera entre la Mixteca Alta y la Mixteca de la Costa, no tenemos un clima predominante, sino una serie de ecosistemas debido a las diferencias de altitud que va desde los 700 a los 3200 msnm. Según los datos del INEGI (2004a; 2002a) tenemos los siguientes climas con sus subtipos:

- 1) **Semifrios:** En las partes de mayor altitud, alrededor de los 3 000 msnm. La temperatura media anual y la temperatura media del mes más frío que los caracterizan, varían de 5.0° a 12.0°C y de -3.0° a 18.0°C; la precipitación total anual va de 800 a 2 500 mm. En Santo Tomás Ocotepec y Santa Cruz Nundaco. Tenemos el *tipo C (E)(w2) (w) semifrios subhúmedos con lluvias en verano de mayor humedad* se localiza al sureste de Santa Cruz Nundaco. En estos lugares crece bosque de pino y de pino-encino.
- 2) **Templados:** Los climas templados se producen en terrenos con altitud de 2 000 m o más. La temperatura media anual que los caracteriza varía entre 12.0° y 18.0°C, la temperatura media del mes más frío, de -3.0° a 18.0°C y la precipitación total anual alcanza de 500 a 3 000 mm. En Santo Tomás Ocotepec, Santa Cruz Nundaco y al norte de Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo. Tenemos el *Tipo C (w2) (w) templados subhúmedos con lluvias en verano, de mayor humedad* y el *Tipo C (m)(w) templado húmedo con abundante lluvia en verano*. Este último al noroeste de Santa María Yucuhiti.
- 3) **Semicálidos:** En el 22.36% del territorio Oaxaqueño predominan los climas semicálidos, en zonas cuya altitud varía entre 1 000 y 2 000 m, colindando con las áreas de clima cálido. Relacionando la temperatura media anual con la cantidad de precipitación total anual (entre 600 y poco más de 5 000 mm). *Tipo A (C) w₂ (w) semicálido subhúmedo con lluvias en verano de mayor humedad*. Al sur de Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo.

En la región *Ñuu Savi*, el cambio de estación es de vital importancia para la continuidad de la comunidad. El clima es un componente que influye en las actividades cotidianas y rituales de la región, ya que en función del periodo de lluvias se presentan las

festividades y el ciclo agrícola (Feria Pérez, 2012:8). La principal ceremonia es la de petición de lluvia a los *Vehe Savi* (Casas de la lluvia).

2.3.2. Fisiografía y morfología

La topografía que presenta el estado de Oaxaca está conformada por tres cadenas montañosas: la Sierra Madre Oriental o Sierra Madre de Oaxaca, la Sierra Atravesada y la Sierra Madre del Sur que llega desde el estado de Guerrero y da forma a la región Mixteca a través de dos brazos a ambos lados del río Mixteco, dejando como valles intermontanos las zonas de Huajuapán, Coixtlahuaca, Achiutla, Nochixtlán y los Valles Centrales hasta unirse con la Sierra Madre de Oaxaca (Jiménez y Posselt, 2012:19).

Gran parte del territorio de Oaxaca pertenece a la provincia fisiográfica Sierra Madre del Sur, comprende 79.82% del territorio estatal, a través de sus facciones se divide en las subprovincias: Sierras Orientales, Cordillera Costera del Sur, Costas del Sur, Sierras Centrales de Oaxaca, Sierras y Valles de Oaxaca y Mixteca Alta. En esta última subprovincia está el área de estudio donde se encuentran las siguientes topoformas: 1) **Sierra alta compleja**, 2) **Sierra de cumbres tendidas** y 3) **Valle de laderas escarpadas con lomeríos** (INEGI, 2004c; 2002e).

En otra clasificación hecha por Ortíz et. al. (2004:46), reconocen 12 sub-provincias de la cual nos interesa la de Montañas y Valles del Occidente de Oaxaca. Éste consiste en un sistema de serranías con dirección convergente hacia el sur y esta configuración forma ejes orográficos con un rumbo NNW-SSE; tal sistema lineal adquiere un arreglo escalonado, entre los cuales se establecen llanura intramontanas.

Los mixtecos tenemos nuestra propia nomenclatura para la geografía, y es la siguiente:

- 1) **Yóso**: llano
- 2) **Sheheva**: barranca
- 3) **Nu naketaha yuku**: cañada
- 4) **Yuku**: cerro
- 5) **Jehe Yuku**: ladera o pie de monte

- 6) *Nuu jiki*: loma
- 7) *Kaava*: peña
- 8) *Ve´e kaava*: cueva

Las características de la Mixteca Alta, un relieve abrupto y accidentado conformado por sierras, cañadas y cerros, además de diminutos valles (los cuales en la región se conocen como joyas) definieron la cosmovisión de los *nchivi savi o sehe savi* (hijos de la lluvia). El paisaje no solo se basa en formas estáticas, sino que cada elemento de la naturaleza es un ente vivo en la cosmovisión de los mixtecos. Si no comprendemos lo anterior, no podremos entender en su plenitud el lienzo, donde principalmente están dibujados los montes y ríos. Por ejemplo, los pobladores de Nundaco conciben a los cerros como los grandes contenedores de agua, debido a que:

La lluvia (*savi*) está viva y es sagrada. Ésta cae desde el cielo, fertiliza, riega a la tierra y cuando regresa al cielo, lo hace en forma de nube que nace desde los cerros (*yuku*). El agua de la lluvia es aprovechada por las plantas y los animales, además llena de agua a los cerros, manantiales “casas de agua” (*vehe ndute*) y ríos (*yute*). Debido a que la lluvia es sagrada hay celebraciones dedicadas a la lluvia y al ciclo agrícola (Feria Pérez, 2012:7).

En la mixteca los cuerpos montañosos no son sólo elevaciones en el paisaje sino lugares sagrados donde viven los *ñuhun* (seres divinos conocidos como los dueños del lugar) por lo tanto cada lugar es sacralizado. Así, para ir a los cerros hay que hacerlo con mucho cuidado y conocer el camino, ya que si uno va solo pueden aparecer las *bandoleras*¹⁷, seres que al vernos perdidos se acercan y nos guían por un sendero del cual nunca regresaremos en juicio o en vida. Las cuevas por ser lugares oscuros y misteriosos son lugares “pesados”¹⁸.

La cartografía del INEGI difícilmente se interesará por reconocer los cerros que se consideran importantes para la comunidad o simplemente no les atribuye el nombre que se les da en cada una de las lenguas mexicanas. Aquí nombraré algunos cerros importantes para las comunidades en las que se enmarca este estudio. Santa Cruz Nundaco tiene al Cerro del Águila, *Yuku Ñuma*, *Yuku Jaki*, *Yuku Tiñi* y *Yuku Savi*, que son los grandes hitos

¹⁷ En Santo Tomás Ocotepec, las bandoleras son seres que se llevan pierden a las personas si éstas van solas al bosque.

¹⁸ Los sitios “pesados” como cuevas, manantiales y ríos son lugares asociados a presencias divinas, donde hay que acudir con mucho respeto.

del paisaje y enmarcan la llegada de las lluvias al municipio (Feria Pérez, 2012:8; Santa Cruz Nundaco, 2011:16). En Santo Tomás Ocotepec hay tres cerros importantes nombrados *Yukusaa*, *Yukusco* y *Yuku itutasu* (Santo Tomás Ocotepec, 2009:17). En Santiago Nuyoo están la Cumbre, La Cruz y *Shini Iso* (Santiago Nuyoo, 2008:19) y Yucuhiti, tiene al *Yucuite*.

2.3.3. Geología

El estado de Oaxaca presenta las características geológicas más complejas del país, debido a la serie de eventos tectónicos superpuestos que han ocurrido en su territorio a lo largo del tiempo geológico y que generaron, por consecuencia, una gran diversidad de unidades litológicas aflorantes. El sustrato geológico está dominado por (INEGI, 2002c; 2004d):

- 1) **Rocas metamórficas (esquistos)** del paleozoico, y esta unidad puede correlacionarse con las rocas del Complejo Acatlán.
- 2) **Rocas sedimentarias (calizas y lutitas)** del jurásico superior y cretácico inferior, de las que litológicamente contiene areniscas, limolitas, lutitas, margas y calizas con ocasionales concreciones calcáreas y hematíticas.
- 3) **Rocas sedimentarias (calizas)** del cretácico inferior.
- 4) **Rocas ígneas extrusivas (intermedia)** del terciario superior: Incluyen sobre todo andesita, además de toba intermedia, andesita-brecha volcánica intermedia y andesita-toba intermedia.
- 5) **Rocas ígneas extrusivas (ácida)** del terciario superior: Tobas riódacíticas, riolíticas y dacíticas e ignimbritas

Las rocas son de vital importancia en el *Ñuu Savi*, al ser un material no perecedero, gran parte de nuestras deidades y culto toman un aspecto físico en ella.

En la Mixteca Alta uno o varios ancianos ofician en una cueva y las ofrendas se hace en altares de roca natural frente a la estalactita o piedra tallada que representa a Savi: la lluvia (Ravicz, 1980:80).

2.3.4. Hidrología

El sector norte de la subprovincia Montañas y Valles del Occidente de Oaxaca es drenado por el río Mixteco, que se reconoce como afluente del río Balsas, mientras el sector meridional pertenece a la Cuenca del Río Verde que desemboca al Océano Pacífico (Ortíz et. al. 2004; INEGI, 2002d).

El río Mixteco, que se une al río Atoyac de Puebla, con sus afluentes Mixtepec, Juxtlahuaca, Teposcolula y Huajuapán, pasa por los distritos de Tlaxiaco, Juxtlahuaca, Teposcolula, Huajuapán y Silacayoapan (Dahlgren, 1966:15). Los afluentes del río Mixteco que se encuentran en el municipio de Tlaxiaco son Ocotepéc, Numí y Tlaxiaco, este último formado a su vez por los ríos *Yutatoto* o *Yosotato*, Delgado o Del Ángel, Curtidor, *Yutavee* o *Yatayee*, San Diego y Tablas que cruzan el valle de Tlaxiaco (Jiménez y Posselt, 2012:23).

Al tener una gran diferencia de altitud y ser la frontera entre la Mixteca Alta y la Mixteca de la Costa, hace que los afluentes que surgen de Nundaco y Ocotepéc desemboquen hacia el norte, en el río Mixteco de la cuenca del río Atoyac de la red hidrológica Balsas. En cambio, los afluentes que surgen de Yucuhiti, Nuyoo y Yosotato convergen al sur, a la cuenca del Río Verde.

Lo mencionado anteriormente es una clasificación para conocer el destino de los afluentes. En el *Ñuu Savi*, al tener una relación muy estrecha con el medio que nos rodea, concebimos al *ndute* (agua) como algo sagrado ya que es la creadora de las comunidades Mixtecas y cada lugar que lo contiene es objeto de respeto y de culto.

Los manantiales, las corrientes, y los pantanos son considerados como lugares santos, investidos del poder del espíritu que los habita o de cualquier fuerza (Ravicz, 1980:81).

Los ríos, lagunas y manantiales juegan un papel fundamental en la organización de nuestro mundo por lo que considero importante mencionar el nombre propio que se le atribuye a los ríos en cada comunidad.

- 1) Santo Tomás Ocotepéc: Está el *Yute Suji* es el río que atraviesa el municipio y del cual deriva el nombre de nuestra comunidad en *Tuhun Savi*. Así mismo hay tres manantiales importantes en la parte baja del poblado: *Ndute Kati* y *Ndute Ñaana*

están en la cabecera municipal; *Ndute Ranchu*, en Genaro V. Vásquez. En la parte alta se encuentran cuatro veneros más denominados *Ndute Soxikui*, *Ndute Zorro*, *Ndute Yuskuiya* y *Ndute Ndoyo* (Santo Tomás Ocotepec, 2009:16).

- 2) En Santa Cruz Nundaco están los ríos *Yutenikutye*, *Yutevee*, *Yutenin*, *Yutekaje*, *Yutenino*, *Yutentiko*, *Yutekanji* y *Yutendo* (Feria Pérez, 2012:20; Santa Cruz Nundaco, 2011:18).
- 3) En Santiago Nuyoo se encuentran *el Río Golondrina o Miní Tishiiko* y *el Río de Zaragoza*, los cuales forman un tercer río llamado *Río Grande o Nute Kanu*. Existen en el municipio dos arroyos que por su abundancia de agua son importantes considerar; y que son conocidos en el municipio como *río Corral o Nute kura* y *río Nute nuhve* (Santiago Nuyoo, 2008:20).
- 4) Santa María Yucuhiti: *Río Yucuhiti*, *río Zaragoza*, *río tigre* o *salado* (Santa María Yucuhiti, 2008:14-15).

La clasificación en *Tuhun Savi* de la hidrología en la región será:

- 1) **Yuté:** río.
- 2) **Miiní:** laguna
- 3) **Nuu kene ndute:** Manantial
- 4) **Vehe Savi:** Casa de la lluvia

2.3.5. Suelos

Las unidades de suelo presentes en el área de estudio son regosol (calcárico, eútrico), redzina, feozem (haplico), luvisol (crómico), vetisol y litosol (Alfaro, 2004:55-65; INEGI, 2002b; 2004b). A continuación se mencionan las generalidades.

- 1) **Luvisol:** Son fundamentalmente de origen residual a partir de rocas sedimentarias, ígneas y metamórficas, y en menor extensión de origen aluvial. Tipo: *Luvisol crómico*, los colores en general son pardos con tonalidades rojizas o amarillentas, o bien rojo o rojo amarillento. En ocasiones la materia orgánica en el suelo le da color negro al horizonte A, pues los contenidos llegan a ser extremadamente ricos, aunque en general son moderados.

- 2) **Litosol:** Son suelos menores de 10 cm de profundidad que están limitados por un estrato duro, continuo y coherente. Tienen variaciones de texturas gruesas (arena migajosa), medias (migajón arenoso, franca, migajón arcilloso) hasta finas (arcilla), por lo cual el drenaje interno varía de rápido a lento. Los colores que muestran son pardo oscuro, pardo grisáceo oscuro y negro, y los contenidos de materia orgánica van de moderados a extremadamente ricos. Son suelos limitados por roca dura y continua o por materiales calcáreos en los primeros 25 cm de profundidad a partir de la superficie.
- 3) **Feozem:** Presenta una capa superficial, oscura, suave, rica en materia orgánica y nutrientes. Se puede formar en zonas montañosas con grandes pendientes. Estos suelos se caracterizan por la presencia del horizonte A mólico, el cual cuando está seco no es masivo ni duro, es de color oscuro. Su origen es residual a partir de rocas sedimentarias e ígneas, que conforman sierras, llanuras, lomeríos y algunos valles, o de origen aluvial sobre sedimentos que conforman llanuras y valles. **Tipo:** *Feozem Halptico*.
- 4) **Redzina:** Son suelos de origen residual formados a partir, específicamente, de rocas calizas que conforman las sierras. La textura de estos suelos varía desde migajón arenoso hasta arcilla, con colores pardos grisáceos oscuros, grises muy oscuros y negro, en ocasiones con tonos rojizos. Los contenidos de materia orgánica van de moderadamente pobres a extremadamente ricos.
- 5) **Regosol:** Son de origen residual formados a partir de rocas de muy diversa naturaleza: ígneas intrusivas ácidas, metamórficas, volcanoclásticas y sedimentarias, como también de origen aluvial a partir de sedimentos recientes. **Tipos:** *Regosol eútricos* y *Regosol calcárico*.
- 6) **Vertisol:** Son suelos arcillosos de colores que varían de negros a grisáceos; presentan grietas de 1 cm o más de su superficie cuando el suelo está seco, casi todos los años. Son muy adhesivos y plásticos y muy duros cuando secos, algunas veces salinos. **Tipo:** *Vertisol crómicos*, se caracterizan porque generalmente se originan de rocas calizas y son de color pardo rojizo.

Para los *Nchivi Savi* la tierra es también nuestra madre, la que nos da el sustento de todos los días por ello antes de trabajar la tierra, antes de sembrar se le pide permiso y se le

ofrenda comida y bebida para que nos brinde sus frutos con una buena cosecha. También es nuestra última morada, por lo tanto debemos tenerle respeto y cuidar de no ofenderla. Tampoco debemos espantarnos en su presencia, ya que donde nos asustamos nuestro *espíritu*¹⁹ se queda y tarde o temprano nos reclama. Esto significa que algún día enfermaremos y tenemos que hacer el ritual de levantar el espanto (*nakeo ñuhun*) para curarnos. Así, como bien lo dice Feria Pérez (2012:19) la tierra (*ñuhun*) es sagrada, por ello no puede tener un dueño humano y por tanto es de todos.

Desde el siglo XVI la tierra fue clasificada por la cualidad del suelo y esta tradición no se ha perdido. Hoy en día podemos reconocer los siguientes tipos de suelos (Santa Cruz Nundaco, 2011:16-17; Feria Pérez, 2012:17; Santiago Nuyoo, 2008:21-22; Santa María Yucuhiti, 2008:13):

- 1) ***Ñuhun tuun* (tierra negra)**: Tierra seca, no guarda humedad y se deslava con la lluvia.
- 2) ***Ñuhun yuu* (tierra con piedra)**: Tiene piedras, es bueno para el cultivo de trigo, haba, maíz y calabaza, y tiene la característica de que guarda humedad.
- 3) ***Ñuhun kuaha* (tierra colorada)**: El bosque de ocote crece lento y bajo, esta tierra es buena para los cultivos.
- 4) ***Ñuhun kaaji* (tepetate)**: Tierra suave y seca, sirve para los cultivos de trigo, maíz y de temporal. Se usa como material de construcción para hacer adobe.
- 5) ***Ñuhun yuchi o tikacha* (tierra polvosa)**: Guarda mucha humedad, es una tierra fría y muy suelta. El maíz no se puede dar en este tipo de tierra, pero es buena para el cultivo de durazno y maguey.
- 6) ***Ñuhun kuiji* (tierra blanca)**: Tierra erosionada, porque no tiene árboles.
- 7) ***Ñuhun ñuutí* (tierra arenosa)**: Bueno para los cultivos de maíz, frijol y no permite el crecimiento de malezas.
- 8) ***Ñuhun kishi* (tierra chiclosa o pegajosa)**: Tierra dura, seca, guarda humedad y tiene mucho abono.
- 9) ***Ñuhun nijia jehe* (tierra fértil)**: Suelos arcillosos, muy ricos en materia orgánica productos de la descomposición constante de hojas y ramas.

¹⁹ Se utiliza espíritu a falta de un mejor concepto en español.

10) *Ñuhun ndéyu* (**Suelo lodoso**).

11) *Ñuhun ñashi* (**suelo delgado**): Existen suelos con capas fértiles muy delgadas y con mucha piedra.

Para los habitantes del *Ñuu Savi* es importante conocer cada tipo de suelo en la región, porque algunos son más ricos y productivos que otros. El tipo de suelo define la temporalidad de los cultivos; los cultivos en la sierra suelen ser verdes de abril a noviembre y en cambio los cultivos en las áreas bajas suelen ser verdes de mayo a octubre.

2.3.6. Vegetación

La vegetación de Oaxaca contiene una importante riqueza y diversidad biológica presentada en diferentes asociaciones de plantas. A un nivel general en el área de estudio predominan los siguientes tipos de vegetación (Torres, 2004:43-54; INEGI, 2004e):

- 1) **Bosque de abetos u oyameles (bosque de oyamel)**: Se establece entre los 2 500 y 3 000 m, en donde el clima predominante es semifrío subhúmedo, con suelos profundos húmedos, migajón arenosos, sobre rocas ígneas andesíticas y rocas sedimentarias calizas. Estos bosques están compuestos por ejemplares de 30 a 40 m de altura.
- 2) **Bosque caducifolio**: Se establece desde los 600 hasta los 1200 m, en sitios donde predominan condiciones de clima templado, sobre suelos profundos con materia orgánica.
- 3) **Bosque mesófilo de montaña**: Estos bosque se establecen entre 1000 y 2500 m, en donde predominan climas semicalidos y templados húmedos con neblina y frecuentes lloviznas; los suelos son profundos, arcillosos y con una gruesa capa de materia orgánica, y se deriva principalmente de rocas metamórficas y afloramientos de rocas. Forman bosques densos, con una rica composición florística. El estrato principal lo forman arboles de 7 a 20 metros de altura. El estrato inferior mide 1.5 a 6 m de altura, dominado por especies arbustivas.
- 4) **Encinares**: usualmente se desarrolla entre 1600 y 2900, en un clima templado subhúmedo, puede desarrollarse sobre cualquier tipo de sustrato geológico, sobre suelos arcillosos poco profundos en materia orgánica y moderadamente ácidos.

- 5) **Pinares:** Estos bosque se desarrollan en un gran número de ambientes en elevaciones entre 300 y 3 000 m, en un clima generalmente templado suhhúmedo. El estrato principal está compuesto por arboles de 8 a 20 metros de altura. El sustrato arbustivo contiene elementos de 2 a 4 metros de altura.

La siguiente lista es un compendio de la vegetación con su nombre común, tal y como se conocen en las comunidades que competen al estudio (Santa Cruz Nundaco, 2011:17; Santo Tomás Ocotepec, 2009:17; Santiago Nuyoo, 2008:22; Santa María Yucuhiti, 2008:16-17).

- 1) **Vegetación mayor:** En los bosques predominan los ocotales (blanco y amarillo), encino amarillo, oyamel, pino, madroño, fresno, enebros, elites, sabinos, gratado, palo mulato, guachipil, pipe, bejucos, acahual, tronador, laurel, oreja de burro, palo de águila, palo de sangre y carrizo.
- 2) **Árboles frutales:** Manzana, durazno, capulín, níspero, tejocote, peras, limón, aguacate, ciruela, lima, granada, anona, naranja, zapote blanco, zapote negro y mamey.
- 3) **Vegetación menor:** matas de gladiolas, cartuchos, buganvillas, chamizo y magueyes, palmilla, cactáceas, bromelias, orquídeas y cuajinicuil.
- 4) **Plantas comestibles:** Variedad de quelites como las verdolagas, tepiche, violeta, quintonil, mostaza, carretilla, quelite de manteca y hongos.

Además, hay un amplio conocimiento del mundo vegetal y de sus potencialidades terapéuticas reales.

2.3.7. Fauna

Estos son los animales de la región basados en el conocimiento comunal (Santa Cruz Nundaco, 2011:17; Santo Tomás Ocotepec, 2009:17-18; Santiago Nuyoo, 2008:23; Santa María Yucuhiti, 2008:18).

- 1) **Mamíferos:** coyote, mapache, tlacuache, armadillo, zorrillo, ardilla, conejo y la liebre, venados, cola pinta, comadreas, tejón

- 2) **Aves:** zopilotes, águilas, palomas, gorriones, gavilán, calandrias, golondrinas, tecolote, pájaros carpinteros, correcaminos, tortolitas, halcones, colibrí, codorniz, cuique, tihishi, canarios, cuervo, zanate, tortolos, cardenal, jilguero, cenzontle, búho, ruiseñor y paloma, faisanes, pericos
- 3) **Insectos:** Pinacates, araña gris, frijolillo, alacrán, tarántula, cien pies, cara de niño, la viuda negra, la capulina, grillo, mariposa, chapulín, escarabajo, rodacaca, cochinilla, mayate verde, palomilla, tizanduche, gallinas ciegas, abejas.
- 4) **Anfibios y reptiles:** Víbora de cascabel, falso coralillo, culebra de agua, lagartijas anilladas, sapos, ranas, escorpión de árbol, víboras sordas, corredoras, camaleón y coralillo venenoso.

3. MARCO REFERENCIAL

“La territorialidad se refiere a la posesión y demarcación de un espacio por parte de la autoridad jurisdiccional. Además del ejercicio de un derecho, la territorialidad supone el uso y organización del espacio demarcado, señalando su extensión mediante límites” (Ramírez, 2006:172). En este sentido, aplicado a la época precolonial la territorialidad da por hecho que cada *altépetl* o *yuvui tayu* (en *Tuhun Savi*) tuvo bajo su jurisdicción una cierta extensión de terreno y para distinguir sus términos²⁰ de otras unidades políticas tuvo que marcarlas de alguna manera en el paisaje creando así lo que serían sus límites²¹ territoriales.

En arqueología ha sido muy problemático definir un límite; sin embargo, siempre se hace, ya sea para delimitar un área cultural, tradición arqueológica, sitio o un asentamiento; la realización de éstos se basa en la presencia o ausencia de materiales arqueológicos no perecederos y en una serie de estratificación de los sitios. Sin embargo poco se ha discutido sobre la existencia y la materialización de lo que consideramos como un límite, en el caso particular de este estudio de un límite territorial entre los *yuvui tayu* del Posclásico Tardío en la Mixteca Alta, y si existe en arqueología un método capaz de identificarlo.

Así, la intención de este capítulo es caracterizar la metodología que usa la arqueología para la creación de los límites y los distintos niveles de análisis que esta ciencia social maneja, haciendo énfasis en que la creación de los mismos no es arbitraria, ya que estará influenciada por la formación del investigador, la corriente teórica y los objetivos que persigue.

3.1. Áreas Culturales

Un trabajo fundamental que ha marcado a la arqueología mexicana ha sido el realizado por Kirchhoff en los años 40's del siglo pasado, el cual propone el concepto de Mesoamérica

²⁰ Término o *Terminus*: designó originariamente el hito o mojón que indicaba los fines o límites de cualquier espacio, ya fuera público o privado, y esta acepción se ha conservado hasta nuestros días. Pero la voz, *terminus*, mojón o límite, llegó a adquirir en los tiempos medievales una acepción nueva: la de espacio delimitado por tales términos (Ramírez, 2006:172).

²¹ Las lindes, linderos, límites o términos fueron utilizados para enmarcar y medir los territorios o términos.

como un área cultural; es decir: un conjunto de rasgos culturales (lengua, historia, tecnología, subsistencia, sedentarismo) que comparten determinados grupos humanos en un área geográfica específica del siglo XVI. En su propuesta, manifiesta que:

“Mesoamérica”, publicado originalmente en 1943, fue un intento de señalar lo que tenían en común los pueblos y las culturas de una determinada parte del Continente Americano, y lo que los separaba de los demás,... enumerando sólo aquellos rasgos culturales que eran propiedad exclusiva de esos pueblos (Kirchhoff, 1967:I).

El estudio de Kirchhoff (1967) sólo se planteó para la época de contacto y no para temporalidades anteriores, pero el término Mesoamérica tuvo tal aceptación que empezó a utilizarse como un área geográfica inmóvil a lo largo del tiempo, por ello ha sido objeto de diversas discusiones sobre su validez²², ya que “muchos de los rasgos mencionados por Kirchhoff se presentan en sociedades complejas, profundamente estratificadas en las que el Estado juega un papel importante” (Matos Moctezuma, 1994:56).

A pesar de las críticas recibidas debido a la delimitación en tiempo y espacio de Mesoamérica, ninguno pone a discusión que un área cultural es la interrelación entre los rasgos culturales compartidos por los grupos humanos en un tiempo y un espacio. Incluso la idea de civilización compartida estuvo presente en la época precolonial con el concepto de “Toltecatl” (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:4). Para Piña Chan (1960:37) el área cultural “es pues una división territorial dentro de la cual un patrón, como cualquier complejo o elemento específico cultural se presenta en las diferentes sociedades que la ocupan”. Para Matos (1994:63) Mesoamérica (como área cultural) “es la conjunción de un determinado tipo de sociedades con sus propias características dentro de un tiempo determinado y en un espacio que tuvo variaciones a lo largo de ese tiempo”.

De esta manera también Mesoamérica, para su mejor estudio, se ha dividido en subáreas. A cada división Piña Chan (1960:38) la denomina *región arqueológica* “como un espacio variable dentro del cual en un tiempo determinado pueden hallarse altos grados de homogeneidad cultural, o sea que una región forma parte de un área y está generalmente determinadas por accidentes históricos-geográficos”. De acuerdo con este principio

²² Una de ellas fue en 1985, en el marco de la *XIX Mesa Redonda* de la Sociedad Mexicana de Antropología (Matos Moctezuma, 1994:49)

Mesoamérica puede dividirse en cinco subáreas²³, aunque ninguna de ellas con límites precisos.

Estas regiones arqueológicas se identifican por lo que se ha denominado tradiciones y horizontes culturales, donde la tradición “es la forma cultural persistente en el tiempo, que se transmite socialmente de una generación a otra” y el horizonte cultural “es un continuum espacial representado por la amplia distribución de un estilo artístico reconocible” (Piña Chan, 1960:14,39).

Lo que definirá una tradición y un horizonte serán los tipos, como el conjunto de artefactos que comparten atributos similares, ya sean estos atributos superficiales (decoración, color), formales (dimensiones, formas) y tecnológicos (material o materia prima, procesos de manufactura). Las agrupaciones de los tipos de artefactos (y de construcciones) de una época y lugar concreto se denominan conjuntos y las sumas de éstos reciben el nombre de culturas arqueológicas (Renfrew y Bahn, 2011:119).

De esta manera se forman las áreas arqueológicas, de las que partimos para proponer las áreas culturales, pero los límites de éstas se irán modificando constantemente como consecuencia de nuevas investigaciones arqueológicas e históricas por lo que no podemos encajar dentro de éstas las relaciones sociales que se dieron en la época precolonial como lo hace Arroyo (2008) en su trabajo “Los territorios en el Preclásico Temprano y Medio del sureste de Mesoamérica” donde plantea que las áreas y horizontes culturales en arqueología implícitamente conllevan a la existencia de fronteras y territorios, y sus marcadores son los complejos y estilos arqueológicos (Arroyo, 2008:353-355).

3.2. Límites arqueológicos

Debido a que es fundamental la delimitación del área de estudio en campo (sea un área de actividad, unidad doméstica, barrio, sitio o región) es necesario especificar cómo los arqueólogos demarcamos un sitio arqueológico. El sitio arqueológico, al igual que el concepto de cultura, tiene muchas acepciones dependiendo del autor y de la corriente

²³ El área Oaxaqueña, Golfo de México, Sureste o Maya, Occidente, Altiplano Central son los más reconocidos, aunque algunos como Piña Chan (1960:38) llegó a incluir un área norteña.

teórica pero básicamente se refieren al *conjunto de artefactos y modificaciones en el paisaje que reflejan una actividad humana del pasado*.

Algunas definiciones de sitios arqueológicos son:

“Los lugares donde son hallados conjuntamente artefactos, construcciones, estructuras y restos orgánicos o medioambientales, es decir, lugares donde se identifican huellas significativas de la actividad humana” (Renfrew y Bahn, 2011:52).

“Cualquier lugar donde existen materiales arqueológicos agrupados especialmente y con límites restringidos, cuya distribución es resultado de una actividad humana. Estos agrupamientos pueden ser desde una simple área de actividad hasta una unidad de asentamiento, con un rango deposicional que puede variar desde una sola superficie de ocupación hasta el conjunto de todos los depósitos arqueológicos presentados secuencialmente” (López, 1990 en Nieto Ugalde, 2009:11).

“Discreta agrupación que define una ocupación por la presencia de cerámica de superficie y/o montículos, lo que presenta un foco de actividad prehispánica (Rivera Guzmán, 1999:63).

Un sitio es el lugar con evidencia de utilización por seres humanos (Balkansky, et.al, 2000).

Una vez identificado el sitio por medio de un recorrido se tiende a describir, registrar y delimitar en superficie cada yacimiento, donde para su mejor entendimiento se realiza una estratificación de los mismos, ya que no sólo es entender cómo está estructurado internamente si no cuál es su relación con respecto a otros sitios dentro de una región. Sin embargo, esto no siempre fue así, la arqueología en sus inicios se había enfocado en el entendimiento de sitios en particular, después con el concepto de área cultural se pretendió hacer estudios regionales para conocer la manera en que interactuaban los diversos sitios de una zona vistos desde diferentes enfoques, ya sean políticos, económicos o sociales y a partir de entonces el reconocimiento de superficie ya no ha sido una simple técnica para la identificación de las mejores áreas para la excavación sino que se ha vuelto un fin en sí mismo llegando incluso a sustituirla.

De esta manera surge el patrón de asentamiento, definido como el estudio de la distribución de los yacimientos en el paisaje de una región determinada para contextualizar su desarrollo a través del tiempo y establecer la evolución histórico cultural (Rivera Guzmán, 1999:6-7; Renfrew y Bahn, 2011). En México, desde el inicio de la década de los años setenta esta metodología se ha aplicado en diferentes regiones de Mesoamérica,

destacando los trabajos pioneros en la Cuenca de México y en el valle de Oaxaca (Rivera Guzmán, 1999:6).

El patrón de asentamiento no sólo es aplicable a un nivel regional sino también dentro de los mismos sitios, ya que el fin de éste es dar significado a las unidades espaciales procedentes del registro arqueológico en las distintas escalas (Manzanilla, 1986:9). Para evaluar el contexto arqueológico tenemos dos niveles que competen al trabajo arqueológico de recorrido (regional) y excavación (sitio).

Flanery y Manzanilla proponen los siguientes niveles de análisis basados en una estratificación de sitios después de haberlos delimitado (*ibid*:9-10).

- 1) Área de actividad: La unidad mínima con contenido social dentro del registro arqueológico. Existe una o varias actividades estrechamente ligadas a procesos de trabajo o funciones específicas.
- 2) Unidad habitacional: La residencia de la unidad básica de producción que generalmente es la familia. Este nivel requiere la incorporación de las diversas áreas de actividad que están asociadas a la casa habitación o *conjunto doméstico*.
- 3) Barrio: La agrupación de unidades habitacionales que testimonian actividades compartidas entre las diversas familias, desde el grupo de residencia alrededor de un patio, en el que el parentesco, pudo haber sido el principal vínculo de integración, hasta el barrio, en que posiblemente el oficio era lo más común.

En estos primeros niveles se pondrá énfasis en el estudio de contextos procedentes de una excavación, pues los primeros niveles sólo pueden analizarse conforme a este tipo de datos (Manzanilla, 1986:10).

- 4) Sitio: El estudio del sitio arqueológico en su totalidad, cuyo equivalente antropológico es la comunidad, es decir, los grupos de personas que viven normalmente en una asociación, frente a frente. Para comparar la distribución de los espacios que ocupan las unidades habitacionales de alto status contra los de bajo status dentro del propio sitio. Se observará el espacio que abarca cada estrato social en el interior del sitio y así comparar el nivel de organización social. Relación estructura-estructura.

- 5) Región: Se comparan los diversos sitios de una región y se infieren las posibles relaciones intercomunitarias que tuvieron: económica, social y política. Al saber el tamaño y la densidad de cada sitio, inferiremos el rol que cada sitio ocupa dentro de este gran territorio en un tiempo y espacio definido. Además de sus posibles rutas de interacción. Relación sitio-sitio.

La localización y el registro de yacimientos es el primer paso del trabajo de campo; el siguiente consiste en hacer una valoración del tamaño, tipo y distribución de los mismos. El modo más simple de hacernos a la idea de la extensión y distribución de un sitio es a través de una prospección superficial – es decir, mediante el análisis y documentación de la localización de las estructuras supervivientes y, a ser posible, la recogida de los artefactos en superficie. Así, la prospección de superficie supone el reconocimiento directo de potenciales sitios, registrando la concentración de estructuras o artefactos para obtener cierta idea de la disposición del yacimiento (Renfrew y Bahn, 2011:95).

Para enfatizar lo anterior, se ponen dos ejemplos del método de delimitación realizados en la Mixteca:

- 1) La extensión total del Naduza-Ñiaxugue fue de 3100 m, norte-sur por 1 700 m, este-oeste, y fue definida por un recorrido sistemático en los dos cerros buscando presencia y ausencia de materiales líticos y arquitectónicos (García Anaya, 2011: 44).
- 2) Para definir el tamaño de la ocupación prehispánica se realizaba un reconocimiento por todo el sitio para ubicar los límites arqueológicos. Para ello tomamos en cuenta dos indicadores: la distribución del material en superficie, sea este cerámico y/o lítico, además de estructuras visibles, ya sea montículos, terrazas muros o cimientos de unidades habitacionales (Rivera Guzmán, 1999:55). Calcular la extensión de los sitios en cada fase cerámica es de vital importancia, ya que esto servirá para elaborar una jerarquía de asentamientos en la región a través del tiempo (*ibid*:60).

La identificación de los sitios arqueológicos es la base de la arqueología, ya sea como una herramienta para la ubicación de un área a excavar o que la caracterización de ellos sea el fin en sí mismo. Las dos forzosamente tenderán a delimitar los sitios para conocer la extensión que ocupan basados en la dispersión de material y su análisis; al hacerlo los sitios tienden a clasificarse, generalmente por su tamaño y arquitectura, para

tener una jerarquía de sitios que cada autor, dependiendo de la teoría que utilice, le dará una explicación cultural.

En la mixteca, los arqueólogos que basan sus estudios en patrones de asentamiento, utilizan esta estratificación de sitios para dar una explicación de la evolución social en la región y para recrear la extensión territorial de los señoríos mencionados en documentos del siglo XVI toman como base un sitio de gran escala con un área de influencia (Spores, 1972; Balkansky et. al. 2000, Kowalewski et. al. 2006), ya que muchas veces el “sitio” parece ser una proyección hacia el pasado de lo que ahora es “ciudad o municipio” pero es simplemente un lugar de investigación arqueológica, una unidad de análisis. Es decir, la estratificación de los sitios se hace buscando siempre centros de poder. Un claro ejemplo de esto es el trabajo realizado por Kowalewski et. al. (2006: 5.22) donde se concluye que existe una continuidad desde el preclásico hasta el posclásico y que generalmente habrá un centro-periferia; es decir, un grupo de asentamientos conformado por un pueblo-cabecera con aldeas pequeñas o satélites y rancherías los cuales se separaron de otros por espacios inhabitados. Con esto, los autores dan por hecho que el patrón de asentamiento refleja la distribución de las unidades sociopolíticas precoloniales y que los límites arqueológicos fueron los límites sociales.

No obstante, en otros estudios como el de Liendo (2008:403-405), se considera que no se puede dividir el territorio en unidades políticas porque éstas no existieron en la época precolonial, y de hacerlo resultaría arbitrario. Además, este autor clarifica que el patrón de asentamiento le permite, en su caso de estudio en el área maya, “visualizar los límites y fronteras hasta donde se dejó sentir la influencia política de Palenque” (*ibid*: 405).

3.3. Conclusiones del capítulo

Lo anterior fue la metodología arqueológica utilizada para la creación de espacios susceptibles de ser analizados, sin embargo cabe reiterar que los límites arqueológicos no son límites sociales, ya que los habitantes de un asentamiento continuamente sobrepasan los límites de su sitio. Es decir, la utilización de áreas (que en esencia son espacios rodeados por una línea y que excluye lo demás) creadas por los arqueólogos son unidades de análisis que no reflejan la complejidad social pretérita, la cual era dinámica ¿Acaso los

mesoamericanos se preocuparon más por delimitar su espacio que poder estar en constante contacto o no existían las relaciones entre las diversas comunidades?

Además, debido al *ranking* de los sitios en términos cuantitativos, se pasa por alto aspectos cualitativos como el significado intrínseco de los elementos del paisaje. Ejemplo de esto es Apoala en la Mixteca Alta, que si bien no tiene un gran “sitio arqueológico” tuvo un gran prestigio en la época precolonial y su importancia radicaba en su “cueva” y “río” de donde surgieron los dioses e *iya* (señores o gobernantes) de los mixtecos. Sin embargo en la arqueología convencional los ríos y cerros sólo se toman en cuenta para describir la región o como puntos de referencia, pero se dejan de lado las cuevas y demás elementos específicos del paisaje para la interpretación final, creando así un gran sesgo.

De esta manera, debemos tener en claro que nuestro quehacer se basa en el estudio de los residuos culturales y las interpretaciones a las que se llega son la simplificación de procesos más complejos y dinámicos. Así, la arqueología debe ser menos esencialista y más dinámica, ya que el contexto arqueológico no es producto del ser sino del devenir (Maarten Jansen, comunicación personal 2013). Por lo tanto, los diferentes niveles de análisis sólo son una forma de llegar a describir ese proceso en movimiento y que los límites en realidad no son el reflejo del ayer sino de nuestras mentes cuando somos incapaces de comprender el todo, porque los límites no son lo dado sino lo construido.

4. BASES CONCEPTUALES SOBRE EL *YUVUI TAYU* Y PROPUESTA TEÓRICA INTERPRETATIVA DEL DESARROLLO DE LA TERRITORIALIDAD EN LAS COMUNIDADES DE LA MIXTECA ALTA EN EL SIGLO XVI

4.1. Marco Teórico

Del capítulo anterior hemos concluido que el método utilizado por la arqueología para la delimitación de áreas culturales y sitios nos da como resultado una serie de categorías arqueológicas susceptibles de ser analizadas e interpretadas por cualquier teoría y que hasta este momento no hay un método capaz de mostrarnos la existencia de límites arqueológicos que hayan demarcado una unidad territorial bajo la jurisdicción de una unidad política en el periodo precolonial.

Ha habido grandes avances en la cuestión de métodos y teorías en arqueología pero no hemos encontrado la forma de delimitar y crear mapas de las unidades políticas en la época precolonial, lo cual se ha visto como una incapacidad de nuestra ciencia social. Sin embargo, las investigaciones arqueológicas se han enfocado a la elaboración de metodologías pero menos al cuestionamiento de los conceptos que se manejan.

Por lo tanto, habría que cuestionarnos el ¿por qué queremos un mapa político territorial tipo *mapamundi* para la época precolonial? La pregunta no es muy difícil de responder. La arqueología mexicana, muy influenciada por la norteamericana, trata de explicar las relaciones dentro y entre las comunidades en base a una lucha de poder, muchas veces obtenida por la opresión y la superioridad militar. Esta corriente viene de la *escuela de la frontera* planteada por F. J. Turner y “crea la imagen de la frontera como una zona geográfica de migración, región de expansión de un imperio, válvula de escape que permite aliviar las presiones demográficas del centro” (Brambila, 1996:15). De esta manera, muchos estudios se enfocan en las relaciones de poder dentro y fuera de las unidades políticas, la estratificación interna de las sociedades y el control militar de las comunidades.

Con el crecimiento de las poblaciones se ejercía presión en los recursos locales como la tierra, el agua, la leña, materiales para la construcción, plantas y animales silvestres. Esto condujo a una mayor formalización y regulación del control y de la utilización de tales recursos; con el tiempo provocó expansión territorial y la implementación de un sistema tributario. Esto último requería que comunidades dependientes contribuyeran con bienes y servicios a los centros urbanos. En cambio, ellas recibían protección y el derecho de participar en los mercados y las ceremonias.

Negarse a entregar el tributo probablemente hubiera provocado conflictos y el uso de la fuerza (Winter, 1998:72).

La competencia entre centros urbanos era también por el poder y no necesariamente por los recursos agrícolas, aunque los terrenos buenos quizá fueron parte de lo que se peleaba (*ibid*:85).

En diversos estudios la territorialidad sin más discusión se aplica a la época precolonial. La territorialidad entendida como “la posesión y demarcación de un espacio por parte de la autoridad jurisdiccional. Además del ejercicio de un derecho, la territorialidad supone el uso y organización del espacio demarcado, señalando su extensión mediante límites” (Ramírez, 2006:172).

Los territorios estaban bien definidos. Las distancias entre centros urbanos generalmente eran de 30 km aproximadamente... Los líderes locales probablemente podrían controlar y dominar la gente que habitaba en un radio de 15 km (Winter, 1998:85).

Es decir, los estudios sobre la etapa posclásica en Mesoamérica (regidos por las relaciones de poder) dan por sentado que las unidades políticas de este periodo poseen un territorio definido, delimitado y continuo (territorialidad), y que muchas de las guerras suscitadas entre ellas eran motivadas para una extensión territorial. De esta noción subyace la idea de que la problemática sobre la tenencia de la tierra que existe hoy entre las comunidades de tradición mesoamericana y específicamente de la región mixteca es una herencia de la época precolonial.

Engagements [warfare] were fought over disputed boundaries, probably in cases of contested royal succession, and to achieve extensions of tributary dominion (Spores, 1967:15).

La mayoría de las guerras que se citan entre las diversas cabeceras de un mismo distrito, entre una de ellas o cualquier otro cacicazgo comarcano, deben considerarse como litigios de fronteras, muy frecuentes todavía hoy en la mixteca (Dahlgren, 1966:166).

Lo anterior es cuestionable, debido a la lógica de que no se puede luchar por una tierra que no se considere suya, es decir que la lucha por tierras significa que existe la concepción de una territorialidad, de una apropiación y delimitación del territorio. Debido a esto, consideramos prudente preguntarnos si habría existido en la época precolonial el concepto de territorialidad. Si la hubo, entonces es muy probable que hayan delimitado su espacio para que otros asentamientos supieran que aquellas ya estaban ocupadas.

Autores como Hoekstra (1990) y Ouweneel, Hoekstra (1998), y Romero Frizzi (1988) proponen la inexistencia de una territorialidad basada en una apropiación de la tierra. Hoekstra (1990) llega a esta conclusión en base a estudios realizados de documentos del siglo XVI presentados en litigios en el Altiplano central y de estudios realizados en el valle de Puebla-Tlaxcala.

“Dondequiera que se menciona, los caciques dicen no saber el tamaño de sus tierras. En documentos similares de las provincias del valle del Puebla, apenas existen las dimensiones exactas de las tierras de propiedad hasta que el final del siglo XVI”. [Así] los litigios no se refieren a posiciones de tierras sino a la reclamación de terrazgueros y sus casas. La tierra es mencionada en segundo término (*ibid*,1990:65).

Así, la propuesta de Hoekstra (1990) y Ouweneel y Hoekstra (1998) se basa en que en la época precolonial no existía la propiedad de la tierra sino que ésta se da con la llegada de los españoles y las reformas administrativas y tributarias de la segunda mitad del siglo XVI; para explicar este proceso, se retoman dos términos propios de la medievística: *Personenverband* y *Territorialverband*.

Su propuesta se basa en que en la época precolonial la organización interna del *altépetl* se basaba en un sistema político social en el que dominaban los vínculos personales (*Personenverband*) entre los *macehuales* y *pipiltin* y que con la llegada de los españoles y las reformas tributarias de la segunda mitad del siglo XVI, el *Personenverband* (sistema de vínculos personales) se cambia a un *Territorialverband*, un sistema basado en lo territorial (Ouweneel y Hoekstra, 1998:7).

De la misma manera Okoshi y Quezada (2008) plantean la inexistencia de una territorialidad como principio organizativo de los mayas peninsulares en la época precolonial. Afirman que el poder de una unidad política se basaba en el reconocimiento de otros linajes que pudieron tener continuidad territorial o no, se sustentaban más en las relaciones políticas, rituales, ceremoniales y de parentesco que territoriales y no necesariamente ocupaban un espacio continuo. Las provincias no tenían fronteras linealmente preestablecidas. La idea de linderos y de un territorio continuo surge con la conquista española. Aunque no utilizan los conceptos de *personenverband* y *territorialverband*, predomina la idea de que los vínculos personales son más importantes que el vínculo territorial.

“A la llegada de los españoles los señoríos dependientes de Chichen Itzá se encontraban cruzados o traslapados... Se observa pues una perspectiva radial, en la que existe un centro desde el cual se rigen y determinan las relaciones sobre un conjunto de sujetos que no tienen continuidad territorial y que se encontraban entreverados con otros grupos sujetos a un señor distinto. Los límites para los mayas no eran líneas físicas, sino el alcance de la jurisdicción” (*ibid*:142).

La política nativa se sustentaba en el concepto de jurisdicción, entendido como el ejercicio de las facultades de un poder sobre un núcleo de gente independientemente de su ubicación (*ibid*:143).

Para explicar la relación con la tierra que existió en el *Ñuu Savi*, retomamos los conceptos de *territorialverband* y *personenverband* a falta de mejores términos para describir este proceso y hacemos énfasis en que nuestra expectativa no es insinuar que las sociedades mesoamericanas y las medievales son iguales sino comprender un proceso que pudo ser común en ambas. Incluso los autores de esta “aportación teórica interpretativa” dan una justificación para realizar dicha comparación.

Buscamos un esquema interpretativo que respondiera a la época que estábamos investigando...Este esquema lo encontramos en la Edad Media europea. Desde luego que con esto no queremos decir que el México colonial poseyera las mismas características que Europa en ese período, pero lo que sí afirmamos es que los esquemas interpretativos que se utilizaron específicamente para describir la historia medieval de Europa resultan más apropiados para clasificar los 'hechos' mexicanos... Nosotros escuchamos las voces de los antiguos europeos para poder 'entender' mejor las de los mexicanos indígenas (Ouweneel y Hoekstra, 1998:3).

Así también, en el trabajo de Ouweneel y Hoekstra (1998) se enfocan más al desarrollo del campo rural mexicano de la Colonia hasta entrado el siglo XX y el tema de la época precolonial es someramente esclarecido y se basa en los siguientes planteamientos.

- 1) Los altépetl de la cuenca de México en la época precolonial basaron su estructura interna en un sistema de *Personenverband* o de *asociación personal*.
- 2) En un principio, el acceso de la tierra estaba al alcance de todos. El agricultor no tenía derechos exclusivos con el campo sino solo sobre los rendimientos, al aumentar la densidad de población el libre acceso a las tierras fértiles supuso un gran problema. Las tierras buenas para el cultivo llegaron a ser escasas y las técnicas para mejorar la calidad de la tierra eran limitadas. Para determinar cómo tenía que llevarse

a cabo el derecho de uso de las tierras de cultivo, la comunidad creó instituciones o dejó el poder de decisión a un señor.

- 3) Esto llevó a la creación de una administración y el vínculo que lo conectó con el gobernante. Así el gobernante (en este caso el *tlatoani*) justifica su estatus por designio divino y destina, regularmente a parientes, el cargo de la administración. De esta manera se crea una nueva clase social que será la nobleza, la encargada de la designación de las tierras.
- 4) El agradecimiento de los macehuales por el trabajo redistributivo y divino de los nobles los obligará a cooperar para el mantenimiento de esa estructura a través de su tributo, como un pago por los servicios adquiridos. De esta manera se crea el lazo con el estrato superior, ya que la riqueza no estaba en el control de la tierra sino en la población que generaba la fuerza de trabajo.
- 5) El tributo es el producto que todos tienen que pagar para que el sistema funcione, y cada uno lo da conforme a su ocupación, de esta manera cada segmento paga su *tequitl* o cometido de la vida.
- 6) Los vínculos personales tenían tanto peso, que a mediados del siglo XVI, tras la invasión española, los nobles no eran capaces de decir de qué tamaño eran 'sus tierras'. Sin embargo, sí sabían decir exactamente quiénes eran sus tributarios y a cuánto ascendía el tributo. En principio, las dimensiones de las tierras bajo su influencia carecían de importancia, lo importante era la repartición de la producción.
- 7) El siguiente paso hacia un Territorialverband no tuvo lugar, puesto que los nobles vivían de la recaudación del tributo, característico de la economía no monetaria.
- 8) En contraparte, el sistema de Territorialverband (asociación territorial) se basa en que gente en un cierto territorio son sujetos de un señor.
- 9) El Territorialverband se da con la llegada de los españoles y las reformas tributarias de la segunda mitad del siglo XVI, donde cada *altépetl* se transformó en lo que se denominó República de Indios. Este proceso de transformación fue un paso claro en la transición del Personenverband al Territorialverband, por que los nativos ya no le rendían cuentas a un señor por la filiación con él sino por el territorio al que pertenecía.

Es claro que el panorama debió ser mucho más complejo que lo que se expone por lo tanto nuestra intención no es la de retomar toda su propuesta, ya que en algunos puntos diferimos²⁴, sino desarrollar nuestra interpretación sobre la forma en que los mixtecos de la época precolonial en la Mixteca Alta se relacionaron con la tierra, mediante la aplicabilidad de los conceptos de *Personenverband* y *Territorialverband* y para lograr esto tenemos que plantear dos niveles de análisis, la primera será comprender como se relaciona la gente de un asentamiento con la tierra y al entender este primer nivel, lo extrapolaremos al segundo que será la relación entre comunidades vecinas y autónomas. Es decir, la relación *nchivi-ñuhun* (gente-comunidad) y *yuvui tayu-yuvui tayu*²⁵ (comunidad-comunidad).

La relación gente-tierra es elemental para conocer si hubo una apropiación del paisaje en la época precolonial por parte de los mixtecos; si la hubo, es probable que ellos hayan delimitado y marcado su territorio, por consecuencia existirán límites arqueológicos que podríamos rastrear en la actualidad. Asimismo, si hablamos de una propiedad en un primer nivel, éste se reflejará a una escala mayor, es decir: las relaciones de propiedad a un nivel micro *nchivi-ñuhun* se reflejaran en la apropiación a nivel macro, de las relaciones entre los *yuvui tayu-yuvui tayu*.

Por lo tanto en los siguientes apartados se dará una perspectiva de lo que pudo haber sucedido en la Mixteca Alta, esto porque la mayoría de la información con respecto a la relación con la tierra en la época precolonial se ha basado en escritos coloniales de frailes, conquistadores y nativos. Aunque estas fuentes son de primera importancia, habría que cuestionar su entera aplicabilidad al *Ñuu Savi* en la época precolonial por los siguientes motivos: **1)** su producción se dio después de la conquista (durante los primeros 50 años de conquista); **2)** el contexto en el que se hizo fue una época en que se demeritó la organización política y social para justificar la conquista; **3)** la nobleza que elaboró la

²⁴ Como el hecho de que la propiedad colectiva entre los *nativos* del altiplano Central es una creación del estado español y que el calpulli para la época azteca tardía sólo era un medio dentro de la organización mexica para regular la recaudación de los tributos, los servicios prestados a los señores e incluso era un medio para ejercer un cargo político.

²⁵ *Yuvui*=petate y *teyu*=trono. Los *yuvui tayu* fueron unidades políticas independientes gobernadas por una casa noble o dinastía específica (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14). En los códices mixtecos el petate indica tanto el matrimonio como el reino, esto en combinación con una silla o almohada (generalmente un cojín de piel de jaguar) (Jansen, 1994:36). Terraciano (2013:162, 248), menciona que la unión de dos o más *Ñuu* (pueblo) a través del matrimonio de un hombre y una mujer herederos de la realeza daba lugar a un *yahui tayu*.

innumerable serie de códigos coloniales pretendía seguir conservando los privilegios tenidos con anterioridad basándose en las nuevas normas que trajeron los españoles; y 4) la mayoría de las fuentes que hablan sobre la tenencia de la tierra hacen referencia al altiplano central, sin embargo la zona mixteca tuvo una realidad geográfica, política y social diferente.

También analizaremos brevemente la forma en que los españoles justificaron la apropiación de los nuevos territorios ante el mundo occidental. De esta manera, al tener las dos visiones (mesoamericana e hispana) comprenderemos el sincretismo que se dio como consecuencia de la conquista y la nueva forma en que los mixtecos de finales del siglo XVI se relacionaron con la tierra.

4.2. Relación *nchivi-ñuhun* (gente-tierra) en el *Ñuu Savi*

El *Personenverband*, hace referencia a que en la época precolonial la base de las relaciones que le daban sustento a cada *altépetl*, no se fundamentaba en una territorialidad sino en los compromisos adquiridos de manera recíproca entre los distintos estratos sociales (Hoekstra, 1990:70; Ouweneel y Hoekstra, 1998:6-10). Este concepto aplicado a la mixteca correspondería a que las personas que se adjudicaban a un *yuvui tayu* y rendían tributo a un *yya* no lo hacían por vivir en un determinado lugar, ya que no existía el concepto de territorialidad sino por el vínculo personal entre los *tay situ ndayu*²⁶ y los *iya*, por lo tanto cada *yuvui tayu* era una unidad “política-social”.

En términos de un sistema de *Territorialverband* (vínculos territoriales) la base de la estructura de un *altépetl* dependió de su extensión territorial (Hoekstra, 1990:70; Ouweneel y Hoekstra, 1998:7). Es decir, aplicado al contexto mixteco esto significa que un *yuvui tayu* se sustentó en la posesión de un territorio definido y delimitado, y toda persona

²⁶ En la sociedad mixteca hubo una estratificación social que distinguió entre los que recibían el tributo y los que lo daban. Los primeros fueron los gobernantes (denominados *iya* e *iyadzehe*, “señores y señoras divinas”) y sacerdotes; y los que trabajaban las tierra fueron *tay situ ndayu* o comuneros (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:207). Los términos anteriores se retomaron del diccionario de Alvarado de 1593 y existen otros más para referirse a las personas adscritas a una comunidad y que daban tributo como: *tay ñuu*: gente o gentío, vasallo; *tay situ*: labrador; *ña ndahi*: gente o gentío, vasallo; y *tay yucu*: avillanado, campesino hombre; montañés (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:75, 143, 147,155). Autores como Restall, Sousa y Terraciano (2011:127) y Spores (2007:87) equiparan estos últimos conceptos con el de macehual en lengua *nauatl*.

que haya vivido en esa demarcación dependió de esa unidad político-territorial. Entonces ¿qué vínculo existió en la época precolonial en la mixteca alta?

Al no tener fuentes directas de la época precolonial sobre la tenencia de la tierra analizaremos la clasificación descrita para la zona *naua* y veremos su aplicabilidad al *Ñudzavuiñuhu* (Mixteca Alta). No obstante debemos considerar que:

1) Los estudios referentes a la tenencia de la tierra se basan en fuentes escritas en alfabeto latino realizadas en el siglo XVI y concernientes a la Cuenca de México y la cultura *naua*, sin embargo los títulos de este tópico hacen referencia a que éste era el sistema imperante en lo que hoy es la república mexicana y hasta lo que conocemos como Mesoamérica, como ejemplo tenemos “La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos” (Caso, 1959); “Derecho agrario y sistema catastral en el México Antiguo (Freund, 1981)” y “El hombre y la tierra en el antiguo México (Florescano, 1983)”. Kirchoff (1981:61) fue el primero en criticar esta postura y mencionar que cuando se habla de “México antiguo o antiguos mexicanos” no se refiere a los habitantes de la época precolonial que vivieron en lo que hoy es el territorio mexicano sino “a un grupo étnico considerablemente avanzado y a las unidades políticas de la Mesa Central y lugares aledaños, particularmente de [la cuenca] de México durante el periodo inmediatamente anterior a la llegada de los españoles”.

2) El mayor problema que se le presenta hoy al investigador radica en la gran ausencia de datos precisos acerca de la tenencia de la tierra en la época precolonial en Mesoamérica. Aunado a esto, “las nociones jurídicas y los términos usados en Europa del siglo XVI resultaron inadecuados para aplicarse a los sistemas de propiedad “nativa”, de suerte que ni siquiera los españoles de aquella época llegaron a determinar con precisión las distintas modalidades de control” y acceso a la tierra (Valero, 2004: 26).

3) Al ser las fuentes de consulta “ambiguas” en los términos, los datos se prestan para justificar cierta hipótesis y otros la contradicen, esto es así porque la información recolectada en los primeros años de la conquista no fue exhaustiva.

En resumen, la clasificación sobre la tenencia de la tierra que los especialistas en la materia han retomado se basa en el escrito de cronistas, religiosos, funcionarios e historiadores del siglo XVI que describieron la cultura *naua*. No obstante estos mismos

conceptos se han utilizado sin más para explicar la tenencia de la tierra en otras culturas y regiones de Mesoamérica en la época precolonial. Por nuestra parte, la intención de conocer la clasificación *naua* es para tener una visión más completa sobre la materia, ya que analizaremos y discutiremos la aplicabilidad de estos conceptos a la mixteca aunada a los estudios particulares que se han hecho en esta región. Así, para realizar la siguiente clasificación retomamos a los autores del siglo XVI más citados y los estudios que sobre este tema se han realizado recientemente.

4.2.1. Los tipos básicos de la tenencia de la tierra en la zona *naua* en el siglo XVI

Para excusar confusión en el conocimiento de estas tierras, las tenían pintadas en grandes lienzos, de tal manera que las tierras de los calpules estaban pintadas con color amarillo claro, y las de los principales con un color encarnado, y las tierras de la recámara del rey, con color colorado, muy encendido; y así con estos colores, en abriendo cualquier pintura se veía todo el pueblo y sus términos y límites, y se entendía cuyas eran, y en que parte estaban, que era una curiosidad muy grande (Torquemada, 1977:334)

En base a esta descripción de Torquemada (*ibidem*), los estudios sobre este tópico han realizado una clasificación básica de la tenencia de la tierra en: tierras de propiedad colectiva (color amarillo), tierras oficiales o de propiedad estatal (color colorado, muy encendido) y tierras de propiedad particular (color encarnado), con sus respectivos nombres en *nauatl* (Kirchhoff, 1981:64; González, 1981:73-79; Florescano, 1983:36; López y López, 1996:203; Valero, 2004:27).

1) *Las tierras del común o calpulli*²⁷: *calpullali*²⁸

Callpulli o chinancalli, que es todo un, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje; y las tales tierras, llaman calpulli, que quiere decir tierras de barrio o linaje... Las tierras que poseen fueron repartimientos de cuando vinieron a la tierra y tomó cada linaje o cuadrilla sus pedazos y suertes y términos, señaladas para ellos y para sus descendientes, y así hasta hoy

²⁷ El término calpulli ha sido objeto de diversas discusiones y en lo que respecta a este estudio nos interesa la relación que mantuvo con la tierra. Por ello, estamos de acuerdo con la definición de López Austin (2013:199): “El calpulli es el conjunto de personas emparentadas entre sí que reconocían como protector común al *calputéotl* o dios patrono del calpulli. De éste deriva míticamente la profesión de sus protegidos: sus dioses le había heredado el oficio que transmitían religiosamente de padre a hijos y que los caracterizaba frente a los miembros de otros *calputin*”.

²⁸ *Callpullali*: Conjunto de tierras que formaban los calpules (Freund, 1981:43).

los han poseído y tienen nombre de calpulli; y estas tierras no son del particular de cada uno del barrio, sino en común del calpulli, y el que las posee no las puede enajenar, sino que goce de ellas para su vida, y las pueda dejar a sus hijos y herederos. Calpulli es singular y calpullec es plural. De estos calpullec o barrios o linajes, unos son mayores que otros y unos tienen mas tierras que otros, según los antiguos conquistadores y pobladores las repartieron entre sí a cada linaje, y son para sí y para sus descendientes; y si alguna casa se acaba, o acaban muriendo todos, quedan las tierras al común del calpulli, y aquel señor o pariente mayor las da a quien las ha menester del mismo barrio... Por manera que nunca jamás se daban las tierras a quien no sea natural del calpulli o barrio... Podíanse dar estas tierras a los de otro barrio o *calpulli* a renta, y era para las necesidades del calpulli... El que tenía algunas tierras de su calpulli, si no las labraba dos años por culpa o negligencia suya, y no habiendo causa justa, le apercibían que las labrase a otro año, y si no, que se darían a otro, y así se hacía (Zorita, 1963:29-32).

Cada pueblo tenía parcialidades... Estas parcialidades estaban repartidas por calpules que son barrios, y sucedía que una parcialidad de estas dichas tenía tres o cuatro y más calpules, conforme la gente tenía el pueblo... Estos barrios y calles estaban todas sorteadas y niveladas, con tanta cuenta y medida, que los de un barrio o calle no podía tomarles a los otros un palmo de tierra... Si estos [los macehuales] morían, heredaban sus hijos las casas y tierras, con cargo de pagar el tributo que sus padres pagaban; y si querían ir a otra parte no podían vender las tierras que poseían, sino que las habían de dejar para que el señor las diese a otro en el barrio (Torquemada, 1977:332).

Clavijero llega a denominar estas tierras comunes como *altepetlalli* (Kirchhoff, 1981:63). Por su parte Freud (1981:53) las denomina como “tierra comunal de cada tribu que no fue distribuida sino que pertenecía a los calpules y el conjunto de las cuales constituía el *altepetlalli*”. Las tierras comunales sobrevivieron y siguieron siendo de usufructo colectivo después de la conquista.

2) *Las tierras oficiales o de propiedad estatal*

El usufructo de estas tierras era destinado como remuneración de aquellos que por las funciones eclesiásticas, civiles y militares, no podían producir la tierra (Florescano, 1983:36; Valero, 2004:30; López, 2013:43).

- *Tlatocatlalli o tlacocamilli* (tierras o sementeras del señor): Sus productos se canalizaban a la dicha o ventura de los reyes y señores, al sustento del *tlatoani* (Valero, 2004:30). “Son las tierras del señorío” (Zorita, 1963:115).

- *Tecpantlalli* (tierras del palacio): Tierras de varias clases ligadas a un cargo público. El usufructo era destinado a sufragar los gastos de la corte y el mantenimiento del palacio. Eran usadas temporalmente por aquellos *pilli*²⁹ que ocupaban cargos públicos, ya fuera como reyes, recaudadores de tributos, directores de trabajos públicos o sacerdotes (López, 2013:43; Valero, 2004:30).
- *Teopantlalli o teotlalli*: Destinadas al sostenimiento de los templos. Los productos obtenidos se canalizaban al consumo de los miembros del clero autóctono (sacerdotes, ayudantes y aprendices) y también patrocinaban los grandes festejos religiosos, deben haber incluido también los terrenos en donde estaban construidos los templos (Valero, 2004:31).
- *Milchimalli*. El usufructo era destinado al sustento de la guerra y las tierras estaban repartidas en los calpules y barrios (Torquemada, 1977:334).
- *Yoatlalli*: Era la tierra ganada en guerra, utilizada por el vencedor a la satisfacción de los gastos estatales y a la recompensa de los distinguidos (López Austin en González, 1981:76).

“Estas tierras al ser destinadas para la nobleza eran las mejores y por ello no lograron sobrevivir con la conquista, pues por su calidad fueron codiciadas y pronto acaparadas por los vencedores y por los nobles” (Florescano, 1983:36).

3) *Las tierras de los nobles o pillalli*:

Las *pillalli* eran “tierras de hidalgos y caballeros” (Torquemada, 1977:333), “poseídas como derecho individual por parte de los miembros de la nobleza, incluyendo aquí al rey” (Kirchhoff, 1981:64). Eran consideradas como propiedad privada, destinadas sólo para el uso individual del personaje, quien podía conservarlas indefinidamente dentro de la misma familia como un bien patrimonial y en su momento heredarlas; es decir, la tenencia se daba a perpetuidad. Eran “propiedades destinadas a recompensar los méritos de guerreros o los servicios prestados a la república; por eso, se consideraban como un galardón concebido con el objeto honrar al benemérito; siendo así, tenían la particularidad de estar desligadas de las tierras oficiales que se otorgaban dentro del género administrativo” (Valero, 2004:31-33).

²⁹ *Pipiltzin o pillas*: Principales, hijos de los señores supremos o de hidalgos (Zorita, 1963:36,29).

[Era la tierra de] los que eran caballeros y descendientes de las casas de los reyes y señores, tenían sus tierras conocidas y arrendamientos, donde muchos de ellos tenían terrazgueros que les servían, labraban y cultivaban las sementeras, y les servían en sus casas... Los dueños de estas tierras, en alguna manera, podían venderlas o disponer de ellas [porque no eran de mayorazgo]. Éstas [tierras] eran en dos maneras, uno que con la nobleza heredaban la tierra, y otros, que por su valor y hechos hazañosos en la guerra, el señor los hacía nobles, como caballeros pardos y les hacía mercedes de tierras, de donde se sustentasen” (Torquemada, 1977: 333).

Después de la conquista las tierras de los *pilli* y de los *tetecuthtzin* fueron acaparadas por los capitanes y soldados españoles; solo a fines del siglo XVI algunos caciques nativos lograron reivindicar para sí antiguas propiedades, aunque la mayoría fundó su patrimonio territorial solicitando mercedes y apropiándose de nueva tierra (Florescano, 1983:36).

4.2.2. El acceso a la tierra en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío

El acceso a la tierra para la zona *naua* se divide en tres grandes bloques, veamos ahora si podemos aplicar esta distribución al *Ñuu Savi*. Primero haremos un resumen de lo que se ha hecho en torno a esta temática en la Mixteca, después veremos la aplicabilidad de los conceptos antes mencionados haciendo un análisis de las diferencias regionales y finalizaremos con una propuesta.

El primer gran referente es el estudio de Barbro Dahlgren (1966)³⁰, en él realiza una clasificación de las tierras como en la zona *naua*. Afirma que “cada cacizazgo tenía su propia tierra” y menciona la dificultad de caracterizar la distribución interna (ibid:189-190). No obstante hace la siguiente clasificación: **1)** el cacique tenía terrenos, además poseía las **2)** *tepancaltitlan* que arrendaba a terrazgueros, **3)** tierras destinadas al culto y **4)** las comunidades se dividían en barrios. Además, enfatiza que no hay que poner en duda que “el cacique sí poseía tierras”.

De la misma manera, Spores (1984:66; 2007:82) retoma la clasificación hecha para la Cuenca de México sobre la tenencia de la tierra. Menciona que “la clases privilegiadas mantuvieron sus propiedades como patrimonios privados o personales que se transmitieron

³⁰ La primera edición de este trabajo fue en 1954.

de generación a generación con los títulos reales y nobles, y extendieron sus patrimonios por casamiento, conquista militar o anexión”.

Los señores naturales (*iya tnuhu*) controlaron los terrenos más productivos o al menos tuvieron más que cualquier otro de su reino; además podían regalar parcelas de terrenos a los nobles (*tay toho*)... Los plebeyos o macehuales les proporcionaron usufructo, puesto que reconocieron y obedecieron a los señores y pagaron tributo (*daha*) o trabajaron en los terrenos de éstos como siervos o terrazgueros (*tay situndayu*) (*ibidem*)... [Además existieron] terrenos y recursos “colectivos” para el uso de todo el pueblo; [inclusive], un grupo sin tierra (*tay situndayu*) (Spores, 2007:82-83).

Concluye diciendo que “ha sido posible apreciar que la clase real y la nobleza poseían tierras privadas, y que los siervos estaban vinculadas a éstas, aunque sin poseerlas por derecho propio”. La gente común trabajaba las tierras comunales pero no se sabe si les pertenecía a perpetuidad o sólo se obtenía el usufructo. Además, no se ha podido determinar si tales derechos pertenecían a individuos, linajes o grupos residenciales (*ibid*:88).

Por su parte Pastor (1987:52) retoma lo dicho por Dahlgren (1966:189-190) y la división de la zona *naua* y enfatiza que “tierra y hombres estaban en última instancia encabezados por el señor y depositados en él; pertenecía a su patrimonio como descendiente del fundador original”. Hubo tierras de sustento para el palacio, el templo y otras definidas para cada barrio que fue otorgado por un dios patrono para el uso exclusivo, y ésta se repartía por parentela por el jefe del barrio.

Lo anterior es retomado de autores especialistas de la Mixteca y los comentarios han sido muy breves. Sin embargo no podemos aplicar los conceptos *nauas* al *Ñuu Savi* sin discutir sobre las diferencias entre ambas regiones y culturas, por lo tanto haremos una serie de observaciones para definir el tipo de tenencia o la relación que mantuvieron los mixtecos con la tierra en el siglo XVI.

En la historia mexicana cada calpulli tiene una extensión determinada de tierra y ésta les fue otorgada desde su fundación. Los mexicas llegaron a asentarse a la cuenca de México como consecuencia de una peregrinación emprendida desde Aztlán (López y López, 1996:191). Para esta época, la zona lacustre se encontraba densamente poblada por grupos locales pero también por “chichimecas” (grupos nómadas venidos del norte); esto

último provocó una inestabilidad política que generó una serie de conflictos por el usufructo de la tierra. Al no haber grandes extensiones libres donde asentarse los grupos necesitaron de un mejor control de las zonas ocupadas, esto los motivo a delimitar el espacio para cada grupo de parentesco, y en un futuro la administración se vio obligada a saber si estaban ocupadas o no para una mejor distribución, así pintaron los distintos tipos de tierras en sus lienzos.

Los comunes de los barrios o calpullec siempre tienen una cabeza. Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del calpulli y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes, y adónde y con quién parten términos y quién las labra, y las que tienen cada uno; y cuales están vacas, y cuales se han dado a los españoles y quién y cuándo y a quienes la dieron (Zorita, 1963:34).

En los códices mixtecos de la época precolonial hay referencias a los campos de cultivo (Fig.14) como un elemento básico de la cultura pero no para señalar la posesión y posición de ésta en un espacio determinado como en los llamados lienzos o mapas coloniales aunque esto no significa que no se hayan hecho. Sin embargo, consideramos que debió ser impráctico dibujar las tierras en la Mixteca Alta, ya que dada la geografía de esta zona, difícilmente las tierras cultivadas eran continuas y concentradas como las que se pintaron para la zona *naua* en el denominado “Plano de papel de maguey”.

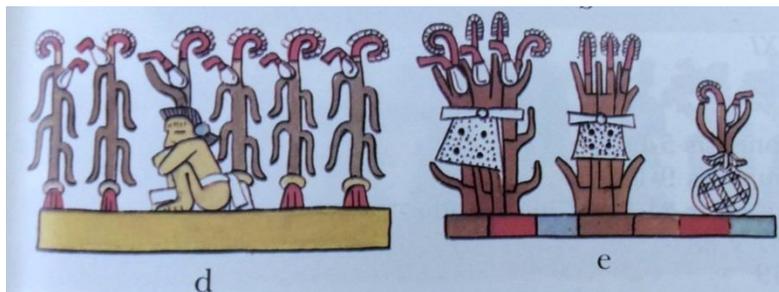


Fig. 14: *Itu* o milpa. Tomado de Caso (1996, I: lámina XX.).

Existieron terrenos de riego, principalmente en los valles intermontanos, pero fueron los menos a comparación de los de temporal, los cuales necesitaban estar rotándose constantemente cada dos o tres años para dejar descansar la tierra y no erosionarla. Por esta constante movilidad consideramos que debió ser complicado el control estricto de los terrenos con sus medidas exactas al no ser continuos. En contraste, en la zona lacustre la construcción de chinampas permitió una producción agrícola de largo plazo en una

extensión determinada de terreno y dio lugar a la gran congregación y urbanización permitiendo que los calpulli tuvieran una demarcación fija, lo cual difícil sucedió en la mixteca donde las personas tenían que estar rotando los campos de cultivo. Esto lo podemos ver actualmente en la comunidad de Santo Tomás Ocotepec, donde las familias cultivan las tierras alrededor de sus casas pero también pueden sembrar otras en terrenos distantes, como en los cerros.

Comparando datos, se calcula una población de 150 mil a 300 mil habitantes para el complejo urbano insular (López y López, 1996:196) en contraste con Teposcolula, uno de los centros poblacionales más grandes de la Mixteca Alta, que tuvo una población de 10 mil habitantes aproximadamente en su centro político (Balkansky et. al., 2000:380). Nochixtlán, otro asentamiento importante del posclásico, tenía alrededor de 50 mil personas ocupando el valle y tomando en consideración sitios de diversas escalas; la población del valle de Tamazulapan se calcula entre 20 000 y 25 000 (Spores, 1984:48-49).

En la mixteca, lo ideal fue instalarse cerca de sus campos de cultivo antes que trasladarse todos los días al centro de población, lo cual implicaba descuidar sus milpas. Esta movilidad se reflejó en un patrón de asentamiento disperso –tal como lo seguimos viendo hoy en día–. La serranía del área no permitió una concentración masiva a excepción de los valles de Tlaxiaco, Teposcolula y Nochixtlán, los cuales fueron vitales para el surgimiento de grandes ciudades en esta zona.

Los datos arqueológicos obtenidos del “*Archeological Survey in the Mixteca Alta*” reflejan este patrón disperso donde sitios extensos como los encontrados en Amoltepec y Achiutla, contienen restos de unidades habitacionales distribuidos en línea recta de 4 a 5 km, además de que cada cacicazgo mayor fue rodeado por varios asentamientos menores distribuidos en un área cercana (Balkansky et. al., 2000:380).

¿Existieron los barrios tipo calpulli en la Mixteca Alta? Burgoa menciona que el pueblo de Cuilapan estaba dividido “por barrios, siendo dueño, y cabeza cada uno, uno de los principales, y señores, que había venido por cabos y capitanes... y confirmóselo por patrimonio y herencia de sus herederos y descendientes” (Burgoa, 1989, I: 395)³¹. Con esto Dahlgren (1966:190) plantea que “tales barrios pudieron ser terrenos de clanes” y Méndez

³¹ La primera edición fue realizada en 1674 por Juan Ruíz.

(1985:54) propone un “sistema de filiación basado en el linaje”. Por su parte Spores (2007:103) menciona la existencia de los *siqui* (*siña o dzini*), comunidades subyugadas y especializadas en la obtención de ciertos recursos o en la producción de otros. Además, indica que en los documentos coloniales los barrios son descritos como unidades residenciales y políticas, y concluye aseverando que los barrios no son unidades territoriales basadas en el parentesco (1967:27).

Como podemos observar, no hay un consenso para la cuestión de los barrios, y para este punto es pertinente mencionar la contribución de Terraciano (2013)³², quien ha analizado textos coloniales escritos en lengua mixteca para hablar sobre las categorías utilizadas en la Colonia y propone que estas mismas pueden trasladarse a la época precolonial “puesto que la lengua no se transformó en la etapa colonial temprana, la gente siguió refiriéndose a las instituciones sociopolíticas y a las categorías culturales en sus propios términos” (*ibid*:183). Así, menciona que:

Cada ñuu o yuhuitayu estaban constituidos por varias partes o unidades, cuya terminología difería de una región a otra. En las áreas del valle de Teposcolula, Tamazulapan y Tlaxiaco [Mixteca Alta], la palabra para las unidades identificables de organización cooperativa más pequeña era *siqui*. En Yanhuitlán y sus cercanías el nombre para estas unidades era *siña*. En la Mixteca Baja el término era *dzini* (Terraciano, 2013: 165).

En resumen, varios *siqui*, *siña* o *dzini* conformaban el *ñuu*, y la unión de dos *ñuu* conforman un *yuvui tayu* (Fig.15).

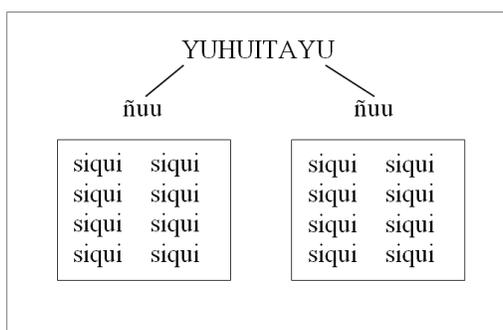


Fig. 15: Diagrama hipotético de la configuración yuvui tayu-ñuu-siqui propuesto por Terraciano (2013:167).

Terraciano (2013:166) menciona que los significados precisos de estas subunidades no son claras. En nuestra opinión, *siqui*, *siña* o *dzini* son los términos para referirse

³² La primera publicación de este trabajo fue en 2001.

simplemente a “un lugar”, el cual que hoy en día las comunidades llaman “paraje”. Sugerimos lo anterior, porque en el Vocabulario de Alvarado (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:124) la traducción de *siña* es “lugar en que está algo”; además, Terraciano (2013:167) menciona que después de los términos *siqui*, *siña* o *dzini* viene un topónimo mixteco (ejemplo: *yaha ñundi siqui ñuniñe* “aquí en mi en mi siqui ñuniñe”). Así, el uso de estos términos es para señalar un “lugar”, y cobra más sentido al saber que Alvarado en su Vocabulario de 1593 traduce *siña ñuhu* como “corte de Papa” y *siña tayu* y *siña toniñe* como “corte del rey” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:124). En la Colonia estas subdivisiones o subentidades del *ñuu* son traducidas como barrios (2013:165).

Terraciano (2013:167) propone que el *siqui* se definía en términos de “un grupo corporativo unido por lazos étnicos y de parentesco, por un origen común y por relaciones políticas y económicas. La etnicidad era un principio organizador del *siqui*, pero este no era un grupo de parientes estrictamente endogámicos”. No obstante, de acuerdo a nuestra interpretación, si el *siqui* es seguido de un topónimo en mixteco, entonces la definición de estas subunidades se debe a rasgos topográficos, ya que básicamente los topónimos determinan una característica del lugar.

Acogemos la idea de que los grupos de parentesco o linajes³³ tuvieron un papel fundamental en la mixteca, no como una unidad territorial sino para la obtención de una posición dentro de la sociedad, “todo se definía por el nacimiento ya que el estatus se heredaba” (Restall, Sousa y Terraciano, 2011:127). Así, en los códices mixtecos precolonial y coloniales³⁴ se enfatiza la línea dinástica de los gobernantes para justificar su posición como *iya* e *iyadzehe*³⁵. Ellos son los descendientes directos de los dioses que nacieron de la tierra (Fig.16), de los arboles (Fig. 17 y 18), son hijos del dios Sol, de Venus y de la Lluvia.

³³ Concepto que remite a la descendencia de un ancestro común (Méndez, 1985:55).

³⁴ El mejor ejemplo es el mapa de Teozacualco, que además de representar el territorio del Pueblo de Indios del siglo XVI contiene parte de su genealogía. Ver Caso (1949) y Anders, Jansen y Reyes, 1992b.

³⁵ *Iya* e *iyadzehe*: divino señor y señora en *Tuhun Savi* (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:207); Restall, Sousa y Terraciano (2011) los nombran como *iya toniñe* e *iyadzehe toniñe*; Pastor (1987:46) como *iya canu* o gran rey; y Spores (2007:86) como *iya tnuhu* o *iya toniñe* (*señores reales, reyes o caciques*). No obstante todos los términos son retomados del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado impreso en 1593.



Fig. 16: Página 1, escena inferior derecha del *Código Tonindeye*³⁶ (Nuttall). Vemos el surgimiento de la tierra del señor 8 Viento, Águila (Anders, Jansen y Reyes, 1992b: 85).



Fig. 17: Página 2, renglón I del *Código Añute*³⁷ (Selden). Nacimiento del señor 2 hierva Difundo-Serpiente del árbol de origen en Achiutla. Él será el padre primordial de la dinastía de Añute (Jaltepec) (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:170).

³⁶ El *Código Tonindeye* (lado anverso) es una compilación de historias de linajes de diferentes señoríos, que enfocan las relaciones entre Teozacualco (*Chiyo Canu*), del *Ñuudzavuiñuhu* (Mixteca Alta), y el señorío *Beni Zaa* (Zapoteco) de Zachila (Anders, Jansen y Reyes, 1992b).

³⁷ El *Código Añute* (Selden) terminado en la época colonial pero realizado con técnicas precoloniales es de carácter histórico y nos relata la genealogía de los antiguos reyes del ahora municipio de Jaltepec, en la Mixteca Alta (Jansen y Pérez Jiménez, 2007).



Fig. 18: *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis), pág. 37. El gran árbol se abrió, de su tronco procedieron los Señores. El árbol era el Padre divino y la Madre divina, y procreó a 51 personajes (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:114). Tomado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974).

La creación divina de dioses y hombres se remonta a sitios específicos de la naturaleza, ella como la creadora del todo no solo se refleja en los códices sino en la literatura el siglo XVI. Como ejemplo veamos la Relaciones Geográficas de Tilantongo:

El primer señor que tuvieron se llamó YA QH QUEHUI NEÑE, que en mexicano, quiere decir NAHUI CIZPAQUE, y en castellano se decía “cuatro águilas”; el cual señor nació de la propia tierra. Y de este señor, por línea recta, era señor, cuando vino el Marqués vino a la conquista desta Nueva España, [el] que en *mixteca* se llamaba YA Q[H] QUAA y, en mexicano, NAHUI MAZA[T]ZI que en castellano quiere decir “cuatro venados” (Acuña, 1984:231).

En finales del siglo XVI Fray Antonio de los Reyes escribió en su “*Arte en Lengua Mixteca*”:

[Común] opinión entre los naturales Mixtecas, que el origen y principio de sus...Dioses y señores, auia sido en Apuala, pueblo de esta Mixteca, que en su lengua llaman *yuta tnuhu*, que es Río de los linajes (Reyes, 1593:I).

Así, los códices no sólo nos remiten al nacimiento del primer gobernante sino a la creación del mundo *Ñuu Savi* con la salida del sol³⁸. La interpretación de la primera página del *Códice Añute* por parte de Jansen y Pérez Jiménez (2007:165) nos da una muestra de este pensamiento (Fig.19):

El principio de la historia dinástica se relata en términos simbólicos que destacan el origen misterioso y divino de los reyes. Los diversos poderes sobrehumanos de la naturaleza (Sol, Venus, Tierra, Árbol) participan en el proceso de la creación: se forja una alianza primordial en forma de matrimonio, y se realizan rituales en lugares importantes. Fueron los dioses Venus y Sol los que iniciaron la genealogía, al tirar sus dardos³⁹ desde el cielo. Uno de estos dardos perforó el gran Cerro Precioso, ubicado en el lugar del Arena (Añute, Jaltepec), y fertilizó la tierra. Así nació el primer ancestro del linaje.

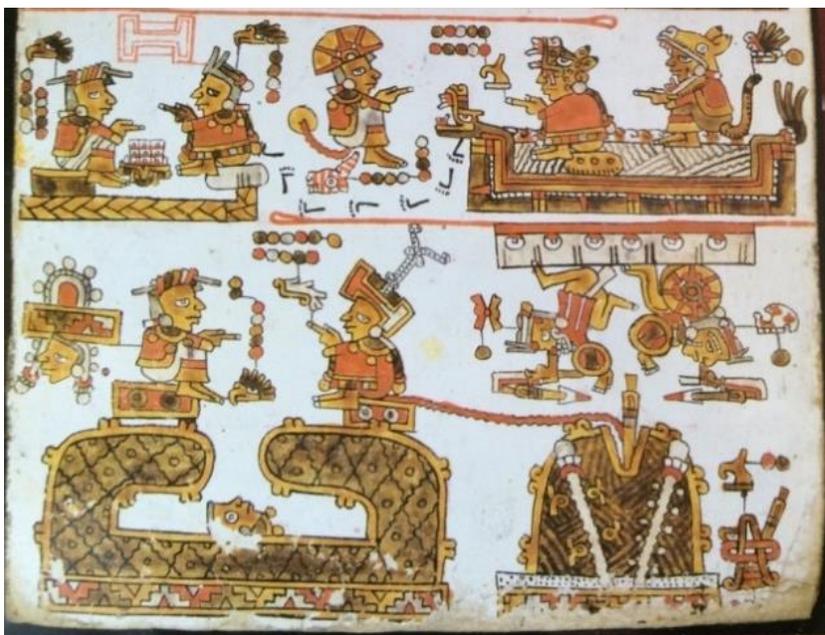


Fig. 19: Página 1, renglón I, del *Códice Añute*. Nacimiento del señor 11 agua, Volcán que humea (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:166).

³⁸ “La idea de que la historia humana inició con la primera salida del sol y de que antes hubo una época de obscuridad primordial, propia de seres divinos y míticos (*Ñuhu*), hasta hoy subsiste en el *Ñuu Savi* y está muy difundida en Mesoamérica: lo mismo dicen en el *Popol Vuh* y el relato sagrado del Origen del Sol y la Luna en *Teotihuacan*. Fue la base de la ceremonia de taladrar el fuego nuevo como acto simbólico de reiniciar un ciclo temporal, renovar el cosmos, comenzar un nuevo reino, inaugurar un templo o un señorío” (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:98).

³⁹ En contraparte, Smith (1973 en Oudijk, 2002:104) indica que tirar las flechas hacia las cuatro direcciones, o cualquier forma de disparar una flecha en la tierra, es una convención bien conocida dentro del corpus pictográfico. Ésta se relaciona con una conquista y por conexión, con una apropiación de la tierra.

De la misma manera, en el relato de origen del padre Fray Gregorio García tenemos la referencia a la luz como la metáfora del surgimiento de los dioses al mencionar que antes era oscuridad y al hacerse la luz (aparecieron visiblemente) surgieron los dioses (en Anders, Jansen, y Pérez Jiménez, 1992a:72):

En el año y en el día de la oscuridad y tinieblas, antes que hubiese días ni años, estando el mundo en gran oscuridad, que todo era un caos y confusión, estaba la Tierra cubierta de agua, sólo había limo y lama sobre la faz de la tierra. En aquel tiempo...**aparecieron visiblemente** un Dios que tuvo por nombre un *Ciervo*, y por sobrenombre *Culebra de León*, y una Diosa muy linda y hermosa, que su nombre fue un *Ciervo*, y por sobrenombre *Culebra de Tigre*. Estos dos Dioses dicen haber sido el principio de los demás Dioses que los indios tuvieron. Luego que aparecieron estos Dioses **visibles** en el mundo y con figura humana, cuentan las historias de esta gente que con su omnipotencia y sabiduría hicieron y fundaron una peña grande, peña sobre la cual edificaron unos muy suntuosos palacios, hechos con grandísimo arte, adonde fue su asiento y morada en la tierra. Y encima de lo más alto de la casa y habitación de estos Dioses estaba un hacha de cobre, el corte hacia arriba, sobre la cual estaba el cielo. Esta peña y palacios de los Dioses estaba en un cerro muy alto, junto al pueblo de Apoala, que es una provincia que llaman Mixteca Alta... Este fue el primer lugar que los Dioses tuvieron para su morada en la Tierra.

El fuego nuevo⁴⁰, es la ceremonia que repite simbólicamente la primera salida del sol, que marca el inicio de la vida humana (Jansen y Pérez, 2007:292). La remembranza de que la humanidad surgió con los primeros rayos del sol y a partir de entonces empezó una nueva era está muy presente en el municipio mixteco de Santo Tomás Ocotepec. Aquí el año nuevo se recibe prendiendo fuego afuera de las casas y realizando una humareda que en *Tuhun Savi* se denomina “*ja chiñuhma*” cuando apenas está amaneciendo y el sol está por salir (Fig. 20, 21).

⁴⁰ La ceremonia del Fuego Nuevo es un fenómeno bien conocido en el corpus pictográfico mesoamericano, cuya representación ha sido reconocida como un elemento que debe leerse como “el principio”, sea el tiempo en cada nuevo ciclo de 52 años, sea de la casa real o un pueblo (Oudijk, 2002:110). Así, la ceremonia de taladrar el fuego nuevo es el acto simbólico de reiniciar un ciclo temporal, renovar el cosmos, comenzar un nuevo reino, inaugurar un templo o un señorío (Jansen y Pérez, 2007:98).



Fig. 20: *Ja Chiñuhma*, es un ritual que anualmente se realiza en todas las casas de Santo Tomás Ocotepec el primero de enero con los primeros rayos del sol.



Fig. 21: *Ja Chiñuhma*. Prendiendo el fuego para hacer la humareda. Foto de Eduardo Aguilar Sánchez.

De todo lo anterior podemos sacar dos conclusiones preliminares: 1) existía un sistema de parentesco basado en el linaje que justificaba la posición de los gobernantes; esto no se refleja arqueológicamente pero sí en los códices, y al ser algo fundamental para justificar la posición de los *iya* e *iyadzehe*, el linaje permeo toda la estructura social otorgándole a cada individuo una posición en ella⁴¹; 2) la explicación del mundo y del hombre en éste, es decir: de la cosmovisión, es presentado como acto divino, de un concepto creacionista del mundo y de la humanidad.

La tierra no era sólo un objeto ni la agricultura una actividad más en las sociedades mesoamericanas. La agricultura fue el sustento primordial y la base de la cultura. Los factores que incidían para obtener una buena cosecha –tierra, viento, sol, lluvia, agua– fueron objeto de culto y se les daban ofrendas como retribución y agradecimiento por sus bendiciones; de la misma manera, se divinizó a aquellos que afectaban las cosechas con el fin de apaciguar su ira y evitar calamidades. Todo giraba en torno a esta actividad y sus productos, de la observación del ciclo agrícola se derivaron los calendarios, los cuales marcaban las épocas de lluvia y de secas y las actividades a realizar, las fiestas, los rituales y el trabajo comunitario.

Así, todo aquello relacionado con la cultura, la agricultura y la obtención de una buena cosecha fue divinizado y objeto de culto, porque esto significaba la continuidad de la vida humana, la cual se equiparada con el ciclo agrícola –ya que la vida inicia y termina en la tierra. De esta manera, al ser los dioses los que le otorgaban la vida a los mixtecos, ellos tenían la obligación de retribuirles el favor haciéndole sacrificios, incluso ofreciéndoles la propia vida.

La idea fundamental del sacrificio es que los dioses necesitan ofrendas de comida, especialmente de sangre humana, para alimentarse, así como los seres humanos consumen la naturaleza divina. Los dioses mueren para dar vida a la humanidad, y los humanos mueren para dar vida a la deidad. El individuo se considera subordinado a la naturaleza, y no, como en la tradición europea, dueño y manipulador de ella (Anders, Jansen y Reyes, 1991:84).

⁴¹ El sistema de clases sociales mixteco estaba rígidamente desde el nacimiento. Se pertenecía a la clase real solo por nacimiento y se llegaba al estatus real por ascendencia lineal bilateral directa de padres de clase real y ancestros poseedores de títulos reales (Spores, 2007:87).

“El germinar del grano, el brote de la nueva milpa, es la epopeya del sacrificio y la resurrección de Centéotl, el dios del maíz, que muere para transformarse en alimento, que se sacrifica para mantener a la humanidad” (Paul Westheim, 1972 en Florescano, 1983:20).

Por ende, si los dioses y diosas crearon el mundo, a la humanidad y le dieron vida a los reyes⁴² mixtecos; si ellos forman parte de este mundo, son el agua, el fuego, el viento, la lluvia, el sol, la tierra, el monte, los árboles, el maíz⁴³ y todo lo que sustenta a la gente, son lo bueno y lo malo de este mundo ¿cómo pretendemos pensar que los mixtecos se consideraron dueños y de todo lo que existía a su alrededor? En palabras de Romero Frizzi (1988:113):

La tierra, para los mixtecos y zapotecos antiguos, así como para otros grupos agrícolas, era un elemento sagrado. La tierra era la diosa madre de la que nacían los demás dioses vegetales y animales y de quien dependía la vida de los hombres. La relación de los hombres entre el hombre y la tierra era por lo tanto un pacto religioso. Si la tierra era algo sagrado, divino, no podía existir una propiedad sobre ella, no al menos en la forma como los españoles la concebían.

Una tercera conclusión es que no hay una propiedad de la tierra en el sentido de considerarse dueños de ella porque ésta en primera instancia pertenece a los dioses y al *iya* e *iyadzehe* al ser los descendientes de los dioses se les delega la responsabilidad de cuidarlas. Es decir, *iya* e *iyadzehe* tienen el permiso de trabajar la tierra al ser seres divinos y estos a la vez le delegan la responsabilidad a los *tay situ ndayu*. De esta manera, la tierra fue de uso comunal, ya que podía ser trabajada por cualquier miembro del *yuvui tayu*, sin embargo ésta no fue demarcada como en la cuenca de México. Por ende los vínculos personales entre los diversos estratos sociales fueron fundamentales para mantener la integración de estas unidades políticas.

Para ilustrar la existencia de estas tierras comunales y su continuidad tomemos como ejemplo las comunidades de Yutanduchi de Guerrero, San Pedro Teozacualco y San Mateo Sindihui, ubicados en la Mixteca Oaxaqueña. Actualmente cada comunidad es un municipio por cuenta propia y sus territorios se encuentran mancomunados, es decir: los

⁴²Hacemos una analogía de los gobernantes mixtecos con los reyes católicos porque los dos justifican su posición a través de su ascendencia consanguínea y divina.

⁴³ El ser humano es creado de maíz; más aún: es maíz, ya que esto come y de él vive.

habitantes de cada uno de los municipios se concentran⁴⁴ en el centro de la población donde cada comunero tiene un terrero de uso exclusivo para la construcción de su hogar y fuera de ese núcleo todos los recursos naturales pueden ser aprovechados por cualquier integrante de estos tres municipios (Ivette Jiménez y Emmanuel Posselt, comunicación personal 2013)⁴⁵. Lo interesante aquí es que estas comunidades en el siglo XVI formaron una sola unidad política⁴⁶ conocida con el nombre de Teozacualco o *Chiyocanu* en *Tuhun Savi* (Reyes, 1593:89), y que a pesar de la separación administrativa y el devenir histórico las tierras comunales han sobrevivido hasta nuestros días. También, en muchas comunidades de la mixteca perviven lugares de usufructo colectivo, como en Santa María Yucuhiti donde existen tres cerros de usufructo común para el municipio.

Siguiendo con otro ejemplo, aunque no de la mixteca sino del municipio de Santa María Alotepec del pueblo Ayuuk (mixe)⁴⁷, la única tierra de uso exclusivo para sus habitantes es un solar de 30x30 para la construcción de sus casas y se le otorga a cualquier integrante de la comunidad que pida un terreno para vivir porque está en planes de casarse. Se le da el terreno con la condición de que preste servicio comunitario a la comunidad, lo que al fin y al cabo sería el tributo precolonial. En dado caso que no construya o viva allí, debe mantener limpio el terreno, si así no lo hiciera se les retira la donación y la posesión de la tierra regresa como parte del municipio. No se le otorgan otras tierras ya que los terrenos de siembra son de elección libre año con año (Juan Carlos Reyes Gómez⁴⁸ comunicación personal, febrero 2014).

Hasta el momento llevamos analizando tres puntos que en el planteamiento de Ouweneel y Hoekstra (1998:5-7) nos llevaría a describir un sistema de *Personenverband* en

⁴⁴ El patrón nucleado que tienen actualmente las comunidades parece el resultado de una congregación de la Colonia, ya que el patrón de asentamiento precolonial generalmente es disperso pero no contamos con los datos precisos.

⁴⁵ Los arqueólogos Liana Ivette Jiménez Osorio y Emmanuel Posselt son especialistas de la mixteca, y actualmente están realizando su doctorado en la Universidad de Leiden, Países Bajos.

⁴⁶ 1973. Santa María Yutanduchi, po. Concediendo licencia a los naturales de este pueblo, para separarse de su cabecera Teosacualco, y puedan elegir gobernador para el mejor cumplimiento de sus obligaciones. Volumen 69. Expediente 281. Ramo de Indios del Archivo General de la Nación, México (Spores y Saldaña, 1975:184).

⁴⁷ Consideramos importante poner este ejemplo porque tanto los Ayuuk (Mixes), *Slijuala Xanuc* (Chontales) y los *Bennizá* (Zapotecos) de la sierra se resistieron a la conquista hasta el siglo XVII (Romero Frizzi, 1988:111). Este aislamiento supone una mayor presencia de tradiciones precoloniales que en otros lados ha desaparecido por completo

⁴⁸ El Maestro Juan Carlos Reyes García es un distinguido lingüista y activista del Pueblo Ayuuk.

la Mixteca Alta donde 1) la tierra estaba al acceso de todos ya que no existía el concepto de propiedad al ser la *Tierra* la madre de todo lo que existe en el mundo, 2) el gobernante justificaba su status por designio divino y 3) las personas obtenían un estatus en la sociedad por su nacimiento. Sin embargo para determinar si existió un sistema de *Personenverwand* (vínculos personales) debemos caracterizar cuales fueron los vínculos que se dieron al interior de cada *yuvui tayu*.

El hecho de que el *iya* e *iyadzehe* se hayan considerado descendientes de los dioses justifica su posición en la sociedad, y les otorga el derecho de usufructuar la tierra con el permiso de los dioses sus padres, ya que al ser seres divinizados, tienen la facultad de interceder ante sus antepasados, ante los bultos sagrados, para la continuidad de los ciclos y la obtención de una buena cosecha. Además, los reyes mixtecos tenían que organizar el *yuvui tayu*, eran la máxima autoridad, los que impartían y daban justicia, debían organizar los trabajos colectivos, los rituales⁴⁹, la redistribución de bienes, las fiestas y dar festines, y para la realización de todas estas actividades tuvieron que allegarse de otras personas, generalmente de parientes, que les ayudarían en la organización de todas estas tareas, estos fueron los nobles o *toho* y *toho dzehe* (“señor y señora de buen linaje” en *Tuhun Savi*⁵⁰) que por su cercanía y parentesco con los reyes, fueron estimados.

Lo anterior es la justificación en términos rituales de la posición de la clase noble, sin embargo no podemos dejar de lado los beneficios que éstos obtuvieron al estar en esa posición ¿Cuáles fueron estos beneficios?

La agricultura fue la base para el desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas, en especial del maíz. “En torno al maíz se desarrollaron las civilizaciones mesoamericanas, por lo que podemos considerarlas civilizaciones del maíz. En torno a al maíz gravitan sus religiones: religiones del maíz. Lo celeste y lo terreno, lo humano y lo divino, el universo todo giraba alrededor de la planta esencial” (Florescano, 1983:18)⁵¹. Así, lo más valioso

⁴⁹ El objetivo principal del culto fue garantizar la fertilidad del campo y la salud de la comunidad y del cacique. Siembra y cosecha exigían rituales (Jansen y Pérez, 2007:146).

⁵⁰ Otros términos que vienen en el Vocabulario de Alvarado son *Toho ndaa* “generoso de buen linaje”; *toho yondiyu nana iya* “cortesano”; *toho dzehe iya* “dama”; y *toho dzehe caa huii* “dama gentil hermosa” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:164).

⁵¹ Florescano, 1983:12-22, desarrolla su teoría de la relación hombre-tierra para la época precolonial, sin embargo su discurso está enfocado a entender la tenencia de la tierra de la zona *naua* tal como lo encontraron los españoles en el siglo XVI, en especial la organización del acceso a la tierra de los mexicas, ya que enfatiza

para las primeras sociedades agrícolas fue la obtención de una buena cosecha año con año, al ser bienes perecederos y consumibles su objetivo primordial no fue su acumulación sino su reproducción.

En estas sociedades aquellos personajes que organizaron el trabajo comunal, la cosecha y la distribución adquirieron un status privilegiado que les permitió acceder a un sustento sin la necesidad de trabajar el campo, ya que su desempeño en la organización era fundamental. No obstante, este principio puede aplicarse a las sociedades mixtecas del Posclásico Tardío, ya que seguía sin existir la noción de la acumulación como signo de riqueza, lo que importaba en estas sociedades era el prestigio y el sustento. En decir, el prestigio era la fuente de toda la riqueza, y éste fundamentaba todos los privilegios. El prestigio de la clase noble no radicaba en la acumulación y el uso de bienes suntuosos, sino que el derecho al uso exclusivo de bienes suntuosos derivaba de su posición y función en la sociedad. Ésta posición se fundamenta en su ascendencia divina pero tenía que demostrar que su trabajo era indispensable para el seguimiento de la vida.

¿Cómo sucedió? Los *toho* buscaron el sustento sin la necesidad de trabajar la tierra, y éste fue obtenido mediante el tributo que los *tay situ ndayu* le debían de dar. Sin embargo, para que los *tay situ ndayu* accedieran a tal trato, los nobles tuvieron que demostrar que su función era indispensable en la sociedad. Además, el tributo no sólo representaba el mantenimiento de la clase alta sino el sustento de la misma estructura del *yuvui tayu*, ya que “el aparato de gobierno se sustentaba fundamentalmente en la economía tributaria” (Pastor, 1987:52)

El hecho de que los *iya* del *Ñuu Savi* hayan descendido de los dioses los ubicó en una posición privilegiada. Esta posición los hizo ver a la altura de los dioses o al menos con las habilidades de poderse comunicar ellos, con las fuerzas divinas. Por lo que su función

las migraciones y conquistas militares. El autor resalta el hecho de que esta relación con la tierra fue motivada por el sometimiento de la clase agrícola por parte de grupos de poder, los cuales se apropiaron de los productos de la tierra para destinarlos a sus propios beneficios. Las comunidades campesinas fueron sometidas y gobernadas por grupos religiosos y militares, los cuales se repartieron las mejores tierras para beneficio particular y de la institución gubernamental; esta estructura predominó en todos los imperios o teocracias del periodo precolonial. Es evidente que su objetivo fue explicar un proceso que se llevó a cabo en el Altiplano Central, pero no podemos aplicar este desarrollo a la zona mixteca. Sin embargo, cabe resaltar la manera en que desarrolla la propuesta de que la base para el surgimiento de las civilizaciones mesoamericanas se basó en la agricultura, y en especial, del maíz.

principal fue la de dirigir los rituales, hacer ofrendas y penitencia para que se tuviera una buena cosecha.

El sacrificio sella el “contrato” de reciprocidad entre humanos y dioses. Los poderosos seres de la naturaleza cuyo cuerpo o manifestación son el maíz y otros productos alimenticios mueren para dar comida a la gente, otros crean así la secuencia cíclica de luz y oscuridad, lluvia y sequía, calor y frío, etc. A su vez, la gente les ofrece su sangre, el líquido precioso de la vida, para que los dioses se alimenten y tengan fuerza (Jansen y Pérez, 2007:350).

De la misma manera, tuvieron que organizar las fiestas, los trabajos comunales, impartir justicia, hacer alianzas, proteger a la comunidad de una posible invasión, defender el *yuvui tayu* e ir al frente de los ejércitos, para ello tuvieron que delegar responsabilidades a otras personas con el fin de que los ayudaran; éstas personas fueron los *toho* que conformaron la clase noble.

Al dedicarse los reyes y la clase noble a éstas tareas fundamentales para la obtención de una buena cosecha y por ende de la continuidad de la vida y la comunidad, los *ña ndani* o *tay situ ndayu* se sintieron en deuda con los nobles por lo que consideraron justo darles el sustento necesario para que siguieran haciendo sus labores sin preocuparse por otras cosas. De esta manera se formó el vínculo entre el *iya* e *iyadzehe*, los *toho* y los *tay situ ndayu*. Sin embargo, autores como Spores (2007: 99), Pastor (1987:53) y Oudijk (2002:116) han explicado este vínculo generalmente como una relación coercitiva de los estratos superiores a los inferiores.

El rey o señor de un estado mixteco tenía derecho a gozar de muchos privilegios y servicio [como] el tributo y servicios de la población subyugada” (Spores, 2007: 99).

La obligación de tributar del hombre común se entendía en virtud de la naturaleza superior del *iya*; el tributo de un señor a otro se justificaba en virtud de la mayor jerarquía del dominador (Pastor, 1987:53).

Debido a que el señor supremo había dado a estos otros señores menores la autoridad de gobernar es sus respectivos barrios, la gente que habitaba en ellos no tenía elección, simplemente debía reconocerlos, pagándoles tributo tributos y servicios personales (Oudijk, 2002:116).

No dudamos de la existencia de un cuerpo preparado para afrontar los conflictos con otros *yuvui tayu* pero decir que existía una relación de sometimiento entre los diversos estratos y que en base a esto se justificaba el otorgamiento de los tributos dentro de cada

unidad política mixteca parece exagerado. Incluso porque el mismo Spores (2007:89) menciona “que pocos datos confirman la presencia de clases profesionales de sacerdotes, guerreros, artesanos [entre otros]”. Además afirma que “los *yuvui tayu* podrían ser mantenidos sin jerarquías complejas, ejércitos o policía permanente” (*ibid*:103).

En un sentido económico, el tributo fue el único medio de riqueza de la época precolonial por lo que la acumulación de tierras no tuvo la mínima importancia si no existían personas que las hicieran productivas. Los códices y lienzos mixtecos nos dan otra forma de entender esta relación mediante los lazos sociales y religiosos. Como lo señala Hoesktra (1990:70) “en la base de este sistema subyace la idea de mutualidad. El señor tiene derechos pero también obligaciones o deberes. Los sujetos tienen deberes pero también derechos”. Así cada quien cumplía con una parte para el buen funcionamiento de la sociedad, todos daban su tributo.

En esta misma línea Jansen (1994:34) hace referencia a que parte del tributo entregado a los caciques fue utilizado para su uso personal pero parte fue redistribuida, ya que no es posible que todo lo tributado fuera consumido y utilizado por los *iya*. A este respecto Zorita menciona que:

Porque era costumbre general de los señores que todo lo que se cobraba de los dichos tributarios y rentas de las tierras de señorío se comiesen, como está dicho, en su casa, adonde asimismo acudían a comer todos los pasajeros y los pobres, de más de los principales y los demás que se ha dicho, a cuya causa eran muy honrados y obedecidos y servidos, y por cumplir con éstos gastaban cuando faltaba de los demás de sus tributos patrimoniales (Zorita, 1963:115).

Acabadas las fiestas, los señores supremos daban a los inferiores sus súbditos y comarcanos que acudían a ellas, mantas ricas y otras cosas, según la calidad de cada uno, con que iban contentos y pagados de lo que habían traído (*ibid*:120).

En *Tuhun Savi* la palabra *ndaha* significa tributo pero también mano, por lo tanto la ayuda es mutua. “El rey da las tierras a sus súbditos para que vivan de ellas y ellos le pagan con su fuerza de trabajo. De manera paralela los dioses permiten al ser humano el uso de la naturaleza, a cambio de culto y ofrendas” (Jansen, 1994:35). Visto de esta manera el tributo se vuelve fundamento de las relaciones en la construcción y sostenimiento de una comunidad, ya que el que brinda el tequio o el tributo se identifica con ella.

Los *iya* deben ser vistos como organizadores más que dictadores. En la página 10 reverso del *Códice de Yanhuitlán* o *Códice Yodzo Cahí* el cacique de Yanhuitlán recibe 400 cucharas y 400 jícaras, platos, bateas y cargas de leña (Jansen y Pérez Jiménez, 2009b:310), y uno se pregunta qué hará el cacique con tantos platos. La función de este más bien es similar al de un mayordomo actual de las comunidades mixtecas, ya que éste organiza las fiestas, y lo que se maneja como tributo en realidad es la aportación para el buen cumplimiento de las obligaciones religiosas y como tal vital para la recreación de la comunidad. Pero esto cambia con la llegada de los españoles cuando el tributo se vuelve una manera de explotación y no de reciprocidad.

Los reyes mixtecos junto con los nobles hacían penitencia y ayunos, daban ofrendas y sacrificios. Su función, aparte de dar justicia y organizar el *yuvui tayu*, era interceder ante los dioses y sus ancestros y pedirles por una buena cosecha. Su trabajo era fundamental para la continuidad de la vida, y esto se recompensaba con su manutención y cuidado. Lo mismo pasó con los *toho*, ya que al tener un parentesco cercano a los *iya* tuvieron una posición privilegiada. De esta manera se le destinaron las mejores tierras para su sustento y los *tay situ ndayu* fueron aquellos que cultivaron la tierra, pagando con su *fuerza de trabajo* su tributo.

Por lo tanto, es posible aplicar el concepto de “tierras del estado u oficiales” para la Mixteca Alta, donde los nobles recibían como pago por sus servicios el usufructo de algunas tierras señaladas y éstas eran cultivadas por los *tay situ ndayu*. El tributo consistía en trabajo y especie, que al final y al cabo es solo el producto de la “fuerza de trabajo”, ya que si los agricultores aportan con su trabajo labrando, cuidando, y cosechando las tierras oficiales el producto en especie que se obtiene será destinado a la clase noble. Con la fuerza de trabajo se realizan las obras públicas y de la misma manera el resultado de su trabajo como especialista se paga con objetos ya terminados. Por ende, debió que existir un vínculo más fuerte que el territorial para poder disponer del trabajo de los *tay situ ndayu*; en la mixteca alta, éste lazo fue de tipo religioso y de parentesco.

Según Pastor (1987:55) “la tributación es, eje y engranaje del sistema. Se le mitifica como una obligación real, pero formaliza la explotación que fundamenta las diferencias sociales, apoyadas en la relación política entre dominantes y dominados, tributarios y

tributados”. No obviamos el hecho de que existió un sistema de explotación, como lo mencionan los autores que han descrito a la mixteca (Spores, 2007: 99; Pastor, 1987:53 y Oudijk, 2002:116) sin embargo la justificación de cómo se da no debe verse simplemente como un acto coercitivo. Como en todas las sociedades, la clase dominante es el estrato menor, con una baja densidad, y su posición se justifica de diferentes maneras. En el caso mixteco no lo podemos ver como la simple imposición de una fuerza militar, ya que no hubo medios para sustentar a un ejército permanente, sino que se basó en una justificación divina donde la religión jugó un papel importante. No estamos hablando de una sociedad idílica donde todos fueran iguales sin embargo abogamos por un desarrollo que llevó a la integración social de tal manera que cada uno jugó su papel para el equilibrio y la continuidad de la comunidad y, por ende, del *yuvui tayu* y no se debe verse como una simple lucha de poder, donde el estrato inferior era pasivo. Al contrario, se debió llegar a un acuerdo mutuo en donde las dos partes estuvieran de acuerdo y sólo de esta manera funcionó la estructura política del *Ñuu Savi*.

En general Kirchhoff (1981:66); Florescano, (1983:36); Valero (2004:27-34), López (2013:43), mencionan que los nobles no cultivaban la tierra y que los únicos que labraban las sementeras eran los del estrato inferior, de los cuales han realizado una larga lista conforme a la tierra que cultivaban. Entre ellos figuran los *macehuales*, *mayerques*, *momilcohuamine*, *tlatlacotin*, *tequitque*, *tecpanpouhque*, *tecpantlácatl* y *tlalmaitl*. El estrato inferior compuesto de hombres libres, terrazgueros y esclavos cultivó las tierras destinadas al sustento y mantenimiento de la corte, de aquellos que detentan un cargo administrativo o civil (que generalmente es ocupada por la clase noble), las tierras destinadas a los gastos de los templos para las celebraciones y sus funcionarios; y para la guerra (*michimalli*). Además de participar en las sementeras de tipo estatal, los macehuales tienen que participar en las tierras que se destinan al sustento de la administración y la religión de cada *calpulli*. Para el caso de la mixteca Pastor (1987:52) menciona que los mixtecos cultivaban, como parte del tributo, las tierras del dios del barrio, las del estado (templo señorial y palacio) y las de los nobles beneficiados con tierras repartidas.

Para estos autores, los dos estratos sociales de la civilización prístina mesoamericana se basó en una clase tributada (nobles y reyes) y una tributaria compuesta principalmente por los macehuales. Donde la creación de un sistema tributario como el

anterior donde al macehual corresponde la tarea de cultivar todas las tierras para el sustento del altépetl debió que ser una carga extremadamente pesada. En este sentido, nuestra hipótesis es que al ser los macehuales los responsables directamente del sustento, es lógico pensar que no tuvieron inconveniente en que personas ajenas al asentamiento, y con quienes no tenían un parentesco, cultivaran aquellas tierras destinadas al sustento de la clase noble, ya que ellos son los más beneficiados. De esta manera entraron en juego aquellas personas que rentaron las tierras.

En su estudio sobre los litigios del valle de Puebla-Tlaxcala de la segunda mitad del siglo XVI, Hoekstra (1990:65) menciona que:

“la tierra es sólo mencionada en conexión con terrazgueros. Dondequiera se menciona esto, que los caciques dicen no conocer el tamaño de sus tierras. En documentos similares de las provincias del valle del Puebla, apenas existen las dimensiones exactas de las tierras de propiedad hasta que el final del siglo XVI”⁵².

Los nobles sabían perfectamente quienes eran sus tributarios en cuestión de los renteros, porque ellos estaban fijos y tuvieron trato “directo” para la tasación del tributo, a diferencia de los *macehuales* que bien pudieron tener un sistema rotativo o designado⁵³. En las actas del proceso de don Francisco Arellano para la restitución de sus tributarios, vemos el contrato contraído entre el *iya* y los “terrazgueros”:

Parecemos ante Vuestra merced y decimos que nosotros nos hemos concertado y convenido en esta forma que yo, el dicho Don Francisco, doy las dichas tierras a renta a los dichos terrazgueros, que al presente las tienen, que son los arriba contenidos, para que se aprovechen de ellas y de sus regadíos, y nos, los dichos terrazgueros, por razón de las dichas tierras queremos dar y pagar al dicho Don Francisco de Arellano de renta en cada un año, cada uno de nosotros seis reales de plata, pagados por cuartos del año, y le haremos sementeras de maíz de riego y de temporal en cada pago donde residimos, sin ir afuera a otra parte a hacerla y entre el dicho maíz le sembraremos calabazas y frijoles y le haremos sementeras de chile y una sementera de trigo que entre todos le sembraremos una hanega de trigo y le hilaremos entre todos cada año tres fardos de algodón y le daremos cada semana dos gallinas y cuatrocientos cacaos y dos tapisques y dos molenderas a los cuales el dicho don Francisco ha de dar de comer.... (Jansen, 1994:32).

⁵² Traducción del autor.

⁵³ Debemos que clarificar quienes y en qué tiempo trabajaban las tierras para saber si este sistema era fijo o rotativo. Los estudios de documentos producidos en la primer siglo de colonia será indispensable para llegar a inferirlo, así como de las fuentes tradicionales (Zorita, Durán, Torquemada, Motolinia).

Si cada tierra tuvo su nombre dependiendo del destino del usufructo, de la misma manera podemos inferir que aquellos que trabajaran esa tierra tuvieron un nombre en específico que les daba un sobrenombre en la sociedad⁵⁴. De esta forma podemos explicarnos el sinfín de nombres usados en las descripciones de Zorita (1963) y otros que hacen difícil el entendimiento de quiénes labraban cada tipo de tierra.

Al igual que la tierra, los demás elementos de la naturaleza tienen vida propia, son entes divinos que no pueden ser adueñados y por lo tanto no tienen “propietario”. De ellos nacieron los *iya* y por ende ellos tienen el permiso de usufructuar la tierra y lo necesario para la sobrevivencia pero siempre realizando las ofrendas y peticiones correspondientes. En la actualidad en los municipios mixtecos se sigue pidiendo a la tierra perdón, permiso y bendiciones durante todo el ciclo agrícola.

En líneas anteriores hemos mencionado en términos rituales por qué no pudo existir la noción de la tierra como un bien que puede ser apropiado, en el sentido de considerarse dueños de ella. Por ende dejamos de lado la posibilidad de que hayan existido tierras de propiedad particulares como las denominadas *pillali* en la zona lacustre del centro de México, sin embargo consideramos prudente dar algunas observaciones con respecto a este tipo de tierras e incluso reforzar la idea de que no existió una apropiación de la tierra sino una asignación del usufructo para beneficio particular⁵⁵. Además de que ésta se da en circunstancias específicas que difícilmente podremos ver en la Mixteca Alta.

Al no existir la idea de que la acumulación otorgaba un estatus privilegiado dentro de la comunidad sino que el estatus justificaba la posición privilegiada, la posesión y el consumo de objetos suntuosos (cacao, oro, jade), así como el derecho a recibir el tributo, consideramos difícil la existencia de una propiedad privada. En todo caso solo podemos hablar de una designación del usufructo de ciertas tierras para el goce de ciertos individuos en casos singulares.

Hemos hecho hincapié en que las fuentes sólo se remiten a la Cuenca de México, en específico de los Mexicas. Recordemos que ellos son considerados una comunidad guerrera y a la llegada de los españoles tenían sojuzgados a un gran número de pueblos que les

⁵⁴ Justo como se sigue haciendo hoy en día en el sistema de cargos de muchos Pueblos Originarios.

⁵⁵ López y López (1996:205) coinciden en que estas tierras son de usufructo particular y no de propiedad particular.

rendían tributo. Por los relatos de Torquemada (1977:333), Zorita (1963:28, 112-115) y Durán (1967:83) tenemos entendido que los nobles o *pipiltin* y los guerreros que sobresalían en las guerras eran los únicos con el derecho de poseer tierras de propiedad privada.

Partiendo de la idea de que los nobles no son la mayoría de la población y que todos o casi todos cumplieron un cargo en el gobierno, ellos tenían derecho a ser sustentados por los productos de las tierras estatales

Siempre estaban en casa del señor supremo cierta cantidad de ellos para embajadores para unas y otras partes, y se mudaban por su orden, y para ministros y ejecutores de la justicia y demás de no pagar tributos y ejecutores de la justicia: demás de no pagar tributos tenían otras muchas preeminencias, y el señor les daba ración y acostamiento, pero ahora están muy abatidos y hechos tributarios, y muy miserables” (Zorita, 1963:37).

Además, los supuestos terrenos de propiedad privada no se encuentran dentro del altépetl de origen de aquellos que son beneficiarios. En un principio, todo el territorio mexica estuvo dividido desde la fundación en cuatro parcialidades, las cuales se otorgaron a los *calpulli*, y la propiedad fue colectiva (Durán, 1967:50). Por ello, los terrenos que fueron de usufructo particular se ubicaron en los distintos altépetl que fueron sometidos, lo que Carrasco llama el *entreveramiento* de territorios (Carrasco, 1996:56).

Los estados mixtecos no fueron estados imperialistas⁵⁶, más bien fueron unidades-políticas que privilegiaban las alianzas por matrimonio y así como fue fácil la unión, fue la desintegración. En los lienzos y códices mixtecos se privilegian los lazos matrimoniales y las alianzas para unir unidades políticas; por ende consideramos poco probable la existencia de una propiedad particular tipo *pillalli* en el núcleo de la población, más cuando ésta no era dependiente de otro *yuvui tayu*. Por lo tanto en la mixteca, si llegaron a existir propiedades de usufructo particular, éstas fueron los menos y debido a la fragilidad política no tuvieron continuidad generacional. Esto explica que en 1542 la mayor parte de las tierras estaba en manos de los agricultores libres de los “barrios” (Pastor, 1987:52).

⁵⁶ El imperio es una organización estatal a gran escala, en la que hay dominio de un pueblo sobre otros, e igualmente de un rey supremo sobre otros subordinados, estas unidades políticas están constituidas por varios reinos, unidos bajo una ciudad y una dinastía dominante (Carrasco, 1996:13-585).

Hoekstra (1990:65) en su estudio de documentos menciona que los principales no reclaman tierras sino tributarios y que cuando se les pregunta por la tierra, ellos no saben la extensión de los terrenos. Lo mismo sucedió en la mixteca, “de los caciques a mediados del siglo XVI, como D. Gabriel de Guzmán, se dice que tenía tantas suertes de tierra, pero no se dan las medidas de estas parcelas asignadas por las diferentes comunidades para el cultivo del tributo en producto” (Pastor, 1987:52). De la misma manera en el proceso de Don Francisco Arellano (*iya de Tecomaxtlahuaca*), no se da la ubicación exacta y las medidas de las tierras sino que reclama tributarios (Jansen, 1994:31-45).

De todo lo anterior podemos concluir que en la época Posclásica Tardía en la Mixteca Alta prevaleció dentro de cada *yuvui tayu* un sistema de *Personenverband*, donde los vínculos personales entre los diferentes segmentos de la sociedad fueron la base para el buen funcionamiento de la unidad política del *Ñuu Savi*, la cual se fundamentó por el prestigio divino delegado desde el nacimiento. Así, en los siguientes párrafos daremos nuestra propuesta de cómo fue esta relación resumiendo todo lo dicho anteriormente.

4.2.3. Propuesta de la relación *nchivi-ñuhun* (gente-tierra) en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío

Retomando los puntos básicos de la propuesta de Hoekstra (1990) y (Ouweneel y Hoekstra, 1998) de un sistema de *Personenverband* para la cuenca de México, daremos nuestra interpretación para los *yuvui tayu* de la Mixteca Alta.

- 1) Los *yuvui tayu* del *Ñudzavuiñuhu* en el Posclásico Tardío basaron su estructura interna en un sistema de *Personenverband o de asociación personal*.
- 2) La tierra fue de uso común y estuvo al alcance de todos. Los *tay situ ndayu* no tuvieron derechos de propiedad sobre la tierra sino de los rendimientos.
- 3) Los *tay situ ndayu* obtuvieron el derecho de usufructuar la tierra por el permiso concedido del *iya e iyadzehe*, quienes fueron los representantes de los dioses y a la vez hijos de ellos, por haber nacido de los árboles sagrados, de la tierra o de los primeros rayos del sol.

4) Organizar el *yuvui tayu*, los trabajos colectivos, la redistribución de bienes, las fiestas, impartir y dar justicia, festines, ofrendas y hacer penitencia para que hubiera una buena cosecha, hacer alianzas, proteger a los *tay situ ndayu* de una posible invasión, defender el *yuvui tayu* e ir al frente de los ejércitos, fueron las obligaciones de los *iya* del *Ñuu Savi*, quienes delegaron responsabilidades a personas allegadas, éstas regularmente fueron sus parientes y descendientes. Con ello se creó y justificó la clase *toho*, la cual fue respetada, obedecida y tributada.

5) Con la realización de todas esas actividades, tanto el *iya* como los *toho* dieron su tributo o tequio, por lo tanto el sustento de estos dos grupos sociales y su servicio corrió por cuenta de los *tay situ ndayu*, quienes también tributaron productos no agrícolas, ya que fueron artesanos de medio tiempo⁵⁷. Los agricultores sabían que su cosecha dependía de la benevolencia de los dioses, y que ésta solo era posible si el *iya* intercedía por ellos, por lo tanto destinaron el usufructo de ciertas tierras a su mantenimiento y las instituciones que representaba. De esta manera cada grupo cumplió una función específica en la comunidad, el buen desempeño de cada uno significó la continuidad de la misma.

6) Lo que motivó a los gobernantes y la clase noble, fue el prestigio y el sustento, por ello el tributo fue lo máspreciado y esto sólo lo obtuvieron porque los *tay situ ndayu* consideraron que el trabajo del *iya* y los *toho* era fundamental para la obtención de una buena cosecha.

7) Hubo tierras destinadas a cubrir los gastos de la administración y el gobierno, es decir de la clase noble, y dependiendo de hacia dónde se dirigía el producto era el nombre que se le asignó a la tierra, esto también ocurrió con aquellos que las sembraban.

Con lo anterior abordamos el tipo de relaciones entre los estratos sociales más significativos que permearon la estructura mesoamericana, las cuales fueron complejas y estratificadas pero que generalmente se dividían en dos grupos hereditarios: los nobles y la de los comuneros (*toho* y *tay situ ndayu* en *Tuhun Savi*; y *pipiltin* y *macehuales* en *nauatl*) (Restall, Sousa y Terraciano, 2011:127). Al considerar estos dos grupos no obviamos que dentro de cada una haya existido una diferenciación. Así, en el estrato de los comuneros

⁵⁷ Spores menciona que no existe, de ningún periodo precolonial, pruebas históricas, arqueológicas e históricas o etnográficas que sugieran la especialización ocupacional de tiempo completo. Los individuos que desempeñaban funciones especializadas no estaban libres de la actividad de la subsistencia (Spores, 2007:89).

incluimos a todos aquellos que otorgan su tributo a manera de especie y servicios a la clase noble, se incluyen a los artesanos, comerciantes, lapidarios y muchos otros oficios, pero el hecho de que sean artesanos no significa que no siembren tierras. Spores señala (2007:106) que los mixtecos tuvieron ocupaciones especializadas de tiempo parcial como pintura, escultura, fundición de oro, plata y cobre, alfarería, fabricación de herramientas de obsidiana y sílex, tejido de palma, algodón e hilo, confección de ropa, plumería y comercio, y a que a excepción de la aristocracia, el resto de la población se dedicó a actividades de subsistencia básica. Esta división del trabajo lo podemos observar en los recientes trabajos de los arqueólogos Ivette Jiménez y Emmanuel Posselt en Yutanduchi de Guerrero, donde los pobladores dividen el trabajo con respecto al tiempo (temporada de seca o de lluvias); son campesinos pero también son artesanos de la palma en sus ratos libres (comunicación personal, 2014).

El estudio de la relación *nchivi-ñuhun* (gente-tierra) es fundamental para comprender si existió el concepto de territorialidad en la Mixteca Alta del Posclásico Tardío. Por el momento podemos concluir que no hubo una apropiación particular de la tierra sino que los mixtecos tuvieron acceso sólo a los rendimientos. Su relación con la tierra misma (como bien lo describe Romero Frizzi) era un pacto religioso. Ahora para definir si hubo o no un territorio definido seguiremos con nuestro segundo nivel de análisis, *yuvui tayu-yuvui tayu* (comunidad-comunidad) donde definiremos la existencia o no de la territorialidad para este periodo histórico.

4.3. Relaciones *yuvui tayu-yuvui tayu* (comunidad-comunidad) en el *Ñuu Savi*

Del análisis *nchivi-ñuhun* podemos decir que en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío predominó un sistema de *Personenverband* (vínculos personales) dentro de cada unidad político-social denominada *yuvui tayu*, que la acumulación de la tierra no fue la base de la riqueza mesoamericana y que se privilegió la obtención del tributo mediante una jerarquía de prestigio justificada por el linaje.

Una vez dicho esto, podemos esperar que el sistema de vínculos personales (*Personenverband*) se vea reflejado en un segundo nivel, entre unidades políticas, ya que los principios fundamentales se reflejan en todas las escalas. Es decir, si en una relación

nchivi-ñuhun que es la base de la estructura de un *yuvui tayu* no existía una apropiación efectiva de la tierra sino sólo de las personas, entre dos *yuvui tayu* no existirán límites definidos y demarcados.

Para este segundo nivel tomamos el concepto de *yuvui tayu* por considerarlo el nivel superior de organización política en el *Ñuu Savi*, donde cada unidad era independiente y estaba gobernada por una dinastía o casa noble específica. Este tipo de gobierno fue conocido en Mesoamérica como *Estera y Trono*, *yuvui tayu* en *Tuhun Savi* (Jansen, 1994:36; Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14; Spores, 2007:82), y en los códices esta institución se representa con una pareja sentada sobre un *teyu* “asiento” (generalmente un cojin de piel de jaguar) encima de un *yuvui* “petate”, donde el petate indica tanto el matrimonio como el reino (Jansen, 1994:36) (Fig.22).



Fig. 22: *Yuvui tayu* en el *Códice Añute* (Selden). Página 2, renglón II.

Para comprender este segundo nivel será necesario un resumen de lo que se ha escrito de las unidades políticas de la Mixteca Alta y la manera en que se relacionaban, para después hacer algunas comparaciones y ver la aplicabilidad de nuestra propuesta.

4.3.1. La Mixteca Alta en el Posclásico

El Posclásico en Mesoamérica (de acuerdo a una visión marxista y evolucionista) se caracteriza por el militarismo, la gran movilidad demográfica, la inestabilidad política, la difusión de elementos culturales y los procesos de expansión hegemónica (López y López, 1996:175). Para la mixteca fue la época de apogeo, se destaca su complejo sistema social reflejado en sus patrones de asentamiento y ciudades, así como sus conocimientos y expresiones artísticas como su escritura plasmada en códices, piedra, lapidaria, la orfebrería y la cerámica polícroma (Spores, 2007:47), además de que fueron famosos por su hermosa orfebrería y fina joyería, mosaicos de turquesa, cerámica polícroma pulida, los tejidos de algodón teñidos con grana cochinilla, los adornos e instrumentos de cobre, las pequeñas esculturas de jadeíta, cristal de roca y tecali (denominadas penates), los mosaicos de turquesa, y las finísimas tallas en concha y hueso (López y López, 1996:231; Jansen y Pérez Jiménez, 2005:13).

Autores como Spores (2007:106), Dahlgren (1966:147), Gonzáles y Márquez (2001:76) coinciden en que de acuerdo con los documentos históricos la sociedad mixteca de los siglos anteriores a la conquista española estaba dividida territorial, política y administrativamente en cacicazgos, ciudades-estado o señoríos, formados cada uno por un asentamiento mayor y su comarca inmediata, que en algunos casos equivalía a un centro ceremonial con sus rancherías. Incluso Balkansky et.al. (2000:385) menciona que “cada cacicazgo mayor fue rodeado por varios asentamientos menores cercanamente continuos”.

En la Colonia estas entidades independientes fueron referidas por la administración española como cacicazgos⁵⁸ y después como “República de Indios” (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14). Así, los términos de cacique o señor⁵⁹ son términos que los españoles utilizaron para nombrar al *iya* e *iyadzehe*, “divino señor” y “señora”, respectivamente (*ibid*, 2011: 207).

⁵⁸ El término *cacicazgo* se refiere al territorio gobernado por un *cacique*, palabra derivada de la lengua Arawakana que hacía referencia al jefe local en las Antillas. Los Españoles introdujeron el término en tierra firme (América), donde fue empleada para designar a los reyes nativos de los pueblos conquistados y de esta manera aparecen en los documentos del periodo Colonial (Spores, 1967:110).

⁵⁹ El término señor natural aparece en los documentos de la España medieval y fue usado con referencia a los Reyes de Castilla y señores feudales quienes fueron reconocidos como legítimos príncipes hereditarios (Spores, 1967:110) y se utilizó en América para designar a los gobernantes.

Las ciudades políticas-administrativas más conocidas del Posclásico Tardío a la llegada de los españoles fueron: *Yodzocahi* (Yanhuitlán), *Atoco* (Nochixtlán), *Yodzocoo* (Coixtlahuaca), *Disinu* (Tlaxiaco), *Añute* (Jaltepec), *Ñuundaa* (Tejupan), *Tequevui* (Tamazulapan), *Ñuutnoo* (Tilantongo), *Ñuundecu* (Achiutla), *Chiyocanu* (Teozacualco), *Dzandaya* (Mitlatongo), *Yutatnoho* (Apoala), *Yuta Ñani* (Chachoapan), *Ñuundaya* (Chalcatongo) y *Yucundaa* (Teposcolula)⁶⁰. Tales entidades tuvieron relaciones políticas y alianzas a través de matrimonios reales con otros señoríos como *Yucundaayee* (Tequesistepec), *Ñuudzai* (Huajuapan), *Ñuundayu* (Silacayoapan) y *Yodzoyaha* (Tecomaxtlahuaca), en la Mixteca Baja; *Yucudzaa* (Tututepec), *Ñuucaa* o *Ñuuñuma* (Putla), en la Costa; así también con los zapotecos, chochos y *nauas* (Dahlgren, 1966:147; Spores, 1984:48; Gonzáles y Márquez, 2001:76; Luna, 2010:17).

En circunstancias particulares los *yuvui tayu* podían integrarse en confederaciones (Tilantongo-Teozacualco o Coixtlahuaca-Yanhuitlán), pero generalmente cada uno de ellos era una entidad independiente cuya población se distribuía en la capital y en asentamientos satélites de distinta categoría (López y López, 1996:230). Así, confrontados por la invasión mexica al término del siglo XV y principios del siglo XVI, las alianzas fueron formadas por varias comunidades del *Ñuu Savi* para combatir al enemigo en común, incluso unieron sus fuerzas mixtecos y zapotecos (López y López, 1996:235; Spores, 1967:14). No obstante, estas alianzas no impidieron que a la llegada de los españoles, la mixteca se encontrara bajo el yugo mexica pero seguían reteniendo sus antiguas divisiones en reinos y cacicazgos (Dahlgren, 1966:58).

Este ambiente de hostilidad imperaba cuando ocurrió la primera penetración española a la mixteca con Gonzalo de Umbría en 1519; cruzó la región de Tamazulapan, el Valle de Nochixtlán, y llegó hasta el señorío mixteco de Sosola (Spores, 1967:68, 2007:157; Romero Frizzi, 1988:109; Romero Frizzi, 1990:37). Después de varios levantamientos Francisco de Orozco y Pedro de Alvarado consolidaron la conquista hasta la Mixteca de la Costa y comenzaron a entregar en encomienda a los señoríos. Así, el tributo que los mixtecos habían pagado a las guarniciones mexicas de Coixtlahuaca y Tlaxiaco era dado a los encomenderos. El tributo pagado a los *iya*, ahora llamados caciques, se conservó

⁶⁰ Todos los nombres en *Tuhun Savi* se retomaron del *Arte en Lengua Mixteca* de Fray Antonio de los Reyes (1593:89-91).

con el fin de asegurar la posición de estos señores y de convertirlos en aliados. A finales de 1522 o principios de 1523, los españoles se habían apoderado de la Mixteca Alta (Romero Frizzi, 1990:45-48; Spores, 2007:161).

4.3.2. La tierra de los *yuvui tayu* en el Posclásico Tardío

De acuerdo con Dahlgren (1966:147), Balkansky (et.al.2000:380) y Spores (2007:106) cada *yuvui tayu* controlaba un territorio definido, integrado por ciudades capitales o centros urbanos y su comarca inmediata con pueblos dependientes y aldeas. Arqueológicamente se observa que cada cacicazgo mayor fue rodeado de menores asentamientos y cercanamente continuos (Balkansky, et. al. 2000:385). Por su parte, Pastor (1987:44) y Terraciano (2013:190) mencionan que los territorios de cada *yuvui tayu* no estaban distribuidos de forma homogénea y no eran extensiones continuas. Es decir: “el dominio que un señorío podía tener en la Costa y en la Sierra no implicaba necesariamente el control del espacio intermedio o del camino que comunicaba sus posiciones... la estructura política es ambigua y dispersa y el territorio del señorío no es un espacio consolidado” (Pastor, 1987:44).

La organización del *yuvui tayu* de Terraciano (2013:188), vista líneas arriba, señala que un *yuvui tayu* estaba compuesto de partes constitutivas pero estas no giraban en torno a un centro, que pudo tenerlo o no, ya que era incomprensible la idea de un centro que controlara todo el territorio. Incluso hace una estratificación de las unidades que componen un *yuvui tayu* donde varios *siqui* (*siña o dzini*) forman un *ñuu*, y dos *ñuu* forman un *yuvui tayu*, el *ñuu* era “todo asentamiento” (ibíd:160,165)

De haber sucedido lo primero estaríamos ante un sistema de *Territorialverband* donde cada *yuvui tayu* posee un territorio definido, marca sus límites para conocimiento de los suyos y de los demás, por lo tanto estamos ante unidades político-territoriales, pero ¿cómo delimitan su espacio y cómo justifican esa posesión? En cambio, si seguimos la sugerencia de Pastor y Terraciano (quienes parten de documentos y no de evidencia arqueológica) estaríamos ante un sistema predominantemente de tipo *Personenverband* donde lo primordial para un *yuvui tayu* son las relaciones sociales que entable dentro y fuera de él, y no su extensión territorial ¿Cómo sucedió esto?

Para entender el papel que jugó la tierra entre los distintos *yuvui tayu* analizaremos los conflictos armados, ya que han sido señalados como una principal característica del periodo Posclásico y por ende de un tipo de relación entre las unidades políticas, por lo que el caracterizar la motivación de las comunidades mixtecas a entablar las guerras y las relaciones instauradas entre dominadores y vencidos ayudará a esclarecer el papel que tuvo la tierra en estas contiendas. Complementaremos este análisis con la información de la Cuenca de México, que sin entrar en detalles, es necesario comentar.

El término de conquista hace referencia a “ganar, mediante operación de guerra, un territorio, población o posición”⁶¹ ¿qué motivaba a los estados Mixtecos a entablar la guerra? ¿Qué obtenían, tierras o tributo?

Dahlgren (1966:164) en su libro *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas* afirma que “desde sus oscuros comienzos hasta la conquista española, cada paso de la historia mixteca está marcado por guerras. Esta misma autora puntualiza cuatro tipos de conflictos bélicos que entablaron los mixtecos a lo largo de su historia: 1) guerras de conquista a su territorio, 2) en defensa de su territorio (contra los mexicas); 3) guerras internas por la hegemonía dentro del territorio mixteco (reflejado en los códices mixtecos); y 4) de conquista a otros territorios (hacia los Valles Centrales donde la tumba 7 sería un claro ejemplo de la influencia mixteca en ésta área) (*ibidem*).

No obstante, el primer punto es cuestionable, ya que los movimientos migratorios tuvieron poco eco en las tierras mixtecas del Posclásico y arqueológicamente podemos ver una continuidad de la sociedad mixteca. A este respecto Kowalewski, et. al., (2006: 5.23) concluyen que:

Los estados de la Mixteca Alta central no son copias de los estados desarrollados en otros lugares ya que crecieron y surgieron de la colectivización militar durante el Formativo Tardío y muestran una larga continuidad in situ en cuanto a escala, complejidad, formas específicas de arquitectura pública, y marcadores de territorio. No fueron estados clientes en la frontera entre imperios ya que no hay evidencia de colonización del exterior. Al contrario, durante la mayor parte de su historia, la Mixteca Alta fue una región de altas densidades de población, autonomía política y poder económico basado en el cultivo intensivo.

⁶¹ *Diccionario de la lengua española* en línea. <http://lema.rae.es/drae/?val=conquistar>

Para Dahlgren (1966:147-148) las guerras, alianzas y casamientos se entablaron con el fin de conservar y aumentar el reinado, y que la única obligación de una comunidad “sujeta” era brindar tributo y dar gente en las futuras guerras entabladas por su conquistador. Las guerras se hacían en primer término por circunstancias políticas y económicas dejando en segundo término el aspecto religioso.

La mayoría de las guerras que se citan entre las diversas cabeceras de un mismo distrito, entre una de ellas o cualquier otro cacicazgo comarcano, deben considerarse como litigios de fronteras, muy frecuentes todavía hoy en la Mixteca Alta (*ibid:166*).

Spores (1984:48) menciona que entre los *yuvui tayu* del *Ñuu Savi* había una extensa red de parentesco y matrimonios, que aunado a la conquista militar los vinculaba regionalmente. No obstante, aunque afirma que “la guerra está bien documentada durante el Posclásico en la Mixteca” no hay muchas evidencias de estructuras defensivas (Spores, 2007: 60).

Por su parte Pastor (1987:42) hace referencia a que “los grandes señoríos se forman con la conquista de los vecinos, mediante un proceso aleatorio de guerras y alianzas matrimoniales, conquistas que respetan la autonomía administrativa y fiscal de los señoríos subordinados, que se mantienen como las unidades básicas de organización territorial, jurídica y política hasta la época colonial”.

Así, las conclusiones a las que han llegado los diversos investigadores toman como base la territorialidad como fundamental para definir un *yuvui tayu* aseverando que cada unidad política tenía un territorio definido. Pastor (1987) y Terraciano (2013), por su parte siguen hablando de un territorio definido, no continuo pero sí discontinuo. Pero en base a nuestro análisis *nchivi-ñuhun* que refleja un sistema de *personenverband* no podemos hablar de un territorio continuo y mucho menos delimitado.

En la problemática de la guerra se puede reflejar una relación con la tierra en términos de adjudicación o no. Es decir, si la importancia de la tierra era tal que definía una unidad política, la adjudicación de tierras será vital para ello, por ello consideramos prudente analizar este tópico. Debido a la falta de información en el *Ñuu Savi* sobre la guerra, tenemos que recurrir a lo escrito sobre la Cuenca de México, es especial sobre el imperio mexica, para conocer la relación que se entabló entre los vencedores y los

vencidos, además del papel que jugó la tierra en estas contiendas. Aunque se habla de dos formas organizativas distintas, un estado y diversos estados, tenemos la ventaja de que esta información nos remite a la Mixteca Alta.

4.3.3. La tierra y la guerra

Los autores del siglo XVI que escribieron sobre la conquista de la Nueva España, hacen referencia a la existencia de un gran imperio que tenía sojuzgados a una inmensidad de comunidades a la llegada de los españoles. Éste estaba conformado por las ciudades de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan, y que en la literatura se le ha denominado como la Triple Alianza (Carrasco, 1996:13).

¿Qué motivaba a los Mexicas a entablar la guerra? Se han dado diversas interpretaciones sobre los motivos por los que se entablaron las guerras, entre ellas justificaciones simbólicas, rituales y económicas. Lo que aquí interesa es el papel que jugó la tierra en estas contiendas, sin embargo para conocer esta relación tenemos que caracterizar el tipo de sojuzgamiento para detallar las relaciones que existieron entre los conquistados y los vencedores, ya que (como lo hemos venido mencionando) existe más información de la zona *naua* al momento de la Conquista. Un claro ejemplo de la relación de los Mexicas con las comunidades sometidas lo da Zorita:

Los reyes mexicanos y sus aliados los de Texcoco y Tacuba en todas las provincias que conquistaban y ganaban de nuevo dejaban los señores naturales de ellas en sus señoríos, así a los supremos como a los inferiores, y a todo el común dejaban sus tierras y haciendas, y los dejaban en sus usos y costumbres y manera de gobierno; y para sí señalaban algunas tierras, según era lo que ganaban, en que todo el común les labraba y hacía sementeras, conforme a lo que en cada parte se daba, y aquello era lo que se debía de dar por tributo y en reconocimiento de vasallaje, y con ello acudían los súbditos a los mayordomos y personas que el señor tenía puestas para la cobranza, y ellos acudían con ello a las personas de México o de Texcoco o de Tacuba, cada uno al que había quedado por sujeto, y con la obediencia de servirle en las guerras. Esto era general en todas las provincias que tenían sujetas, y se quedaban tan señores como antes, con todo su señorío o gobernación de él y con la jurisdicción civil y criminal (Zorita, 1963:36).

Entre líneas este relato nos aporta aspectos fundamentales para entender las relaciones entre las comunidades y la tierra. En primer lugar, nos habla del mantenimiento de los gobernantes locales respetando su jerarquía, ya que la sumisión y el reconocimiento de una comunidad ante la Triple Alianza se manifiesta en el otorgamiento del tributo, lo cual nos da a entender que la finalidad de las conquistas tiene una base económica. Es decir: el interés principal para hacer la guerra se fundamenta en la obtención de productos producidos u obtenidos por comercio en la región, de objetos suntuarios para la élite gobernante y la nobleza. Las comunidades y la tasa tributaria se conocen por el *Códice Mendoza* y la *Matrícula de Tributos*.

Lo interesante de este planteamiento y en consecuencia para el sistema de *Personenverband* (vínculos personales), es que al imperio Mexica no le interesó las tierras como tal sino sólo la obtención del tributo. Es decir: no hubo en la Cuenca de México en el Posclásico Tardío tal sobrepoblación y por lo tanto una carencia de recursos que obligara a sus habitantes a conquistar nuevas tierras con el fin de poblarlas y satisfacer sus necesidades. De haber ocurrido esto, la regularidad hubiera sido la movilización y ocupación de grupos *nauas* en los territorios sojuzgados. En los casos donde ocurrió un desplazamiento de la población no se debió a la necesidad de adjudicarse nuevas tierras sino por la resistencia de algunos a ser dominados o por la implantación de calpixcazgos o guarniciones, pero estos últimos no son asentamientos mayores.

Ixtlilxóchitl (1977:102-104) alude que a las comunidades con quienes se iba a entablar una guerra se le daba en términos generales dos opciones, la sumisión de forma pacífica o por medio de la guerra, donde la primera se limitaba al envío de presentes en “oro, pedrería, plumas y mantas finas”, en “dejar entrar y salir, tratar y contratar a los mercaderes y gente de él [de la Triple Alianza]”, todo esto para ser admitido como amigo del imperio.

Si elegían la guerra como opción su condición variaba en razón de su resistencia. Las ciudades sometidas entregaban el tributo impuesto, eran obligadas a permitir el paso libre de sus comerciantes, además de incorporarse a las tropas, darles armas y alimentos. En caso de oposición extrema se le ponía tributo, gobernante, o bien se arrasaba la población y

se ocupaba el territorio anexado con su propia gente⁶² (López y López, 1996:214). Para el *Ñuu Savi*, no tenemos conocimiento de una expulsión y sustitución de la población, Spores (2007:61) indica que “casi no existe evidencia física de la presencia de los mexicas en la región”, por lo tanto no podemos decir que en el *Ñuu Savi* hubo un asentamiento mayor de población mexicana, sino que los calpixcazgos y guarniciones son focos de presencia mexicana en el área. Incluso si las expulsiones hubieran sido una constante se reflejarían más en el área del Altiplano Central.

Solamente en Coixtlahuaca y en el Valle de Tamazulapan aparecen indicaciones arqueológicas menores del control externo, consistentes en unas pequeñas cantidades de cerámica azteca encontradas en excavaciones y recorridos (Spores, 2007:63).

El segundo aspecto fundamental de este relato es que hay ciertas tierras que se destinan al pago de tributos, las cuales “el común las labra” y esto era “en reconocimiento de vasallaje”. En otras palabras, después de ganada la guerra se señalaba las tierras cuyo usufructo se destinaba al pago del tributo estatal o particular pero no se menciona que esas tierras son ocupadas por los vencedores ni interfieren con el modo de producción de las mismas, por lo tanto no podemos hablar de una posesión efectiva de las tierras. Por lo tanto, lo que le interesa al Imperio mexicano es la obtención de tributo y servicios pero no la obtención de tierras, ya que su simple posesión no tendría sentido sin gente que las trabajara. Incluso, la adjudicación del usufructo agrícola (maíz, frijol, chíca y amaranto) y señalamientos de la tierra por parte del Imperio se hace en región del Altiplano Central, fuera de esta área el tributo de estos productos es esporádico y se enfocan a productos de la región (Mohar, 2013:56). A esto se debe que en “las crónicas de Durán y Tezozomoc” describan “el reparto de tierras a los reyes y nobles de Tenochtitlan en las ciudades al sur de la Cuenca” en lo que Carrasco llama la zona nuclear del Imperio, y esto provocó el entreveramiento⁶³ de territorios al repartirse indiscriminadamente el usufructo de las tierras entre las tres ciudades que constituían la Triple Alianza (Carrasco, 1996:53-58).

⁶² En Tzinacatepec y otros lugares del valle de Toluca, ocurrió una expulsión de la población local y su reemplazamiento por nuevos pobladores de la Cuenca (Carrasco, 1996:311).

⁶³ Los procedimientos para compartir recursos que se han identificado (repartimiento y compartición) se encontraban en varios niveles de estructura social: entre las tres capitales, entre los reinos dependientes de cada una, entre los nobles de la ciudad en el reparto de conquistas, y entre las parcialidades de un pueblo para compartir las tierras de la comunidad. Como consecuencia, los asentamientos de las distintas gentes que

Los mexicas conquistan comunidades y señalaban las tierras para recompensar a los que habían sobresalido en la batalla pero sólo en el área de la Cuenca. La tierra seguía siendo trabajada por los habitantes de las comunidades sometidas y por lo tanto lo que interesó fue la sujeción y el reconocimiento de los pobladores para la obtención del tributo y no la apropiación de la tierra como tal, la cual carecería de valor sin gente que la trabajara. De haberse interesado en la posesión de la tierra, el pago de tributos agrícolas (maíz, frijol, chíya y amaranto) estaría presente en todas las provincias, lo cual no sucedió, ya que para las provincias fuera del Altiplano Central se piden productos específicos de la región o que pueden ser conseguidos a través del comercio en esa área.

Otro aspecto a considerar es el territorio “conquistado” porque este no era continuo, ya que existían algunos pueblos que por su fortaleza militar no fueron sojuzgados, como Tlaxcalla, Panucu, Mechoacan, Tequantepec, Mextitlan, Tepeaca, Cholula, Huetjotzingo, Acapulco, Acatepec, Tututepeque y Yopitzingo (Torquemada, 1977:334; Zorita, 1963:37; Carrasco, 1996:50). Sin embargo los estudios sobre las provincias conquistadas (las cuales se basan en el *Códice Mendoza* y la *Matrícula de Tributos*) nos remiten a un territorio contiguo (Fig.23).

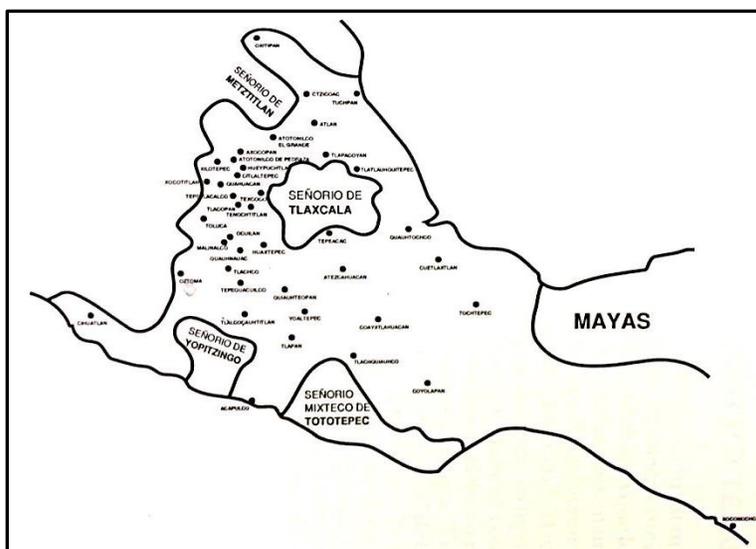


Fig. 23: Mapa del Imperio Mexica, donde se expresa su hegemonía sobre espacios continuos. Tomado de Barlow (1992:45).

componían una entidad política, y sus derechos a la tierra o los tributos y servicios de sus habitantes, se hallaban entreverados en el territorio de dicha entidad (Carrasco, 1996:58).

Este tipo de mapas nos da la idea general de que el espacio entre la sede de la Triple Alianza y las provincias tributarias estaba bajo el dominio de la primera ¿en verdad toda el área estaba sojuzgada?

De las láminas del *Códice Mendoza* podemos observar que se trata de conquistas focalizadas para obtener ciertos productos por concepto de tributo (Fig.24). Es decir, las provincias tributarias no son regiones tributarias, sino que son asentamientos específicos que se someten para obtener productos en particular. Esto se debe a que no sólo querían obtener el tributo sino el control de las rutas de comercio, por lo cual la conquista de ciertas comunidades puede ser irrelevante para sus propósitos. Así, los asentamientos no sujetos no son obstáculo para mantener estas rutas y su anexión puede o no ser relevante.

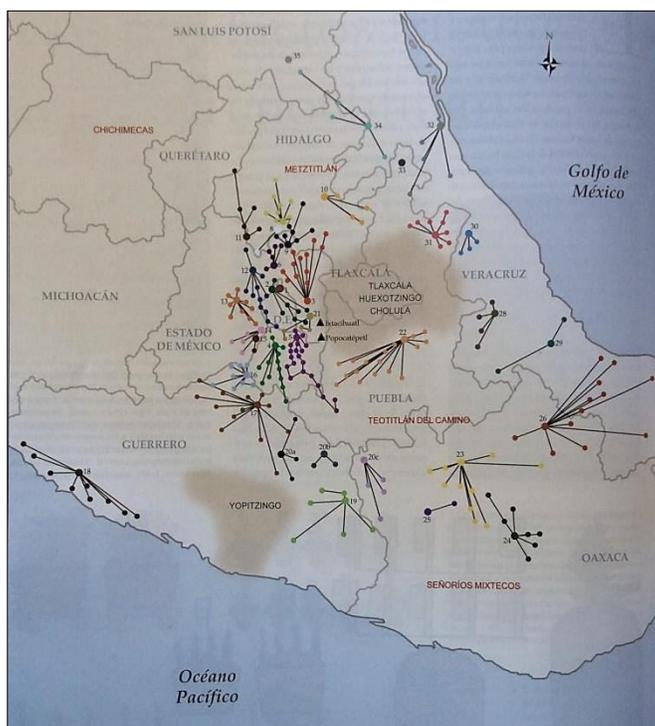


Fig. 24: Este tipo de mapas nos da la idea una conquista focalizada. Tomado de Mohar Betancourt (2013:58).

Las comunidades pintadas en el *Códice Mendoza* y la *Matricula de Tributos* pagaban tributos en especie y en tiempos específicos pero en los relatos de Ixtlilxóchitl y Torquemada se menciona un tipo de sujeción que no necesariamente consiste en el pago de tributos en un tiempo determinado. Torquemada (1977:334) menciona que “tenían también los reyes algunas provincias que les tributaban cierta cantidad de cosas, a manera de parias, reconociéndoles por señores, pero esto era más honra que provecho”.



Fig. 26: Foja 43r. *Códice Mendoza*. Provincia de Coixtlahuaca.

En estas dos láminas podemos observar que importantes *yuvui tayu* de la región tributaban a la Triple Alianza (Fig.27), pero no sabemos qué influencia tuvo cada uno sobre la región de tal manera que podamos concluir que toda el área haya estado bajo su dominio. Terraciano señala que “la naturaleza del gobierno dinástico no subordinaba necesariamente el *ñuu* a su *yuvui tayu* más cercano (Terraciano, 2013:190).

Los *yuvui tayu* no estaban distribuidos en forma homogénea en el territorio y sus tierras no eran contiguas. Dos o más *yuvui tayu* podían ocupar un área relativamente pequeña, dependiendo sólo del número de parejas gobernantes y establecimientos señoriales (*Ibidem*).

Incluso, esto se vuelve más complejo cuando Carrasco (1996:310) señala que los poblados representados en el *Mendocino* no pueden ser considerados como unidades políticas autónomas, sino que sólo son puntos que sirven para la recolección del tributo.

Las provincias tributarias raramente coincidían con divisiones políticas locales y los lugares que las integraban no eran unidades políticas sino puntos para la recaudación de tributos... De la misma manera, aunque los calpixcazgos coincidían a veces con una unidad política indígena, lo más frecuente era que comprendieran tanto cabeceras de señoríos distintos como lugares de menor importancia escogidos como centros de recaudación de tributos tributo (*ibidem*).

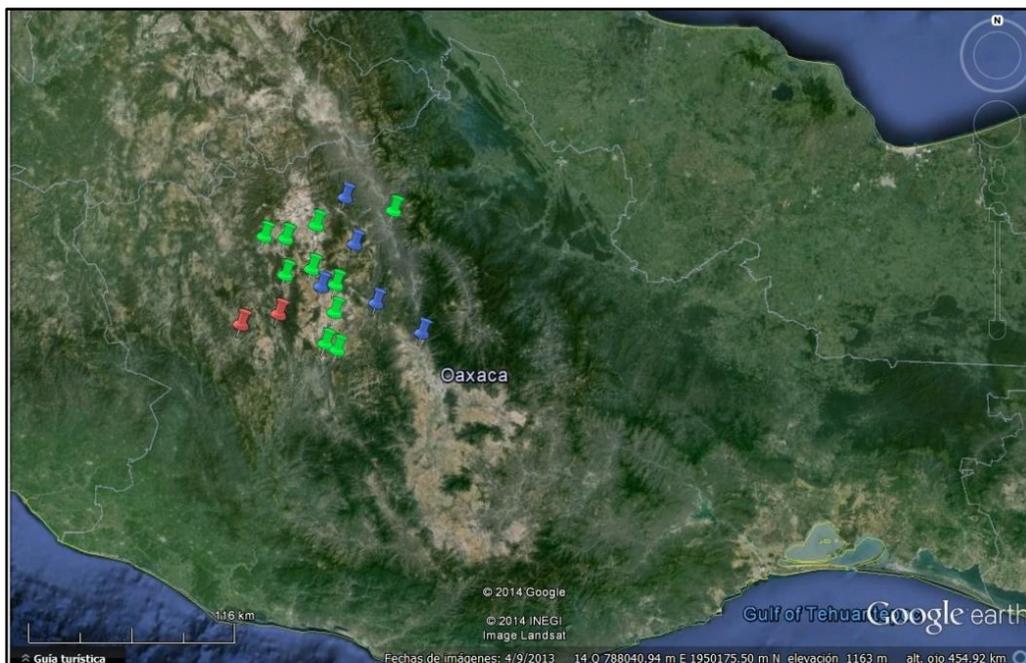


Fig. 27: Comunidades de la mixteca que tributaban y rendían obediencia a la Triple Alianza según el *Código Mendoza* (Provincia de Coixtlahuaca –verdes– y Tlachiquiauco –Rojo–) y el *Memorial de Tlacopan* –azules.

De la misma forma Carrasco (1996:42-45) haciendo uso de otras fuentes como El *Memorial de Tlacopan* alude que en la Mixteca Alta hubieron comunidades que no tributaban en especie pero que sí otorgaban un reconocimiento a la *Triple Alianza* como Etlantongo (San Mateo Etlatongo), Ichcatlan (Santa María Ixtatlan), Zozollan (San Gerónimo Sosola), Apoallan (Santiago Apoala) y Apazco (Magdalena Apazco), y señala que éstos rellenan el hueco que vemos en el área.

No obstante, Peter Gerhard (1986:292) da una lista de asentamientos políticamente autónomos para esta región en el siglo XVI. Muchos de ellos se incluyen en el *Código Mendoza* pero existen otros que por su posición e importancia local no sabemos qué papel jugaron, como Atlatlahucan (*Nuucuaha*), Cuicuila (*Nuucuiñe*), Chalcatongo (*Ñundaya*) y Ocotepec (*Yucuite*) quienes estaban muy cerca del *yuvui tayu* de *Tlachiquiauco* (tributario

del Imperio), pero no sabemos si tuvieron alguna relación con la Triple Alianza, pagaban tributo a un asentamiento mayor o disfrutaban de autonomía política y económica.

Consideramos relevante que no existan datos concretos sobre la relación de *Ñundeya* (Chalcatongo) y *Ñuutnoo* (Tilantongo) con la Triple Alianza, ya que son asentamientos de suma importancia en la Mixteca y el sometimiento de éstos hubiera sido muy significativo para el dominio de toda el área⁶⁵. Por ejemplo, el *yuvui tayu* de mayor prestigio de todo el *Ñuu Savi*, Tilantongo (*Ñutnoo*), no parece haber sido tributario. Sin embargo en las Relaciones Geográficas, comunidades como Tlachquiauco y Teposcolula, que fueron parte del señorío de Tilantongo, son mencionados como tributarios de la Triple alianza (Acuña, 1984:232).

Aunque Pastor (1987:48) asegura que para el siglo XV había en la mixteca unos diez señoríos mayores, que comprendían aproximadamente un centenar de señoríos tributarios, el problema de quienes eran o no tributarios se vuelve extremadamente complejo. Por ejemplo, Teozacualco que no aparece como tributario en el *Códice Mendoza* ocino ni como sujeto del Imperio en el Memorial de Tlacopan, se sabe que sí fue tributario por las Relaciones Geográficas y Poctla o Putla, es mencionado por Durán (1967:205) como parte de las conquistas de los *nauas*.

“Pocos tiempo antes de que los españoles viniesen, los sujetó MONTEZUMA, por concierto que hubo entre ellos, al cual dicho MONTEZUMA tributaban piedras (que entre ellos se dice CHALCHIHUITES) y plumería, y mantas de algodón y [de he]nequén; y que le hacían sementeras de maíz, frijoles, chí y algodón, todo lo cual se gastaban entre los soldados que en dicho pu[eb]lo tenían de guarnición” (Relación Geográfica de Teozacualco en Acuña, 1984:143).

De haber existido un patrón de asentamiento en base a las relaciones de poder centro-periferia como Spores (2007:83) lo señala, donde la comunidad mixteca estaba integrada por 1) un centro-capital (cabecera); 2) uno o varios pueblos (estancias, sujetos) o

⁶⁵ Maarten Jansen (comunicación personal 2014) tiene la hipótesis de que el glifo toponímico con la glosa de “Mictlan” en la foja 43 del *Códice Mendoza* corresponde a Chalcatongo y no a Mitlatongo, ya que en *Tuhun Savi* a Chalcatongo se le conoce como *Ñundeya* (lugar de muerte). Este lugar fue un importante centro de culto a la *Señora 9 Hierba* al sur de la Mixteca Alta mencionada en los códices mixtecos Añute y Tonindeye (Anders, Jansen y Reyes, 1992b:184; Jansen y Pérez Jiménez, 2007:194), además Burgoa hace referencia a que en este lugar se enterraban a los reyes mixtecos (Burgoa, 1989, I:337-341). De ser así esto indicaría que de alguna manera *Ñundeya*-Chalcatongo sí estaba bajo control de la Triple Alianza pero no hay seguridad al respecto.

aldeas; 3) uno o más lugares de actividad ritual-ceremonial (ubicados en el centro o cerca de él); y 4) terrenos agrícolas y de recolección, sería relativamente más fácil identificar el territorio sometido y quiénes tributaba a la Triple Alianza. Sin embargo Terraciano (2013, 90-92) critica esta posición indicando que los datos arqueológicos obtenidos por el mismo Spores confirman y contradicen esta postura. Como ejemplo pone a Yanhuitlan, éste *yuvui tayu* tenía el aspecto de una agrupación de múltiples sitios, pero ninguno de ellos era significativamente mayor o dejó ruinas más impresionantes que los otros (Terraciano, 1013:191). Incluso, como bien lo sugirió Dahlgren (1966:148) es difícil saber si las comunidades confederadas compartían la misma suerte que el centro volviéndose ellos también tributarios.

En resumen, la estructura interna, la hegemonía y el sometimiento que llegó a tener la Triple Alianza en cada provincia tributaria seguirán siendo temas a debatir, pero con más estudios multidisciplinarios podemos llegar a tener una visión más clara del mundo precolonial y su organización política. Sin embargo proponemos que no podemos ver las provincias tributarias como regiones tributarias, es decir: con los datos disponibles no podemos afirmar que toda el área de la Mixteca Alta le haya rendido obediencia o tributo al imperio de la Triple Alianza. La conquista en la mixteca se debe más bien a intereses particulares por el acceso a ciertos productos o mercados, por lo tanto son conquistas focalizadas y el territorio sometido no es contiguo sino ramificado. Solo así podemos entender que una región tan lejana como la provincia de Xoconosco (lámina 25 de la *Matrícula de Tributos*) en el actual estado de Chiapas haya tributado al Imperio pero esto no implica que el espacio entre esta región y la Cuenca de México esté sometido a la Triple Alianza. El papel de la tierra en éstas contiendas queda en segundo término y lo que se ha denominado como “repartimiento de tierras” es el otorgamiento del usufructo de ciertos terrenos como pago del tributo, en vez de apropiación particular que bien podría reflejarse en una colonización, incluso esta asignación sólo se hace en la región del Altiplano Central.

4.3.4. El sistema de *Personenverband* en la relación *yuvui tayu-yuvui tayu*

En líneas arriba mencionamos a los autores que coincidían en que la organización de las unidades políticas del *Ñuu Savi* fue de tipo político-territorial para el Posclásico Tardío, en

donde cada *yuvui tayu* poseía un territorio específico y delimitado. Además, de que hay una relación de poder y una estratificación “cabecera-sujeto” entre las unidades que conforman un *yuvui tayu*. Sin embargo, hasta este momento carecemos de evidencia arqueológica que afirme que las delimitaciones realizadas en los recorridos de superficie hayan sido la delimitación de una unidad política del posclásico. Como lo vimos en el marco referencial, el método arqueológico nos proporciona una jerarquía de sitios que se plasma en el patrón de asentamiento y los sitios se han delimitado con la presencia-ausencia de material arqueológico. Así, la metodología arqueológica regularmente hace la diferencia entre “culturas arqueológicas” por el tipo de material encontrado pero difícilmente podemos hacer divisiones de una misma cultura de tal manera que cada segmento refleje una unidad política.

Para el caso particular de la mixteca, la región ha sido testigo del desarrollo de una civilización milenaria de la cual existen vestigios arqueológicos que van del Preclásico al Posclásico, donde sus habitantes a través del comercio y las relaciones sociales fueron compartiendo elementos que con el paso de los siglos definió la identidad cultural y arqueológica *Savi*. Al compartirse muchos rasgos es difícil crear una subdivisión mediante los restos arqueológicos y más aún suponer que estas divisiones definen el territorio de cada unidad política. Quienes así lo han intentado se basan en la relación de poder centro-cabecera, buscan el sitio más grande y le adjudican una supremacía sobre los asentamientos de alrededor. No obstante, los que han tratado de delimitar el territorio de cada *yuvui tayu* mediante los patrones de asentamiento han tenido que recurrir a los documentos escritos (códice y documentos con glosas latinas) para identificarlos y en base a esto han querido encajar sus divisiones, dando por hecho que cada unidad política tenía un límite definido y continuo.

No obstante, investigadores como Pastor (1987:44), Terraciano (2013:186-192) y Jansen (2007:69) tratan de explicar las relaciones entre cada *yuvui tayu* desde otras perspectivas dejando en segundo término la territorialidad, las relaciones de poder y la continuidad territorial, cuestionando que las unidades políticas mixtecas tuvieran un territorio definido y delimitado. En particular Jansen y Pérez Jiménez (2007:69) mencionan que “hubo una base territorial para el reinado pero no era tan rigurosamente definida. Las

fronteras de la comunidad eran las fronteras del grupo: no hubo necesidad de una demarcación geográfica precisa”.

Del análisis *nchivi-ñuhun* se concluyó que el tipo de relaciones que fundamentaba la estructura interna de cada *yuvui tayu* eran los vínculos sociales basados en el linaje y no en un territorio definido, un sistema denominado por Hoekstra (1990:70) y Ouweneel y Hoekstra (1998:6-10) como *Personenverband*, ¿esto qué implica? ¿cuál es la relación entre un nivel *nchivi-ñuhun* y uno de tipo *yuvui tayu-yuvui tayu*?

En primer lugar tenemos los lugares sagrados de donde emergieron los *iya* e *iyadzehe* del *Ñuu Savi*, quienes gobernaron cada *yuvui tayu*. Al ser los descendientes directos de los dioses fueron considerados los ocupantes primordiales, quienes adquirieron el derecho de usufructuar todo lo que existía a su alrededor y ellos mismos eligieron el lugar para asentarse. Este derecho al usufructo fue permitido siempre y cuando rindieran culto y homenaje a sus padres y ancestros, quienes tuvieron el poder de decidir el destino de la humanidad. Los *tay situ ndayu*, tuvieron que pedir permiso y rendir obediencia a los *iya* para poder disfrutar de las prerrogativas dadas a los reyes por los dioses; en otras palabras, pedir permiso para usufructuar de los dioses mismos, y en este acuerdo se estableció el sustento de la clase gobernante.

Este fue el primer vínculo y se reforzó en la medida que los *iya toniñe* demostraron que sus actividades dentro de la comunidad eran vitales. Ellos tenían que organizar los trabajos colectivos, la redistribución de bienes y las fiestas; impartir justicia, dar festines y ofrendas; hacer penitencia para que se tuviera una buena cosecha; entablar alianzas para la obtención de recursos; proteger a la comunidad de una posible invasión e ir al frente de los ejércitos. Todas estas tareas eran las obligaciones de los reyes mixtecos, quienes delegaron parte de esa responsabilidad a personas allegadas (sus parientes y descendientes) y con esto se creó y justificó la clase noble, la cual fue respetada, obedecida y tributada.

Los *tay situ ndayu* sabían que su cosecha dependía de la benevolencia de los dioses, y que ésta solo era posible si el *iya* e *iyadzehe* intercedían por ellos, por lo tanto no dudaron en pagar esos favores con su fuerza de trabajo. Llegaron a un acuerdo con los nobles y reyes para definir los terrenos que tenían que ser trabajados por los *tay situ ndayu* y cuyo rendimiento se destinaba al estamento superior y las instituciones que representaban (civil,

militar, religioso, justicia), como pago por todas las actividades que hacían por el bien de la comunidad. De esta manera cada grupo cumplía una función específica en la sociedad y el buen desempeño de cada uno significaba la continuidad de la comunidad.

En la época precolonial la tierra no fue la base de la riqueza, ya que no tenía sentido la simple acumulación de tierras si no existían personas que las cultivaran, por lo tanto la clase noble privilegió el pago de tributo, acción que se justificó como un apoyo mutuo y de esta manera se reforzaron los lazos sociales para asegurar el sustento. Incluso podemos justificar este planteamiento desde un punto de vista económico. Al no haber una moneda como medio de pago, los nobles no pudieron pagarle a los *tay situ ndayu* para que cultivaran sus tierras. El oro, las plumas, el jade, el cacao, por mencionar algunos, fueron productos de gran valor que en determinado momento fueron utilizados como moneda de cambio pero no como moneda de pago. En otras palabras, la adquisición de estos productos en los mercados debió que ser a manera de trueque pero el destino final de estos bienes suntuosos era el de ser entregados y utilizados por los *toho* como bienes de prestigio pero no eran utilizados como pago y regresado a los *tay situ ndayu*, porque su uso fue exclusivo. Así, la acumulación como signo de riqueza no funcionó al no tener un mecanismo de pago.

Tampoco creemos que haya sido en base a una relación de poder, como ya lo discutimos en la relación *nchivi-ñuhun*, al carecer de datos al respecto. Por lo tanto se tuvieron que implementar otros mecanismos para justificar la tributación y obtener el sustento. Este mecanismo de unión se fundamentó en el prestigio, fuente de toda la riqueza y los privilegios. Es decir, el prestigio de la clase noble no radicó en la acumulación y el uso de bienes suntuosos, sino que el derecho al uso exclusivo de bienes suntuosos derivaba de su posición y función en la sociedad. Ésta posición se justificó en su ascendencia divina pero los nobles y reyes tuvieron que demostrar que su trabajo era indispensable para el seguimiento de la vida mediante la realización de rituales y la comunicación con sus ancestros divinos.

La clase noble motivada por el interés de mantener su posición privilegiada creó un código de conducta y normó las relaciones al interior de la comunidad. Esto también motivó a la clase gobernante a tener una intrincada relación entre los diversos *yuvui tayu*. De esta forma, al privilegiar los vínculos personales de reciprocidad, la clase gobernante no

se preocupó por marcar para sí un territorio definido, ya que el territorio ocupado se ajustaba de acuerdo al número de personas adscritas a cada *yuvui tayu* y su dispersión. Inclusive esta noción de demarcar un territorio carece de sentido cuando cada elemento de la naturaleza es un ser divinizado y sólo se utiliza lo que se considera necesario para la subsistencia y la tributación y que de ninguna manera puede ser considerado como de propiedad particular.

En consecuencia, en vez de delimitar un espacio la clase noble y los reyes se esforzaron en reforzar los vínculos personales que lo hacían acreedor del tributo. Además, al no tener una carga poblacional como la Cuenca de México, los mixtecos no crearon un estricto control de la tierra, lo que les brindó la libertad de asentarse donde más les convenía. Este patrón disperso se reforzó debido a las técnicas agrícolas implementadas para un área tan accidentada como la mixteca, ya que los cultivos de temporal obligaban a la rotación continua de tierras.

Así, al no tener una restricción territorial de tipo *calpulli* los *tay situ ndayu* tuvieron la libertad de asentarse en donde mejor les convenía, eligiendo la tierra más apropiado para habitar y sembrar. Incluso, en lugares donde dos unidades políticas estuvieron cerca (ya sea porque aprovecharon un mismo valle y compartieron centros de culto o lugares sagrados) pudieron llegar a sociabilizar los comuneros de ambos *yuvui tayu* sin ningún problema porque cada uno sabía a quién tributaba. En términos económicos esto convenía a ambas partes, ya que se creaba una “economía vertical” donde los integrantes de cada *yuvui tayu* podían aprovechar los recursos de dos ecosistemas diferentes sin que esto perjudicara su adscripción a una unidad política.

Antes de la llegada de la invasión española el concepto del señorío era principalmente tributario, es decir: la gente fue agrupada por su obligación del tributo y podía vivir mezclada con personas que pagaban su tributo a un señor vecino. El criterio de la pertenencia al grupo, con sus derechos y obligaciones, era tanto para los vasallos como para los gobernantes, su linaje (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:69).

Esta estructura creó el patrón de asentamiento disperso que vemos en el registro arqueológico y que seguimos viendo en los municipios mixtecos. Por lo tanto si no hubo una apropiación efectiva de la tierra en la base de la estructura de un *yuvui tayu* cuestionamos la idea de que a nivel de unidades políticas existieron delimitaciones fijas y

continuas, donde fue posible la interrelación como, también, de grandes espacios no habitados. Dicho esto, la influencia de un *yuvui tayu* ya no debe verse como un circuito cerrado sino a manera de radios con un punto de origen, este punto al que se unen todos los radios son la representación del *iya e iyadzehe* como la base del *yuvui tayu* (Fig.28).

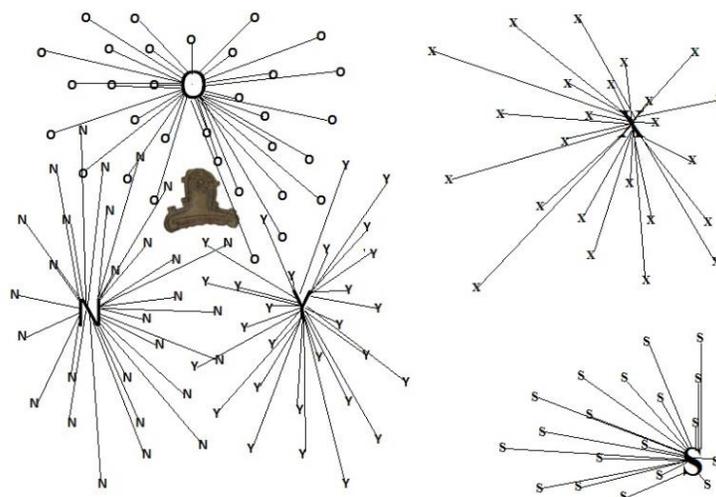


Fig. 28: Esquema propuesto de la relación entre los diversos *yuvui tayu* en el Posclásico Tardío, basado en un sistema de *Personenverband*.

En este esquema propuesto cada letra de mayor tamaño representa al *iya e iyadzehe*, y por lo tanto al *yuvui tayu*. Las de menor escala son los *tay situ ndayu* y las flechas indican la relación entre ambas partes. No importa mucho si las personas se traslapan, ya que la conciencia de reciprocidad y la adscripción hacia cierto *yuvui tayu* serán los lazos sociales en que se fundamenta la unidad política y por ello no hay la necesidad de marcar un territorio definido. El jeroglífico de *yuku* “cerro” en el esquema representa a los lugares sagrados, los cuales también jugaron un papel importante en la distribución de los asentamientos precoloniales.

Así, para definir mejor las relaciones entre los diversos *yuvui tayu* retomemos lo analizado de los conflictos bélicos y en especial el papel que jugó la tierra en estas contiendas. Podemos concluir que no es posible hablar de “conquista” desde un punto de vista occidental para el mundo mesoamericano, ya que los reyes de las unidades políticas mesoamericanas no estaban interesados en gobernar toda una región y ocuparla sino su principal motivación era obtener bienes de prestigio y los productos de la región de las

comunidades sometidas. Si se hubiera dado una conquista en los términos europeos se hubieran esclavizado a todos los habitantes, quitado a los gobernantes y explotado los recursos del paisaje a su antojo, no obstante la expulsión y sustitución de la población se dieron en casos excepcionales de resistencia pero generalmente los vencedores no interfirieron en la política interna de los conquistados, a ellos sólo les interesó el pago de los tributos.

En el caso del imperio de la Triple Alianza, las provincias tributarias no son regiones tributarias, es decir los tributarios son comunidades de algunas regiones; no las regiones en general son las tributarias. Las conquistas en lugares alejados del centro del Imperio estaban dirigidas a puntos específicos con la finalidad de obtener ciertos recursos y aquellas comunidades que les daban presentes o ayudaban en sus expediciones estaban sobre esas mismas rutas, no obstante siempre habrían asentamientos no conquistados, lo que supone que su anexión o no al *Imperio* puede ser irrelevante a sus intereses comerciales. A los mexica no les interesa la apropiación de la tierra en el sentido de ser ocupadas por ellos mismos sino el producto de ella, por eso no encontramos a mexicas viviendo en todas las comunidades conquistadas ni asentamientos mayores fuera del Altiplano Central.

En nuestra opinión no podemos hablar de grandes extensiones territoriales continuas que partan desde la unidad política dominante hasta la última comunidad dominada, sino de un territorio discontinuo. Así, el haber analizado el aspecto de la guerra desde la perspectiva del Imperio Mexica no quiere decir que estemos equiparando a los *yuvui tayu* con los primeros en la regularidad de hacer las guerras. Más bien, el hecho de ver el aspecto de la tierra en el primero nos da una idea más clara de que la anexión territorial quedó en segundo término. Esta premisa de no anexión territorial puede aplicarse a los *yuvui tayu* de la Mixteca Alta, quienes también pretendieron el pago de tributos como resultado de una guerra pero la frecuencia con que se entablaron estas contiendas queda por resolverse.

En una concepción de relaciones de poder, sería difícil explicar la manera en que varios asentamientos pudieron coexistir sin que uno fuera el dominante, especialmente en los valles de la Mixteca Alta donde hubo una alta concentración de población y asentamientos. Sin embargo, como afirma Terraciano (2013:197), la presencia de una

pareja reinante era un símbolo importante y una prueba de alto estatus en el periodo precolonial. Por lo tanto, el hecho de tener una pareja descendiente de casas reales ponía en igualdad de status a dos asentamientos o *yuvui tayu*, aunque no tuvieran el mismo número de tributarios o la misma concentración.

Los *yuvui tayu* no estaban distribuidos en forma homogénea en el territorio y sus tierras no eran contiguas, dos o más *yuvui tayu* podían ocupar un área relativamente pequeña, dependiendo sólo del número de parejas gobernantes y establecimientos señoriales (Terraciano, 2013:190).

De la misma manera que en las relaciones *nchivi-ñuhun* el estatus de cada individuo dependía de su linaje y cercanía a los ancestros fundadores, entre los *yuvui tayu* la importancia de cada uno dependía de la ascendencia de sus reyes; esto propició a que varias unidades políticas quisieran establecer lazos político-religiosos con los *yuvui tayu* más prestigiosos reconociéndoles como grandes reyes y dándoles presentes.

Otra motivación para el establecimiento de las relaciones entre varios *yuvui tayu* se debió a la dependencia económica regional, esto debido a que ninguna unidad política fue lo suficientemente grande para abastecerse por sí misma de productos y necesidades básicas que necesitaba la comunidad (a excepción del maíz, frijol, chile y calabaza), por lo tanto para tener acceso los productos de otras regiones debió optar por la pacificación para asegurar el comercio local y regional, estableciendo lazos sociales con otros gobernantes para el beneficio de ambos. Obviamente, la falta de acuerdos propiciaron los conflictos armados y al ser las unidades mixtecas muy equilibradas en fuerza militar provocó otro tipo de lazo entre las comunidades que de igual manera fueron muy endeble, es por ello que en la zona *Ñuu Savi* no existió un gran imperio como en el Altiplano Central sino una serie de unidades políticas que se mantuvieron independientes gracias a la intrincada red de lazos sociales, políticos, religiosos y económicos que se entablaron por medio de alianzas matrimoniales que podemos ver claramente en los códigos mixtecos, llegando así a acuerdos con beneficios mutuos donde la guerra fue la última opción.

Esto último nos remite a un aspecto fundamental de la tenencia de la tierra. En primera instancia la tierra es de los dioses y el derecho al usufructo recae en los reyes quienes otorgan su facultad a los *tay situ ndayu*, los cuales tienen que cultivar la tierra para su sustento y la del estamento superior como representantes de las instituciones religiosas, civiles y de justicia de un *yuvui tayu*, no hubo propiedad particular dentro del *yuvui tayu* ya

que todos los nobles cumplieron con una tarea específica dentro de la unidad política y por ello tuvieron el derecho al usufructo de las tierras oficiales. De esta manera se destina el usufructo de ciertas tierras para mantener a la clase noble y gobernantes, y la demás tierras son de usufructo colectivo sin delimitación fija. Por lo tanto, si se establecen acuerdos entre varios *yuvui tayu* para tener un *yuvui tayu cahnu* (grande) sólo se le destinan presentes pero el linaje más prestigioso no tiene injerencia para decidir sobre los mecanismos, las personas y la producción de lo que obtendrá como presente. En dado caso que la relación haya sido de opresión los vencedores dejaron intacta la estructura interna pero obtuvieron el usufructo de ciertas tierras como pago de tributo. Al no existir una escala de violencia en el *Ñuu Savi* como en la Cuenca de México, las guerras fueron poco frecuentes y se entablaron con los *yuvui tayu* vecinos dentro de la misma región. El usufructo fue para el beneficio del *yuvui tayu*, el cual se distribuyó entre los *toho*. No podemos hablar de tierras destinadas al usufructo individual pero caso de que hubieran existido no tuvieron una continuidad generacional debido a la naturaleza de las relaciones políticas, las cuales podían fragmentarse en cualquier momento.

En resumen, en base a lo anterior no podemos mencionar que las unidades políticas de la mixteca en el periodo precolonial se fundamentaban en una territorialidad entendida como “la posesión y demarcación de un espacio por parte de la autoridad jurisdiccional” sino que los *yuvui tayu* se basaban en un sistema de *personenverband* donde la estructura interna y externa de las diversas entidades privilegiaban los lazos sociales de diversa clase, por encima del acaparamiento, adquisición y posesión de un territorio.

Se necesitaran de estudios a futuro que refuercen esta idea, además de investigaciones que nos proporcionen datos más concretos acerca de la tenencia de la tierra en la época precolonial en la Mixteca, ya que la poca información sobre este tópico distorsiona nuestro conocimiento sobre una sociedad que fue en extremo compleja o como bien lo dice Terraciano (2013:207), las entidades mixtecas “eran más que simples asentamientos territoriales, eran grupos de unidades domésticas unidos por acuerdos políticos, económicos y sociales”.

No obstante, esta propuesta para el área mixteca no está fuera de lugar al conocer los estudios hechos para otras áreas geográficas de Mesoamérica, como la zona maya donde

Okoshi y Quezada (2008) plantean la inexistencia de una territorialidad como principio organizativo de los mayas peninsulares en la época precolonial. Afirman que el poder de una unidad política se basaba en el reconocimiento de otros linajes (que pudieron tener continuidad territorial o no) y se sustentaba más en las relaciones políticas, rituales, ceremoniales y de parentesco que territoriales y no necesariamente ocupaban un espacio continuo. Las provincias no tenían fronteras linealmente preestablecidas y la idea de linderos y de un territorio continuo surge con la conquista española. “A la llegada de los españoles los señoríos dependientes de Chichen Itzá se encontraban cruzados o traslapados... (ibid:141) (Fig.29).

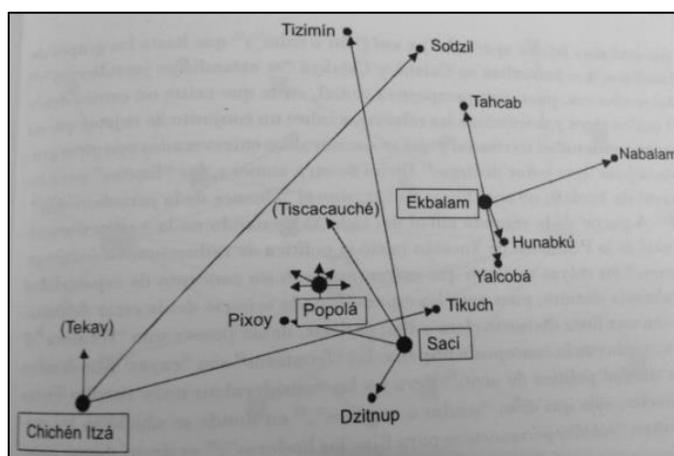


Fig. 29: La interrelación de los señoríos de Saci, Popolá, Ekbalam y Chichen Itzá. Tomado de Okoshi y Quezada (2008:137).

Aunque no utilizan los conceptos de *Personenverband* y *Territorialverband*, predomina la idea de que los vínculos personales son más importantes que el vínculo territorial. “La política nativa se sustentaba en el concepto de jurisdicción, entendido como el ejercicio de las facultades de un poder sobre un núcleo de gente independientemente de su ubicación” (ibid:143).

Se observa pues una perspectiva radial, en la que existe un centro desde el cual se rigen y determinan las relaciones sobre un conjunto de sujetos que no tienen continuidad territorial y que se encontraban entreverados con otros grupos sujetos a un señor distinto. Los límites para los mayas no eran líneas físicas, sino el alcance de la jurisdicción” (Okoshi y Quezada:142) (Fig.30)

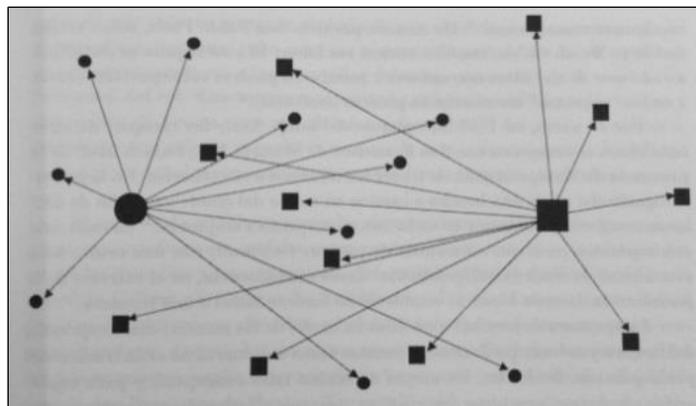


Fig. 30: Interrelación de los señoríos mayas yucatecos. Tomado de Okoshi y Quezada (2008:137).

4.3.5. Propuesta de la relación *yuvui tayu-yuvui tayu* en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío

La guerra es el común denominador para el Posclásico Tardío en Mesoamérica debido a que las fuentes escritas con caracteres latinos después de la conquista destacan la belicosidad de las comunidades mesoamericanas; ésta idea es reforzada con el estudio histórico y arqueológico del imperio Mexica, que gracias a su militarización pudo someter a un sinnúmero de comunidades que les tributaban (por este motivo hemos caracterizado y discutido lo referente a esta actividad y su relación con la tierra). No negamos que esta práctica haya existido en la Mixteca, no obstante habría que cuestionarnos sobre la frecuencia y regularidad con que éstas se establecieron, ya que pocas fuentes directas del *Ñuu Savi* nos hablan al respecto. Por este motivo consideramos necesario proponer un tipo de relaciones entre los *yuvui tayu*, contextualizando la situación de la región de tal manera que podamos acercarnos más a la cotidianidad que se vivió en la Mixteca del Posclásico Tardío.

Debido a la orografía de la región, el patrón de asentamiento generalmente fue disperso, lo cual se reflejó en el surgimiento de múltiples unidades políticas⁶⁶, las cuales frecuentemente estaban separadas y eran autónomas. Sin embargo, los valles intermontanos de la región como Teposcolula, Nochixtlán, Tamazulapan, Tlaxiaco, Tejupan y

⁶⁶ Muchas de estas unidades políticas han tenido una continuidad hasta nuestros días en la Mixteca Alta. El patrón de asentamiento en el Posclásico fue mucho más disperso y con menos concentración, no tan alineado, ni compacto o planeado como el del clásico (Spores, 2007:49).

Coixtlahuaca sí permitieron una concentración mayor de personas, lo cual se vio reflejado en grandes asentamientos con una gran importancia económica.

Aunque eran unidades políticamente independientes esto no significaba que tuvieran una autonomía económica; tuvieron los productos básicos de la alimentación mesoamericana como el maíz, el frijol, el chile, la calabaza, sin embargo se necesitó de una extensa red comercial basada en un sistema de mercados locales y regionales que les permitiera el acceso a productos de otras regiones. Es decir, la distribución de las personas adscritas a un *yuvui tayu* no fue tan extensa por lo tanto la mayoría de unidades políticas se ubicaron en microclimas que les ofreció una gama de productos restringidos y que no era lo suficientemente variado para satisfacer todas sus necesidades. Esto obligó a cada *yuvui tayu* y sus miembros a establecer un sistema de alianzas para asegurar los productos de otras áreas, ofreciendo ellos los productos locales que se reflejó en una especialización por región o por comunidad, “la cual estimuló la actividad en los mercados locales” (Spores, 2007:108). Así, el antiguo tianguis no fue un neutro mecanismo de complementariedad ecológica, sino además una manifestación de las relaciones políticas (Pastor, 1987:55).

Los grandes señoríos se formaron por asimilación de unidades políticas menores, situadas en posiciones estratégicas diversas, y por la correspondiente incorporación de una variedad de espacios económicos que les aseguraba la autosuficiencia (*ibid*:161).

Partiendo de la premisa de que existe una continuidad histórica en el *Ñuu Savi*, este complejo sistema de redes comerciales se expresa con el simple hecho de ver los utensilios de una cocina contemporánea de un municipio mixteco. Tomemos como ejemplo una unidad de Santo Tomás Ocotepec, en ella podemos encontrar: **1)** petates, que se consiguen en el mercado de Tlaxiaco, los cuales vienen del área de Yutanduchi de Guerrero, Teozacualco y comunidades de alrededor, ya que en el poblado de Ocotepec no se da la palma por estar entre los 2000 y 3100 msnm; **2)** comales: se consiguen en el mercado de Tlaxiaco y son producidos en Magdalena Peñasco; **3)** platos y ollas de barro, provienen de la comunidad de Santa María Cuquila y se consiguen en el mercado local; **4)** bules y jícaras, son de la Costa y se consiguen en mercados locales; **5)** metates y molcajetes, muchos de ellos son de cantos de río que se consiguen en el área pero los de basalto provienen de otras comunidades porque no hay basalto en Ocotepec. La mayoría de estos productos que se siguen utilizando hasta el día de hoy los encontramos en el contexto

arqueológico y se mencionan en las fuentes escritas; al conseguirlos en los mercados locales y regionales nos hace ver una continuidad cultural de la época precolonial a la actualidad.

La consecuencia de un patrón de asentamiento disperso no sólo se vio reflejada en el acceso restringido a los productos sino a la igualdad de fuerzas en el área, tanto militar como económica. Por este motivo, las buenas relaciones entre los diversos *yuvui tayu* debieron que sobreponerse antes que los conflictos armados, ya que las unidades por sí solas no contaban con la fuerza militar para someter a otra de la misma categoría. Como consecuencia se buscaron las alianzas, ya sea para asegurar el acceso a ciertos productos de una región o para someter a algún *yuvui tayu* que no hubiera aceptado la primera opción. Al no tener un ejército permanente para el sometimiento de los demás, las alianzas y dominios fueron endebles.

El mantener los vínculos sociales de manera pacífica por encima de la violencia motivó la gran movilidad de personas en el *Ñuu Savi*, lo cual resultó en el gran sistema de mercados locales y regionales, pero no sólo el económico sino también el religioso. “Otra forma de interacción con el exterior de la comunidad fue la motivada por el ciclo de actividades ceremoniales, el cual hizo que muchos individuos viajaran a muchos adoratorios y centros ceremoniales de la Mixteca, los Valles Centrales, Puebla y México” (Spores, 2007:91), por lo tanto las alianzas convenían a todos.

¿Cómo se dieron éstas alianzas? Hemos venido haciendo énfasis en el papel primordial de los nobles en la relación *nchivi-ñuhun* y ahora veremos su importancia en la relación *yuvui tayu- yuvui tayu*.

Los nobles justificaban su posición a través de su ascendencia directa con los dioses y sus ancestros divinos, por ello se les respeta como padre y madre de la comunidad. Esto les daba el derecho a percibir el tributo por parte de los *tay situ ndayu*, ya que éste era el pago por su trabajo en la administración y gobierno del *yuvui tayu*. Así, dentro de la comunidad el tributo es una relación entre pares y no una subyugación. Los *iya e iyadzehe* son las piezas fundamentales para entablar las relaciones con otros *yuvui tayu* y mantener las redes comerciales abiertas, en consecuencia los reyes mixtecos obtenían más prestigio y reconocimiento ante la comunidad. Esto tenía una importancia significativa para ambos

sectores: los *situ ndayu* tuvieron el acceso a mercados locales y regionales que les permitía obtener productos para su vida cotidiana y también bienes suntuosos para tributar a los *toho e iya*.

En códices mixtecos como el *Añute*, *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* y *Tonindeye*, se refleja este discurso político donde se enfatiza el sistema de alianzas (Anders, Jansen y Reyes, 1992b; Jansen y Pérez Jiménez, 2005; Jansen y Pérez Jiménez, 2007). Sin embargo este sistema no sólo lo debemos dejar en el plano económico sino que (como en el nivel *nchivi-ñuhun*) tiene una gran importancia el aspecto simbólico, ya que el prestigio de los reyes mixtecos en el *Ñuu Savi* dependía de su cercanía a linajes primordiales, como los descendientes de los árboles de *Ñuundecu* (Achiutla) y *Yutatnoho* (Apoala).

Los reyes de *Ñutnoo* (Tilantongo) decían descender de Apoala, lo que les otorgaba un gran prestigio y una posición sumamente importante en la región.

“Los hijos de aquellos arboles de Apoala... saliendo a conquistar tierras, divididos, el más adelantado de ellos llegó al país de Tilantongo, y armado de arco, saetas y escudo, no hallando con quien ejercitar sus armas, y fatigado de lo doblado, y fragoso del camino, sintió[o que la braveza del sol, le encendía grandemente, juzgó el bárbaro campeón, que aquél (el sol) era el señor de aquella tierra, y que se la impedía, con los ardientes rayos que enviaba, y desenvainaba las saetas de la aljaba embrazó el escudo para defenderse de la estación del sol, y enviábale pedernales en las varas, que compitiesen con disimulado fuego a sus llamas, y ya era hora de tarde , en que iba el padre de los vivientes declinando a la pira del ocaso... dejándola como trágica tumba, o sepulcro, y todo apadrinó a la quimera del desvanecido, y sagitario gentil, presumiendo que herido el sol de sus saetas, en mortales paroxismos desmayó vencido, dejándole por suya la tierra, hizo su fundamento para ser señorío y magnífico reino, el más estimado y venerado entre los reyes de esta Mixteca, con tanta estimación , que para calificarse de nobles los caciques, alegan tienen algún ramo de aquel tronco, de donde se extendió el lustre de todos los caciques que se dividieron en todas las cuatro partes de la Mixteca Alta y Baja, de Oriente y Ocaso, Norte, y Sur” (Burgoa, 1989, I: 371).

Ñutnoo tenía tal importancia que se encuentra en la mayoría de los códices mixtecos, ya sea como un lugar primordial (Fig.31) o enfatizando una alianza matrimonial con su linaje (Fig.32)



Fig. 31: *Códice Yuta Tnoho*, página 52. En el recuadro rojo de la esquina superior derecha se muestra el jeroglífico toponímico de Tilantongo como una de las seis ciudades primordiales. Modificado de la edición realizada por la Akademische Druck- und Verlagsanstalt (1974).

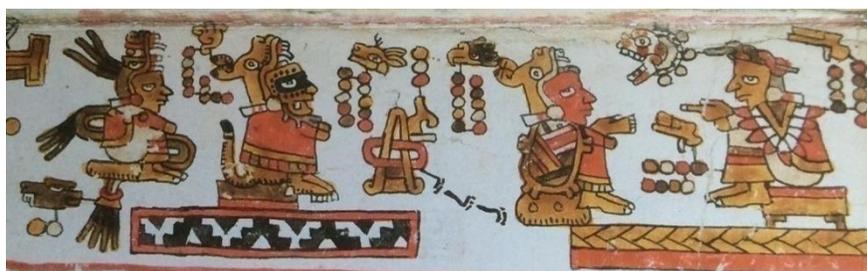


Fig. 32: *Códice Añute*, pág. 5, renglón 1. La señora 9 viento, Quechquémilt de Pedernales, Joya del Difundo [señor] 8 Viento, contrajo matrimonio con el señor 10 Águila, Jaguar de Piedra, de la Ciudad Negra (Ñuu Tnoo-Tilantongo). Jansen y Pérez Jiménez (2007:193).

En la relación *nchivi-ñuhun*, el prestigio de un gobernante no se justificaba en sus posesiones, sino el prestigio y la posición eran consecuencia de su linaje. De la misma manera, la importancia de un *yuvui tayu* lo determinaba el origen del linaje de sus gobernantes, su posición económica quedaba en segundo plano. Así, la importancia de Tilantongo se basó en la estirpe de gobernantes y culto, y no tanto en su economía.

La concepción de que la fuente principal de prestigio no se debe a la economía sino al linaje, se refleja en los datos arqueológicos, donde *Ñutnoo* tiene un modesto centro ceremonial en contraste con Teposcolula (importante centro comercial ubicado en un valle) que tiene un complejo centro ceremonial en 250 hectáreas, 1000 terrazas y 2 km de muro defensivo (Balkansky et. al. 2000:380), sin embargo *Ñutnoo* es el *yuvui tayu* más prestigioso de la Mixteca. Así, la fuente de poder no solamente está en “aquel tiempo sagrado (in illo tempore); también las acciones de grandes personajes históricos pueden generar estatus y privilegios” (Jansen y Pérez, 2007:27)⁶⁷.

Los conflictos bélicos también están presentes en los códices, especialmente en el *Tonindeye e Iya Nacuaa I y II*⁶⁸ (Anders, Jansen y Reyes, 1992b). Sin embargo la presencia de estas escenas no son la generalidad, sino que responden a un hecho específico de la historia mixteca: nos muestran la vida, batallas y conquistas que realizó el Señor 8 Venado Garra de Jaguar (*Iya Nacuaa* en *Tuhun Savi*) en las mixtecas en el siglo XII⁶⁹. El intento de 8 Venado por hacer un gran “reino mixteco” causó tal impacto en la sociedad *Ñuu Savi* que le valió el derecho de ser recordado como la gran epopeya mixteca (Maarten Jansen, comunicación personal 2014). La idea de una “unidad nacional” de *Ñuu Savi* quedó como un sueño ambicioso, una ilusión recordada con fascinación, estremecimiento y nostalgia por las generaciones posteriores (Jansen y Pérez, 2007:339), por lo que 8 Venado, el gobernante de Tilantongo, le dotó a esta ciudad de una fama aún mayor.

Importante fue la legitimación, no solo de poder, sino de una conciencia histórica y una trans-comunidad. Así, 8 venado se volvió una figura emblema de la conciencia.

⁶⁷ Jansen y Pérez (2007:338) enfatizan las relaciones de la mixteca con los toltecas, particularmente con Nacxítl Topiltzín Quetzalcóatl. Donde la conexión ancestral con las fuerzas del cielo y de la tierra significaba para muchos linajes el derecho divino de gobernar, la acción del gran rey tolteca introduce la idea imperial, el concepto de un centro (Tula) con un poder y civilizaciones superiores y con un papel rector en la historia, frente a una periferia de vasallos estratificados según su lazo con el centro. De esta ideología, propia de la formación de grandes Estados como superseñoríos en Mesoamérica (Teotihuacán-Tula-Tenochtitlan), resulta la creación de centros locales (como Tilantongo en el *Ñuu Dzauí*) y se determina que un linaje específico asociado con tal centro (el de los descendientes de 8 Venado) se privilegie sobre los demás linajes de la región periférica. De ahí que la dinastía de Tilantongo se haya atribuido una nobleza mayor y el derecho de nombrar sucesores en señoríos donde el gobernante muriese sin dejar hijo o hija.

⁶⁸ El *Códice Iya Nacuaa I y II*, es un nuevo nombre para los códices Colombino y Becker I respectivamente. Se retoma la propuesta de Jansen y Pérez Jiménez (2004:69; 2007:3) en renombrar los códices con nombres en *Tuhun Savi* con el fin de darle un significado dentro de la cultura del cual se originó.

⁶⁹ Es probablemente que el *siglo de oro* en cuestiones bélicas haya sido el siglo XII. Spores (2007:103) menciona que para en los siglos XI y XII se dio en los estados mixtecos la capacidad para formar grandes estados conquistadores, como fue el establecimiento de Tututepeque.

Entonces, Tilantongo no sólo fue un centro gobernado por los descendientes de los *Arboles de Apoala* sino también de los descendientes de *8 Venado*. Imaginemos el prestigio que debió significar el tener un parentesco con este linaje, no por nada esta ciudad aparece en la mayoría de los códices, incluso su prestigio persistió después de haberse consumado la conquista de la Mixteca por los españoles, con la referencia de este lugar en el mapa de Teozacualco.

4.4. Conclusiones de la *no* territorialidad en la Mixteca Alta en el Posclásico Tardío

Hemos seguido y aplicado la propuesta de Hoekstra (1990) y Ouweneel y Hoekstra (1998) a la zona mixteca y podemos concluir que la organización interna de los *yuvui tayu* de la Mixteca Alta en la época precolonial se basó en un sistema político social en el que dominaban los vínculos personales propios de un sistema *Personenverband* y que incluso este sistema de relaciones sociales predominó entre los diversos *yuvui tayu* de la región.

Las comunidades mixtecas evidentemente ocuparon un espacio, sin embargo al no existir la concepción de la acumulación como signo de riqueza, la tierra no fue objeto de acaparamiento y de un estricto control y delimitación por parte del *yuvui tayu* y debido a que las unidades políticas pudieron estar imbricadas o separadas (por un espacio inhabitado que no perteneció a ningún *yuvui tayu*) no existió una delimitación fija, continua y circunferencial entre las diversas entidades políticas que hoy conocemos como límites territoriales. Es decir, al no existir el concepto de territorialidad entendida como “la posesión y demarcación de un espacio por parte de la autoridad jurisdiccional” los reyes mixtecos poco se preocuparon por marcar los confines de un territorio del que ellos no eran dueños, por lo tanto no podemos hablar de límites territoriales fijos continuos y circunferenciales. Esto tiene una implicación arqueológica, y esta es que en la región del *Ñudzavuiñuhu* la jerarquía y delimitación de sitios seguirán siendo escalas de análisis que en estricto sentido no definirán entidades políticas.

En el transcurso de la investigación hemos hecho énfasis en la carencia de documentos, datos y fuentes de la época precolonial que nos remitan a la forma en que los mixtecos organizaron su espacio y tuvieron acceso a la tierra; en otras palabras, de la forma

en cómo se relacionaron los *nchivi ñuu savi* (habitantes de la tierra de la lluvia) con la tierra antes de la conquista española, por lo que hemos recurrido a otras fuentes para proponer estas relaciones. No obstante, es importante mencionar que para la segunda mitad del siglo XVI en toda el área mesoamericana y en la mixteca en particular se elaboraron una gran cantidad de documentos cartográficos⁷⁰. En estos documentos las “Repúblicas o Pueblos de Indios” declaraban tener un territorio y que su posesión era de tiempos inmemoriales, además se señalaban las mojoneras⁷¹ que hacían referencia a sus límites territoriales. Es decir, para la segunda mitad del siglo XVI (época en que se elaboran muchos mapas) manejan el concepto de una territorialidad. Esto nos lleva a preguntarnos si en verdad los límites y territorios mostrados en estos documentos vienen de épocas precoloniales o cuál es el motivo que originó la noción de una territorialidad en las sociedades de herencia precolonial que como lo acabamos de ver en nuestro análisis, no poseyeron un territorio definido y estático. La respuesta no es muy difícil.

La parte medular de la propuesta de Ouweneel y Hoekstra (1998:7-10) y Hoekstra (1990:76) se basa, en que en la época precolonial la organización interna del *altépetl* se basaba en un sistema político social en el que dominaban los vínculos personales (*Personenverband*) entre los *macehuales* y *pipiltin* pero esta estructura cambia con la llegada de los españoles y las reformas tributarias de la segunda mitad de 1560, el *Personenverband* (sistema de vínculos personales) se cambia a un *Territorialverband* – sistema basado en lo territorial. Llegan a esta conclusión en base a estudios realizados de documentos del siglo XVI presentados en litigios en el Altiplano central y de estudios realizados en el valle de Puebla-Tlaxcala en donde los nobles no reclaman tierras sino tributarios.

De esta manera, el concepto de territorialidad lo introducen los españoles con las políticas implementadas para organizar el territorio conquistado. Sin embargo el cambio conceptual de la relación entre los nativos y la tierra fue un proceso que duró todo el siglo XVI.

⁷⁰ La mayoría de estos documentos no sólo son cartográficos sino manejan distintos discursos, entre ellos su historia y genealogía.

⁷¹ El mojón es “la señal que se pone en los linderos para dividir los términos [o territorios]” (Ramírez, 2006:172).

Los vínculos personales tenían tanto peso, que a mediados del siglo XVI, tras la invasión española, los nobles no eran capaces de decir de qué tamaño eran 'sus tierras'. Sin embargo, sí sabían decir exactamente quiénes eran sus tributarios y a cuánto ascendía el tributo. En principio, las dimensiones de las tierras bajo su influencia carecían de importancia, lo importante era la repartición de la producción (Ouweneel y Hoekstra, 1998:9).

En esta misma línea Jansen enfatiza que:

Al ser colonizada, la antigua sociedad, relativamente autónoma, constituida por grupos fluctuantes que reconocían a una nobleza ancestral y endógena, sufrió un gran cambio en cuanto al criterio para la organización del mapa político: ya no eran las obligaciones de tributo que contaban, sino los territorios circunscritos, negociables y acumulables como potencia de riqueza, base de prestigio y de poder. La administración colonial solamente reconocía un señorío si este tenía un territorio continuo y exclusivo, separado por sus vecinos por fronteras claramente trazadas (2007:71).

Es indudable que con la llegada de los españoles hubo violencia no solo en el campo de batalla sino en todos los aspectos sociales y culturales al ser dos cosmovisiones las que se enfrentaron. De este modo, para darnos una mayor idea de las semejanzas y contradicciones de ambas culturas describiremos la noción que trajeron los españoles a América con respecto a la tierra y como se integraron estas las dos visiones que dieron como resultado la creación de múltiples documentos cartográficos en la mixteca.

4.5. La justificación de la apropiación territorial del nuevo mundo por los españoles en el siglo XVI

En apartados anteriores hemos discutido el acceso a la tierra en la época precolonial y hemos concluido que no existía un territorio definido, delimitado y continuo para las unidades políticas del posclásico en la Mixteca Alta conocidas como *yuvui tayu*. Entonces, el objetivo de este capítulo es conocer los términos en que los españoles justificaron la conquista de lo que hoy conocemos como América y ver las diferencias o semejanzas en la relación con la tierra.

La unificación de dos reinos ibéricos –Aragón y Castilla – mediante el matrimonio de Fernando e Isabel, en 1469, dio origen diez años más tarde a la unificación del reino de España; el poder político alcanzado les permitió expulsar a los árabes de su territorio y

buscar rutas que le permitieran establecer el comercio con los productos de Asia, esto debido a que la conquista de Constantinopla por los Otomanos en 1453 había roto las relaciones comerciales entre Asia y Europa (Casimir, 2000:85).

El desabasto de los productos en Europa a finales del siglo XV comenzó la carrera por restablecer el comercio con la tierra de la especiería y la seda (quien lo hiciera tendría grandes provechos). Este deseo expansionista hizo que Portugal tomara la cabeza de las expediciones monopolizando la ruta de las costas africanas, donde obtuvo esclavos, oro, productos suntuarios y estableció una ruta a la tan ansiada meta, Asia. España, más por obligación que por deseo no le quedó otra opción sino apostar por un proyecto jamás imaginado, atravesar el Atlántico, el cual fue realizado por Cristóbal Colón logrando llegar en 1492 a lo que después se denominaría como América (*ibid*:84-85).

Los nuevos horizontes comerciales y las posibilidades de riqueza que representaban las nuevas tierras fomentaron aún más los intereses de las partes comprometidas en la empresa y entonces se suscitaron rivalidades entre España y las demás naciones Europeas. En consecuencia, la autoridad papal, que aún entonces ejercía su enorme poder moral sobre todo el mundo, y era considerada como la última palabra en cuestiones de carácter internacional, intervino en la contienda (González de Cossio, 1981:63). Así el 4 de mayo de 1493, meses después de que Cristóbal Colón regresara de su viaje del mar Atlántico el Papa Alejandro VI (de origen español) expedía la Bula *Inter Coetera* dirigida a los reyes de España para otorgarle las tierras recién descubiertas (*ibidem*), que a la letra dice:

Alejandro Obispo siervo de los siervos de Dios: a los ilustres carísimos en Cristo hijo Rey Fernando, y muy amada en Cristo hija Isabel de Castilla, de León, de Aragón, de Sicilia y de Granada, Salud y Bendición Apostólica. Lo que más entre todas las obras agrada a la divina Majestad y nuestro corazón desea, es que la fe católica y religión cristiana sea exaltada mayormente en nuestros tiempos, y que en toda parte sea ampliada y dilatada, y se procure la salvación de las almas, y las barbaras naciones sean deprimidas y reducidas a esa misma fe... Entendimos que desde atrás habiades propuesto a vuestro ánimo de buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes remotas e incógnitas, de otros hasta ahora no halladas, para reducir los moradores y naturales de ellas al servicio de nuestro Redentor y que profesen la fe católica; y que por haber estado muy ocupados en la recuperación del dicho reino de Granada, no pudisteis hasta ahora llevar a deseado vuestro fin y loable propósito; que finalmente, habiendo por voluntad de Dios cobrado el dicho Reino , queriendo poner en ejecución vuestro deseo,

proveísteis al dilecto hijo Cristóbal Colón... navíos y gente, para semejantes cosas bien apercebidas; no sin grandísimos trabajos, costas y peligros , para que por la mar buscarse con diligencia las tales tierras firmes e islas remotas e incógnitas a donde hasta ahora no se había navegado, los cuales después de mucho trabajo, con el favor divino habiendo puesto toda diligencia, navegando por el mar océano, hallaron ciertas islas remotísimas y también tierras firmes, que hasta ahora no habían sido por otros halladas, en los cuales habitan muchas gentes, que viven en paz; y andan, según se afirma, desnudas y que no comen carne... Así, que Nos alabando mucho en el Señor este vuestro santo loable propósito y deseando que sea llevado a debida ejecución y que el mismo nombre de Nuestro Salvador se plante en aquellas partes: **Os amonestamos muy mucho en el Señor y por el sagrado bautismo que recibisteis, mediante el cual estáis obligados, a los mandamientos apostólicos, y por las entrañas de misericordia de Nuestro Señor Jesucristo atentamente os requerimos, que cuando intentáredes emprender y proseguir del todo semejante empresa, queráis y debáis con ánimo pronto y celo de verdadera fe, inducir los pueblos que viven en tales islas y tierras, a que reciban la religión cristiana,** y que en ningún tiempo los espanten los peligros y trabajos, teniendo esperanzas y confianza firme que el Omnipotente Dios favorecerá felizmente vuestras empresas... [así] todas las islas y tierra firmes halladas y que se hallaren descubiertas, y que se descubrieren hacia el Occidente y Mediodía fabricando y componiendo una línea del Polo Ártico, que es el Septentrional al Polo Antártico, que es el Mediodía; ora se hayan hallado islas y tierras firmes, ora se hallen hacia la India o hacia cualquiera parte la cual línea diste de cada una de las islas que vulgarmente se dice Azores y Cabo Verde, cien leguas hacia el Occidente y Mediodía. Así que todas sus islas y tierras firmes halladas y que se hallaren descubiertas y que se descubrieren desde la línea hacia el Occidente y Mediodía, que por otro rey o príncipe cristiano no fueren actualmente poseídas hasta el día del Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo próximo pasado, del cual comienza el año presente de mil y cuatrocientos y noventa y tres, cuando fueron por vuestros mensajeros y capitanes halladas algunas de las dichas islas: **por la autoridad del Omnipotente Dios, a Nos en San Pedro concedida, y del Vicario de Jesucristo, que ejercemos en las tierras, con todos los señoríos de ellas, ciudades , fuerzas, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y todas las pertenencias, por el tenor de las presente las damos, concedemos y asignamos perpetuamente a vos y a los Reyes de Castilla y de león, vuestros herederos y sucesores: y hacemos, construimos y deputamos a vos y a los dichos vuestros herederos y sucesores Señores de ellas con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción: con declaración que por esta nuestra donación, concesión y asignación no se entienda, ni pueda entender se quite, ni haya de quitar el derecho adquirido a ningún príncipe Cristiano...** Os mandamos en virtud de Santa Obediencia, que así como también lo prometéis, y no dudamos por vuestra grandísima devoción y magnanimidad real, que lo dejaréis de hacer, procuréis enviar a las dichas tierras firmes e islas hombres buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos para que instruyan

a los susodichos naturales y moradores en la fe católica y les enseñen buenas costumbres, poniendo toda la diligencia que convenga...” (En Florescano, 1983:23-25; Fabila, 2005, 3-5).

De esta suerte, España tuvo los argumentos religiosos y políticos que sustentaban y le otorgaban el derecho a conquistar y apropiarse de los territorios encontrados por Colón. Así de manera irónica a partir de ese momento “las tierras de los nativos americanos se convertía, gracias a unos escritos nacidos de mano de quien nunca había puesto un pie en estos suelos ni visto jamás a un nativo, en patrimonio de la Corona de Castilla; y sus Señores y sus hombres en sus vasallos” (Romero Frizzi, 1988:119). Para reforzar el derecho a la sujeción de las tierras recién descubiertas por España, el 14 de septiembre de 1519 el emperador Carlos V decreta en Barcelona que:

“Por donación de la Santa Sede Apostólica, y otros justos, y legítimos títulos, somos Señor de las indias Occidentales, Islas, Tierra-firme del Mar Oceano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla. I porque es nuestra voluntad, y lo hemos prometido y jurado, que siempre permanezcan unidad para su mayor perpetuidad y firmeza, prohibimos la enajenación de ellas. Y mandamos que en ningún tiempo puedan ser separadas de nuestra Real Corona de Castilla, desunida, ni divididas en todo, ó en parte, ni sus Ciudades, ni Poblaciones por ningún caso, ni a favor de ninguna persona. Y considerando la fidelidad de nuestros vasallos, y los trabajos, que los descubridores y pobladores pasaron en su descubrimiento y población, para que tenga mayor certeza y confianza de que siempre estarán y permanecerán unidas a nuestra Real Corona, prometemos, y damos fe y palabra Real por Nos, y a los Reyes nuestros sucesores, de que para siempre jamás no serán enajenadas, ni apartadas en todo, ó en parte, ni sus Ciudades, ni Poblaciones por ninguna causa, ó razón, ó a favor de ninguna persona; y Nos, ó nuestros sucesores, hiciéremos alguna donación, ó enajenación contra susodicho sea nula, y por tal la declaramos” (Fabila, 2005: 6).

Así, “primero por la virtud del descubrimiento, luego por la donación del Papa Alejandro VI [que dicho sea de paso es el símbolo de la inmoralidad de la iglesia católica], y más tarde por la realidad de la conquista, absolutamente todas las tierras de las llamadas Indias Occidentales fueron consideradas jurídicamente como *regalía* de la Corona de Castilla” (Florescano, 1983:25). Aquí no importaba si se explotaba la tierra o no, o si los españoles estaban presentes en el área, la sola mirada de un adelantado hacia el horizonte era acción suficiente para que a partir de ese momento la tierra y todo lo que en ella existía fuera propiedad de la Corona Española.

En los primeros años de conquista a los españoles (de los reinos de Castilla, Extremadura y Andalucía influenciados por un pasado medieval de señores feudales y vasallos) poco les interesó asentarse y adquirir tierras (Romero Frizzi, 1988:109). Llegaron a la fácil conclusión de que la relación adecuada entre españoles y la población nativa era la de señor a siervo y se dedicaron a crear una institución legal que a la vez regularizase esta relación y reflejase el deseo de la Corona de convertir a los naturales (González de Cossío 198:68). Esta institución fue conocida con el nombre de encomienda, que funcionó de la siguiente manera:

La Corona española entregaba o “encomendaba” nativos a los españoles, que se convertían en encomenderos, y esta concesión daba a los españoles el derecho a imponer tributo a los nativos. A cambio de esto, los encomenderos estaban obligados a dar instrucción religiosa a sus nativos y a protegerlos. Los encomenderos también debían un servicio al rey, el de defender la tierra pero la encomienda no implicaba la propiedad de la tierra (*ibidem*).

No obstante, la Corona española sabía que para consolidar la conquista era necesario que los españoles se asentaran en los nuevos territorios. Para tal propósito Fernando V expide en 1513 en Valladolid la real cédula del 18 de junio (Florescano, 1983:28).

Porque vuestros vasallos se alienten al descubrimiento y población de las Indias, y puedan vivir con la comodidad, y conveniencia, que deseamos: Es nuestra voluntad, que se puedan repartir y repartan casas, solares, tierras, caballerías, y peonías a todos los que fueren a poblar tierras nuevas en los Pueblos y Lugares, que por el Governador de la nueva población les fuere señalados...y residiendo en aquellos Pueblos cuatro años, les concedemos voluntad para que de allí adelante los puedan vender, y hacer de ellos a su voluntad libremente como cosa suya propia”.

Con exclusión de las tierras reservadas a los nativos por derechos anteriores, el resto de las extensas tierras que constituyeron el territorio de la Nueva España fueron de la Corona Española y sólo pudieron pasar a dominio particular o privado mediante las *capitulaciones* y por virtud de una *gracia* o *merced real*. Las capitulaciones eran contratos donde la Corona otorgaba grandes extensiones de terreno en el área descubierta o conquistada al adelantado como premio por arriesgar su vida en tan peligrosa empresa, además de atribuirle facultades como repartir tierras, solares y nativos (*ibid*: 25-26). Las mercedes de tierra se otorgaban a manera particular y durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII fue el medio más extendido para obtener la propiedad privada de la tierra;

se daban por donación real, bien por las autoridades delegadas del monarca directamente como el virrey o desde España, por el rey o el Consejo de Indias (Florescano, 1983:29; Peset y Menegus, 1994:575).

De esta manera la Corona Española se consideró “ama y señora” de toda la tierra descubierta. Las prerrogativas dadas a los conquistadores y después a los españoles que llegaron a la Nueva España fueron de manera particular, ya que las mercedes reales se expedían a manera individual. Con esto podemos ver la gran diferencia de concepción entre los españoles y las comunidades mixtecas, las primeras ven los recursos en términos de propiedad y las segundas en términos de reciprocidad; y para entender lo que motivó a la elaboración del lienzo de Santo Tomás Ocotepeque y comprender su discurso tenemos que analizar las consecuencias de la conquista en términos de la relación de las comunidades con la tierra. Este es el objetivo del siguiente apartado.

4.6. El establecimiento de la territorialidad en la Mixteca en el siglo XVI

Los españoles llegaron a América con una noción muy distinta de la tenencia de la tierra con respecto a la que tenían los mixtecos. La Corona por derecho de conquista tenía soberanía sobre todas las tierras descubiertas no importando si estaba habitada o no, la única condición para apoderarse de las tierras era que no fuera conocida por ningún otro “rey católico” como lo indicaba la *bula papal*. A través de las llamadas *capitulaciones*⁷², las *leyes de población* y en especial de las *mercedes de tierra*⁷³, los españoles introdujeron la propiedad privada, ya que estas se otorgaban a manera individual, porque “consideraban que era posible ser propietario de la tierra, adquirirla en propiedad privada conforme a derecho romano, en el que se es dueño de una parcela se use o no se use” (Romero Frizzi, 1988:117).

En resumen, Hoekstra (1990) en su propuesta para el Altiplano Central menciona que el sistema de *Personenverband* dio paso al *Territorialverband* después de las reformas

⁷² Contratos que se establecieron entre los conquistadores y la Corona donde se fijaban los derechos que se reservaba la Corona en los territorios a descubrir y las mercedes que recibían los particulares en las empresas (Florescano, 1983:26).

⁷³ Se otorgaron mercedes de tierras sobre terrenos como huertas, labores, caballerías, y sitios de estancia para ganado mayor y menor (Romero Frizzi, 1988:128).

tributarias de mediados del siglo XVI y el descenso de la población. Estos cambios provocaron la lucha entre macehuales y principales por el tributo que terminó por romper la relación interna del altépetl. Este proceso fue complejo y desarrollaremos este cambio en el *Ñuu Savi*.

Recordemos que la primera penetración española en la mixteca fue encabezada por Gonzalo de Umbría en 1519; cruzó la región de Tamazulapan, el Valle de Nochixtlán, y llegó hasta el señorío mixteco de Sosola (Spores, 1967:68, 2007:157; Romero Frizzi, 1988:109; Romero Frizzi, 1990:37). Siguió las expediciones de Francisco de Orozco y Pedro de Alvarado en 1520, 1521 y 1522 con los que se consolidó la conquista de la mixteca y se repartieron en encomienda a los *yuvui tayu*. Una última expedición fue a cargo de Bernardino Vazquez de Tapia en 1523 y 1524 (Spores, 2007:179).

Aunque los españoles habían tenido un reconocimiento temprano por parte de varios *yuvui tayu*, el reparto de tierras y por lo tanto la introducción de la propiedad privada en la Mixteca no tuvo lugar sino a partir de la segunda mitad del siglo XVI debido a la poca presencia de los españoles en el área⁷⁴, de las leyes que se hicieron para reglamentar estas donaciones⁷⁵ y la formación de las Repúblicas de Indios que aunado a otros factores como el descenso de población, la introducción de ganado mayor y menor, el cultivo de nuevos productos y el comercio comenzaron a modificar las relaciones internas de un *yuvui tayu* y el uso de la tierra. Así, en las primeras dos décadas de colonia el sistema de *personenverband* siguió predominando como base de la estructura de un *yuvui tayu*.

La encomienda fue el otorgamiento de nativos para el servicio del encomendero sin embargo la tierra seguía siendo de las comunidades mesoamericanas y por el momento no afectó las relaciones que se dieron al interior de ellas, ya que como bien lo afirma Romero Frizzi (1988:120;1990:45-48) los españoles en un principio sólo vinieron a suplir el lugar de los mexicas porque la encomienda también se basó en el otorgamiento de bienes y

⁷⁴ En el *Ñuu Savi* no hubo una República de Españoles.

⁷⁵ En 1523 una ley del emperador Carlos V ordenó que todas las poblaciones de españoles que se levantasen en el Nuevo Mundo se hicieran en tierras vacantes o baldías “sin perjuicio de los indios y naturales. El 4 de abril de 1532 mandaba que “habiéndose de repartir las tierras, aguas, abrevaderos y pastos entre los que fueren a poblar, los virreyes y gobernadores que de Nos tuvieren facultad hagan el repartimiento con parecer de los Cabildos de las ciudades y Villas... y a los indios se les deje sus tierras, heredades y pastos, de forma que no les falte lo necesario y tengan todo el alivio y descanso posible para su sustento de sus casas y familia” (Florescano, 1983:40).

servicios por parte de los nativos al encomendero y por lo tanto el tributo que se destinaba al imperio mexica ahora iba a parar a manos de los conquistadores.

La encomienda seguía manteniendo el *personenverband* al darle a un adelantado nativos para que les rindiera tributo, lo que suponía un vínculo personal y no uno de tipo territorial. Esto fue así porque los conquistadores (españoles sin futuro en España) llegaron a estas tierras en busca de fortunas y el sistema de encomiendas fue ideal para acumular riquezas sin necesidad de esforzarse. De esta manera, en los primeros años después de la conquista a los españoles no les interesó obtener tierras para trabajarlas sino personas a su cargo a quienes explotar para satisfacer sus deseos de riqueza. Esto permitió que la organización social de acceso a la tierra de las comunidades *Ñuu Savi* siguiera funcionando como en la época precolonial. Lo que detonó el cambio en la estructura interna y externa de los señoríos *Ñuu Savi* fue la creación de los “Pueblos o República de Indios” a mediados del siglo XVI.

4.6.1. Tierras para el *iya*

A principios del siglo XVI, Matías de Paz, Francisco de Vitoria y Palacios Rubios abogaron sobre la existencia de un “orden natural y un derecho de gentes” que aplicaba para todos los seres racionales, fueran cristianos o no, y por lo tanto los nativos americanos tenían los mismos derechos que los españoles. Estas ideas permearon la legislación indiana y la Corona se vio obligada a reconocer a la población nativa como hombres libres y vasallos del rey; además, de reconocer los derechos de los antiguos gobernantes y otorgarles privilegios, y con mayor razón cuando se habían convertido al cristianismo. Estas ideas serían abrazadas por Bartolomé de las Casas⁷⁶, Fray Alonso y Domingo de Soto en América (Florescano, 1983:39; Peset y Menegus, 1994:564).

Durante la conquista de la Mixteca, los españoles aprovecharon las ventajas que suponía mantener a los gobernantes como aliados, ya sea para la recaudación de tributo o mantener el orden social, en tanto que reconocieran su obediencia a la Corona, así los *iya*

⁷⁶ De las Casas menciona que “el príncipe aunque sea soberano o supremo, no le es permitido donar, conceder o transigir sobre los bienes o daños de sus súbditos, sin haber requerido y obtenido su expreso consentimiento” (en Peset y Menegus, 1994:566).

fueron llamados caciques o señores naturales⁷⁷ y a sus jurisdicciones cacicazgos o señoríos. Esto mantuvo las relaciones internas (relativamente intactas) dentro de cada *yuvui tayu* hasta mediados del siglo XVI cuando se introducen *los cabildos* (un tipo de consejo municipal de origen español también denominado ayuntamiento o consejo español) como forma de gobierno en las comunidades mixtecas que empezarían a denominarse República de Indios. Autores como Pastor (1987:86), Spores (2007, 215), Terraciano (2013:281) mencionan que para 1550 este sistema de gobierno español había sido introducido a la mayoría de las comunidades mixtecas⁷⁸.

Los cabildos de la mixteca, consejos elegidos popularmente, se conformaron generalmente de un gobernador, dos alcaldes, tres o cuatro regidores, un alguacil mayor de policía, un mayordomo, un escribano y un número diverso de tequitlatos, mandones y topiles (Spores, 2007:215; Terraciano, 2013:296). El primer puesto que se otorgó fue el de gobernador y éste generalmente fue ocupado por el *iya*, por lo que este sistema español de alguna manera conservó el sistema de gobierno precolonial (Terraciano, 2013:28). Así, “el antiguo *iya* seguía gobernando, no como señor, sino por encargo del rey, colaboraría como cacique en la tasación de los tributos y quedaría exento de la obligación del tributo” pero por primera vez había una distinción entre el cargo y el *iya* (Pastor, 1987:77). Otra modificación sustancial al gobierno local fue la reforma tributaria, el *iya* al ser un empleado de la Corona se le tasan los tributos que le correspondían como *cacique-gobernador* por concepto de salario y se le quitan terrazgueros con la excusa de que son súbditos del rey y no pueden por tanto ser siervos de otro señor (Pastor, 1987:80). Lo anterior provocó cambios en la estructura social que indudablemente influyeron en el uso de la tierra.

A partir de este momento el sustento como *iya* está restringido a una tasa tributaria y su posición como gobernador depende de su sometimiento con el gobierno virreinal, su obediencia supone la obtención diversos privilegios⁷⁹. Al ser el grupo más cercano a la sociedad española su aculturación es más rápida, la noción de propiedad exclusiva se hace

⁷⁷ Los españoles equipararon a los *Iya canu* con los señores feudales de Castilla y les nombraron *Señores Naturales* y a sus reinos señoríos, y de esta manera trastocaron con sus términos una relación sagrada y compleja en un vínculo de vasallaje (Romero Frizzi, 1988:107).

⁷⁸ Desde principios de la década de 1540, Yanhuitlán, Teposcolula y Tlaxiaco tenían gobernadores, a quienes se les menciona con su nombre de pila y el título de “Don” (Terraciano, 2013:281).

⁷⁹ Vestirse como españoles, portar armas defensivas y montar con silla y freno fueron algunas prerrogativas que les otorgó el gobierno virreinal (Pastor, 1987:77)

patente en ellos y tanto caciques como principales reclaman las tierras que antes eran destinadas a su sustento como propias y hacen lo posible para que los denominados “terrazgueros” (personas que cultivan estas tierras) o *tay situ ndayu* le sigan tributando, como en el caso de Tecomaxtlauaca⁸⁰. Estos cambios no sólo desvanecieron el poder de los *iya* en términos económicos y políticos sino también en lo simbólico y ritual. Si antes el *iya* y los *toho* eran respetados por ser considerados las máximas autoridades, los protectores de la comunidad y los encargados de la continuidad de la vida y la comunidad, esta reverencia se pierde cuando se consolida el poder virreinal. El *iya* deja de ser la autoridad máxima en el nuevo sistema y aunque puede estar al frente de la República de Indios los rituales ya no los dirige él sino los frailes, por lo que el lazo ritual que unía al *iya* con el *tay situ ndayu* se rompe⁸¹. Además al ser tasados los tributos, éste dejó de ser una retribución para convertirse en una obligación. Así “la separación de los señores de su comunidad dejó de tener un sustento sagrado y se redujo a una diferencia económica y de rango social” (Romero Frizzi, 1988:142).

El efecto de estas reformas no sólo se reflejó en lo económico, sino en toda la estructura interna. Ante la superior autoridad de los españoles, las relaciones sociales dentro de la República de Indios que tenían como punto de partida las “fuerzas divinas” se vieron deterioradas; de esta manera se explica la separación del cargo de gobernador del *iya* hereditario. La asimilación de la ideología hispana donde el prestigio y la riqueza derivaban de su posesión fue adoptada por los caciques y los motivó a pedir los *títulos o mercedes de tierra* sobre lo que consideraron sus propiedades. Esto fue apoyado por “los españoles quienes quisieron ver algo que no existía en el mundo mesoamericano y encajaron forzosamente la relación del hombre con la tierra en un sentido de propiedad” (Hoekstra, 1990:74). Esto facilitó el otorgamiento de las tierras a los *iya* y *toho*, porque la autoridad virreinal consideró que el *yuvui tayu* era una entidad política territorial y por ende los caciques y principales debían tener “tierras patrimoniales”, las tierras otorgadas fueron las

⁸⁰ En 1578, don Francisco de Arellano, señor de Tecomaxtlauaca, en la Mixteca Baja, para demostrar la legitimidad de su posición de cacique y su derecho a tierras, tributos y servicios, presentó al corregidor español, Diego de Terrazas, un pequeño códice (Jansen, 1994:31)

⁸¹ Hay una resistencia de la vieja aristocracia pero los rituales ya no son en público, como ejemplo tenemos el juicio del cacique de Yanhuatlán Don Domingo de Guzmán por herejía en 1544 (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:137-160).

que en la época precolonial eran cultivadas para el sustento de la burocracia como pago por sus trabajos (tierras oficiales⁸²).

La introducción de ganado gracias a las mercedes o a las licencias hechas a los caciques y a los nobles a título individual favorecía la idea de la propiedad (Romero Frizzi, 1988:156). No obstante, no todos los principales gozaron de estos privilegios sino sólo los mejor poseionados a la llegada de los españoles por lo que muchos *iya* y *toho* con privilegios menores no fueron reconocidos, lo que implicó que no tuvieran ninguna recompensa en tierras y se les quitó sus tributarios. Terraciano señala que “cada parte constituyente de un *yuvui tayu* podía tener un gobernante o una pareja gobernante y un palacio, pero sólo uno de ellos fue reconocido después de la conquista” (Terraciano, 2013: 188).

Poseer las tierras como propiedad privada fue un primer paso, pero no el único, en la introducción de un sistema basado en los vínculos territoriales que dominarían la estructura interna del antiguo *yuvui tayu*. La reminiscencia del *personenverband* puede verse hasta la década de 1580, cuando los caciques del valle de Puebla-Tlaxcala reclamaron ante las autoridades españolas sus derechos en términos de macehuales y no dieron las medidas de los terrenos asociados con tales derechos, ya que lo importante no era la posesión de la tierra sino la adquisición de tributos (Hoekstra, 1990:78). En este mismo sentido, es importante resaltar que en los documentos de la época colonial escritos en lengua mixteca no se dan las medidas exactas de las tierras y tampoco se les atribuye una posesión con el nombre de un particular (Terraciano, 2013:313-327). Cuando se pretendía un derecho sobre ella se le denomina según la entidad sociopolítica que la usufructuaba, lo que resalta su organización corporativa. Así Terraciano (2013:320) enlista los siguientes términos mixtecos para las tierras en la época colonial: *ñuhu aniñe* (tierras del palacio), *ñuhu ñuhu* (tierras de la comunidad), *ñuhu siña* (tierra de una subentidad del ñuu), *ñuhu huahi* (tierra de la casa), *ñuhu chiyo* (tierra patrimonial, antigua o del altar) y *ñuhu nidzico* (tierra vendida), donde la última categoría es claramente de origen colonial.

⁸² La administración colonial favoreció a los nobles y caciques otorgándoles mercedes de tierra a título personal o reconociéndoles las que ya habían ocupado. Desde 1530 en adelante fueron frecuentes las concesiones de mercedes de tierras a los indios gobernadores, caciques y señores principales de los pueblos (Florescano, 1983:46). No obstante, la corona generalmente favoreció y otorgó derechos a los caciques y a causa de esto muchos nobles se empobrecieron.

Terraciano afirma que “en la etapa temprana las tierras simplemente se mencionan pero nunca se describen ni se dan sus medidas” y, aunque en algunas ocasiones se utilizan los términos de *varas*, *brazas* y *yuntas*, en los “registros no aparece ningún equivalente indígena para las medidas” (Terraciano, 2013:325). El mismo autor atribuye que esto se debe a “la falta de un sistema de medidas estándar” pero su interpretación parece inverosímil ante una civilización como la mixteca que debió tener un notable desarrollo en el sistema de medidas y pesos, ya que el comercio era la segunda actividad más importante del área (después que la agricultura). Más bien, debido a la orografía de la Mixteca donde las tierras podían variar en tamaño y distancia, se optó por una ubicación espacial mediante el nombramiento de las tierras por su condición (*sichi ñuhu*, “pedazo de tierra”, o *sichi itu*, “pedazo de tierra cultivada”), posición (*coo* “terrazza”) o característica (*ñuhu ndoyo*, “tierra húmeda o de riego”) aunado a la toponimia local, lo cual hace más fácil su localización en el paisaje. Recordemos que los topónimos en mixteco están formados de dos partes: 1) un sustantivo geográfico (generalmente el *ñuu* “lugar o pueblo”, *yuku* “cerro”, *yoso* “llano” y *yuta* “río”; y 2) un elemento calificador, que pueden ser animales, plantas, objetos de la casa, armas y actividades, entre otros (Smith, 1973:38). Así, pueden existir muchas terrazas, pedazos o milpas dentro de cada comunidad pero al añadirle un topónimo local, el lugar es claramente identificable por los integrantes de una comunidad, *no es la terraza de cualquier río sino la terraza de un río en específico*.

4.6.2. Tierra para la República de Indios

En un inicio, las unidades políticas mesoamericanas fueron entregadas en encomiendas a los conquistadores y una vez asentados los españoles fue conveniente separar sus villas y ciudades de las comunidades nativas. El patrón de asentamiento de las antiguas unidades políticas era disperso; tras el descenso poblacional provocado por las epidemias muchas áreas quedaron desoladas, fueron acaparadas por los españoles y otorgadas mediante *mercedes de tierra*. Con la población diseminada, las órdenes mendicantes en la década de 1550 llevaron a cabo congregaciones⁸³ y reubicaciones de las comunidades nativas para una

⁸³ Aunque los españoles intentaron congrega los pueblos de Nueva España desde mediados del siglo XVI, los esfuerzos serios por concentrar o congrega los asentamientos de la Mixteca Alta no comenzaron sino

mejor evangelización de la población, acción que fue respaldada por el gobierno virreinal y los encomenderos a fin de facilitar la recolección del tributo. El establecimiento de la República o Pueblo de Indios con un gobierno de tipo español (el cabildo) a mediados del siglo XVI fue el resultado de esta serie de procesos políticos, sociales y religiosos de las primeras décadas de la Colonia. Este complejo proceso duro todo el siglo XVI y sentaría la base del patrón de asentamiento de los siglos posteriores.

El sistema de encomiendas de alguna manera no alteró la organización social y de acceso a la tierra, por lo que el *personenverband* siguió predominando por dos décadas más cuando se introduce la propiedad privada por medio de las *mercedes de tierra*⁸⁴ expedidas por el gobierno virreinal a los españoles, caciques y principales. No obstante, en áreas como la Mixteca, donde no hubo una República de españoles, las tierras de propiedad individual “no tuvieron impacto sino hasta la década de 1560” debido a que los pocos españoles que se asentaron en el área prefirieron dedicarse al comercio (Romero Frizzi, 1988:124,135).

De las llamadas tierras oficiales (tierras cultivadas para el pago de los servidores y las instituciones políticas, administrativas y religiosas) las únicas que siguieron cumpliendo con su función fueron las tierras de los templos, ya que “los frailes promovieron parcelas que, trabajadas colectivamente, cubrieran las necesidades múltiples del templo católico (Romero Frizzi, 1988:122).

Las comunidades mesoamericanas siguieron usando la tierra de manera comunal pero con la introducción de nuevos productos de Europa como el trigo, la seda y el ganado se modificó sustancialmente el aprovechamiento y uso de la tierra (*ibid*:125). Aún con las disposiciones de que no se enajenaran las tierras de los nativos, los reclamos por usurpaciones de tierra y los daños ocasionados por los ganados ante la autoridad virreinal dieron paso a que el 26 de mayo de 1567 el Marqués de Falces ordenara un casco de protección para las Pueblos de Indios, sean estos sujetos o cabeceras, y que después se conocería como “fundo legal”. Esta ordenanza les otorgaba a todos los Pueblos de Indios un área para asentarse de 500 varas (419 m) por los cuatro vientos pero no se especificó de

hasta la década de 1590 (Spores, 2007:188). Este segundo periodo se inició a finales del XVI y fue ejecutado por una burocracia civil especialmente creada para ese fin.

⁸⁴ La política de mercedación se inició en la Nueva España en los años de 1540 (Romero Frizzi, 1988:128).

donde se partiría si de la iglesia o de la última casa. Además, una distancia mínima de 1000 varas (838m) desde su límite exterior hasta la propiedad próxima (Peset y Menegus, 1994:579; Florescano, 1983:43; Ramírez, 2006:180-82)⁸⁵. Este fue el modelo territorial usado para las congregaciones de finales del siglo XVI y principios del XVII y “con el fin de que los nativos aceptaran congregarse en lugares llanos y más accesibles, la Corona ordenó en 1560 que las tierras por ellos dejadas les siguieran perteneciendo” (Ramírez, 2006:185). Estos sucesos dieron como resultado la introducción de la territorialidad en el siglo XVI en Mesoamérica.

¿Cómo se introdujo la territorialidad en la Mixteca y cuáles fueron los problemas surgidos a raíz de esta nueva noción de territorio en la relación *yuvui tayu-yuvui tayu*?

Las unidades políticas mixtecas conocidas como *yuvui tayu* eran consideradas como tal por tener una pareja gobernante (*iya* e *iya dzehe*), no importando el número de tributarios. Las alianzas matrimoniales que llegaron a entablar estos gobernantes conformaron una imbricada red en distintas regiones, donde la proximidad no suponía una unidad. Cuando los españoles llegaron a la Mixteca se encontraron con este sistema político, sin embargo pensaron que los *yuvui tayu* eran unidades políticas territoriales con un centro de poder y su periferia, por lo tanto el reconocimiento de su superioridad por parte de las unidades mayores y sus gobernantes supuso el control del área. Así, toda la Mixteca Alta fue dividida y repartida en encomiendas, la cual fue la primera jurisdicción colonial establecida en el siglo XVI. Terraciano (2013:184-192) señala las posibles dicotomías que se dieron con la nueva organización de los *yuvui tayu* donde la división hecha por los conquistadores simplificó una red compleja de relaciones precoloniales en relaciones de poder, donde el centro más prominente fue conocido como cabecera mientras que los asentamientos de menor tamaño fueron relegados como “sujetos” (ya fuese como barrios, estancias, ranchos o pueblos)⁸⁶. Esto dio como resultado que varios *yuvui tayu*

⁸⁵ Para 1687 los legisladores establecieron 600 varas (502.8m) en vez de 500 como extensión mínima para el fundo legal, partiendo de los términos del pueblo (su última casa) y 1100 al espacio separador (Ramírez, 2006:180-182).

⁸⁶ Terraciano, en su estudio de documentos en *Tuhun Savi* producidos en la Colonia, menciona que habitualmente, en las traducciones de los documentos llaman al *ñuu* “pueblo” o “sujeto” y al *yuvui tayu* “cabecera”, pero algunas personas estaban conscientes de que el *yuvui tayu* y el *ñuu* no eran exactamente lo mismo que la cabecera y el sujeto. La cabecera fue nombrada *dzini ñuu*, “pueblo cabeza”, y el sujeto, *ndaha ñuu*, “pueblo de tributo” (Terraciano, 2013:193). Aunque la palabra “*ndaha*” significa tributo, el término

cercanos fueran considerados sujetos del *yuvui tayu* más prominente, aunque el *yuvui tayu* no se basaba en una jurisdicción geográfica porque no estaban distribuidos de forma homogénea en el territorio y sus tierras no eran contiguas. Así pues no todos los *yuvui tayu* se convirtieron en cabeceras y las que sí lo fueron, eran consideradas unidades administrativas con jurisdicción sobre muchos lugares de los alrededores que en otro tiempo habían sido autónomos, o habían estado asociados a la nueva cabecera de una manera más recíproca. Incluso el matrimonio precolonial de los reyes mixtecos no implica la unión de dos *yuvui tayu* sino una relación recíproca.

De esta manera, en una encomienda quedaron insertos varios *yuvui tayu* y sólo se reconocieron a unos pocos como “cabeceras” mientras que a los demás se les consideró como “sujetos”. Así, “los españoles trataron de reconfigurar el *yuvui tayu* aproximándolo a un centro municipal jerárquicamente ordenado, que funcionara como base de las jurisdicciones políticas y religiosas” (Terraciano, 2013:189), por lo tanto el territorio ocupado por las cabeceras y los sujetos se volvió un territorio continuo, donde las relaciones interregionales ya no serían más relaciones políticas sino sólo sociales.

Una vez consolidado el gobierno virreinal, las comunidades mixtecas fueron reconocidas como Repúblicas de Indios al tener un “cabildo” como forma de gobierno, las cuales siguieron con la misma estructura de cabecera-sujeto. Esto no sólo implicó una reorganización política sino también una territorial, ya que la nueva República debía tener un territorio continuo, definido y delimitado. Esta nueva estructura política-territorial fue impuesta pero aceptada y adaptada por los caciques *Ñuu Savi*, ya que asegurar su posición en el nuevo gobierno mantendría sus privilegios.

Debido a que los *iya* después de la conquista siguieron conservando por varias décadas sus privilegios y el respeto de los *tay situ ndayu*, una vez instalado el cabildo ellos ocuparon el puesto de gobernador de manera vitalicia pero fue necesario justificar su posición y definir el “nuevo territorio” que tendría como jurisdicción la República por él representada. ¿Cómo definieron sus límites territoriales las comunidades del *Ñuu Savi* si

ndaha ñuu está haciendo referencia a una extensión del pueblo y no al tributo, como si fuera un brazo y parte de la misma entidad, ya que con otro tono “*ndaha*” también significa mano. En la variante de Ocoatepec es, *shini ñuu* para referirse a la “cabecera del pueblo” y *ndaha ñuu* es “la mano del pueblo” haciendo referencia a una agencia o núcleo de población que es parte del municipio.

éstas no tenían cabida en la organización política precolonial? ¿Por qué se eligieron ciertos sitios y no otros?

A lo largo de esta investigación hemos hecho énfasis en que las luchas entre los *yuvui tayu* de la región no estaban enfocadas al acaparamiento de las tierras sino a la adquisición del tributo, por ende no fue necesario demarcar los límites de una comunidad. Sin embargo, varios investigadores plantean que en la mixteca sí existió la noción de territorialidad, por lo tanto las unidades políticas tuvieron un territorio definido que fue respetado a la llegada de los españoles. Con esto sugieren que los problemas por tierras y límites territoriales de las comunidades mesoamericanas en la Colonia, e incluso de los que sobreviven hasta el día de hoy, tiene sus antecedentes en la época precolonial.

Tanck (2005:21) afirma que los españoles respetaron la organización política y “territorial” de los asentamientos precoloniales que después serían los Pueblos o República de Indios.

“Después de la conquista, durante el siglo XVI, el gobierno virreinal fue reconociendo como pueblos de indios a lugares con gran concentración de población indígena que en tiempos prehispánicos formaban parte de la entidad político-territorial llamada *altepetl*, el cual tenía un gobernante señorial hereditario. Al reconocer estos señoríos como pueblos de indios, los españoles continuaron en cierta medida la disposición política existente antes de la conquista. Los lugares prehispánicos más importantes fueron designados “cabeceras” y los de menor rango dentro del señorío, “sujetos”... se reconocieron los asentamientos originales existentes. (Tanck, 2005:21).

De la misma manera Ravicz (1980:42) y Dahlgren (1966:55) señalan que en la Mixteca los españoles respetaron la antigua organización, y Ramírez (2006:188) da por sentado que la delimitación por mojoneras es una practica precolonial.

La Mixteca estaba dividida en muchos territorios pequeños, cada uno de los cuales estaba controlado por un populoso centro de autoridad; alguno de ellos formaba débiles confederaciones cuyos límites territoriales fueron, en general, conservados por los españoles cuando éstos establecieron sus propios centros de población, dotación de tierras, explotación del trabajo y los recursos naturales (Ravicz, 1980:42).

Todo indica que la Mixteca estaba subdividida en muchas pequeñas unidades formadas por un pueblo con sus terrenos inmediatos y gobernados por un cacique. Varios de estos cacicazgos se agrupaban en derredor del pueblo más fuerte e importante de su región formando reinos y

provincias. Como hay gran probabilidad de que estas divisiones, fueran en la mayoría de los casos, respetadas por los españoles, al hacer sus jurisdicciones, alcaldías, corregimientos y encomiendas (Dahlgren, 1966:55).

De 1540 a 1620, el procedimiento virreinal para fundar los pueblos de indios se asoció a las antiguas prácticas prehispánicas sobre los rituales de fundación, de distribución de la tierra y la delimitación de un territorio a través de mojoneras (Ramírez, 2006:187).

De haber existido la noción de territorialidad y la delimitación de cada unidad política en el *Ñuu Savi* mediante mojoneras éstas de alguna manera se hubieran respetado con la llegada de los españoles y no hubieran tenido lugar los constantes pleitos y litigios sobre los límites territoriales ante las cortes novohispanas. Incluso, no tenemos conocimiento de ningún documento de agrimensura para la época precolonial y son varias las referencias en la documentación de la Colonia donde se menciona que el origen de los derechos territoriales de los Pueblos de Indios se debe a la autoridad virreinal. Como ejemplo, tenemos un documento escrito en 1578 sobre un pleito por tierras entre Huautla y Sosola.

“Fue en tiempo de Don Alonso de Vitoria, corregidor que fue del pueblo de Etlatongo, el cual venido a la dicha diferencia, podía haber más de cuarenta y cinco años, y delante de muchos naturales y españoles se había averiguado y quedado por términos y mojoneras las que de presente era, y las dichas tierras por el susodicho su pueblo, y si algunas tierras de ellas los naturales del pueblo de Guatla habían sembrado había sido con su consentimiento de muy poco tiempo a aquella parte, por el parentesco que había habido entre los caciques de los dichos pueblos, pero no para que por los susodichos fuesen visto adquirir ningún derecho de posesión y propiedad” (f.5. en Jansen y Pérez Jiménez, 2007:52).

Esta es la mojonera contenida en la sentencia de don Carlos de Zúñiga y corre como va hasta el mojón postrero que tiene los dos ojos negros que se llama [Aguatitlan] y esta propia mojonera es la que puso Cristóbal de Miranda en cumplimiento de la real executoría hasta llegar a este Camino Real... (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:62).

En este documento se alega que el origen y demarcación de su territorio mediante mojoneras se debe a la autoridad española, la cual “es significativa, pues confirma que la circunscripción precisa de las comunidades fue un fenómeno colonial que reemplazaba una forma diferente de posesión de la tierra, más dispersa, más en función de derechos tributarios, más basada en conceptos religiosos y obligaciones de culto” (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:52).

Puesto que la República fue un gobierno implantado por los españoles, la creación de esta nueva organización política-territorial fue concebida como una *nueva era* donde los españoles eran la autoridad que legitimaba a un gobierno legitimado por la costumbre mediante los *títulos primordiales*⁸⁷. Para muestra tenemos el *Título de los Benizaa Cajonos* de la comunidad de Santo Domingo Yojovi.

Todo esto vi yo el Cacique *Bealachila* de este pueblo, Don Juan Martínez, avia y venera a Dios nuestro señor, quien me esta dando salud y tengo ciento ocho años; soy viejo anciano, y entonces me bautizaron de treinta, que nos tenía cuando recibí el agua del Santo Bautismo, tengo todos los papeles que me dieron todos los caciques fundadores hijos del sol, como disiendo y soy Cacique y también de todo el trabajo que hice: y también tengo papel como me favoreció el rey nuestro señor de todas nuestras tierras, entonces nos hizo favor que vino Juez a repartirlas a cada pueblo, a señalarla linderos a cada uno, dio el título de probanza y mapas, y puzo mojoneras en las tierras [...] (AMY, Título Primordial, ff. 5r en Oudijk, 2002:122)

En este título podemos observar la doble legitimación en términos simbólicos y jurídicos de los caciques para seguir conservando su posición. En la primera parte el cacique establece que su status se debe a que es descendiente de los *hijos del sol* y lo puede demostrar por medio de sus documentos o códices pero también ha sido bautizado, lo que justifica de manera simbólica su posición como gobernador ante los suyos y los españoles; además, la demarcación mediante mojoneras de la unidad política-territorial es de origen español. Incluso, en lienzo de Petlacala⁸⁸ la referencia hacia la autoridad española es clara al representar a Carlos V como el personaje que le da su “título de tierra”; es decir, no importa si el Rey de España se los dio o no, lo que cuenta es la referencia a él como al autoridad de una nueva era que marcaba el inicio de los territorios y sus delimitaciones⁸⁹.

⁸⁷ Los historiadores denominan como títulos primordiales los documentos que las autoridades españolas expedían para otorgar la propiedad de la tierra de manera originaria a los españoles, a los pueblos de indios, a los particulares y a los caciques indígenas locales. Todos los documentos relacionados con la propiedad de la tierra y los derivados de los conflictos que se han generado por la misma; incluidos las historia de la fundación de un pueblo, la delimitación de linderos y las donaciones de tierras, que los representantes de los pueblos han presentado ante diversas autoridades para defender sus derechos agrarios (Rexina Olmedo en Ramírez, 2006:188).

⁸⁸ Lienzo originario de San Pedro Petlacala, municipio de Tlapa, Guerrero (Jiménez y Villela, 1999:60).

⁸⁹ Algo similar ocurre al elegir el nombre de pila, los *iya* se compararon con igual jerarquía que sus contemporáneos en España y eligieron nombres los grandes personajes del mundo español. El primer *iya* de Tilantongo que se bautizó se llamó Felipe de Austria, como el rey de España. También eligieron personajes prominentes dentro de las órdenes religiosas, como Don Domingo de Guzmán cacique de Yanhuitán en el

Del mismo modo, Okoshi y Quezada (2008:144) en su estudio del territorio maya, afirman que “la apertura de brechas y caminos en medio de los montes, como expresión del lindero y colocar piedras sobrepuestas como mojoneras no eran tradiciones prehispánicas” sino que fueron traídas por los conquistadores. Así, “los nuevos títulos fueron expedidos por las autoridades coloniales, de modo que la Corona aparece como origen de sus derechos” (Peset y Menegus, 1994:578).

Entonces, ya que no existían tales demarcaciones cuando se crearon las Repúblicas y los españoles solicitaron que éstas fueran señaladas, los cabildos y el cacique tuvieron que elegir puntos que en estricto sentido nunca fueron límites territoriales. La elección de estos puntos no fue al azar sino que debió predominar un criterio más simbólico, más en términos religiosos donde cada sitio definido como límite era importante para la realización de rituales y ceremonias que le daban identidad de la comunidad, por lo tanto era necesario que estuvieran dentro del territorio recién creado. En el litigio entre Sosola y Huatla tenemos algunos ejemplos de esta elección significativa.

Que el dicho llamado mojón por los de Sosola no lo era, ni nunca en aquel lugar lo había sido, sino que ellos habían hecho aquel hoyo a manera de mojón, y que en el tiempo antiguo había allí un templo donde todos de la comarca acudían a sacrificar sus ídolos, y que las mojoneras son en otra parte (f.14, 14 V. en Jansen y Pérez Jiménez, 2007:56).

En otro punto limítrofe denominado Tundeya el gobernador, antes citado, dijo “en ese lugar en tiempo antiguo hubo un templo a quien los de su pueblo de Guatla y no otros algunos sacrificaban por estar, según dicho es, dentro de los término, y que ellos, por estar en su tierra, habían cortado aquella encina para buscar ídolos al tiempo que los frailes los andaban procurando” (ff. 16r-16v en Jansen y Pérez Jiménez, 2007:58).

Este lugar era conocido con referencia a la muerte “árbol de la muerte o loma de la muerte” (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:58).

Así los puntos limítrofes del siglo XVI (pintados en lienzos y mapas) adquieren otra categoría, son lugares de culto o lugares donde la vida humana transcurre, donde los hombres se comunican con los dioses y les rinden ofrendas.

siglo XVI, y nombres de personajes del segmento secular y de los mismos encomenderos (Jansen y Pérez Jiménez, 2009b:286).

Con esto, para una sociedad tan religiosa como la mixteca inmersa en un espacio ritual (cuevas, peñas, montañas, ríos, valles) fue complicado hacer una elección de los límites ya que cada elemento de la naturaleza fue objeto de culto y respeto. Con tantos sitios sagrados o santuarios compartidos (tal como lo podemos observar en la actualidad en Santa Catarina Yosonotu⁹⁰) inevitablemente estos llegaron a entrecruzarse o ser puntos colindantes para varias comunidades, en el mejor de los casos. Además, **el problema de elegir un sitio en común deriva de la toponimia mixteca, ya que ésta no hace referencia a un punto específico en el espacio sino a un área**, tal como lo podemos observar en los jeroglíficos de códices, lienzos o las denominaciones en lengua mixteca del siglo XVI hasta la actualidad. Es decir, cuando se elige al *Cerro del Ocote* como punto limítrofe no se está haciendo referencia a ningún punto en particular del cerro sino a todo el cerro, por lo tanto la elección de áreas en común indudablemente creó una superposición de los límites fijados por cada República como parte de su nuevo territorio que los llevó a constantes conflictos durante la época colonial.

Con las ideas de un “orden natural y un derecho de gentes”⁹¹ la corona reconoció el derecho que tenían los *iya* para conservar algunos privilegios que habían gozado en la época precolonial, por lo que al momento de crear las Repúblicas de Indios juzgó prudente respetar la jurisdicción precolonial de los antiguos *yuvui tayu*. No obstante, al ser los tributos la base de la estructura política mixteca los caciques de alguna manera trataron de definir un área donde todos sus tributarios quedarán inscritos. El inconveniente radicó en que los *tay situ ndayu* pudieron estar imbricados en un área tal que difícilmente podía trazarse una línea y demarcarse un área donde sólo quedarán las personas que se vinculaban con un *iya*. Lo anterior no importó a la autoridad española y por ende se trazaron líneas arbitrarias donde nunca existieron, esto justifica las versiones en los litigios donde una comunidad alega que ciertas tierras por ellos cultivadas se encontraban en los términos de la otra.

⁹⁰ Cada año asisten al Cerro de Pedimento, un santuario del municipio de Yosonotú, los mixtecos de comunidades aledañas para hacer sus peticiones y ofrendas (Ivette Jiménez y Emmanuel Posselt comunicación personal, febrero 2014).

⁹¹ La postura de la Corona siempre fue de reconocimiento a la vieja aristocracia, considerando que si antes habían sido nobles a quienes sus inferiores reconocían vasallaje, se les debía conservar sus antiguos fueros y privilegios; según el rey, a los indios nobles correspondían los mismos méritos que los de Europa (Valero, 2004:36).

En la época precolonial los habitantes de los distintos *yuvui tayu* podían estar imbricados o entreverados pero indudablemente existieron grandes espacios no habitados entre las distintas unidades políticas. Así, cuando se delimitaron las Repúblicas no sólo hubo una superposición de límites en la integración de las tierras cultivadas por los tributarios de un *iya* sino que también hubo huecos entre las jurisdicciones. La existencia de estos espacios no ocupados trajo varias consecuencias, la primera es que fueron acaparadas por los españoles por medio de mercedes de tierra, pero los españoles eran pocos en número en la primera mitad del siglo XVI por lo tanto la mercedación no tuvo muchas repercusiones en estos años.

La otra opción fue que los españoles no podían concebir la noción de una tierra sin dueño, y más cuando éstas quedaran en medio de dos unidades políticas, por lo tanto la solución fue repartir la tierra entre las dos comunidades trazando una línea arbitraria. Así, donde hubo falta de consenso, “la real audiencia optó por partir la tierra reclamada en dos partes causando así otro error más” (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:68). Estos espacios sin “dueño” con el crecimiento de la población a finales del siglo XVII y la reestructuración de las Repúblicas provocaron disputas por su apoderamiento. Para ejemplificar, proponemos el siguiente esquema sobre la forma en que se hicieron las delimitaciones de las Repúblicas de Indios (Fig.33). Debido a que cada unidad política quiso mantener en el nuevo territorio a los *tay situ ndayu* que le tributaban, muchas veces las jurisdicciones se encimaron; en cambio, en otras, quedaron huecos entre ellas. Así, los problemas por la tierra surgieron tarde o temprano. Este esquema contrasta con lo propuesto para el periodo precolonial (ver fig. 28).

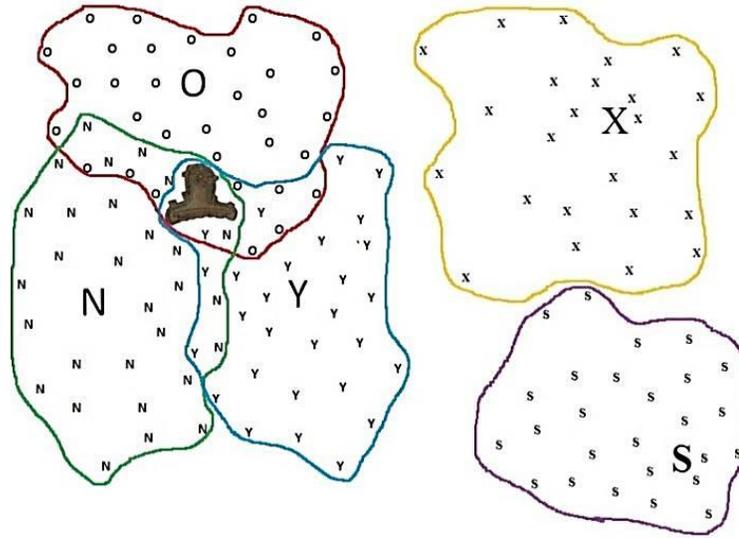


Fig. 33: Esquema propuesto de la forma en que se delimitaron las Repúblicas de Indios en el siglo XVI.

El “fundo legal” no restringió el territorio ocupado por las comunidades, era un casco de protección y una manera legal para proteger sus tierras. Además, era considerada la extensión mínima que debía poseer una comunidad para asentarse pero además de esa superficie “los pueblos tuvieron otras tierras, sobrevivencia de las de su antigüedad” (Romero Frizzi, 1988:144):

- 1) Los bosques y los terrenos no sembrados pero destinados al uso común
- 2) Las tierras de siembra que se repartía entre los vecinos
- 3) Las tierras comunales destinadas a un fin institucional específico como sostén del templo, y de los santos y del pago del tributo.

Cuando se definieron los límites de las Repúblicas en el *Ñuu Savi*, éstas generalmente colindaban entre sí, ya que las mercedes de tierras y estancias para ganado de los pocos españoles asentados en el área (frailes, encomenderos, comerciante y autoridades de las alcaldías o corregimientos) no cobraron importancia sino hacia finales del siglo cuando la tierra ya se había repartido a las repúblicas, además a estos españoles les interesó más los rendimientos del comercio. Otro aspecto importante es que aunque la Mixteca Alta pasó de 700 000 habitantes al momento de la conquista a sólo 25 000 hacia 1620 (Romero Frizzi, 1988:136), las primeras congregaciones en la mixteca de mediados de siglo sólo se

limitaron al desplazamiento de algunos *yuvui tayu* de las colinas a los valles (como Teposcolula), muy cercanos a sus asentamientos originales por lo que la gran mayoría conservó sus nombres y tierras (Terraciano, 2013:186). De esta manera la creación de las comarcas tuvieron como base la ocupación precolonial y por ende los linderos creados estuvieron delimitando las nuevas Repúblicas, por ello la mayoría de los litigios del siglo XVI ocurrió entre los Pueblos o Repúblicas vecinas como consecuencia de la introducción de una territorialidad en los antiguos *yuvui tayu* del *Ñuu Savi*. Así, la República de Indios se convirtió en la nueva manifestación de la comunidad soberana: una unidad territorial estructurada, bajo la protección de un Santo Patrón (Jansen y Pérez Jiménez, 2011: 519).

De manera similar “los mayas de la Península de Yucatán, bajo el dominio español y la política de reducciones y congregaciones en la segunda mitad del siglo XVI, tuvieron que enfrentarse a una nueva perspectiva de espacialidad, pues para los españoles cada señorío debía tener una frontera, una línea divisoria clara y fija” (Okoshi y Quezada, 2008:142).

4.6.3. La representación del nuevo territorio

Las civilizaciones mesoamericanas conocían perfectamente el paisaje dónde vivían y podían representar y ubicar en sus códices cualquier elemento de la naturaleza, como ejemplo tenemos el *códice Yuta Tnoho* donde se hace referencia a los lugares ubicados en los cuatro rumbos del *Ñuu Savi*⁹². Estas referencias espaciales en los códices de cánones estilísticos y de representación bien definida satisfacían una necesidad dentro de la sociedad Mesoamérica. Los *iya* no heredaban un territorio sino privilegios y sustento, por lo tanto representar un espacio definido circunscrito mediante linderos carecía de sentido. Lo que importaba era demostrar que eran hijos de reyes para poder obtener el servicio y tributo de los *tay situ ndayu*, por ello en los códices mixtecos que sobreviven se representan las genealogías de los reyes mixtecos, como en los códices *Añute*, *Yuta Tnoho* reverso, *Tondindeye*, *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* y *Cochi* (Código Becker), *Ñuu Ñaña* (código Sánchez Solís)⁹³.

⁹² Ver Jansen y Pérez Jiménez, 1992a.

⁹³ Ver Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a, 1992b) y Jansen y Pérez Jiménez (2005,2007).

En la época de la conquista los *iya* conservaron su posición, ya que los españoles vieron las ventajas de mantener la estructura política que encontraron, pero una vez consolidado el gobierno virreinal, la introducción de un nuevo sistema de valores, derechos y la territorialidad, los *iya* se vieron en la necesidad de elaborar títulos de tierra que cumplieran con los requisitos de la *nueva era* para seguir manteniendo su posición y privilegios.

Descender de aquellos que habían fundado y gobernado el señorío significó naturalmente una serie de privilegios que se convirtió en la principal motivación de los sucesores de los antiguos reyes mixtecos para presentar sus registros genealógicos al gobierno español, con el fin de que se les respetara por lo menos algo de lo que antes habían gozado (Jansen, 1994:31).

Para los españoles un soberano regía todo lo que existía en una extensión territorial, por lo tanto sólo reconocerían al *iya* si estos podían demostrar que eran gobernantes legítimos por descendencia, representaran el territorio poseído de tiempo inmemorial y sobre todo si ya profesaban la religión católica. De esta manera el *iya* y el cabildo, que en un inicio fueron una unidad, adaptaron el sistema de escritura mixteco a lo solicitado por los españoles y mandaron pintar con base en los cánones españoles pero sin dejar de usar su sistema de escritura los primeros documentos cartográficos de la época colonial.

Estos documentos generalmente denominados “mapas” (de tradición europea⁹⁴) debían expresar un espacio continuo y rodeado de los linderos de la comunidad donde se desarrollaba la vida de la nueva comunidad cristiana. Así, “los documentos pictográficos de la época colonial trataban principalmente de la legitimación de los señores y sus territorios” (Oudijk, 2002:97), por lo que “la pictografía (además de los testamentos) fueron importantes como registro de tierras y como títulos legales de las comunidades nativas ante las cortes españolas” (Restall, Sousa y Terraciano, 2011: 95)⁹⁵.

⁹⁴ Los mapas surgieron como representaciones de paisajes y territorios, especialmente cuando fueron utilizados para delimitar campos de cultivo, términos y jurisdicciones en el siglo XIV en Europa (Crone en Ramírez 2006:207).

⁹⁵ En los archivos se conservan muchos títulos y testamentos que delinear y fijan la extensión de uno o más terrenos, ya que tales escrituras se tuvieron que presentar en los frecuentes casos de conflictos por los linderos y por la propiedad de tierra (Jansen, 1994:93).

Los mapas no sólo fueron elaborados en el contexto de la creación de las Repúblicas de Indios sino también en el ámbito de las congregaciones y reducciones⁹⁶ con el fin de que los nativos protegieran sus tierras abandonadas ya que “la corona ordenó reiteradamente que se les respetara su propiedad” (Peset y Menegus, 1994:578). Además, las disposiciones de Juan López de Velasco para realizar el *Libro de las descripciones de Indias* en 1574 y la “*Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las indias, que su majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*”⁹⁷ (que constaba de 50 preguntas y que hoy conocemos como las *Relaciones geográficas del siglo XVI*) hicieron posible la elaboración de múltiples documentos de contenido cartográfico, ya que en estas disposiciones se pidió a cada pueblo una pintura en que se hallara representado su emplazamiento y su traza con el fin de que el Rey conociera sus posesiones en la Nueva España (Ramírez, 2006:207-209).

4.7. Conclusiones del capítulo

Los españoles introdujeron en la Mixteca Alta una noción diferente de acceso a la tierra y organización territorial, donde no se podían concebir la tierra conocida sin propiedad, sea que se trabaje o no, sino que todo era susceptible de ser acaparado y por lo tanto la tierra debía tener dueño, en comparación con el concepto mesoamericano donde la tierra es la divinidad misma y por lo tanto no se puede ser dueño sino solo se tiene derecho al usufructo con sus respectivas retribuciones en forma de ofrendas.

Con la introducción de la territorialidad, la apropiación particular de la tierra y de su nuevo uso (por el cultivo de productos provenientes de Europa y la crianza de ganado mayor o menor), los vínculos personales o el sistema de *Personenverband* que

⁹⁶ Los jueces congregadores recibieron la instrucción de elaborar la pintura de las tierras demarcadas, como dice el siguiente texto de 1598: *Demarcarán la tierra de todo el distrito de cada una de las cabeceras que llevan a su cargo y verán personalmente cuando sea posible la tierra, disposición y sitio dellas, y la población que hoy tiene de pueblos y caserios y sujetos, temples, aguas, tierras para cultivar y fertilidad dellas, montes y pastos de toda la dicha demarcación. Harán pintura clara y cierta con bastante demostración de todo, declarando en ellas las distancias y la parte de donde cae cada cosa* (Ramírez, 2006:210).

⁹⁷ Costa de 50 preguntas sobre temas históricos, geográficos, culturales, económicos y demográficos. El objetivo consistió en conocer las condiciones de vida de los pueblos de españoles y de indios, la historia de sus asentamientos, las características del medio geográfico en que se encontraban y sus capacidades productivas. El resultado es la denominada *Relaciones geográficas del siglo XVI*. (Ramírez, 2006:209).

cohesionaban el *yuvui tayu* se desvaneció en aras de una *nueva época* para dar paso a un sistema de *Territorialverband*, donde el lazo que unía a los *tay situ ndayu* era su adjudicación a un territorio. Éste surgió con la creación de la República de Indios, donde el cabildo y el cacique se vieron obligados a señalar los linderos para la nueva entidad política-territorial, pero esta elección se llevó a cabo no sin una serie de contratiempos.

Una vez establecidas las divisiones, las líneas imaginarias pasaron a ser barreras sociales, donde antes existía una complicada e imbricada red de relaciones políticas, sociales, religiosas y económicas basadas en la reciprocidad, con la creación de entidades territoriales las relaciones entre las comunidades y sus habitantes se restringieron a un lazo económico y territorial. Los caciques dejaron de velar por los intereses de la comunidad para satisfacer los suyos, se olvidaron de la relación recíproca de la época precolonial con los *tay situ ndayu* para establecerse entre ambos una relación de tipo económico y de poder, lo que provocó la ruptura del lazo fijado anteriormente. Así, cada comunidad se arraigó a la tierra asignada, donde a partir de ese momento se convertía en su mundo y la de sus descendientes, por ella lucharían y darían la vida.

Las tierras comunales del *yuvui tayu* estuvieron supeditadas a las congregaciones causadas por los efectos de las epidemias, el despojo de las tierras a través de las mercedes de tierra y a la consolidación del gobierno virreinal que promovió una organización territorial de las unidades políticas mesoamericanas en República de Indios.

Donde los privilegios del gobernante en la época precolonial se definieron fundamentalmente en términos de tributo, el feudalismo colonial estaba basado en la posesión de un territorio delimitado, de ahí que la historiografía precolonial enfoque el aspecto genealógico en que vienen implicados los derechos tributarios, mientras que los documentos indígenas coloniales tratan cada vez más de la posesión de tierras. A lo largo de este proceso transformatorio, lento pero drástico, el cacique indígena va perdiendo presencia y cede ante la comunidad como protagonista histórico (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:34).

En un principio, la unidad cacique-gobernador fue fundamental para legitimar el territorio recién creado, haciendo alusión a que aquel territorio que pasaba a ser la República de Indios fue heredado de tiempos inmemoriales por el *iya*. Sin embargo, para que el territorio pretendido fuera reconocido por los españoles, se tuvieron que presentar documentos que avalaran esta posesión. Para ello los cabildos y el cacique elaboraron

mapas con los cánones españoles pero con iconografía mesoamericana para que una vez mostrados ante la autoridad virreinal estos se las otorgaran. Esto se lograba si manifestaban la posesión de la tierra de forma inmemorial, tuvieran un territorio definido y, sobre todo, si enfatizaban su conversión al cristianismo.

Así mismo, la acumulación como noción de riqueza traída por los españoles permeo la clase más alta de la sociedad mixteca, por ello los primeros en obtener *mercedes de tierra* fueron los cacique y principales, la consecuencia de esto fue la pérdida del vínculo establecido entre los *tay situ ndayu* y los *iya*. Tarde o temprano los caciques se separaron del cargo de gobernador, pero tanto el cacique como cabildo siguieron utilizando como títulos de tierra los códigos para argumentar la posesión inmemorial. Cuando el cacique ya no es esencial para la justificación del nuevo territorio, ya no se pone el *aniñe* como muestra de un linaje antiguo, el peso de la justificación ahora recae en que sea una comunidad cristiana.

Así, los cabildos (como representantes de la nueva comunidad cristiana) utilizaron los *títulos* para proteger las tierras cultivadas por sus ancestros ante el peligro latente de ser despojados; sin embargo los mixtecos no dejaron de concebir a la tierra como un ser sagrado y divino. Muestra de ello es que en la actualidad a la tierra se le sigue dando ofrendas para que sea bondadosa y la milpa crezca, se le pide perdón porque al cultivarla se le lastima y se le pide permiso para que no caiga sobre nosotros ningún mal. La tierra está viva, siente y se regenera, es nuestro principio y fin.

A pesar de que los mapas fueron creados para ser mostrados ante la autoridad virreinal, fueron el producto del gran sincretismo que se dio entre ambas culturas, “reflejan patrones de transformación cultural, conservación, adaptación y creación (Terraciano, 2013:59)”. Estos documentos cartográficos son la síntesis e integración de dos formas de ver el mundo, por un lado se muestra un espacio rodeado de linderos con o sin gobernante hereditario para demostrar a los españoles la posesión primordial e inmemorial de dichas tierras donde ahora convivía una comunidad cristiana a la que no le deberían quitar los privilegios de la tierra. No obstante, este documento es ante los mixtecos una nueva forma de asimilar la realidad, una realidad donde la posesión de la tierra se vuelve un fin en sí mismo, ya que esta es su único medio de protección ante un mundo de injusticias.

Podemos concluir que el origen de los problemas sobre la tenencia de la tierra y los límites territoriales se debe al encuentro de dos culturas y por lo tanto de dos cosmovisiones que se relacionaban con la tierra de distinta manera: una la veía como bien acumulable, signo de riqueza y enajenable mientras que para la otra era un ser sagrado y divino en sí mismo con quien debía tener una relación recíproca y de respeto. A través de las capitulaciones, la mercedación de la tierra y la creación del territorio de la República de Indios, se introdujo la propiedad privada en las comunidades en el siglo XVI y con ello el origen de los innumerables conflictos por la tierra que no darían vuelta atrás. Sin embargo el problema no acabó aquí, las epidemias siguieron afectando a la población nativa y mediante la llamada “composición” de finales del siglo XVI la Corona legalizó aquellas tierras que se habían obtenido de manera ilegal. Además, las nuevas cédulas de 1687 y 1695 determinaron las nuevas medidas del fundo legal y especificaron el punto de partida. Con esto muchas comunidades denominadas “sujetos” se independizan del pueblo “cabecera” para volverse Pueblos de Indios por cuenta propia. Así, el fenómeno de los conflictos agrarios tiene su origen en la introducción de una territorialidad que no existía en la mixteca pero que a través de los distintos procesos sociales, políticos y religiosos a partir de la Colonia, éstos se han agudizado de tal manera que las luchas internas entre las comunidades mixtecas siguen vigentes hasta el día de hoy.

Como resultado de todos estos procesos se elaboraron desde mediados del siglo XVI los documentos de contenido cartográfico denominados “*mapas coloniales*”, productos de la conciencia histórica de una comunidad, los cuales no sólo nos remiten a una demarcación, sino que a través de su estudio podemos conocer más de ambas culturas (mesoamericana e hispánica), sus contrastantes pero sobre todo del gran sincretismo que se dio entre ellas. Por ello, los lienzos son importantes para la arqueología, ya que al no tener fuentes directas de la época precolonial sobre la tenencia de la tierra y al ser estos los primeros documentos “cartográficos”, el estudio de estas pictografías será fundamental para entender la cosmovisión *Ñuu Savi* con respecto a su relación con la tierra, su resistencia ante el sistema dominador pero también de la gran sinergia que se dio en el siglo XVI, todo esto para explicar de una mejor manera el contexto arqueológico que indudablemente es el resultado de todos estos procesos sociales.

Debemos que considerar que aquellos “*mapas*” que han llegado hasta nuestros días son la mínima parte de los que se realizaron en la región, por lo tanto su estudio es indispensable para conocer la cosmovisión mixteca del siglo XVI. Para muestra tenemos el mapa de Santo Tomás Ocotepec, fiel testigo del mundo transformador y avasallante de este periodo; su análisis en esta disertación es relevante y pertinente porque en él se reflejarán los procesos aquí descritos, por lo que su estudio conforma la segunda parte de esta tesis.

5. LOS CÓDICES COLONIALES Y LA METODOLOGÍA INTERPRETATIVA

5.1. Códices coloniales

Los indígenas de México y de toda Mesoamérica, poseían una verdadera vocación histórica y relataban y escribían historia. Llamaban los mixtecos Naandeye a sus códices, que escribían “para memoria de lo pasado”; deseaban, como nosotros, saber los antecedentes de lo que sucedía entonces; se interesaban por conservar por escrito sus peregrinaciones, sus conquistas, los nombres y hazañas de sus caudillos y las genealogías de sus reyes. En suma, escribían historia (Caso, 1996:11).

Las civilizaciones mesoamericanas de la época precolonial desarrollaron la escritura jeroglífica y pictográfica. La escritura jeroglífica fue creada por los mayas y en ella se registraba el habla mediante signos que representaban palabras; la cultura *teotihuacana*, *tolteca*, *mexica*, *ñuu savi*, *benizaa* (entre otras) compartieron la escritura pictográfica que se basa en “un sistema muy sofisticado de representaciones estilizadas de personas y objetos, en combinación con ideogramas especiales, que en forma de escenas presentan una narración de eventos” (Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:8; Jansen y Pérez Jiménez, 2005:11; Jansen y Ruíz, 2009:9), la cual fue capaz de trascender los límites lingüísticos adaptando mejor las necesidades técnicas del registro de las lenguas tonales. Ambos sistemas fueron plasmados en vasijas, estelas, pinturas murales, tumbas, edificios, monumentos y, sobre todo, en manuscritos pictóricos denominados códices (verdaderos libros hechos de tiras de piel de venado o papel de amate dobladas en forma de biombo y blanqueadas con cal y pintadas) y lienzos (largas piezas de tela), en los que se relataban los aspectos culturales que definían su cosmovisión (religión, rituales, ceremonias, calendarios, astronomía, historia, genealogías, conquistas, batallas, economía, etcétera) (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:11-12; Jansen y Pérez Jiménez, 2011:5).

La palabra código viene del latín *codex* que significa “libro” y se ha utilizado para nombrar a todos aquellos documentos elaborados dentro de la “tradición precolonial” de producción, materiales e iconografía (Galarza, 1986:13). En *Tuhun Savi* un código es

nombrado *Tacu* o *Ñee Ñuhu* y *tay huisi tacu* es “pintor” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:133).

Un códice es llamado *tacu*, “pintura”, y *ñee ñuhu*, “piel sagrada”. El primero parece ser un término general para un manuscrito pictórico; el segundo, se refiere específicamente a los libros en piel de venado. De hecho, estos fueron considerados con frecuencia “sagrados” (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:12).

La lengua *nauatl* tiene términos como *amoxtli*, “libro”, *in tllili in tlapalli*, “lo negro y lo rojo”, o bien *tlacuillolli*, “escritura y pintura” (Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:8). Los *tlacuilo* eran los “pintores” y el *amoxcalli* la “casa de libros”. A la llegada de los españoles la mayoría de los códices fueron destruidos y muchos terminaron en la hoguera de los frailes en los llamados “actos de fe” por considerarlos “obras del demonio” (Galarza, 2009:6-8). Pocos sobrevivieron a los embates de la colonia y ahora se “conservan como tesoros de importancia extraordinaria en bibliotecas, museos, colecciones particulares dispersos por el mundo” y que debido a su reducido número son fuentes invaluable para el conocimiento de las culturas precoloniales y su cosmovisión (Jansen y Ruíz, 2009:10-12).

Para el caso *Ñuu Savi*, sólo han sobrevivido seis códices históricos-genealógicos de elaboración y contenido completamente mesoamericano⁹⁸; estos son los códices *Añute* (Selden)⁹⁹, *Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, *Tonindeye* (Nuttall), *Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (Bodley), *Iya Nacuaa I y II* (Colombino-Becker) (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b; Jansen y Pérez Jiménez, 2005; Jansen y Pérez Jiménez, 2007). No obstante, para mediados del siglo XVII, debieron existir más, ya que Burgoa llegó a conocer algunos:

...han quedado... por memoria de sus antepasados... algunas historias pintadas, en papel de cortezas de árboles, y pieles curtidas, de que hacían unas tiras muy largas de una tercia de ancho y en ellas pinturas de sus caracteres, con que los indios doctos en estas leyendas les explican sus linajes, y descendencias, con los trofeos de sus hazañas y victorias... (Burgoa, 1989, I: 288).

⁹⁸ Generalmente se han considerado seis, sin embargo los denominados códices Becker 1 y Colombino constituyen un solo documento (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14).

⁹⁹ Aunque éste códice se terminó alrededor de 1556, su contenido es de corte precolonial (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:31).

A pesar de toda esta destrucción, después de la conquista y durante todo el periodo colonial en la Nueva España, los *tay huiisi tacu*, verdaderos maestros en el arte de escribir, siguieron pintando aspectos de su cultura e historia en sus códices. Sin embargo estos documentos ya no eran completamente de tradición precolonial sino que se le fueron añadiendo las ideas, técnicas y soportes traídos por los conquistadores. A esta gran variedad de documentos pictográficos se les ha denominado “códices coloniales” y de este género cabe resaltar los producidos en el primer siglo de colonia porque en ellos se refleja una época de profundos cambios para las culturas mesoamericanas; en estos, no solo se registró la forma en que concebían su mundo sino la manera en que empezaron a adoptar las ideas traídas por los conquistadores.

Muchos códices coloniales “contienen aclaraciones (glosas y comentarios) en castellano y/o en lenguas mesoamericanas escritas con el alfabeto latino” porque fueron hechos para ser presentados ante la autoridad virreinal y gracias a esto se han podido descifrar los códices precoloniales. Su elaboración corrió por cuenta de los nativos, muchas veces auspiciado por los conquistadores para un mejor sometimiento y evangelización de la población nativa, pero gracias a estas notas hemos logrado tener un diccionario pictográfico con sus significados (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:12; Jansen y Ruíz, 2009:9). En especial, el *Códice Mendoza* y el Mapa de Teozacualco (para el caso mixteco) han sido la *pedra roseta* para entender la escritura pictográfica (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:25).

Es importante recalcar que los documentos históricos y los datos arqueológicos no son las únicas fuentes para la interpretación de los códices, sino también la literatura oral viva de las comunidades herederas de estas culturas milenarias.

“Donde podemos avanzar más en la lectura de aquellas hermosas imágenes es precisamente gracias a los hablantes y al estudio de las lenguas originarias, la arquitectura y el paisaje. Es por las lenguas vivas que, ahora podemos identificar los principales lugares históricos, la arquitectura y símbolos religiosos, podemos entender estos documentos pictográficos como narrativas sagradas sobre el origen del mundo y como epopeyas dramáticas” (Jansen y Ruíz, 2009:14).

Con la conquista, no sólo se rompió la tradición pictórica sino también la herencia literaria, ya que la lectura de estos documentos no se restringía a la clase que la produjo sino que fueron presentados ante un público en espacios abiertos y en días significativos;

lecturas que eran ricamente adornadas con la tradición oral y la técnica declamatoria que debió impresionar a la audiencia. Al prohibirse la elaboración y la recitación, los pocos códices y lienzos que han sobrevivido se convirtieron en enigmas del pasado (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:5). No obstante, en base al conocimiento de la cultura y la lengua mesoamericana, la cual sigue conservando “el lenguaje florido” por medio de metáforas, paralelismos y referencias a los poderes de la naturaleza, podemos llegar a recobrar parte de ese patrimonio literario (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14). Por lo tanto, el estudio de estos escritos desde las diversas ramas de las ciencias sociales (arqueología, historia y antropología) ayudará a entender la cosmovisión de los Pueblos Originarios, su resistencia ante el sistema dominador pero también del gran sincretismo que se dio entre ambas culturas.

Aunque se dejaron de producir los códices a la manera precolonial, la escritura pictográfica no se dejó de lado, al contrario, se adaptó a las nuevas necesidades que implicaba el nuevo orden español dando pie a la creación de nuevos formatos con diversas temáticas (históricos, cartográficos, religiosos). Así, los códices coloniales son la muestra clara de procesos de reconstrucción de la memoria colectiva post catástrofe, donde se expresa la manera en que se asimila una nueva realidad que ha sido impuesta de manera violenta, pero que su construcción es necesaria para la existencia, identidad y continuidad del grupo (s/f. Musolino, en prensa).

De estos códices coloniales cabe resaltar aquellos que representan el espacio geográfico porque son los primeros documentos de Mesoamérica que podemos denominar como “cartográficos” desde el punto de vista occidental y que los *codicistas* han clasificado generalmente como mapas, códices cartográficos o planos. Sin embargo, debido a que muchos mapas contienen escenas históricas o genealogías (lo cual ha hecho difícil su catalogación dentro de un solo género desde el punto de vista occidental) estos documentos se han ubicado en el género histórico-cartográfico. “Una característica en este tipo de documentos es su orientación oriente-poniente y la asociación espacial de sus partes constituyentes” (Galarza, 1986:91). Aunque la mayoría de los lienzos que se conocen son

mapas, no todos los mapas están sobre lienzos¹⁰⁰, los lienzos sólo hacen referencia a un tipo de soporte que es la tela (ya sea de algodón o fibras de maguey) pero existen otros elaborados sobre papel europeo, papel de amate y pieles.

No obstante, un tipo de documento cartográfico común es el que representa las tierras de una comunidad y contiene tres elementos básicos: 1) la iglesia de la comunidad como la figura central y el edificio más prominente, 2) la escena de la fundación de la comunidad junto a la iglesia y 3) los linderos que rodean al Pueblo de Indios (Oettinger, 1983:25-28). Es aquí, donde el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque, del cual es objeto este estudio, se inserta porque ha sido clasificado como un mapa, ya que representa fielmente el área de donde proviene y la relación espacial de los objetos dibujados.

En el capítulo anterior hemos argumentado que la introducción de la territorialidad motivó a las Repúblicas de Indios a crear un territorio circunscrito por mojoneras. Para justificar la posesión de estas tierras se vieron en la necesidad de representar este espacio en diversos soportes combinando la escritura pictográfica mesoamericana y la representación espacial europea creando así una serie de documentos cartográficos que han sido clasificados como mapas. Así, el análisis del lienzo de Santo Tomás Ocotepeque (un documento cartográfico del siglo XVI) es pertinente para contrastar la propuesta desarrollada anteriormente y para ello describiremos la metodología interpretativa de este tipo de documentos pictóricos dividido en tres fases.

5.2. Análisis iconográfico

Para el estudio del lienzo utilizaremos la hermenéutica poscolonial que utiliza el Dr. Maarten Jansen y la maestra Gabina Aurora Pérez Jiménez, quienes retoman el clásico análisis iconológico del historiador del arte Erwin Panofski consistente de tres niveles para la interpretación de las escenas pictóricas: descripción (análisis de formas visuales), interpretación (identificación de conceptos y temas) y la evaluación (exploración de los significados intrínsecos), que corresponden a las diferentes capas de un trabajo (códigos,

¹⁰⁰ Los lienzos en general son de grandes dimensiones, obtenidas por la unión de varias bandas cosidas entre sí, hasta lograr el tamaño deseado. En estas amplias superficies caben los relatos más complejos y de mayor extensión. Los ejemplos abundan por que se perpetúan hasta el siglo XVIII (Galarza, 1986:87).

mensajes e ideas subyacentes) relatadas en un particular contexto (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:181). De especial interés y el motivo por el cual retomo su método de interpretación es el énfasis y la importancia que le otorgan al conocimiento de los Pueblos Originarios (en especial del Ñuu Savi) con el fin de descifrar el pasado, entender el presente y, sobre todo, coadyuvar a la emancipación de los mismos.

5.2.1. Nivel descriptivo

A este primer nivel corresponde el análisis descriptivo de signos y escenas. Sin embargo, no es una mera traducción en palabras de lo que podemos ver sino una lectura preliminar basada en lo que es conocido de otras fuentes, así como el sistema de códigos de representación. Se identifica el significado primario de determinado conjunto de líneas y colores (hombre, mujer, piedra, casa, río, árbol, así como topónimos, fechas, deidades) (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:75). La forma de los signos es el principal objetivo y sus referencias en otras fuentes. Además de describir el material y las dimensiones del objeto en que se plasmaron los signos, tenemos que conocer el origen, estado de preservación y ubicación de las fuentes y su historia (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:186).

Es el nivel de la semiótica (el estudio de los signos en general), donde se establece la relación entre el significante y el significado. En la pictografía mesoamericana los signos, generalmente, son pintados o representados y las imágenes pueden ser representaciones de *objetos estilizados* (hombres, mujeres, armas, casas) o de *signos arbitrarios* (también llamados ideogramas que mediante convenciones arbitrarias remiten a asuntos abstractos como el habla o el año). Se pueden distinguir cuatro categorías de signos o significantes de signos, acorde a la manera en que ellos son producidos y significan (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:35-36; Jansen y Pérez Jiménez, 2011:188-89).

- 1) Icónico: se refiere a elementos o términos de manera directa, generalmente como una descripción visual estilizada de un objeto en específico.
- 2) Indicativos: se refiere a acciones o nociones asociadas con el elemento representado. El significante tiene una relación metonímica con el significado.
- 3) Simbólico: se refieren a nociones abstractas para que objetos particulares funcionen como metáforas. La relación entre significante y significado es metafórica, como ejemplo tenemos los difrasismo *yuvui tayu* (petate y trono) que significa reino.

- 4) Signos fonéticos: se refieren al valor fonético (sonido) de lo que es representado, especialmente en los nombres de lugares y personas.

Para identificar los dibujos y entender el lenguaje pictórico de los códices coloniales, nos apoyamos de las fuentes del siglo XVI, especialmente las notas, glosas y otros comentarios escritos en los mismos códices de aquella época de contacto, que rescatan de alguna manera el conocimiento de los *tay huisi tacu*, además de la tradición oral de los herederos de esas culturas (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:35; Jansen y Pérez Jiménez, 2007:43), ya que el significado atribuido a los signos depende de convenciones compartidas, maneras de percepción y conceptualización, que son determinadas por la cultura (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:189).

Así, este primer nivel busca la llave para leer los signos como morfemas o palabras con su individual semántica y/o significado fonético (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:191). La articulación entre este primer nivel interpretativo y el segundo consiste en establecer bien el género del contexto de estos signos, ¿es un texto ritual, adivinatorio, demográfico, jurídico, económico, tributario o histórico? (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:75).

5.2.2. Nivel interpretativo

En el segundo nivel de análisis se debe examinar como “los pictogramas se combinan y forman secuencias narrativas con sus protagonistas, temas y motivos específicos” (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:108); es acerca de la sintaxis y el contenido, la coherencia de los morfemas como expresiones o frases significativas. El significado de la temática se expresa por la combinación de los elementos representados y para conocer cuál es la historia contada se debe ordenar los signos y escenas en coherencia (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:190-191).

La interpretación del tema consiste fundamentalmente en 1) analizar las diferentes escenas como expresiones de un tema específico, comparando las diferentes representaciones de ese tema en otras fuentes, para así obtener una percepción más completa de la extensión y complejidad del tema por sí mismo; y 2) conectar el tema (reconstituido) con información relevante fuera de su representación pictórica, esto implica un análisis filológico e histórico.

[De esta manera] identificamos el relato tanto por lo que ahora podemos entender de los signos constituyentes, como por información externa que nos ayuda comprender las implicaciones. Esta información externa proviene de la comparación con otros códices, de las fuentes históricas coloniales y de los conceptos y costumbres aún vigentes en las comunidades nativas. Con tal marco de referencia integral podemos reconocer y contextualizar el contenido de las escenas. Esto suena fácil, pero en realidad es un procedimiento complejo y cuidadoso, en que se juntan poco a poco las piezas dispersas de un rompecabezas hasta que se reconstruya un patrón coherente que ubique y explique la mayor parte los elementos de manera armónica y sensata (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:108).

Así, este segundo nivel se fundamenta en la lectura de las escenas en base al análisis de sus elementos, de la estructura y de los temas, y en su interpretación de acuerdo con el marco de referencia del que disponemos. De este nivel iconológico se procede a una segunda articulación: donde los temas y motivos se consideran como un discurso; es decir: el producto de una historia en un contexto histórico, social y cultural específico. A fin de entender este contexto hay que concebir el texto como un producto histórico, donde debemos preguntarnos ¿Cómo, por qué y en qué fases diferentes fue diseñado y compuesto? ¿Qué estrato interno del texto nos dice acerca de sus usos sucesivos y las transformaciones de significado? En segundo lugar nos preguntamos: ¿qué significó estos temas para el público original? y ¿cómo estos temas reflejan las preocupaciones centrales de la sociedad en ese momento? Lo anterior es para llegar a un punto crucial del análisis narratológico ¿quién habla a quién, por qué razón y con qué motivo? (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:194).

El proceso de identificación de los temas y la comprensión de sus mensajes debe ir de la mano con la adquisición de conocimiento contextual suficiente, de manera que podamos llegar lo más cerca posible del mensaje original destinada a un público y compartir sus respectivos horizontes hermenéuticos. En este caso, todo aquel que se dedique a la interpretación de los códices mixtecos debe tener un encuentro personal con la población *Nuu Savi* y su historia cultural. El conocimiento de la lengua es de vital importancia y decisivo, no sólo por el vocabulario, los conceptos y las expresiones, sino también por las metáforas, significados simbólicos y asociaciones ideológicas, que nos ayudan en la reconstrucción de la historia cultural. Por ello el trabajo personal en las comunidades con las que los manuscritos estudiados están conectados, se necesita tanto

para registrar la información local que puede ayudar a la interpretación, como para desarrollar una perspectiva sobre sus consecuencias sociales relevantes (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:195).

5.2.3. Tercer nivel

Este nivel del proceso interpretativo nos involucra como activos participantes en los diálogos con los demás. Evaluamos la historia, o más bien la propia interacción cultural, en términos de nuestra propia experiencia, la formación y la reflexión. En este nivel abstracto nos comprometemos aún más con la comunicación intersubjetiva y situamos la obra dentro de la historia cultural y la sociedad, explorando sus mensajes para el presente y las problemáticas de nuestro mundo. Para ello entramos en un diálogo con el pasado y lo hacemos parte de nuestro presente, debemos examinar críticamente las relaciones particulares del pasado al presente y viceversa, así como de nuestra propia participación, por eso vale la pena preguntarse ¿Por qué estamos haciendo esta investigación? ¿Cuál es el aporte concreto de esta investigación? ¿Cuáles son nuestros objetivos? ¿Cómo esos objetivos interactúan con nuestra investigación, motivación, métodos y descubrimientos? (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:196).

Mientras los primeros niveles se enfocan en los códigos y contenidos, el tercer nivel es acerca de los valores, las relaciones y los puntos de vista, sobre la experiencia y el crecimiento espiritual, acerca de la filosofía y de la solidaridad social y humana. Para ello se debe tener una relación dialéctica, donde los Pueblos Originarios, en este caso, no solo sean objetos incrustados en el discurso de un grupo extraño que, básicamente, pretende confirmar sus propios privilegios sino que la investigación debe conectar sus objetivos a las prioridades de estos pueblos en la lucha común por la justicia social y la emancipación. Para los intérpretes, los tres niveles de significado pueden ser tomados para representar una trayectoria continua de la objetividad, a través de la intersubjetividad, a la experiencia subjetiva y evaluación personal. Este nivel de comprensión (más profundo) se produce por la experiencia humana, concretamente mediante la fusión de los otros niveles con la empatía y la aceptación de otros puntos de vista como opciones válidas, que merecen respeto (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:197).

Estos diferentes niveles, esferas u órdenes son herramientas analíticas que no podemos separar tajantemente, ya que la interpretación es un proceso de interacción continua entre todos estos aspectos, una retroalimentación a manera de un círculo hermenéutico dinámico. Por lo tanto, las opciones, posiciones y perspectivas en el tercer nivel tiene sus consecuencias en lo que sucede en el primero y el segundo (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:198). Este último nivel nos llevará a la reflexión de nuestro presente con el pasado, del cual trazaremos una línea o un puente que permita la relación entre la cultura estudiada y la nuestra a fin de entender las ideas subyacentes. Como ejemplo podemos tomar las ideas religiosas sobre el orden del cosmos, (que a menudo se construyen como una proyección del orden social existente) para comprender el paradigma del orden de la sociedad y la norma para la conducta humana, donde la política, la ética y la visión del mundo están íntimamente conectados (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:205)

Para una buena interpretación uno se debe preguntar sobre aquellos que hicieron el texto, qué querían decir, para qué y porqué de esa forma, no obstante también debemos preguntarnos a qué público, lector o audiencia estaba dirigido y qué pudo haber sido su respuesta. Por ello, nuestro acercamiento a la pictografía mesoamericana debe ser mediante un diálogo intercultural que nos lleve a ser parte del público y esto nos permitirá acercarnos más a la sociedad y la cultura mesoamericana. Sabemos que nuestra interpretación no será absoluta porque el presente no es el reflejo del ayer (porque todo cambio implica una transformación) pero aunque la conquista fue un evento dramático, esto no impide hacer algunas analogías con el pasado (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:181).

Es a partir del inventario de los elementos constituyentes que podemos proceder a la lectura coherente de las escenas, descubrir su carácter histórico y literario para, al final evaluar los aspectos ideológicos de la obra. Así, el entendimiento de la antigua historiografía de un pueblo está condicionado por el conocimiento de los conceptos y expresiones de su lengua, así como de las tradiciones culturales que hasta hoy sobreviven en la región (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:27).

6. ANÁLISIS DEL LIENZO DE SANTO TOMÁS OCOTEPEQUE

6.1. Santo Tomás Ocotepec, pasado y presente

Antes de interpretar el lienzo de Santo Tomás Ocotepec es necesario mencionar los antecedentes de este municipio y los estudios más sobresalientes que se han realizado dentro del marco de las Ciencias Sociales.

6.1.1. Antecedentes arqueológicos

No se ha realizado ninguna investigación sistemática en el área, aunque Ronald Spores, hace mención en su *Informe Preliminar del Recorrido de la Mixteca Oeste fase uno* (1993), la existencia del sitio TL-29 (Fig.34), denominado *Río Bajo Ocotepec* con coordenadas geográficas E 15° 09' 07'' y E 97°44'08'' de la carta Putla Villa de Guerrero E14D14 y lo describe como:

Sitio en llano en medio del cañón del pueblo de Santo Tomás Ocotepec; 17 km lineales OSO del Templo de Tlaxiaco y unos 4 kms por camino al norte de Ocotepec; a unos 400 m al este del camino Ocotepec-Carretera Tlaxiaco-Putla; entre dos ríos pequeños. Consiste en una plaza elevada y nivelada sobre una loma baja, con mogote bajo en su margen oeste, 2 terrazas, y tepalcates en distribución regular, unos pocos navajas de obsidiana verde, fragmentos de manos y metates. El sitio es lavado y erosionado por muchos años de cultivación. Es delgado y bajo sin definición notable, y aparentemente no merece más atención al momento. Clásico Tardío y Posclásico [650/900 -1200 -1521 d.n.e.] 100 m x 75 m.

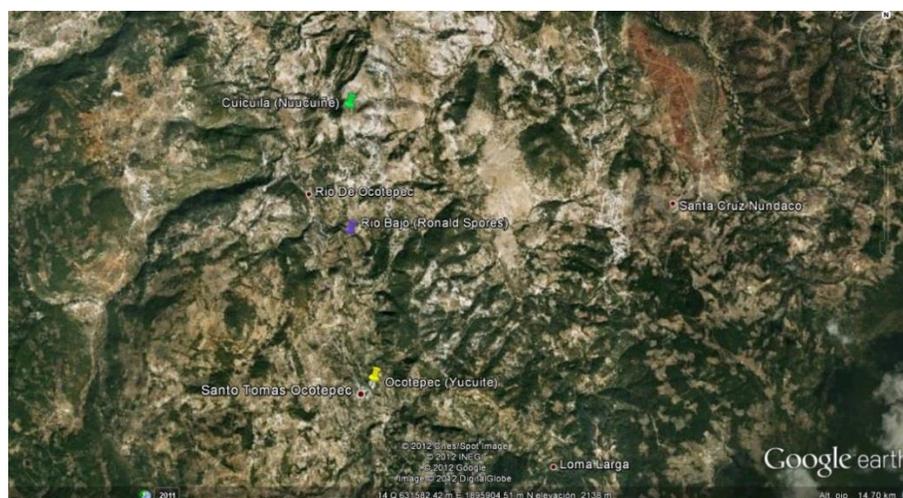


Fig. 34: El sitio “Río Bajo Ocotepec” (TL 29), mencionado por Ronald Spores. Al norte el sitio arqueológico de Cuicula. Tomado de Google Earth.

6.1.2. Antecedentes históricos

Gerhard en su magna obra “*Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*” menciona que además de *Coixtlahuacan*, *Tlachquiuhco*, *Yancuitlan* (los tres estados más grandes) había un número sorprendente de comunidades mixtecas menores de la jurisdicción de Teposcolula, todas o casi todas políticamente autónomas, entre las que destaca Ocotepc (*Yucuite*), Cuicuila (*Nuucuiñe*), Chalcatongo (*Ñundeya*) y Atlatlahucan (*Ñuucuaaha*) (Gerhard, 1986:292).

Ocotepc, junto con otras ocho cabeceras (Achiutla, Atlatlauca, Atoyac-Yutacanu, Cuicuila, Chalcatongo, Mitla¹⁰¹, Tlatlaltepec y Yucucuy-Tlazoltepec) de la jurisdicción de Teposcolula fueron encomendadas por Cortés al conquistador Francisco Maldonado. “La viuda de éste, Isabel de Rojas, se casó en 1548 con Tristán de Luna y Arellano, quien heredó la múltiple encomienda y fue sucedido en 1573 por un hijo, Carlos; este último vivía aún en 1597” (Gerhard, 1986:294). Méndez (1985:61) menciona que aparte de Ocotepc Isabel de Rojas poseía entre otras comunidades a Tecomastlahuaca, Achiutla, Yucucui y Totolpilla.

Si bien Ocotepc no fue un *yuvui tayu* de gran prestigio político dentro del *Ñuu Savi* sí tenía relativa importancia al sur de la Mixteca Alta. De esa manera, “a mediados del siglo XVI, cuando había pocos españoles en la Mixteca, los cacicazgos de Chalcatongo, Ocotepc y Tlaxiaco dominaban las tierras, tanto de las cañadas como de las montañas” (Monaghan, 1990: 350). Para 1570 Ocotepc tenía una población de 150 habitantes (Méndez, 1985:61) y durante este mismo periodo estaba en litigio con la República de Indios de Tlaxiaco por la dominación de la cañada:

Quando el gobierno colonial resolvió el conflicto por 1590, le dio a Ocotepc la posesión de las laderas de cada lado del río, y a Tlaxiaco la posesión de las tierras más valiosas al fondo. A Ocotepc también se le dio una pequeña porción de tierra de riego al pie de la loma llamada *Xinitica*, que hoy en día se le conoce por Chapultepec (Monaghan, 1990:355).

Existe la posibilidad de que Ocotepc haya conservado su nobleza hereditaria hasta principios del siglo XIX, esto por el acta de reconocimiento oficial como comunidad

¹⁰¹ Probablemente Mitlatongo.

agraria expedida en 1940 por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, que a la letra dice (Heijmerink, 1973:290):

“los vecinos de Ocotepc presentaron copia certificada de títulos de propiedad (comunal) expedida por el Archivo General y Público de la Nación, de la que se desprende que los vecinos de este poblado solicitaron dicha copia con fecha 2 de abril de 1892, en la cual aparece que en el año que llaman real de 1760 y 1761 la señora doña Pascuala Phaliciano García de Rojas, cacique del poblado de Santo Tomás Ocotepc y sus anexos, comprueba la propiedad de los terrenos del poblado por haberlos heredado de su parte el señor don Nicolás García de Rojas desde tiempo inmemorial; el 18 de junio de 1801 se libró real previsión de restitución y ampara al subdelegado de Teposcolula a fin de que manteniendo en la posesión de los sitios de Yutasi y Yutanicuché a don Joseph [José] Jiménez como marido de doña Martina García de Rojas heredera de doña Pascuala Phaliciano, notificando a los indios del poblado de Santa María Cuquila para que no molesten en la posesión de sus terrenos a esta cacique, y por lo tanto a los vecinos del poblado de Santo Tomás Ocotepc”.

No hay estudios sobre la participación de este poblado en los diversos procesos sociales y las revueltas de los siglos XIX y XX. Sin embargo, después de la Revolución Mexicana “fue de los primeros en obtener en los años 40’s el reconocimiento como comunidad agraria”. La resolución presidencial tiene como fecha el 10 de junio de 1940 publicada en el diario oficial de la federación el día 25 de noviembre del mismo año y la ejecución es de 19 de abril de 1941 (Heijmerink, 1973:291; Santo Tomás Ocotepc, 2011:35).

6.1.3 Tradición e historia oral

Ndaa Tee ji Ñaha Suji (los hombres y mujeres *naual*¹⁰²) u Ocotepcños tenemos una vasta riqueza cultural que los antropólogos han denominado tradición e historia oral y en ese tenor se sigue manteniendo. No se ha conseguido plasmar en libros, como algunas otras comunidades vecinas lo han hecho, sin embargo se han llevado a cabo trabajos de menor

¹⁰² *Naua* es un término del *nauatl* que se refiere a nuestro *alter ego*, nuestro otro yo. En *Tuhun Savi* la palabra *suji* es *naua* y la acción de convertirse en *naua* es *nduti* (convertirse, volverse). En Santo Tomás Ocotepc nuestro *suji* son los animales que nos acompañan en esta vida. Si les pasa algo nosotros nos enfermamos y si mueren también nosotros morimos. También podemos convertirnos (*nduti*) en *suji* a través de los sueños y tomar varias formas, desde un rayo hasta animales. No obstante, hay personas de gran poder que pueden convertirse estando conscientes.

escala en cuanto a su recopilación, en tareas escolares y concursos de zona escolar gracias al esfuerzo de profesores y alumnos. Así mismo existen profesionistas, en especial los profesores, que se han interesado por la preservación de nuestras raíces y sin duda muchos otros ciudadanos que por carecer de los recursos y una metodología sus trabajos no han salido a la luz.

6.1.4 Estudios antropológicos

Sobre Ocotepc se han realizado dos trabajos en específico. El primero es de Heijmerink en 1973 y se enfocó al entendimiento de la tenencia de la tierra en Ocotepc para dar una generalidad de los pros y contras de la tierra comunal en los Pueblos Originarios a mediados del siglo pasado. En base a esto propone una serie de puntos para un mejor entendimiento entre los diferentes niveles gubernamentales enfocados al desarrollo del campo (desde los comuneros, comisariado de bienes comunales y las distintas dependencias gubernamentales), para que a través del buen conocimiento de la situación se den acciones que beneficien a las comunidades agrarias.

El otro trabajo es la obra denominada *Migración: Decisión Involuntaria*, estudio realizado por Méndez (1985) sobre las causas externas e internas que obliga a los Ocotepqueños a migrar y la forma en que esto afecta las relaciones sociales dentro del municipio. Además, hace un recuento histórico para saber la condición sobre la propiedad de la tierra a través de los siglos y la forma en que los cambios sociales y nacionales han modificado la estructura interna de los Pueblos Originarios.

6.2. Análisis del lienzo de Santo Tomás Ocotepque

6.2.1. Estudios previos del lienzo

Una de las tantas riquezas culturales de la comunidad Santo Tomás Ocotepc es el lienzo del cual trata este estudio (Fig.1 y 35). La descripción del paisaje, la ubicación espacial de caminos y capillas en el lienzo y su orientación por medio de la salida y entrada del sol le valió para ser considerado por Caso (1966) y Smith (1973) como un documento de contenido cartográfico, quienes también fueron los primeros en hacer estudios y publicar

- 2) Aunque es claramente visible abajo de la iglesia que representa a Ocoteppec, la expresión *Años 1701*, sin embargo el mapa es del siglo XVI y no de principios del XVIII, como podría pensarse de acuerdo con esa leyenda.
- 3) Las inscripciones que tiene el mapa fueron hechas en tres ocasiones. En la primera, los dibujos se hicieron con una tinta bastante negra, quizá utilizando el hollín, y esas leyendas son bien visibles. El segundo escriba empleo una tinta café y fue el que puso el nombre de los linderos en *nauatl*. La tercera mano, utilizó una tinta café muy oscura, casi negra, y con ella se puso la fecha *años 1701*.
- 4) Los glifos toponímicos nos remiten a los linderos de la comunidad.
- 5) En el mapa no sólo se usaron las tres tintas, sino que se empleó el verde para los cerros, el azul para el agua, el rojo para los techos de las casas y las jambas de la puerta del templo y el amarillo para la piel del tigre que forma el glifo de Cuquila.

El siguiente estudio interpretativo fue realizado por Mary Elizabeth Smith en 1973 quien subraya que:

- 1) Por el estilo, este lienzo pudo ser dibujado alrededor de 1580.
- 2) La iglesia del centro con las glosas en castellano de *Santo Tomás Ocoteppeque* representa a la comunidad principal dentro del lienzo y las otras iglesias representan las comunidades “sujetas”, las cuales son Santa María Yucuite, Santiago Nuyoo, San Pedro Yosotato y Santa Cruz Nundaco.
- 3) El mapa en realidad representa dos momentos históricos del territorio de Ocoteppec: los jeroglíficos toponímicos acompañados con las glosas en *nauatl* son los límites de Ocoteppeque a mediados del siglo XVI, mientras que las glosas en mixteco fueron añadidas a principios del siglo XVIII y representan los límites de Ocoteppec en ese siglo.
- 4) Las glosas en mixteco no corresponden con los topónimos ni con las glosas en *nauatl*.

6.2.2. Análisis de los elementos pictóricos del lienzo

El lienzo de Santo Tomás Ocotepeque está formado por tres tiras rectangulares de tela de algodón unidas por una costura, mide en promedio 1.34m de largo x 1.04m de ancho (Caso 1966:132; Weitlaner 1966:139) (Fig.2). Está pintado con colores naturales pero en dos estilos: mesoamericano y colonial; con la técnica mesoamericana se dibujaron los jeroglíficos toponímicos alrededor del lienzo, el topónimo del poblado de Cuquila (*Ñukuiñi*), el *aniñe* (palacio), los ríos y los caminos; de influencia y estilo colonial se pintaron los montes al interior del lienzo que representan la geografía del área, las capillas, la iglesia y el sol. Debido a este género mixto se ha fechado su manufactura para la segunda mitad del siglo XVI, alrededor de 1580 a pesar de la inscripción *años 1701* en el centro del documento que haría pensar a más de uno que su manufactura fue en este año (Caso 1966:132; Smith 1973:148).

Se llega a esta conclusión por la calidad de la escritura mesoamericana presente en el lienzo que nos remite a una fecha más temprana de elaboración. Es decir, aún con la llegada de los españoles los pueblos mesoamericanos siguieron elaborando documentos con escritura pictográfica para defenderse y justificar sus derechos ante la autoridad virreinal, quien los reconoció como legales siempre y cuando los hicieran intelegibles y se ajustaran en lo posible a los cánones españoles. Para ello, los pueblos mesoamericanos añadieron glosas en *nauatl* (que en aquellos momentos fue la lengua franca) para explicar su contenido y en el caso de los mapas se representó la geografía local a la manera occidental con el fin de que las autoridades pudieran entenderlos y validaran su contenido. Estos documentos pictóricos mixtos se manufacturaron después de la conquista y durante todo el siglo XVI pero fueron relegados en los siglos posteriores por la incorporación de más técnicas, materiales y estilos cartográficos occidentales, aunado al desarrollo de la escritura de la lengua “mixteca” en alfabeto latino¹⁰⁴. No obstante podemos observar algunas reminiscencias de este género hasta el siglo XVIII (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:13; Ramírez, 2006:214; Terraciano, 2013:49). Así, el lienzo de Ocotepeque se inserta en este grupo de códices de tradición mixta y por lo tanto se puede fechar su manufactura para el

¹⁰⁴ Como ejemplo de este desarrollo tenemos la gramática de Fray Antonio de los Reyes y el diccionario de Fray Francisco de Alvarado, ambos sobre la lengua Mixteca y publicados en 1593 (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:13; 2009a:viii).

siglo XVI, esto se refuerza por el hecho de que guarda semejanzas con otros lienzos elaborados en la década de 1580, como el mapa de Teozacualco y el segundo lienzo de Zacatepec (Smith 1973:148).

Después de haberse pintado el lienzo se añadieron glosas en alfabeto latino en distintos momentos y por diversos *tay huisi tacu*. En lengua castellana se escribieron los nombres de los santos (adjudicados a cada templo católico en el siglo XVI) y la glosa *cuquila*; en *nauatl*, las glosas que describen a cada glifo toponímico alrededor del lienzo. De las 24 glosas en *nauatl* que se escribieron originalmente en el siglo XVI, dos son ilegibles. En 1701 se añadieron otras 45 glosas en lengua mixteca. A pesar de que se agregaron estas glosas en ningún momento se modificó la estructura interna del lienzo por lo tanto lo representado en el lienzo es una muestra fiel de lo que hicieron los mixtecos en la segunda mitad del siglo XVI.

El lienzo es producto de la historia de Santo Tomás Ocotepec. Esto debido a que en el centro del documento salta a relucir una gran iglesia, lo cual afirma la identidad cristiana de la comunidad, y debajo de ésta se escribió con la tinta del primer escribano el nombre de la República de Indios del siglo XVI, *Santo Tomás Ocotepeque*; a su lado derecho está el *aniñe* (palacio) precolonial como indicación de que ésta fue la cabecera política¹⁰⁵; este edificio sugiere una historia precolonial con la presencia de una casa noble mixteca¹⁰⁶. El palacio precolonial, la iglesia central con la glosa de Ocotepeque y el jeroglífico topónimo denominado *Cuquila* forman la escena principal que domina en el lienzo y gracias a ésta se ha llegado a la conclusión de que el lienzo no sólo es un simple mapa, como lo denominaron Caso (1966) y Smith (1973), sino que es un documento histórico-cartográfico (Fig. 36).

¹⁰⁵ “Durante los primeros dos siglos de la época colonial la cabecera fue sede del cabildo, residencia de la nobleza nativa, centro de la recaudación del tributo y punto de concentración para el repartimiento de la mano de obra nativa” (Mendoza 2011:48).

¹⁰⁶ Como ejemplos de códices coloniales donde al centro se pone la iglesia y el palacio (*aniñe*) ver el Mapa de la fiscalía de San Pedro Tlacotepec, municipio de Xaltocan, Tlaxcala; el Mapa de Tetla de la Solidaridad en Tlaxcala (Cortesía del Mtro. Raúl Macuil Martínez), el mapa de Teozacualco (Caso, 1989) y el de Santa María Cuquila en la Mixteca Alta.



Fig. 36: El templo católico con la glosa de Santo Tomás Oco y el aniñe en el centro del lienzo.

La glosa de *Cuquila* hace mención a una comunidad ubicada al norte de Ocoatepec y su nombre en *Tuhun Savi* es *Ñuu Kuiñe* (Tierra o lugar de Jaguares) y corresponde al pictograma toponímico del jaguar dentro de un cerro. Por su tamaño, su relación con los edificios centrales y al ser el único jeroglífico toponímico que representa a una comunidad no dudamos de su importancia y papel fundamental en el discurso del lienzo. Encima está pintada una pareja al estilo de los códices precoloniales sin nombres, lo que sugiere que eran personajes bien conocidos en su época que no necesitaban especificarse. Ellos están sobre un tablero de greca y recargados en sillas, esto expresa que son el *Iya e Iyadzehe* del *yuvui tayu* del *lugar del jaguar-Ñuukuiñi* (Cuquila).

Cabe resaltar la posición de la mujer y su acción, al ser de un tamaño relativamente más grande que el varón parece estar indicando su poder de decisión en el gobierno. Esto significa que mujer y hombre tenían la misma categoría en las decisiones políticas de *yuvui tayu*, sin embargo la participación de las mujeres en la toma de decisiones se perderá durante la administración colonial. Asimismo, hay un camino de pies al estilo precolonial que nos da la idea de que la *iya dzehe* va hacia el *aniñe* junto al templo católico de Ocoatepec, haciendo alusión a un aspecto del pasado de esta comunidad en el que sólo participan los mixtecos, ya que únicamente se pintan los pies indicando que es un camino de la época precolonial. Se interpreta de esta manera por que en los demás caminos que parten de la iglesia central se dibujan las huellas de los animales de carga sugiriendo el

contacto con los europeos. Es probable que haya existido una alianza matrimonial entre el *yuvui tayu* de Ocoatepeque y el de Cuquila, pero al quedarse sin gobernante el *yuvui tayu* de Ocoatepec, la mujer regresa a heredar el trono como legítima heredera.

Lamentablemente el templo precolonial no tiene glosa o elemento alguno que nos indique su nombre o el culto profesado. Caso (1966) y Smith (1973) le atribuyen el nombre de San Juan e incluso Smith (1973:148) llega a mencionar que este templo se refiere a San Juan Mixtepec, no obstante esta autora cae en contradicción al decir que la elaboración de las glosas en Mixteco de principios del XVIII no tienen ninguna relación con las glosas y jeroglíficos toponímicos del XVI, y después relaciona la glosa de San Juan del XVIII con el año del siglo XVI. La glosa de San Juan es un límite del siglo XVIII.

En el lienzo también hay cinco edificios iguales en estilo y tamaño; por la campana y el nombre de una santidad adjudicada a cada uno, no cabe duda que son construcciones religiosas. Al ser más chicas que la iglesia central y estar dentro de la demarcación de los glifos toponímicos se han denominado “capillas” y cada capilla representa una comunidad que formaba parte de Ocoatepeque en el siglo XVI. Estas capillas tienen las glosas de Santa Cruz, Santiago, Santa María?, San Pedro y Santiago. En la historiografía las comunidades que integraban un Pueblo de Indios en el siglo XVI son consideradas como “sujetos”.

Uno de los objetivos centrales de la tesis era reconstruir el espacio pintado en el lienzo y para ello era necesario identificar y localizar las comunidades del área que conformaron la República de Indios de Ocoatepeque en el siglo XVI. Esto lo hemos logrado mediante el análisis de las glosas debajo de cada edificio católico, la localización de los jeroglíficos toponímicos y una propuesta basada en la toponimia Mixteca.

Un primer intento, fue el de Mary Elizabeth Smith (1973: 149) quien propuso una serie de comunidades para cada capilla, la de Santa Cruz corresponde a la comunidad de Santa Cruz Nundaco; a Santiago-Santiago Ñuyoo; Santa María-Santa María Yucuhiti; San Pedro- San Pedro Yosotato y Santiago- San Lucas Yosonicaje. Sin embargo erra en esta última correspondencia ya que la capilla con el nombre de Santiago (ubicada en la parte superior del lienzo) hace alusión a Santiago Yosotiche (lo cual justificaremos en los siguientes párrafos). Smith (1973) llega a esta conclusión por su análisis de las glosas en Mixteco del lienzo de Ocoatepeque escritas en 1701. Afirma que estas se agregaron como

consecuencia de la separación de las antiguas comunidades que formaban el Ocotepaque del siglo XVI (cada uno representado por una capilla), ya que estas glosas crean la imagen de una circunferencia irregular donde al centro queda la iglesia con la glosa de Ocotepaque y las demás capillas son excluidas.

La autora pone a prueba su hipótesis al comparar las glosas en mixteco del lienzo con las de un documento de tierras del Archivo General de la Nación (AGN), que contiene una revisión de los linderos de Ocotepac realizado el 10 de marzo 1726. De la comparación de ambas listas 27 puntos limítrofes aparecen en los dos documentos mientras que 14 sólo aparecen en lienzo y 7 en la lista de 1726, para esta fecha Ocotepac colinda con Santa María Yucuite, Santiago Ñuyoo y Santa Cruz Ñundaco. Esta información es de suma importancia para Smith ya que refuerza su hipótesis de que las comunidades que integraban el Ocotepaque en el siglo XVI son las actuales comunidades de Nundaco, Yucuite, Nuyoo y Yosotato y se separaron de la cabecera en el siglo XVIII.

Por nuestra parte llegamos a identificar las comunidades que integraron el antiguo Ocotepaque por la siguiente propuesta. En la época precolonial los asentamientos del *Ñuu Savi* tenían su nombre en lengua mixteca, sin embargo a la llegada de la Triple Alianza a esta región no sólo impusieron tributo a las comunidades conquistadas sino también les otorgaron un nombre en *nauatl*. Aunque generalmente se hizo la traducción de los nombres nativos a esta lengua en muchas ocasiones éstos no coincidieron con su significado original. Con la caída de Tenochtitlan, los españoles aprovecharon al máximo la estructura y las redes ya consolidadas del imperio mexica para sus propósitos de conquista y organización del nuevo territorio. Esto reafirmó y amplió *la aztequización* de los nombres en todo el territorio de lo que después sería la Nueva España (Anders, Jansen Pérez Jiménez, 1992b:32; Jansen y Pérez Jiménez, 2009:9b). La consecuencia de esto fue que con la formación de las Repúblicas de Indios, todas las cabeceras de dichos asentamientos tuvieron como nombre oficial el nombre de un Santo (que representaba a la nueva comunidad cristiana) seguido de un topónimo en *nauatl*, nombre que han mantenido (no sin excepciones) hasta el día de hoy. Esto significa que la mayoría de las comunidades de la Mixteca Alta que hasta el día de hoy siguen conservando en su nombre una palabra de origen *nauatl* fueron los primeros en ser reconocidos por la Corona española en el siglo XVI. Es por esto que muchas comunidades históricas de la región tienen un nombre en esta

lengua, como Teposcolula, Yanhuitlán, Texupan, Coixtlahuaca, Tlaxiaco, Ocotepec, Chalcatongo, Atatlahuca, Achiutla, Chicahuaxtla, Mixtepec, Tilantongo y Teozacualco, comunidades mencionadas en diversos códices de origen *naua*, *ñuu savi* y en la lista del fraile Antonio de los Reyes del siglo XVI (Reyes, 1593:88,89)¹⁰⁷.

Sin embargo, lo que dio pie a esta propuesta fue el hecho de cuestionarnos el por qué en la Mixteca Alta hay un gran número de municipios con sus nombres oficiales en lengua mixteca como Nundichi, Yosoyua, Yosondua, Nuyoo, Nundaco, Yucuhiti, Huendío, Tacahua, Sindihui, Yutanduchi, Teita, Sinicahua y muchos más ¿A qué se debía esto? ¿Por qué había municipios con denominaciones oficiales en *Tuhun Savi*? Una vez revisada la magna obra de Peter Gerhard (1986) nos dimos cuenta que ninguna comunidad con nombre en mixteco se reconoce como una República de Indios en el primer siglo de colonia sino sólo a partir del siglo XVII y por las Relaciones Geográficas sabemos que éstos pueblos formaron parte de una República de Indios en el primer siglo de Colonia.

Nuestra propuesta se basa en que para una mejor recaudación del tributo y evangelización de los mixtecos la Corona española organizó el territorio en Repúblicas de Indios y la formación de cada una de estas unidades políticas consistió en una cabecera política y sus “sujetos”. La cabecera de cada República fue reconocida con un nombre en *nauatl* pero no hubo la necesidad de cambiar los nombres de las comunidades que integraban una unidad mayor a excepción de aquellos que fueron sumamente importantes pero que no obtuvieron el status de cabecera (ejemplo de esto está la comunidad de Yolomecatl); por lo tanto las comunidades “sujetas” siguieron conservando su nombre en la toponimia local. A partir del siglo XVII y, sobre todo, en el siglo XVIII fue característica la separación de las comunidades “sujetas” de sus cabeceras políticas y de esta manera surgieron nuevas Repúblicas. Al ya no tener la influencia de los *nauas* que llegaron tiempo atrás y que implantaron a cada comunidad un nombre en esta lengua, las nuevas Repúblicas de Indios optaron por denominarse a la manera local. Como ejemplo tenemos a Teozacualco que tuvo como comunidades “sujetas” a *Yutanduchi* (*Yutacahua*) y *Sindihui*

¹⁰⁷ La mayoría de ellos se encuentran en el *Códice Mendoza* y en los códices del *Ñuu Savi* como el *Añute* (Selden), *Tonindeye* (Nuttall), *Ñuu Tnoo-Ndisi Nu* (Bodley), *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) y en la foja 43r y 45r del *Códice Mendoza* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b; Jansen y Pérez Jiménez 2005; Jansen y Pérez Jiménez 2007).

(*Sii Ndevi*) en el siglo XVI pero en el siglo XVIII eran pueblos por sí solos¹⁰⁸ y en la actualidad son municipios del estado de Oaxaca (Acuña, 1984:141; Gerhard, 1986:285).

Es lógico que hayan excepciones pero de manera general se puede decir que aquellos municipios de la Mixteca Alta que su nombre esté conformado por un nombre católico seguido de un topónimo *nauatl* fueron las primeras comunidades en ser reconocidas por la Corona española en el siglo XVI y fungieron como la cabecera de una República de Indios. Esto se debe a que ya estaban asentadas al momento de la conquista por lo que su devenir histórico se remonta a la época precolonial. Por otro lado, aquellos municipios que tengan su nombre en honor a un santo seguido de uno en mixteco son comunidades que fueron reconocidas por la Corona española como Repúblicas de Indios a partir del siglo XVII y durante el resto de la época colonial (antes de esto eran sujetos o estancias de una República de Indios). Con esto no pretendemos decir que estas comunidades no estaban asentadas en la época de la conquista española y no tengan un pasado precolonial sino sólo que surge como pueblos autónomos a partir de que la Corona española los reconoce como una República de Indios y esto sucede en el XVII y XVIII¹⁰⁹.

Con esta propuesta, comparamos el paisaje representado en el lienzo con un mapa actual y nos dimos cuenta que los montes pintados en el estilo europeo representan fielmente el área al sur de la Mixteca Alta donde se ubica el poblado de Santo Tomás Ocotepec. Después, realizamos un reconocimiento de la toponimia del área y observamos que alrededor de éste municipio se encuentran varias comunidades con nombres oficiales en mixteco y *nauatl*. Ubicamos aquellos topónimos en mixteco y vimos la correspondencia geográfica de su ubicación actual con la representación de las capillas en los lienzos, comparamos sus nombres actuales con las glosas de cada capilla y podemos estar seguros que hemos identificado las comunidades que conformaron el Ocotepeque del siglo XVI. Gracias a la información de los documentos históricos y la tradición oral estamos seguros que cada una de las capillas y templos corresponden a las siguientes comunidades de la Mixteca Alta.

¹⁰⁸ Esta separación es clara en un documento de 1973 del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación, México. Volumen 69. Expediente 281. “Santa María Yutanduchi, pueblo. Concediendo licencia a los naturales de este pueblo para separarse de su cabecera Teosacualco, y puedan elegir gobernador para el mejor cumplimiento de sus obligaciones (Spores y Saldaña 1975:184).

¹⁰⁹ Esta propuesta se expuso en el marco del “V Coloquio Internacional sobre la Mixteca” en el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México (Aguilar Sánchez, 2013).

- 1) Santo Tomás Ocotepeque=Santo Tomás Ocotepec
- 2) Santiago = Santiago Yosotichi
- 3) San Pedro = San Pedro Yosotato
- 4) Santa María = Santa María Yucuhiti
- 5) Santiago = Santiago Nuyoo
- 6) Santa Cruz = Santa Cruz Nundaco

El análisis de las cinco capillas se hará comenzando de la parte superior del lienzo (dirección oeste) en sentido inverso al reloj.

6.2.3. Las comunidades que integran el lienzo

6.2.3.1. Santo Tomás Ocotepeque= Santo Tomás Ocotepec

La iglesia más grande pintada en el centro del documento tiene debajo la inscripción *Santo Tomás Ocotepeque* con una tinta oscura que fue contemporánea a la realización del mapa en 1580 (Fig. 37). “*Años 1701* es la fecha que se agregó en la última y tercera intervención del mapa” (Caso, 1966:132). Ocotepeque con el transcurso de los años se transformó en Ocotepec, por ello este templo hace referencia al actual municipio de Santo Tomás Ocotepec. Ambos términos *nauas* significan “cerro de los ocotes”, de *ocotl* “ocote” y *tepetl* “cerro” (Peñafiel, 1977:48; Bradomin, 1980:257). No obstante en *Tuhun Savi* al poblado se le conoce como *Ñuu Yute Suji* (Pueblo del río de *naual*) o *Yute Suji* (Río de *naual*), por esta razón en documentos de 1713 y 1737 del Archivo del Juzgado de Teposcolula se le menciona como Santo Tomás *Yutasuri* y Santo Tomás Yutayuza, respectivamente (Romero Frizzi y Spores, 1976:128,135).

El asentamiento de Santo Tomás Ocotepec no fue producto de una reubicación (como el centro de Teposcolula) ya que la iglesia principal del municipio está construida sobre una estructura precolonial (Fig. 38). Esta práctica de sobreponer la iglesia católica a los templos mesoamericanos fue una constante en las primeras décadas de la Colonia con el fin de evangelizar a la población nativa. Debido a esto podemos concluir que la iglesia dibujada en el lienzo corresponde con la actual iglesia de Santo Tomás Ocotepec y que el

asentamiento de Ocoatepec tiene al menos 500 años de haberse fundado y no fue reubicado después de la conquista, puesto que los vestigios arqueológicos son la muestra clara de que ya existía una población asentada en este lugar antes de la llega de los españoles.



Fig. 37: Iglesia con la glosa de Santo Tomás Ocoatepec que corresponde a la comunidad de Santo Tomás Ocoatepec.

Por la similitud del nombre, la ubicación geográfica y su denominación en *nauatl* el asentamiento de Santo Tomás Ocoatepec fue la cabera política de la República de Indios del siglo XVI representada en el lienzo y que se denominaba *Santo Tomás Ocoatepec*.



Fig. 38: Podemos ver el muro de la estructura precolonial sobre la cual se construyó el templo católico.

6.2.3.2. Santiago= Santiago Yosotichi

Santiago es la glosa debajo de la capilla (Fig. 39). Smith (1973:149) propone que esta capilla representa a la actual agencia de Yosonicaje, que pertenece al municipio de Yucuhiti. Sin embargo este edificio no hace referencia a este asentamiento, ya que la comunidad de Yosonicaje tiene a San Lucas como patrono y no hay una correspondencia de su ubicación real con respecto al lienzo pero consideramos que San Lucas Yosonicaje jugó un papel fundamental como punto de comercio entre las dos regiones climáticas del antiguo Ocoatepeque, ya que éste es el punto de contacto entre la zona fría y la caliente, ambas dentro del antigua comunidad. En la actualidad su día de plaza es muy importante para

comercializar los productos de la región y no se duda de que sea una reminiscencia del pasado.



Fig. 39: Templo con la glosa *Santiago* que corresponde a la comunidad de Santiago Yosotichi.

Esta capilla con la glosa *Santiago* corresponde a la comunidad de Santiago Yosotichi, agencia del municipio de Putla Villa de Guerrero, ubicado al suroeste de Ocoatepec. Yosotichi, en lengua mixteca significa “llano de iguana” y es conocido como *yquepalixtlahuaca* en lengua *nauatl* (Santiago, 2006:30), aunque también se puede traducir en mixteco como “llano de aguacates” de *yoso* “llano” y *tiichí* “aguacate”. Para 1591 esta estancia era reclamada por los naturales de la comunidad de Ocoatepeque en un pleito de tierras contra la República de Indios de Tlaxiaco¹¹⁰. Para 1711 Yosotichi se menciona con la categoría de “Pueblo” (Romero Frizzi y Spores, 1976:124).

¹¹⁰ El documento revisado se encuentra en el Archivo del Museo Comunitario del municipio de Santa María Yucuhiti y es denominado “transcripción del documento de 1591” hecha por la etnohistoriadora Itzel González Pérez pero lamentablemente no tenemos la referencia de la ubicación del original. Este documento

En el “*Atlas Ilustrado de los Pueblos de Indios. Nueva España, 1800*” encontramos a Santiago Yosotiche como una República de Indios (Tanck, 2005) y en un mapa de 1908 de la *Mapoteca Orozco y Berra*¹¹¹ registra a *Santiago* como santo patrón de Yosotichi (Fig. 40).

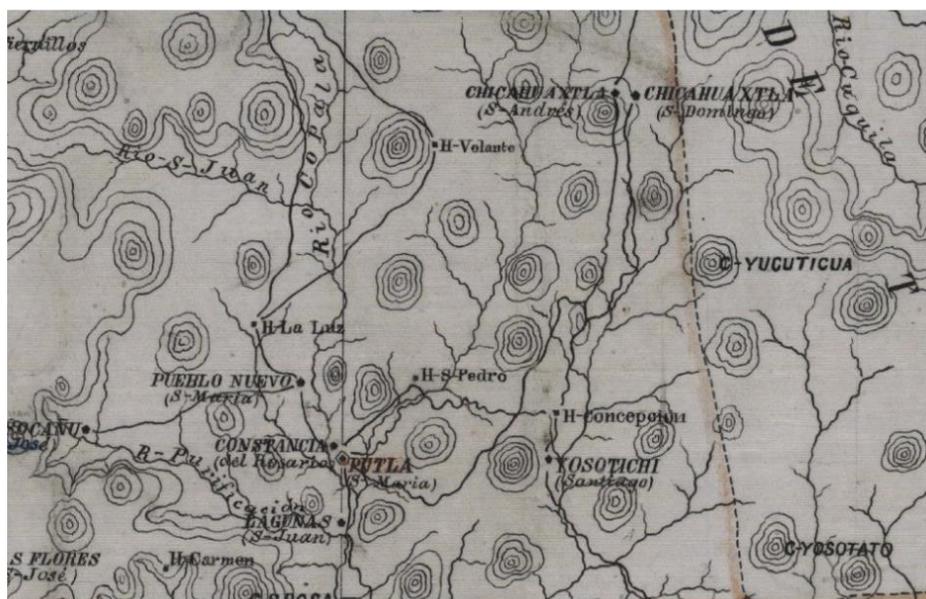


Fig. 40: Yosotichi ubicado en el extremo este del municipio de Putla.

6.2.3.3. San Pedro = San Pedro Yosotatu

La capilla de *Sn. Pedro* es la actual agencia de San Pedro Yosotato (del municipio de la Heroica ciudad de Tlaxiaco) ubicado al sur de los municipios de Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo, tal como se ve en el lienzo (Fig. 41). Yosotato, es un topónimo mixteco que se compone de *yoso* “llano” y *tatu* “alquilado” o “topil”, esta última según los lugareños. La traducción más aceptada es la de *Llano de Topil* (López y Espinoza, 2002:31). Está ubicado al suroeste de la iglesia de Ocotepec y su historia ha estado envuelta en problemas territoriales desde la Colonia hasta el día de hoy¹¹².

parece ser al que Monaghan (1990:355) se refiere cuando menciona que con motivo del pleito entre Ocotepec y Tlaxiaco se elaboró el lienzo de Ocotepec.

¹¹¹ Mapoteca Manuel Orozco y Berra consultada en línea: <http://w2.siap.sagarpa.gob.mx/mapoteca/>

¹¹² Ver López y Espinoza, 2002.



Fig. 41: La capilla con la glosa *San Pedro* que corresponde a la comunidad de San Pedro Yosotatu.

6.2.3.4. Santa María = Santa María Yucuhiti¹¹³

Smith (1973:149) propone que la capilla al sur de Ocoatepeque (Fig. 42), entre las de Santiago y San Pedro, es la comunidad de Santa María Yucuhiti, por su ubicación y porque comparte límites con Ocoatepec en el documento de tierras de 1726. Hoy en día su nombre es ilegible sin embargo por su ubicación, nombre, documentos históricos y tradición oral estamos seguros que sí se refiere a la comunidad de Santa María Yucuhiti.

Las capillas en el lienzo guardan una estrecha relación espacial y por la posición actual de la cabecera de Yucuhiti muchos podrían afirmar que la capilla no se refiere a esta comunidad. Esto se debe a que la actual cabecera municipal de Yucuhiti no está al norte de la capilla de Nuyoo (como se representa en el lienzo) sino muy cercano a este. Por tradición

¹¹³ Agradezco a Celso García García y Simón García García, Policías Forestales por haberme brindado de su tiempo y permitirme acompañarlos al cerro del Yucuhiti. A don Gabriel Feliciano Feria Bautista Presidente del Museo Comunitario y al Profesor Domingo Roque García García miembro del Museo Comunitario por permitirme ver el valioso patrimonio que resguardan en este espacio como el Lienzo de Yucuhiti y los documentos del siglo XVI y XVIII.

oral sabemos que la cabecera de Yucuhiti se cambió al lugar donde se encuentra ahora por problemas de tierra con el municipio de Nuyoo y que la anterior cabecera estaba en la comunidad de Pueblo Viejo, una agencia de este municipio (Santiago, 2006:27). Al marcar este último punto en un mapa actual su distribución es similar a la del lienzo.



Fig. 42: Capilla que corresponde a la comunidad de Santa María Yucuhiti.

En el litigio de tierras entre las Repúblicas de Indios de Ocoatepec y Tlaxiaco en 1591, se menciona en repetidas ocasiones la frase de “estancia de Santa María sujeto al pueblo de Ocoatepec” y para 1685 esta estancia ya es reconocido con la categoría de “pueblo” con el nombre se Santa María Ocoatepec (Spores y Saldaña, 1975:180) y para 1731 se le menciona con el de Santa María Yucuhiti, con el que se le conoce hasta la actualidad (Romero Frizzi y Spores, 1976:164).

Yucuhiti significa “cerro de la tea de ocote” o “cerro de la leña de ocote” y por tradición oral se sabe que el asentamiento de Yucuhiti cambió en repetidas ocasiones. Los

dos primeros asentamientos: Teponaxtla e *Inu Itun*¹¹⁴ nos remiten a la época precolonial, ya que en ambos lugares hay vestigios arqueológicos (Fig. 43 y 44). Durante la Colonia se ubicó en lo que hoy es la comunidad de Pueblo Viejo (*Ñuu tuhu*); y por último, en la ladera este del cerro de Yucuhiti por problemas de tierra con el municipio de Nuyoo¹¹⁵.



Fig. 43: Sitio arqueológico *Inu Itun*. Periodo Posclásico. Municipio de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca.

¹¹⁴ Este último localmente se traduce como “mirador” (Santiago, 2006:27).

¹¹⁵ Algunos mencionan que “Yata Yuku” fue el primer asentamiento y el segundo estuvo “arriba de Caballo Alazán. Otros más mencionan a *sana ite* un paraje más donde estuvo Yucuhiti antes de ubicarse en Pueblo Viejo. Algunos más mencionan 8 asentamientos en total (Santiago, 2006:59, 99, 127).



Fig. 44. Sitio arqueológico *Inu Itun*. Periodo Posclásico. Municipio de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca.

6.2.3.5. Santiago = Santiago Nuyoo

La capilla de *Santiago* representa a la actual comunidad de Santiago Nuyoo, de *Nuu* “lugar” o “cara” y *yoo* “luna” o “mes” (Fig.45). Han surgido varias interpretaciones del significado toponímico de dicha comunidad, desde personas que viajaban mes con mes a las comunidades de Chalcatongo, de Tlaxiaco o a visitar a un platanar, hasta decir que son personas que sólo pidieron permiso un mes para asentarse en lo que hoy es su territorio, pero consideramos difícil que el nombre sólo haga referencia a esta actividad. Más bien, puede referirse a cierto lugar de la comunidad de Nuyoo donde la luna se vea de una manera particular y sea un punto de referencia para las personas que vienen de la Costa, ya que Nuyoo es el límite de la zona alta. En documentos del Archivo del Juzgado de Teposcolula de los años 1602, 1613 y 1616 se menciona la frase “la estancia de Santiago

Nuyoo sujeta a Ocoatepec” haciendo alusión a que ambas pertenecían a la misma comunidad (Romero Frizzi y Spores 1976:13,42,192).



Fig. 45: Capilla con la glosa Santiago que corresponde a la comunidad de Santiago Nuyoo.

Es importante mencionar que en el territorio que hoy ocupa el municipio de Santiago Nuyoo se han encontrado vestigios arqueológicos de todas las épocas mesoamericanas y hay un sitio arqueológico del posclásico en la comunidad conocida como *Yucuvei* de *yuku* “cerro” y *vei* “abajo”, “cerro abajo” o “abajo del cerro” (Fig. 46, 47 y 48)¹¹⁶.

¹¹⁶ Agradezco la colaboración del profesor Timoteo Fernando García López, encargado de la *Casa del Pueblo* del municipio de Santiago Nuyoo, y al regidor de obras en turno Alfredo López García, así como al topil Alfredo López Avendaño por su compañía en el recorrido del sitio arqueológico *Yucuvei*, y su apoyo total para esta tesis.



Fig. 46: Sistema de terrazas en el sitio de *Yucuvei*. Periodo Posclásico.



Fig. 47: Al fondo se puede observar la mayor estructura del sitio arqueológico de *Yucuvei*.



Fig. 48: Hachas de cobre. Colección de la *Casa del Pueblo* del municipio de Santiago, Nuyoo, Tlaxiaco, Oaxaca. Periodo Posclásico.

6.2.3.6. Santa Cruz = Santa Cruz Nundaco

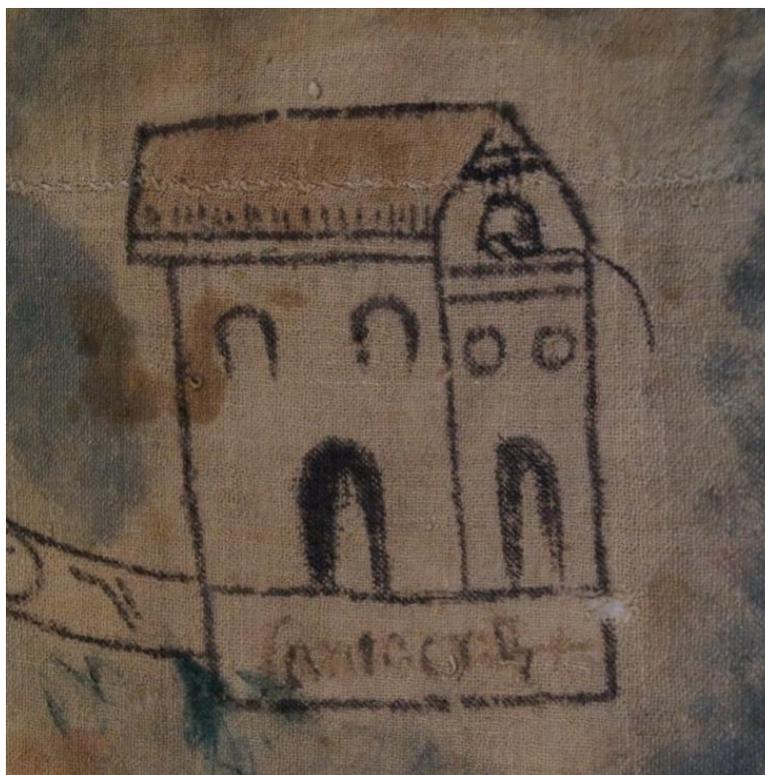


Fig. 49: Capilla con la glosa de *Santa Cruz* que corresponde a la comunidad de Santa Cruz Nundaco.

La glosa es clara y se puede leer “Santa Cruz” (Fig. 49) que corresponde a la actual comunidad de Santa Cruz Nundaco, de *Ñuu* “pueblo” y *ndaco* “fuerte” (Feria Pérez, 2012:41). Este asentamiento formó parte del antiguo Ocotepaque, hecho que se refuerza

con la tradición oral que existe entre este municipio y el de Ocotepc. “Se dice que los primeros fundadores de Nundaco vinieron de Santo Tomás Ocotepc; cinco familias salieron de ese lugar con la Santa Cruz. Iniciaron su templo en 1750 y lo terminaron en 1772” (Alavez, 2006:155-156). El porqué de este hecho, lo menciona Fera Pérez (2012:40), “vinieron varias familias de Ocotepc para proteger y evitar que la gente de Tlaxiaco llegara a estas tierras [a Nundaco]”. En este mismo contexto en la tradición oral de Ocotepc se dice que “cuando los de Ocotepc vamos a Nundaco, ellos nos dicen *ñani kahnu*, que en español quiere decir hermano grande”¹¹⁷.

Debido a que en la memoria colectiva de los habitantes de Santo Tomas Ocotepc y Santa Cruz Nundaco se conserva el recuerdo de que alguna vez fueron una sola comunidad, es muy probable que Santa Cruz Nundaco fuera la última comunidad en separarse de su cabecera política en el siglo XVIII.

6.2.4. Los caminos

En el lienzo se plasmó la organización interna de Ocotepc en el siglo XVI, por ello todas las capillas están conectadas a la iglesia central por medio de caminos, lo que refuerza una vez más su integración a ésta. Incluso mediante los caminos se puede ver las relaciones que tuvo este asentamiento con las demás comunidades de la mixteca. Por la orientación del sol se sabe hacia dónde se dirige cada camino que parte del edificio central. El pintor dibujó al astro de manera completa en un estilo europeo para señalar el nacimiento del sol al oriente mientras que en el otro extremo solo puso la mitad del sol indicando que en esa dirección se oculta, por lo que estrictamente podemos hablar de una *orientación* del mapa.

Dentro de los caminos se dibujaron los pies como en los códices mixtecos pero también hay huellas de animales de carga, lo que sugiere que este camino es usado por mixtecos y españoles, esta manera de representar los caminos lo podemos observar en el mapa de Texupán y en el mapa de Teozacualco (Smith, 1973:148). El camino que parte del oriente de la iglesia y corre hacia el sureste saliéndose del lienzo se dirige al poblado de

¹¹⁷ Proporcionado por el ciudadano Filemón Andrés Aguilar Hilario de 88 años de edad, originario de Santo Tomás Ocotepc.

*Ñuuquaha*¹¹⁸ (San Esteban Atatlahuca); el que sale al norte y se dirige hacia el oriente llega a la capilla denominada Santa Cruz (Santa Cruz Nundaco); y el tercero (que también sale del norte) se bifurca, uno se va hacia el noroeste y sale del lienzo dirigiéndose al poblado de *Tnutnoho* (San Andrés Chicahuaxtla). El otro sendero dobla hacia el sur y pasa por las otras cuatro capillas restantes: primero llega a la de Santa María (Santa María Yucuhiti); después, a la de Santiago (Santiago Nuyoo); San Pedro (San Pedro Yosotato); y por último a la de Santiago (Santiago Yosotiche). Después atraviesa el *Yutetiaca* (Río de peces) o *Yutetenca* (Río de los hombres de fierro o de Putla) y por último sale del lienzo dirigiéndose al *Ñuu Kaa* (lugar de fierro o Putla en *nauatl*) (Fig. 50).

6.2.5. Los ríos

El río debajo de la iglesia de Ocotepeque es el río *Yute Suji*. El de la esquina suroeste del lienzo y que pasa al lado de la capilla de Santiago Nuyoo actualmente es conocido en este municipio como Río de Zaragoza o *Yutakuini*. El tercer río del extremo norte es denominado localmente como río Chicahuaxtla y la glosa que lo identifica en el lienzo es *Yutetiaca*, “Río de Peces”, o *Yutetencá*, “Río de los hombres de fierro”, haciendo referencias a los pobladores de *Ñuu kaa* Putla que en Tuhun Savi significa “lugar de fierro”.

¹¹⁸ El nombre en mixteco de San Esteban Atatlahuca, San Andrés Chicahuaxtla y Putla fueron tomados del “Arte en lengua mixteca” de Fray Antonio de los Reyes (1593: 89,91).

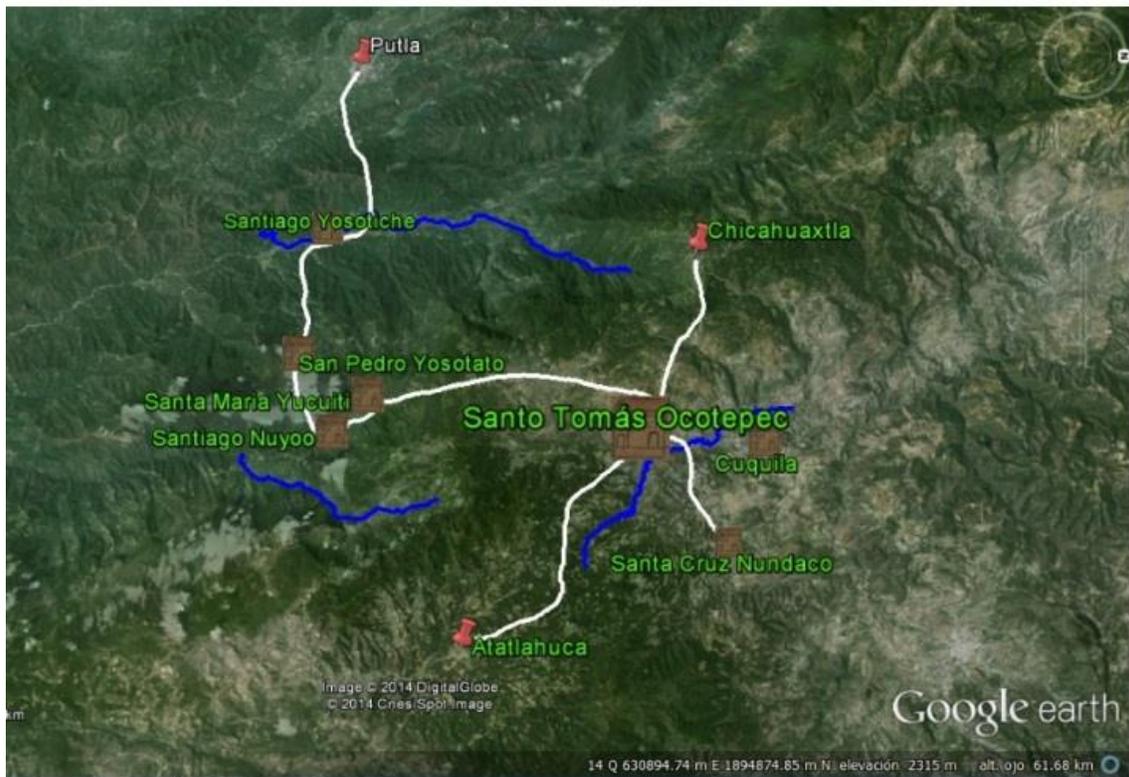


Fig. 50: Comparación del lienzo de Santo Tomás Ocotepec con la geografía del área.

6.2.6. Descripción, identificación y ubicación de los jeroglíficos toponímicos

De los 25 glifos toponímicos que rodean al lienzo uno representa a comunidad de Cuquila o *Ñuu Kuiñe*, 23 son los límites de Ocotepaque en el siglo XVI y uno es un lugar sagrado para la comunidad de Ocotepaque. ¿Un lugar sagrado? Sí. Ocotepaque fue el nombre que se le puso a la unidad política que constaba de una serie de comunidades alrededor del *Yucuite* (Cerro de la tea de Ocote), que por su gran elevación fue objeto de culto y referencia. Al ser una toponimia sagrada, se le adjudicó a la cabecera de la República de Indios el nombre de Ocotepaque, la traducción al *nauatl* del *Yucuite*¹¹⁹, situado en lo que hoy es el centro de Santo Tomás Ocotepaque.

Sin embargo, dentro de esta unidad política el sitio donde se colocó la cabecera política de la República de Indios de Santo Tomás Ocotepaque se le denomina *Yute Suji* “Río de *nauatl*” en *Tuhun Savi*. El pueblo toma este nombre por el siguiente relato:

“Antes, cada vez que nacía un niño o una niña los padres llevaban al recién nacido a la orilla del *Yute Suji* (Río de *Nauatl*), tapizaban muy bien la arena, recostaban y dejaban al bebe ahí toda una noche. Por su parte los papas se iban a dormir a otro lado. Al día siguiente iban a ver al recién nacido y observaban que animales habían ido a oler al bebé. Ellos reconocían a los animales que habían ido por medio de las huellas en la arena y a partir de ese momento estos serían los *nauales* del niño o la niña”¹²⁰.

Así, el río *Yute Suji* al tener esta profunda carga simbólica para la comunidad tuvo que ser pintado en el lienzo y es aquel que pasa debajo de la iglesia con la glosa de Ocotepaque. Así mismo, se plasmó el lugar de donde nace pintándolo como un lugar precioso (Fig.51). El jeroglífico topónimo es una joya y de la glosa en *nauatl* se puede leer la palabra “*xiuctemaloya*”, donde *xiuct* proviene de *xiuhtli* o *xihuitl*, “turquesa”, haciendo referencia a un lugar hermoso o sagrado. Con tal carga simbólica era indispensable ocultarlo ante los ojos de los españoles, por eso se coloca como si fuera un límite más pero si se observa detalladamente es de menor escala.

¹¹⁹ Dos de las comunidades que pertenecieron al antiguo Ocotepaque hacen la referencia al *Cerro de la tea de ocote*, el *Yucuite*, en sus nombres: Santo Tomás Ocotepaque y Santa María Yucuhiti.

¹²⁰ Relato contado por la señora Francisca Cirila Reyes Jiménez de 81 años de edad y originaria del pueblo de Santo Tomás Ocotepaque.



Fig. 51. El lugar precioso de donde mana el *Yute Suji* (Río de *Naual*).

Caso (1966) y Smith (1973) mencionan que las glosas en *nauatl* describen a cada glifo toponímico y por ende debieron ser 24 glosas (a excepción de Cuquila que no hace referencia a un lindero sino a una comunidad) pero 2 de ellas ya son ilegibles. Con estos antecedentes analizaremos cada lindero, el cual consistirá en la descripción general de cada uno y la transcripción de cada glosa en *nauatl* adjunta a cada glifo toponímico. También, se propondrá una lectura en mixteco y la ubicación actual o posible. Para poder ubicar los límites en un territorio dado se hizo una comparación entre el mapa antiguo y uno actual de tal modo que se menciona los poblados más probables en que pueden encontrarse los puntos limítrofes mencionados en el lienzo.

El análisis particular de cada templo, glifo, o glosa se hará empezando del lado norte y haciendo la lectura en sentido contrario a las manecillas del Reloj, como lo hizo a su vez Caso en 1966.

1)



Fig. 52: *Yuku takáha* “cerro de coa”. Límite de Ocoatepeque en 1580.

Descripción: Un cerro con una coa (Fig. 52).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Tepetlbizacu/Tepetlbizucu*.

Interpretación: *Huitz* es “coa” en *nauatl*. En *tuhun savi* es *Yuku takáha* “cerro de la coa”, de *yuku* “cerro” y *takáha* “coa”.

Tradición Oral: En la comunidad de San Esteban Atatlahuca a la *coa* se conoce como *yata* que con otro tono también significa “atrás o pasado”. Entonces este topónimo sería *Yuku yata* “cerro de la coa” o “lugar antiguo”. A este respecto, la glosa *San Juan* que acompaña al templo precolonial está haciendo alusión a un límite del siglo XVIII pero es probable que este límite sea el mencionado en este glifo, ya que según la tradición oral de los habitantes de Cuquila, el paraje de San Juan de la agencia de Cuquila, se le conoce en mixteco como *Ñuu anaha* o Pueblo Viejo.

Ubicación probable: Entre Ocoatepec y Cuquila.

2)



Fig. 53: *Itnu tikete* “loma del malacate”. Límite de Ocotepaque en 1580.

Descripción: Caso lo describe como una vasija en corte, que indica “río” y un huso o malacate (Caso, 1966:134) (Fig. 53).

Vale la pena detenernos aquí para clarificar algo. Seis de los 23 jeroglíficos toponímicos tienen la forma de un contenedor (figuras 53, 57, 71, 75, 80, 82) y Caso (*ibidem*) interpreta esta pictografía como río. Aunque parece lógica la representación de los ríos como elementos significativos en el paisaje que merecen estar en el lienzo, es cuestionable el que sean tantos ya que los ríos permanentes en esta zona son escasos, además ninguno de estos lleva agua. Incluso esta idea queda descartada porque en el lienzo sí está la representación de dos ríos como topónimos. La característica principal es una hondonada pero la propuesta es que no son ríos sino que representan el “espacio entre dos cerros” o “espacio intermontano” (Fig.54), el cual podemos observar en otros códices de la región (Fig. 55, 56).

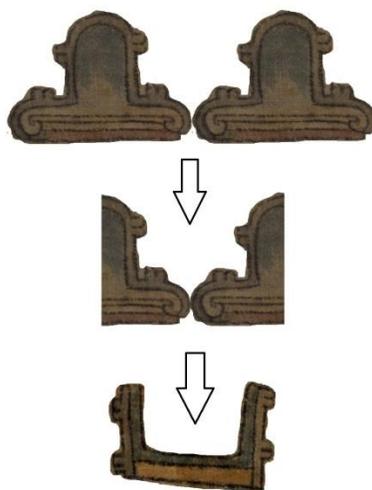


Fig. 54: Diagrama del jeroglífico toponímico que representa el “espacio entre dos cerros” o “espacio intermontano”.

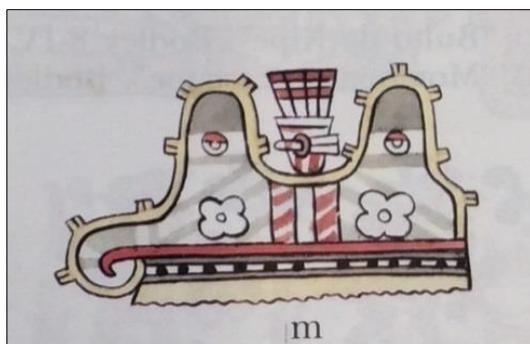


Fig. 55: *Códice Nuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley). Página 6-ii. Tomado de la lámina XVI de Caso (1996).



Fig. 56. El jeroglífico topónimo de Yucuma consiste en un tablero con un signo en forma de corazón puesto entre dos cerros. Tomado de Hermann Lejarazu (2009:31).

Los topónimos en mixteco consisten de un “sustantivo geográfico” y un “elemento calificador”. Las características geográficas más usadas como “sustantivos geográficos” son *yuku* “cerro”, *yute* “río”, *yoso* “llano” y *ñuu* “lugar” (Smith, 1973:38) y en algunos códices

se representan también las serranías (*Códice Yuta Tnoho* y *Códice Tonindeye*) y cuevas (*Códice Añute* y *Códice Yuta Tnoho*). No obstante estos no son los únicos elementos del paisaje, ya que la mixteca no sólo es la combinación de estos cuatro elementos, sino que hay una serie de características geográficas entre estos extremos como las hondonadas, barrancas, arroyos, pie de monte, lagunas, lomas, que debieron tener una convención iconográfica.

En nuestro caso, creemos conveniente proponer que este pictograma en el lienzo de Ocotepeque representa el “**espacio entre dos cerros**” *Nu naketaha yuku*. Pero que de igual manera es una convención para representar lo que está en el intermedio de los extremos *yuku–yoso* (cerro-llano); es decir, de las pequeñas **llanuras** (que por su pequeña extensión no son considerados *yoso*), las **lomas** (pequeñas elevaciones sin vegetación) e incluso podría hacer referencia **al lugar** como *nuu*. En su *Vocabulario* Alvarado registra *itnu* como “repecho” que significa “cuesta bastante pendiente y no larga¹²¹” e *itnu naho yucu* como “loma entre dos cerros” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:48). Actualmente en la variante de Santo Tomás Ocotepec a las pequeñas elevaciones sin vegetación se les denomina *nuu jiki* y en castellano, *loma*, y son aquellas que no alcanzan la categoría de *yuku* “cerro” ya que este último siempre hace referencia a una gran elevación con vegetación mayor. La traducción de la palabra *itnu* como “loma” en el siglo XVI será de especial importancia para la identificación de las glosas en mixteco del escritas en el lienzo en 1701, ya que el significado de esta palabra en el mixteco actual de Ocotepec ha resultado ambigua.

Transcripción de la glosa en *nauatl*: La palabra *nauatl* es ilegible pero se aprovechó el espacio para agregar una glosa en mixteco escrita como “dutesocoyuche”, pero ésta no tiene ninguna relación con el glifo porque es una glosa del siglo XVIII.

Interpretación: Es muy probable que este sea el *lomo tikete* “lomo de malacate”, un lugar sagrado que se encuentra registrado en el *Estatuto Comunal* de Santo Tomás Ocotepec.

Ubicación: Entre Santo Tomás Ocotepec, Santa María Cuquila y San Miguel Progreso, este último es una agencia de Tlaxiaco. En la tradición oral hay dos versiones sobre el pasado de la comunidad de San Miguel Progreso. La primera es que fue parte de

¹²¹ *Diccionario de la lengua española* en línea <http://lema.rae.es/drae/?val=repecho>.

Chichahuaxtla y la segunda es que perteneció a Cuquila. Sea cual sea el caso es muy probable que un par de límites caigan entre sus términos con Ocoteppec y no hasta los actuales límites de Chichahuaxtla, ya que con este último se colindaba en la época colonial, como se muestra en el documento de tierras de 1726. Hace falta trabajo etnográfico pero en el Mapa topográfico del distrito de Tlaxiaco de 1906” se dibuja el “cerro del malacate” que puede corresponder a este topónimo (Fig. 67).

3)



Fig. 57: *Itnu yuu*, “loma de piedra”. Límite de Ocoteppec en 1580.

Descripción: Tres piedras en medio de dos cerros (Fig.57).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: Caso (1966:134) la transcribe como Tlavitatlcuteylolal. Nosotros alcanzamos leer Tla...tlcutevlala.

Interpretación: No tenemos alguna referencia del lugar pero la lectura en *Tuhun Savi* es *Nuu jiki yuu* “loma de la piedra” de *nuu* “lugar”, *jiki* “loma” y *yuu* “piedra” o simplemente “itnu yuu”, que significa lo mismo.

Ubicación: Entre Ocoteppec, San Miguel Progreso y Chichahuaxtla.

4)

Descripción: Una escobeta o peine y un ojo encima (Fig. 58).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *ZlaHueztla /ziaHueztla /zlahunztla /ziahuaxtla*

Interpretación: La escobeta es un utensilio de la cocina tradicional que en mixteco se denomina *ñuu a naxtaa jííyo* de *ñuu* “palma”, *naxtaa* “barrer” y *jííyo* “comal”, “palma con la que se limpia el comal” (Fig.59). De ser una escobeta el paraje¹²² sería *Nuu ñuu* “lugar de la palma”, ya que el *nuu* “ojo” también es un locativo. O bien, si fuera un peine sería *Nuu kuika* “lugar del peine” de *nuu* “lugar” y *kuika* “peine”.



Fig 58: *Nuu Kuika*, “lugar del peine”, o *Nuu Ñuu*, “lugar de la palma”. Límite de Ocotepeque en 1580.

¹²² En las comunidades de la Mixtecas Alta es muy recurrente el uso del término paraje para denominar un lugar o sitio. Mismo significado que nos da el *Diccionario de la lengua española*.



Fig. 59: Escobeta.

Ubicación: Entre Ocoatepec, San Miguel del Progreso y Chichahuaxtla.

5)

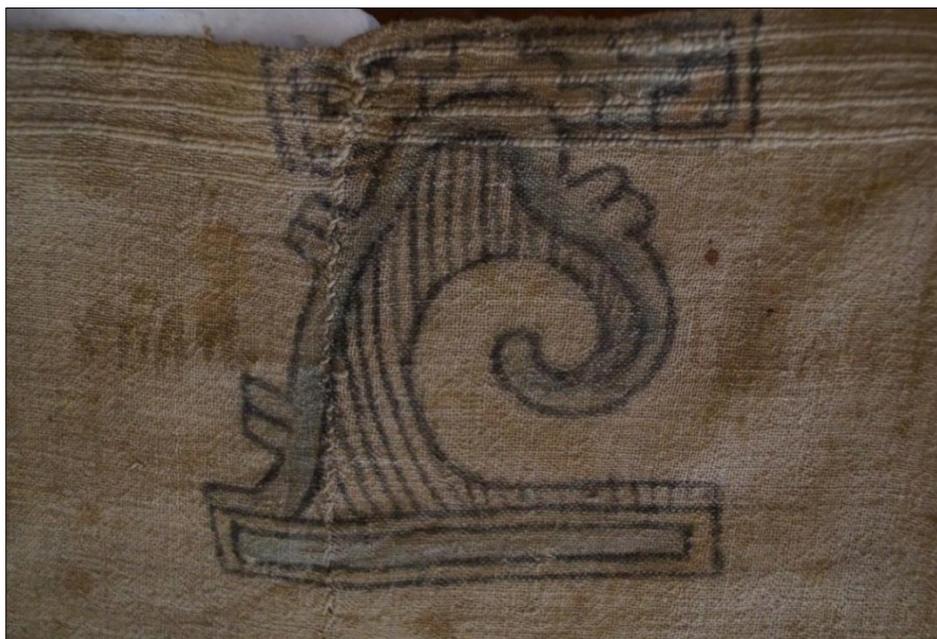


Fig. 60: *Nuu Tachi* o *Itnu tachi*, “lugar del viento o loma de viento”. Límite de Ocoatepec en 1580.

Descripción: Un tablero con greca encima de un cerro doblado que crea la imagen de una voluta (Fig. 60).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *EtlanHizcalcu/EtlanBicalcu/Etlanhicalcu*

Interpretación en lengua mixteca: El tablero significa *ñuu* “lugar, tierra o pueblo”, y la voluta que se forma al doblarse el cerro nos remite al *taachi* “viento”. Juntos significa *nuu tachi*, un lugar relacionado con el viento. En el Estatuto Comunal de Santo Tomás Ocotepec está el lugar sagrado *lomo itu tachi* (loma de viento) pero es necesario un trabajo etnográfico más intensivo para hacer una correlación directa con el glifo toponímico.

Ubicación: Entre Ocotepec, San Miguel del Progreso y Chicahuaxtla.

6)

Descripción: Un tambor sobre un río (Fig. 61).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Huexutla*.

Interpretación: Caso (1966:134) lee *Hvexutla* y aunque es correcta su traducción de “tierra de huehuetl”, la glosa no hace referencia al río del topónimo. De haberse hecho una traducción idónea hubiera sido *ahuehuetlan*. Esto nos da la pauta para pensar que las glosas fueron anotadas por un hablante de *nauatl* que no conocía el significado de cada lindero o bien por una persona del *Ñuu Savi* que sabía un poco de *nauatl*.

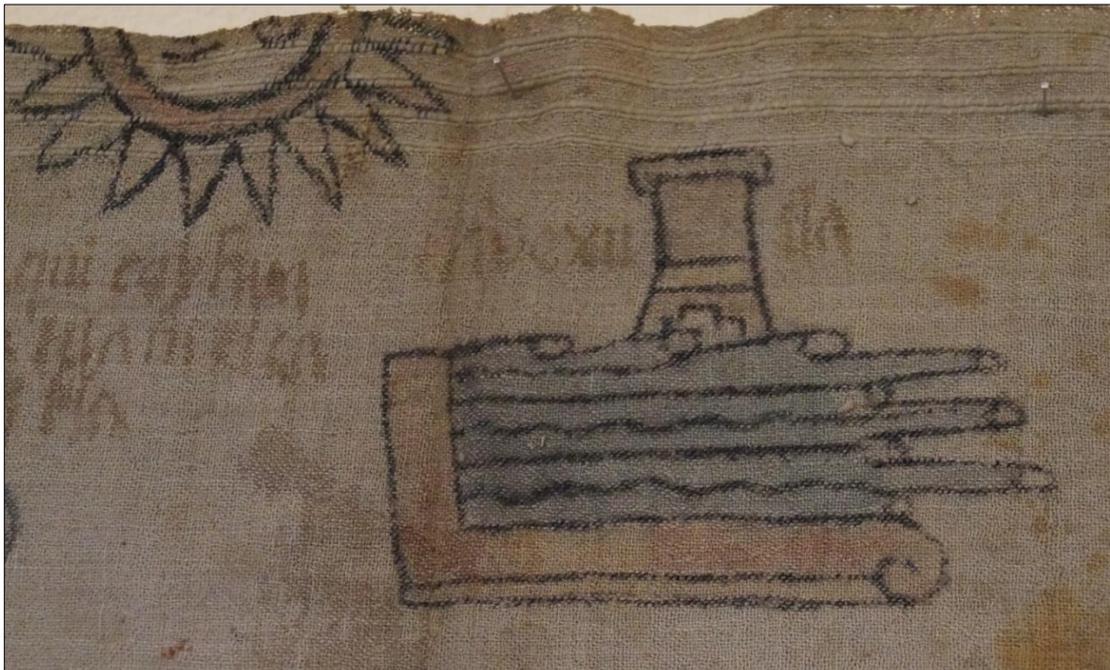


Fig. 61: *Yute ni kana*, “río que suena”. Límite de Ocotepeque en 1580.

Tradición Oral: El *huehuetl* dibujado es un signo indicativo que refiere al sonido que produce el objeto (*kana*, “gritar o llamar”) y no al objeto mismo. Así la lectura del glifo toponímico es *Yute ni kana*, “río que suena”. En el trabajo de Santiago (2006:47,113) se menciona que entre Ocoatepec y Yucuhiti existe un paraje con este nombre y bien puede corresponder a este glifo toponímico.

Ubicación: Entre Ocoatepec, Yucuhiti y Chicahuaxtla.

7)

Descripción: Un cerro con un arco al interior y sobre éste posa un hombre que tiene el nombre calendárico de 4 Flor (Fig. 62).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Tlamimilcu mohaqui cayhui y tlatuani cicahuaztla*.

Interpretación: Alfonso Caso (1966:134) traduce la leyenda *nauatl tlamimilcu moha qui coyhua y tlatuani cicahuaztla* como “fue volteado... quicoyhua (4 flor) el señor de Chicahuaztla”. La palabra *tlatuani* sí hace referencia a un gobernante, y en este caso nos remite a la comunidad vecina de Chicahuaxtla escrito como *cicahuaztla*.



Fig. 62: *Cerro con arco y señor 4 flor*. Límite de Ocoatepeque en 1580.

Nuestro análisis de las glosas en *nauatl* se hizo bajo supervisión del candidato a Doctor Raúl Macuil Martínez, distinguido *nauatlato* del estado de Tlaxcala. Con su ayuda observamos que el *nauatl* escrito no es muy claro, generalmente se hace referencia al

lindero por la característica que lo define (tambor, turquesa), lo que no parece muy difícil si se conoce el sistema de escritura pictórico. No obstante, el que ponga de referencia a la comunidad de Chichahuaxtla nos da la pauta para decir que el escribano del *nauatl* conoce la región y un poco de la tradición oral, por lo que muy probablemente es un *tay huisi tacu* que está aprendiendo a hablar y escribir en la lengua *nauatl*.

Ubicación: Entre Ocoatepec y Chichahuaxtla.

8)

Descripción: Cinco juegos de pelota en un llano (Fig. 63).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Tlachcutepitu*.

Interpretación: *Tlachtli* es juego de pelota en *nauatl* pero necesitamos de más trabajo en la comunidad para poder dar alguna correspondencia de este topónimo en la región. Alvarado registra *yuhua si cotota* como “juego de pelota” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:369), por lo que podría ser *nu yoso uhun yuhua si cotota* “llano de los cinco juegos de pelota”.



Fig. 63: *Cinco juegos de pelota en un llano*. Límite de Ocoatepec en 1580.

Ubicación: Entre Ocoatepec, Yucuhiti y Putla.

9)



Fig. 64: Espacio intermontano con hilos o cabellos colgando. Límite de Ocotepaque en 1580.

Descripción: Un contenedor que hemos interpretado como “el espacio intermontano” e hilos o cabellos colgando sobre él (Fig. 64).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: No se pudo hacer la traducción por que la tinta se ha corrido y la glosa es ilegible.

Interpretación: *Nu naketaha yuku ji ixi* “donde se juntan los cerros con cabello” o *Nu naketaha yuku ji yuha*, “donde se juntan los cerros con hilos”. Necesitamos de más trabajo etnográfico para hacer una correlación y una mejor traducción.

Ubicación: Entre Yucuhiti y Putla.

10)

Descripción: *Yuku* (cerro) con doble glifo de *savi* (lluvia), uno al interior del *yuku* y otro encima (Fig. 65).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: Ya no existe evidencia de la glosa en *nauatl* pero debió tenerla.



Fig. 65: *Yuku Savi*, “cerro de la lluvia”. Límite de Ocoatepec en 1580.

Interpretación: *Yuku Savi* es el “el cerro de la lluvia” y se refiere a una toponimia sagrada porque se recalca la lluvia con una doble representación.

Tradición Oral: No hemos identificado este cerro que por su posición en el lienzo debe estar entre los actuales municipios de Yucuhiti y Putla. Hay un *Yuku Savi* en la comunidad de Nunuma del municipio de Santo Tomás Ocoatepec, entre los límites de Ocoatepec, Yucuhiti y Putla, pero es poco probable que se refiera a este. No obstante, es muy significativo el simbolismo de este cerro en la comunidad. Para los habitantes de Nunuma este lugar es de mucho respeto y culto, ya que en el interior moran seres divinos. Se sabe que en este lugar hay una cueva donde se puede tener comunicación con seres divinos que otorgan riquezas y que por la evangelización han sido denominados como lugar del *tachi* o diablo. Han existido personas que han ido a pedir riquezas y el ser divino se los ha otorgado.

Ubicación: Entre Yucuhiti y Putla.

11)

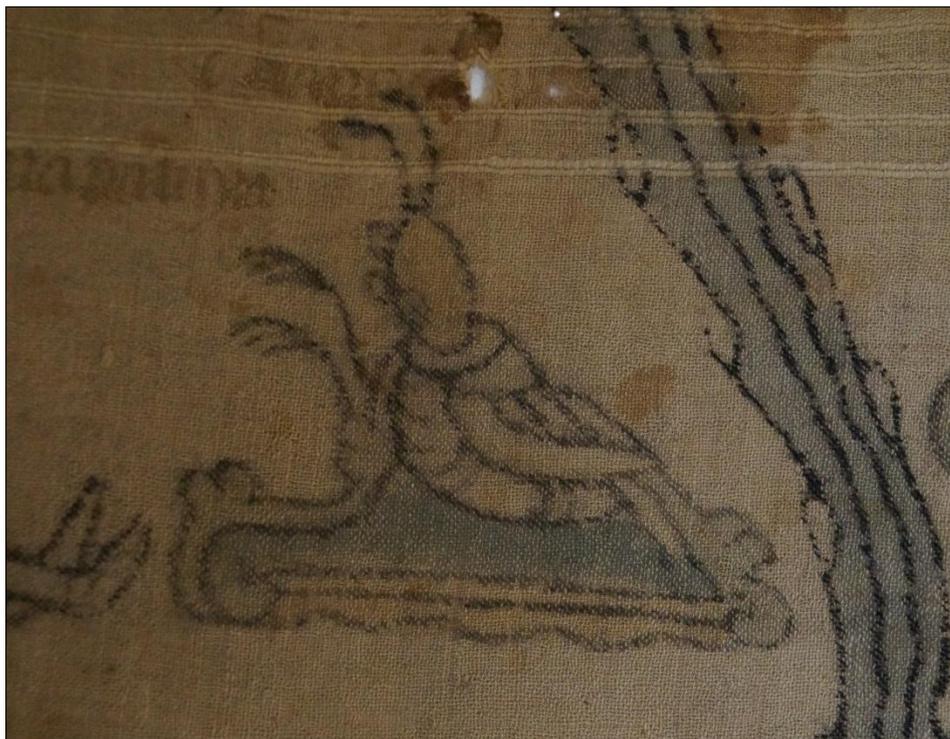


Fig. 66: *Yuku Tika*, “cerro del chapulín” o *Xini Tika* “en la cima del chapulín”. Límite de Ocootepeque en 1580.

Descripción: Un cerro y encima un chapulín (Fig. 66).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Chapoltepec*.

Interpretación: *Xinitika* de *xini* “cabeza” y *tika* “chapulín”, literalmente es “en la cabeza del chapulín” pero hace referencia a la “cima del chapulín”. Este paraje aparece en el lienzo de Santa María Yucuhiti como un sitio en disputa en el año de 1708. Al ser un lugar importante en la región se le adjudica el nombre de Chapoltpec de origen *nauatl* que significa “cerro del chapulín”. Actualmente se le sigue conociendo de esta manera y lo podemos ubicar en mapas de la región (Fig.67).

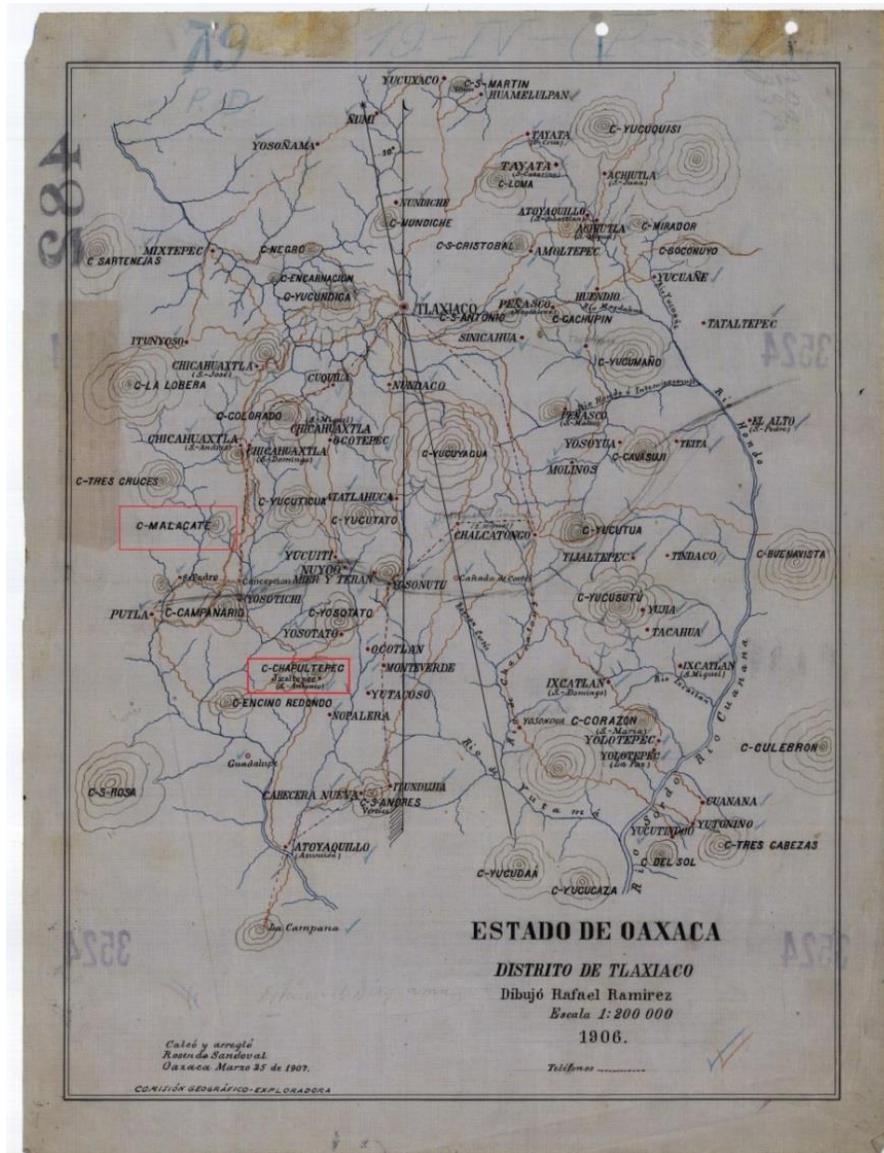


Fig. 67: Mapa topográfico del Distrito de Tlaxiaco de 1906 donde se registra algunos de los principales cerros de la región y podemos observar el cerro del Malacate y el cerro de Chapultepec (cuadros rojos). Tomado de la Mapoteca Orozco y Berra¹²³.

Ubicación: Punto trino entre Nopalera, Yosotato, Yucuhiti y el Ejido de Jicaltepec.

12)

Descripción: Un cerro con una hondonada y en la base un par de piernas cruzadas (Fig.68).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Atlaucunetehuamimea*.

¹²³ <http://w2.siap.sagarpa.gob.mx/mapoteca/>



Fig. 68: *Jehe Yuku*, “al pie del cerro”. Límite de Ocoatepeque en 1580.

Interpretación: Caso transcribe *atlavxunetehuanatuya* y traduce como “garganta de un cerro” para *Atlauxomolli* y “lugar para esconderse” de *netecayan*. Si leemos el jeroglífico toponímico como “cerro de pies” en *Tuhun Savi* es *Yuku sihin*, derivado de una traducción literal, pero si tomamos las piernas como un signo indicativo que está haciendo referencia a la parte baja del cerro sería *Yuhuyuku* de *yuhu* “orilla” y *yuku* “cerro”. La interpretación más plausible es la fonética y sería *jeheyuku* “al pie del cerro” de *jehe* “pie” y *yuku* “cerro”, un topónimo muy concurrente en la zona de la Mixteca. Sin embargo, en el extremo sur del municipio de Santa María Yucuhiti, muy cercano a la comunidad de Jicaltepec y al cerro de Chapultepec, está la comunidad de Miramar que en la toponimia local se conoce como *Jiehe Yuku* “Pie de monte o de cerro”, un gran candidato para este jeroglífico toponímico.

Un pictograma topónimo semejante al del lienzo es el que aparece en la página 44 del *Códice Yuta Tnoho* (Fig.69).

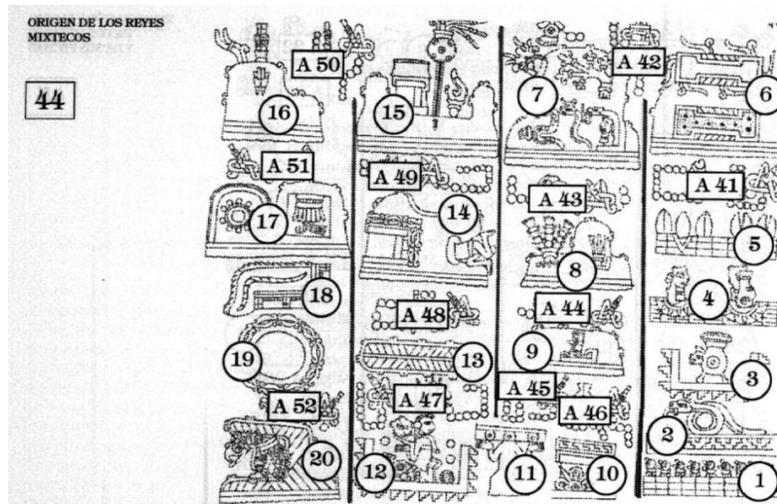


Fig. 69: En la imagen 14 del *Códice Yuta Tnoho* (Vindobonensis) hay un jeroglífico toponímico semejante al del lienzo de Ocotepaque y se lee como “cerro de pies” (Tomado de Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:102).

Ubicación: Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotato y Putla.

13)

Descripción: Dos plantas que salen de un tablero con grecas encima de un cerro (Fig. 70).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Vamilltepetl*.

Interpretación: Caso traduce la glosa de *huauhtli* como “amaranto o alegría”, *milli* “sembrado” y *tepetl* “cerro” (1966:134). Es muy probable que sea una planta pero no estamos seguros de que la imagen corresponda al amaranto. Incluso, por la postura podrían interpretarse como manos pero también como fogatas, aunque podemos descartar esta última al no estar coloreada de rojo. Una traducción al mixteco sería *Yuku nuu??* De *yuku* “cerro”, *nuu* “lugar” más el signo icónico que lo caracteriza.

Ubicación: Entre San Pedro Yosotato, Santiago Nuyoo y Monteverde o Putla.



Fig. 70: *Cerro con ñuu y una planta*. Límite de Ocoatepeque en 1580.

14)



Fig. 71: *Nuu Yahvi*, “Donde está el mercado o la plaza”. Límite de Ocoatepeque en 1580.

Descripción: “Espacio intermontano” y un círculo con pies en el interior (Fig. 71)

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Tlamimilcuiquizcu /Tlamimitecuiquizcu.*

Interpretación en lengua mixteca: Un disco con huellas de pies en todas direcciones era la manera usual de representar el mercado y de esta manera Caso (1966:134) traduce la leyenda como *tlamimi(ian) quizcu*, quizá de *tlamimi* “voltear” y *tianquizco* “en el mercado”. Hace falta más trabajo de campo para hacer una correspondencia con el paisaje de la mixteca pero una lectura en *Tuhun Savi* es *Nuu Yáhvi* “donde está el mercado” o “donde está la plaza”.

Ubicación: Santiago Nuyoo, Santa Catarina Yosonotu y Monte Verde.

15)



Fig. 72: *Nuu kene yooko*, “donde sale el vapor”. Límite de Ocoatepeque en 1580.

Descripción: Una cuna y volutas (Fig. 72)

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Cu(ca)Zulcuveecat1 /Cuzatcuveecat1 /*
Cuzalcuveecat1.

Interpretación: La leyenda dice *cuzutcuveecatl*; *cozolli* es una “cuna” y *eecatl* “viento” (Caso, 1966:134). En *Tuhun Savi* literalmente es *soko tachi* de *soko* “cuna” y *tachi* “viento”¹²⁴. De igual forma podría ser *Nuu Viko*, de *nuu* “locativo” y *viko* “nube”, “donde está la nube” o *Nuu kene yooko* “donde sale el vapor” de *nuu* “locativo”, *kene* “sale” y *yooko* “vapor”. Es importante mencionar que la cuna también significa fundamento, asiento u origen, de linajes o pueblos (Jansen, 1992a:166) y la posición de este lindero en el lienzo resulta muy significativo ya que este es el límite sur de la Mixteca Alta, porque a partir de este punto se empieza a descender hacia la costa de Oaxaca. Aquí las corrientes de aire chocan y se originan las nubes de ahí que este sea un lugar donde se originan las nubes y como tal de la lluvia, elemento fundamental en la vida de los *Ñuu Savi*.

Tradición Oral: La cordillera montañosa que está entre Ocotepéc, Atatlahuca y Monteverde se le conoce como *Yukuviko*, “cerro de la nube”. En un estudio sobre el poblado de Nuyoo y comunidades aledañas, Monaghan¹²⁵ recolectó la tradición oral referente a la relación de las nubes con las lluvias y los cerros. En un relato sobre el origen de la lluvia un *teñahanu* (abuelo, anciano) de Santiago Nuyoo dice:

En otro tiempo, no había lluvias. La gente vivía en una tierra árida. Sólo la tierra seca, sólo la roca dura, la tierra dura. Las plantas, los animales y los hombres que necesitaban la lluvia rogaron a una ciénaga (*no'yo*), y comenzó a elevarse un vapor de un peñasco, llamado *nuñu'unno'yo* (dios de la ciénaga) o san Marcos. [...] De este vapor se formaron las nubes, que “maduraron” para caer en forma de lluvia.

Otro relato menciona que:

La nube es el vapor de las barrancas, del agua. Nos cae de arriba, pero sale de abajo. De la misma humedad viene la neblina; viene el aire y se la lleva y desaparece; es más ligera que la nube [doña Simona, 64 años, 1995].

Al ver esta relación tan íntima con las nubes en esta zona de la Mixteca, es lógico que haya una relación simbólica del lugar con el origen de las nubes que traerán la lluvia y, como tal, la vida.

Ubicación: Entre Santiago Nuyoo y Santa Lucía Monte Verde.

¹²⁴ En el diccionario de Alvarado cuna es “*dzoco*” y viento “*tachi*” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:28,126).

¹²⁵ <http://books.openedition.org/cemca/1273>

16)



Fig. 73: *Yuku Isu*, “cerro del venado”. Límite de Ocotepaque en 1580.

Descripción: Un venado sobre un cerro (Fig. 73).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Mazaltepec*.

Interpretación: Literalmente significa “cerro del venado” que en *Tuhun Savi* es *Yuku isu* de *yuku* “cerro” e *isu* “venado”.

Tradición Oral: Hay un *Xiniiso* de *xini* “cima o cabeza” e *isu* “venado” en Nuyoo pero aún no lo ubicamos.

Ubicación: Entre Santiago Nuyoo y Santa Catarina Yosonotu.

17)

Descripción: Un cerro y dentro dos árboles con las ramas entrecruzadas (Fig. 74).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: Glosa ilegible.

Interpretación: No identificamos el árbol, por lo que no podemos proponer una lectura a parte de *Yuku* “cerro”. Será necesario un estudio iconográfico más profundo y trabajo de campo.

Ubicación: Entre Santiago Nuyoo, Santa Lucía Monte Verde y Santa Catarina Yosotato.



Fig. 74: Cerro con dos ramas entrecruzadas. Límite de Ocotepaque en 1580.

18)



Fig. 75: Nuu ndee ñuhun, "donde está el ser divino". Límite de Ocotepaque en 1580.

Descripción: Un “espacio intermontano” y un *ñuhun* (dueño de lugar) con colmillos, arco y flecha (Fig. 75).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Tlamimilcuamini*.

Interpretación: Caso (1966,134) asocia la figura como una representación de *Tlaloc* por los colmillos y los ojos. En mixteco sería *Savi* pero la silueta de este hombrecito se asemeja a las figuras que aparecen en la página 34 del *Códice Yuta Tnoho*, Jansen y Pérez Jiménez lo interpretan como *Ñuhu*:

Un pequeño ser de piedra, asexuado, de color rojo, con dientes grandes y ojos redondos, representa el vocablo *ñuhu*, “deidad”, y viene asociado con los envoltorios sagrado. El *Ñuhu* es una referencia general al mundo sagrado –ya sea a un poder cósmico, a un ancestro o a una piedra o reliquia adorada (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:22).

[Los] espíritus de la tierra son los “dueños” divinos de los elementos de la naturaleza; los conocemos como *Chaneques* entre los nahuas y como *ñuhu* entre los *ñuu savi* (*ibid*: 341).

La lectura en *Tuhun Savi* es *Nuu ndee ñuhun* o *Nuu Keéne ñuhun*, “donde está el ser divino” o “donde salió el ser divino” respectivamente. También, es posible que el espacio intermontano haga alusión a un pequeño llano que en mixteco es *nduha*, lo que localmente se conoce como joya, un lugar plano entre dos cerros pero no de grandes extensiones. Con otro tono sería *nduvua* que pueden significar los “rayos del sol” o las “flechas”, tan como se muestra en el topónimo.

Tradición Oral: En la comunidad de Santo Tomás Ocotepec existen seres “no humanos” que cuidan ciertos lugares del pueblo y especialmente están en los cerros. A estos seres se les conoce como *Ñuhun*, el cual difícilmente tiene una traducción en castellano y algunas veces son nombrados *chaneques* o *duentes*. Un encuentro personal con ellos en el bosque es peligroso, más si está atardeciendo y uno anda solo, ya que nos pierde en el camino y es probable que no regresemos con vida. Su función como “dueños del lugar” es claro, pero también podemos asociarlo como un ser divino, tal como lo describen Jansen y Pérez Jiménez (2007:22). Su carácter sagrado se refleja en la forma de nombrar a la iglesia en la lengua mixteca. Se dice *Vehe Ñuhun*, literalmente “casa del *Ñuhun*” asociando el *Ñuhun* como un ser sagrado o divino; por lo tanto *Vehe Ñuhun* es el lugar donde moran los “seres sagrados y divinos”. De la misma manera, en las comunidades de la mixteca muchas veces

se mencionan a las ciudades precoloniales o sitios arqueológicos como *Vehe Ñuhun anaha*, que literalmente significa “casa de los seres divinos antigua” o “antigua casa de los dioses”.

Otro aspecto importante en la cosmovisión de los habitantes de Santo Tomás Ocotepec es que todo elemento del paisaje tiene vida y como tal debe ser respetado. Especialmente se respeta a la tierra, lugar donde mora el ser primordial y donde no cabe lugar para espantarnos, ya que si esto sucede “donde uno se espanta se queda un pedazo de nuestro ser o espíritu”; como si parte de nosotros al momento de espantarse fuera devorado por la tierra. Así con el tiempo el ser divino de la tierra no se conforma con ese pedazo de nuestro ser y nos reclama completamente; nos llama y nos invita a quedarnos eternamente dentro de ella. La consecuencia es que nos enfermamos y para prolongar nuestra vida es necesario ir a ofrendarle y pedirle de favor nos regrese aquello que dejamos, que tenga piedad de nosotros porque somos sus hijos y no quisimos ofenderla. Junto con alguna persona especializada en el *Nakeho Ñuhun* “levantamiento del espanto” vamos al lugar donde ocurrió el suceso y se le llevan los instrumentos necesarios y las ofrenda. En especial se le lleva aguardiente y agua. Uno se para en el lugar donde ocurrió el espanto y el encargado del ritual marca cruces en las cuatro direcciones ofrendándole a cada una lo que se lleva. Se le llama a nuestro “espíritu” para que regrese a nosotros, golpeando una jícara (*ñaaaji*) con un jarro (*tintoho*). Terminando el ritual nos retiramos para después descansar.

Existe una cierta estratigrafía con respecto a la sacralidad de los lugares, hay unos que serán más sagrados y delicados que otros, los más respetables en el mundo *Ñuu Savi* son las cuevas y los lugares donde mana el agua.

Ubicación: Entre Santiago Nuyoo, San Esteban Atlatlahuca y Santa Catarina Yosonotu.

19)

Descripción: Un cerro con lumbre en su interior (Fig. 76).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Tlatelcutlatlatiloya/Tlatelcutlotiatiloya*.

Interpretación: Caso traduce la glosa *tlatlatiloyan* como un “lugar para guardar cosas o un lugar quemado” (1966:135). Una lectura literal en *Tuhun Savi* es *Yucu kahyu* “cerro que se quema” o *Yuku nuu ñuu ñuhun* “lugar donde está el fuego”.



Fig. 76: *Yuku Kahyu*, “cerro que se quema”. Límite de Ocotepaque en 1580.

Ubicación: San Esteban Atlatlahuca y Santo Tomás Ocotepac.

20)



Fig. 77: *Kava ndoso ñuhun*, “la peña del señor del fuego”. Límite de Ocotepaque en 1580.

Descripción: Un cerro con una serpiente y fuego (Fig.77).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: Glosa ilegible.

Interpretación: La serpiente con cola de fuego ha sido interpretada como *yahui*, un “hechicero que vuela por los aires”, asociada generalmente a personas con poderes naualísticos que se transforman en bolas de fuego y vuelan. En otras fuentes, como el “Mapa de Sosola” el *yahui* es representado como una “serpiente de fuego con cabeza de dragón, caparazón de tortuga, cola de escamas con fuego y un cuchillo” (Jansen y Pérez, 2007:295). En la tradición oral de Ocotepéc a este ser se le conoce como *skuu yuhú*¹²⁶.

Los *skuu yuhú* se ven en la noche porque bajan como estrella fugaz. Antes, cuando las casas eran de madera, los huecos y las esquinas se tapaban con espinas (*iñu kiimi*) o con los palos del maguey (*ntuu yavi*). Esto se hacía porque si había un hueco, los *skuu yuhú* entraban a las casas donde había niños, hacían dormir a los padres, sacaban a los niños para chuparlos y luego los mataban. Ahora ya no hay, pero antes había mucho. También dicen que hay personas que se convierten en eso, es su *naual*. Si alguien les cae mal se convierten en su *naual* (*nduti*) y van a matar a toda la familia. Ese es su poder, convertirse en *skuu yuhú*.

Al igual que el anterior topónimo el gran simbolismo de este jeroglífico toponímico es innegable y su posición en el lienzo es muy significativo para considerar que este lugar es *Kava ndoso ñuhun*, “la peña del señor del fuego” de *kava* “peña”, *ndoso* “señor, gobernante, ser divino” y *ñuhun* “fuego”. En Ocotepéc los *ndoso* son mencionados como seres poderosos que vivieron en todas las regiones, muchas veces los asimilan a los reyes o caciques, pero sobre todo realizan actos sobrehumanos como llevarse cerros y peñas enteros en un instante sin dejar rastro. En nuestra opinión, los parentescos entre los *iya* de la época precolonial se conservan en la memoria de los mixtecos mediante los relatos de los *ndoso*. Los *iya* e *iyadzehe* son referidos como *ndoso*, quienes son creadores, fundadores, gobernantes, seres divinos o seres sagrados; son los que fundaron las comunidades y le otorgaron nombres a todos los lugares por donde pasaban pero también gobernaban, eran amados y temidos. Poseen fuerzas incomparables, capaces de quitar y poner cerros, hacer crecer volcanes y desaparecerlos, de convertirse en piedra y hacer llover. En síntesis, los *ndoso* son la divinidad que se engendra en los gobernantes mixtecos y hablar de ellos y su

¹²⁶ Relato contado por el Profesor Eduardo Fausto Aguilar Reyes, vecino de la comunidad de Nunuma del municipio de Santo Tomás Ocotepéc.

relación con las diversas comunidades cercanas o lejanas nos habla del parentesco entre los diversos *iya* en el pasado que se quedó en la memoria oral.

Jiménez y Posselt (2012:121) mencionan que para algunas comunidades mixtecas como Yosonotú, Chalcatongo y Tlaxiaco, los *ndoso* están al lado del camino y se manifiestan como afloramientos rocosos. Así, cuando van por el camino y se encuentran con los *ndoso*, los transeúntes toman y ponen piedras alrededor del *ndoso* a manera de ofrenda o pedimento.

Regresando a nuestra interpretación, actualmente *Kava ndoso ñuhun* es el punto limítrofe de tres municipios de la mixteca: Santiago Nuyoo, San Esteban Atatlahuca y Santo Tomás Ocotepec. Dado que los límites entre estas comunidades se han mantenido sin conflictos agrarios podemos considerar que se han sido estables desde la época colonial hasta nuestros días. Esto tiene sentido al ver que “cabandosoñun” es un lindero de Ocotepec escrito en el lienzo en 1701 y en la rectificación de linderos de 1726, del documento del AGN.

Existen varios relatos de este lugar en las comunidades de alrededor y que muestran su importancia en la zona. Alavez (2006) recopila la tradición oral de Nuyoo, Yucuhiti y Santo Tomás, las cuales transcribimos a continuación:

Relato de los habitantes de Santiago Nuyoo:

Sobre esta peña se alcanzan a ver los volcanes, el Pico de Orizaba, El Popocatepetl y el Iztaccíhuatl. Los antepasados lo denominaron *Kava ndoso ñu’u*, “Peña del Señor del fuego” y se tiene la creencia de que allí vivieron personajes que defendieron estos lugares. Cuando los habitantes veían luces de noche en aquel lugar, creían que era el momento en que dichos personajes peleaban contra los hombres que querían apoderarse de sus pertenencias, dichos guerreros venían de los altos volcanes del Popocatepetl y el Iztaccíhuatl (Alavez, 2006:103).

Relato de los habitantes de Santa María Yucuhiti:

Existe una cueva que los antepasados la denominaron *Kava noso ñu’u*, “la peña del Dios del fuego”... En esta cueva vivió una reina que tuvo muchos enamorados, reyes de diferentes partes de la región, que la querían llevar con todo y casa a otro lugar pero no pudieron. Pero un día llegaron unos reyes de la región de Chichahuaxtla y ahí la llevaron. Estos señores tenían la curiosidad de conocer qué clase de animal era el *naual* de la reina, y como no podían verlo, tendieron arena sobre una peña plana en donde creían que tenía que pasar el animal, pensando que por medio de su rastro lograrían identificarlo. Al siguiente día vieron el rastro del animal

en la arena, pero no pudieron identificar qué animal era. Finalmente actuaron mal en contra de la reina, la metieron hasta el fondo de una laguna que había en el lugar y allí quedó para siempre. Pero dejó herencia a las mujeres de Chicahuaxtla que son muy bonitas, porque ella fue muy bonita. El hecho de quedarse en ese lugar también influyó en el mejoramiento de esa región, la tierra mejoró, llueve más, se da mejor la cosecha y hay mucha fruta (Alavez, (2006:171-172).

Relato de los habitantes de Santo Tomás Ocotepec:

En el costado de la peña [*Kava noso ñu'ú*] existe una cueva en la que vivió una reina muy bonita, originaria de este lugar, a quien el señor del fuego (*Nosoñu'ú*), que no era de aquí, quería llevársela con todo y su casa a la Costa, porque estaba enamorado de ella. Cuando este señor intentó llevársela, cantó un gallo y se detuvo, en ese momento la reina huyó de la cueva porque se dio cuenta de sus intenciones y se fue al lugar conocido con el nombre de Chicahuaxtla, entonces el señor de *Nosoñu'ú* se enojó, prendió fuego y regresó a su lugar de origen. Cuando la reina llegó a Chicahuaxtla el rey de el lugar la recibió y la escondió en el fondo de una laguna y ahí se quedó para siempre. La reina como era muy bonita, heredó su belleza a las mujeres de Chicahuaxtla. La reina no solamente dejó como herencia su belleza sino que también mejoró las tierras y el clima (Alavez, 2006:176).

Por todo lo anterior es innegable que este sea un lugar primordial para las comunidades que lo rodean; tan es así que se ha mantenido una estrecha relación teniéndolo como parte de sí aunque sea en la forma de un lindero y me atrevo a señalar que este jeroglífico topónimo es el *Kava ndoso ñuhun*.

Ubicación: Punto trino de la colindancia entre Santo Tomás Ocotepec, San Esteban Atlatlahuca y Santa Cruz Nundaco.

21)

Descripción: Un río con seis cabezas (Fig. 78).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: *Atecupipelzi/atecubiyebi/atecupipetzi/atecubiyetzi/atecubivetzl*.

Interpretación: Arriba la leyenda dice: atecuhbietetzi, “en el agua del señor?” (Caso, 1966:135). Resulta intrigante este topónimo ya que sólo podemos ver un río pero a simple vista no vemos algún atributo. Las cabezas puestas son de la tinta de 1701 y puede ser que hayan sustituido a las anteriores.

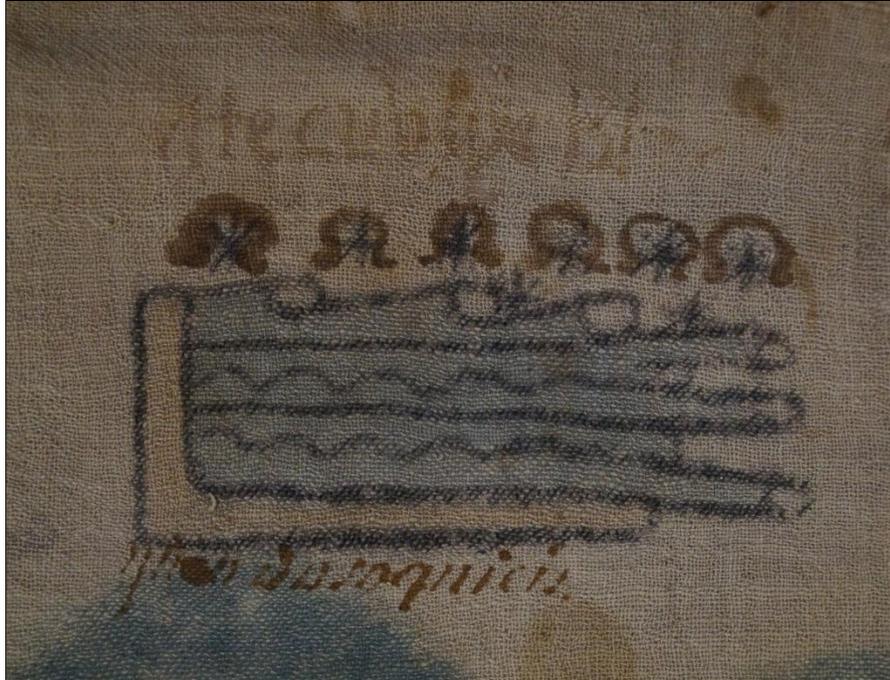


Fig. 78: *Yute*, “río”. Límite de Ocotepaque en 1580.

Ubicación: Entre Tlaxiaco, Santa Cruz Nundaco y Santo Tomás Ocotepac.

22)



Fig. 79: *Nuu tiluu yuha*, “lugar de la bola de hilo”. Límite de Ocotepaque en 1580.

Descripción: Un tablero de greclas y sobre él una bola de hilo (Fig. 79).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: Caso (1966:135) transcribe la glosa como *Annu-tla* pero no la traduce. Nosotros sólo leemos... *tlatenuitla/ tlatematla*.

Interpretación: Es importante señalar que debajo del topónimo existe una glosa mixteca que fue puesta por el *tay huisi tacu* que elaboró el lienzo en 1580, ya que el trazo de la misma es semejante a la glosa “Santo Tomás Ocotepeque” en el centro. Esta palabra mixteca no describe al glifo toponímico sino que forma parte de una frase que inicia sobre la pareja de Cuquila y termina hasta este punto. *Minindoocoo* se traduce literalmente como “la laguna del señor serpiente” de *mini* “laguna”, *ndoso* “señor” y *koo* “serpiente”. Una lectura del jeroglífico topónimo es *Nuu tiluu yuha*, “lugar de la bola de hilo”.

Ubicación: Se ubica entre Tlaxiaco, Cuquila, Nundaco y Ocotepec.

23)



Fig. 80: *Nuu kene ndute*, “manantial”. Límite de Ocotepeque en 1580.

Descripción: Un *espacio intermontano* y lo que parece ser un remolino de agua (Fig. 80).

Transcripción de la glosa en *nauatl*: Caso (1966:135) lo transcribe como *Amiltechiztla*. Nosotros leemos *Amiltechiztla/amilteciziltla/amiltecizittla*.

Interpretación: Podemos interpretar de dos maneras la imagen del centro, como *Nuu yaashi* “donde está el rosetón” si fuera un rosetón de una agavácea o *Nuu kene ndute* “donde nace el agua o manantial” si fuera un remolino de agua, ya que tiene remates de

perlas. Sobre este último tenemos una referencia similar en el lienzo de San Esteban Atlatlahuca, comunidad vecina al este de Santo Tomás Ocotepec (Fig.81).

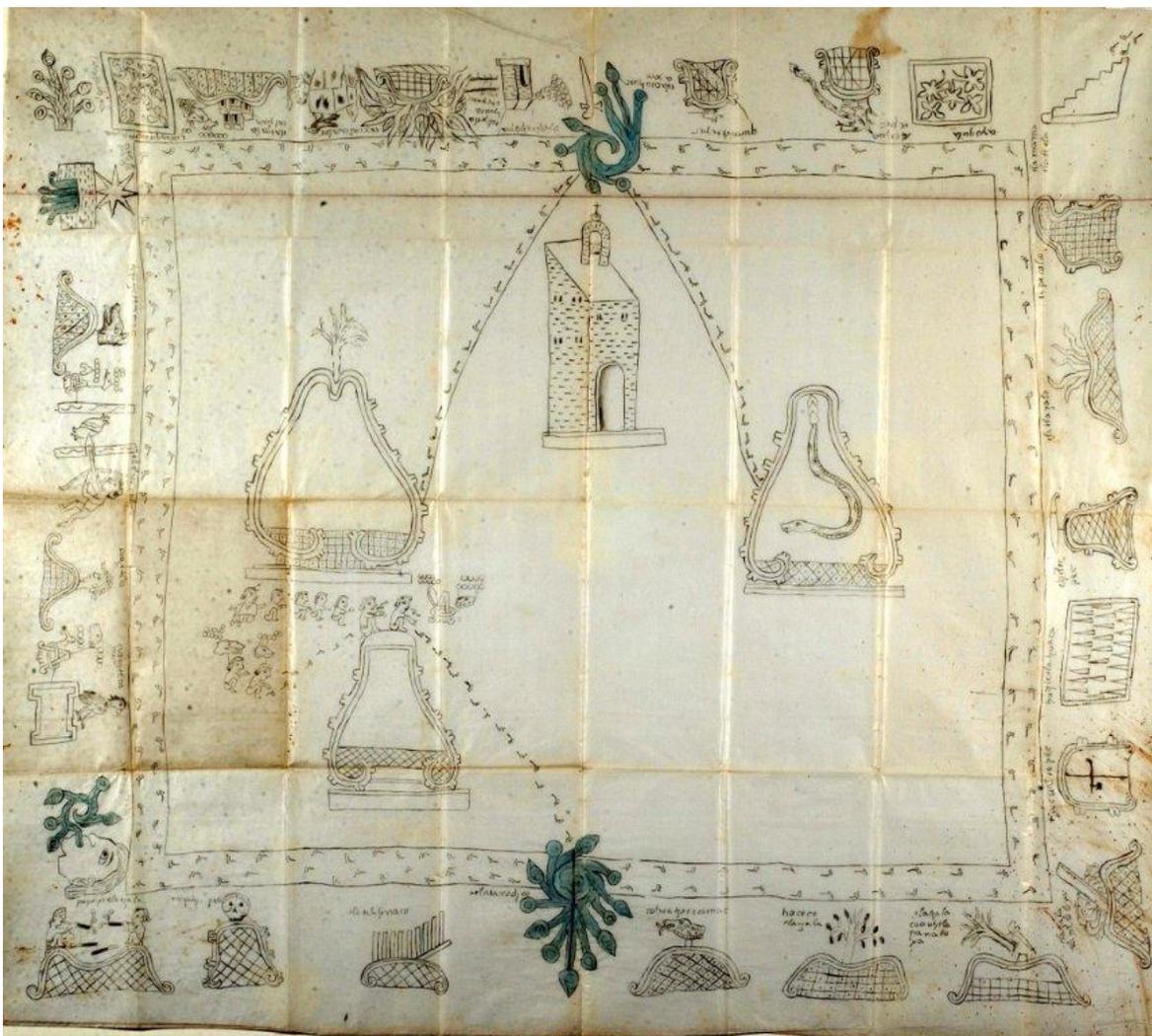


Fig. 81: Lienzo de Atlatlahuca. En la parte superior e inferior podemos observar remolinos de agua. Tomado de Princeton University Library¹²⁷.

Tradición Oral: En Santa María Cuquila sólo hay dos parajes donde se da la agavácea para hacer rosetones: en San Juan Escutia, un paraje y un límite de Cuquila con Ocotepec, y Cañada Candelaria.

Ubicación: Entre Tlaxiaco, Santa María Cuquila y Santo Tomás Ocotepec.

¹²⁷ http://vma.uoregon.edu/inst_doprofile.lasso?&DoWhat=d&Document=4644&lang=

Con esto terminamos nuestro análisis de los jeroglíficos toponímicos pintados en el lienzo de Ocoatepec. Como ya se mencionó la mayoría de las glosas en *nauatl* que acompañan a éstos pictogramas no dan el significado concreto de cada glifo debido a que las glosas son ilegibles y que el escribano no era nativo hablante del *nauatl*. Por lo tanto para identificar y localizar cada uno de éstos elementos en el paisaje actual de la mixteca se necesitará de más trabajos etnográficos y de archivo. El análisis de las glosas en mixteco no compete a los objetivos de la tesis y se analizará en otro momento.

Con lo anterior podemos dar un panorama general de los distintos momentos del lienzo. El mapa definitivamente es producto del devenir histórico de la comunidad de Santo Tomás Ocoatepec. Fue pintado en un solo momento y por un mismo autor, y en él podemos reconocer el sistema de escritura mesoamericana (jeroglíficos toponímicos) y la de caracteres latinos (glosas en *nauatl*, mixteco y castellano). Coincidimos con la interpretación de Smith (1973) donde cada tipo de escritura y de glosas representa momentos diferentes en la historia del lienzo pero consideramos que al menos podemos hablar de tres momentos o capas de interpretación en vez de dos.

Iª Etapa: Los 25 jeroglíficos toponímicos que rodean el lienzo, las inscripciones latinas de Santiago, San Pedro, Santa María, Santiago y Santa Cruz (que corresponden a cada una de las capillas), las de Santo Tomás Ocoatepec y Cuquila (comunidades) y una serie de glosas en *Tuhun Savi* que inician sobre el glifo toponímico de Cuquila y corren hasta la capilla de Santa Cruz¹²⁸ son obra del primer escribano y autor del lienzo, ya que el contorno de todas las imágenes y las inscripciones descritas están hechos con una tinta muy oscura probablemente a base de carbón.

En base a la descripción tan detallada del paisaje, de las palabras escritas en *Tuhun Savi* y de la representación de donde nace el *Yute Suji* como un lugar precioso, podemos afirmar que el autor del lienzo fue un escribano mixteco de la comunidad de Ocoatepec. Esto se refuerza por que el estilo de escritura mesoamericana usado es de tradición mixteca, ya que se pinta a una pareja de gobernantes sobre el pictograma toponímico de Cuquila y

¹²⁸ Es muy probable que esta frase caracterice el papel de la pareja sentada sobre el topónimo de Cuquila pero su traducción resulta complicada porque muchas de sus letras se han desvanecido. No obstante, se espera que con nuevos estudios y fotografías más detalladas se pueda comprender su significado.

tableros con grecas en cuatro ocasiones¹²⁹ que hace alusión a la palabra mixteca *ñuu*, “pueblo o lugar” en *tuhun savi*, propio de los códices mixtecos.

2ª Etapa. El discurso del lienzo es la justificación de la posesión de un territorio por parte de la República de Indios de Santo Tomás Ocotepeque, sin embargo se desconoce el motivo que lo llevó a su elaboración. De haberse hecho para responder el cuestionario de 1580 (lo que hoy conocemos como las Relaciones Geográficas de 1580) habría que cuestionarse el por qué se quedó en la comunidad y no corrió con la suerte de los lienzos de la época¹³⁰. Monaghan (1990:355) tiene la hipótesis de que los escribanos posiblemente lo produjeron en el curso de la disputa con la República de Indios de Tlaxiaco, puesto que en documentos de 1590 hay litigios sobre tierras contra esta comunidad, sin embargo también los hubo contra la República de Indios de Chalcatongo en 1580¹³¹ (Romero Frizzi y Spores, 1976:1,27,31; Spores, 1992:67). Además, este tampoco parece ser el caso del lienzo, ya que de haberse pintado para justificar cierto territorio, el terreno en disputa se hubieran enfatizado como en el caso del mapa de Sosola y el Lienzo de Yucuhiti, (el cual veremos más adelante) pero la representación de los glifos como linderos es muy general y homogénea.

No obstante, es posible afirmar que el lienzo fue presentado en algún momento a las autoridades virreinales por un litigio sobre tierras debido a que junto a cada glifo toponímico se añadió una glosa en *nauatl*¹³². La función de estas glosas fue la de describir el significado de cada jeroglífico toponímico a las personas que eran ajenas al sistema de escritura mixteca con el motivo de que pudieran saber el significado de cada una, al comprenderlo podrían ubicarlos en el paisaje y sólo de esta manera el lienzo tendría credibilidad ante las autoridades españolas.

Es un hecho que fue presentado en un litigio de tierras pero no se puede afirmar que la elaboración del lienzo se debió a este conflicto, ya que los trazos y la tinta usada para

¹²⁹ Ver las figuras 36, 69, 70 y 79.

¹³⁰ La mayoría de los mapas que se hicieron para este fin, no están en su lugar de origen. Como un ejemplo, véase el mapa de Teozacualco (Caso 1989).

¹³¹ AGN. Tierras, Año 1583, Vol. 185, exp.17, fs.3, Teposcolula.

¹³² Recordemos que en todo el periodo colonial la *lingua franca* fue el *nauatl* (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b: 32) por lo que en varios documentos, como el segundo lienzo de Zacatepec, el mapa de Xochitepec y el grupo de manuscritos de Coixtlahuaca, contienen glosas en esta lengua, aunque no fuese el idioma del pueblo que los produjo (Smith, 1973:149).

escribir las glosas en *nauatl* difieren por mucho de lo hecho por el primer escribano. Las primeras glosas con tinta de carbón aún se notan con gran vigor mientras que de las segundas sólo queda su sombra¹³³. Es decir, de haberse elaborado para un litigio de tierras desde un inicio se hubiera destinado el espacio y se hubieran añadido las glosas en *nauatl*, pero es de notarse que la inclusión generalmente se hace arriba de los topónimos y donde ya no hay espacio se deja a criterio del escribano. De los 24 glifos toponímicos que rodean el lienzo (exceptuando Cuquila), solo se pueden ver las huellas de 22 glosas. Aunado a lo anterior, se trató de hacer la traducción de las glosas en *nauatl* a la lengua mixteca y española llegando a la misma conclusión que Caso (1966:132) cuando afirma que las “inscripciones están en un *nauatl* bastante pobre”. Se observa que las glosas describen un aspecto del topónimo pero generalmente no hay una coherencia con el significado concreto de cada glifo toponímico¹³⁴, lo que sugiere que la persona que escribió en esta segunda ocasión no era nativo hablante del *nauatl*.

3ª Etapa¹³⁵. Por último se añadieron las glosas en *Tuhun Savi* con una tinta café oscura (Fig. 82). En total se escribieron 45 glosas: la primera nos da la fecha en que se añadieron al lienzo, “años 1701”; 41 son los límites territoriales de Santo Tomás Ocotepec¹³⁶ y 3 son errores que fueron tachados con una cuarta tinta¹³⁷.

¹³³ Caso propone que ésta segunda tinta estaba hecha a base de carbón de huizache (Caso 1966:132), sin embargo, es necesario el uso de técnicas modernas para conocer la composición de cada de las tintas y pigmentos usados en el lienzo.

¹³⁴ Del análisis, la glosa de Mazaltepec es la única glosa que sí corresponde con el significado concreto del jeroglifo toponímico al que está adjudicado.

¹³⁵ Aunque el análisis de las glosas en mixteco serán objeto de otro trabajo, doy un agradecimiento especial a los profesores Alejandro García Sandoval de San Esteban Atlatlahuca, Anastasio Vicente Cruz Cruz de San Miguel el Grande, Juana García Bautista de San Esteban Atlatlahuca, Franco Pérez Pablo de San Miguel el Grande, Pedro Sánchez Hilario de Santa María Cuquila y Oscar Mariano Simón de San Miguel Progreso, por compartirme sus conocimientos sobre la toponimia *Ñuu Savi*.

¹³⁶ A partir de este momento se puede hablar de un territorio e historia independiente del pueblo de Santo Tomás Ocotepec, como lo conocemos hoy en día.

¹³⁷ No parecen ser errores de escritura, sino de posición, ya que, por la silueta, las palabras que se tacharon concuerdan con las que se escribieron al lado de ellas: *Toototiun* (peña de la estrella?) y *yosoñucoóyó* (llano húmedo).

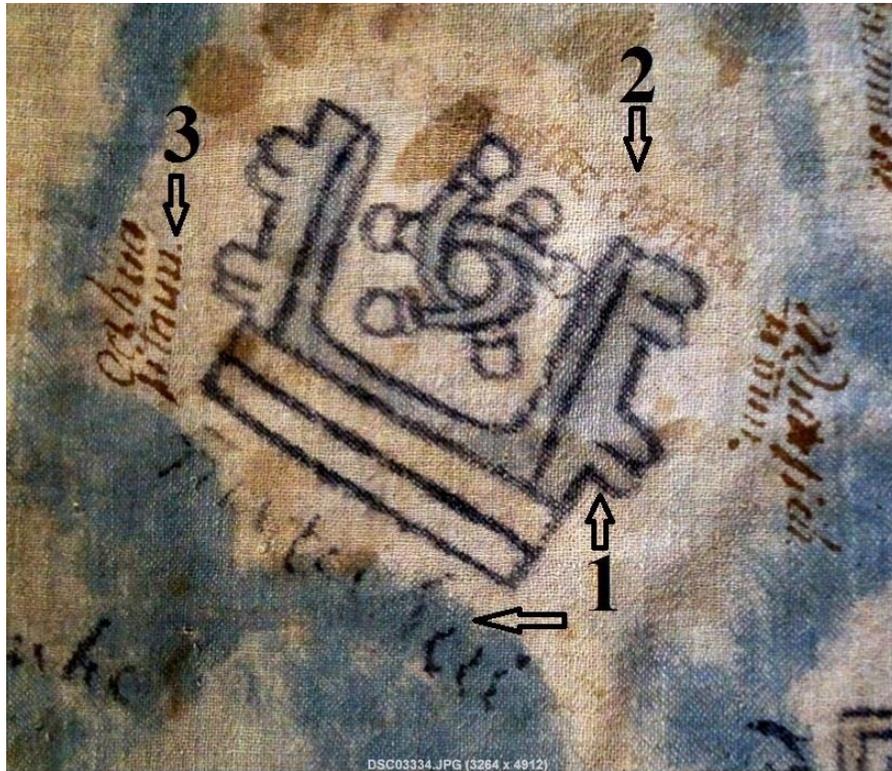


Fig.82: Diferentes tintas, distintos momentos en la historia del lienzo.

7. INTEGRACIÓN DE RESULTADOS Y DISCUSIÓN

7.1. Segundo nivel de interpretación del lienzo

A la llegada de los españoles hubo un encuentro entre dos formas de concebir el mundo y la relación de los hombres con la tierra. El mundo occidental partía del principio de que todo podía ser aprovechado por el ser humano y por lo tanto se podía ser dueño de la naturaleza. En contraste, en la concepción de las civilizaciones mesoamericanas el ser humano fue creado por la naturaleza por lo tanto los dioses eran la tierra misma, los árboles, el viento, la lluvia, el sol y todo aquello que significara la continuidad de la vida, por lo tanto había una estrecha relación directa y continua que requería una convivencia respetuosa. Esta concepción no permitía que la tierra fuera considerada como un elemento que pudiera ser apropiado, en el sentido de considerarse dueños de ella. En otro sentido, como las sociedades del *Ñuu Savi* no fueron mercantilistas la acumulación de bienes y objetos de prestigio no fueron la base de la riqueza. La posesión de objetos considerados de gran valor no dependía del poder adquisitivo de una persona si no de un derecho por la función social que desempeñaba. En la mixteca el prestigio fue la base de todo privilegio y los objetos poseídos por una persona eran la expresión de su “dignidad”. Visto de esta manera, la acumulación de la tierra y su posesión de manera privada careció de sentido al no tener objetos que fueran utilizados como “monedas¹³⁸” para pagar a aquellas personas que trabajaran la tierra.

Tomando en cuenta lo anterior, la estructura interna de la sociedad mixteca debe entenderse desde otra perspectiva y no simplemente como una relación de poder. Con lo planteado en nuestro trabajo sugerimos que el fundamentado de esta sociedad fue la reciprocidad y la redistribución de los bienes, donde cada estrato social cumplía un papel fundamental para la continuidad de la misma. El estrato denominado “superior” (*iya* y *toho*) es el de los “organizadores”, los cuales se encargaban de dirigir las actividades religiosas, políticas y civiles. Su trabajo consistía en comunicarse con los dioses y los antepasados, además de mantener las relaciones sociales inter e intra comunidades. Esta tarea era

¹³⁸ Como ya lo mencionamos en el apartado 4.3, objetos como el oro y los chalchihuites fueron obtenidos por medio del “trueque” o intercambio pero no fueron utilizadas como objetos de pago. Es decir, su función no fue la de pagar tareas y su tasación fue sólo para su obtención de aquellas regiones que la producían. Su destino y uso sólo era permitido a los *toho* e *iya* por ello no son monedas sino bienes de prestigios que se poseen por el estatus obtenido y no por el poder de adquisición.

subsidiada por las personas encargadas de cosechar y por lo tanto de proveer el sustento, donde lo otorgado no era precisamente visto como un “impuesto” sino como una “ayuda”. Es por ello que el “*ndaha*” que registra Alvarado como tributo en otro tono es “mano” que en el sentido metafórico es ayuda (Jansen y Pérez Jiménez, 1994:34). Justo como se hace actualmente en Santo Tomás Ocotepec para pedir un favor, *tanu ndahanu* que significa “ayúdame” pero literalmente es “préstame tu mano”. Así, cada parte de la sociedad tenía un papel específico que cumplían a cabalidad, ya que de ello dependía el equilibrio de la vida y la muerte. Esta reciprocidad la podemos observar en la actualidad en forma de mayordomías, donde los “mayordomos” prestan sus servicios para el bien común y los demás participan con trabajos *sáha* que más que “tributos” es una ayuda que algún día se retribuirá.

Al predominar una relación recíproca entre pares, la relación de los mixtecos con la tierra se basó en un derecho al usufructo más que de la propiedad. Al gobernante por descendía divina se le daba la facultad de usufructuar el territorio de sus ancestros y ellos a su vez delegaban la responsabilidad a los *tay situ ndayu* de cultivar las tierras. No obstante, estos derechos sólo se dieron sobre el usufructo de la tierra que era cultivada y no de los terrenos no ocupados, ya que la sola apropiación de las tierras no tenía sentido. Al no existir una apropiación de la tierra en un nivel personal *gente-tierra* o *nchivi-ñuhun* esta tampoco se refleja al nivel de las unidades políticas, *yuvui tayu-yuvui tayu*, por lo tanto entre las unidades políticas precoloniales no se fijaron límites territoriales precisos y continuos. Esta noción de *no apropiación y delimitación territorial* podemos observarlas en sucesos tales como la guerra, donde los intereses que la motivaban no se fundamentaba en el control de la tierra misma sino sobre los rendimientos, por lo tanto lo ideal no fue su acaparamiento sino la obtención de tributo¹³⁹ por parte de las sociedades sometidas.

Después de la conquista, los españoles organizaron las unidades políticas mesoamericanas en Repúblicas de Indios y para ser reconocidas como tales la Corona Española pidió que cada comunidad señalara sus límites, por lo tanto las comunidades del *Ñuu Savi* se vieron obligadas a señalar puntos que, en estricto sentido, nunca fueron límites territoriales. Así, con la imposición de un sistema en donde la comunidad existía solo si se tenía un territorio definido y delimitado, las unidades políticas que estaban organizadas en

¹³⁹ La idea de tributo como impuesto si aplica para sociedades conquistadoras y conquistadas.

un sistema de *Personenverband* cambiaron a un *Territorialverband* (un sistema basado en lo territorial) donde el territorio definía la estructura social.

Al momento de definir los límites territoriales las comunidades que formarían parte de las nuevas unidades políticas decidieron que aquellos espacios sagrados y de culto donde iban a realizar rituales y ofrendas fueran parte del nuevo territorio. Muchos sitios sagrados de la época precolonial eran lugares de peregrinación y por lo tanto eran compartidos, pero con la delimitación de las Repúblicas en el siglo XVI las distintas comunidades intentaron preservar para sí estos puntos, lo que dio como resultado una superposición de los límites y esta imposición ha sido la causa de las constantes luchas por tierras a lo largo de la época colonial y que, incluso, siguen vigentes hasta el día hoy en las comunidades del *Ñuu Savi*. Cada uno de estos lugares estaba estrechamente relacionado con sus antepasados, por ello es común que en la mixteca los sitios arqueológicos, muchas veces referidos como *Vehe Ñuhun Anaha*, “casa de los seres divinos antigua” o “antigua casa de los dioses”, sean los puntos limítrofes entre dos o más comunidades¹⁴⁰. Como ejemplo tenemos el Cerro del Pedimento en la Mixteca Alta, un sitio sagrado y de peregrinación donde parte términos el municipio de Santa Catarina Yosonotú y San Miguel el Grande; también tenemos a *Kavandoso ñuhun*, un lugar simbólico para los municipios de alrededor que sirve de mojenera y punto trino entre los municipios de Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo. Indudablemente un lugar simbólico de gran importancia que le valió ser representado en el lienzo de Ocotepeque y que ha perdurado hasta el día de hoy.

En el siglo XVI, los gobernantes mixtecos para no perder sus privilegios asimilaron los nuevos conceptos de los conquistadores a fin de obtener un reconocimiento ante la Corona Española pero no por ello dejaron de justificar su posición como legítimos gobernantes ante su comunidad¹⁴¹. Con esta base ahora podemos entender y leer las diferentes capas del documento pictográfico de Santo Tomás Ocotepeque. El lienzo tiene tres dimensiones que se integran armónicamente: el histórico, el geográfico y el simbólico.

¹⁴⁰ El arqueólogo Iván Rivera (comunicación personal, 2014) ha observado que algunas mojeneras del pueblo de Tequixtepec en la Mixteca Baja están sobre montículos precoloniales. Los arqueólogos Ivette Jiménez y Emmanuel Posselt (comunicación personal, 2014) que han realizado amplios recorridos arqueológicos por la Mixteca Alta, también han observado que muchos lugares sagrados (sitios arqueológicos) son puntos limítrofes entre dos o más pueblos.

¹⁴¹ Para un ejemplo más detallado de esta noción y su resistencia ver la interpretación del *Códice Añute* (Jansen y Pérez Jiménez, 2007).

En el primer plano tenemos la capa histórica. Aquí el pintor presenta al público espectador la cabecera política de la recién creada República de Indios de Santo Tomás Ocotepeque ubicándolo enfrente de su iglesia, este templo está ubicado en el centro del documento y es el de mayores proporciones. De aquí parte para mencionar un pasaje de la historia entre las comunidades de Ocotepeque y Cuquila, diciendo que en el pasado hubo una alianza matrimonial entre el *yuvui tayu* del área de Ocotepeque con el *yuvui tayu* de *Ñuu Kũiñe* (Cuquila). Sin embargo, Ocotepeque se queda sin gobernantes y la señora que gobierna Cuquila (o tal vez la pareja) pasa a Ocotepeque. Ella específicamente regresa al reino de sus padres, representado por el aniñe mixteco, como legítima heredera. Vuelve por un camino precolonial (el camino de pies) que justifica su descendencia y apego a las tradiciones precoloniales de tiempo inmemorial que le da el derecho a gobernar y del que los conquistadores no son parte. No tiene nombre calendárico porque se sabía perfectamente a quien se estaba refiriendo.

Ella era la *iyadzehe* en el momento de la conquista española y por lo tanto ella también participa en la construcción de la iglesia; fue la fundadora de la comunidad cristiana de Ocotepeque y por ello no hay necesidad de especificar quien es. Ella misma mandó a realizar el lienzo o algún descendiente directo de la siguiente generación pero ella es representada como un ancestro fundador. Algo que debemos recalcar es que el lienzo sólo nos muestra el lazo genealógico con Cuquila, por ello el jeroglífico toponímico de este lienzo aparece en este documento, pero por otro lado el que no exista un camino con pies y herraduras que conecte a Cuquila con la iglesia de Ocotepeque (como sí lo hicieron con las otras comunidades) nos dice que éste pueblo sólo es importante como referencia y lazo simbólico pero en el momento en que se pinta el lienzo no importaba mucho la relación entre ambas o no existía una relación cordial.

La segundo plano tenemos la capa geográfica, ya que una vez ubicados enfrente de la iglesia principal, la visión es hacia el exterior, hacia el rededor de la iglesia de Ocotepeque que es el corazón de la comunidad católica. A partir de aquí el pintor nos señala un territorio que pertenece a la comunidad católica bajo el mando de la *iyadzehe*. Este es un territorio específico que está rodeado de linderos y que podemos reconocer porque esta área es representada fielmente. Cada lindero está plasmado en escritura pictográfica de tradición mixteca y esta decisión no fue aleatoria sino con ello el pintor

pretende demostrar que aquellos límites y como tal ese preciso territorio vienen de épocas inmemoriales y la *iyadzehe* tiene el derecho de gobernar, más aún porque ella es la fundadora de la comunidad católica. Hacemos esta aseveración porque aunque tenemos escritura mixteca en glosas latinas (como el de “Santo Tomás Ocotepeque”) el *tay huisi tacu* identificado con la comunidad del *Yute Suji* “*Río de Naul*” decidió escribirlo a la manera tradicional para justificar la posición y posesión de su *iya*, que al igual que su linaje, tiene derecho a gobernar ese preciso territorio definido por aquellos jeroglíficos toponímicos.

En este territorio pretendido, están varios asentamientos mixtecos de los que no conocemos el tipo de relación que entablaron antes de la llegada de los españoles, pero con la creación de la República de Indios de Ocotepeque estas dependieron jurídicamente a la iglesia central, la adjudicada a Santo Tomás de Aquino. En otras palabras, para 1580 en el lienzo de Ocotepeque están representadas varias comunidades “católicas” bajo la insignia de una capilla, las cuales corresponden a las glosas de Santa Cruz, Santiago, Santa María, San Pedro y Santiago. Después de 1701 cada una de estas capillas se separa de la cabecera política de Santo Tomás para ser reconocidos por las autoridades virreinales y la Corona como Repúblicas de Indios por cuenta propia. Estas mismas comunidades han tenido una continuidad histórica y por ello sabemos que aquel gran pueblo de 1580 denominado Santo Tomás Ocotepeque estaba integrado por las actuales comunidades de Santo Tomás Ocotepec, Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotato y Santiago Yosotichi.

En la capa simbólica, la *iyadzehe* reclama los linderos de un territorio que hereda legítimamente haciéndolo ver como de tradición precolonial de tiempo inmemorial y recalca su derecho porque también se ve como la fundadora de la nueva comunidad católica. Así, la narrativa general del lienzo es de “legitimación” y va dirigido a dos públicos: a los *see ñuu* (hijos del pueblo) de la nueva República de Ocotepeque y a la *autoridad virreinal*. En otras palabras, el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque es un documento de legitimación de tierra que los historiadores denominan “Titulo primordial” pero tras de sí está presente toda la ideología precolonial. En primer lugar se justifica la posición de la *iyadzehe* y sus descendientes ante la comunidad como *gobernadores* de la República de Indios de Santo Tomás Ocotepeque porque ellos son los herederos legítimos

que vienen de una estructura precolonial y por lo tanto deben seguir con su función de líderes.

En segundo lugar, y la motivación principal por la cual se hizo el lienzo, fue para justificar ante la *Autoridad Virreinal* el derecho de la *iyadzehe* de gobernar este territorio definido. Recordemos que después de la conquista, los españoles decidieron que era necesario (por temor y por propia seguridad) no vivir dentro de las poblaciones conquistadas y ya que toda el área mesoamericana estaba habitada fue necesario la creación de dos entidades políticas denominadas Repúblicas de Españoles y Repúblicas de Indios. En un principio los españoles supieron que era indispensable mantener por el momento la estructura precolonial de las comunidades mesoamericanas reconociendo a sus líderes que a partir de ese momento comenzarían a denominarse caciques. Con el paso del tiempo el gobierno español se fue consolidando y como tal su imposición, y debido a que traían consigo la idea de una organización territorial basada en la territorialidad se exigió que cada República de Indios pudiera justificar su derecho a cierto territorio, además se implantó el sistema de cabildo a cada uno de ellos. Los principales afectados por estas reformas fueron los *iya* porque vieron que su posición como líderes se mermaba día tras día, y para seguir manteniendo su lugar en la sociedad como hasta ahora se había venido haciendo tuvieron que justificar que su posición como *iya* o *caciques* era de tiempo inmemorial. El resultado de esto fueron los múltiples mapas que se hicieron para justificar su derecho a ser gobernadores y caciques de un territorio heredado inmemorialmente. Este fue el motivo de la elaboración del lienzo de Ocotepaque, donde el *tay huisi tacu* alega ante la Corona que la posesión del territorio de la República de Indios de Ocotepaque por parte de la *cacica* es una herencia que viene “de tiempo inmemorial” y por lo tanto debe ser reconocido por el gobierno español porque ahora ya son una comunidad cristiana.

De esta manera, aunque el *Ñuu Savi* sufría un cambio en los distintos niveles de su organización, los gobernantes mixtecos crearon un discurso para justificar su posición ante la nueva realidad. Rindieron pleitesía y se mostraron como una comunidad católica ante los ojos de los colonizadores para ser reconocidos como gobernantes de un territorio definido e inmemorial pero no dejaron de dirigir su discurso a los propios mixtecos, quienes reconocían su posición como legítimos *iya* por descendencia directa de los dioses (propio de la cosmovisión precolonial) y les brindaban obediencia, respeto y ayuda. Así, en las

diversas capas del lienzo se muestra la gran carga simbólica precolonial. Lo representado no sólo es cartográfico e histórico sino todo está íntimamente ligado con la cosmovisión *Ñuu Savi* en particular y mesoamericana en general.

En el caso del lienzo de Ocotepique, la *iyadzehe* justifica su posición por descender de un linaje real y esta idea implica una serie de rituales que debieron realizarse en el momento de tomar la posesión, ofrendas a los envoltorios sagrados y a los *ñuhun*¹⁴². Así, el lienzo es un elemento sagrado porque en él se representa la descendencia divina de sus protagonistas, por ello aunque sea histórico y cartográfico conlleva un origen sagrado, mismo que le otorga sentido de ser a la comunidad, ya que sin ritual no hay comunidad. Esto fue así porque el lienzo seguía cumpliendo una función social, ya que “concibe los rituales públicos y programas iconográficos precisamente con el fin de reafirmar su posición ideológica y comunicar los mensajes sobre el orden cósmico como valor cultural y etos social de la gente en general, en referencia a la visión del mundo o “mapa cognitivo” compartida por toda la comunidad” (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:207).

Veamos algunos detalles de esta ideología precolonial. Una vez reconstruida el área pretendida por el pintor observamos que la ubicación de la cabecera del actual municipio de Ocotepic no es el centro del territorio del antiguo Ocotepique, tal como se hace ver en el lienzo, sino el extremo norte. El mensaje dado es que la iglesia de Ocotepique es el centro, el eje rector de la nueva comunidad católica y por este motivo está ubicada en el eje del sol. Recordemos que el inicio de la civilización mixteca se remonta a la primera salida de este astro por ello la posición de la iglesia bajo el eje del sol le da el fundamento a la nueva comunidad católica. Esta concepción de la primera salida del sol como un acto de creación e inicio del tiempo está presente en Santo Tomás Ocotepic con el acto de *ja chiñuhma* (echar humo) que hacen todos sus habitantes el primero de enero de cada año, como un recordatorio de la creación de los mixtecos.

Así, detrás de la capa católica está la mesoamericana, donde existe una conexión ancestral con el *iya nkandii*, “el dios sol”. Otra clara referencia del lenguaje simbólico en el lienzo es la representación del lugar de nacimiento del *Yute Suji* (Río de *Nauval*) como un lugar precioso. Por la manera de pintar este lugar de origen pareciera que el *tay huisi tacu*

¹⁴² Sobre el ritual a los envoltorios sagrados ver Anders, Jansen y Reyes (1993); Jansen y Pérez Jiménez (2007).

lo quiere mimetizar, quizá ocultarlo de los españoles, y por este motivo consideramos que el autor o autora del lienzo se identificaba con la comunidad de *Yute Suji*.

Es probable que algunos sean reticentes ante la propuesta de que los lugares sacros fueron peleados por dos o más comunidades y por ello estos lugares son puntos limítrofes entre varias comunidades; alegarán que en todos los cerros existen vestigios arqueológicos y por ello su presencia como límite sólo es casual. No obstante, pese a que todo el paisaje tiende a ser sacralizado con la presencia de los *ñuhun* “dueños de lugar o seres divinos” los puntos limítrofes que tanto se han peleado tiene su origen en una concepción más simbólica que meramente lo territorial; son puntos sagrados donde los hombres se comunican con los dioses y por ello la presencia de estos como límites territoriales (como pretensiones) en el siglo XVI no debe ser extraño. Por ello en el lienzo podemos observar que los glifos toponímicos hacen referencia a lugares especiales, como el topónimo donde está el “*ñuhun con arco*”, el *yahui* (como *naual* poderoso que vuela en las noches por los cielos como bola de fuego y que actualmente se le conoce en Santo Tomás Ocotepec como *skuu yuhú*), el *nuu viko* (donde se forman las nubes que traerán las lluvias) y el *yuku savi* (cerro de la lluvia) como claro ejemplo de un lugar sagrado y de culto¹⁴³ (Fig. 65, 72, 75 y 77).

Este documento, también, es el producto de la “memoria colectiva” donde se observan nociones distintas de tiempo y espacio que escapan a la mirada del español, el *yuvui tayu* no sólo es una alianza matrimonial entre dos personas de clase noble sino que nos remite al tiempo primordial con la creación de los primeros hombres (ya sea de los arboles sagrados o de la tierra) y aquellos representados en el lienzo son sus descendientes directos; donde los lugares no son simples puntos en el espacio sino que cada uno tiene una importancia significativa en la cosmovisión *ñuu savi*. El tiempo no es único ni lineal sino un tiempo sin tiempo inmerso en un espacio ritual.

En resumen, el pintor propone un lindero, una pretensión a un territorio definido que fue “heredado” por su *iyadzehe* para obtener el derecho a gobernar. Pero él fue un verdadero genio, ya que había concebido plenamente su realidad. Él sabía de los dos

¹⁴³ En la monografía sobre el pueblo Ñuu Savi Mindek menciona que los mixtecos “todavía recuerdan a algunas de sus deidades tutelares, consideradas dueños, patrones o señores de cada lugar, a quienes les piden permiso para cazar, arar, construir o realizar cualquier actividad que suponga una apropiación o transformación de algún elemento de la naturaleza o lugar bajo su tutela” (2003:15).

mundos (el precolonial y el colonial) y los unió en una creación maravillosa y excepcional que fue el lienzo de Ocoatepeque. Pintó el lenguaje precolonial con la representación de un paisaje sagrado de ríos, montañas y senderos, además de un linaje real y el añiñe. A través de esta narrativa justificó la posición de la *iyadzehe* ante la corona española. Así, este mapa es el producto de la convivencia cultural compleja de la segunda mitad del siglo XVI, en el cual un genio del *Ñuu Savi* pintó el reto de la convivencia, ya que capta de manera perfecta como se plasman dos mundos, y pinta el límite no con una concepción nacionalista sino como una preocupación de su momento. Un momento, en que la estructura precolonial está sufriendo un cambio en todos los ámbitos y en especial de una nueva concepción del territorio.

Así, el lienzo de Ocoatepeque es una obra que integra perfectamente ambas concepciones: el mesoamericano (que está representado en los glifos, el linaje real y el añiñe) y el español (visto en la iglesia, las capillas, las glosas en caracteres latinos y el paisaje) generando así un nuevo estilo pictórico. Los extremos de este tipo de representación son el *Códice Añute* y el *Códice de Yanhuitlán*. El primero es de estilo completamente precolonial terminado a mediados del siglo XVI y “es un testigo de resistencia cultural, un obra conservadora que recordaba el pasado precolonial con nostalgia” (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:137). En contra parte, tenemos el *Códice de Yanhuitlán* que mostraba su total adscripción al nuevo gobierno español y sobre ello justificaba su poder (Jansen y Pérez Jiménez, 2009b:285-343).

Después de haber dicho lo anterior daremos un ejemplo de cómo este lienzo se lee desde nuestro presente en *Tuhun Savi*. No pretendemos aseverar que esta fue la manera en que se hizo en el siglo XVI pero sí que nuestra interpretación es valiosa, puesto que somos los herederos culturales de aquellos quienes hicieron el lienzo.

Konekahano ini ndani iya sihí jji iya yihí jji nda tee a yoosnuu nuu ñuu.

Tengan grande su corazón reina, rey y todos los hombres que nos saben dirigir nuestra comunidad

Konekahano ini ndani nda tenetiñu a ninkiji yata ndute.

Tengan grande el corazón ustedes autoridades que vinieron del otro lado del mar (Europa).

Jikatahavini nuu ndani a kivi mita kavindoo sahama íi a ninkiji ndoso.

Les pido por favor a todos que hoy leamos la tela sagrada (lienzo) que nos trajo el ser divino.

Yaa kaha a xinañuu tiempo; yaa kachi nasa nkuu ja naha.

Ésta habla del principio de los tiempos; este es el papel que dice como fue el principio, el pasado.

Sahama íi yaa kaha tuhun a nũnkiji nda ñuhun jii nda ndoso.

Esta tela sagrada habla de la palabra de cómo vinieron nuestros dioses y señores.

Konekahano ini ndani chii kuee kuu tiñu yaa.

Tengan grande el corazón porque este trabajo es lento.

De su kutavinehesa nuu ndani de kijehesa kahavisaa de kunindo nakua kaha sahama íi.

Les agradezco a todos y empezaré a leer para que sepamos qué es lo que dice esta tela sagrada.

Kivi yaata nintantaha sehe sii nda ndoso a ninde Yute Suji.

Tiempo atrás se casó la hija de los seres divinos que vivieron en Yute Suji

Tantahaña jii iya yihí ja yosnuu Ñuu Kũiĩ.

Se casó con el señor que dirigía la Comunidad del Tigre (Cuquila)

De in kivi jihí nda ndoso ñuu moo

Un día se murieron los seres divinos de nuestra comunidad.

De nda nchivi a yosnuu nuu ñuu moo jenakenda iya sihi Ñuu Kũiĩ

Y las personas que están al frente de nuestra comunidad fueron a traer a la reina que estaba en Cuquila.

Ñahan yaa kuu sehe nda ndoso ñuu moo de ninkijiña taáva kosnuhu nuu ñuu moo.

Esta era la hija de los seres divinos de nuestro pueblo y vino para dirigir a nuestra comunidad.

Tani ichi ni jehéña de suka ni nkijiña.

Así como se fue, sobre el mismo camino regresó

Nkiji de nchiñuhuma nuu naa, de ntee xeñu ji suují

Vino y sahómó el altar, prendió el tabaco y puso copal.

Maáña nchiindee nuu nda tee a ninkiji yata ndute.

Ella ayudó a los hombres que vinieron del otro lado del mar.

De suni maáña nkiijehe tiñu a Vehe Ñuhun Jee

Ella también empezó los trabajos de la nueva “casa de dios”.

Iya sihi ninkijiña chi maáña koosnuu ñuu moo

Ella, la reina, vino porque ella iba a estar al frente de nuestra comunidad.

Ñuu yaa ja nenda ode nuu Jiki Tikete, Yute ni Kana,

De este pueblo que llega hasta “El lomo del malacate”, el “Río que suena”,

Yuku Savi, Nuú Viko, Ji Kava Ndosó Ñuhun

el “Cerro de la lluvia” y también por la “Peña del señor del fuego”.

Yaa kuu ñahan ja man ndaa, maaña kundeeña ichinuu ñuu de ndamani tenetiñu yata ndute

Ella es la mujer que esta por derecho, ella estará al frente de nuestra comunidad y ustedes señores autoridades que vienen atrás del agua

kuachi kundendani chii iya sihi Yute Suji kunde ñuundasa de maña saháña a vaha ini ñuu.

Sólo vean porque nuestra reina del “Río de *Nauual*” se sentará en nuestro pueblo y hará lo bueno para la comunidad.

7.2. Tercer nivel de interpretación

Para 1580 la lucha por imponer un modelo cultural Europeo sobre uno Mesoamericano está en auge, y en contraste con el sistema español, el pintor *Ñuu Savi* produce una obra de arte propia de un dialogo intercultural que tiene como fin la construcción de una nueva realidad en su búsqueda de identidad y resistencia, donde más que la extensión territorial de la República de Indios de Santo Tomás Ocotepeque describe la historia y la cosmovisión de las comunidades de la Mixteca Alta que conformaron el Ocotepeque del siglo XVI: Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti, Santiago Nuyoo, San Pedro Yosotato y Santa Cruz Nundaco y sus vecinos Santa María Cuquila, San Esteban Atatlahuca, Putla y Chicahuaxtla.

Con el paso del tiempo, el territorio creado a mediados del siglo XVI se volvió la base de la comunidad; es más “el territorio poseído se convirtió en la comunidad misma” ya que fue el único espacio donde las injusticias por parte de los españoles eran menores y donde se tenía tierra para cultivar. Así, la extensión territorial se privilegió por sobre todas las cosas y la posesión de un territorio definido fue entendida como “autonomía” por lo tanto la defensa de este territorio contra cualquier persona de fuera (haya sido mixteco o no) fue primordial. No obstante, la delimitación del territorio de cada República en el siglo XVI ocurrió no sin inconvenientes y en este proceso surgieron muchos problemas de tierras entre las comunidades mixtecas. Las consecuencias del establecimiento de líneas rectas imaginarias que unen las mojoneras y delimitan un territorio han sido desastrosas, ya que en muchas partes de la Mixteca Alta los problemas por límites territoriales siguen vigentes hoy en día.

Los problemas de esta división no sólo se dieron en el ámbito físico sino también en el ámbito social. En la época precolonial los líderes de la comunidad, los *iya*, tuvieron la tarea de establecer las relaciones sociales, religiosas y económicas necesarias dentro y fuera de la comunidad para lograr una armonía social. De no cumplir con esta tarea la autonomía de la población estaba en peligro, ya que las alianzas entre los diversos *yuvui tayu* eran fundamentales en caso de presentarse situaciones críticas (como una guerra) y por lo mismo no era raro que estuvieran emparentados con los *yuvui tayu* de regiones distantes. Con la

introducción de la territorialidad y la República de Indios los *iya* o *caciques* poco a poco fueron perdiendo el prestigio porque su función fue reemplazada por el cabildo (órgano de gobierno de la República) y los españoles, por lo que ellos ya no fueron la máxima autoridad.

Debido a la pérdida de sus funciones y su aculturamiento (por su convivencia cercana con los españoles) el prestigio y el respeto de la comunidad hacia los caciques fueron mermando y por lo tanto el sistema de *Personenverband* se fue perdiendo. La comunidad ahora se identifica más con el cabildo y el territorio que representan. Así, la comunidad se entiende en función del territorio que posee y las relaciones se basan en el territorio por lo tanto de un sistema de *Personenverband* de la época precolonial pasamos al *Territorialverband*, un sistema de base territorial.

Con la división territorial los mixtecos se identificaron con un territorio y una iglesia bajo la tutela de un santo patrono. Así, el mundo de cada uno de ellos giró en torno a estos dos elementos creando así un arraigo cultural único. Y ya que la esencia de la República o Pueblo de Indios era su territorio, había que defender los límites contra todo aquello que estuviera fuera porque lo de adentro era lo único confiable y lo de afuera era algo negativo. Con esto, muchas de las relaciones sociales intercomunitarias de la época precolonial se vieron trastocadas pero evidentemente muchas se adaptaron y hoy en día podemos ver la continuidad de éstas, sobre todo las redes económicas y los rituales.

Lo anterior nos ayuda a contestar el tercer nivel de interpretación en donde tenemos que preguntarnos ¿Cómo se conecta este mapa colonial con lo precolonial y la comunidad al rededor? ¿Qué nos dice el mapa de nuestro presente? y ¿cómo su interpretación nos ayuda para un mejor futuro?

Por todo lo que hemos discutido en esta disertación hay dos cosas que resaltar. La primera es que si bien las comunidades mixtecas en la época precolonial ocuparon tierras para cultivar y asentarse, la comunidad no se definía en términos de un espacio definido sino de las relaciones sociales basados en la reciprocidad tanto a nivel interno como con otras comunidades. Con la llegada de los españoles se forman las Repúblicas de Indios con límites definidos y la comunidad ahora se entiende en el marco de un territorio. Es decir, en la época precolonial no existieron los límites territoriales ya que estos fueron una creación

del gobierno virreinal por lo tanto todos los conflictos por límites territoriales tienen su origen en el siglo XVI. Así, podemos concluir con seguridad que el origen de los problemas de tierra, no son un lastre que hemos arrastrado desde la época precolonial sino que su origen deriva del cambio de concepción con respecto a la tierra que introdujeron los españoles con la conquista, a partir de este momento se introduce la noción que la tierra puede ser vendida y enajenada y que de su acumulación se obtiene un estatus. Se empieza a ver la tierra como algo mercantil más que como un ser vital del que no podemos apropiarnos. Así, en tanto que no logremos comprender esta relación y el cambio tan brusco que se produce en el siglo XVI, no entenderemos el porqué de los problemas actuales de tierra y su posible solución.

La implantación de límites por los españoles en el siglo XVI no sólo dividió el territorio sino también a las propias comunidades. Estas líneas limítrofes motivaron la idea tan arraigada que tenemos hoy en día como mixtecos de nuestra pertenencia a un municipio en específico representado por la iglesia y su santo patrono. Esto aunado a todo el proceso histórico de enajenación por el que han pasado todos los Pueblos Originarios hace que difícilmente nos reconozcamos como miembros de un pueblo o nación, en nuestro caso particular del *Ñuu Savi*. Esto lo podemos ver en la historiografía local, donde regularmente cada mixteco que escribe *historia* lo maneja en términos locales; es decir, en términos de su propio municipio sobreponiendo su comunidad ante los demás pero difícilmente, si es que nunca, estas narrativas se enfocan en una historia integradora donde se refleje la identidad cultural de la nación *Ñuu Savi* a la cual pertenecemos los mixtecos.

En esta visión de la historia, las comunidades tienen en mente que la división política y territorial por municipios en la Mixteca Alta siempre ha sido así o al menos que han mantenido esa extensión territorial desde tiempo inmemorial. En este escenario, tampoco se concibe una historia más incluyente o similar al de otras comunidades, puesto que para ninguna comunidad es fácil aceptar que en algún momento de la historia formó parte de una comunidad mayor. Esta manera de pensar crea rivalidades, ya que cada municipio elabora su discurso histórico-cultural, donde plantea una supuesta “superioridad” con respecto a las comunidades vecinas.

El ejemplo perfecto de convivencia, separaciones, pleitos por límites territoriales, e historiografías locales lo tenemos en el área representada en el Lienzo de Ocotepaque, ya que en él se narra la historia conjunta de los ahora municipios y agencias del estado de Oaxaca. Es decir, este documento nos menciona que para 1580 varias comunidades integraban una sola unidad conocida como Ocotepaque, y que este pueblo viene de tiempos inmemoriales. A principios del siglo XVIII estas comunidades se separan de la cabecera política y se vuelven Repúblicas de Indios reconocidos ante la autoridad virreinal y es aquí donde cabe preguntarnos ¿Cómo fue este proceso? ¿Cómo dividir algo que fue una sola unidad? La respuesta no es muy grata, la base de cada Pueblo de Indios en la Colonia se basó en el territorio por lo que al momento de separarse cada comunidad luchó fehacientemente por obtener más tierras. Esto indudablemente se reflejó en los conflictos sobre las tierras que no solo se resolvieron en las cortes españolas sino en los campos y que se traduce en infinidad de muertes de aquellos que defendieron su único patrimonio: la tierra. Por tradición oral sabemos de los conflictos por límites territoriales entre Santo Tomás Ocotepac contra los de Santa María Yucuhiti, Santiago Nuyoo contra Santa María Yucuhiti, Santa María Yucuhiti contra Tlaxiaco, Santo Tomás Ocotepac contra Cuquila.

Es interesante notar que al momento de separarse dos de las comunidades que integraban Ocotepaque decidieron conservar como nombre oficial este topónimo, Santo Tomás Ocotepaque y Santa María Ocotepaque. Este último se cambiaría el nombre tiempo después por Yucuhiti pero lo que generó esta misma toponimia es que cada comunidad ha tratado de justificar la legitimidad de sus conflictos por la posesión de cierto territorio alegando ser el heredero del antiguo Ocotepaque. Es decir, el tener como topónimo “Ocotepac” le da la legitimidad a la comunidad para entablar las luchas por las tierras porque ellos son los herederos directos de ese antiguo y extenso territorio.

Así, a pesar de que se compartió una historia al momento de la separación cada comunidad ha luchado por sus intereses, provocando una serie de luchas por el territorio física e intelectualmente. Basta con saber que en la localidad de *Ndoyo Ita* (cienega de flores) del municipio de Santo Tomás Ocotepac hay un sótano denominado *yaavi tehenu*, “sotano del yucuhitense”. Este nombre se le dio como recordatorio de que un día un habitante de la comunidad vecina de Yucuhiti fue aventado en este lugar como resultado de su conflicto territorial en el siglo XX. De la misma manera en la comunidad de Yucuhiti

hay relatos “heroicos” de cómo hirieron o mataron a personas de Santo Tomás Ocotepec durante estos conflictos (Santiago, 2006).

Las causas como siempre se remontan al pasado, surgen por el hecho de proteger un territorio “histórico” de tiempo inmemorial “un lugar sin tiempo”, donde cada comunidad trata de justificar su derecho a las tierras en disputa. Se emprende primero una lucha intelectual en donde cada uno argumenta su posesión del territorio y desde aquí surgen las batallas campales, porque cada comunidad define y defiende su historia enalteciendo su gente y territorio ocupado a costa de otros. Esto es otro problema que surgió con los límites, ya que las personas que hablan el *Tuhun Savi* en primera instancia se reconocen como miembros de cierto municipio pero hasta que no migran a otras regiones donde no se habla el *Tuhun Savi* no toman muy en cuenta su pertenencia al Pueblo Originario *Ñuu Savi*. Así, en vez de que los conflictos se resuelvan como miembros de una nación, cada uno sigue aferrado a una historia particular. Para muestra de esto, tenemos los diversos estudios que se han realizado en cada municipio mixteco, donde cada autor enaltece su comunidad alegando una superioridad cultural y una mayor ancestralidad. No obstante, la construcción de una historia mixteca por mixtecos no tiene sentido si se basa en estos dos principios, ya que lo único que se logra es mantener las rupturas y crear nuevos conflictos entre las comunidades del *Ñuu Savi*.

Por ende, nuestra meta es romper con este tipo de historiografía local que sólo enaltece una comunidad en pro de una historia que resalte una identidad más regional y más incluyente, tomando como base nuestra cultura milenaria que es el *Ñuu Savi*. La importancia de esta disertación en este ideal es dar a conocer que los problemas de límites surgieron con la llegada de los españoles y la imposición de un sistema basado en la territorialidad, ya que en la época precolonial, si bien no hubo un paraíso, al menos se procuró la convivencia armónica inter e intra comunidades y no habían estas divisiones territoriales como existen hoy en día. Por lo tanto debemos encontrar alternativas que nos ayuden a resolver estos conflictos desde nuestro presente tomando como referencia nuestro pasado y nuestra cultura milenaria.

En base a esto se propone una nueva forma de ver el pasado, donde más que diferencias resaltemos las similitudes. Por esta razón, estos párrafos no están dedicados a

corroborar la antigüedad de cierta comunidad para justificar la posesión de un territorio sino de ver un proceso territorial y social de larga duración que explique nuestro presente y nos ayude a la creación de una nueva realidad mixteca. Para ello, tomaremos como base la discusión entre los municipios de Santo Tomás Ocotepec y Santa María Yucuhiti sobre la antigüedad de los mismos.

7.3. Dos lienzos, una misma historia

Para el caso de estas dos comunidades (Ocotepec y Yucuhiti) que poseen un nombre con el mismo significado, “Cerro de la tea de ocote”, el estudio de la toponimia será fundamental para dilucidar la controversia. Mi intención no es abrir un capítulo hiriente en la memoria colectiva de estas dos comunidades, sino entender su desarrollo histórico como uno mismo y dar los argumentos necesarios para ello. Resumiendo, Ocotepeque fue el nombre de la República de Indios ubicado al sur de la Mixteca Alta hasta aproximadamente 1701 cuando las diferentes comunidades que los integraban se separaron de su cabecera política y a partir de entonces empiezan a denominarse en los documentos de la época con la categoría de “pueblo”. Antes de este año sólo se menciona la cabecera de Ocotepeque sin especificar el nombre del santo patrono porque no había la necesidad, ya que sólo existía una República de Indios con este topónimo, pero a partir de la separación se empezó a hacer la diferencia entre Santo Tomás Ocotepeque y Santa María Ocotepeque. Sobre este pasado las dos comunidades han tenido rencillas argumentando cada uno su mayor antigüedad. Aquí mostraremos brevemente los argumentos de cada uno y nuestra versión del caso.

7.3.1. Santo Tomás Ocotepec

Este poblado cuenta con el Lienzo de Santo Tomás Ocotepeque (objeto de estudio de esta investigación) (Fig.2). En él hemos argumentado que para 1580 (fecha aproximada de elaboración del lienzo) las comunidades que en la actualidad se conocen como Santo Tomás Ocotepec, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotato y Santiago Yosotichi conformaron la República de Indios de Santo Tomás Ocotepeque con cabecera política en lo que hoy es el municipio de Santo Tomás Ocotepec. Esto se infiere por la posesión del lienzo y porque en él se indica que el nombre de la República es Santo Tomás

Ocotepeque, nombre oficial que ha conservado el municipio hasta el día de hoy. Además, los restos del *aniñe* precolonial sobre el que está colocada su iglesia confirma que el asentamiento de Ocotepec tiene una ocupación Posclásica y que los españoles en el momento de la conquista se encontraron con gente viviendo en este mismo lugar, por lo tanto se puede decir que el lugar donde está asentado la cabecera municipal de Ocotepec tiene como mínimo 500 años de haberse fundado y, por lo tanto, de historia.

El antiguo Ocotepeque se desintegraría a principios del siglo XVIII como consecuencia de las “reformas borbónicas”, cuando los demás comunidades se vuelven Repúblicas de Indios por cuenta propia y comienzan a ser reconocidos con la categoría de “pueblos”. En este momento la comunidad de Santo Tomás Ocotepec se vio en la necesidad de hacer un nuevo mapa que se insertó en el antiguo lienzo de Ocotepeque, pero este ya no se registró con la escritura pictográfica sino fue un mapa escrito. A este hecho se deben las glosas en mixteco que se escribieron en 1701, que en conjunto forman una circunferencia irregular donde se excluyen todas las demás capillas y sugieren la autonomía de estas comunidades con respecto a su cabecera. A partir de este momento podemos hablar de una historia territorial propia de la comunidad de Santo Tomás Ocotepec tal como lo conocemos ahora. A parte de esto, el pueblo no cuenta con un archivo histórico y tampoco hay escritos sobre la historia de la comunidad.

7.3.2. Santa María Yucuhiti

Más que ninguna otra comunidad de la región el poblado de Santa María Yucuhiti ha estado enfrascado en pleitos de tierra que, sin exagerar, ha tenido con todos sus comunidades vecinas. Esto también los ha motivado a indagar y reconstruir su historia por lo que los habitantes de esta comunidad poseen una gran conciencia histórica a comparación de otras del área. No obstante, desde mi punto de vista, estas luchas muchas veces han sido motivadas por una equívoca interpretación de las fuentes históricas y orales, que sin un método histórico adecuado han construido una historia egocéntrica donde se plantea que el municipio de Yucuhiti es el heredero del antiguo pueblo de Ocotepeque y por lo tanto con derechos para reclamar la posesión de un territorio primigenio, y esta versión de la historia ha hecho un papel fundamental para la identidad del municipio.

Muestra de ello es el estudio de Santiago (2006) denominado *Memoria Histórica de Santa María Yucuhiti-Ocotepeque, Tlaxiaco, Oaxaca. Ñuu Savi Mixteca*, donde se recopila la tradición e historia oral de la comunidad de Santa María Yucuhiti. No pretendo de ninguna manera relegar la historia oral a segundo término sin embargo debemos recordar que tanto la historia como la tradición oral son construcciones consientes de personas que no son pasivas, al contrario con un profundo sentido de lo que se dice y para que se dice.

En general los habitantes de Yucuhiti se han autodenominado como una de las primeras comunidades asentadas en la región, esto lo justifican a través de su toponimia, un documento del finales del siglo XVI y un lienzo resguardado en el Museo Comunitario de este municipio. Dejaremos el análisis de la toponimia para el final y nos remitiremos a los documentos en los que se basa su discurso. El museo posee copias de documentos sobre litigios del siglo XVI y XVIII, el cual fue transcrito por la etnohistoriadora Itzel González Pérez y lo denomina “Transcripción del documento de 1591”. Por circunstancias desconocidas no hay referencias sobre la localización de la fuente primaria no obstante es bien conocido el pleito que se relata en dicho documento porque se trata del litigio de tierras entre las Repúblicas de Indios de Ocotepeque y Tlaxiaco por las estancias de Teponaxtla y Yosotichi en la década de 1580. También en esta transcripción hay referencias de fechas posteriores como 1703, 1707 y 1713. Por estas características, este es el documento al que se refiere Monaghan (1990:355) cuando menciona que con motivo del pleito entre Ocotepeque y Tlaxiaco se elaboró el lienzo de Ocotepeque. El menciona que el documento se ubica en el Archivo Municipal de Yanhuitlán¹⁴⁴ (ibid:350).

Una vez revisado el documento, fue notable que la única referencia a Santa María Ocotepeque como “pueblo”, entre 1588 a 1703, tiene como fecha el 18 de noviembre de 1591 y no se vuelve a mencionar como “pueblo” hasta el 10 de enero de 1707. En el resto del documento cuando se hace alusión a Santa María se refieren a esta comunidad como un “sujeto o estancia” de Ocotepeque; incluso para 1703 se menciona a Santa María Ocotepeque como sujeto de Santo Tomás Yuteduxi o Santo Tomás Yutaxuji. Yuteduji o

¹⁴⁴ “AMY, Ejecutoria de lo determinado en el pleito que en esta Real Audiencia han tratado los indios de Ocotepeque y Tlaxiaco sobre las tierras de Teponaxtla y Cuespalistlahuaca, 1588”. De la misma manera en el Ramo de Tierras del AGN. Año, 1584; Vol. 2955; Exp. 20; fs 2; trata del litigio de Ocotepec y Tlaxiaco por las estancias de Cuespalistlahuaca y Teponaxtla.

Yutaxuji es el nombre en *Tuhun Savi* con el que se le conoce a la comunidad de Santo Tomás Ocotepec.

El ser un sujeto o estancia de Ocotepeque implicaba que los trámites burocráticos se tenían que hacer en la cabecera ya que “durante los primeros dos siglos de la época colonial la cabecera fue sede del cabildo, residencia de la nobleza nativa, centro de la recaudación del tributo y punto de concentración para el repartimiento de la mano de obra nativa” (Mendoza, 2011:48). Esto de ninguna manera implicaba una mayor antigüedad de alguna de las partes. Para muestra en el poblado de Santa María Yucuhiti hay un paraje denominado *Inu Itun* (mirador), un lugar con vestigios arqueológicos que consta de tres plazas rodeadas por estructuras sobre un complejo sistema de terrazas. A falta de un recorrido de superficie sistemático no podemos dar una temporalidad exacta, pero con la poca cerámica vista en campo es muy probable que sea un del periodo posclásico. Esto se refuerza con la tradición oral de Santa María Yucuhiti, ya que ellos guardan en la memoria colectiva que su comunidad tuvo varios asentamientos antes de ubicarse definitivamente. Durante toda la época colonial el centro del poblado estuvo en la comunidad denominada Pueblo Viejo y la gente adulta relata que antes estuvieron en *Teponaxtla* (“arriba de Caballo Alazan”) y después en *Inu Itun* (Mirador), ambos con vestigios arqueológicos. Por este relato, es posible que en la época precolonial el centro ceremonial y administrativo estuviera en *Inu Itun* pero con la llegada de los españoles éste se trasladó al actual Pueblo Viejo, tal como sucedió en Teposcolula.

Ahora bien, el documento más preciado de esta comunidad y en el que se ha fundamentado la mayor parte de su historia ha sido el lienzo de Santa María Yucuhiti que esta resguardado por las autoridades del museo local del mismo municipio (Fig. 83). El lienzo se compone de ocho tiras de algodón unidas vertical y horizontalmente y en él se representa el paisaje del área de Santa María Yucuhiti y las comunidades de alrededor pero también tiene una trama histórica, por lo que podemos considerarlo como un lienzo histórico-cartográfico. Está pintado al estilo europeo y data de principios del siglo XVIII; la frase que acompaña a la iglesia central denominada Santa Maria dice “años 17.8 custa mapas 100.10 pesos” (Fig.84). Al lado de esta iglesia se dibujó un gran cerro con la glosa de Ocotepeque y éste corresponde al cerro del Yucuhiti en el municipio de Santa María Yucuhiti (Fig. 85 y 86).



Fig. 83: El lienzo de Santa María Yucuhiti.



Fig. 84: El lienzo fue elaborado en 1708, fecha escrita debajo de la iglesia que en ese momento representa a la comunidad de Santa María.



Fig. 85: El cerro del Yucuhiti con la glosa Ocatepeque. Al lado izquierdo está la iglesia que representa a la comunidad de Santa María Yucuhiti.



Fig. 86: El cerro del Yucuhiti. Tomado desde el norte del municipio de Santa María Yucuhiti.

El lienzo está dibujado en un estilo europeo y la única reminiscencia de la pictografía mesoamericana son los caminos con pies pero al igual que el lienzo de Ocatepeque viene acompañado de las huellas de animales de carga. Se considera un mapa porque en la parte superior se dibujó un sol completo indicando la dirección del *este* y en la inferior un sol en combinación con la luna que nos da la idea del atardecer y por lo tanto el *oeste*. Se pintaron 14 iglesias de las cuales sólo 8 tienen glosas, la de Santa María, Santo

Tomás, San Pedro, *Ycuespalystlauaca*, *Yutehiuuihito*, *Coccecion Ñoo Cuiñe*, *San Andrés y Ñuu caa*.

Hay una línea roja a manera de circunferencia en la cual quedan inmersos 7 iglesias que corresponden a las glosas de Santo Tomás, Santa María, San Pedro, *Ycuespalystlauaca*, *Yutehiuuihito*, y una iglesia sin glosa que por su ubicación sería Santa Cruz, dándonos la idea de que comparten un mismo espacio y por lo tanto son un mismo pueblo, no obstante el señor Gabriel Feliciano Feria Bautista (presidente del Museo Municipal de Yucuhiti) comentó que la línea había sido trazada en años recientes y antiguamente no estaba marcada. Sea cual sea el caso, hay dos posibles interpretaciones. Si se pintó la línea en el momento en que se elaboró el mapa (1708) el paisaje marcado hace alusión al antiguo Ocotepaque que estuvo conformado por las comunidades de Santo Tomás Ocotepac, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotato y Santa Cruz Nundaco, además de que se reclama como parte de Ocotepaque los lugares de *Ycuespalystlauaca* y *Yutehiuuihito*, por ello se añadieron estos dos templos.

En caso de que no hubiera existido la línea, el lienzo es uno de los mapas producidos durante el pleito de tierras que sostuvo el Pueblo de Indios de Ocotepaque y Tlaxiaco entre 1707 y 1712, al cual se hace referencia en la “Transcripción del documento de 1591”. En este litigio Ocotepaque reclama las tierras de los montes y vertientes hasta llegar al río pero no se reclaman las iglesias de *Ycuespalystlauaca* y *Yutehiuuihito* (sujetos de Tlaxiaco) como parte de Ocotepaque. Es decir, en la disputa de finales del siglo XVI entre la República de Indios de Tlaxiaco y Ocotepaque por las estancias de *Ycuespalystlauaca* y *Teponaxtla*, se falló a favor de Tlaxiaco pero a Ocotepaque se le otorgaron los montes y vertientes de ambos lados del llano. Una de las iglesias es *Ycuespalistlahuaca*, topónimo de origen *naua* que significa “llano de las lagartijas o iguanas” y en *Tuhun Savi* es “Yosotichi” que significa lo mismo, pero no hemos encontrado la traducción para la otra iglesia que se transcribió como *Yutehiuuihito* y es posible que corresponda a la estancia de Teponaxtla, en todo caso las dos iglesias con las glosas de *Ycuespalystlauaca* y *Yutehiuuihito* representan las tierras del Pueblo de Tlaxiaco. Esta interpretación se refuerza porque las únicas descripciones que hay del paisaje están del lado *este* del río y en el resto del lienzo no hay descripciones similares y su énfasis no está en las iglesias. Este tipo de representación es homólogo al mapa de San Juan Sosola, donde se

pinta detalladamente el paisaje en disputa entre el pueblo de Sosola y Huautla, omitiendo el resto de las colindancias (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:49).

Nos inclinamos más por la segunda opción, ya que en el lienzo enfatiza la descripción de las tierras del lado este del río y no existe descripción del lado oeste del mismo. En otras palabras, el lienzo se hace con el fin de reclamar todas las tierras del lado este del río mas no la estancia de Tlaxiaco de *Ycuespalystlauaca*, aunque nos queda la duda de la función de la iglesia de *Yutehiuuihito* que queda del lado este del río y que posiblemente sea *Teponaxtla*. Con esto, las 6 iglesias restantes representan los Pueblos de Indios colindantes del antiguo Ocotepaque, el cual al norte colinda con Tlaxiaco (se representa el convento), *Coccion Ñoo Ciuñe* (Santa María Cuquila) y *San Andrés* (San Andrés Chicahuaxtla); al oeste con *Ñuu Caa* (Putla); al sur con dos templos sin glosas que representan a Jicaltepec e Itundujia; y al norte con otras dos iglesias sin glosas que por su ubicación corresponden a los pueblos de Chalcatongo y San Esteban Atlatlahuca.

Otro punto importante es que la iglesia central que representa al poblado de Santa María no es la iglesia más prominente ni la más compleja del área. A excepción de Tlaxiaco y Chalcatongo, la iglesia de Santo Tomás es significativamente más compleja y más grande que la de Santa María, esto cobra sentido si en el documento del museo de Yucuhiti se menciona a Santa María Ocotepaque como sujeto de Santo Tomás *Yuteduji/Yutaxuji* en 1703, y esta relación se refleja en el lienzo por el tamaño y complejidad de las iglesias.

Para 1707 a 1712 ya se menciona a Santa María Ocotepaque como “pueblo”. Esto nos da la pauta para decir que en 1708 la recién creada República de Indios de Santa María decide retomar el nombre de Ocotepaque (con el que se conocía al antiguo Pueblo o República de Indios de Ocotepaque) como nombre oficial con el fin de justificar la posesión de los terrenos que correspondieron en términos generales al Ocotepaque del siglo XVI y XVII. Por lo tanto, lo que vemos en ambos lienzos no son historias distintas, sino al contrario historias íntimamente ligadas. Esto lo demostraremos con el análisis de la toponimia y la integración de todos los datos.

7.3.3. Toponimia

El análisis de la toponimia es fundamental para entender la relación entre estas dos comunidades y por ello reconstruiremos lo sucedido con este topónimo. En la época precolonial en esta región hubo un culto sagrado para el *Yute Suji* “Río de *Naual*” de *yute* “río” y *suji* “*naual*”; y el *Yucuite* “cerro de la tea de ocote” de *Yucu* “cerro” e *ite* “tea de ocote”¹⁴⁵.

Con el topónimo de *Yucuite* se le conocía a un *yuvui tayu* de esta área. A falta de investigaciones arqueológicas sistemáticas se desconoce el patrón de asentamiento y la cronología del área pero en el *Lienzo de Zacatepec*¹⁴⁶ I está el jeroglífico topónimo que hace referencia al *Yucuite* (cerro de la tea del ocote)¹⁴⁷ (Fig.87). Este pictograma forma parte del discurso histórico de finales del siglo XI y principios del XII, por lo tanto se sugiere la presencia del *Yucuite* como una unidad política desde el siglo XI. Sin embargo, no tenemos los argumentos para decir cual sitio en particular funcionó como el centro político-religioso-administrativo del *Yucuite* porque tanto en el territorio actual de Nuyoo, Yucuhiti y Ocotepec existen vestigios arqueológicos del posclásico, por lo tanto afirmar que una sola comunidad es la heredera directa del *Yucuite* precolonial sería negar una historia compartida, además de que los límites actuales no existieron en el pasado sino son la creación de la época colonial.

A la llegada de los españoles y con la imposición de una organización de tipo territorial todas las Repúblicas de Indios se denominaron con un topónimo en *nauatl* antecedido por el de un santo católico. De este modo, la recién creada República de Indios de esta área se denominó Santo Tomás Ocotepeque. La traducción al *nauatl* de *Yucuite* fue Ocotepeque, así lo registra el padre dominico Fray Benito de los Reyes (1593:89). Sin embargo, Ocotepeque no es una traducción fiel de *Yucuite*, ya que “ocotl” puede referirse tanto a la “tea de ocote” como al “árbol del ocote” por lo que Ocotepeque u Ocotepec se ha

¹⁴⁵ Tea: f. Astilla o raja de madera muy impregnada en resina, que, encendida, alumbró como un hacha. <http://lema.rae.es/drae/?val=tea>.

¹⁴⁶ Zacatepec es un pueblo ubicado al sur de las comunidades que integraron Ocotepeque y es muy probable que en tiempos coloniales la República de Indios de Ocotepeque y Zacatepec fueran vecinos.

¹⁴⁷ En glifo toponímico consiste en un monte con una luna y teas de ocote. Las teas se refieren a Yucuhiti sin embargo la luna puede corresponder al poblado de Nuyoo de Nu=lugar o cara y yoo=luna o mes, “el lugar de la luna”. Al ser pueblos vecinos el glifo toponímico los representa como una unidad, sin embargo, con los datos obtenidos no podemos dar más conclusiones. Un dato sobresaliente en la “Transcripción de 1591” es que para 1712 los dos pueblos tenían un mismo cacique.

traducido generalmente como el “cerro de los ocotes”, de *ocotl* “ocote” y *tepetl* “cerro” (Peñafiel, 1977:48; Bradomin, 1980:257). Por lo tanto no es lo mismo *Yucuite* como “el cerro de la tea de ocote” (que hace referencia a la astilla acerosa con que se prende el fuego) que Ocotepaque como “el cerro de los ocotes”, haciendo referencia al árbol. De haberse querido referir al “Cerro del árbol del ocote” en *Tuhun Savi* sería *Ñuu Yuku Tuyuja*, de *Ñuu* “Pueblo o lugar”, *Yuku* “cerro” y *tuyuja* “árbol del ocote”.

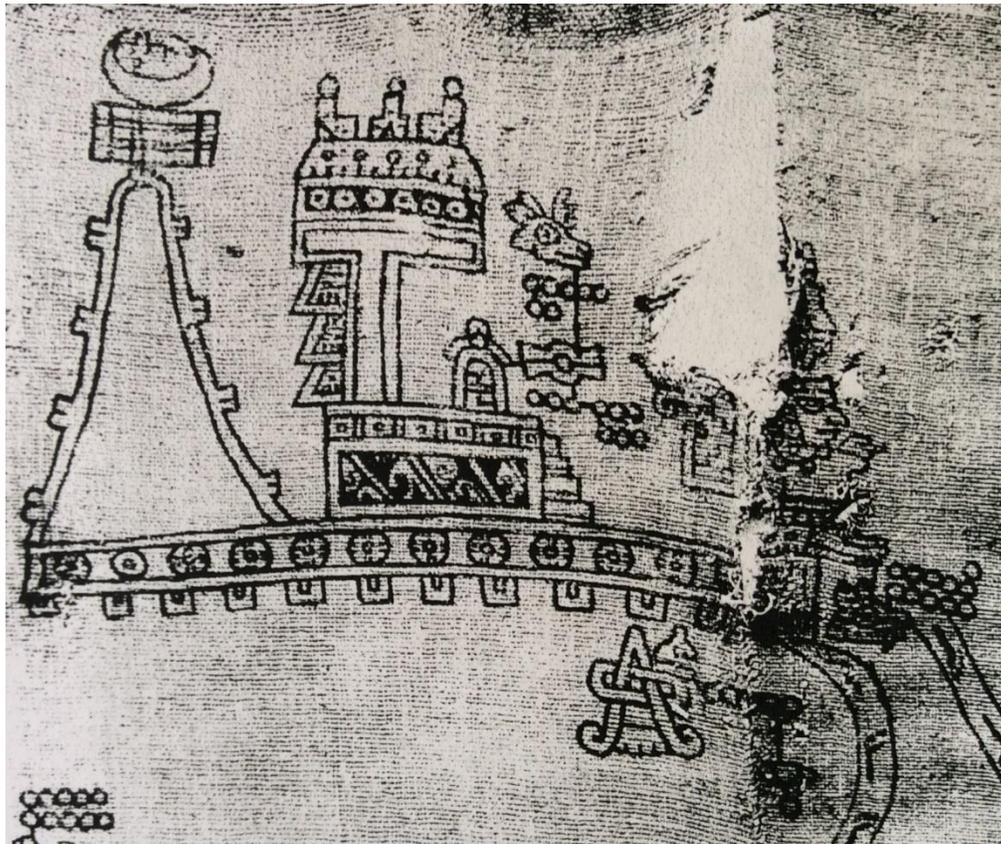


Fig. 87: *Yucuite* (cerro de la tea de ocote) en el lienzo de Zacatepec. Tomado de Smith (1973:237).

Con la introducción de la territorialidad cada República o Pueblo de Indios tenía que tener una cabecera política y comunidades “sujetas o estancias” dependientes de la primera. Así por azares del destino la cabecera política de la nueva República de Indios se ubicó en lo que hoy es el centro del municipio de Santo Tomás Ocotepac y se le adjudicó como santo patrono a Santo Tomás de Aquino. En la tradición oral de Santa María Yucuhiti y

Santo Tomás Ocotepec se dice que este santo fue muy estricto, ya que cualquier persona que pasara enfrente de la iglesia tenía que quitarse el sombrero para reverenciarlo. En caso de que no lo hiciera el sombrero se le quedaba pegado y no se lo podía quitar hasta que regresara a pedir perdón. En una ocasión los pobladores fueron a reclamarme al santo para que ya no fuera tan estricto pero él se fue del altar hacia la cima de un monte y cuando subían por él, el Santo estaba abajo y cuando bajaban el Santo ya estaba arriba. De esta manera Santo Tomás de Aquino ya no regresó a su altar y la comunidad decidió retomar a Santo Tomás de Apóstol como nuevo patrono¹⁴⁸.

Ante la Corona Española el nombre oficial de la República de Indios fue Santo Tomás Ocotepeque sin embargo en la región se seguía conociendo en *Tuhun Savi* como *Yucuite*, por ello en dos documentos del área cuando se hace referencia a Ocotepec este se relaciona con el jeroglífico toponímico que consiste en “*un cerro con trozos de leña*” que hace alusión a la “*tea de ocote*”, por lo tanto el jeroglífico toponímico de *Yucuite* está escrito en la tradición pictográfica mixteca. Esto significa que a pesar de la imposición de un nombre en *nauatl*, las comunidades de la Mixteca relacionaron a la República de Indios de Ocotepeque con el antiguo *Yucuite* y se referían a él como el mismo pueblo.

En el libro de cuentas de Santa Catalina Tejupan (conocido como Códice Sierra o de Texupan) se escribió que en el año de 1560 “veinte pesos se dieron a los que fueron a Ocotepec, para traer tablas..20ps” (León, 1984:44) y hace la referencia al “altépetl Ocotepec” con el jeroglífico toponímico del “Cerro de la tea de ocote” (Fig. 88). La idea de que Tejupan haya ido a Ocotepeque por tablas no es descabellada si observamos que en la misma página del códice en la parte superior se menciona “cincuenta pesos remitidos a Tlachquiyauhco para comprar madera para construcción la cual se necesitó en el pueblo”. Para el siglo XVI los Pueblos de Ocotepeque y Tlajiacó eran vecinos por lo tanto nada costaba ir a Ocotepeque por madera sin embargo por la característica de las tablas dibujadas es seguro que los de Tejupan hayan ido a Ocotepeque por tejamanil, ya que antiguamente esta comunidad era un gran productor de este tipo de tablas (Fig. 89).

¹⁴⁸ Relato histórico proporcionado por la ciudadana Inés Eugenia Sánchez Ramírez, oriunda del municipio de Santo Tomás Ocotepec.



Fig. 88: El jeroglífico topónimo que representa la República de Indios de Ocoztepeque (Cerro de la tea de ocote) en la página 32 del Códice de Texupan. Tomado de la Biblioteca Digital Mexicana¹⁴⁹.



Fig. 89: Techo de tejamanil de una casa habitacional del municipio de Santo Tomás Ocotepec.

La misma idea de que Ocoztepeque era nombrado en la toponimia local como *Yucuite* “Cerro de la tea de ocote” puede verse en la *Genealogía de Tlazultepec* (Fig. 90).

¹⁴⁹ http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=26#.VH7Di9KG9Mh



Fig. 90: El jeroglífico toponímico de *Yucuite* que representa a Ocoitepec. Se observa un enlace matrimonial con un señor de Ocoitepec en la Genealogía de Tlazultepec. Tomado de Smith (1973:237).

Por el lienzo de Santo Tomás, sabemos que en el siglo XVI la República de Indios de Santo Tomás Ocoitepeque estaba integrado por las actuales comunidades de Santo Tomás Ocoitepec, Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotato y Santiago Yosotiche, con cabecera política en Santo Tomás Ocoitepec. No obstante, este pueblo se iría desintegrando poco a poco. En la década de 1590 la República de Indios de Ocoitepeque tuvo un pleito con la República de indios de Tlajiaco por las estancias de *Ycuespalystlauaca* y *Teponaxtla*. Las autoridades españolas fallaron a favor de Tlajiaco y por lo tanto la estancia de Yosotichi o *Ycuespalystlauaca* ya no dependía más de Ocoitepec.¹⁵⁰ Para finales del siglo XVII en la documentación ya se empiezan a mencionar como “pueblos” a las antiguas comunidades que integraban Ocoitepeque¹⁵¹ y para 1701 el pueblo termina por desintegrarse, cada una de las capillas representadas en el lienzo surge como “pueblo” autónomo y por ello en el lienzo de Santo Tomás Ocoitepeque se escriben con glosas en mixteco los nombres de los nuevos linderos. No sabemos las fechas exactas

¹⁵⁰ Archivo Parroquial del templo de Santa María de la Asunción Tlajiaco. En el libro 1 de Bautismos con la siguiente leyenda en la portada “Bautismos de la cabecera y pueblos: Nundiche, Ñumi, Nduaxico, comienza en 1639 y termina el 8 de marzo de 1663” se registra en la foja 15b a la 19 los nacimientos de la estancia de Santiago Yodzotichi o Yodzotichi entre 1656-1658.

¹⁵¹ AGN. En el Ramo de Indios fecha 1685; volumen 3; expediente 97, fs. 89v-90r. Ya se menciona Santa María Ocoitepeque como pueblo (Spores y Saldaña, 1975:180).

en que cada capilla fue reconocido como República de Indios pero por la gran relación entre Ocoatepec y Nundaco es posible que éste haya sido el último en separarse, y esto explica la gran hermandad entre ambos pueblos.

Al separarse de la cabecera política, cuatro capillas deciden retomar la toponimia local como su nombre oficial, Santa Cruz Nundaco, San Pedro Yosotato, Santiago Nuyoo y Santiago Yosotiche. Sin embargo, una vez consumada la separación dos pueblos siguen denominándose Ocoatepeque, Santo Tomás Ocoatepeque y Santa María Ocoatepeque. Antes de 1700 sólo había una República de Indios denominada Ocoatepeque con cabecera en Santo Tomás, por lo tanto en los documentos cuando se refieren a esta unidad política sólo se escribe Ocoatepeque sin especificar el nombre del santo. Sin embargo, al momento de que se separaran y existen dos Ocoatepeque fue necesario especificar en los documentos a cual se referían, por ello en el año de 1703 en la “Transcripción del documento de 1591” se menciona que Santa María Ocoatepeque es sujeto de Santo Tomás Yutaxuji. El nombre de *Yutaxuji* o *Yutasuji* no debe ser extraño. Al momento en que se pone el nombre a la República de indios de Santo Tomás Ocoatepeque éste retoma el nombre de un cerro sagrado y de gran simbolismo para la región sin embargo la cabecera de dicha República se ubica en un lugar que se ha conocido desde tiempos inmemoriales como *Yute Suji* “Río de *naual*”. Además, por lo descrito en párrafos anteriores podemos decir que el pintor del lienzo de Ocoatepeque se identificaba más con el *Yute Suji* por ello lo representa de manera especial.

Por la misma naturaleza y la importancia del *Yucuite* (que es como lo registra el padre de los Reyes en su *Arte en Lengua Mixteca* en 1593) Santa María decide retomar el nombre de Ocoatepeque como nombre oficial, lo que también servirá como argumento para justificar la posesión de algunas tierras en el litigio que sostuvo con la República de Indios de Tlajiaco entre 1703 y 1712¹⁵². El resultado de esto es el lienzo de Santa María Yucuhiti,

¹⁵² Desde finales del siglo XVII y hasta el término del periodo colonial muchos sujetos obtuvieron la autonomía de sus cabeceras. Las entidades más afectadas eran las estancias o ñuu localizadas a distancia considerable de la cabecera. Las campañas para obtener autonomía expresaba expresaban la capacidad de los ñuu para separarse de conglomerados mayores, acuciados por las inequidades que resultaban del orden jerárquico de cabeceras y sujetos. Los movimientos también eran propiciados por la legislación colonial. El programa de verificación de títulos, llevado a cabo por las autoridades españolas de 1696 a 1718, estaba destinado a establecer los límites de las posesiones corporativas y a incrementar las rentas por la concesión de los títulos de tierras conocidos como “títulos de composición”. De 1690 a 1779 el número de cabeceras con

donde se alega que por haber sido parte y heredero del antiguo Ocotepeque tenía derecho al usufructo y posesión de las tierras al este del río, terminando su límite con Tlajiaco en este punto.

Tiempo después, Santa María Ocotepeque decide cambiarse el nombre por el de Santa María Yucuhiti, un topónimo en *Tuhun Savi* que también significa “cerro de la tea de ocote”, de *yucu* “cerro” e *iti* “tea de ocote”. Este pequeño detalle escapa a las investigaciones de Alavez (1988:121; 2006:171) para adjudicarle a la comunidad de Santa María Yucuhiti (que alguna vez formó parte del antiguo Ocotepeque) un jeroglífico toponímico de la foja 32 del *Códice Mendoza* (Fig. 91) que hace alusión al “cerro del árbol del ocote”. El inconveniente fue que este mismo jeroglífico toponímico fue retomado por Santiago (2006) como base para escribir sobre la historia del municipio de Yucuhiti y ahora es considerado el topónimo oficial de esta comunidad, pero Yucuhiti también significa “Cerro de la tea de ocote”.



Fig. 91: Jeroglífico toponímico de Ocotepec. *Códice Mendoza*, foja 32r.

Aunque este jeroglífico topónimo de tradición pictórica *naua*, efectivamente hace alusión a Ocotepec como “cerro del árbol del ocote” o “cerro de los ocotes”, en ningún momento está haciendo referencia al antiguo *Yucuite*, esto por tres motivos. En primer lugar, en el *Códice Mendoza* vienen pintados los lugares conquistados por la Triple Alianza

cabildos completos (incluyendo un gobernador) creció de 21 a 37 en la Mixteca Alta, y de 37 a 80 en las últimas dos décadas del siglo XVIII (Terraciano, 2013:204-205).

y de haberse conquistado esta área por los Mexicas, el topónimo que representara a *Yucuite* habría sido dibujado en la provincia de Tlachquiuhco, ya que la distancia entre ambas entidades es igual o menor que la que existe entre Tlaxiaco y Achiutla, un poblado cerca de Tlaxiaco que sí aparece en esta misma foja. En segundo lugar la provincia u foja en la que está dibujado el topónimo no se ha ubicado geográficamente en la mixteca y los demás topónimos no parecen tener alguna correspondencia con las comunidades del área. Un tercer punto es que, aunque en estricto sentido, el jeroglífico topónimo *naua* sí hace referencia al “cerro del ocote” el significado de *Yucuite*, como ya lo mencionamos, no hace referencia al árbol sino a la “tea para prender el fuego”, cosas que parecen similares pero que son muy distintas. Al entender esta pequeña pero gran diferencia de significados, descartamos que el jeroglífico toponímico de Ocoatepec representado en el *Códice Mendoza* se remita al *Yucuite* precolonial de la Mixteca.

Al recorrer por la historia de los dos lienzos, observamos la estrecha relación que entablan las dos comunidades con el topónimo de *Yucuite*, una historia de larga duración que no termina con la llegada de los españoles por ello la presencia del topónimo en el lienzo de Ocoatepec y su representación física en el lienzo de Yucuhiti es muy significativa. Lamentablemente los intereses de grupos o facciones ha provocado una interpretación de la historia que sólo enaltece el orgullo de un solo municipio por encima de los demás y esto ha provocado una lucha fratricida entre los propios mixtecos, los cuales comparten una historia común. Así, al indagar sobre la historia de ambas comunidades (Santa María y Santo Tomás) el resultado siempre será una serie de eventos que nos remiten más a una historia común que una historia particular, incluso de las cosas que en primera instancia parecen separarlas. Ejemplo de ello es la tradición oral de ambos municipios con respecto a sus límites. En la memoria colectiva de los habitantes de Santa María Yucuhiti se dice que en cierto momento de la historia los límites eran:

Por oeste se partía de la esquina de la iglesia de Ñuu kaa (Putla), se traza una línea recta hasta llegar a la Tortolita. Estaba una cruz a la orilla del río de Zacatepec, otra línea recta hasta la Tortolita. Estaba una cruz a la orilla del río de Zacatepec, otra línea recta desde la Tortolita hasta *No'yo kunú*, donde estuvo el pueblo de San Sebastián Nopalera, de aquí se tira otra línea recta hasta *Kava kolo*, se conoce ese paraje también como *Kava Yaka* por el sur, de ahí hasta *Yonoyuji* o *Nuve ntanixi* hasta *Kavandosoñu'un*, otra línea hasta el límite de Santa María Cuquila, de aquí hasta ndoyoñee, hay tres cruces, allá se encuentra hoy Mexicalcingo

también San Andrés Chicahuaxtla, por el viento norte y ahí hasta *Minitium* (poza de gallina) de ahí nuevamente hasta la esquina del templo de Putla (Santiago, 2006:28).

De la misma manera, la señora Francisca Cirila Reyes Jiménez vecina de Santo Tomás Ocotepec recuerda haber escuchado de los ancianos de la comunidad que “en algún momento el límite de nuestro municipio llegaba hasta la esquina de la iglesia de Putla y por el sur hasta *Kava Kolo* pero ya que no habían suficientes personas en la comunidad que cuidaran este amplio terreno las tierras se perdieron”. Si tomamos ambos relatos y los comparamos con el contenido de los lienzos podemos ver una historia común, sin embargo cada comunidad se ha empeñado en ver de distinta manera su historia.

Así, en la memoria colectiva sólo han quedado fragmentos de la historia que cada municipio ha interpretado a su manera. La mayoría de las veces se hace con el fin de enaltecer su propio pasado en detrimento de los demás y esto ha provocado muchos conflictos, principalmente por la tierra, lo que ha generado violencia y muertes. De esta manera las comunidades del *Ñuu Savi* se han enfrascado en luchas fratricidas por el desconocimiento de una historia territorial que ha llevado a la muerte a cientos de personas a través de casi 500 años. Por ello, considero que es momento de cambiar la manera en que escribimos la historia *Ñuu Savi* y que desarrollemos una historia más integral, enfocada en resaltar nuestra identidad cultural tomando como base las semejanzas de nuestras comunidades sin que esto signifique dejar lo la historia local. Es un reto y una propuesta más no algo dado.

En resumen, la conjugación del estilo pictórico mesoamericano y europeo en el lienzo, nos habla de un esfuerzo mayúsculo del pintor mixteco por entender su presente, integra los elementos de la nueva sociedad pero no deja de lado su pasado, aunque éste estaba cambiando drásticamente, y busca una armonía entre las dos visiones. En el siglo XVI la creatividad del pueblo mixteco fue tan maravillosa que le permitió al pintor crear una obra tan excelsa para mostrar su realidad, incluso bajo un sistema represor. Sin embargo él no dejó atrás su cultura sino que al contrario la fusionó. Tal como este pintor, que buscó una convivencia entre españoles y mixtecos, entre lo de adentro y lo de afuera (por eso marca los caminos) nosotros debemos construir una historia incluyente y en beneficio de nuestra cultura milenaria, ya que el reto es lograr la convivencia para un mejor futuro.

8. CONCLUSIONES GENERALES Y PERSPECTIVAS

La conjunción e integración de los resultados obtenidos en las dos secciones de este trabajo de investigación se han unido en el anterior capítulo en una extensa narrativa. No obstante, aquí resumimos las conclusiones a las que se ha llegado en cada uno de los capítulos, con una presentación más acorde a los planteamientos originales de la investigación.

- Las investigaciones arqueológicas se han enfocado a delimitar sitios y buscar extensiones territoriales de las unidades políticas mixtecas del Posclásico Tardío en base a la presencia-ausencia de material pero no se cuestiona si existió tal división entre las comunidades mesoamericanas. Por ello, la falta de una metodología arqueológica para ubicar los límites territoriales no se debe a la incapacidad de la arqueología sino a que no existió tal concepto en la época Precolonial.
- Las unidades políticas de la Mixteca Alta del Posclásico Tardío en Mesoamérica, conocidas como *Yuvui Tayu* (petate-trono), no tenían un territorio definido, continuo y delimitado porque su estructura política se basó en las relaciones personales (*Personenverband*). Estas relaciones se definía por la reciprocidad, donde cada individuo cumplía con una función específica dentro de la comunidad.
- De la relación *nchivi-ñuhun* (gente-tierra) concluimos que la tierra fue de uso común y no hubo una propiedad privada. El usufructo de las tierras fueron destinadas a cierto segmento de la población y las tierras eran nombradas por esa característica. Los principios del acceso a la tierra y de su usufructo se definía por la función social. Los *iya* y *toho* eran los encargados de organizar los trabajos colectivos, los rituales, la justicia, la administración y la política con otros *yuvui tayu*. Esto era vital para la obtención de una buena cosecha y el abastecimiento de productos de otras regiones por ello fue considerado como el tributo de los *iya* y *toho*, por ende su sustento era provisto por el resto de la comunidad: los *tay situ ndayu*. Así, todos cumplían con una función específica dentro de la comunidad para la continuidad de la misma.
- En el plano religioso, la Tierra (*ñuhun*) en las comunidades del *Ñuu Savi* es la divinidad misma y por este motivo en la época precolonial no se podía ser dueño de ella. El derecho de los *iya* e *iya dzehe* al usufructo era concedido por descendencia divina, ya que ellos habían nacido de los árboles, ríos y la tierra misma. Para poder ejercer esos derechos los *iya* tenían que mostrar respeto a sus ancestros por medio de ofrendas y

rituales a los envoltorios sagrados y en diversos santuarios (templos, cuevas, ríos). Actualmente en las comunidades mixtecas seguimos realizando durante el ciclo agrícola ofrendas de comida y bebida al *ñuhun* como ser sagrado y creadora de la vida. Se le pide perdón y permiso para realizar alguna actividad que afecte su integridad y también se le ofrenda para pedirle buenas cosechas.

- Los *yuvui tayu* se caracterizaron por ser comunidades autónomas. Algunas promovieron la economía de escalas pero la mayoría se ubicó en microclimas que los obligaba a entablar relaciones comerciales con otras comunidades para abastecerse de los recursos que no tenían. Esto los llevó a tener una red interregional de comercio mediante alianzas matrimoniales, el éxito de sus gobernantes para entablarlas motivaba la pacificación mientras que el fracaso provocaba conflictos. Así, las guerras tuvieron lugar pero no fueron una manera de vivir en las comunidades mixteca sino la excepción a la regla. Por ello los sitios con defensa están ausentes y los códices nos relatan la gran epopeya de *8 Venado Garra de Jaguar* en el siglo XII.
- Vista económicamente, la posesión de tierras carecía de sentido si no habían personas que las cultivaran. Por esta razón, las guerras suscitadas entre las sociedades mixtecas y *nauas* del Posclásico Tardío no fueron motivadas por la adjudicación de un territorio, ni la colonización sino para el sometimiento de personas que rindieran tributos. Por ende debemos replantearnos ¿si en verdad miles de personas fueron sacrificadas en el Templo Mayor tal como lo mencionaron los cronistas y frailes? ¿Por qué matar a miles de individuos si de ellos depende el sustento y el tributo que se quiere? ¿Dónde está la evidencia arqueológica de la infraestructura para tener a tantos cautivos y la disposición de estos miles de cuerpos que tuvieron que sacarse de la ciudad por todos los problemas de salud que implican? La respuesta obviamente no es el canibalismo del cual tampoco tenemos evidencias precoloniales como práctica cultural.
- Sí hubo una ocupación de las tierras cultivadas y habitadas pero estas no eran continuas debido a la topografía de la región donde la tierra de temporal debe estar en constante rotación para que sea productiva y esto no permitió grandes concentraciones y territorios definidos como en la Cuenca de México. Esto configuró y definió las relaciones sociales en términos de reciprocidad más que de sometimiento, por lo tanto los *iya* se encargaron de fortalecer las relaciones personales a nivel *intra* e *inter* comunidad.

- Los *yuvui tayu* no tuvieron un territorio continuo y definido, por ende tampoco existieron límites territoriales. La creación de territorios definidos y delimitados por medio de mojoneras (como los conocemos hoy en día) fue una consecuencia de la conquista y la organización española del territorio en el siglo XVI; la cual encajonó a la población en las Repúblicas de Indios y República de Españoles.
- En un inicio los *iya* e *iyadzehe* y después las comunidades mismas del *Ñuu Savi*, consideraron a la “República o Pueblo de Indios” como el único medio para mantener la estructura precolonial y cierta autonomía ante los conquistadores. No obstante tuvieron que adaptarse a la nueva organización política y territorial, ya que para ser reconocidas como Repúblicas las autoridades españolas exigieron un título de sus tierras, donde las comunidades mostraran un territorio definido, continuo y delimitado. Por ende las comunidades del *Ñuu Savi* adaptaron su sistema de escritura pictográfica al formato español de representación y distribución del paisaje. El resultado fue la elaboración de los códigos coloniales de contenido cartográfico donde además se alegaba un territorio de tiempo inmemorial heredado por los *iya*. A partir de entonces las comunidades se identificaron con un territorio específico y una iglesia bajo la protección de un santo patrono católico. Este último cargado de una gran sinergia con la religión mesoamericana.
- Los códigos coloniales de contenido cartográfico-histórico (conocidos como *Títulos primordiales*) son una creación de la época colonial y no una tradición pictográfica mesoamericana que haya representado el territorio de las diversas unidades políticas mixtecas en el Posclásico Tardío. Se caracterizan por representar un territorio rodeado de mojoneras en las que habita una comunidad católica representada por la iglesia mayor con sus respectivas dependencias
- Los problemas de tierras y límites territoriales que conocemos hoy en día entre las comunidades del *Ñuu Savi* tienen su origen en la época colonial. Las comunidades se sumergieron en una serie interminable de problemas al momento de fijar los límites territoriales de las Repúblicas de Indios en el siglo XVI. Para ellos fue importante mantener en el nuevo territorio los lugares de culto: *kava* (peñas), *vehe ñuhun anaha* (casa de los dioses antigua), *vehe savi* (casas de la lluvia), *yute* (ríos), *vehe kava* (cuevas) y *yuku* (montes), pero como estos eran santuarios compartidos se creó una

superposición de límites que provocó innumerables problemas de límites en el siglo XVI. Esto se agravó con las políticas coloniales posteriores y la desintegración de los Pueblos de Indios en los siglos XVII y XVIII.

- En la Mixteca Alta la mayoría de los actuales municipios tienen un pasado precolonial. No obstante, las primeras comunidades en ser reconocidas como República de Indios por el gobierno español en el siglo XVI tuvieron como título oficial el nombre de un santo seguido de un topónimo en *nauatl*. Aquellas que fueron reconocidas como Repúblicas de Indios en el siglo XVII y XVIII tuvieron como nombre oficial el nombre de un santo seguido de un topónimo mixteco. Esto es una regularidad pero existen excepciones.
- Resultado de estos procesos es el mapa de Santo Tomás Ocotepeque, donde los límites territoriales expresados en él tienen su origen en el siglo XVI. Donde además podemos ver la representación de un paisaje con carácter sagrado, por ello se dibujó el *Yute Suji* (río de *nauatl*) y como mojoneras *vehe savi* (casa de la lluvia), *ñuhun* (divinidad), *yahui* (*nauatl*) y un manantial.
- Las comunidades que integraron el Ocotepeque del siglo XVI representado en el lienzo son los actuales municipios de Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotatu (agencia) y Santo Tomás Ocotepec. Yosotatu se separó de la “cabecera política” en la década de 1580 y los demás a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Las últimas comunidades en separarse fueron Santo Tomás Ocotepec y Santa Cruz Nundaco, por ello hasta hoy en día los habitantes de ambas comunidades se reconocen como hermanos.
- La República de Indios conocida como Santo Tomás Ocotepeque tuvo su centro político donde actualmente está ubicada la cabecera municipal de Santo Tomás Ocotepec, ya que debajo de la iglesia están los restos de una estructura precolonial. Esto significa que la designación de cabecera política se da sobre un asentamiento ya establecido y no como resultado de una reubicación poblacional después de la conquista. No obstante, es difícil determinar la relación existente entre las comunidades que integraron el Ocotepeque antes de la conquista española, debido a que existen vestigios arqueológicos en todos los municipios que datan incluso desde el periodo Preclásico.
- El autor del lienzo de Ocotepeque fue alguien que se identificaba con la comunidad de *Yute Suji* por ello pintó el río y su lugar de origen como algo precioso. Al ser

Ocotepeque una República de Indios del siglo XVI su topónimo está en lengua *nauatl* pero Ocotepeque deriva de *Yucuite*, una unidad política mixteca asentada alrededor de este cerro sagrado. El significado original de Yucuite y Ocotepeque del siglo XVI y los actuales Ocotepec y Yucuhiti es “cerro de la tea de ocote” y no “cerro de los árboles de ocote” que en mixteco sería “*Ñuu Yuku Tuyuja*”.

- El jeroglífico toponímico de Ocotepeque en el siglo XVI en escritura mixteca consta de *yuku* (cerro) + *iti* (tea de ocote) y está representado en el Lienzo de Zacatepec núm. 1, el Códice de Texupán y en la Genealogía de Tlacotepec. No hay argumento para decir que el jeroglífico toponímico representado en el *Códice Mendoza* con la glosa de Ocotepec sea este Ocotepeque de la Mixteca.
- El lienzo tiene capas de interpretación, simbolismos y significados con distintas narrativas. Como tal, el lienzo de Ocotepeque es un Título Primordial donde se justifica la posición de los *iya* como gobernadores de la nueva comunidad católica y herederos legítimos de ese territorio de tiempo inmemorial. Los jeroglíficos toponímicos que funcionan como límites territoriales fueron elegidos por su aspecto simbólico más que por una extensión territorial de la época precolonial y su elaboración fue alrededor de 1580.
- La imposición de un territorio definido y de límites territoriales ha tenido consecuencias trágicas que podemos observar hoy en día. No sólo dividió el territorio sino también a las propias comunidades y de él los problemas por límites de tierra que ha cobrado tantas vidas. Esto también se refleja en la construcción de la historia, donde actualmente se narra de manera local o municipal privilegiando su posición ante las demás comunidades vecinas pero pocas veces se hace referencia a la pertenencia cultural como lo es el *Ñuu Savi*. Por ello es necesaria una visión más holística de la historia mixteca para contribuir a la reelaboración de una historia más incluyente con el objetivo de fortalecer la identidad cultural y construir un mejor futuro.

Como se mencionó al principio de la tesis, ésta es una propuesta y, como tal, el inicio de una nueva forma de concebir la cuestión territorial en el *Ñuu Savi*. Este trabajo no debe tomarse como definitivo, es más, adolece de un análisis más profundo de la ritualidad mesoamericana y obviamente de las perspectivas contemporáneas. Quisimos integrar las visiones de una manera amplia porque así el pasado mesoamericano lo exige, pero en sí

mismo, cada tema exige su profundidad que para el caso de esta tesis no se consideró o quedaron como ideas adyacentes.

El trabajo en archivos será necesario para saber de qué manera concibieron la instauración de un territorio las comunidades mixtecas. En el estudio de mapas y lienzos en específico será necesario contestarnos ¿Cuál es el simbolismo del paisaje representado en los mapas del siglo XVI? ¿Cuál es la tradición oral con respecto a sus linderos? ¿Cuál es la relación ritual establecida entre las comunidades y el paisaje? Además será necesario contrastar este proceso con en otras áreas de Mesoamérica.

No quiero que este trabajo se malinterprete por una lectura equívoca y se llegue a decir que a las comunidades mixtecas no les interesó la tierra o que la tierra no era de ellos y con esto se pretenda anular la importancia de los lienzos que hoy constituyen un tesoro. Es más, si hablamos de derechos territoriales en un sentido occidental “todo el territorio que ahora se llama Mesoamérica era bien conocido y fue habitado por distintas culturas y como tal ellas eran las dueñas de todo este territorio”. Más bien, lo que quise enfatizar fue que en la Mixteca, en la época precolonial hubo otra forma de relación entre la tierra y los mixtecos, más estrecha, armónica y ritual con nuestro entorno y con nosotros mismos, sin el sentido económico que posee hoy en día. Pero sobre todo, cabe resaltar que a pesar de 500 años de sometimiento colonial seguimos conservando mucho de ese pasado como mixtecos, por eso vemos que en las comunidades mixtecas se ofrenda, se pide permiso y se da de beber y comer a la tierra, los montes, las plantas, al maíz, en fin: a todo lo que nos da sustento.

Como arqueólogo y parte de la cultura mixteca sólo me queda agregar que no sólo pretendo glorificar el pasado sino que mediante su estudio podamos entender nuestro presente con el fin de construir un futuro, un futuro donde estemos presentes como cultura, en un ámbito de igualdad y de respeto; un futuro en que dejemos de ser objetos de estudio y seamos nosotros los que decidamos nuestro devenir.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

- 1884 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera. Tomo I y II.* Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Aguilar Sánchez, Omar

- 2011 *La cosmovisión sobre los indígenas.* Ponencia presentada en el marco del “III Coloquio Internacional sobre Cosmovisión Indígena”. En la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- 2013 *La fundación de los pueblos mixtecos en la Colonia por los nahuas.* Ponencia presentada en el marco del “V Coloquio Internacional sobre la Mixteca”. En el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Akademische Druck-und Verlagsanstalt

- 1974 *Códex Vindobonensis Mexicanus I.* Recuperado de:
http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/thumbs_0.html

Alavez Chávez, Raúl

- 1988 *Toponimia Mixteca.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Ediciones de la Casa Chata, México.
- 2006 *Toponimia mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco.* Publicaciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, México.

Alfaro Sánchez, Gloria

- 2004 “Suelos”. En *Biodiversidad de Oaxaca*, editado por Abisaí J. García Mendoza, María de Jesús Ordoñez y Miguel Briones Salas, pp 55-65. Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza / World Wildlife Fund, México.

Álvarez, Luis Rodrigo

- 1994 *Geografía General del Estado de Oaxaca.* Segunda Edición aumentada y actualizada. Carteles Editores, Oaxaca.

Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez

- 1992a *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus I.* Fondo de Cultura Económica, México.
- 1992b *Crónica Mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall.* Fondo de Cultura Económica. México.

Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Luis Reyes García

- 1991 *El libro de Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1993 *Los templos del cielo y la obscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Museo Borgia P.F. Messicano 1. Fondo de Cultura Económica, México.

Arroyo, Barbara

- 2008 “Los territorios en el Preclásico temprano y medio en el sureste de Mesoamérica”. En *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, coordinado por Rodrigo Liendo Stuardo, pp. 353-367. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Avendaño Ramírez, Juan

- 2011 *Yuman Lí. Vida comunal y conflicto agrario en una comunidad triqui (tnaj ni'ing). Santo Domingo del Estado, Putla, Oaxaca*. Coordinación de Publicaciones del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, México.

Balkansky, Andrew K.; Kowalewski, Stephen A.; Pérez Rodríguez, Verónica; Pluckhahn, Thomas J.; Smith, Charlotte A.; Stiver, Laura. R; Beliaev, Dmitri; Chamblee, John F.; Heredia Espinoza, Verenice Y. y Roberto Santos Pérez.

- 2000 “Archaeological Survey in the Mixteca Alta of Oaxaca”. *Journal of Field Archaeology*, Vol. 27, No. 4, pp. 365-389. Boston University.

Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé

- 1990 “La pluralidad desigual en Oaxaca”. En *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, editado por Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, pp. 13-95. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Barlow, Robert. H

- 1992 *Obras de Robert H. Barlow. Vol. IV. La extensión del imperio de los colhua mexica*. Editores Jesus Monjaráz-Ruiz; Elena Limón y Maria de la Cruz Paillés H. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de las Américas, México.

Bradomin, José María.

- 1980 *Toponimia de Oaxaca. Crítica Etimológica*. Segunda edición, Imprenta Arana. México.

Brambila, Rosa

- 1996 “La delimitación del territorio en el México prehispánico y el concepto de frontera”. En *Tiempo y territorio en arqueología. El centro-norte de México*, coordinado por Rosa Brambila, pp16-21. Colección Científica / Serie Antropológica / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Burgoa, Fray Francisco de

- 1989 *Geográfica Descripción. De la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca.* Tomo I, II. Editorial Porrúa, México.

Carrasco, Pedro

- 1996 *Estructura político territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan.* El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México.

Casimir Morales, Gladys

- 2000 *El territorio Cueva y sus transformaciones en el siglo XVI.* Tesis de doctorado en Antropología Social. Escuela Nacional de antropología e Historia, México.

Caso, Alfonso

- 1949 "El mapa de Teozacualco". *Cuadernos Americanos.* VIII (5), pp. 145-181. México.
- 1959 *La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos.* Sobretiro de la MEMORIA DE EL COLEGIO NACIONAL. Tomo IV, núm. 2. México
- 1966 "Mapa de Santo Tomás Ocotepeque, Oaxaca". En *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, compilador Antonio Pompa y Pompa, pp. 131-137. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública. México.
- 1989 *Alfonso Caso: de la arqueología a la antropología.* Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1996 *Reyes y reinos de la Mixteca, I.* Tercera reimpresión. Fondo de Cultura Económica, México.

Dahlgren de Jordan, Barbro

- 1966 *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas.* Segunda edición. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Durán, Fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme.* Tomo II. Segunda Edición. Editorial Porrúa, México.

Fabila, Manuel

- 2005 *Cinco Siglos de Legislación Agraria en México (1493-1940).* Procuraduría Agraria, México.

Feria Pérez, Carlos Raúl

- 2012 *El paisaje de la Mixteca: el espacio abierto en la vida cotidiana de Santa Cruz Nundaco, Oaxaca.* Tesis de licenciatura en Arquitectura de Paisaje. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Florescano, Enrique

- 1983 *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México (1500-1821)*. Colección Problemas de México, sexta edición. Ediciones Era, México.

Freund, Georg

- 1981 “Derecho agrario y sistema catastral en el México antiguo” . En *Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México antiguo*, coordinado por Heinz Dieterich, pp. 42-56. Colección Científica núm. 99 / Etnología / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Galarza, Joaquín

- 1986 *Amatl, Amoxtli: el papel, el libro. Los códices mesoamericanos. Una guía para la introducción al estudio del material pictórico indígena*. SEIT / Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2009 “Los códices mexicanos”. *Arqueología Mexicana*, Edición Especial N° 31, pp. 6-9. México.

García Anaya, Gabriela

- 2011 *Urbanismo en la Mixteca Alta, Oaxaca. El caso de Naduza-Níaxugue en la región de Coixtlahuaca*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Gerhard, Peter

- 1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Geografía / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

González de Cossio, Francisco

- 1981 *Historia de la tenencia y explotación del campo desde la época precortesiana hasta las leyes del 6 de enero de 1915. Tomo I*. Secretaría de la Reforma Agraria / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México.

González Torres, Yolotl

- 1981 “Formas de propiedad de la tierra entre los mexicas”. En *Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México antiguo*, coordinado por Heinz Dieterich, pp. 70-82. Colección Científica núm. 99 / Etnología / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Heijmerink, Johannes

- 1973 “La tenencia de la tierra en las comunidades indígenas en el estado de Oaxaca, el caso de Santo Tomás Ocotepec en la región de la Mixteca Alta”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 35, No. 2 (Abril – Junio) pp.289-299. México. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3539587>

Hermann Lejarazu, Manuel A.

- 2009 *Códice de Yucunama. Edición facsimilar, interpretación y análisis*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Hoekstra, Rik

- 1990 “A Different Way of Thinking: Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico (1550-1600)”. En *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, editores Arij Ouweneel y S. Miller, pp. 60-86 Amsterdam.

INEGI

- 1988 Carta Topográfica 1:50 000. Santa María Zacatepec E14D54. INEGI, México.
- 2001 Carta Topográfica 1:50 000. Putla Villa de Guerrero E14D44. INEGI, México.
- 2002a Carta Estatal Climas, Oaxaca. INEGI, México.
- 2002b Carta Estatal Edafológica, Oaxaca. INEGI, México.
- 2002c Carta Estatal Geológica, Oaxaca. INEGI, México.
- 2002d Carta Estatal Hidrológica superficial, Oaxaca. INEGI, México.
- 2002e Carta Estatal Regionalización Fisiográfica, Oaxaca. INEGI, México.
- 2004a “Climas”. En INEGI *Síntesis de información geográfica del estado de Oaxaca*. INEGI, México.
- 2004b “Edafología”. En INEGI, *Síntesis de información geográfica del Estado de Oaxaca*. INEGI, México.
- 2004c. “Fisiografía”. En INEGI, *Síntesis de información geográfica del Estado de Oaxaca*. INEGI, México.
- 2004d “Geología”. En INEGI, *Síntesis de información geográfica del estado de Oaxaca*. INEGI, México.
- 2004e “Vegetación”. En INEGI, *Síntesis de información geográfica del estado de Oaxaca*. INEGI, México.
- 2010a *Compendio de información geográfica municipal 2010. Santa Cruz Nundaco, Oaxaca*. INEGI, México.
- 2010b *Compendio de información geográfica municipal 2010. Santa María Yucuhiti, Oaxaca*. INEGI, México.
- 2010c *Compendio de información geográfica municipal 2010. Santiago Nuyoo, Oaxaca*. INEGI, México.
- 2010d *Compendio de información geográfica municipal 2010. Santo Tomás Ocotepéc, Oaxaca*. INEGI, México.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva

- 1977 *Obras Históricas. Tomo II*. Edición Edmundo O’Gorman. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Jansen, Maarten

- 1994 *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II.* Fondo de Cultura Económica, México.

Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez

- 2004 “Renaming the mexican codices”. *Ancient Mesoamerican*, volumen 15, julio, pp 267-261. Cambridge University Press.
<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/16354>
- 2005 *Codex Bodley. A painted Chronicle from the Mixtec Highlands, México.* Treasures from the Bodleian Library (1) / Bodleian Library. University of Oxford, Oxford.
- 2007 *Historia, Literatura e Ideología de Ñuu Dzauui. El códice Añute y su contexto histórico cultural.* Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.
- 2009a *Voces del Dzaha Dzavui. Mixteco Clásico. Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593).* Gobierno del Estado de Oaxaca /Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca / Yuu Núú A.C., México.
- 2009b *La lengua señorial del Ñuu Savi. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial.* Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. México.
- 2011 *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico.* Koninklijke Brill NV, Leiden / Boston.

Jansen, Maarten y Víctor Hugo Ruíz Ortiz

- 2009 *El lienzo de Otlá, memoria de un paisaje sagrado. Edición e interpretación del manuscrito recién descubierto, acompañado por los cortometrajes “La Epopeya de la Princesa 6 Mono y del Gran Guerrero 8 Venado” y “Cantero”.* Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

Jiménez Osorio, Liana Ivette y Emmanuel Posselt Santoyo

- 2012 *El paisaje arqueológico en el valle de Tlaxiaco y su Organización Social durante el Preclásico Tardío.* Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Jiménez Padilla, Blanca y Samuel Villela Flores

- 1999 “Vigencia de la territorialidad y ritualidad en algunos códices coloniales”. *Arqueología Mexica*, núm. 38, pp.58-61, México.

Kirchhoff, Paul

- 1967 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales.* Suplemento de la Revista Tlatoani, número 3. Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

1981 “La tenencia de la tierra en el México Antiguo. Un ensayo preliminar”. En *Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México antiguo*, coordinado por Heinz Dieterich, pp. 60-68. Colección Científica núm. 99 / Etnología / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Kowalewski, Stephen A.; Espinoza, Verence Y. Heredia; Balkansky, Andrew K.; Walsh, Laura Stiver; Chamblee, John F. Chamblee; Pluckhahn, Thomas J.; Rodríguez, Verónica Pérez; Smith, Charlotte A.; Beliaev, Dimitri y Roberto Santos Pérez.

2006 *Resultados del Recorrido Regional de Superficie de la Mixteca Alta Central*. Archivo Técnico. Consejo de Arqueología, México.

León, Nicolás

1984 *Códice Sierra. Traducción al Español de su texto en nahuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas*. Editorial Innovación, S.A., México.

Liendo Stuardo, Rodrigo

2008 “Fronteras, territorio y estructura de asentamientos en la región de Palenque, Chiapas: aspectos de método y teoría”. En *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, coordinado por Rodrigo Liendo Stuardo, pp. 401-417. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

López Austin, Alfredo

2013 “La sociedad mexicana y el tributo”. *Arqueología Mexicana*, vol. XXI- num. 124, pp.40-47. México

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

1996 *El pasado indígena*. El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, México.

López Barcenas, Francisco y Guadalupe Espinoza Suaceda

2002 *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la mixteca: el caso de San Pedro Yosotatu*. Recuperado el 21 de NOVIEMBRE de 2013, de <http://www.lopezbarcenas.org/sites/www.lopezbarcenas.org/files/Derechos%20territoriales%20y%20conflictos%20agrarios%20en%20la%20mixteca.pdf>

Luna, Diego Laura

2010 *El complejo palaciego de Yucundaa, una contrastación de los modelos etnohistóricos a través de la evidencia arqueológica*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Manzanilla, Linda Rosa

1986 *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Matos Moctezuma, Eduardo

- 1994 “Meseoamérica”. En *Historia Antigua de México. Volumen I. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, coordinado por Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan, pp. 49-73. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, México.

Méndez y Mercado, Leticia Irene

- 1985 *Migración: decisión involuntaria*. Colección Número 72. Instituto Nacional Indigenista, México.

Mendoza García, Edgar

- 2011 *Municipios, Cofradías y tierras comunales. Los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana, Oaxaca.

Mindek, Dubravka

- 2003 *MIXTECOS*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

Mohar Betancourt, Luz María

- 2013 “Los productos tributados a Tenochtitlan”. *Arqueología Mexicana*, vol. XXI- num. 124, pp. 56-63. México.

Monaghan, John

- 1990 “La desamortización de la propiedad comunal en la mixteca: resistencia popular y raíces de la conciencia nacional”. En *Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca. Vol. III. Siglo XIX*. María de los Angeles Romero Frizzi, compiladora. Colección Regiones de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

Musolino, Monica

- s/f “El tiempo negado: la remoción colectiva del pasado después de un desastre”. En *Tiempo y Comunidad, Resistencias Socio-Culturales en Mesoamérica y Occidente*. Maarten E.R.G.N. Jansen y Valentina Raffa coordinadores.

Naciones Unidas

- 2009 *Directrices sobre las cuestiones relativas a los Pueblos Indígenas. Grupo de las Naciones Unidas para el desarrollo*. Naciones Unidas, New York / Ginebra.
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/UNDG_guidelines_ES.pdf

Nieto Ugalde, Gustavo

- 2009 *Patrón de asentamiento en la región Noreste de Tepeji del Rio de Ocampo*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Oettinger, Marion

1983 *Lienzos Coloniales. Guía de la Exposición de Pinturas de Terrenos Comunales de México (Siglos XVII-XIX)*. Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Okoshi Harada, Tsubasa y Sergio Quezada

2008 “Vivir con fronteras. Espacios mayas peninsulares del siglo XVI”. En *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, coordinado por Rodrigo Liendo Stuardo, pp. 137-149. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Ortíz Pérez, Mario; Hernández Santaña, José R. y José M.Figueroa Mah-Eng

2004 “Reconocimiento Fisiográfico y Geomorfológico”. En *Biodiversidad de Oaxaca*, editado por Abisaí J. García Mendoza, María de Jesús Ordóñez y M. Briones Salas, pp. 43-54. Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza / World Wildlife Found, México.

Oudijk, Michael R.

2002 “La toma de posesión. Un tema mesoamericano para la legitimación del poder”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. vol. XXII, núm. 91, verano 2002, pp. 96-131. México.

Ouweneel, Arij y Rik Hoekstra

1998 *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920: una aportación teórica interpretativa*. Centro de estudios y documentación latinoamericanos. Amsterdam.

Recuperado de http://www.cedla.uva.nl/50_publications/pdf/cuadernos/cuad01.pdf

Pastor, Rodolfo

1987 *Campesinos y reformas: la mixteca 1700-1856*. El Colegio de México, México.

Peñafiel, Antonio

1977 *Nombres geográficos de México*. Edición facsimilar de la primigenia de 1885. Segunda Edición. Editorial cosmos, México.

Peset, Mariano y Margarita Menegus

1994 “Rey propietario o rey soberano”. *Historia Mexicana*. Vol.43, no. 4, pp. 563-599. México

Piña Chan, Román

1960 *Mesoamérica. Ensayo histórico cultural*. Memorias VI, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaria de Educación Pública, México.

Ramírez Ruíz, Marcelo

- 2006 “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios”. En *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, pp. 168-227. Fondo de Cultura Económica / Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ravicz, S. Robert

- 1980 *Organización social de los Mixtecos*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Renfrew, Colin y Paul Bahn

- 2011 *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Akal, Madrid.

Restall, Matthew; Sousa, Lisa y Kevin Terraciano

- 2011 *Meosamerican Voices. Native-Language Writings from Colonial México, Oaxaca, Yucatan, and Guatemala*. Cambridge University Press, New York.

Reyes, Fray Antonio de los

- 1593 *Arte en lengua mixteca*. Recuperado de: http://userpage.fu-berlin.de/nduerr/More/Reyes_1890.pdf

Rivera Guzmán, Ángel Ivan

- 1999 *El patrón de asentamiento en la Mixteca Baja de Oaxaca: análisis del área de Tequixtepec-Chazumba*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Rojas de, José Luis

- 1994 “Los aztecas ¿cultura arqueológica o cultura con arqueología?”. *Revista Española de Antropología Americana* 24, 75-92. Editorial Complutense, Madrid.

Romero Frizzi, María de los Ángeles y Ronald Spores

- 1976 *Índice del Archivo del Juzgado de Teposcolula, Oaxaca. Época Colonial*. Centro Regional de Oaxaca / Dirección de Centros Regionales / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Romero Frizzi, María de los Ángeles

- 1988 “Época Colonial (1519-1785)”. En *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca. I. Prehispánico-1924*, coordinado por Leticia Reina, pp. 107-179. Juan Pablo Editor S.A. / Gobierno del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México.
- 1990 *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1570*. Colección Regiones de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Santa Cruz Nundaco, Honorable Ayuntamiento Constitucional 2011-2013

- 2011 *Plan Municipal de Desarrollo, Santa Cruz Nundaco (2011-2013)*. Recuperado de *Finanzas Oaxaca* el 21 de noviembre de 2013: http://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/11_13/379.pdf

Santa María Yucuhiti, Honorable Ayuntamiento Constitucional 2008-2010

- 2008 *Plan municipal de desarrollo 2008-2010. Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca* Recuperado de *Finanzas Oaxaca* el 21 de noviembre de 2013:
https://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/446.pdf

Santiago López, Félix Arturo

- 2006 *Memoria Histórica de Santa María Yucuhiti-Ocotepaque, Tlaxiaco, Oaxaca. Ñuu Savi-Mixteca.* Félix Arturo Santiago López coordinador de Investigadores Comunitarios. El comité municipal de cultura / CONACULTA, México.

Santiago Nuyoo, Honorable Ayuntamiento Constitucional 2008-2010

- 2008 *Plan municipal de desarrollo. Municipio de Santiago Nuyoo.* Recuperado de *Finanzas Oaxaca* el 21 de noviembre de 2013:
http://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/481.pdf

Santo Tomás Ocotepac, Honorable Ayuntamiento Constitucional 2008-2010

- 2009 *Plan municipal de desarrollo. Honorable Ayuntamiento Constitucional de Santo Tomás Ocotepac, Tlaxiaco, Oaxaca (2008-2010).* Recuperado de *Finanzas Oaxaca* el 19 de noviembre de 2013:
https://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/532.pdf

Smith, Mary Elizabeth

- 1973 *Picture writing from ancient southern Mexico. Mixtec place signs and maps .* University of Oklahoma Press, Norman.

Spores, Ronald

- 1967 *The mixtec kings and their people.* University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.
- 1972 *An Archaeological Settlement Survey of the Nochixtlan Valley, Oaxaca.* Publications in Anthropology. N° 1. Venderbilt University. Nashville, Tennessee.
- 1984 *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times.* University of Oklahoma Press, Norman.
- 1992 *Colección de documentos del Archivo General de la Nación para la etnohistoria de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI.* Ronald Spores compilador. Venderbilt University. Nashville, Tennessee.
- 1993 *Informe preliminar del recorrido de la Mixteca Oeste: fase uno.* Archivo Técnico. Consejo de Arqueología, México.
- 2007 *Ñuu Ñudzahui. La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la independencia.* Colección: Voces del Fondo. Serie Etnohistoria. Instituto Estatal de Educación Pública del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Spores, Ronald y Miguel Saldaña

- 1975 *Documentos para la etnohistoria del estado de Oaxaca. Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación, México.* Vanderbilt University, Publications in Anthropology No. 13. Nashville, Tennessee.

Tanck de Estrada, Dorothy

- 2005 *Atlas ilustrado de los Pueblos de Indios. Nueva España, 1800.* El Colegio de México / El Colegio Mexiquense / Fomento Cultural Banamex / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Terraciano, Kevin

- 2013 *Los mixtecos de la Oaxaca Colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII.* Traducción Pablo Escalante Gonzalo. Fondo de Cultura Económica, México.

Torquemada, Fray Juan de

- 1977 *Monarquía Indiana. Volumen IV.* Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Torres Colín, Rafael

- 2004 “Tipos de Vegetación”. En *Biodiversidad de Oaxaca*, editado por Abisaí J. García Mendoza, María de Jesús Ordóñez y M. Briones Salas, pp. 43-54. Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza / World Wildlife Found, México.

Valero de García Lascurían, Ana Rita

- 2004 *Los códices de Ixhuantepec. Un testimonio pictográfico de dos siglos de conflicto agrario.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Colegio de San Ignacio de Loyola / Vizcaínas, México.

Weitlaner Johnson, Irmgard

- 1966 “Análisis textil del lienzo de Ocoteppec”. En *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, compilado por Antonio Pompa y Pompa, pp. 139-144. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública, México.

Winter, Marcus

- 1998 “Periodo Prehispánico”. En *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca. I. Prehispánico-1924*, coordinado por Leticia Reina, pp. 23-106. Juan Pablo Editor S.A., Gobierno del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México.

Zorita, Alonso de

- 1963 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España.* Segunda Edición. Universidad Autónoma de México, México.

Lista de figuras

| | |
|---|----|
| Fig. 1: Ubicación de Santo Tomás Ocotepec dentro del estado de Oaxaca. Mapa tomado de Google Earth..... | 9 |
| Fig. 2: Lienzo o mapa de Santo Tomás Ocotepeque. | 11 |
| Fig. 3: La región <i>Ñuu Savi</i> en escritura mixteca. <i>Códice Yuta Tnoho</i> (Vindobonensis), página 47. Tomado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974). | 17 |
| Fig. 4: El origen <i>Ñuu Savi</i> . <i>Códice Yuta Tnoho</i> , página 47. Tomado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974). | 18 |
| Fig. 5: La tres mixtecas. Tomado de Feria Pérez (2012:2). | 19 |
| Fig. 6: La Mixteca Alta dentro de la super-área cultural <i>Ñuu Savi</i> . Tomado de Jiménez y Posselt (2012:16). | 20 |
| Fig. 7: Posible área representada en el lienzo de Ocotepeque. 1) Santo Tomás Ocotepec, 2) Santa Cruz Nundaco, 3) Santa María Yucuhiti, 4) Santiago Nuyoo y 5) San Pedro Yosotato. Redibujado de Enciclopedia de los Municipios y delegaciones de México. | 21 |
| Fig. 8: Plano del municipio de Santo Tomás Ocotepec. INEGI (2010d:4)..... | 22 |
| Fig. 9: Plano del municipio de Santa Cruz Nundaco. INEGI (2010a:4)..... | 23 |
| Fig. 10: Plano del municipio de Santiago Nuyoo, INEGI (2010c:4)..... | 24 |
| Fig. 11: Plano del municipio de Santa María Yucuhiti. INEGI (2010b:4). | 26 |
| Fig. 12: Extensión aproximada del área de estudio en la carta topográfica de escala 1:50 000 Santa María Zacatepec E14D54. Redibujado de INEGI (1998)..... | 27 |
| Fig. 13: Extensión aproximada del área de estudio en la carta topográfica de escala 1:50 000 Putla Villa de Guerrero E14D44. Redibujado de INEGI (2001). | 28 |
| Fig. 14: <i>Itu</i> o milpa. Tomado de Caso (1996, I: lámina XX.). | 61 |
| Fig. 15: Diagrama hipotético de la configuración yuvui tayu-ñuu-siqui propuesto por Terraciano (2013:167)..... | 63 |

| | |
|---|-----|
| Fig. 16: Página 1, escena inferior derecha del <i>Códice Tonindeye</i> (Nuttall). Vemos el surgimiento de la tierra del señor 8 Viento, Águila (Anders, Jansen y Reyes, 1992b: 85). | 65 |
| Fig. 17: Página 2, renglón I del <i>Códice Añute</i> (Selden). Nacimiento del señor 2 hierva Difundo-Serpiente del árbol de origen en Achiutla. Él será el padre primordial de la dinastía de Añute (Jaltepec) (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:170). | 65 |
| Fig. 18: <i>Códice Yuta Tnoho</i> (Vindobonensis), pág. 37. El gran árbol se abrió, de su tronco procedieron los Señores. El árbol era el Padre divino y la Madre divina, y procreó a 51 personajes (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:114). Tomado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974). | 66 |
| Fig. 19: Página 1, renglón I, del <i>Códice Añute</i> . Nacimiento del señor 11 agua, Volcán que humea (Jansen y Pérez Jiménez, 2007:166). | 67 |
| Fig. 20: <i>Ja Chiñuhma</i> , es un ritual que anualmente se realiza en todas las casas de Santo Tomás Ocotepec el primero de enero con los primeros rayos del sol. | 69 |
| Fig. 21: <i>Ja Chiñuhma</i> . Prendiendo el fuego para hacer la humareda. Foto de Eduardo Aguilar Sánchez. | 69 |
| Fig. 22: <i>Yuvui tayu</i> en el <i>Códice Añute</i> (Selden). Página 2, renglón II. | 85 |
| Fig. 23: Mapa del Imperio mexicana, donde se expresa su hegemonía sobre espacios continuos. Tomado de Barlow (1992:45). | 94 |
| Fig. 24: Este tipo de mapas nos da la idea una conquista focalizada. Tomado de Mohar Betancourt (2013:58). | 95 |
| Fig. 25: Foja 45r. <i>Códice Mendoza</i> . Provincia de Tlachquiahco. | 96 |
| Fig. 26: Foja 43r. <i>Códice Mendoza</i> . Provincia de Coixtlahuaca. | 97 |
| Fig. 27: Comunidades de la mixteca que tributaban y rendían obediencia a la Triple Alianza según el <i>Códice Mendoza</i> (Provincia de Coixtlahuaca –verdes– y Tlachquiauco –Rojo–) y el <i>Memorial de Tlacopan</i> –azules. | 98 |
| Fig. 28: Esquema propuesto de la relación entre los diversos <i>yuvui tayu</i> en el Posclásico Tardío, basado en un sistema de Personenverband. | 105 |

| | |
|---|-----|
| Fig. 29: La interrelación de los señoríos de Saci, Popolá, Ekbalam y Chichen Itzá. Tomado de Okoshi y Quezada (2008:137). | 109 |
| Fig. 30: Interrelación de los señoríos mayas yucatecos. Tomado de Okoshi y Quezada (2008:137). | 110 |
| Fig. 31: <i>Códice Yuta Tnoho</i> , página 52. En el recuadro rojo de la esquina superior derecha se muestra el jeroglífico toponímico de Tilantongo como una de las seis ciudades primordiales. Modificado de la edición realizada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (1974). | 114 |
| Fig. 32: <i>Códice Añute</i> , pág. 5, renglón 1. La señora 9 viento, Quechquémitl de Pedernales, Joya del Difundo [señor] 8 Viento, contrajo matrimonio con el señor 10 Águila, Jaguar de Piedra, de la Ciudad Negra (Ñuu Tnoo-Tilantongo). Jansen y Pérez Jiménez (2007:193). | 114 |
| Fig. 33: Esquema propuesto de la forma en que se delimitaron las Repúblicas de Indios en el siglo XVI. | 139 |
| Fig. 34: El sitio “Río Bajo Ocotepc” (TL 29), mencionado por Ronald Spores. Al norte el sitio arqueológico de Cuquila. Tomado de Google Earth. | 157 |
| Fig. 35: Mapa de Santo Tomás Ocotepc. Tomado de Smith (1973:377). | 161 |
| Fig. 36: El templo católico con la glosa de Santo Tomás Ocotepc y el añie en el centro del lienzo. | 165 |
| Fig. 37: Iglesia con la glosa de Santo Tomás Ocotepc que corresponde a la comunidad de Santo Tomás Ocotepc. | 171 |
| Fig. 38: Podemos ver el muro de la estructura precolonial sobre la cual se construyó el templo católico..... | 172 |
| Fig. 39: Templo con la glosa <i>Santiago</i> que corresponde a la comunidad de Santiago Yosotichi. | 173 |
| Fig. 40: Yosotichi ubicado en el extremo este del municipio de Putla. | 174 |
| Fig. 41: La capilla con la glosa <i>San Pedro</i> que corresponde a la comunidad de San Pedro Yosotatu. | 175 |

| | |
|--|-----|
| Fig. 42: Capilla que corresponde a la comunidad de Santa María Yucuhiti. | 176 |
| Fig. 43: Sitio arqueológico <i>Inu Itun</i> . Periodo Posclásico. Municipio de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca. | 177 |
| Fig. 44. Sitio arqueológico <i>Inu Itun</i> . Periodo Posclásico. Municipio de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca. | 178 |
| Fig. 45: Capilla con la glosa Santiago que corresponde a la comunidad de Santiago Nuyoo. | 179 |
| Fig. 46: Sistema de terrazas en el sitio de <i>Yucuvei</i> . Periodo Posclásico. | 180 |
| Fig. 47: Al fondo se puede observar la mayor estructura del sitio arqueológico de Yucuvei. | 180 |
| Fig. 48: Hachas de cobre. Colección de la <i>Casa del Pueblo</i> del municipio de Santiago, Nuyoo, Tlaxiaco, Oaxaca. Periodo Posclásico. | 181 |
| Fig. 49: Capilla con la glosa de <i>Santa Cruz</i> que corresponde a la comunidad de Santa Cruz Nundaco. | 181 |
| Fig. 50: Comparación del lienzo de Santo Tomás Ocotepeque con la geografía del área. | 184 |
| Fig. 51. El lugar precioso de donde mana el <i>Yute Suji</i> (Río de <i>Nauval</i>). | 186 |
| Fig. 52: <i>Yuku takáha</i> “cerro de coa”. Límite de Ocotepeque en 1580. | 187 |
| Fig. 53: <i>Itnu tikete</i> “loma del malacate”. Límite de Ocotepeque en 1580. | 188 |
| Fig. 54: Diagrama del jeroglífico toponímico que representa el “espacio entre dos cerros” o “espacio intermontano”. | 189 |
| Fig. 55: <i>Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuú</i> (Bodley). Página 6-ii. Tomado de la lámina XVI de Caso (1996). | 189 |
| Fig. 56. El jeroglífico topónimo de Yucuma consiste en un tablero con un signo en forma de corazón puesto entre dos cerros. Tomado de Hermann Lejarazu (2009:31). | 189 |
| Fig. 57: <i>Itnu yuu</i> , “loma de piedra”. Límite de Ocotepeque en 1580. | 191 |
| Fig 58: <i>Nuu Kuika</i> , “lugar del peine”, o <i>Nuu Ñuu</i> , “lugar de la palma”. Límite de Ocotepeque en 1580. | 192 |

| | |
|---|-----|
| Fig. 59: Escobeta..... | 193 |
| Fig. 60: <i>Nuu Tachi</i> o <i>Itnu tachi</i> , “lugar del viento o loma de viento”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 193 |
| Fig. 61: <i>Yute ni kana</i> , “río que suena”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 194 |
| Fig. 62: <i>Cerro con arco y señor 4 flor</i> . Límite de Ocotepaque en 1580..... | 195 |
| Fig. 63: <i>Cinco juegos de pelota en un llano</i> . Límite de Ocotepaque en 1580..... | 196 |
| Fig. 64: Espacio intermontano con hilos o cabellos colgando. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 197 |
| Fig. 65: <i>Yuku Savi</i> , “cerro de la lluvia”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 198 |
| Fig. 66: <i>Yuku Tika</i> , “cerro del chapulín” o <i>Xini Tika</i> “en la cima del chapulín”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 199 |
| Fig. 67: Mapa topográfico del Distrito de Tlaxiaco de 1906 donde se registra algunos de los principales cerros de la región y podemos observar el cerro del Malacate y el cerro de Chapultepec (cuadros rojos). Tomado de la Mapoteca Orozco y Berra..... | 200 |
| Fig. 68: <i>Jehe Yuku</i> , “al pie del cerro”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 201 |
| Fig. 69: En la imagen 14 del <i>Códice Yuta Tnoho</i> (Vindobonensis) hay un jeroglífico toponímico semejante al del lienzo de Ocotepaque y se lee como “cerro de pies” (Tomado de Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a:102)..... | 202 |
| Fig. 70: <i>Cerro con ñuu y una planta</i> . Límite de Ocotepaque en 1580..... | 203 |
| Fig. 71: <i>Nuu Yahvi</i> , “Donde está el mercado o la plaza”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 203 |
| Fig. 72: <i>Nuu kene yooko</i> , “donde sale el vapor”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 204 |
| Fig. 73: <i>Yuku Isu</i> , “cerro del venado”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 206 |
| Fig. 74: <i>Cerro con dos ramas entrecruzadas</i> . Límite de Ocotepaque en 1580..... | 207 |
| Fig. 75: <i>Nuu ndee ñuhun</i> , “donde está el ser divino”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 207 |
| Fig. 76: <i>Yuku Kahyu</i> , “cerro que se quema”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 210 |

| | |
|---|-----|
| Fig. 77: <i>Kava ndoso ñuhun</i> , “la peña del señor del fuego”. Límite de Ocotepaque en 1580. | 210 |
| Fig. 78: <i>Yute</i> , “río”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 214 |
| Fig. 79: <i>Nuu tiluu yuha</i> , “lugar de la bola de hilo”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 214 |
| Fig. 80: <i>Nuu kene ndute</i> , “manantial”. Límite de Ocotepaque en 1580..... | 215 |
| Fig. 81: Lienzo de Atlatlahuca. En la parte superior e inferior podemos observar remolinos de agua. Tomado de Princeton University Library..... | 216 |
| Fig.82: Diferentes tintas, distintos momentos en la historia del lienzo. | 220 |
| Fig. 83: El lienzo de Santa María Yucuhiti. | 240 |
| Fig. 84: El lienzo fue elaborado en 1708, fecha escrita debajo de la iglesia que en ese momento representa a la comunidad de Santa María. | 240 |
| Fig. 85: El cerro del Yucuhiti con la glosa Ocotepaque. Al lado izquierdo está la iglesia que representa a la comunidad de Santa María Yucuhiti. | 241 |
| Fig. 86: El cerro del Yucuhiti. Tomado desde el norte del municipio de Santa María Yucuhiti. | 241 |
| Fig. 87: Yucuite (cerro de la tea de ocote) en el lienzo de Zacatepec. Tomado de Smith (1973:237). | 245 |
| Fig. 88: El jeroglífico topónimo que representa la República de Indios de Ocotepaque (Cerro de la tea de ocote) en la página 32 del Códice de Texupan. Tomado de la Biblioteca Digital Mexicana..... | 247 |
| Fig. 89: Techo de tejamanil de una casa habitacional del municipio de Santo Tomás Ocotepaque..... | 247 |
| Fig. 90: El jeroglífico toponímico de <i>Yucuite</i> que representa a Ocotepaque. Se observa un enlace matrimonial con un señor de Ocotepaque en la Genealogía de Tlazultepec. Tomado de Smith (1973:237). | 248 |
| Fig. 91: Jeroglífico toponímico de Ocotepaque. <i>Códice Mendoza</i> , foja 32r..... | 250 |

