

# Lugares paradójicos de la Mixteca\*

FEDERICO BESSERER\*\*

*PARADOXICAL PLACES OF LA MIXTECA. Using an historical overview of the process of territorialization of the Mixtec community of San Juan Mixtepec in the Mexican State of Oaxaca, this article defies common perceptions of identity, community and territory. Aided by a methodology developed by the social studies of science, the social apparatus implied in the construction of places and territories as “a matter of fact” is reviewed and the process of place construction itself is seen as reproducing the social forms of inequality of a given time. Contrasting with the “naturalizing” constructions of place and territory, in this document I suggest that today’s Mixtecs share a complex perception of the concept of place which is at the same time “modern” and “traditional”. The “paradoxical places” that result from this perspective can be related to new ways of understanding identity as an “identity of becoming”.*

Este artículo pretende contribuir al esfuerzo que se ha hecho desde la antropología y otras disciplinas afines por escapar a la visión territorializada de las comunidades indígenas. En las páginas que siguen propondré varias estrategias para revisar el concepto de *lugar*, y explorar así cómo la *territorialización* del paisaje, de los grupos sociales e incluso de los conceptos analíticos, ha coadyuvado en el proceso de construcción de la desigualdad social. En un primer término, usaré las ideas de Appadurai sobre las *modernidades alternativas* para cuestionar aquellas perspectivas que ven a las regiones indígenas como “tradicionales”. En un segundo término usaré los señalamientos de los estudios culturales de la ciencia para argumentar que el proceso de construcción de un lugar como “hecho objetivo” se encuentra inmerso en relaciones sociales de desigualdad y que por ello, en este caso concreto, la construcción

social del lugar como un “hecho” reproduce la desigualdad social existente y “desplaza” otras experiencias alternativas y otras representaciones de *lugar*. En tercer lugar, apoyado en la propuesta de Hall sobre las identidades, trataré de resolver la paradoja que surge cuando nos damos cuenta de que, a diferencia de la pretensión “objetivista” de ver los lugares como unívocos, existen otros puntos de vista marginados, desde donde la realidad se experimenta al mismo tiempo como unívoca y múltiple. Es decir, propondré como lo hace la teoría feminista de la ciencia, que desde los “márgenes” se ve mejor.

La comunidad de San Juan Mixtepec, a la que hace referencia este artículo, es una comunidad que ya desde la Colonia sobrepasaba los límites de su territorialización. Hoy los sanjuanenses añaden nuevos puntos de vista a su comunidad a partir de su experiencia de

---

\* Traducción: Katia Rheault.

\*\* Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Agradezco a Renato Rosaldo sus comentarios acerca de las versiones anteriores de este artículo. Mónica Aguilar generosamente aportó su tiempo para preparar las imágenes. Estoy en deuda con la gente de San Juan Mixtepec por su tiempo y amistosa información. Los datos de este artículo provienen de una investigación de campo que fue financiada en parte por una Beca de Trabajo de Campo de Predisertación del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford.

migración a los Estados Unidos. La experiencia de estos transmigrantes escapa a los alcances de este trabajo, pero el artículo pretende ser un primer paso para aprender de la historia de sus pueblos, y superar las visiones antropológicas que, con visiones territorializantes, coadyuvan a la reproducción de su desigualdad.

### **Tenencia colectiva: modernidades alternativas**

Con frecuencia, los teóricos y practicantes de la antropología imaginan que la tenencia colectiva de la tierra en los pueblos indígenas de México es un rasgo cultural que ha sobrevivido desde la época precolonial. Dichas perspectivas con frecuencia son *historias conjeturales* que fundamentan el discurso sobre el “desarrollo” del siglo veinte, el cual percibe las costumbres y tradiciones indígenas como obstáculos prescindibles en la transición hacia una modernidad deseada, o incluso históricamente necesaria. Sin embargo, existe una perspectiva diferente que afirma que la tradición no es una condición premoderna y que tanto la tradición como el desarrollo pueden ser productos de la modernidad. Para usar una expresión de Appadurai (1991: 192), la tradición y el desarrollo son *modernidades alternativas*.

Al menos en el caso de la comunidad mixteca de San Juan Mixtepec en Oaxaca, en donde realicé investigación de campo, la tenencia comunitaria de la tierra no es una costumbre que sobrevive hasta nuestros tiempos y proviene de la época prehispánica, sino el resultado de tres circunstancias que se combinaron durante el siglo dieciocho: la creciente consolidación de la propiedad privada; la desaparición de formas previas de desigualdad social; y la introducción del pensamiento de la Ilustración dentro del sistema colonial. En otras palabras, en este caso, la forma llamada “tradicional” de la tenencia de la tierra es un producto del proceso de modernización.

### **Cadenas de mercancías y la aparición de la propiedad privada**

La tenencia colectiva de la tierra en Mixtepec fue reconocida en 1758, más de un siglo después de que el virrey protegiera los derechos de Don Diego Monteros, cacique de Mixtepec, quien reclamó ese mismo territo-

rio como propiedad privada (AGN-Tierras: 3544-3; AGN-Indios: 5-952-315).<sup>1</sup> El cambio comenzó cuando, a finales del siglo dieciséis y durante el siglo diecisiete, se dejó de producir seda y tejer algodón en la región y se empezó a criar ganado.

La inserción de la población de Mixtepec dentro de la economía global se inició durante la primera mitad del siglo dieciséis, cuando la producción de seda se introdujo en la comunidad y las moreras, importadas de Europa, transformaron el paisaje (Acuna, 1984: 296). La región mixteca, contribuyendo con el esfuerzo de España por competir con la producción de prendas finas provenientes de Asia, se convirtió en un gran centro de producción de seda en el Nuevo Continente. La producción de la seda, junto con el tejido del algodón, tuvieron un papel muy importante en la economía de la población, dado que eran los únicos medios que tenían los habitantes para adquirir dinero en efectivo para poder pagar sus tributos. El tributo podía pagarse con maíz o con dinero pero, dado que el maíz era esencial para la economía doméstica, el dinero era necesario para pagar el tributo y así mantener las provisiones de alimentos durante el año.

Los indios comunes debían pagar tributo a los soberanos indígenas nobles y a los “beneficiarios” españoles, que incluían a los encomenderos y a los sacerdotes. Las importaciones provenientes de Asia afectaron los precios de la seda y esto a su vez tuvo un impacto negativo en la producción de la Mixteca. La conexión global, recientemente establecida, no les dejó a los indios de Mixtepec más remedio que trabajar tejiendo algodón.

La adquisición del algodón y la contratación de los indios para tejerlo se convirtió en un negocio personal para los funcionarios españoles locales (como los corregidores y los alcaldes mayores). Esta industria floreció en una zona más extensa que la Mixteca, mas el hecho de que las élites indias y españolas locales obligaran a los macehuales (palabra del náhuatl usada en la bibliografía para llamar a los indios que no pertenecían a la nobleza indígena) a tejer algodón originó disturbios que llamaron la atención de las autoridades de la ciudad de México.

Ya en 1583, el virrey giró órdenes a las autoridades de las poblaciones de Teposcolula y Pinotepa para que ayudaran a controlar los abusos que se perpetraban en Mixtepec (AGN-Tierras: 2988-90-2). Pinotepa era la población de la Costa del Pacífico que producía el algodón que adquirirían los negociantes regionales. Por

---

<sup>1</sup> Todos los documentos citados en este artículo se encuentran en el Archivo General de la Nación (AGN) en la ciudad de México. Las referencias incluidas en el texto especifican el ramo en donde puede encontrarse el documento (Tierra, Indios, etcétera). El grupo de números indican el volumen, el archivo y la página para la localización exacta del documento.

otro lado, Teposcolula fue uno de los centros económicos más importantes de la Sierra Mixteca durante el siglo dieciséis y allí era donde vivían los españoles que organizaban el tejido del algodón en la región.

Los problemas empezaron cuando Lázaro Xuárez, un encomendero español, le compró caballos y mulas a Pedro Bravo, un español que criaba ganado y que también se dedicaba al negocio del algodón. Xuárez obligó a los indios de Mixtepec a que tejieran algodón para pagar los animales que había recibido. En 1591, el cacique indio y gobernador de la República de Mixtepec se quejó ante el virrey de que Xuárez azotaba a los indios y se llevaba el algodón que tejían como beneficio o tributo. El cacique exigió que se echara a Lázaro Xuárez fuera de la comunidad de Mixtepec... y aumentaron las tensiones entre los caciques y los encomenderos (AGN-Tierras: 2988-90-2).

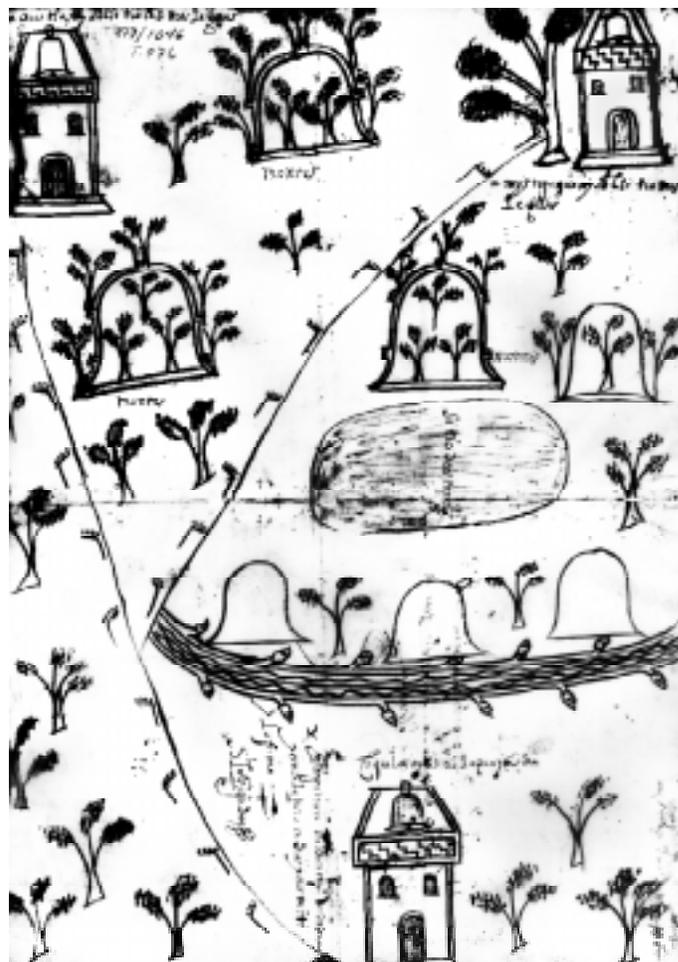
Los abusos, como el hecho de que a una población, que se había reducido a la décima parte a lo largo de cien años de régimen colonial, se le impusiera cruelmente tejer algodón, provocaron un levantamiento indígena en 1660. La rebelión comenzó en la población zapoteca de Tehuantepec y se propagó en toda la zona aldonera hasta la población mixteca de Huajuapán y a las ciudades de Puebla y Tlaxcala (Chance, 1986 y Díaz-Polanco y Burguete, 1996).

En Mixtepec, continuaron las tensiones entre los caciques y los encomenderos, mientras morían cientos de indios en las epidemias recurrentes. Algunas poblaciones quedaron despobladas y, en otras partes, la fuerza de trabajo disminuyó fuertemente. En estas circunstancias, la cría de ganado se incrementó y sustituyó en importancia a las actividades intensivas de mano de obra, tales como la producción de la seda y el tejido de algodón.

Mixtepec estaba cerca de la población de Teposcolula, uno de los lugares más importantes para la cría de ganado y la comercialización en la Mixteca (Romero, 1983). Los intentos de los ganaderos de Teposcolula, como José Bravo, por expandirse en el territorio de Mixtepec aumentaron durante los años subsecuentes (AGN-Tierras: 2682-17-20).

En 1555 y en 1562, la corona ya le había otorgado a Don Melchor Xuárez, el encomendero de Mixtepec, una estancia o población indígena y un potrero o extensión de tierra en la República de Mixtepec. No obstante, la presión de los ganaderos creó la amenaza de una mayor invasión por parte de los españoles dentro del territorio indígena de Mixtepec y de la consecuente disminución del poder económico del cacique (AGN-Mercedes: 4-181).

El hecho de que los españoles siguieran tratando de adquirir tierras dio como resultado una nueva con-



**Mapa preparado para acompañar una solicitud de título de tierra enviada por la cacica Pascuala Rojas al virrey.** La representación de Mixtepec en la esquina superior derecha incluye un sabino de proporciones mayores que las de iglesia. Las montañas, los caminos y el río están dibujados con la iconografía prehispánica (AGN - Tierras: 876-1-122).

figuración del control del cacique sobre los recursos y la gente de Mixtepec. Don Diego Monteros, en su petición al virrey reclamando la propiedad privada de la tierra en donde vivía la comunidad, basó su exigencia en la costumbre española de la herencia, afirmando (de acuerdo con la explicación del virrey) que “le pertenece por la sucesión de sus ancestros”. La estrategia dio resultado y Don Diego recibió la protección del virrey bajo las condiciones siguientes: “Por este motivo, ordeno que Don Diego Montero reciba protección en las tierras que demuestre que son de su propiedad, sin permitir que se vea privado de ellas o que un español o cualquier otra persona las tome, a menos de que así lo ordene la ley” (AGN-Tierras: 5-952-315). Romero ha estudiado este proceso de “privatización” de los modos de propiedad de la tierra en otras zonas de la Mixteca y concuerda con las conclusiones de la investigación

que hice en la Mixteca en que el derecho de propiedad fue una respuesta al poder creciente que detenían las élites españolas en la región (Romero, 1996: 131).

Las *Relaciones geográficas* del siglo dieciséis explican que, durante la época precolonial, los mandatarios o caciques de Mixtepec estaban subordinados a la autoridad del cacique de Tlaxiaco, quien controlaba los recursos de toda la región. Por ejemplo, si alguien mataba un animal en el bosque de Mixtepec, la presa debía llevarse al cacique de Tlaxiaco (Acuna, 1984: 295). Por lo tanto, los caciques de Mixtepec no fueron “dueños” de la tierra antes de la llegada de los españoles. Durante la Colonia, los caciques de Mixtepec no le rindieron lealtad al cacique de Tlaxiaco y se convirtieron en las autoridades indias de la República de Indios de Mixtepec, recientemente constituida, convirtiendo a sus familias en la élite política de la población. De acuerdo con las resoluciones coloniales, únicamente los miembros de la nobleza india podían ocupar los cargos de gobernador y alcalde de las Repúblicas Indias; así, los caciques locales ocuparon los puestos de autoridad (Romero, 1996: 122). Sin embargo, en esta misma época, el control sobre los habitantes no implicaba la propiedad privada de la tierra. No fue sino hasta que los mandatarios indios vieron que los ganaderos españoles amenazaban sus privilegios que reclamaron la propiedad de la tierra.

### **El abuso a los indios y la propiedad comunitaria de la tierra**

No obstante, uno no debería considerar la lucha de los caciques por conservar su posición como un conflicto estructurado en la etnicidad, entre el régimen “español” y el reclamo “indígena” del control. El antagonismo dentro de la población indígena de Mixtepec iba en aumento, particularmente entre la gente común de la población y los caciques, quienes estaban perdiendo cada vez más el poder y el control económico a favor de los empresarios españoles de la región. El concepto de *propiedad comunitaria* de la tierra se consolidó en esa tensión creciente, en oposición a la estrategia de los caciques por privatizar la tierra.

Las quejas por parte de los habitantes indígenas comunes de Mixtepec de verse obligados a trabajar más de lo que prescribía la ley aparecen pronto en los registros coloniales de Mixtepec (AGN- General de parte: 2-78-18). Los indios se quejaban de que los españoles los usaban en exceso para su servicio personal y eso no sólo sucedía ahí. También se llevaban a los indios a trabajar de manera gratuita a otros lugares, como

Teposcolula. Además de esto, los indios se quejaron de que los españoles tenían cada vez más caballos y más mulas y que llevaban a las comunidades una cantidad creciente de borregos... aumentos que demandaban más trabajo y recursos a la población (AGN-Indios: 3-32-7). Las exigencias de los llamados “beneficiarios” o habitantes españoles, incluyendo a los sacerdotes, quienes tenían el derecho de recibir tributo y trabajo por parte de la población indígena, fueron en aumento. Los beneficiarios llegaron al extremo de amenazar con la excomunión a los habitantes indígenas que no rindieran el tributo al que el cacique tenía derecho (AGN-Indios: 3-32-7). Obligada por las autoridades españolas a servir a su cacique indio, así como a los beneficiarios españoles, la población indígena descubrió que el cacique era tan cruel y exigente como los españoles. Por ejemplo, en 1591, Martín de Zárate, un indígena de Mixtepec que fue expatriado del pueblo y enviado a la ciudad de Puebla para cumplir una condena por tener relaciones incestuosas, huyó del hospital de Puebla, en donde estaba, y regresó al pueblo de Mixtepec. Una vez que estuvo de regreso, su tío, Don Diego de Monteros, cacique y gobernador de la República de Indios de Mixtepec, lo nombró alcalde. Los indios comunes de la comunidad se quejaron entonces de que Don Martín los obligaba a tejer algodón, amenazándolos con crueldad y vengándose contra los que habían testificado anteriormente en su contra (AGN-Indios: 3-864-208).

Una de las respuestas de la población indígena de Mixtepec a los abusos de sus caciques fue marcharse de la población. En los archivos hay peticiones de los habitantes de Mixtepec, dirigidas al virrey, solicitando protección para aquellas personas que, habiéndose marchado de la población, vivían ahora en otras comunidades y pidiendo permiso para que se quedaran allí o se marcharan a otros lugares, pero que no las obligaran a regresar a la comunidad (AGN-Indios: 5-338-161). Esta solicitud de intercesión revela la tensión creciente entre los caciques y el resto de la comunidad, así como la aparición de un grupo de indios, que no eran nobles, que hablaban en nombre de una comunidad que excedía los límites de la geografía local.

En Mixtepec, como en otros lugares de la región Mixteca, los indios que no eran nobles lograron obtener riquezas y se ganaron el respeto de la comunidad (Pastor, 1986). En el caso de Mixtepec, la riqueza se derivó de los borregos que los indios criaban como una actividad económica propia. Así como la cría de ganado de los españoles había amenazado a los caciques, impulsando su reclamo por la propiedad de la tierra, la cría de borregos de los indios comunes generó una nueva amenaza al poder y al control de los caciques.

Los macehuales, o plebeyos, se enfrentaron a los caciques en el siglo dieciocho, introduciendo el concepto de propiedad colectiva de la tierra.

### Un territorio ilustrado

El siglo diecisiete fue un siglo de crisis económica para la Nueva España. Las peores consecuencias de la crisis se sintieron con la caída de la industria de la plata, que había representado más del 90 por ciento de las exportaciones a Europa (Palerm, 1980). Una disminución de los precios de la seda y del algodón afectó la producción en la región mixteca, intensificando el ya decepcionante escenario económico. La situación empeoró cuando la crisis económica se unió a una crisis política en Europa que tuvo como resultado el control del imperio español por parte de los Borbones, en 1713. Helms describe los años que seguirían como una era de ilustración, de organización racional, de empirismo y escepticismo hacia las creencias tradicionales (Helms, 1989: 193).

El régimen borbónico introdujo en la Nueva España un nuevo tipo de organización política, basado en la clara demarcación de los territorios. La organización del poder sobre esta base territorial hizo que en la década de 1750 se estableciera una nueva organización del gobierno, basada en las unidades territoriales llamadas intendencias (con sus nuevos funcionarios, los intendentes). Sin embargo, incluso antes de eso, el esfuerzo por demarcar los límites territoriales se aplicó a los linderos de propiedad, los límites políticos y otras fronteras geográficas.

El empirismo con el que se llevó a cabo este esfuerzo territorializador puede observarse en las *Relaciones geográficas* del siglo dieciocho, en un deslinde ordenado en 1777, en donde la descripción de los límites de las unidades políticas del gobierno con frecuencia ocupa la mayor parte del espacio dedicado a los lugares descritos (Esparza, 1994). Otro aspecto de esta construcción de la territorialidad puede leerse en los minuciosos informes de la reconstrucción empírica de los límites territoriales incluidos en los títulos de propiedad de los territorios indígenas.

Éste es el contexto en donde se confirmó oficialmente el reconocimiento final a la propiedad colectiva de la tierra en Mixtepec. En 1758, un funcionario del virrey caminó por los límites de la comunidad de San Juan Mixtepec y el deslinde se registró cuidadosamente en una bitácora. Más tarde, se llamó a testigos que certificaron que las tierras que se encontraban dentro de los límites descritos eran “propiedad de la comunidad”, que no reconocieron a ningún otro dueño o cacique y

que habían usado esa tierra con fines pacíficos para criar borregos durante muchos años (AGN-Tierras: 3544-3).

Hasta este momento, la comunidad de San Juan Mixtepec no podía reducirse a los límites de la geografía local, entre otras razones debido a la emigración descrita anteriormente, la cual fue provocada por los abusos de los caciques. Por consiguiente, la propiedad comunitaria de la tierra se construyó no sobre la base de un conjunto de límites que describían a la comunidad, sino sobre la base de la transición española a la territorialización. La propiedad colectiva de la tierra en Mixtepec también se construyó sobre la base de una tecnología ilustrada del conocimiento... la tecnología social del testimonio y la inscripción en un papel de la aprehensión empírica de la realidad. Por lo tanto, la base empírica y territorial sobre la que se concibe la propiedad colectiva de la tierra es producto de una modernidad emergente. En el caso de Mixtepec, la propiedad colectiva de la tierra fue el resultado de la consolidación creciente de la propiedad privada, de la caída de la desigualdad social basada en las reclamos de nobleza por parte de los caciques y de la aplicación del pensamiento de la Ilustración dentro del sistema colonial. En otras palabras, la propiedad colectiva de la tierra en Mixtepec puede considerarse como una “tradicción moderna”.

### ¿Quién es moderno?

En junio de 1993, yo estaba en San Juan Mixtepec, sentado frente a una mesa en la que todavía había cebollas y chiles. Estaba en la casa de Juan Sánchez, el secretario de la Comunidad de Bienes quien, entre otras funciones, debía hacerse cargo de las copias oficiales de los documentos del siglo dieciocho que prueban que los habitantes de San Juan Mixtepec son los propietarios de la tierra. Yo había encendido mi grabadora y estaba leyendo un texto del siglo dieciocho. De pronto, la luz eléctrica se fue después de haberse puesto amarilla durante demasiado tiempo. “Lo bueno es que funciona con pilas”, dije, refiriéndome a la grabadora. “Lo malo es que no tiene una máquina copiadora portátil”, dijo Juan. No pude evitar sentirme sorprendido por su respuesta. Yo no había esperado que él pensara en la posibilidad de una fotocopiadora en “esa” población pero, naturalmente, él esperaba que yo fuera más “moderno” de lo que era.

Los documentos coloniales que estaba grabando en realidad formaban parte de mi intento por estudiar las cuestiones de la “modernidad”. La Colonia es una época increíble para ahondar en la construcción de la

modernidad, dado que se estaban creando la otredad y la objetividad.<sup>2</sup> La corona española, viéndose obligada a gobernar a distancia, recurrió desde el siglo dieciséis a la construcción de información confiable para poder tomar decisiones acerca de personas, lugares y cosas que nunca había visto. Por ejemplo, en las *Relaciones geográficas* del siglo dieciséis, la geografía fue un apoyo básico para la construcción del conocimiento sobre los “otros” recientemente encontrados (Acuna, 1984). La geografía, el campo del conocimiento que Colón usó para examinar las creencias oficiales de su era, se convirtió en una herramienta para alcanzar las nuevas tierras y en un dispositivo fundamental para mantener el sistema colonial.

Como lo han demostrado Steven Shapin y Simon Schaffer (1985) en su obra acerca de los pensadores empíricos ingleses, durante el siglo diecisiete el conocimiento científico dejó de ser una experiencia individual y se convirtió en una empresa colectiva. Se afirmó que la “objetividad” requería la construcción de un reconocimiento social del conocimiento, para convertir la “experiencia” de un individuo en una “cuestión de hecho”. Por lo tanto, en el intento mismo de construir una forma de conocimiento que separara la naturaleza de la cultura, se construyó la “objetividad” sobre los fundamentos del pacto social de ese entonces. Bruno Latour (1993) usa este ejemplo para hacer una afirmación maravillosa: “Nunca hemos sido modernos”. Esta declaración básica servirá de fundamento para las notas que presento a continuación sobre la investigación de campo que llevé a cabo en los lugares en donde viven los indios mixtecos de San Juan Mixtepec.

Shapin y Schaffer explican que la construcción de una “cuestión de hecho” moderna requiere convenciones sociales para establecer cómo se comporta la gente al tomar en cuenta los reclamos al conocimiento de los demás. Así, la identidad del sujeto que “es testigo” de un experimento se convirtió en algo importante. Las convenciones literarias también se volvieron importantes al afianzar el conocimiento para que otros pudieran compartirlo. Sin embargo, la validez del “testimonio” era, claro está, un reflejo de la representación que una sociedad hacía de ella misma más que de la naturaleza. Por ejemplo, las mujeres y los niños fueron excluidos de los testimonios dado que sus opiniones carecían de peso social, pues podían verse influidas por su “naturaleza irracional”. Por lo tanto, los acuerdos sociales para construir una cuestión de hecho

reforzaron la política social de la exclusión y reflejaron la desigualdad social. ¿Cómo puede ser objetiva la “objetividad”, si es un reflejo de nuestros prejuicios sociales?

### **Construir lugares es construir la sociedad**

La “Composición de Tierras”, el documento que yo estaba leyendo y grabando, era la descripción detallada de la visita que el representante del virrey de la Nueva España había hecho a la población de San Juan Mixtepec con el fin de establecer los límites y la extensión del territorio de la comunidad (AGN-Tierras: 3544-3). Los reclamos de “objetividad” exigían ser “testigo ocular” de los lugares reales, con los adecuados representantes por parte de las autoridades indias y españolas y la inscripción detallada por escrito de todas las declaraciones. El documento fue un informe concienzudo de los detalles. Se encontraron repetidas veces problemas de “representación” y de “traducción” y se resolvieron, usando jerarquías sociales y procedimientos españoles convencionales. En cada nuevo párrafo, la “objetividad” se construía sobre la base de pactos sociales que establecían la confiabilidad.

Por ejemplo, los funcionarios españoles nombraron a sus testigos de acuerdo con su rango social: Don Francisco Antonio de Chavarí fue descrito como “caballero del orden de Santiago del consejo de su Majestad, su oidor decano en la Real Audiencia de esta Nueva España y juez privativo de ventas y composición de tierras y aguas baldías o realengas...” Don Francisco de Matuzana fue el “Alcalde Mayor por su Majestad y Capitán a Guerra de esta Provincia”. Entre los indios estaban Don Manuel de Paz, gobernador; Don Diego López y Don Pedro Aguilar, alcaldes; Melchor Martín Matías de Paz y Diego de Aquino, regidores; Pascual Hernández, alguacil mayor.

No obstante, los indios, en vez de elegir a sus “testigos” entre la gente de la jerarquía local, escogieron a españoles que residían en sus tierras, tal vez con la esperanza de obtener una mejor posición dentro de la percepción española de la jerarquía social. Según el texto, los indios “presentaron por testigo a un hombre que dijo llamarse Antonio de Guzmán, español, viudo de Rosa Antonia Galindo, vecino de esta cabecera, de quien por ante mi dicho alcalde mayor y los testigos de mi asistencia, se les recibió juramento...” y así sucesivamente.

---

<sup>2</sup> Un estudio que explora de manera crítica las consecuencias de los intentos de los españoles por recabar informes “verdaderos” y “objetivos” de la geografía y de los pueblos de la Nueva España, incluyendo la región mixteca, puede encontrarse en Serge Gruzinski, 1993.

El problema de construir la “objetividad” implicaba dos dificultades adicionales: la inscripción y la traducción. Como no había un escribano oficial, la corona solicitó “dos testigos de asistencia aceptados y juramentados en vez de un escribano público o de la corte real, dado que no hay ninguno en esta localidad...” Nadie, salvo los españoles, sabía escribir. Hubo problemas adicionales dado que algunos indios que fungían como testigos no podían hablar español, de modo que necesitaron un intérprete para rendir sus declaraciones. El problema era que el intérprete no podía escribir, así que necesitó a los testigos de asistencia para que le explicaran lo que el escribano había redactado sobre el papel: “... y no firmo el intérprete por no saber...”

### Construyendo lugares y no lugares<sup>3</sup>

El hecho de construir el aparato social era una cosa, pero el proceso empírico en sí fue la segunda tarea. Después de varios días de tomar declaraciones de los testigos, se fueron a los cerros para ver cada uno de los lugares que se indicaban como límites entre las tierras de San Juan Mixtepec y las de las otras comunidades:

...y habiendo salido acompañado de los susodichos de los de mi asistencia y del intérprete de este juzgado, tomamos el camino recorriendo al oriente y subiendo por el cerro llegamos a un paraje en donde se haya una cruz fijada en un montón de piedras en donde se pararon, y preguntándose los testigos de identidad por el nombre de aquel dicho paraje respondieron bajo la religión del juramento ser lindero divisorio de las tierras de Mixtepeque y las de esta cabecera de Juxtlahuaca y que en el idioma Mixteco se les denomina Itnuitnuni que en la castellana significa la loma que está herrada, lo cual, visto por el citado gobernador y por los demás oficiales, dijeron que era cierto dicho lindero y que no tenían que reclamar por estar unos y otros en total paz y prosperidad.

La tarea del virrey era doble; primero, encontrar los lugares que marcaban los límites de la población y, segundo, asegurarse que no hubiera tierras realengas, esto es, tierras sin dueño que por lo tanto pertenecieran

a la corona. En este sentido, la segunda tarea del virrey y de su comitiva era encontrar huecos. De cierto modo, la tarea era averiguar si había no lugares así como lugares. El grupo no encontró ningún “hueco”:

...con lo cual, tenidas estas diligencias y hecho bastante averiguaciones por medio del interprete y otras personas sobre el descubrimiento de los huecos o baldíos, y no resultando haber alguno según las diligencias practicadas y las posesiones que a dichos naturales se han dado en virtud de superiores despachos de la real audiencia en cuya conformidad dando como doy por concluidas estas diligencias para que con ellas y con el mandamiento de auto se remitan a el juzgando del señor juez privativo y que su señoría, en vista de todo, determine haciéndosele saber al gobernador alcalde y oficiales de república de San Juan Mixtepeque para que ocurran ante dicho señor a imperar nuevo título...

Mientras yo leía el documento, Juan mostró su entusiasmo cada vez que se mencionaba un lugar. Se rió de mi mal acento al hablar mixteco, recordó cosas que ocurrieron en ese lugar en particular o simplemente recordó haber estado en ese dicho sitio. Después de todo, también para él era algo muy especial que marcas y lugares particulares que formaban una parte “vívida” de las comunidades se hubieran descrito varios siglos atrás. Ese sentimiento particular de feliz sorpresa me hizo pensar, “Después de todo, es algo asombrosamente objetivo; el ‘lugar’ todavía está allí y ha estado allí durante siglos”. Quizá, pensé, la “construcción social” tenía menos importancia que la “experiencia real” del grupo ambulante de testigos.

Juan es un maestro de escuela que cree firmemente que la educación será benéfica para la comunidad. De cierto modo, es un gran creyente en la “objetividad”, pero me abrió una puerta diferente para que yo entendiera la objetividad cuando comentamos un breve pasaje del documento:

...siguiendo siempre a la parte sur se llegó al último lindero de San Martín, el que explicaron los testigos su nombre es, en mixteco, Ytnuñuni y en castellano “La Loma de la Sangre”...

Sí [dijo él], eso es totalmente cierto. Así es como se llama. Bueno, no precisamente, porque hoy en día la gente lo

<sup>3</sup> Marc Augé (1993) define *no lugares* como lugares en donde el individuo se realiza plenamente porque él/ella se mueve sin documentación y más allá de los límites. Michael de Certeau (1986) aborda este problema de diferente manera; sugiere una distinción entre lugar y espacio con el fin de romper con el problema de la representación; los “espacios” son *lugares practicados* dice, no lugares y por lo tanto lugares que han sido representados mas no practicados. Yo uso el término *no lugar* de manera distinta; entiendo *no lugares* como lugares en donde las prácticas sociales de la gente son subalternas y, por lo tanto, han sido desplazadas.

llama "Llano de sangre". De hecho es un lugar que ha sido objeto de graves disputas desde que me acuerdo. Incluso el gobernador ha venido aquí para tratar de parar la matanza puesto que la gente de Mixtepec y la de San Martín se ha estado matando a balazos por el uso de esa tierra. Ha muerto mucha gente. El nombre es cierto [dijo]. Los cerros se llaman por lo que son.

Juan me abrió la puerta para que yo descubriera una lectura distinta del documento. Al conservar los nombres indígenas de los lugares, el documento español había conservado las características que en realidad tenían los lugares, según Juan. En este caso, una representación daba cuenta de dos "experiencias".<sup>4</sup> "Cuando la gente va a cazar un conejo", explicó Juan, "tiene que pedir permiso. Si abren una trinchera para llevar agua del río a la milpa, también tienen que pedir permiso." "¿A quién le piden permiso?" pregunté. "Al cerro, al río", contestó.

Es muy probable que las autoridades indígenas hayan "experimentado" cosas distintas, pero el proceso social del testimonio "normalizó" qué parte de la descripción daba cuenta de la "experiencia". Después de todo, las autoridades indígenas se estaban esforzando por adaptarse al sistema español con el fin de conservar sus tierras. En su identificación y cuidadosa inscripción de los lugares, el mecanismo disciplinario no buscaba incluir distintas maneras de "experimentar" los lugares; pero los "nombres" traicionaron el mecanismo disciplinario. Al inscribir los "nombres", se transmitió una referencia mixteca a otra geografía. Esa otra geografía no es la de los "no lugares" que no se atestiguan y que por lo tanto no se inscriben. Esa otra geografía es la de los lugares que se "experimentan" de manera distinta, pero que se encuentran bajo la misma representación.

La conversación con Juan me hizo pensar en toda la discusión. Tal vez Latour tenga razón y nosotros nunca hemos sido modernos y quizá el problema no sólo se refiere a la construcción social de la realidad, sino a la "experiencia" misma de la realidad. En el siglo dieciocho, toda la tecnología social y la tecnología literaria estaban dispuestas con el fin de asegurar que la percepción indígena de la realidad se perdiera en la traducción y en la inscripción. Sin embargo, la idea misma de que la "experiencia" es conocimiento inferido a partir de la realidad traicionó el sistema "objetivo" y

también conservó para los mixtecos una representación de su realidad. Eso le dio gusto a Juan cuando leímos el informe. Mientras que a mí me sorprendió que la gente hubiera representado los mismos lugares en el pasado de la misma forma en que lo hacían en la actualidad, Juan sabía que los lugares eran los mismos pero a él le sorprendió que los españoles hubieran incluido la experiencia mixteca.

Después de hablar con Juan, empecé a preguntarle a la gente cómo experimentaba la geografía. Al principio, lo único que recibí fueron descripciones amables de mi propia percepción de las cosas. Me tomó tiempo encontrar elementos de una percepción distinta de la realidad. Cuando empecé a preguntarles a las personas cómo se llamaban ciertos lugares en el municipio, éste fue el tipo de respuestas que me dieron:

*Padre:* Cada lugar tiene un nombre. Por ejemplo, allá, en donde el agua baja, se llama Yucushee.

*Hija:* Sí, aquí todos conocen cada lugar. Aquí, más allá del río, subiendo, lo llamamos Yucushee o Cerro Fiero. Ese cerro hizo desaparecer a una mujer, el cerro se llevó a una mujer, es por eso que se llama así.

*Padre:* En las riberas del río, corre así y se robó a una mujer.

De acuerdo con la experiencia mixteca, los lugares tienen vida propia. Los nombres de los lugares transmiten ese conocimiento. Juan entendía perfectamente las limitaciones que yo tenía para comprender la forma en que ellos "veían" realmente los lugares.

## Los lugares y la modernidad

¿Cómo podía la gente combinar diversas versiones de la geografía a su alrededor? Tal vez era algo "cultural". Esa idea me parecía odiosa pues implicaba "exotizar" a mis amigos mixtecos quienes habían dado muestras de "modernidad" en muchas situaciones. Además de esto, también existía la posibilidad, que también me disgustaba admitir, de que ésa fuera la "verdadera" herencia española.

En 1989, mientras yo realizaba una investigación de campo en la zona mixteca de Guerrero, descubrí que la gente celebraba rituales en honor de San Marcos para que lloviera. Las ceremonias tenían lugar en cuevas y San Marcos se representaba con una piedra

---

<sup>4</sup> Una discusión acerca de las diferencias epistemológicas en la documentación puede encontrarse en Victor Burgin, (1990). En este artículo, adopto la postura que argumenta que las diferencias en la localización social dan cuenta de experiencias distintas que a su vez informan acerca de diversas representaciones. Susan Harding (1993) explica que las personas situadas en los márgenes de la sociedad se encuentran en una posición de ventaja dado que no están comprometidas con un proyecto objetivista que mantiene la clara distinción entre naturaleza y cultura.

larga en forma de gota. El nombre de San Marcos en mixteco es *Savi* que significa “lluvia” o “nube”. Los mixtecos se llaman a sí mismos *Nuusavi*, esto es, pueblo de nubes o pueblo de lluvia. Cuando hablé de estas cuestiones con los lugareños, en otras ocasiones que fui a Mixtepec, me contestaron que unas personas de los Estados Unidos habían llegado y habían comprado todas las piedras de San Marcos que había en la región... que sabían que todavía se veneraba a *Savi* en otras partes, mas no en Mixtepec.

Busqué información sobre el tema. Leonhard Schultze (1933), el etnólogo alemán, informó del culto a *Savi* en Chichahuastla, un municipio mixteco de Guerrero. Los dibujos de las piedras que él encontró correspondían a las piedras que también pueden observarse en Mixtepec. También describe las pruebas arqueológicas de esos artefactos. Schultze defendió la hipótesis de que existía una relación directa entre las prácticas prehistóricas y las actuales.

No obstante, el antropólogo francés Carmagnani ofrece un argumento distinto. Carmagnani (1988) afirma que cuando los españoles llegaron a la región mixteca impusieron una reorganización territorial de comunidades que nunca desplazó por completo la organización indígena. Su argumento es que, después de la Conquista, se llevó a cabo una nueva configuración del territorio indígena que no concordaba del todo con el territorio español. Afirma que la divinización de los cerros y de las cuevas es en realidad un proceso que ocurrió durante los siglos diecisiete y dieciocho. Explica que la idea mixteca del “espacio” era muy concreta, se basaba en una serie de puntos a los que la comunidad hacía referencia. Estos lugares representaban puntos en el paisaje que, a diferencia del territorio “político” de los españoles, eran más bien puntos de contacto entre los dioses y la gente. Explica que se trata de un *territorio étnico*. Carmagnani sugiere que los rituales comunitarios refuerzan la conexión entre ambos planos, el “espacio” (con la connotación divina) y el territorio.

Me pareció que el análisis de Carmagnani era muy preciso, pero también descubrí dos puntos débiles en su argumento; por un lado, su idea de un “territorio étnico” es una representación sistémica de las ideas de “un pueblo”. Supone una representación “limitada” del grupo étnico. No obstante, los mixtecos no parecen tener sólo una percepción de la realidad sino dos, la “tradicional” y la “moderna”. Por otro lado, la distinción que hace Carmagnani entre el “espacio” (la connotación divina) y el “territorio” supone que existe una representación “objetiva” del “territorio” en nuestra geografía. A pesar de todo, me gustó su afirmación de que no nos enfrentábamos a un problema prehistórico sino a un problema colonial.

Volví a examinar el documento y encontré lo que me pareció ser la respuesta al problema de Carmagnani; las explicaciones modernas de la ciencia se esfuerzan por separar la religión de la ciencia. Sin embargo, las creencias religiosas están profundamente arraigadas a muchos niveles en los mismos científicos y en la racionalidad científica. En el caso de nuestra expedición del siglo dieciocho, la construcción del conocimiento sí incluyó la construcción religiosa del informe de la verdad de un testigo, como lo indican las palabras anteriormente citadas:

...llegamos a un lugar en donde hay una cruz en medio de un montón de piedras, en donde se detuvieron y, al preguntarles cómo se llamaba dicho lugar, los testigos de identidad contestaron bajo juramento religioso que era el límite divisorio entre las tierras de Mixtepeque y las de esta ciudad de Juxtlahuaca...

El dispositivo religioso de los españoles para construir una representación “objetiva” de la realidad había desplazado, no obstante, las creencias religiosas indígenas en la construcción del espacio. De cierto modo,



**Piedra de lluvia.** Una representación de *Savi*, el espíritu de la lluvia, también llamado San Marcos, exhibida en el museo de San Juan Mixtepec (altura aproximada: 1.5 m).

ni la “experiencia” india ni la española habían sido “modernas”. Lo que leímos en el documento fue el desplazamiento de las ideas religiosas indígenas que informaban sobre su construcción social de los lugares. Por lo tanto, los lugares indígenas se convirtieron en “no lugares” en el informe español, no porque fueran huecos, dado que ciertamente estaban presentes en el informe español, sino porque la “experiencia” que los indígenas tenían de ellos sólo se transmitía por medio de los “nombres de los lugares”.

Entonces, comencé a entender mejor por qué los mixtecos se mostraban tan reacios a hablar de sus cerros enojados. Los mixtecos son católicos y se les ha advertido constantemente que no crean en “cosas del demonio”, pero su sentido de la “realidad” se origina tanto en su propia percepción de la “naturaleza”, como en las ideas católicas de la religión. Como resultado, la geografía se convierte en un tema que causa una inquietud y un temor constantes. Podemos leer este miedo en la siguiente conversación entre una maestra de primaria y su padre:

*Hija:*... las piedras de lluvia. Cuando era niña, fuimos a plantar y había un cerrito, así; el cerrito era alto, y había piedras de agua, piedras de lluvia que les decimos. Una vez que estaba allá, mi padre dice que él no se preocupaba por las piedras, que no servían para nada, y dice que las recogió y las aventó, pero dice que se sintió muy mal por molestar a esas piedritas, y luego la víbora se apareció [el padre interrumpe aquí para añadir “cascabel”], una víbora de cascabel, y a él se le metió la idea de que como había regado esas piedras, luego, es decir, que el mismo cerro se voltea, no lo puedo explicar. Se voltea... [Consulta algo en mixteco]... Bueno, al cerro no le gusta que uno se meta con él. [Vuelven a hablar en mixteco]. Ah, esa parte cuando se aparece la víbora, el cerro es el que hace salir a la víbora. Luego por eso él se fue a juntar todas esas piedritas. Las juntó, las volvió a poner en su lugar. Luego hasta a él le daba mucho miedo regresar al cerro. Él, me acuerdo... nos contaba eso cuando yo era chica.

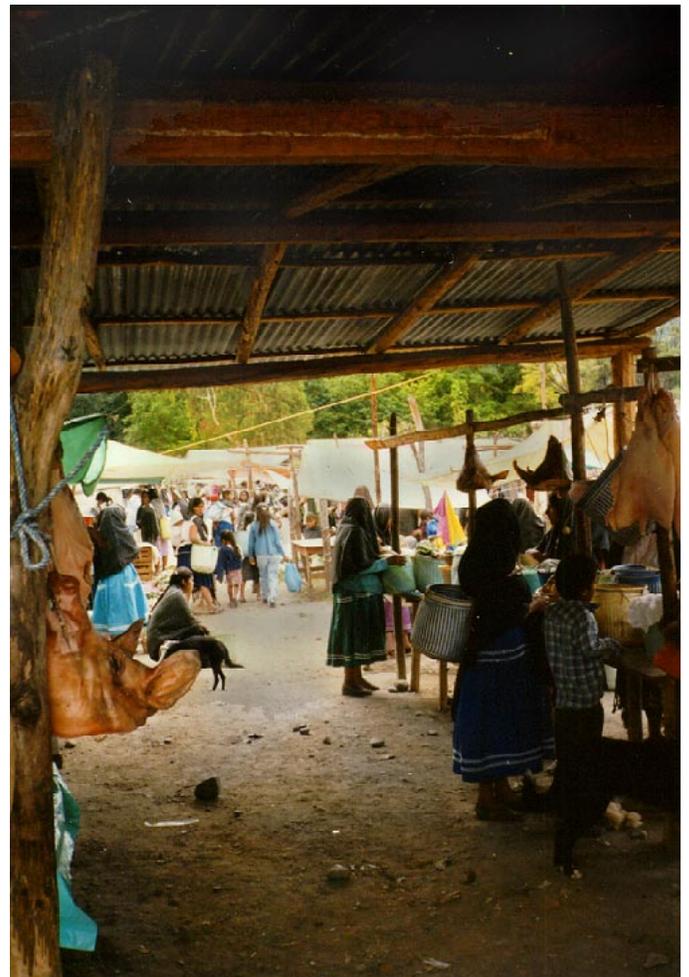
*Padre:* Verá, lo que pasó fue que me enojé y dije... “Piedras tontas, ¿para qué sirven?”...Dije y las aventé todas. No pude dormir esa noche. En las mañanas, me levantaba, iba de un lado, iba del otro y tengo miedo... No podía ir a la milpa. Verá... era un chingado miedo, las piernas se me doblaban de miedo. “Vamos a juntarlas”, dije, porque... tenemos que rezarles o... bueno, no sé cómo deshacerme de eso. Luego fui allá y juntamos las piedras y todo. Luego, la piedra grande de agua la puse en medio y junté las chiquitas, junté todo y lo dejé así... porque allá hay un montón de víboras; vienen de la costa. Algunas saben cómo matar, pero yo... verá, había como seis. Maté una... y su cabeza tenía algo así como una pluma... luego tenía

alas. ¡Chin! tenía un pico. Ya tenía su pluma, una ala.  
*Federico:* Yo nunca había oído hablar de una víbora con alas...

*Hija:* Sí, es cuando ya son adultas, les crecen alas, luego puede volar...

*Padre:* [Ellas] van al mar. No lo puedo explicar porque no tuve estudios.

Juan me había abierto una puerta; me ayudó a entender que la “razón” y la “creencia” no se excluyen mutuamente en las representaciones objetivas modernas de la geografía. Los mixtecos se enfrentan constantemente a creencias “objetivas” y por lo tanto tienen una idea clara de la contradicción que implica la historia de la “objetividad”. Tienen que vivir con ambas explicaciones. No se trata de una cuestión “étnica”, en el sentido de dos visiones de mundo distintas. Más bien lo que sucede es que nosotros no reconocemos que nuestro sentido de la realidad construye descripciones “objetivas” tanto a partir de la “razón” como a partir de la “creencia”.



Mercado semanal o “tianguis” en San Juan Mixtepec.

## La identidad como ser o la identidad como devenir

Los museos son un dispositivo disciplinario antropológico que está profundamente arraigado en la tradición mexicana de la construcción de la identidad. San Juan Mixtepec no escapa a esa tradición. Los domingos son un día especial en Mixtepec. Es el día del tianguis. Cientos de personas bajan desde la sierra para ir al pueblo en el valle del río en donde se localiza la cabecera municipal. Es una fiesta. Los domingos son el único día que abre el museo, situado en uno de los edificios de la plaza principal. El museo fue construido gracias al entusiasmo del maestro Alfonso, un presidente municipal que estudió antropología como parte de un programa especial para maestros indígenas.

Como yo había trabajado en el diseño del Museo de las Culturas Populares de la ciudad de México, presté mucho cuidado a la museografía. El mensaje que transmite es el intento de conjuntar las dos “experiencias” y de construir el sentido de Mixtepec como un lugar. La primera unidad del museo es una ingeniosa presentación de artefactos arqueológicos. Una explicación bien informada que incluye fechas, culturas y periodos históricos y arqueológicos se exhibe con cada unidad museográfica. Las “piedras de agua” que representan a San Marcos, la deidad de la lluvia descrita por L. Schultze, ocupan un lugar central en la exhibición arqueológica. Siguiendo un riguroso orden cronológico, la segunda unidad presenta documentos y mapas del pueblo que datan de la época de la Colonia. También se exhiben varios mapas, algunos de los cuales son de los primeros días del encuentro colonial. Los documentos incluyen copias del documento del siglo diecisiete que yo había visto en casa de Juan y un mapa que lo acompañaba. Resulta interesante ver que todos los mapas exhibidos formaron parte de una discusión que una autoridad india de la región, la cacica Doña Pascuala, tuvo acerca de un terreno que reclamaba para criar ganado. En su intento por mostrar el “lugar” en donde debía estar el “sitio de estancias”, ella y más tarde sus descendientes enviaron a las autoridades varios mapas con la localización del “sitio”. Mientras los primeros documentos muestran la mano indígena del tlacuilo haciendo la inscripción de su sentido de “lugar”, las versiones ulteriores “desplazaron” esa percepción. En la versión indígena del mapa, la presencia de la gente está representada de manera vívida con símbolos tales como pisadas que representan caminos. Los montes son entidades separadas, y están dispuestos con una jerarquía igual a la que se da a las iglesias que representan las poblaciones. Si Carmagnani está en lo cierto, el mapa indígena estaba dando una importancia igual a cada representación religiosa del paisaje.

El último mapa, el que acompañaba el documento que leí en casa de Juan, tenía una representación más “naturalista” del paisaje. Los caminos y los cerros se habían convertido en elementos “naturales” sin ninguna singularidad. Los cerros se habían convertido en líneas delgadas y continuas. Los caminos habían sido privados de su origen humano y representaban “líneas” concretas en la topografía. Las iglesias conservan sin embargo la jerarquía de representar la presencia humana en el mapa. La secuencia mostraba el desplazamiento de la construcción indígena de los lugares, en el intento mismo de una familia indígena por obtener tierras bajo las normas españolas.

A pesar de que los mapas tienen un papel muy especial en la comunidad, paradójicamente no se hace uso de ellos. El sistema escolar no tiene un mapa del municipio; la autoridad local (presidencia municipal) tampoco. En la presidencia municipal, los distintos barrios que constituyen la entidad política están representados por bordones o bastones que simbolizan la autoridad que tiene el representante de cada barrio ante la presidencia municipal. Los dos mapas que encontré fueron uno que el sacerdote había trazado cuidadosamente y que mostraba todas las comunidades del municipio y un mapa impreso del municipio que la Comisión Federal Electoral había exhibido para llevar a cabo el registro de los votantes. Juan tenía, en su casa, el mapa oficial en el cual el gobierno estableció todos los lugares que definen los límites de la tierra del municipio. Este mapa, elaborado en la década de 1950 con la ayuda de un topógrafo, se basó en la cuidadosa descripción que yo había leído en el documento del siglo dieciocho, en casa de Juan. Juan guardaba tanto el mapa como el documento. No obstante, la comunidad no usa este mapa para saber qué hay en el municipio, sino para zanjar discusiones acerca de los límites del mismo. En suma, los mapas son una cuestión de autoridad “fuera” del municipio.

La exhibición de mapas en el museo mostraba cómo el espacio del pueblo se había “disciplinado”, esto es, cómo había obtenido un “lugar” en la forma en que la nación se representa a sí misma. Por el hecho mismo de que fueran desplazadas sus antiguas representaciones, habían obtenido un “lugar” en la representación de la nación. Sin embargo, los viejos “cerros” se habían convertido en un “no lugar” en la representación que la nación hizo de ellos.

Encontré un giro interesante en la última unidad del museo. Esta unidad narra la historia de un enorme sabino llamado *Tucuyoo saa*, que significa “árbol de las lluvias”. Según la información del museo, el árbol estaba frente a la puerta de la iglesia. Era tan alto que la gente podía verlo desde cualquier punto de la región



En la oficina de las autoridades locales, cada barrio de la comunidad está representado por un bordón, un bastón que tiene amarrado un listón de colores.

mixteca. En la cima del sabino, siempre había bruma; por lo tanto, la gente de otros lugares llamaba a los habitantes de San Juan Mixtepec los *Shinibicco* o el “pueblo de niebla”. Una vez un niño se cayó dentro del pequeño lago que estaba al pie del árbol y murió. La gente decidió cortar el árbol. Este tenía forma de “Y” y, cuando cayó, un lado se fue hasta el cerro llamado Yucushitu y el otro cayó cerca del cementerio, cerca de un lugar que llaman Tishitu. “Las leyendas”, reza el texto de esa unidad, “presentan la visión y las experiencias de un pueblo; expresan nuestros valores culturales y nuestra identidad.” La museografía ha dado un lugar en el campo de la disciplina de la antropología a las “visiones” y la “experiencia” de la gente. Lo hace al afirmar que las visiones y la experiencia forman parte de su “identidad”.

Si consideramos la “experiencia” como algo que informa acerca de una explicación “objetiva” de la realidad, podríamos pensar que el museo está construyendo lo que Stuart Hall (1990) llama una identidad como “ser”. Esto es, una identidad basada en un momento histórico en el pasado o vinculada con un lugar, que Hall reconoce que con frecuencia es imaginario. El museo deseaba mostrar las “raíces” comunes de la identidad mixteca en su pasado arqueológico y por lo tanto una unicidad en su identidad actual. La consecuencia de esto crearía, claro está, una identidad única (una identidad que es distinta al resto), una unicidad mixteca que, como en la explicación del territorio étnico de Carmagnani, vincularía a los mixtecos con Mixtepec bajo una identidad “étnica” distintiva, basada en creencias que tienen sus raíces en el pasado pero

que se ven confirmadas por la “razón antropológica”. Sin embargo, no creo que el museo represente una identidad como “ser” sino, nuevamente en palabras de Hall, una *identidad de devenir*. Creo que el museo está abriendo un espacio para que se forme una identidad arraigada en dos epistemologías que informan sobre el proceso del conocimiento y el sentido del ser. Así como Juan y nuestro amigo campesino al que perseguían las víboras aladas querían reconciliar dos sentidos de lugar, el museo está buscando un escenario en donde se pueda reconocer que ambas epistemologías informan sobre la “experiencia” mixteca y, por consiguiente, sobre su sentido del ser. No se trata de dos representaciones de la realidad, sino de dos epistemologías que informan sobre una “experiencia”. En este sentido, el museo está desafiando las convicciones sociales que afirman que *Savi* o un árbol es una idea religiosa que ocupa un lugar en la razón “objetiva”, pero sólo como una leyenda. Y está abriendo el espacio para mantener a *Savi*, o a un cerro o un árbol como parte de la “experiencia” mixteca. En mi opinión, esto no puede hacerse a menos de que reconozcamos que nuestro sentido de “objetividad” está socialmente construido; que los mixtecos nunca han sido modernos, así como nosotros nunca lo hemos sido; y que la representación científica no es una “verdadera” explicación de los lugares reales, sino una explicación de diferencias de poder en las relaciones que existen entre dos sociedades distintas.

La explicación “científica” de la “realidad” impone su organización social de la verdad (su tecnología social para definir quién es un testigo) sobre la organización social mixteca, desplazando la explicación mixteca de la realidad al considerar que no es “suficientemente objetiva”. Para Hall, existe una diferencia entre los lugares imaginarios y los lugares reales.

Conforme las personas sitúan sus identidades en esos lugares imaginarios, construyen su sentido de pertenecer al pasado, construyen sus identidades como ser. No obstante, la propuesta de Hall se basa en la afirmación de que son “lugares” objetivos. Por lo tanto, las identidades son “múltiples” y “contradictorias” dado que la gente viaja de un “lugar” a otro “lugar”. Los lugares imaginarios coexisten con los reales y habitar este complejo de lugares reales e imaginarios construye una identidad de “devenir”.

En mi opinión, la idea de lugar de Hall contiene un problema, a saber, que acepta la ontología del ser cartesiano y por lo tanto su discusión de “identidad” se vuelve tautológica.<sup>5</sup> De acuerdo con la propuesta de

<sup>5</sup> Para una discusión sobre el “ser cartesiano” en la bibliografía de los estudios culturales ver Iris Marion Young, 1993.

Hall, existen lugares reales que lo ayudan a establecer la condición imaginaria de los lugares en la mente de las personas. Para construir dichos lugares, es necesario reconocer que existe una sola manera de conocer realmente los lugares; así, su propuesta apoya la idea del ser cartesiano que puede ver todos los lugares con imparcialidad, puesto que dicho ser no está “localizado”.

Pero, ¿qué sucede si un solo lugar se construye de acuerdo con dos epistemologías? ¿Y qué sucede si compartimos ambas epistemologías? ¿Tendríamos entonces dos sentidos de ser? Sin embargo, en la obra de Hall el problema se convierte en un problema de identidades múltiples puesto que su sentido del ser se deriva de la ontología del ser universal que construyó esos “lugares reales”. ¿Cómo nos puede ayudar nuestro caso mixteco a ir más allá de esta ontología? ¿Podría un mixteco situarse al mismo tiempo en el “lugar” que él construye y en el “lugar” que construye el funcionario español, sin tener un conflicto entre los dos sentidos de ser? Creo que los mixtecos están tendiendo un puente entre dos epistemologías y, por consiguiente, están construyendo un sentido de ser distinto. Para decirlo con las palabras de Hall, están construyendo un sentido de identidad como “devenir”.

No podemos ver el sentido de ser de los mixtecos en construcción a menos que reconozcamos que nosotros los científicos tampoco hemos sido modernos. Desde un punto de vista cartesiano, los mixtecos experimentan dos identidades parciales basadas en dos epistemologías que llevan a dos representaciones del espacio; pero lo que nos muestra el museo es que, desde el punto de vista mixteco, su postura implica una sola ontología, una que no se localiza en ninguno de estos sentidos del espacio, sino en la intersección de ambos, generando un sentido de “lugar” que es paradójico desde nuestro punto de vista.

### Traslación y transmigración

Sebastián Scholz (1992) explica en una obra reciente que los obispos que servían en una comunidad y se trasladaban a otra comunidad por “motivos egoístas” eran censurados por la Iglesia. El movimiento de la gente debía hacerse “por la voluntad de Dios y [por] el bien de la Iglesia”. El libre movimiento de las personas, llamado “transmigración”, no era tolerado. Únicamente el Papa podía autorizar el cambio y, en ese caso, se consideraba como una “traslación”.

A pesar del intento de la Iglesia por controlar los movimientos de las personas, la transmigración era un fenómeno frecuente y muchas veces se basaba en el hecho de que el obispo transmigrante había encontrado un nuevo lugar en donde era aceptado como parte de la comunidad religiosa. Por lo tanto, los transmigrantes debían tener cierta movilidad o fluidez para ir de una comunidad a otra, violando la estructura de la Iglesia. Con frecuencia, en los casos de una transmigración exitosa, el Papa concedía al obispo la traslación oficial.

La transmigración se relacionaba con toda clase de violaciones de leyes y límites, como en el caso de las mujeres acusadas de “transmigrar” en lobos.<sup>6</sup> En el pasado, el transmigracionismo había afirmado que las almas podían moverse de un cuerpo a otro, pero el catolicismo condenó esta creencia. La Iglesia católica había capturado el sentido del ser, el alma de las personas, en un solo cuerpo. El hecho de violar la idea del ser único representaba un importante ataque a la Iglesia. Por lo tanto, el ser acusado de haber transmigrado en un animal podía ser algo fatal.

El sentido de individuos, comunidades, culturas y lenguas separados ha formado parte de la estructura de poder. Esta separación implicaba sancionar cualquier relación entre entidades separadas al convertirlas en traslaciones. El caso antes mencionado es un ejemplo de cómo las relaciones sociales estructuran y sancionan el hecho de cruzar supuestas fronteras de lengua, cultura o jerarquía. Muestra asimismo la imposición de la ontología cartesiana en la construcción de espacios y lugares que se usarán para construir estructuras e identidades políticas.

¿Podemos considerar a las personas de San Juan Mixtepec como transmigrantes, que habitan lugares que de lo contrario percibiríamos como irreconciliables o paradójicos? ¿acaso esta condición de vivir en los márgenes de la “razón” objetiva les da una ventaja en el proceso de definir su sentido de lugar y de ser? ¿Acaso este sentido de pérdida de vivir en una epistemología plenamente estructurada y coherente representa un desafío tan profundo a la antropología que nos negamos a abandonar la ontología cartesiana?

### Comentarios finales

La construcción antropológica del “campo de investigación” es un requisito profundamente arraigado en la idea de la razón objetiva. ¿Cómo podemos comparar

<sup>6</sup> John Fletcher, *Woman's prise* (1625), citado en el *Oxford English Dictionary* bajo “Transmigración”.

dos lugares si no son independientes? O bien, ¿cómo podemos controlar la subjetividad al observar un acontecimiento antropológico si no sabemos en dónde ocurrió y por lo tanto con frecuencia nos damos cuenta de que sucedió únicamente después de que tuvo lugar? ¿Cómo podemos pretender compartir un lugar con personas que habitan, desde nuestra perspectiva, varios lugares a la vez? ¿Podemos volvernos conscientes de nuestra propia multiplicidad en maneras de construir lugares y usar esta conciencia de nosotros mismos de manera productiva para comprender la vida de los demás?

De regreso de San Juan Mixtepec, me encontré a dos hombres, padre e hijo, que viajaban juntos. El hijo vivía en Chicago y había nacido en la ciudad de México, a donde había emigrado su padre, que era nativo de San Juan Mixtepec. El padre lo había llevado por primera vez de visita a Mixtepec. El hijo, armado con una cámara de video (mucho más compleja a nivel tecnológico que mi cámara de poca monta) había filmado la experiencia. Después de haber pasado dos semanas haciendo mi investigación en San Juan Mixtepec, sentado en el autobús que me llevaba de regreso a la ciudad de México, me pregunté: ¿en dónde habían estado en realidad esas dos personas que habían ido de visita a San Juan Mixtepec?

## Bibliografía

- ACUNA, RENÉ DE,  
1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, vol. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- APPADURAI, ARJUN  
1991 "Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology", en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present*, School of American Research Press, Santa Fe (N. Mex).
- AUGÉ, MARC  
1993 *Espacios del anonimato: para una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, España.
- BURGIN, VICTOR  
1990 "Cultural studies in Britain: "Two paradigms"", en *Center for Cultural Studies Newsletter*, University of California en Santa Cruz, primavera.
- CARMAGNANI, MARCELLO  
1988 *El regreso de los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CERTEAU, MICHAEL DE,  
1986 *The practice of everyday life*, University of California Press, Berkeley.
- CHANCE, JOHN K.  
1986 "La ciudad de Oaxaca de 1630 a 1750", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del Estado de Oaxaca*, vol. II: *Época colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno de Oaxaca, México.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR Y ARACELI BURGUETE  
1996 "Sociedad colonial y rebelión indígena en el obispado de Oaxaca (1660)", en Héctor Díaz-Polanco (ed.), *El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Oaxaca, Oaxaca.
- ESPARZA, MANUEL C.  
1994 *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Oaxaca/Instituto Oaxaqueño, Oaxaca.
- GRUZINSKI, SERGE  
1993 *The conquest of Mexico: The incorporation of Indian societies into the Western world*, trad. Eileen Corrigan, Polity Press, Cambridge (GB).
- HALL, STUART  
1990 "Cultural identity and diaspora", en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity*, Lawrence and Wishart, Londres.
- HARDING, SUSAN  
1993 "What is feminist epistemology?", en *Whose science? Whose knowledge?* Cornell University Press, Ithaca.
- HELMS, MARY W.  
1989 *Middle America: A culture history of heartland and frontiers*, University Press of America, Nueva York.
- LATOUR, BRUNO  
1993 *We have never been modern*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- PALERM, ÁNGEL  
1980 "La formación colonial mexicana y el primer sistema económico mundial", en *Antropología y marxismo*, Nueva Imagen, México.
- PASTOR, RODOLFO  
1986 "Estructura y vida social en la Mixteca Alta del siglo XVIII", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Lecturas históricas del Estado de Oaxaca*, vol. II: *Época colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno de Oaxaca (Colección Regiones de México), México.
- ROMERO FRIZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES  
1983 "Evolución económica de la Mixteca Alta", en *Historia mexicana*, El Colegio de México, vol. XXII, núm. 4, abril-junio.  
1996 *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista (Colección Historia de los pueblos indígenas de México), México.
- SCHOLZ, SEBASTIAN  
1992 *Transmigration und translation*, Bohlau, Köln.
- SCHULTZE, LEONHARD SIGMUND  
1933 *Indiana*, Gustav Fischer, Alemania.
- SHAPIN, STEVEN Y SIMON SCHAFFER  
1985 *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton.
- YOUNG, IRIS MARION  
1993 "Impartiality and the civic public: Some implications of feminist critiques of moral and political theory", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as critique: On the politics of gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis.