

«EL PUEBLO ES UN CUERPO SIN CABEZA»:
FUNDAMENTOS POLÍTICOS
Y COSMOLÓGICOS DE LA AUTONOMÍA
EN LA SIERRA MIXE DE OAXACA

Emiliano ZOLLA MÁRQUEZ
Universidad Iberoamericana

La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde suceda.

HANNAH ARENDT, *La condición humana*

El presente ensayo busca contribuir al estudio de los pueblos sin estado o por utilizar la formulación más precisa de Pierre Clastres, de «sociedades contra el Estado» (Clastres [1974] 2007) en el contexto de Mesoamérica. La existencia de sociedades igualitarias que de manera consciente y deliberada rechazan la adopción de formas jerárquicas estatales es un tema que ha comenzado a atraer la atención de un número creciente de especialistas en la historia, la arqueología y la antropología de la región mesoamericana. No obstante, debemos recordar que el interés por las sociedades no estatales mesoamericanas es más bien minoritario y que los que defienden la existencia de una Mesoamérica *contraestatal* tienen una posición marginal y aun impopular entre los estudiosos del área. La mera sugerencia de que en Mesoamérica existan formas sociales construidas

doi: XXXXXXXXXXXXXXXX

al margen o en oposición al Estado, genera enormes suspicacias entre los especialistas, quienes ven en ello un intento por primitivizar a las poblaciones indígenas de la región o la proyección de un imaginario político ácrata sobre sociedades que, de acuerdo con la visión dominante, han sido incorporadas de manera definitiva e irreversible a la vida de los estados.

El escepticismo frente a la posibilidad de que en Mesoamérica existan sociedades en las que no hay auténtica centralización política, que hayan resistido la escisión entre élites y gobernados o en las que las autoridades carezcan de una verdadera capacidad de coerción ha sido un rasgo largamente sostenido por los especialistas en el área. Como señaló el antropólogo Andrés Medina, el surgimiento de la antropología de Mesoamérica (y especialmente entre sus practicantes en México) se encuentra estrechamente ligado a una búsqueda de resaltar el carácter civilizado de los pueblos indígenas, cuyo origen debe localizarse en los intentos por refutar la opinión de Lewis H. Morgan, quien sostenía que los antiguos mexicas eran un pueblo sin verdaderas instituciones estatales, cuya organización jerárquica era, en realidad, una confederación tribal similar a la de los iroqueses (Medina 1995).

El acento de la antropología mesoamericana sobre la civilización y lo civilizado, entendido mayormente como la búsqueda por el Estado y lo estatal, ha sido un obstáculo para reconocer la existencia de procesos y formas sociales en las que el poder no está concentrado o en los que la organización responde a lógicas distintas de aquellas que han permitido el surgimiento de las formas históricas y concretas del estado.

El desarrollo de la arqueología, la historiografía y la antropología sobre los pueblos mesoamericanos ha estado casi siempre acompañado de una cierta exaltación de lo que Miguel León Portilla denomina el «carácter original de la civilización mesoamericana» (León Portilla 2005), un rasgo que colocaría a esta región a la par de otros centros civilizacionales en los que surgieron «estados prístinos» (Gledhill y Bender 1995). Por otra parte, las imágenes académicas sobre la civilización en Mesoamérica suelen destacar que la estratificación social, la aparición de jefaturas relativamente centralizadas, el desarrollo y legitimación de la desigualdad, así como la aparición de burocracias cada vez más complejas, son fenó-

menos de muy temprana aparición, que se remontan al periodo Preclásico Medio (1200-400 a. C.), en el que los arqueólogos sitúan el surgimiento de las primeras aldeas sedentarias. En este sentido, no hay más que considerar las distintas cronologías arqueológicas sobre la región, las cuales tienen en común que su atención se enfoca en el desarrollo de la vida urbana y en la aparición de formas estatales cada vez más elaboradas, proceso que, de acuerdo con esta narrativa, habría llevado a los mesoamericanos de las aldeas agrícolas igualitarias a los estados militaristas y verticales anteriores a la conquista española.

El tipo de abstracción que introduce esta forma de pensar y ordenar la historia crea la impresión de que esta no es más que una sucesión de formas jerárquicas que de manera acumulativa y lineal va adquiriendo mayor alcance y sofisticación; son las imágenes de una ciencia cuyas premisas epistemológicas se encuentran estrechamente ligadas al neoevolucionismo, al procesualismo y al materialismo positivista (Daneels y Gutiérrez Mendoza 2012). Este énfasis en el papel del estado como eje de la descripción y análisis arqueológico ha hecho que las sociedades no estatales sean consideradas un fenómeno perteneciente a un pasado lejano y que, en el improbable caso de que pudieran encontrarse ejemplos de colectividades igualitarias después del Preclásico (incluyendo el presente), estas no serían más que excepciones a la regla del desarrollo histórico. Por otra parte, la antropología dedicada al estudio de las religiones y cosmovisiones mesoamericanas suele pensar en estas como instrumentos ideológicos primordiales de los estados prehispánicos que, tras la llegada de los europeos, habrían sido fragmentados y desprovistos de la unidad y coherencia dada por su anterior condición hegemónica (López Austin 1998). Dichas posiciones reducen la religión, la cosmovisión y lo que suele identificarse como «ideología» a una función estatal, lo que anula o al menos obstruye la posibilidad de reconocer que la religión o la cosmovisión puedan existir fuera del ámbito del estado, excepto como remedo o simulacro.

En el plano historiográfico y antropológico las cosas no han sido demasiado distintas: el análisis de las sociedades indígenas posteriores a la conquista europea ha enfocado su atención sobre el estudio de los mecanismos que permitieron su incorporación dentro del régimen colonial, y

en la forma en que los pueblos indígenas adoptaron (de manera voluntaria o forzada) las instituciones y prácticas del régimen imperial español. Así, la discusión sobre la naturaleza política de las sociedades mesoamericanas durante la colonia se centró en el examen de sus formas de gobierno (particularmente en las jerarquías «civiles» y «religiosas» del «sistema de cargos»), en las transformaciones del trabajo, del régimen de propiedad y en los cambios experimentados en el pensamiento y las prácticas de la población nativa.

Quienes debatieron acerca del tipo de instituciones que prevalecían entre los pueblos y repúblicas de indios se decantaban por destacar la continuidad entre las formas de organización colonial y las instituciones de los estados tributarios prehispánicos (Carrasco 1976), o bien afirmaban que las «formas de gobierno indígena» eran esencialmente un producto de la influencia de las instituciones españolas y de la iglesia católica (Cámara 1952; Wolf 1957; Aguirre Beltrán 1967); más tarde hubo quienes vieron en el gobierno de las comunidades una suerte de respuesta adaptativa a la irrupción del estado liberal mexicano (Chance y Taylor 1985) y, finalmente, quienes atribuyeron el funcionamiento de los sistemas locales a la influencia del corporativismo de la época posrevolucionaria (Cancian 1965, 1972; Rus 1995). Si bien las diferencias entre las distintas explicaciones no son menores, es notable cómo en todos los casos las características políticas de las sociedades indígenas se atribuyen a la influencia de alguna forma del Estado. La literatura etnográfica mesoamericana abunda en imágenes que retratan a los «sistema de cargos» como una mimesis del orden del Estado; siguiendo esta lógica, el gobierno indígena puede ser visto como la extensión de un Estado más grande, como una adaptación de una tradición estatal foránea o como una reproducción a pequeña escala de una estructura estatal de mayor tamaño, pero lo relevante aquí es que prevalece la idea de que, en mayor o menor medida, las formas de gobierno mesoamericanas reproducen rasgos esenciales del orden estatal.

En las explicaciones de carácter sistémico o estructural, como las que proporcionan el marxismo y otras teorías sociales de raíz occidental, las formas de gobierno mesoamericanas son vistas como instancias subordi-

nadas y dependientes de un sistema más amplio que, nuevamente, determina sus rasgos políticos fundamentales. Bajo esta óptica, las comunidades indígenas mesoamericanas pueden tener características inusuales o rasgos extraños en relación al marco general que las contiene (el «sistema colonial», el «sistema capitalista», «el estado-nación», etc.), pero estos (que suelen localizarse en el trabajo colectivo, en la propiedad colectiva de la tierra o en los rituales) no son vistos como resultado de la acción e invención de los pueblos, sino como mecanismos que el estado (o el capital aliado a éste) incentiva para poder perpetuar determinadas relaciones de subordinación y solventar deficiencias en el funcionamiento del estado colonial o postcolonial. Arturo Warman, por ejemplo, explicaba la persistencia de sistemas de reciprocidad entre las comunidades campesinas mexicanas (muchas de ellas indígenas) como un mecanismo que permitía al capitalismo nacional mantener bajos salarios y reducir costos de producción por medio de formas de trabajo situadas fuera del ámbito de la economía monetaria (Warman 1976).

Lo anterior, es necesario insistir, reducía las prácticas locales de reciprocidad a una función del Estado y del Capital. Algunos años antes, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán explicó la persistencia de los sistemas locales de gobierno, de las lenguas mesoamericanas y de las diferencias étnicas en general como una respuesta cultural de los pueblos indígenas cuyo propósito era limitar el efecto de los mecanismos de explotación empleados por las élites blancas y mestizas. En la lógica del indigenismo posrevolucionario, Aguirre Beltrán sostenía que, si se eliminaran las relaciones de dominación colonial, los indígenas ya no tendrían necesidad de refugiarse en formas socioculturales arcaicas y abrazarían la modernidad ofrecida por la cultura nacional mexicana (Aguirre Beltrán [1957] 1992).

Aunque los ejemplos presentados en párrafos anteriores no son exhaustivos, proporcionan una perspectiva de las formas que han dominado la comprensión de las formas de gobierno mesoamericanas. Nuestras ideas sobre la lógica política de los pueblos de la región (tanto del pasado como del presente) han estado sometidas al poderoso influjo de un pensamiento estatocéntrico (y con frecuencia, estatólatra) que parece incapaz de imaginar que los procesos históricos puedan gestarse en ámbitos

distintos a los de las jerarquías burocráticas. La arqueología, la historia y la antropología han reducido (de manera explícita o tácita) la agencia histórica a una propiedad fundamentalmente localizada en el ámbito del Estado. Esta idea, obviamente estatocéntrica, reserva a los mesoamericanos (sobre todo a los del presente) un triste papel histórico, pues reduce su vida y sus concepciones políticas a respuestas o reacciones frente a los dictados de alguna instancia externa: el Estado, la iglesia, los partidos, el capitalismo, etc. En este sentido, los estudiosos de Mesoamérica parecen haber desoído la sabia advertencia de Pierre Bourdieu, cuando afirmaba:

la empresa de reflexionar sobre el estado implica el riesgo de absorber o ser absorbido por el pensamiento del estado. Es decir, de aplicar categorías de pensamiento producidas y garantizadas por el estado mismo, lo que conduce a no poder reconocer su verdad más profunda.

LA ANTROPOLOGÍA CONTRAESTATAL DE MESOAMÉRICA

Aunque el peso del «estatocentrismo» sigue siendo considerable, existe un creciente reconocimiento de que los modelos interpretativos centrados en el desarrollo del estado son insuficientes para entender la historia y el presente de los pueblos de Mesoamérica. Los arqueólogos mesoamericanistas son cada vez más conscientes de que, con excesiva frecuencia, su disciplina ha proyectado ideas occidentales de la jerarquía y el orden político sin cuestionar si esas traslaciones son adecuadas para entender la diversidad política de los pueblos de la región. Por esta razón, la arqueología ha iniciado una crítica de sus concepciones sobre la *jerarquía*, enriqueciendo su lenguaje teórico con términos que hacen referencia a la *poliarquía*, a las *jerarquías segmentarias* o a la *heterarquía*, a los que se recurre para lograr descripciones más elaboradas, que puedan dar cuenta de la pluralidad de órdenes y formas de gobierno que existieron y existen en Mesoamérica (Daneels y Gutiérrez Mendoza 2012).

En forma paralela, ha surgido una historiografía cuyo interés principal es entender momentos y lugares en que los estados mesoamericanos se debilitan, retraen o colapsan, pues el estudio de las crisis estatales permite descubrir formas de la vida social que permanecen ocultas cuando

los estados son fuertes y dominantes. Provista de un cierto escepticismo frente al estado y acompañada de un interés por la etnografía, la incipiente historiografía *contraestatal* ha llamado la atención sobre dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, ha mostrado que no es posible escribir la «Historia del Estado en Mesoamérica», pues los estados de la región (incluyendo al Estado mexicano contemporáneo) han tenido siempre un carácter heterogéneo y contingente, lo que hace inviable cualquier retrato hegeliano y universalista de los mismos. Esta historiografía busca revelar las fronteras externas e internas del estado y dar cuenta de espacios que escapan a su control y que no necesariamente son las oscuras y violentas entidades de la imaginación política hobbesiana (Alcántara y Navarrete 2011). En segundo lugar, la historiografía *contraestatal* ha probado que la historia de los estados de Mesoamérica es marcadamente discontinua, que dicha discontinuidad ocurre en el tiempo y en el espacio, resaltando el hecho de que los estados no solo surgen y caen en el tiempo, sino que se expanden y contraen a lo largo de la geografía.

La historiografía *contraestatal* ha explicado de manera convincente que, en los límites septentrionales de Mesoamérica, en el arco de la Gran Chichimeca y en lo que fueron las grandes fronteras selváticas de Yucatán y Quintana Roo, los pueblos se desplazaron (por lo menos desde el periodo Clásico y en ciertos casos, hasta el siglo xx) entre distintos modelos jerárquicos (Sullivan 1996; Hers y Mirafuentes 2000; Caso Barrera 2002). Durante temporadas y por distintas razones (que incluyen la protección frente a la guerra, el acceso al agua y al riego o la participación en la vida ritual de religiones institucionalizadas), los chichimecas del norte y los mayas del sur se concentraban en poblaciones más grandes, bajo el control de jerarquías permanentes, y en las que había que ceder un grado considerable de autonomía sobre la producción, el trabajo, el tiempo e incluso el pensamiento. Estos periodos de concentración en poblaciones mayores luego eran reemplazados por otros en los que esas mismas poblaciones se fragmentaban y se dispersaban en el semidesierto o en la selva, para vivir en comunidades pequeñas, gobernadas bajo lógicas igualitarias, con economías en las que la autosubsistencia, sin llegar a ser absoluta, gozaba de gran importancia y en las que la ritualidad era rein-

ventada por comunidades, familias y personas, sin el concurso de grandes instituciones religiosas. Los hallazgos y las reinterpretaciones sobre la historia de «chichimecas» y mayas se han incorporado a un gran acervo de experiencias similares en otros contextos amerindios, entre los que destacan los pueblos del Amazonas o del Gran Chaco Boreal (Alcántar y Navarrete 2011), en los que abundan los ejemplos sobre esta suerte de movimiento pendular entre formas centralizadas y descentralizadas.

La historiografía sobre las sociedades amerindias recupera y se acerca a los planteamientos antropológicos desarrollados por Leach ([1954] 1977), quien, a mediados del siglo xx mostró que los Kachin de las montañas de Birmania podían transitar de una forma de vida basada en relaciones jerarquizadas, centralizadas y coercitivas a una modalidad social en la que prevalecen relaciones horizontales, relativamente igualitarias y con mínima coerción. Los trabajos etnográficos de Leach y, algo más tarde, los de Clastres en América del Sur, han sido fundamentales para entender que las sociedades no estatales no son producto del aislamiento ni de una atrofia de las instituciones políticas, como históricamente ha sostenido el evolucionismo. En las montañas Kachin y en los territorios de los Guayaquíes del Chaco paraguayo, Leach y Clastres vieron sociedades que, bajo condiciones específicas (aunque no excepcionales), lograron sustraerse al control de otros estados, pero no optaron por desarrollar un Estado propio. Por el contrario, son pueblos que pusieron en práctica mecanismos orientados a inhibir la posibilidad de jerarquía, a evitar la escisión política que, de manera violenta o sutil, permite la distinción entre gobernantes y gobernados. A las observaciones de Leach y de Clastres, habría que hacer una precisión, que consiste en señalar que en el tránsito de una sociedad jerarquizada a otra más igualitaria siempre quedan ciertos rastros o huellas de instrumentos y recursos del Estado que han sido absorbidos, transformados o resignificados para dar lugar al surgimiento de un nuevo sistema de relaciones horizontales o poco jerárquicas. Esto permite entender que la separación entre las sociedades estatales y las no estatales está lejos de ser absoluta, pues a pesar de funcionar con lógicas contrapuestas, siempre permanecen ciertas vías de comunicación. Es necesario insistir en lo anterior, pues hay una tendencia en la antropología

logía política a considerar que la presencia de elementos institucionales, culturales o materiales del estado entre los pueblos de Mesoamérica constituye una evidencia irrefutable de que estos han sido incorporadas dentro del orden jerárquico estatal.

Una buena parte de la antropología política postula que el uso de subsidios estatales, el empleo de símbolos y rituales del estado nación o la utilización de servicios e instrumentos del estado (incluyendo las herramientas jurídicas) por parte de los pueblos indígenas son prueba de que no hay espacios que se libren del control estatal y por ello consideran ocioso plantearse si en la actualidad hay pueblos capaces de evadir el poder del estado. La idea del que el estado es omnipresente y de que en el actual contexto mesoamericano no hay quien se libre de su influencia es una posición que reviste al menos dos problemas: en primer lugar, acepta de manera acrítica las narrativas que los estados crean sobre su capacidad de controlar el territorio, subestimando la importancia de «zonas grises» en que la presencia estatal es débil, y en las que la vida es gobernada por instancias situadas fuera del control de las instituciones estatales. El segundo problema, y tal vez el más importante, es que la antropología sobre el estado no suele prestar suficiente atención a la forma en que las sociedades nativas practican, conciben y explican la política. De manera reiterada, las antropologías «estatistas» reducen las concepciones y categorías indígenas sobre el gobierno, el poder y el orden a expresiones ideológicas que, en el mejor de los casos, son localizadas en el ámbito de la esfera ritual, en la mitología o en el plano de la producción simbólica. Cuando la antropología considera seriamente las premisas indígenas y, sobre todo, explora las prácticas y proceso asociados a los conceptos nativos, el impacto sobre la etnografía es sorprendente, pues se abre la posibilidad de reconocer órdenes que operan bajo lógicas radicalmente diferentes a las hegemónicas.

Si el análisis antropológico se traslada del ámbito de las categorías occidentales al de las indígenas (sin perder de vista la dimensión de las prácticas), es posible advertir la existencia de otras formas de la persona, de la colectividad y de las relaciones políticas que, de otra manera, permanecen ocultas. En este sentido, la etnografía sobre pueblos mesoame-

ricos ha ofrecido perspectivas sorprendentes sobre temas tan diversos como el dinero (Greenberg 2002), la redistribución de bienes en las fiestas (Monaghan 1990), las ideas y prácticas sobre el alma y el cuerpo (Pitarch 1996; Millán 2007), el territorio (Liffman 2012; Neurath 2000) o la participación en mayordomías y cargos (Magazine 2015).

Con respecto a este último tema, el cual ha ocupado un lugar central en la antropología política de la región, Roger Magazine encontró que los pobladores de Tepetlaoxtoc (una comunidad hispanoparlante y «mestiza», aunque mesoamericana en términos sociales), en la zona conurbada del Valle de México, nunca explicaban su intervención en las mayordomías y faenas colectivas del pueblo en los términos descritos por la antropología clásica del sistema de cargos. En ningún momento de su trabajo etnográfico Magazine encontró que los nativos de Tepetlaoxtoc se refirieran a la acumulación de prestigio como el motor de la participación en los rituales de la comunidad. Este simple acto de reconocimiento del pensamiento de los otros permitió a este autor cuestionar el cúmulo de teorías antropológicas sobre la participación comunitaria y ofrecer una interpretación distinta sobre esta, cuya virtud es no tener que recurrir a las determinaciones de los modelos euroamericanos de la persona, superar el economicismo que subyace a la idea de la «acumulación de prestigio» y, en ese proceso, delinear las bases de una teoría particular sobre la relación entre persona y colectividad. El efecto de la elección epistemológica de Magazine es profundo y no hay que dejarse engañar por la aparente sencillez y economía con la que plantea sus problemas etnográficos; pensando desde la perspectiva de Tepetlaoxtoc, de situar el centro analítico en las explicaciones de la gente, este autor asestó un fuerte golpe a las viejas construcciones sobre el «sistema de cargos», al poner en evidencia cómo la teoría de la acumulación del prestigio suplantó a las perspectivas nativas más evidentes y explícitas sobre la acción colectiva.

LA SIERRA MIXE: UN ESPACIO CONTRAESTATAL

En las páginas que siguen mi intención es desarrollar un ejercicio similar al que propuso Magazine para Tepetlaoxtoc, excepto que el escenario

cambiará radicalmente, pues en vez de una comunidad urbano/rural del oriente del Valle de México abordaré el caso los ayuujk de la Región Alta de la Sierra Mixe de Oaxaca. Se trata de una zona montañosa, de un área de frontera o región limítrofe que históricamente ha estado contenida dentro del territorio de distintos estados. La región mixe en su conjunto es un macizo montañoso en el que convergen la sierras Madre Oriental, Madre del Sur y la Cordillera Neovolcánica, justo antes de que descendan y se conviertan en las llanuras (antes densamente pobladas de selva) del Istmo de Tehuantepec. La Sierra Mixe se alza de manera brusca al final de los Valles Centrales de Oaxaca, después de la antigua ciudad de Mitla y más allá de la frontera zapoteca serrana de las Albarradas, para luego descender, por su costado oriental, hacia las actuales ciudades de Matías Romero y Tehuantepec, por el lado de Oaxaca, y de Coatzacoalcos, por el de Veracruz.

En la actualidad, la Sierra Mixe está dividida en 19 municipios y alrededor de 240 comunidades y localidades. La población de hablantes del mixe o ayuujk¹ se calcula en alrededor de 120.000 habitantes, distribuidos en una extensión de cerca de 6.000 km². Las clasificaciones etnográficas y geográficas suelen distinguir tres regiones dentro de la Sierra: la Región Baja (que ocupa la porción este de la Sierra y se localiza al pie de las montañas o en las llanuras del Istmo de Tehuantepec), la Región Media corresponde a las comunidades situadas entre los 1.000 y 2.000 metros sobre el nivel del mar, y la Región Alta con poblaciones asentadas entre los 2.000 y 2.500 metros sobre el nivel del mar. Esta última es la que nos ocupa y se compone de los municipios de San Pedro y San Pablo Ayutla

¹ A lo largo del artículo utilizo de manera indistinta los términos «mixe» o «ayujk» para referirme al mismo pueblo indígena. El primer término es un exónimo utilizado desde la época colonial, mientras que el segundo es un etnónimo, cuya grafía corresponde a la variante dialectal identificada como «mixe alto del sur». Wichmann distingue una serie de variantes lingüísticas del mixe, clasificadas de la siguiente manera: Mixe alto del norte (utilizado en Totontepec), Mixe alto del sur (de las comunidades de Ayutla, Tamazulápam, Tlahuitoltepec, Yacochi, Tepuxtepec, Tepantlali, Mixistlán), Mixe medio, dividido en las variantes norteña (Jaltepec, Puxmecatán, Matamoros y Cotzocón) y sureña (Juquila y Cacalotepec) y, finalmente, el Mixe bajo (Camotlán, Coatlán, Mazatlán y Guichicovi) (Wichmann 1995; Gutiérrez Díaz 2014).

o Tukyo'm, Santa María Tlahuitoltepec o Xaamkējxp, Tamazulápam o Tukně'em, Tepantlali o Kumujk y Santa María Yacochi o Yüükmj².

Al menos desde el periodo postclásico mesoamericano (900-1521 d. C.) y hasta nuestros días, los estados que han dominado el territorio de Oaxaca han tenido enormes problemas para mantener una presencia y control efectivo de la Sierra Mixe. En tiempos prehispánicos, junto con grupos zoques y popolocas, los mixes o ayuujk habitaron un extenso territorio que se extendía desde el oeste de Chiapas y Tabasco hasta las zonas bajas del Istmo Tehuantepec (Barros 2007). Sin embargo, la presión militar de zapotecos y grupos mayenses del este de Chiapas, hizo que los ayuujk fueran desplazándose hacia las colinas del occidente del Istmo y luego se internaran en las escarpadas montañas que rodean al Zempoaltépetl, el pico más alto de la región. Desde ese lugar, los ayuujk rechazaron la dominación militar y política de los estados zapotecos, de los mexicas, y más tarde sostuvieron una larga resistencia al dominio español, que incluyó periódicas confrontaciones militares (Münc 1992) y un conjunto de estrategias no violentas y de desobediencia, entre las que se cuenta el abandono temporal de los pueblos de congregación y la dispersión en pequeños núcleos familiares y comunitarios, el impago de impuestos y tributos, junto con la práctica clandestina de su ritualidad y el mantenimiento de autoridades (generalmente de tipo religioso), proscritas por el régimen colonial.

Las dificultades para someter a los ayuujk, los obstáculos impuestos por un territorio escarpado y difícil de controlar, sumado a un cierto desinterés por una zona que no era propicia para grandes plantaciones o para la ganadería y la minería extensiva, dieron a la Sierra Mixe un lugar más bien periférico en el entramado colonial de Oaxaca (Chance 1989). La influencia española sobre los mixes se ejercía desde las Alcaldías Mayores

² Oficialmente, Santa María Yacochi pertenece al municipio de Santa María Tlahuitoltepec; sin embargo, funciona como una comunidad independiente, no está obligada a dar servicios ni tequío en la cabecera municipal y tiene su propio sistema de fiestas y gobierno, por lo que debe considerarse una comunidad en sus propios términos. Es un indicador más de que la geografía estatal no siempre refleja la situación política y territorial de los pueblos mixes.

de Villa Alta y Nexapa, ambas situadas en territorio zapoteco y relativamente distantes de los asentamientos ayuujk (Escalona 2016).

Los archivos coloniales contienen extensos testimonios sobre los problemas que las autoridades virreinales enfrentaban para censar la población, cobrar impuestos, organizar el trabajo e imponer el catolicismo entre los pobladores de la Sierra Mixe. Las fuentes históricas también muestran cómo los Alcaldes Mayores de la región constantemente enviaban comunicaciones a la Ciudad de México en las que justificaban el incumplimiento de metas recaudatorias o reclamaban a las autoridades centrales que ellos mismos debían pagar por realizar las tareas administrativas, lo que proporciona una idea del pobre funcionamiento del aparato burocrático colonial en la zona. De igual manera, existe un caudal de procesos judiciales y eclesiásticos en los que, de manera constante, se denuncian las prácticas sacrificiales de los ayuujk y su obstinación en el uso de calendarios antiguos, «libros de adivinación», «oráculos» y un extenso inventario de prácticas «idolátricas».

Los testimonios de la Colonia revelan que no solo las Alcaldías Mayores de la zona eran pobres (al menos en relación con otras regiones), sino que también lo eran las iglesias. Los dominicos se quejaban de que la población era floja, indisciplinada y no contribuía al mantenimiento de templos y sacerdotes, además de que se resistía a contraer matrimonio y era propensa al adulterio y la poligamia. Cabe señalar que, a diferencia de otros lugares de México, en la Sierra Mixe se llevaron a cabo «campanas de extirpación de idolatrías» hasta mediados del siglo XVIII (Yannakakis 2008; Tavárez 2012), cuando estas ya eran un recuerdo lejano en otras regiones. La tardía persecución a la «idolatría» muestra tanto la persistencia de las prácticas religiosas locales como el lento ritmo de la dominación española en la región.

La información histórica sobre la Sierra Mixe en el siglo XIX es más bien escasa e imprecisa; poco se sabe de lo que aconteció durante la Guerra de Independencia, aunque Peter Guardino provee datos sobre el temor de los españoles de Villa Alta ante la posibilidad de la insurgencia indígena, lo que ocurrió de manera parcial entre 1812 y 1814, cuando las tropas de José María Morelos ocuparon el territorio oaxaqueño (Guardino 2009).

Por su parte, Huémac Escalona reconstruyó las posiciones sostenidas por tres pueblos mixes (San Juan Mazatlán, San Pedro Acatlán y Jaltepec de Candayoc) frente a los conflictos por la independencia. Escalona mostró que esas comunidades mantuvieron relaciones ambiguas con insurgentes y realistas (que consistían en un juego de alianzas inestables y cambiantes con uno y otro bando) y que, en buena medida, obedecían a lógicas políticas locales y regionales y no tanto al interés por elegir entre vivir en un nuevo estado-nación o continuar bajo un imperio (Escalona 2013).

Los ayuujk permanecieron relativamente indiferentes a las disputas que buscaron definir y controlar al estado mexicano del siglo XIX; a diferencia de otras zonas de Oaxaca, la Sierra Mixe no fue lugar de grandes militancias republicanas o monárquicas, ni escenario de importantes confrontaciones entre liberales y conservadores, algo que sí ocurrió en las regiones zapoteca y mixteca (Garner 1988; Caplan 2009; Smith 2012). Pese a lo anterior, las transformaciones del siglo XIX tuvieron una honda repercusión en la vida de los ayuujk, la cual reforzó su alteridad política y acentuó los contrastes frente a las nuevas hegemonías que surgían junto al naciente Estado mexicano. Como resultado de la incipiente secularización borbónica del siglo XVIII y más tarde, por efecto del liberalismo decimonónico, la presencia política, económica y ritual de la Iglesia Católica fue debilitándose, al punto que los dominicos (que evangelizaban desde Villa Alta y carecían de conventos en el territorio ayuujk) prácticamente abandonaron los pueblos mixes y, en muchos casos, fueron sustituidos por el clero secular, que visitaban las comunidades serranas de forma esporádica y no dominaba las lenguas locales (Kuroda 1984; Kraemer 2003).

LA APROPIACIÓN AYUUK DEL CATOLICISMO

La crisis de la Iglesia en la Sierra fue aprovechada por los pueblos mixes para controlar los espacios católicos y utilizarlos en los términos de su lógica política y religiosa. La prolongada y gradual retirada del poder eclesiástico español (y más tarde, mexicano) permitió que los pueblos y comunidades mixes se apropiaran del instrumento primordial del domi-

nio colonial y lo modificaran para incorporarlo en una nueva estructura política y cosmológica, en la que los espacios rituales de distinta tradición religiosa coexisten sin que uno pueda reclamar superioridad sobre otro.

Los pueblos de la Sierra lograron que la práctica cristiano-católica dejara de estar asociada a un poder vertical, despojándola de su carácter monoteísta y universalista; durante el último tercio del siglo XVIII y a lo largo del XIX, el monoteísmo cristiano se derrumbó en la Sierra Mixe, pero a diferencia de lo que ocurría en los espacios hegemonizados por el estado liberal, en lugar de un espacio secular, se consolidó un orden político y ritual que integró al cristianismo dentro de un sistema epistemológicamente pluralista, políticamente descentralizado y ontológicamente no-antropocéntrico y al que, parcialmente, podemos identificar en los términos del «politeísmo» descrito por la antropología clásica.

Podría decirse que, en contra de lo que temían los dominicos, los mixes no negaron a Cristo, pero rechazaron que fuera único o en algún modo superior o trascendente a otras entidades que habitan la Sierra y que, al igual que el dios cristiano, son divinos y terrenales. Así, por ejemplo, tanto en el pasado como en el presente, muchos individuos y comunidades mixes celebran, invocan y se relacionan con el Espíritu Santo del catolicismo, pero esa relación no excluye a los muchos espíritus que hay en la Sierra, lo que configura una práctica que obliga al cristianismo católico a compartir el mundo con los *inëë* que habitan en ríos, manantiales y cuevas, con los difuntos, con los *tso'ok* (los «dobles» de las personas que aparecen como animales o en forma de rayo o trueno), o con *Konk'oy*, el Señor que habita el *Ipxyukp* o *Zempoaltéptl*, la montaña más alta de la Sierra Mixe y gran sitio sagrado para todos los pueblos de la región.

Es necesario señalar que la apropiación de los espacios del catolicismo por parte de los ayuujk no fue únicamente una cuestión conceptual, simbólica o ideológica. Los templos, las ermitas, las celebraciones y algunos momentos litúrgicos fueron incorporados dentro del dominio de una jerarquía mixe que, pese a heredar rasgos del cabildo español y del gobierno eclesiástico dominico, fue concebida para funcionar en términos de la cultura política de los pueblos ayuujk. Aunque cada comunidad tiene características específicas, a partir del siglo XIX la mayoría de las iglesias

mixes comenzaron a estar sujetas a la administración de una estructura de cargos rotativos, carentes de pago y fusionados dentro de un sistema más amplio que la antropología identifica como «jerarquía cívico-religiosa».

JERARQUÍAS Y GOBIERNO AYUUK

En la mayoría de los pueblos mixes la jerarquía que rige los espacios católicos se compone de una escala ascendente de puestos, la cual comienza con los topiles o *täj*k de la iglesia (la posición más modesta, destinada a los jóvenes y los solteros, y que la antropología identifica con las funciones de policía), pasa por los sacristanes, capillos, campaneros y cantores (quienes desempeñan tareas rituales «técnicas» como limpiar templos, cuidar objetos y lugares sagrados y conducir algunas ceremonias en el interior de las iglesias), continúa con los capitanes, los *mayut* o mayores de vara, los mayordomos y fiscales (cuya responsabilidad es organizar las fiestas asociadas a la iglesia) y, finalmente, culmina con el alcalde o *matäj*k, un tipo de autoridad que (desde una óptica moderna y secular) actúa como una suerte de puente entre la dimensión cívica y la dimensión religiosa de la jerarquía, aunque como veremos, es lícito cuestionar si tal distinción opera entre los ayuuk.

El puesto de alcalde suele estar ocupado por un individuo (casi siempre varón³) que media entre conflictos y resuelve controversias usando pocos instrumentos coercitivos. El *matäj*k funda su autoridad en el hecho de haber recorrido prácticamente la totalidad de la escala jerárquica, lo que implica que posee un amplio conocimiento del territorio del pueblo, de las ceremonias, de la distribución de tierras de cultivo, así como de una extensa red de vínculos de reciprocidad y deuda que lo vinculan con una gran parte de sus conciudadanos.

³ Aunque en la actualidad hay comunidades de la Región Alta de la Sierra Mixe que han sido presididas por mujeres (es el caso de Tlahuitoltepec, Tamazulapam y Ayutla), no se conocen casos de mujeres que hayan sido alcaldes de sus pueblos. La única excepción tuvo lugar en Tlahuitoltepec, en la que la esposa de un alcalde tomó el cargo luego de que el hombre falleciera (Crisóforo Cardoso Jiménez, comunicación personal).

Las relaciones de deuda y reciprocidad son un asunto fundamental para entender la lógica política del gobierno de servicios⁴. Si nos basamos únicamente en lo dicho arriba, no hay razones para pensar que la jerarquía mixe sea distinta de los cuerpos administrativos del estado. Los puestos de topil indican la existencia de formas de policía y vigilancia de la comunidad, las funciones del *matájk* recuerdan a las de un juez y la disposición escalonada de los puestos refleja un orden piramidal y vertical. No obstante, esta impresión se debilita si se consideran los mecanismos que gobiernan el acceso a los puestos, su duración, las facultades que entraña su ejercicio y, sobre todo, el tipo de relación que establecen con los miembros de la comunidad y con otras jerarquías del pueblo.

En general, los puestos menores de la jerarquía, incluyendo los religiosos (topiles de iglesia, sacristanes, capillos, campaneros, tesoreros, etc.) y los de tipo civil asociados al cabildo (topiles del pueblo, comités⁵ encargados de servicios como la salud, el agua o la educación, tesoreros, regidores y secretarios) son designados por los cuerpos colectivos del gobierno ayuujk. Aunque en la época colonial los cabildos tenían mayor peso en la selección de autoridades (asunto que fue largamente disputado con las autoridades españolas), sobre todo en la actualidad la elección de cargos modestos recae en las asambleas comunales, en los consejos de ciudadanos caracterizados (los pobladores que ya son miembros de pleno derecho en la comunidad, por haber dado su primer servicio y organizado una primer fiesta) o en los ancianos que han participado en todos los cargos o que por edad ya no están obligados a participar en el trabajo colectivo; en algunos casos, los secretarios y presidentes municipales o los mismos alcaldes pueden hacer algunos nombramientos, pero esto no es una práctica común, pues se privilegian los mecanismos asamblea-

⁴ El término *servicios*, según el uso que le dan los mixes, es equivalente al término «servidores». Así, por ejemplo, la organización política *Servicios del Pueblo Mixe (SER)*, puede entenderse como «Servidores del Pueblo Mixe».

⁵ En los pueblos ayuujk, el comité designa tanto un cuerpo colectivo como un individuo. Una persona puede ser «comité de aguas», «comité de alumbrado público», etc. La cantidad de comités puede disminuir o aumentar en un gobierno dependiendo de las necesidades prácticas de cada pueblo.

rios y las decisiones por consenso. Los puestos menores se enmarcan en la lógica del servicio comunitario, lo que implica que el trabajo se desempeña sin remuneración (por el contrario, casi todos conllevan importantes erogaciones de dinero y trabajo para la realización de fiestas o la adquisición de bienes rituales) por periodos no mayores a un año. Aunque hay criterios de excepción y exención⁶, los servicios no suelen negarse a desempeñar las labores asignadas, pues pueden imponerse multas y más importante aún, la presión social sobre quienes rechazan un cargo es significativa y se busca evitarla. Los puestos en la cima de la jerarquía también se designan de manera colectiva, aunque las posiciones de *matájk* o presidente municipal son anheladas por quienes gozan de liderazgo político en la comunidad, lo que hace que exista cierto grado de competencia para ocupar el cargo.

Nuevamente, lo anterior muestra una faceta de la vida política en la que las asambleas y cuerpos colectivos de la Sierra no difieren demasiado de la organización estatal, en el sentido de que son capaces de imponer la voluntad de un poder colectivo que obliga a la gente a desempeñar ciertas funciones. Por más que las designaciones sean consensuadas y democráticas, estas siguen teniendo cierto elemento coercitivo, pues quien reniega del mandato colectivo puede ser sancionado con una multa o con la suspensión temporal de algunos derechos (el voto en la asamblea, el acceso a algunos servicios públicos, la cantidad de agua para el riego, el derecho a ser enterrado en el panteón del pueblo, etc.).

Aunque la gente no suele rehuir las responsabilidades y los que reciben un cargo suelen sentirse honrados de desempeñarlo, hay quienes optan por evitar toda participación en los cargos, las fiestas y el tequio. Aquellos que rechazan la colaboración en el gobierno comunitario optan por alejarse de las cabeceras municipales o del centro de los pueblos para vivir en rancherías dispersas dentro del extenso territorio comunitario o en lugares fuera de la Sierra Mixe. La vida en las rancherías está cir-

⁶ Desde hace más de treinta años, los jóvenes que estudian reciben exenciones temporales del servicio, igual que las personas enfermas, los ancianos y quienes no puedan sustentar a su familia durante el periodo en que desempeñan el cargo.

cunscrita a la familia (nuclear o extensa) y conlleva una existencia muy libre, alejada de la autoridad y de las tensiones de la vida política, pero que también puede ser precaria y carente de la protección que ofrece la comunidad mayor; por lo que no son muchos los que deciden desconectarse totalmente del gobierno comunal y, aunque vivan lejos del centro de los pueblos, se desplazan hacia las cabeceras para participar en la vida comunitaria.

En periodos en que la vida política ayuujk ha estado dominada por caciques violentos o por autoridades coercitivas, la huida hacia los pequeños núcleos y los intentos de fundar nuevas comunidades o incorporar a las rancherías a la jurisdicción de otros pueblos han sido estrategias recurrentes y largamente utilizadas a lo largo de la historia⁷. Lo anterior es un rasgo fundamental que explica en parte por qué las autoridades (a menos de que se decanten por el ejercicio abierto de la violencia) rehúyen ejercer la coerción. Incluso cuando hay incumplimiento de tareas y deberes, las autoridades entablan negociaciones largas y barrocas con los transgresores, lo que abre un enorme espacio entre el infractor y la sanción, algo impensable en un espacio codificado como el del estado.

JERARQUÍA Y ESPACIO

Comprender el ejercicio de la política ayuujk es una tarea que obliga a pensar mucho más allá de los diagramas del «sistema de cargos» creados por los antropólogos; es un ejercicio que requiere tomar en consideración la forma del territorio y las distintas maneras en que la gente lo

⁷ Al igual que una gran cantidad de comunidades rurales e indígenas en México, la vida política de los mixes estuvo dominada por el cacicazgo durante la mayor parte del siglo xx. Sin embargo, a diferencia de otras regiones mexicanas, los caciques de la Sierra casi siempre eran ayuujk. En su mayoría, los caciques mixes eran representantes oficiosos del Estado mexicano y debían su poder a relaciones formadas en el ámbito de la escuela rural, el ejército o con las organizaciones corporativas del Estado posrevolucionario. El eje de los conflictos políticos en la región era justamente el enfrentamiento entre la búsqueda por la autonomía comunitaria y el centralismo estatista de los cacicazgos.

habita y se desplaza por él. La extensión de los territorios comunitarios, lo intrincado de las montañas y la diversidad de nichos ecológicos que componen la región permiten el surgimiento de un orden territorial que no está centralizado y cuyos límites no son demarcados con los criterios aparentemente definitivos e inamovibles del estado (especialmente, del Estado-nación).

La población de los territorios ayuujk está sujeta a un constante oscilación entre movimientos centrífugos y centripetos; la agricultura dispersa, organizada alrededor de milpas distribuidas en múltiples alturas de las laderas serranas contiene la posibilidad de la evasión y el rompimiento con el poder coercitivo; es la tecnología social que impidió el surgimiento del tipo de jerarquías que nacieron en los valles y altiplanos mesoamericanos y un factor decisivo para evitar la «captura» de la sociedad por parte del estado (Clastres [1974] 2007; Scott 2009). Estas características, típicas de una sociedad mesoamericana de montaña, imprimen ciertas particularidades a la vida política e influyen decididamente en hacer que el liderazgo comunitario entre los mixes sea, sobre todo, una tarea que consiste en movilizar aquello que está disperso y atraerlo hacia un punto que, solo de manera contingente, se vuelve focal.

Entre los ayuujk, la verdadera autoridad, el *kutunk*, nace de la persuasión, del convencimiento, incluso de la seducción. Si hay una concepción mixe del poder, sin duda está ligada al ejercicio de la palabra; los discursos que acompañan a la profusa e incesante ritualidad mixe son inseparables de una retórica y de una poética que continuamente apela a la comunidad, a la creación de vínculos entre personas, la tierra y un conjunto de potencias no humanas, pero esta discursividad está lejos de ser demagogia o puro artificio, pues quienes ocupan las posiciones de autoridad se someten a relaciones de reciprocidad y obligación con aquellos a los que se dirigen y que son, en última instancia, quienes les permiten tomar la palabra. En este sentido, lo que activa la movilización de personas para participar en el gobierno local, en las fiestas y en el tequio, recuerda lo que Magazine denomina *subjetividad activa* (Magazine 2015: 94) y que consiste en despertar en los otros la voluntad de participar en la actividad comunitaria bajo una lógica de dones, en las que los actos

de colaboración y las cooperaciones (en trabajo y especie y, de manera menos frecuente, en dinero) son inalienables y, por ello, están sujetas a la obligación de reciprocidad.

Lo anterior se comprende mejor si prestamos atención a la manera en que se decide el acceso a los cargos intermedios de la jerarquía, la forma en que los ciudadanos caracterizados inician su trayectoria y al papel desempeñado por capitanes de fiesta, mayordomos, madrinas y padrinos. Estas posiciones aparecen a medio camino entre la esfera religiosa y la civil; María Teresa Valdivia las ha descrito como parte de una «estructura coaxial» o de «apoyo» (Valdivia 2007), aunque su función es mucho más que complementaria, pues son fundamentales para la conformación del poder en los términos en que lo conciben los ayuujk. A diferencia de los servicios designados por las asambleas y cuerpos colectivos, las posiciones intermedias (y sobre todo las de carácter ritual) son voluntarias (aunque en ausencia de candidatos, los alcaldes pueden hacer designaciones) y generalmente involucran a individuos y familias que buscan acceder a la ciudadanía comunitaria o escalar dentro de la jerarquía.

Quienes buscan ser capitanes de fiesta o de banda, mayordomos, padrinos y madrinas tienen que haber desempeñado un cargo menor, estar casados o tener el apoyo de sus familias para afrontar el cargo. Su tarea fundamental consiste en organizar alguna de las fiestas o *xëw* del calendario católico, las celebraciones ligadas a la ritualidad local, los antepasados y los *inëë* que habitan en lugares sagrados. Los responsables de las fiestas pueden encargarse también de organizar celebraciones asociadas a escuelas, mercados, clínicas y prácticamente cualquier infraestructura construida a través del tequio o que sea socialmente significativa⁸. Sobre todo cuando se trata de las fiestas mayores, los encargados de las celebraciones tienen que sufragar los gastos y la alimentación de las bandas de música, ya sean las locales o las que provienen de otros pueblos, tarea

⁸ A lo largo de mi trabajo de campo en la Sierra Mixe he podido atestiguar la realización de fiestas en honor de estaciones de radio, canchas de básquetbol, canales de riego e incluso una dedicada a un libro con textos de Floriberto Díaz, el célebre intelectual de Tlahuitoltepec.

que es esencial para mantener buenas relaciones con comunidades vecinas y lejanas. La realización de una fiesta es el primer paso que debe emprender el miembro de una comunidad que busca convertirse en *ciudadano caracterizado*, lo que le permitirá (junto a su familia) gozar de todos los derechos de la comunidad: tener voz y voto en la asamblea, acceder a la tierra, al agua potable y de riego, mandar a los hijos a la escuela o a la banda de música y detentar puestos en la jerarquía.

Especialmente en la región alta de la Sierra, quienes buscan ser *caracterizados* comienzan por organizar una fiesta llamada *Jä'äxy* (lit., «la leña») o *Traída de leña*, la cual es relativamente pequeña, pues involucra la participación de la familia, los compadres y amigos del organizador. El ritual recibe su nombre de las cargas de leña aportadas por los asistentes y que sirven para elaborar la comida que se comparte con todos los invitados. Esta celebración es un momento muy especial y de gran expectativa, pues los organizadores ponen a prueba su capacidad para que otros colaboren con ellos. Para la familia del aspirante a *caracterizado* es el momento de saber si gozan del respeto y aprecio de parientes, vecinos y amistades, y para estos es la ocasión de devolver ayudas recibidas con anterioridad. El pequeño ceremonial renueva antiguas relaciones de reciprocidad y crea nuevos vínculos; su éxito depende de la cantidad de gente que se pueda invitar y de la disposición con la que asisten los invitados. Aunque el ánimo es festivo, los organizadores muestran una gran solemnidad durante la realización de estos rituales, se preocupan enormemente por seguir la etiqueta y procuran que la gente esté contenta y que se cree un ambiente armónico. El tipo de relaciones que pone en marcha el *Jä'xjp* no solo involucra a las personas humanas, sino que también implica una extensión de vínculos con los *inëë* y otras entidades del monte. Se espera que durante el *Jä'xjp* también asistan los *inëë* del trueno (*anäw*) rayo (*wëtsuk*), la lluvia (*tuuj*) o el viento (*poj*), los cuales reciben el nombre de *testigos* y a los que se dirigen parte de los discursos hechos por el aspirante a *caracterizado* y su familia⁹. Estas potencias no solo asisten a la fiesta, sino que lo hacen personificadas en los invitados, lo que

⁹ Mauro Delgado, comunicación personal.

desata un intenso pero secreto ejercicio de observación por parte de los anfitriones, quienes tratan de dilucidar en cuál de los asistentes está encarnando alguno de los *inëë*. A estos últimos también se les ofrece comida y bebida en forma de una ofrenda en los que se agrega polvo de maíz, la cabeza y la sangre de un guajolote, mezcal (*nëěj*) o tepeche (*pä'äk*) con achiote (*Bixa orellana*) y, en algunos casos, se dejan manojos de maíz llamados *xatsy*, en cantidades que son determinadas por los *xëmaapyë* o curanderos mixes (Castillo Cisneros 2013).

El ejemplo anterior es importante porque muestra que la práctica política *ayuujk* siempre involucra relaciones con entidades y espacios no humanos. Se trata de una forma de cosmopolítica, en la que la interacción entre humanos, plantas, animales, objetos y paisajes está incorporada al ámbito de las relaciones sociales y de poder, los cuales no son, como en la modernidad occidental, campos radicalmente distintos o contrapuestos (De la Cadena 2010). El ritual establece vínculos con ámbitos no humanos permitiendo la concreción de un orden político en el que las autoridades humanas no monopolizan el poder ni se localizan en la cúspide del orden moral y político. La visita de los *inëë* pone en evidencia que, más allá del campo político de los *ayuujk*, hay otros espacios jerárquicos y otras soberanías con las cuales es necesario relacionarse y frente a las que hay que desplegar los instrumentos de la diplomacia, igual que si se tratara de pueblos vecinos que, dependiendo del trato que se les dé, pueden constituirse en aliados o enemigos.

Los *ayuujk* suelen distinguir dos categorías de sitios y lugares: los *inëëpaatääjk*, término compuesto por la aglutinación del sustantivo *inëë* (espíritus, potencias o entidades), del verbo *paat* (encontrar) y *tääjk* (lugar o sitio) y se refiere a aquellos sitios habitados y gobernados por los *inëë*. Se trata de lugares que no están vinculados a la sociabilidad humana y que, por lo tanto, son agrestes y pueden resultar peligrosos, pues las entidades que los habitan pueden agredir a las personas que se internan en ellos, haciéndoles contraer enfermedades, asustándolos o provocándoles accidentes. La otra categoría es la de los *këyajtääkj*, palabra compuesta de los términos *këyaky* (ofrenda o regalo) y *tääjk* (lugar o sitio), y se refiere a todos aquellos espacios en los que se ha establecido una

relación de reciprocidad con los *inëë*, con los ancestros o con las divinidades cristianas a través de llevar ofrendas de comida e incluso música. Los *këyajtääkj* son sitios de interacción entre humanos y no humanos que están gobernados por relaciones de reciprocidad y que, como todo espacio socializado, tienen una jerarquía, fiestas y un sistema de intercambios rituales específicos. Son los lugares a los que se acude para pedir por la salud de los enfermos, para proteger a los niños después de su nacimiento y para realizar peticiones que incluyen la buena fortuna en los negocios, tener un viaje seguro cuando se sale de casa, obtener éxito en la escuela, buenas cosechas, etc. Generalmente, aunque no siempre, las peregrinaciones a los sitios de ofrenda son guiadas por los *xëmmapy* o contadores de días, los especialistas en llevar los calendarios locales y que también curan y realizan adivinaciones y orientan a los peticionarios en cómo dirigirse a los *inëë*. Los *xëmmapy* ocupan una posición particular y de gran relevancia en las comunidades mixes, pues tienen un estatus similar al de las autoridades más altas, pero están fuera de la jerarquía de gobierno. No obstante, sus opiniones y juicios son altamente valorados y, de alguna manera, supervisan a las autoridades locales.

Aunque todos los pueblos mixes tienen sitios de peregrinación reconocidos y utilizados por toda la comunidad, los individuos y las familias van construyendo a lo largo de su vida una geografía sagrada propia, ligada a sus vivencias y a momentos relevantes para cada persona. La producción de los espacios sagrados (que son, por sí mismos, espacios políticos) no es una tarea que dependa exclusivamente de autoridades religiosas, ni está enmarcada en una forma normativa e institucional de la religión; por el contrario, se trata de una actividad flexible que surge de la vinculación concreta con el territorio y con el entorno.

Puede discutirse si las relaciones con los no humanos constituyen metáforas de lo social o instrumentos simbólicos, pero el hecho incontrovertible es que para los *ayuujk* estas relaciones son reales, reconocibles y tienen una dimensión material que se concreta en los espacios y lugares del territorio y en la interacción cotidiana con elementos que, desde nuestra perspectiva, pertenecen a la naturaleza y solo cobran sentido en la medida en que son integrados al campo social o cultural, pero

que, desde la óptica de los serranos, tienen agencia y sociabilidad propia. La entrada de las personas en el ámbito de la ciudadanía implica que estarán sujetos a las obligaciones de reciprocidad en las celebraciones que organicen quienes los apoyaron a ellos. Dichas obligaciones incluyen a los *inēē*, a los que habrá que visitar para dejarles ofrendas en los lugares que habitan. La inserción en el orden cosmológico mixe trae consigo la inmersión en una particular geometría de recorridos entre los lugares sagrados y espacios de poder que pueblan la Sierra.

La ciudadanía *ayuujk* es eminentemente territorial y por ello implica un tránsito constante entre los lugares del poder civil, los sitios sagrados del catolicismo y los de la ritualidad local. Todos estos espacios tienen una lógica y una jerarquía propia, y quien los recorre sabe que cada uno tiene reglas particulares, lo que implica que aquel que es autoridad o tiene poder en un espacio determinado no necesariamente lo tiene en otro (Zolla 2013). Estos espacios o centros de poder son temporales y tienen una duración determinada que se renueva de manera cíclica y a través de la reciprocidad. Es una forma de concebir el espacio político muy diferente de la concepción estatal del orden territorial; cuando el estado (colonial o independiente) ha logrado penetrar en el espacio de la Sierra, generalmente ha impuesto un régimen centralizado y estático del territorio¹⁰ que los *ayuujk* encuentran indeseable y que resulta disruptiva y violenta, pues amenaza la autonomía de los espacios de poder que componen el territorio, al establecer un poder permanente y centralizado (Zolla 2016, 2017).

¹⁰ El ejemplo más claro de los efectos de la imposición de un régimen centralizado puede verse en las luchas internas que desató la creación del «Distrito Mixe» a partir de los años treinta del siglo xx. El Distrito Mixe era una unidad administrativa, fiscal y judicial que pretendía agrupar a todas las comunidades *ayuujk*, las cuales se encontraban adscritas a otros Distritos del Estado de Oaxaca. Su creación llevó a una lucha encarnizada entre dos caciques, Daniel Martínez de Ayutla y Luis Rodríguez, quienes buscaban imponer a sus respectivos pueblos como capital distrital. La confrontación entre caciques se conoce en la región como «el tiempo de los caciques» o «la guerra mixe» y se refiere a un periodo de gran violencia, que no solo implicaba que los pueblos tuvieran que elegir entre una facción u otra, sino que erosionó las formas de vida comunitaria y debilitó la relativa autonomía de las comunidades de la zona.

LA RECIPROCIDAD Y EL SUJETO POLÍTICO EXTENDIDO

La construcción de la autoridad, la adquisición de la ciudadanía y el ejercicio del poder a través de las relaciones de reciprocidad implica una diferencia fundamental respecto a la manera en que se constituye el orden político en una sociedad estatal. Desde una óptica moderna, las jerarquías gobernantes se constituyen (en términos ideales) a través de una racionalidad burocrática y legal, cuyo efecto es establecer una separación (sociológica y jurídica) entre gobernantes y gobernados. Si bien puede existir mecanismos que sujeten a la autoridad política al control de un grupo social (el *demos*, la aristocracia, una clase o incluso una etnia), el hecho es que el campo administrativo del estado tiene una relativa autonomía que lo distingue del resto del cuerpo social, lo que crea las condiciones para el surgimiento de la racionalidad estatal, entendida como espacio político propio (Jessop 1990).

En el caso ayuujk, las relaciones de reciprocidad construidas alrededor de las fiestas y el tequio sirven como mecanismos para inhibir la posibilidad de la escisión entre gobernados y gobernantes. La entrada del ciudadano caracterizado en el espacio político y en el entramado de relaciones visibles del poder comunitario (incluyendo las que se establecen con los no humanos) está marcada, desde el inicio, por su dependencia frente a los otros. La primera fiesta no solo abre la posibilidad de escalar en la jerarquía, sino que marca el comienzo de relaciones de obligación y deuda, las cuales se irán extendiendo de manera paulatina, a medida que se organizan celebraciones y rituales cada vez más grandes e importantes. El caracterizado que busca recorrer los puestos de la jerarquía local y convertirse en autoridad sabe que el camino es complejo y que las decisiones sobre la participación no se pueden tomar a la ligera, pues todo ascenso jerárquico viene acompañado de un aumento de la dependencia y de la multiplicación de las obligaciones con otros; a medida que se asciende en la escala, es necesario incrementar la cooperación, trabajar más en función de los demás, lo que aumenta el riesgo (por demás, indeseable) de incumplir con las obligaciones contraídas. Más que un incremento de la reputación y el poder personal, la participación del ciudadano en el

gobierno comunitario conlleva un aumento de relaciones sociales, por lo que es aconsejable (tal como hizo Magazine en Tepetlaoxtoc) distanciarse de la metáfora capitalista de la acumulación de prestigio y hablar en términos de un sujeto político extendido.

Las relaciones políticas entendidas como relaciones de reciprocidad no producen un sujeto político acumulador y competitivo, como el que describió Frank Cancian en los Altos de Chiapas, sino uno expansivo y cooperativo, socialmente producido a través de la colaboración. Bajo el sistema de reciprocidad ayuujk, la extensión de poder o del prestigio es un tanto ilusoria, pues todo incremento jerárquico va siempre acompañado de una disminución de la autonomía política del individuo que asciende en la jerarquía. El margen de acción de una autoridad no aumenta a medida que se acerca a la cúspide del poder, como solemos pensar quienes vivimos bajo formas estatales. Por el contrario, cuanto más arriba se está, mayor es la dependencia de la colectividad. Es verdad que, si se conduce dentro de los parámetros de la «economía moral» del servicio, la autoridad es respetada, sus opiniones valoradas e incluso puede impartir órdenes, pero esa capacidad de mando no lo separa de la comunidad; las relaciones que conforman al poder político ayuujk no están ocultas, como ocurre en nuestra sociedad, en la que pareciera que el poder es capaz de producir sujetos (como establece la ontología política foucaultiana). Por el contrario, los mixes parecen tener claro que es el pueblo el que produce la autoridad, y no al revés. En términos de sus relaciones, la jerarquía ayuujk funciona como un contrapoder, es una *burocracia ficticia* en la que la posición político-administrativa no puede ser alienada de las relaciones sociales que la producen. Aquello que la antropología llama «sistema de cargos», «usos y costumbres» o «sistemas normativos internos» son, al menos entre los mixes de las zonas alta y media de la Sierra, una transformación radical de las estructuras y lógicas del Estado. Igual que sucedió con el catolicismo, los mixes tomaron elementos de las estructuras estatales y las modificaron para crear una forma de orden político basada en el control comunitario del poder y, con ello, reforzaron la autonomía de sus pueblos frente a poderes hegemónicos situados más allá de sus fronteras territoriales.

LA RECIPROCIDAD INESTABLE

Lo anterior explica por qué la fiesta, uno de los principales espacios para la creación de la autoridad política, está siempre sujeta al escrutinio moral de los habitantes de los pueblos, los cuales constantemente evalúan y emiten juicios acerca de si se realizó de forma correcta. A los ayuujk les preocupa que las celebraciones se realicen a través de la cooperación y que no se lleven a cabo a partir de la inyección individual de dinero o de recursos. Una fiesta hecha con dinero que únicamente aporta el organizador no solo traiciona el espíritu cooperativo, sino que puede resultar peligrosa, pues genera un tipo de autoridad que no está al servicio del pueblo, sino que se sirve de este.

Existe cierta conciencia entre los ayuujk de que su sistema político no es infalible y de que, tanto la fiesta como el tequio pueden ser manipulados de manera que, en vez de crear relaciones horizontales y relativamente igualitarias, se generen condiciones para el ejercicio vertical e incluso despótico del poder. A diferencia de lo que sostenía la antropología clásica de los sistemas de cargos, las relaciones de reciprocidad nunca están en perfecto equilibrio; cuando se trata de devolver bienes recibidos, aparecen problemas de equivalencias y muchos de los conflictos son resultados de reciprocidades «fallidas». Esta es una de las razones que hacen que los ayuujk procuren que las aportaciones a las fiestas no sean monetarias, prefiriendo las donaciones en trabajo o en especie, pues la pérdida del valor del dinero en el tiempo trae consigo problemas a la hora de reciprocitar, debido a que las sumas dadas en el pasado no necesariamente tendrán el mismo valor en el futuro. Cuando los intercambios se monetarizan, se abre la posibilidad de que los dones se conviertan en deuda, que las autoridades se conviertan en prestamistas o que transformen el tequio en tributo.

La inestabilidad de la reciprocidad es lo que en parte explica por qué la Sierra vio una multiplicación de cacicazgos políticos a lo largo del siglo xx. Quienes han estudiado los cacicazgos serranos (Laviada 1978; Recondo 2007; Arrija 2009; Smith 2009) de Daniel Martínez del pueblo de Ayutla y Luis Rodríguez de Zacatepec, han atribuido el surgimiento de

estos a la alianza con el estado mexicano posrevolucionario; en el caso de Martínez se suelen destacar sus vínculos con el estado como resultado de su participación en la revolución anticarrancista oaxaqueña (Garner 2003) y en el de Rodríguez se destacan su cercanía con la escuela rural vasconcelista y con las organizaciones corporativas posrevolucionarias. Sin embargo, no se ha prestado suficiente atención a la utilización que estos jefes políticos hicieron de los mecanismos tradicionales de la reciprocidad mixte, a los cuales recurrieron para construir relaciones verticales y transformar la economía ritual de dones en un sistema de deudas y de sujeción política clientelar, en tanto que el tequio o trabajo colectivo fue capturado para crear un sistema de tributos. Los grandes caciques fueron colonizando las jerarquías locales, financiando de manera directa las fiestas y rituales, y entregando cooperaciones monetarias a los capitanes y mayordomos de los pueblos, con el propósito de involucrarlos en relaciones que, gracias al uso combinado de la fuerza y a la mercantilización de los intercambios rituales, generaban vínculos asimétricos y desiguales. La combinación de la alianza con el estado, la violencia política y paramilitar, y la utilización facciosa de los lenguajes y prácticas políticas locales permitieron a los caciques impulsar un proyecto político centralizador, modelado de acuerdo con los parámetros del régimen nacional que emergió con el cardenismo¹¹, el cual trastocaba el orden político y territorial comunitario y obstaculizaba las funciones niveladoras y redistribuidoras de las jerarquías locales. No obstante, el surgimiento de los caciques aliados al Estado no fue un proceso que ocurriera sin oposición. El largo periodo histórico que la gente de la región llama «el tiempo de los caciques» o «la guerra mixte» no fue únicamente el enfrentamiento entre dos liderazgos que disputaban el control de la Sierra y la interlocu-

¹¹ El cardenismo se refiere a la política desarrollada durante el sexenio del presidente Lázaro Cárdenas entre los años 1934 y 1940. El periodo de Cárdenas supone la puesta en práctica del contenido social de la Revolución Mexicana, expresado en el mayor reparto agrario de la historia mexicana, en la nacionalización de múltiples empresas y recursos que habían estado en manos de agentes privados y en la construcción de un orden corporativo en el que las organizaciones campesinas, obreras y también las indígenas se subordinan de manera efectiva al Estado mexicano.

ción con los gobiernos federales y estatales, sino que también significó el enfrentamiento con comunidades y movimientos sociales que buscaban reestablecer el poder comunitario.

Las luchas anticaciquiles tuvieron frutos y hacia principios de los años ochenta del siglo xx lograron eliminar la mayoría de los cacicazgos (con excepción de la Región Baja) y reinstaurar las asambleas comunales y el funcionamiento comunitario en los términos descritos a lo largo de este texto. Los mixes que, al menos desde finales de los años sesenta se habían organizado para enfrentar a los caciques y al estado, consiguieron reforzar la propiedad y el trabajo comunal, domesticar la escuela castellanizadora mexicana y recuperar el control sobre los recursos naturales que habían caído bajo el control de los caciques y empresas paraestatales. Lo anterior es una de las razones por las cuales las relaciones políticas y la reciprocidad están sujetas a un constante escrutinio por parte de las comunidades, pues el poder concentrado y la posibilidad del estado no están localizadas únicamente en el espacio exterior, sino que están contenidas dentro del mismo sistema.

Lo anteriormente descrito puede ejemplificarse a través del siguiente pasaje, que proporciona una visión clara de las concepciones mixes sobre la política, el poder y las relaciones entre personas y comunidades. Durante mi primer trabajo de campo en la Sierra Mixe, en el año 2008, asistí a una ceremonia dedicada a un libro que reunía los escritos de Floriberto Díaz, importante protagonista de los movimientos anticaciquiles de los años setenta y ochenta, y a quien se le reconoce ser uno de los padres intelectuales del «comunalismo» en Oaxaca. La fiesta se había desarrollado como tantas otras, con comida, baile y una banda de música. La familia de Floriberto Díaz (que falleció en 1995) era la encargada de la organización y fueron ellos quienes pronunciaron los discursos dirigidos a los asistentes y al libro, y en los que, como suele ser costumbre, se hacía énfasis sobre la pertenencia a la comunidad, la necesidad de defenderla y de servir a los demás.

Entre los asistentes no solo había parientes, sino también amigos y gente que había compartido las luchas con Floriberto Díaz durante los años más duros de la represión caciquil, cuando las comunidades apenas

comenzaban a organizarse. Cuando la celebración iba terminando y ya solo quedaba un grupo de hombres que recordaban anécdotas sobre Koy, como también se conocía a Floriberto Díaz, me preguntaron qué pensaba yo sobre él. Mi respuesta, que probó ser ingenua y de una torpe zalamería, consistió en decir que Floriberto había sido un gran líder. En ese momento, uno de los viejos que había estado en la mesa, que solo había hablado en mixe y del que yo sabía que era alguien muy respetado en Tlahuitoltepec, se dirigió a mí y me dijo: «Estás muy equivocado. Koy no era un líder. En este pueblo no hay líderes ¿y sabes por qué? Para que el gobierno no les corte la cabeza. El pueblo es un cuerpo sin cabeza. En todo caso, el Koy era los pies del pueblo».

La respuesta del anciano fue una lección de humildad, pues revelaba mi escaso entendimiento de la política y de la organización comunitaria mixe y fue también una enorme enseñanza, pues marcó el inicio de un intento por entender «los usos y costumbres» desde la perspectiva ayuujk. Creo que lo expuesto en estas páginas puede servir como punto de partida y como advertencia sobre la necesidad de relativizar nuestro pensamiento y tomar conciencia de que el Estado también es una forma de pensamiento y que tal vez no sea la mejor, ni la única que existe.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo-América*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1967.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México: FCE.
- Alcántara Rojas, Berenice y Federico Navarrete Linares (coords.) (2011). *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México: UNAM.
- Arendt, Hannah (2016). *La condición humana*, México: Paidós.
- Arrijoa Díaz Viruell, Luis Alberto (2009). *Entre la horca y el cuchillo: la correspondencia de un cacique oaxaqueño: Luis Rodríguez Jacob, 1936-1957*, México: UAM-Azcapotzalco.
- Barros van Hövell tot Westerflie, Alonso (2007). «Cien años de guerras mixes: territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotequización

- en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI», *Historia Mexicana* 57/2 (226), octubre-diciembre, **XX-XX**.
- Cámara, Fernando (1952). «Religious and Political Organization», en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Glencoe, Illinois: Free Press.
- Cancian, Frank (1965). *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantán*, Stanford: Stanford University Press.
- (1972). *Change and uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantán*, Stanford: Stanford University Press.
- Carrasco, Pedro (1976). *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México: INAH-CIESAS.
- Caso Barrera, Laura (2002). *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas, yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*, México: FCE.
- Caplan, Karen D. (2009). *Indigenous citizens. Local Liberalism in Early National Oaxaca and Yucatán*, Stanford: Stanford University Press.
- Castillo Cisneros, María del Carmen (2013). «Culebras de maíz: los xatsy del depósito ritual ayuujk en Oaxaca», en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 25, **XX-XX**.
- Chance, John K. (1989). *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Chance, John K. y William B. Taylor (1985). «Cofradías and Cargos: An Historical Perspective of Civil-Religious Hierarchy», *American Ethnologist* 12/1, 1-26.
- Clastres, Pierre (2007). *Society Against the State*, Nueva York: Zone Books.
- Daneels, Annick y Gerardo Gutiérrez Mendoza (2012). *El poder compartido: ensayos sobre la arqueología de las organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, México: CIESAS-El Colegio de Michoacán.
- De la Cadena, Marisol (2010). «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”», *Cultural Anthropology* 25/2, 334-370.
- Escalona Lüttig, Huémac (2013). «Manipulación política y conflicto interno. La presencia insurgente en la Mixe Baja de Oaxaca, México, 1812-1818», *Anuario de Estudios Americanos* 70/1, 157-194.
- Garner, Paul (1988). *La revolución en la provincia: soberanía estatal y caudillismo en las montañas de Oaxaca, 1910-1920*, México: FCE.
- Gledhill, John y Barbara Bender (eds.) (1995). *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres: Routledge.
- Greenberg, James (2002). «El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada», *Desacatos* 9, **XX-XX**.
- Guardino, Peter (2009). *El tiempo de la libertad. Cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, Oaxaca: UABJO-El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis-UAM.

- Gutiérrez Díaz, Juan Clímaco (2014). *Estructura de la cláusula simple, predicación primaria y predicación secundaria en el Mixe de Tlahuitoltepec*, Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana, México: CIESAS.
- Hers, Marié-Areti y José Luis Mirafuentes Galván (2000). *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México: UNAM.
- Jessop, Bob (1990). *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*, Londres: Polity Press.
- Kraemer Bayer, Gabriela (2003). *Autonomía indígena región mixe: relaciones de poder y cultura política*, México: Universidad Autónoma de Chapingo-Plaza y Valdés.
- Kuroda, Etsuko (1984). *Under Mount Zempoaltépetl: Highland Mixe Society and Ritual*, Osaka: National Museum of Ethnography.
- Laviada, Iñigo (1978). *Los caciques de la sierra*, México: Editorial Jus.
- Leach, Edmund R. (1977). *Political Systems of Highland Burma. A study of Kachin Social Structure*, Londres: The Athlone Press.
- Liffman, Paul M. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*, México: CIESAS-El Colegio de Michoacán.
- López Austin, Alfredo (1996). *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, México: UNAM.
- Magazine, Roger (2015). *El pueblo es como una rueda: hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y etnicidad en el Altiplano de México*, México: Universidad Iberoamericana.
- Medina, Andrés (1995). «Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico», *Alteridades* 5/9, 7-23.
- Millán, Saúl (2007). *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México: INAH.
- Monaghan, John (1990). «Reciprocity, redistribution and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta», *American Ethnologist* 17/4, 758-774.
- Münch Galindo, Guido (1992). «Los Chontales de Oaxaca», en H. Díaz Polanco (ed.), *El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*, México: CIESAS.
- (1982). «La rebelión de Tehuantepec en 1660», en *Tlalocan* 9, 286-395.
- Neurath, Johannes (2000). «Tukipa Ceremonial Centers in the Community of Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatlán): Cargo Systems, Landscape, and Cosmvision», *Journal of the Southwest* 42/1, 81-110.
- Pitarch, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: FCE.
- Recondo, David (2007). *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, México: CIESAS-CEMCA.

- Rus, Jan (1995). «La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968», en J. P. Viqueira y M. Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México: UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG.
- Scott, James C. (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- Smith, Benjamin T. (2009). *Pistoleros and Popular Movements. The Politics of State Formation in Postrevolutionary Oaxaca*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- (2012). *The Roots of Conservatism in Mexico: Catholics, Society and Politics in the Mixteca Baja, 1750-1962*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sullivan, Paul R. (1996). *Conversaciones inconclusas: mayas y extranjeros entre dos guerras*, México: Gedisa.
- Tavárez, David (2012). *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Oaxaca: UABJO-El Colegio de Michoacán-CIESAS-UAM Iztapalapa.
- Valdivia Dounce, María Teresa (2007). *Costumbre, derecho y poder entre los mixes de Oaxaca. La persistencia de la ley indígena frente a la ley nacional*, México, Tesis Doctoral, UAM-Iztapalapa.
- Warman, Arturo (1976). *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México: INAH.
- Wichmann, Soren (1995). *The relationship among the Mixe-Zoquean Languages of Mexico*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Wolf, Eric (1957). «Closed Corporate Communities in Mesoamerican and Central Java», *Southwestern Journal of Anthropology* 13/1, 1-18.
- Yannakakis, Yanna (2008). *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham: Duke University Press.
- Zolla Márquez, Emiliano (2013). «Templos portátiles: los rituales de los ancestros y la naturaleza del poder político entre los mixes», en M. Pérez y S. González Varela (eds.), *Poder y alteridad: perspectivas desde la antropología, la literatura y la historia*, Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.
- (XXXX). «De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca», *Interdisciplina* 4/9, 113-129.
- (2017). «Del cuerpo ayuuk a cuerpo indígena. Mímesis, alteridad y sacrificio en la Sierra Mixe», en C. Mendoza Álvarez, J. L. Jobim y M. Méndez Gallardo (comps.), *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América Latina*, México: Universidad Iberoamericana.