



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA *-Iztapalapa*

POSGRADO EN HUMANIDADES, LÍNEA EN HISTORIA

**Manifestaciones Culturales que dan Identidad y Cohesión
Social:**

**El caso de los migrantes del pueblo de Chalcatongo de
Hidalgo, Oaxaca, 1930-1960**

Idónea Comunicación de Resultados

Para optar por el grado de

Maestra en Humanidades

(Historia)

PRESENTA

Lic. Silvia Guillermina García Santiago

Asesora:

Dra. Sonia Pérez Toledo

Diciembre de 2015.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00287

Matrícula: 2123801474

MANIFESTACIONES CULTURALES
QUE DAN IDENTIDAD Y COHESION
SOCIAL: EL CASO DE LOS
MIGRANTES DEL PUEBLO DE
CHALCATONGO DE HIDALGO,
OAXACA, 1930-1960

En México, D.F., se presentaron a las 13:00 horas del día 14 del mes de diciembre del año 2015 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. SONIA PEREZ TOLEDO
DR. ALFONZO PEREZ ORTIZ
DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA



SILVIA GUILLERMINA GARCIA SANTIAGO

ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (HISTORIA)

DE: SILVIA GUILLERMINA GARCIA SANTIAGO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. SONIA PEREZ TOLEDO

VOCAL

DR. ALFONZO PEREZ ORTIZ

SECRETARIA

DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA

DEDICATORIAS

A los pilares de mi vida:

Mi abuelo Adrián García Cruz.

Contigo aprendí a caminar por los senderos del pueblo de Chalcatongo; amar y apreciar su comida y tradiciones.

Mi padre Aristeo García Cortés.

De tu mano recorrí las calles y avenidas de la ciudad de México, de esas pláticas por la ciudad, mi imaginación voló, y caminé tus pasos cuando llegaste a la ciudad, porque fue una forma de aprender a amar esta selva de asfalto. Por el impulso que me diste para ser una mujer independiente.

Mi madre Juana Santiago Cortés.

Tu ejemplo de trabajo y entereza fueron vitales para salir adelante, llegar a ser quien soy, de ti aprendí disciplina, responsabilidad y amar lo que se hace.

Dra. Sonia Pérez Toledo

Su confianza en mi persona, su enseñanza y ejemplo de trabajo fueron fundamentales para culminar este trabajo. Mi plena gratitud.

Archivo de la Palabra.

Todos y cada uno de ustedes me inspiraron para rescatar una parte de la memoria del Pueblo de Chalcatongo que también es mi historia y mi memoria.

ÍNDICE

	Pág.
Agradecimientos	3
Introducción	4
Capítulo 1. Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca: Bosquejo Histórico	24
1.1 Ubicación Geográfica	24
1.2 Chalcatongo en tres tiempos: Prehispánico, Colonial, Silgo XIX	32
Capítulo 2. Cambios económico-políticos en Chalcatongo 1930-1960	49
2.1 Las pérdidas y las ganancias: Chalcatongo después de la Revolución Mexicana.	49
2.2 Migración: los chalcatonguenses dejan el hogar	63
2.3 Los chalcatonguenses en un nuevo espacio geográfico: 1930-1960	80
Capítulo 3. Manifestaciones que mantienen la identidad y la cohesión social chalcatonguense	86
3.1 Tradiciones y costumbres	90
3.2 Algunas tradiciones y costumbres que dan identidad entre los chalcatonguenses	97
3.3 Tradiciones que perviven entre los migrantes chalcatonguenses	115
Consideraciones Finales	125
Archivos y Bibliografía	131

AGRADECIMIENTOS

En algún lado leí sobre la dificultad de redactar agradecimientos, no porque no sepa a quién agradecer, sino por lo que representa hurgar en la memoria sin olvidar a alguien, lo cual siempre pasa, por esa razón decidí omitir nombres de personas, cada uno de ustedes sabe quiénes son, el papel que jugaron en este trabajo y cómo me apoyaron. Lo que sí considero importante es mencionar a las instituciones donde se ubica la gran mayoría de las personas que participaron en la realización y culminación de este trabajo, entre ellas:

A la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía, por el apoyo económico y de tiempo para llevar a cabo los estudios de maestría, a los compañeros de trabajo, amigos, alumnos y exalumnos que me nutrieron con sus ideas y comentarios.

A la línea de Historia del postgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, por haberme cobijado como su estudiante, a mis profesores y compañeros que me orientaron y formaron en este camino de la Historia, por los momentos vividos y el aprendizaje obtenido.

Al pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, lugar donde se encuentran mis raíces, donde fue enterrado mi ombligo y al que vuelvo cada vez con más emoción y cariño porque ahora lo conozco un poco más, porque aprendí a valorar sus costumbres y tradiciones, porque entiendo las historias y palabras de mis abuelos sobre nuestros comportamientos y nuestros orígenes, porque es el espacio donde nació la idea de realizar este trabajo.

A mi familia extensa y nuclear, porque fueron ellos quienes compartieron y convivieron en cada uno de los momentos por los que pasé para la realización de este trabajo, por la paciencia que me tuvieron y por los aportes en lecturas, ideas, comentarios y recuerdos que enriquecieron este trabajo, a todos

GRACIAS

INTRODUCCIÓN

El propósito de investigar sobre algunas costumbres y tradiciones de los migrantes chalcatonguenses reside en mi interés por explicarme cómo y por qué se reproducen algunos de sus comportamientos de manera casi idéntica a lo que ocurre en su pueblo originario. Me pude percatar a lo largo, no solo de esta investigación sino de mi vida, que dichas manifestaciones les daba cohesión y los identificaba como miembros de una comunidad, de un lugar específico y que la lejanía del hogar primigenio se sentía menos cuando se platicaba entre paisanos.

Algunas de estas manifestaciones las llegué a observar en las fiestas, espacios donde las personas convivían y al calor de las copas se ponían a platicar, a rememorar sus andanzas de infancia y juventud, escuchar estas historias para mí era como viajar en el tiempo, imaginarme los lugares, los ambientes, por supuesto que siendo una niña no me era permitido ingresar e interrogar en las pláticas de adultos, así que las interrogantes me las sigo reservando para un mejor momento, cuando pueda realizar una entrevista a profundidad y la distancia histórica que el momento permita.

Observé que en las fiestas que se organizaban entre los “paisanos” eran diferentes a las que hacían compañeros y amigos que no eran oriundos del pueblo. Para empezar la música, los bailes, la comida y el ceremonial que se establecía en torno a la conmemoración, me daba la impresión de estar en un espacio de una vivencia y riqueza que me subyugaba. El comportamiento y reverencia que se tenía entre compadres y de éstos con sus ahijados me emocionaba. Recuerdo especialmente cuando mis padres fueron padrinos de un bebé, todo el ritual que en torno al acontecimiento sucedió, la comida y el baile que ofrecieron a los padrinos me encantó, algo que nunca antes había visto ni podido imaginar.

Otro aspecto que llamó mi atención fue la solidaridad que entre los “paisanos” se establecía, pareciera ser que el problema de uno era de todos, particularmente cuando alguno enfermaba o moría, la gente ayuda “con lo que se pudiera para la

familia que lo necesita en este momento” decían, y esto solo ocurría entre la gente del mismo pueblo y comunidad.

Posterior a estos acontecimientos, empecé a observar algunos cambios, cuando tuve la oportunidad de vivirlos ‘en el lugar de origen’, sin embargo, la esencia se conservaba, así empecé a preguntar, particularmente a mis abuelos quienes me platicaban algunas de sus costumbres, en especial las que tenían que ver con la comida y con la medicina tradicional, mismos brebajes que me preparaba mi madre cuando solía enfermarme y que sigo ejecutando con el mismo éxito, el restablecimiento de la salud.

Una de mis preguntas recurrentes eran ¿por qué salir del pueblo habiendo tantos cosas bonitas y ricas para permanecer en el lugar? La explicación más rápida era “no había dinero y no había que comer”, me intrigaba porque yo siempre que llegaba al pueblo comía, y comía delicioso, así que no podía imaginarme alguien que no tuviera algo que llevarse a la boca. Con el paso del tiempo fui entendiendo esa idea de la precariedad y la necesidad de ofrecer un mejor futuro para las generaciones venideras, esto sucedió a partir de mis largas caminatas por las calles de la ciudad de México, escenario que se prestó para preguntarle a mi padre ¿cómo era ese espacio cuando llegaste a la ciudad?, ¿quién te trajo?, ¿por qué te viniste?, ¿dónde te quedaste?, ¿en qué empezaste a trabajar? Preguntas todas estas y seguramente otras más que daban un indicio de mi ansia de saber, de respuestas que no siempre llegaron y algunas otras que no fueron del todo satisfactorias pero que me ayudaron a crearme escenarios sobre la ciudad de México y sus migrantes, la ciudad, crisol de múltiples manifestaciones culturales de distintos lugares del país.

Empecé a ver a la gente con ojos diferentes, a tratar de comprender, de entender en función de su lugar de origen, de su cultura que de muchas maneras me enriquecen. Empecé a tener la noción de que las manifestaciones culturales de los diferentes pueblos, a través de su gente, son hechos sociales que constituyen a la sociedad de la ciudad de México, difícilmente se puede entender la ciudad sin ella, lo que hizo que me acercara a la sociología, primero y después a la historia,

porque entendí que somos la síntesis de lo que el entorno hace de nosotros, nos crea y nos recrea. Si bien es cierto que hay influencia familiar, los vecinos, los medios y el entorno en el que nos desenvolvemos, también hacen su aportación en la conformación de la persona que somos. La creación de nuestra identidad.

A partir de estas nociones fue que empecé a pensar la presente investigación, guiada, particularmente, por la idea de realizar un trabajo con cierto rigor metodológico y consistencia histórico-social. Así es como se empezó a configurar la investigación. El trabajo tuvo giros inesperados, sufrió transformaciones de fondo, cambios radicales sobre lo que se quería realizar en un principio, hubo que circunscribirlo en torno a un problema histórico, porque tenía enorme carga antropológica, sociológica y etnográfica. No obstante lo anterior, debo aclarar que no concibo a la historia separada de las demás ciencias, dejaría de ser social, dejaría de sustentar analíticamente las explicaciones de los hechos y acontecimientos que giran en torno al hombre y su convivencia en sociedad, la historia social tiene esa enorme virtud, de tratar de explicar los acontecimientos que se analizan entorno a las relaciones sociales que establecen los hombres en sociedad, el cómo y el para qué, no sé si se llegué al por qué, pero este enfoque teórico-metodológico me dio pautas para explicarme a las manifestaciones culturales como una forma de cohesión social y

La cohesión social se refiere a la *naturaleza* [...] de los vínculos sociales que permiten a los individuos experimentar un sentido de pertenencia social (en diversas escalas), confiar en los demás (confianza horizontal), reconocer la legitimidad de la sociedad y confiar en sus instituciones. La cohesión social habla entonces de los distintos principios que permite la integración social, en términos metafóricos podría decirse que la cohesión adjetiva a la integración social.¹

¹ Carlos Barba Solano y Néstor Cohen (coords.). "Revisión teórica del concepto de *cohesión social*: hacia una perspectiva normativa para América Latina" en *Perspectiva Críticas sobre la cohesión social. Desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina*. Argentina: Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales, 2011, p. 71.

Para Durkheim, la cohesión social tiene que ver con el tipo de vínculos que establecen los hombres y permiten la formación de agregados sociales,² de creación de estructuras de movimiento y acción, en tanto que Giddens parte del concepto de dualidad³ de la estructura social como sistemas estructurados de prácticas que se reproducen recursivamente, las estructuras existen en forma de acciones o prácticas humanas donde los actores poseen conocimientos de estas estructuras y de las instituciones de su sociedad, se trata de un conocimiento tácito, práctico y empírico acerca de cómo comportarse en los múltiples contextos de la vida social.⁴ Este conocimiento es lo que les permite a los actores sociales cohesionarse y actuar como parte estructurante de una sociedad, situación que acontece, particularmente, con los migrantes chalcatonguenses.

Cabe destacar, que un problema fundamental en esta investigación fue el establecimiento de la temporalidad, hubiese querido hacer una apología de todo esto, pero recordé lo que Bloch,⁵ sabiamente aconseja, la idea no es buscar los orígenes de la historia, a veces ni del acontecimiento, sino aquel momento que es decisivo que marca los cambios en lo que se desea investigar. Así que después de muchas elucubraciones y considerando la historia del país, en general, y del pueblo, en particular, consideré partir de 1930 porque es una década que marca una ruptura en la vida del país en el siglo XX, podría decir que a partir de este decenio la vida política, económica y social define lo que ahora somos, 1930 es considerado por algunos historiadores, sobre todo de la historia política y económica, como el inicio de la estabilidad política del país y la entrada a la modernidad del siglo XX, los cambios de modelos económicos, la transformación político-económico del país y en particular de la ciudad de México, que la llevó a constituirse en un polo de atracción económica por la solicitud de mano de obra barata y sin calificar para darle

² Emilio Durkheim. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 2001. De donde se desprenden las ideas de solidaridad orgánica (cohesión basada en la interdependencia funcional) y la solidaridad mecánica (cohesión basada en la semejanza). Carlos Barba Solano y Nestor Cohen. *Op.cit.* p. 71

³ “La teoría de la estructuración se basa en la premisa de que ese dualismo (sujeto y objeto social; individuo y sociedad) debe ser reconceptualizado como dualidad: dualidad de la estructura”. Anthony Giddens. *Teoría Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. XVII.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Marc Bloch. *Introducción a la Historia*. 4ª edición, México: FCE, 2006.

impulso a la incipiente industrialización, también marca el inicio de cierta estabilidad política y la consolidación del régimen revolucionario. Para el campo, fue una década particularmente interesante en cuanto a la modificación de la tenencia de la tierra, la creación de los ejidos y la distribución de la tierra, se empieza a hablar de un proceso de agroindustrialización, particularmente para el norte del país, las políticas internas y externas marcan un incipiente impulso a cultivos de carácter industrial que no siempre fue afortunada y mucho menos equitativa. Estas son algunas de las razones por la cual decidí marcar como espacio temporal de inicio 1930.

Una vez establecido el inicio, el siguiente problema fue marcar el fin de esta temporalidad para establecer los límites del estudio, así que siguiendo a Bloch, la idea fue encontrar el hecho o acontecimiento que marcara un sisma o ruptura en la continuidad presente y éste lo encontré en otro momento crucial en la vida del país, como lo fue los albores del fin del “milagro mexicano”,⁶ la entrada de las crisis económicas y la expulsión de la mano de obra barata y sin calificar, también consideré el marcado descenso del flujo poblacional por causa de la migración, por lo menos a la ciudad de México; con esto no quiero decir que dejara de haber migrantes y menos chalcotenguenses, sin embargo, estos fueron fluctuantes, solo venían a trabajar por temporadas, particularmente en la industria de la construcción y después regresaban a su lugar de origen, lo anterior circunscrito alrededor de la década de los años 60 del siglo XX. Otra razón, no menos importante, fue el acceso de la información, no solo documental, que fue un poco más difícil de tener a la mano, como de algunos testimonios de los migrantes, quienes me contaron algunas

⁶ El término de “Milagro Mexicano” tiene que ver con el desarrollo industrial del país, es un aporte económico que dejó el Modelo de Sustitución de Importaciones, es decir, un patrón de industrialización marcado por la protección del mercado interno y un intervencionismo estatal sobre los flujos económicos como fuerza determinante de la actividad económica. En una primera etapa caracterizada por procesos de crecimiento económico que transformó la forma de producción industrial y agrícola, para dejar de producir bienes de subsistencia por bienes de uso duradero e industrial. Para mayor información ver Celso Garrido. “Industrialización y grandes empresas en el desarrollo estabilizador, 1958-1970” en *Análisis Económico*, Vol. XVII, número 35, primer semestre, 2002, pp. 233-267.

de sus versiones, sin constituirse en un documento de historia oral, pero si en el incipiente espacio para impulsar la búsqueda de información con personas que vivieron la migración dentro del espacio temporal descrito. Hasta aquí las razones del porque este trabajo se circunscribe en el periodo de 1930 a 1960.

Preguntas, hipótesis y objetivos

El enfoque teórico-metodológico que me propuse para trabajar en esta investigación está sustentada en los trabajos de historia social así como de los aportes de la antropología social y de la etnología para el desarrollo de la investigación.

Para el ordenamiento de esta investigación se incluyen planteamiento del problema, hipótesis y objetivos establecidos como eje rector de la misma. Las cuestiones iniciales que guiaron el desarrollo teórico del trabajo, plantearon preguntas-problema como las siguientes: ¿Es posible que la identidad de una persona migrante permanezca casi intacta una vez que ha dejado su lugar de origen?, ¿en qué medida permanece?, ¿qué es lo que permanece?, el caso de los migrantes chalcatonguenses, ¿sus costumbres y tradiciones les dan cohesión?, ¿qué costumbres y tradiciones son baluarte de esta cohesión?, ¿qué pervive en ellos de sus orígenes una vez que dejan su lugar de origen?, ¿de qué manera se transmiten estas costumbres?

Una vez planteadas las preguntas se perfiló un objetivo general del que se desprendieron algunos objetivos específicos que guiaron la investigación; de esta manera el objetivo general quedo planteado en los siguientes términos: averiguar qué tradiciones y costumbres rememoran los migrantes del Pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca cuando llegan a la ciudad de México así como los procesos de resignificación que relacionan al grupo migrante con el nuevo entorno y los grupos ya existentes propiciando su cohesión e identificándose como nativos de Chalcatongo. De aquí se desprendieron algunas ideas que se desarrollaron como objetivos particulares, entre ellas destaco las siguientes, porque fueron las que guiaron el curso de la presente investigación: a) ubicar al Pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca de 1930 a 1960 que permita explicar las características

socioeconómicas de los habitantes del pueblo, a su vez, comprender los fenómenos de migración que los orillaron a pasar de campo a la ciudad, particularmente a la de México en un proceso migratorio masivo; b) indagar el proceso migratorio que los chalcatonguenses siguieron a partir de la década de los 30 del siglo XX en su tránsito hacia la ciudad de México; c) identificar las tradiciones y costumbres del pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca que les dan identidad, pervivencia y cómo es que les acompañan a donde se llegan a establecer una vez que salieron de su lugar de origen.

Una vez planteados los objetivos, se perfiló la hipótesis que diera sustento a la investigación, quedando como a continuación se presenta: *La identidad cultural de los migrantes del pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, se transforma cuando llegan a un nuevo espacio de convivencia, particularmente porque se establecen vínculos y relaciones sociales con actores que tienen costumbres, tradiciones y pensamientos diferentes, por lo que sus propias tradiciones y costumbres contemplan cambios, (algunas rupturas y algunas continuidades) que les permiten la convivencia con los actores de los espacios donde llegan a habitar. Esto no significa que la identidad del migrante chalcatonguense cambie en su totalidad, aunque, para la temporalidad analizada existen rupturas y transformaciones que son evidentes, sin embargo, se plantea su incorporación a la vida cotidiana del migrante, como se intenta mostrar en esta investigación y solo se transforman algunas de sus conductas.*

En este sentido, lo que trato de probar, para el caso de los chalcatonguenses migrantes, es la resignificación de las relaciones sociales de los migrantes en el nuevo espacio de vida, las rupturas, cambios, continuidades que me permitan explicar la cohesión social de los mismos, y cómo éstas se vinculan con sus tradiciones y costumbres.

Enfoque teórico del trabajo

Como podrá apreciarse son variadas las fuentes que sirvieron de sustento para la investigación, sin embargo, hace falta mencionar aquellos documentos que fueron, no solo orientadores sino cruciales para intentar darle sustento histórico-metodológico a este trabajo de los cuales menciono algunos, que no fueron únicos, pero sentaron los cimientos sobre las cuales se discutió todo este trabajo, entre ellos destaco a Michel de Certeau,⁷ Eric Hobsbawn,⁸ Jacques Le Goff,⁹ E. P. Thompson,¹⁰ Peter Burke,¹¹ Roger Chartier,¹² por mencionar a los más significativos, los demás se verán citados a lo largo de esta investigación. Estos autores son clásicos y básicos para darle una orientación teórica al trabajo, sin embargo sus aportaciones tienen que ver más con el desarrollo de la historia en Europa que en América Latina, México y por supuesto el pueblo que estoy trabajando. Estoy cierta que usar sus referentes me orientaron hacia el camino que deseaba seguir, pero debo reconocer que no fueron suficiente, me generaron más dudas que ayudarme a explicar mi objeto de estudio, llegué a la conclusión de que utilizar sus categorías era un error porque el proceso histórico de Europa es diferente al que sigue México y sus regiones, sin embargo, son una gran influencia en los historiadores y antropólogos mexicanos de quienes tomé la mayor parte del enfoque utilizado en el trabajo, y me refiero a las investigaciones realizadas por Sonia Pérez Toledo, José A. Piqueras, Gilberto Giménez, Francisco López Bárcenas, Margarita Menegus, Margarita Dalton, Rafael Pérez Taylor, Carlos Sánchez Silva, entre otros muchos, de ellos comprendí que la Historia General no es ni con mucho la suma de las partes, sino que cada espacio, región, ciudad o

⁷ Michel de Certeau. *La invención de lo cotidiano*. Tomo 1. Artes de Hacer. México: Universidad Iberoamericana, 2000; Michel de Certeau. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

⁸ Eric Hobsbawn y Terence Ranger. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2012.

⁹ Jacques Le Goff. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.

¹⁰ E. P. Thompson. *Obra esencial*. Barcelona: Crítica, 2002.

¹¹ Peter Burke. "Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro" en *Formas de hacer historia*. España: Alianza ensayo, 2009, pp. 13-38; Peter Burke. *Formas de Historia Cultural*. España: Alianza editorial, 2006.

¹² Roger Chartier. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 2005.

pueblo cuenta una historia diferente de un mismo hecho o acontecimiento, que escuchar lo que dicen otros actores sociales a parte de las voces que se encuentran en los archivos es importante para entender el proceso histórico-social que se analiza, dentro de ellas hay rupturas, transformaciones, continuidades, que corresponde al historiador darlas a conocer, escuchar las diferentes voces de los actores, particularmente de aquellos que, en apariencia estaban callados, pero que sin su intervención el cambio o la transformación no es posible, los hechos y acontecimientos están dados en grupo, en un tiempo y espacios definidos, para comprenderlos es importante, primero escucharlos, hacer las preguntas pertinentes y después, quizá, lo más complicado, exponer, por escrito, los resultados, explicarles, a quienes se atrevan a leerlos que lo que exponemos no es otra cosa más que el producto de las ¿elucubraciones, interpretaciones? Del pasado porque

...Está claro que el pasado no existe “históricamente”, fuera de las apropiaciones textuales y constructivas de los historiadores [y] solo llega hasta nosotros mediante dispositivos de ficción que lo dotan de una gama de lecturas altamente selectivas y jerárquicas al servicio de poderes e intereses...¹³

Esto es lo verdaderamente difícil, llegar a proposiciones sugerentes y constructivas, en mi trabajo, creo que delinear a penas, para mí, la comprensión del problema real, sin embargo, ese es el hallazgo fundamental que me permitió llegar, visualizar las relaciones que se establecen entre los diferentes actores que participan entre los migrantes y los que se quedan, los procesos de adaptación, de cambios y transformación y sin embargo, creer, casi asegurar que algo permanece, en palabras de Pérez Toledo

1) La historia social en México es relativamente reciente [...] 2) es el obstáculo que representa establecer límites cronológicos rígidos que pueden impedir el análisis de la continuidad y el cambio social. Problema que se encuentra presente en la historiografía mexicana de corte tradicional caracterizada por fijar límites temporales a partir de acontecimientos de naturaleza política, y cuya

¹³ Keith Jenkins. *¿Por qué la historia?* Citado por José A. Piqueras en “El dilema de Robinson y las tribulaciones de los historiadores sociales” en *Historia Social*, núm. 60, 2008, pp. 59-89.

prolongada influencia puede constituirse en un problema para avanzar en el estudio de otras dimensiones de la historia.¹⁴

Sin embargo, para los neófitos del quehacer de la historia, comprender, es el primer gran problema con el que uno se enfrenta, ¿cómo establecer los límites temporales en un estudio de investigación histórica?, “busca un momento de transición” me dijeron, y quedé igual o peor, así que lo más cómodo, que no lo ideal, es establecer un momento político o económico que haya impactado en la sociedad del espacio donde se realizará la investigación, por lo menos eso fue lo que hice, al andar en la investigación, me di cuenta de la arbitrariedad que cometí, que buscar los cambios y transformaciones en las costumbres y tradiciones que dan identidad y pervivencia a los chalcatonguenses y por ende a sus migrantes, tiene que hacerse a través de una larga temporalidad para comprender el proceso de cambio que va más allá de lo político y lo económico, esta es una de las debilidades de este trabajo, pero también un elemento que me impulsa a darle continuidad a la investigación y, también que, abrió otras líneas de investigación.

Autores como López Bárcenas¹⁵, me llevan a pensar de una manera diferente el objeto de estudio en el que me involucré, más por razones sentimentales, en un principio y que termina siendo un abrir de ojos sobre problemas y conflictos territoriales que he vivido de cerca, pero sin comprender mucho del asunto, Bárcenas dice

¹⁴ Sonia Pérez Toledo. “Artesanos y gremios de la ciudad de México, 1780-1842” en *Historia y grafía*, Núm. 6, año 3, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 55-85.

¹⁵ En una entrevista López Bárcenas dijo lo siguiente: "La recuperación de la memoria histórica de los pueblos mixtecos es importante para las actuales luchas en defensa de sus derechos y su autonomía, porque el desconocimiento de ella lleva a muchos a pensar que las protestas comienzan con las que ellos emprenden y se pierde la perspectiva de lo que fueron las pasadas y lo que pueden ser las futuras", palabras emitidas en entrevista con Tania Molina Ramírez. "Francisco López Bárcenas documenta las rebeliones indígenas en la Mixteca" en *La Jornada*, 31 de mayo de 2007, artículo en línea, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/31/index.php?section=cultura&article=a06n1cul>, consultado el 7 de noviembre de 2015. Estas palabras me impactaron, vi en ellas, la idea de que no se puede defender lo que no se conoce, muchas veces se menosprecian las conductas y las costumbres que tienen estos pueblos, más por sí mismos que por “los otros”, por esta razón considero este trabajo importante para impulsar la recuperación de la memoria, la identidad y la cohesión entre los chalcatonguenses.

Los conflictos agrarios no son un fenómeno aislado sino procesos que se desarrollan en un entorno turbulento ambientado por luchas, resistencias, demandas, exclusión y vertiginosos cambios. Expresan simultáneamente luchas por la tierra y el territorio, al tiempo que representan esfuerzos por la defensa de espacios de interlocución y pactos sociales, por equidad y oportunidades para tener una vida digna; en otras palabras, representan una lucha por el poder y la autonomía. Van más allá de las disputas por la tierra.¹⁶

Y esto no lo visualicé hasta que empecé a desarrollar el primer capítulo, cuando busqué contextualizar históricamente el pueblo de Chalcatongo, a buscar fundamentar mi hipótesis de que uno de los factores que propicia la migración tiene que ver con la pauperización del trabajo campesino y por los conflictos por la tierra, esto me llevó a pensar que la tierra es importante para los mixtecos, porque es la fuente de su arraigo e identidad, por eso, al estar lejos siempre están presentes entre los suyos, ya sea a través de las remesas económicas, de la solidaridad con los paisanos y buscando transmitir ese cariño por el terruño, porque se busca “algún día regresar, aunque sea para que me entierren junto a mi mamá...”

Enfoque Metodológico

Este trabajo de investigación quiso completar el trabajo bibliográfico con el empírico a través de la búsqueda de testimonios que me ayudaran a compaginar lo que la teoría dice, verificar o contrastar con los protagonistas de esta historia, desgraciadamente, el tiempo es un factor limitante en mi caso, más las circunstancias que a ella rodea, la intención es continuar con la tarea, de ahí que se haga imperiosa la necesidad de tratar de explicar a la historia oral como la metodología que apoyara este trabajo y con ella la memoria y la identidad.

Es bajo la perspectiva de la Nueva Historia Social que la Historia Oral es retomada por los historiadores para fundamentar las investigaciones,

¹⁶ Francisco López Bárcenas, *et.al. Con la vida en los linderos: violencia y conflictos agrarios en el Nuu Savi*. Documento en línea, disponible en <http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/Con%20la%20vida%20en%20los%20linderos.pdf>. Consultado el 15 de octubre de 2015.

específicamente, del pasado reciente. La historia social estudia a los grupos sociales en términos de su interacción con el ambiente que los rodea y de las relaciones que entablan con los agentes del mismo y de otros grupos sociales. La Historia Oral ayuda y apoya a los historiadores sociales, a través de los testimonios obtenidos en:

- Ubicar a los actores históricos en sus comunidades, en sus hogares, en su lugar de trabajo, en sus espacios de entretenimiento para comprenderlos en el espacio temporal en el que están viviendo y la dinámica que se establece entre ellos consigo mismos como grupo y con los otros.
- Ayuda a examinar las manifestaciones sociales de los actores sociales a través del tiempo, sus cambios, continuidades, adaptaciones, resistencias.
- Asimismo, posibilitan el conocimiento del significado de sus actividades cotidianas.
- Posibilita la construcción y la re-construcción de los hechos que habitan en la memoria de los actores históricos y sus significados.

Estoy de acuerdo con lo anterior en tanto se busca utilizar los testimonios que se obtienen a través de la entrevista para acercarnos a la “subjetividad de la experiencia humana”¹⁷, es decir, ver la vida cotidiana de la gente común para hacer historia, sin olvidar que, como dice Camarena Ocampo, “el testimonio por sí solo no es historia. El testimonio se convierte en historia cuando lo trabaja un historiador, [es decir] trabajarlo desde la visión del tiempo, ver los procesos [y las relaciones] sociales [implícitos en cada testimonio]”¹⁸. Así entonces la historia oral se está convirtiendo en una potente herramienta del quehacer del historiador porque “hacer Historia Oral no es otra cosa que hacer Historia, con la singularidad de que en ello

¹⁷ *Ibíd.* p. 70

¹⁸ Mario Camarena Ocampo, “Metodologías para estudiar y documentar la tradición oral y la historia oral”. Conferencia, dictada el 5 de septiembre de 2013, en el Diplomado *Creación, resguardo, conservación y difusión de documentos de Historia Oral y Tradición oral*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

trabajamos primordialmente con la memoria como fuente histórica [...]”¹⁹, en un sentido histórico, por lo tanto, la historia oral implica, hacer entrevistas, analizarlas y hacer una exposición desde la lógica de la historia.

A decir de Lara Meza, hacer historia oral, permite relacionarla con la microhistoria, historia regional o local, sin embargo, no se detiene ahí, las investigaciones de los últimos años han permitido escalarla de lo micro a lo macro. Lo que me lleva a pensar en lo expresado por Mario Camarena, cuando dice que las entrevistas de historia oral bien hechas nos permiten observar procesos sociales y al tener puntos de referencia con los documentos escritos, ya sea de archivo o bibliográficos, podremos comprender los hechos sociales desde dos ángulos para el análisis: el institucional y el de los actores que participan en el acontecimiento.

Es en este sentido, lo que traté de probar, para el caso de los chalcatonguenses migrantes, a través de la realización de un trabajo empírico, para la reconstrucción de las relaciones sociales de los migrantes en el nuevo espacio de vida, las rupturas, cambios, continuidades que me permitan explicar la cohesión social de los mismos, si es que las hubiera. Desgraciadamente, el tiempo no fue un buen aliado y me quedé solo en delinear el trabajo, por lo tanto, éste se enmarca dentro de un estudio de tipo exploratorio-descriptivo.²⁰

Algunos trabajos que tratan sobre la temática

El estudio de las tradiciones y costumbres es un tema recurrente en los estudios antropológicos, sin embargo, algunos historiadores, particularmente los de la corriente de la historia social y cultural han realizado investigaciones específicas sobre ellos, trabajos centrados, particularmente en Europa y en la edad media hacia

¹⁹Ada Marina Lara Meza. “La construcción de la memoria como fuente histórica”, en en Ada Marina Lara Meza, Felipe Macías Gloria y Mario Camarena Ocampo (coord.), *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la Historia Oral*. México: Universidad de Guanajuato, 2010, p. 60

²⁰ “Los estudios exploratorios sirven para preparar el terreno [...]; los estudios descriptivos por lo general buscan especificar las propiedades, características y los perfiles importantes... que se someta a un análisis [...]” Manuel E. Cortés Cortés y Miriam Iglesias León. *Generalidades sobre Metodología de la Investigación*. México: Universidad Autónoma del Carmen, 2004, p. 20

delante. Pocos trabajos de corte histórico realizado por historiadores existen para el caso de México, quienes más han trabajado estos temas son los antropólogos. Por el lado de la migración y sus transformaciones identitarias, son los sociólogos y antropólogos, para el caso de México, existen trabajos elaborados por historiadores centrados, particularmente para la migración externa y pocos para la migración interna. A pesar de estos inconvenientes pude acceder a algunos estudios realizados por instituciones como la Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León, El Colegio de la Frontera Norte, el Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis, cuyos investigadores se han dado a la tarea de trabajar sobre estos temas, aunque ponen el acento en la migración externa, sin embargo, estas instituciones se encuentran dentro de los estados considerados de paso hacia los Estados Unidos, se han interesado en los cambios y transformaciones identitarias de los migrantes cuando se asientan en estos lugares, a veces por poco tiempo (y en otras para quedarse) en su paso hacia el Norte.²¹

Para fines de esta investigación los estudios que se revisaron y que están relacionados con la temática, la dividí en tres: a) Oaxaca, los mixtecos y los chalcatonguenses; b) Los migrantes y su identidad; c) costumbres y tradiciones de los chalcatonguenses.

Oaxaca es uno de los estados que más bibliografía abarca en torno a su historia, su cultura y su gente. Para el caso de Chalcatongo, no existen estudios con rigor metodológico en torno a su historia, así que lo que se trabajó tiene que ver con

²¹ Para estos temas entre otros revisar Lestage, Françoise. *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán, 2011; Mercado-Mondragón, Jorge. "Las consecuencias culturales de la migración y cambio identitario en una comunidad Tzoltzil, Zinacatán, Chiapas, México" en *Agricultura, sociedad y desarrollo* enero-junio de 2008, vol. 5, núm. 1, pp. 19-38; Sánchez Gómez, Martha Judith. "Procesos de identidad" en Levine, Elaine (ed.). *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. México: UNAM-CISAN, 2008.

la mención que otros trabajos de otros pueblos hacen de él. Un problema más con el que cuenta el municipio es que su archivo histórico municipal es muy pequeño, casi nulo al respecto; indican algunos pobladores que la mayoría de los documentos se perdió en un incendio que hubo en época de la Revolución, otros se perdieron o fueron desechados por la humedad y la contaminación por hongos que tenían y otros más se encuentran, tal vez, en poder de los exalcaldes del municipio, por lo tanto, la historia del pueblo se construyó con los pocos documentos encontrados en otros archivos: como el Histórico del Estado de Oaxaca y el distrital de Tlaxiaco, particularmente, los hallados dentro del espacio temporal descrito y por testimonios de algunos de sus habitantes sin llegar a constituirse en testimonios orales.

Por lo tanto, una historiografía del pueblo de Chalcatongo, sus tradiciones y costumbres, en todo caso, empieza a construirse y requiere de un arduo trabajo de archivo, tanto municipal como parroquial así como del rastreo de documentos en otros archivos para documentar la historia del pueblo y su riqueza cultural.²²

Sobre la región mixteca existen múltiples trabajos que hablan de ella, como el de Barbra Dahlgren,²³ su texto *La Mixteca: su cultura e historia prehispánica*, realiza un trabajo interesante sobre el desarrollo de esta cultura desde la época prehispánica, sin poner el acento en un pueblo en particular, sino en el desarrollo de la región en general; existen también los trabajos realizados por el Manuel Lejarazu²⁴ sobre las traducciones de códices mixtecos, en ella se encuentran algunas representaciones sobre el pueblo de Chalcatongo, de donde se retoma el glifo que caracteriza al municipio en la actualidad.

²² No es objetivo de esta investigación desarrollar una historiografía del pueblo de Chalcatongo pero marca una línea de investigación.

²³ Barbara Dahlgren. "La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas. En *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Oaxaca*. [en línea] disponible en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html>, última consulta 9 de marzo de 2014.

²⁴ *Arqueología Mexicana*. Edición especial. "Códice Nuttall, Lado 1: La vida de 8 venado", número 23, México, INAH, marzo de 2007 y "Códice Nuttall, Lado 2 La historia de Tilantongo y Teozacoalco" (segunda parte), número 29, México, INAH, marzo de 2009. Manuel A. Hermann Lejarazu. *Códice de Yucunama*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009 (edición facsimilar).

Para la época de conquista y parte de la Colonia el trabajo de José Antonio Gay²⁵ *Historia de Oaxaca*, presenta una reseña interesante sobre el proceso de conquista y hace algunas menciones de este momento para el caso de Chalcatongo. Otro texto que nos habla sobre este estado y algunas menciones de la mixteca en el periodo colonial, sin mencionar a Chalcatongo, es el de María de los Ángeles Romero F.,²⁶ *llamando Oaxaca*, textos donde pude encontrar información indirecta de la historia del pueblo, cabe hacer mención que algunos descendientes de los migrantes que llegan al pueblo toman videos y fotografías y en los últimos años los han difundido a través de las redes sociales. Por este medio se puede encontrar con una breve historia del pueblo de Chalcatongo que realizó uno de los Presidentes Municipales y que se dio a la tarea de hacer algo de investigación sin ser realmente un trabajo sistemático y exhaustivo. Sin embargo, son trabajos orientadores y provocadores porque lo obligan a uno a buscar o corroborar la información.

Un texto más que no quiero dejar de mencionar y que fue crucial para el trabajo en la época contemporánea fue el de Luis Alberto Arrijoa Díaz Viruell y Carlos Sánchez Silva,²⁷ titulado *Conflictos por la Tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria*, donde se expone parte de los conflictos por la tenencia de la tierra y que subsisten hasta el momento, lo destaco porque, aunados a los documentos de archivo me llevó a pensar que la migración de los chalcatonguenses estuvo vinculado a los económicos, ambientales y de salud, los problemas por la tenencia de la tierra.

Por el lado de la migración y la identidad, me encontré con trabajos interesantes que hablan sobre los mixtecos, ninguno de los chalcatonguenses, pero igual de esclarecedores entre los que destaco el de María Elena Ramos Tovar,²⁸ el

²⁵ José Antonio Gay. *Historia de Oaxaca*. México: Porrúa. Col. Sepan Cuantos... Núm. 373, 2006.

²⁶ María de los Ángeles Romero Frizzi. *Et.al. Oaxaca*. México: FCE/ El Colegio de México, 2010.

²⁷ Luis Alberto Arrijoa Díaz Viruell y Carlos Sánchez Silvia. *Conflictos por la Tierra en Oaxaca. De las Reformas Borbónicas a la Reforma Agraria*. México: El Colegio de México/Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2012.

²⁸ María Elena Ramos Tovar (coord.). *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*. Monterrey, Nuevo León: Fondo Editorial de Nuevo León, 2009.

libro *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*, donde diferentes autores desarrollan los problemas que presentan los migrantes en su paso por el Estado de Nuevo León para llegar a los Estados Unidos, particularmente de los indígenas Oaxaqueños, aunque no es un texto histórico, expone algunas problemáticas que enfrentan los migrantes y que son parecidos a las vivencias de algunos testimoniales que me brindaron los migrantes cuando llegaron a la ciudad de México, para el periodo estudiado.

Otro documento esclarecedor, a pesar de que sus fuentes orales no eran mexicanas, pero que me orientó para entender la problemática de los migrantes fue del libro de Alberto Cornejo Arellano,²⁹ titulado *La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la Educación Intercultural bilingüe en el Ecuador*, donde pude apreciar los problemas a los que se enfrentan los indígenas que no hablan español y tienen que comunicarse con personas de otros espacios y culturas que son muy distintas a lo que están acostumbrados.

Quizá uno de los documentos más esclarecedores fue el de Rafael Pérez-Taylor,³⁰ en su libro *Entre la tradición y la modernidad* quien hace un análisis interesantísimo sobre el papel de la memoria, las tradiciones y las costumbres cuando la modernidad llega, en este caso, a la península de Yucatán, fue particularmente beneficioso para este trabajo el análisis del marco teórico-metodológico porque hace una vinculación seria y escrupulosa entre la historia, la antropología y la historia oral como metodología para desarrollar y demostrar las transformaciones que la modernidad trae consigo para pueblos, otrora punta de lanza en el estudio de pueblos prehispánicos como lo fue la maya.

²⁹ Alberto Cornejo Arellano. *La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la Educación Intercultural bilingüe en el Ecuador*, en línea, consultado el 5 de noviembre de 2012, disponible en <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/conejo.html>.

³⁰ Rafael Pérez-Taylor. *Entre la tradición y la modernidad*. México: UNAM/IIA/Plaza y Valdés Editores, 2ª ed. 2002.

Por el lado de la identidad, sin duda los trabajos de Gilberto Giménez³¹ fueron primordiales para entender la relación cultura-identidad, identidades étnicas e identidad y memoria colectiva para poder entender el papel de la cultura y el proceso de conformación-transformación de la identidad social, particularmente entre los indígenas. Los documentos de Giménez, fueron valiosos en tanto explica el proceso de conformación de la identidad social de grupos como los indígenas y las vicisitudes que enfrentan cuando se encuentran con el “otro” que no es ni remotamente similar a ellos en la conducta, costumbres y algunas cosmovisiones, aunado a este trabajo debo destacar el presentado por Eduardo Restrepo³² en un artículo titulado “Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”, donde retomaré algunas de sus sugerencias para el planteamiento de las preguntas que han de transformarse en el guión de entrevista de historia oral cuando llegue el caso.

Para las costumbres y tradiciones, las que se desarrollaron en esta investigación, fueron elaboradas gracias a las aportaciones de textos como el de Catherine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña,³³ denominado *Comida, cultura y modernidades en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. Particularmente los artículos que hablan sobre la comida y los rituales en la zona mixteca y alrededores de ella, aspecto importante porque el texto se centra en los procesos y relaciones sociales que se establecen en torno a la elaboración de la comida, y entender algunos de estos espacios explicar la cohesión social de muchos pueblos a lo largo del siglo XX.

Un artículo interesantísimo que me sirvió para estructurar las relaciones de parentesco que se establecen entre los pobladores y migrantes chalcatonguenses

³¹ Gilberto Giménez. *Identidades Sociales*. México: CNCA, 1986, también Gilberto Giménez. *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1. México: CONACULTA, 2005.

³² Eduardo Restrepo. “Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio” en *Jangwa Pana* No. 5, julio de 2007, versión en PDF.

³³ Catherine Good Eshelman y Laura Elena Velasquez Gallardo (coords.). *Comida, cultura y modernidades en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. Méxco: CONACYT/ENAH/INAH/CONACULTA, 2013.

fue el de Sidney Mintz y Eric Wolf llamado³⁴ “An Anthropological Analysis of Ritual Co- parenthood (compadrazgo)” y algunas ideas que son provocadoras, aunque no necesariamente aplicables para el caso de los chalcatonguenses. Mismo caso del artículo de Francisco Rojas González ³⁵ denominado “La institución del compadrazgo entre los indios de México”, donde habla de la institucionalización del compadrazgo, sus vínculos con algunas prácticas prehispánicas y su acomodamiento durante la Colonia y la preservación en zonas rurales y étnicas en el siglo XX.

Ninguna introducción podría estar completa sin describir el cuerpo del trabajo, de esta manera el trabajo se divide en tres capítulos.

El primer capítulo lleva por título Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca. Bosquejo histórico, donde planteo, de manera somera, parte de la historia de la Mixteca Alta y de Chalcatongo, para entender el contexto socio-histórico de donde parten los migrantes chalcatonguenses, me pareció necesario hacerlo de manera sucinta para presentar los huecos que hay en torno al pueblo y buscar incentivar a otros, los habitantes del mismo, la búsqueda de información y trabajar su historia.

El segundo capítulo se denomina *Cambios económico-políticos en Chalcatongo, 1930-1960* donde hablo de manera rápida y general del proceso de Revolución en Oaxaca, los cambios políticos en torno a la tenencia de la tierra, los problemas económicos y climatológicos que orillaron a los jóvenes de la época a abandonar su lugar de origen y cambiar de actividad y algunas vicisitudes que enfrentaron para poder establecerse en la ciudad de México.

³⁴ Sidney Mintz y Eric Wolf. “An Anthropological Analysis of Ritual Co- parenthood (compadrazgo)”, en Martha Marivel Mendoza Ontiveros. “El compadrazgo desde la perspectiva antropológica” en *Alteridades* [on line]. Vol. 20, núm. 40, 2010.

³⁵ Francisco Rojas González. “La institución del compadrazgo entre los indios de México” en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 5, No. 2, 2º cuatrimestre, 1943, pp. 201-213, [en línea] disponible en <http://www.jstor.org/discover/3537448?uid=60&uid=4578008467&uid=70&uid=3&uid=2134&uid=2&uid=4578008457&uid=3738664&purchase-type=none&accessType=none&sid=21105656319993&showMyJstorPss=false&seq=1&showAccess=false>, consultado el 19 de enero de 2015.

El tercer capítulo lo titulé *Manifestaciones culturales que mantienen la identidad y cohesión social de los chalcatonguenses*, donde detallo y explico tres de las manifestaciones culturales y tradicionales del pueblo y que sus migrantes continúan celebrando a pesar del paso del tiempo y de las generaciones no nacidas en el pueblo. Es el capítulo más importante porque en él intento describirlas con cierto detalle para justificar la cohesión social del pueblo y de los migrantes, destaco tres de ellas que son el *compadrazgo*, *la fiesta del Santo Patrón* y *los funerales* como representativas del pueblo porque en ellas participan la mayoría de los habitantes del pueblo y en el caso de los migrantes se invita a los familiares, vecinos y paisanos aunque no vivan cerca del lugar del festejo. Cabe hacer mención que la fiesta del Santo Patrón, lo que hacían los migrantes era una misa en alguna de las iglesias citadinas en la llamada novena, porque colaboraban económicamente y con su presencia en la fecha establecida para tal acontecimiento.

En este mismo capítulo, amarro las tres festividades tradicionales con *la comida*, que desde mi punto de vista es fundamental dado que alrededor de ella se establecen vínculos de convivencia, socialización y se crean espacios de sociabilidad importantes en el desarrollo de la comunidad tanto del pueblo como de los migrantes. La comida vista como un ritual y entorno de ella la creación de espacios de convivencia, pretexto para ventilar problemas, solucionarlos e intercambio de ideas de toda índole: personal, familiar, social y político.

Solo espero que este trabajo de investigación sea de utilidad para aquellos “paisanos” interesados en incursionar en la vida social, cultural e histórica de este hermoso pueblo y que no sea solo para satisfacer mi ego ni como culto a la personalidad.

Silvia Guillermina García Santiago

Diciembre de 2015

Capítulo 1

Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca. Bosquejo Histórico

1.1 Ubicación Geográfica

Antes de entrar a la descripción geográfica del espacio que estamos estudiando, es importante tener en cuenta la relevancia de los estudios geográficos en la historia, particularmente porque nos ayuda a entender los procesos y secuencias históricas,³⁶ en este caso del pueblo de Chalcatongo. Es decir, “la conformación regional, no [es] sólo una cuestión de paisaje o cultura, se [ve] imbricada con procesos de poblamiento y operación de redes de intercambio [comerciales, culturales, políticas, etc.], todo ello dentro de sistemas explicables funcionalmente...”³⁷ Desde esta perspectiva, entiendo, entonces que los vínculos y las relaciones que se establecen entre los hombres y el territorio al cual se encuentran sujetos están condicionadas por el ambiente no solo social sino natural y geográfico en el cual se hallan. Por lo tanto, las conductas y comportamientos se ven influenciadas por los sistemas geográficos y sociales. De aquí que trate de entender probables razones de la migración y de la construcción de un proceso identitario que existe desde tiempo atrás en la zona mixteca y, por ende, en Chalcatongo.

Siguiendo a Margarita Dalton,³⁸ el territorio de la Mixteca Alta (Ñu Savi, en mixteco, según Peter Gerhard, Ñuñuma³⁹) tiene una altura superior a los 1500

³⁶ Claude Cortez. *Geografía histórica*. Antologías Universitarias. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Mora. 1991.

³⁷ Bernardo García Martínez. “En busca de la geografía histórica” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Número 27, El Colegio de Michoacán, verano de 1998.

³⁸ Margarita Dalton. *Breve Historia de Oaxaca*. México: El Colegio de México/FCE, 2004, pp. 36 y ss.

³⁹ La información que nos brinda Peter Gerhard sobre la geografía de la zona es que existen montañas que van desde 800 hasta 3400 msnm, “las montañas más altas están cubiertas de bosques mientras que en otras partes la erosión es severa y la vegetación escasa...” en Peter Gerhard. *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1986, pp.292. Solo hacer una aclaración respecto de la información que brinda este autor sobre el nombre de la Mixteca Alta en su idioma original, él la menciona como Ñuñuma y es Ñu Savi, Gerhard tuvo un error en este sentido.

msnm, lo que determina el clima de la zona y por ende el comportamiento de su población, comprende los distritos de Nochixtlan, Teposcolula, Coixtlahuaca, Huajuapán y Tlaxiaco. En toda esta región vamos a encontrar zonas donde la lluvia es escasa, misma que determina el tipo de vegetación que se tiene y con ello el desarrollo social, tradicional y culinario del lugar. En la Mixteca abundan las caídas de agua, en Chalcatongo existen algunas, en la Agencia de Policía de Abasolo se encuentra la que se le denomina “El Chorro”, como se ilustra en la fotografía 1, que se muestra a continuación.

Fotografía 1
El Chorro,
Abasolo, Chalcatongo de Hidalgo, Oax.



Fuente: Cortesía de los compañeros que administran la página web de Chalcatongo.com

En la parte más alta de la región, dice Dalton, se encuentra el bosque mixto de coníferas propio de los climas fríos, en donde destacan grandes elevaciones montañosas,

[...] Las montañas más significativas son: en Coixtlahuaca, el cerro del Tequilete (2850 msnm); en Huajuapán, el Yucuiña (3250 msnm); en Silacayoapan, el Cerro Tres Ocotes o San Martín del Estado (2380 msnm); en Nochixtlan, el Cerro Negro (3250 msnm), y en Teposcolula, el Yucudaa (2870 msnm). Todas las montañas han sido hogar y asiento de los mixtecos por más de 2000 años.

Destaco estas referencias porque la geografía de la zona es agreste, en la actualidad, zonas erosionadas y poco propicias para la agricultura, en muchas zonas se utiliza la técnica de la roza para el cultivo; en su mayoría el sistema de cultivo es de terrazas en tierras de temporal; “la presión ejercida sobre los recursos naturales ha traído como consecuencia un grave deterioro de los ecosistemas [...] Los resultados son [...] altos índices de migración, erosión de los suelos [...] y pérdida de la diversidad social y biológica”.⁴⁰

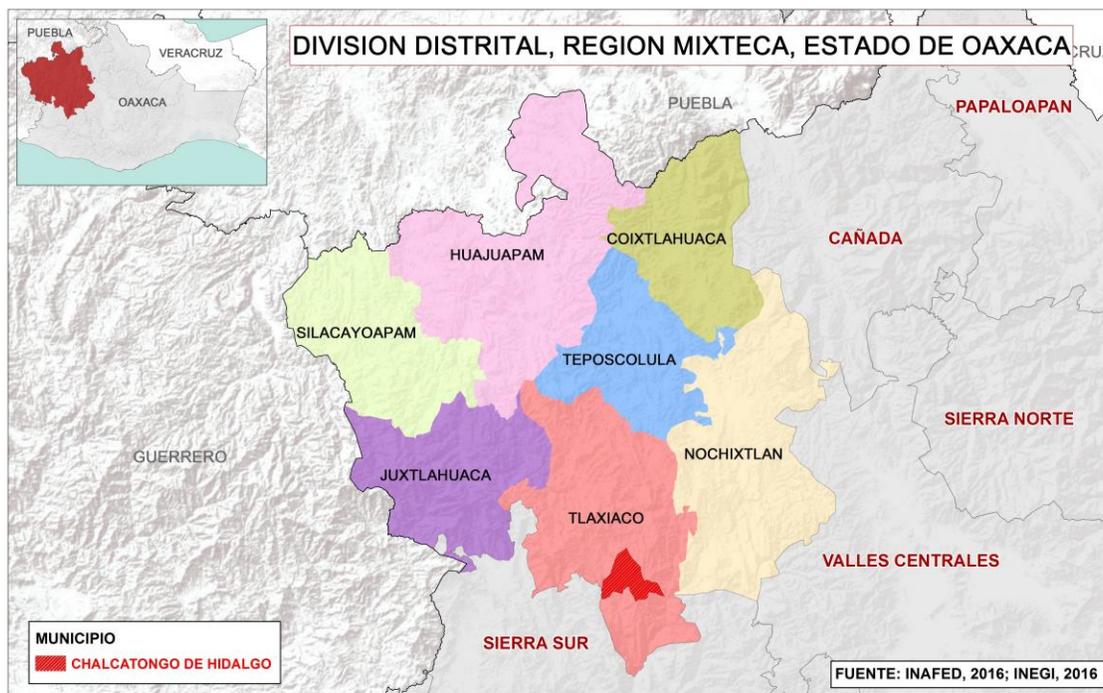
El municipio de Chalcatongo de Hidalgo, forma parte de la región de la Mixteca Alta (ver mapa 1) y se encuentra en las estribaciones montañosas de la Sierra Madre Occidental del estado de Oaxaca, ubicada entre los 17°02' de latitud norte, a 97°34' de longitud oeste, con una altitud de 2,450 metros sobre el nivel del mar y a 243 kilómetros de distancia de la ciudad de Oaxaca capital del estado al lado sureste de la cabecera del distrito de Tlaxiaco, aproximadamente a 59 kilómetros de distancia de la misma. Limita hacia el lado norte con el municipio de San Pedro Molinos, al este con los municipios de Santa Catarina Ticúa y San Pablo Tijaltepec, al sur con los municipios de Santa Cruz Tacahua, Santo Domingo Ixcatlán y Santiago Yosondúa, al oeste con los municipios de Santa Cruz Itundujia, Santa Lucía Monte Verde, Santa Catarina Yosonotú y San Miguel El Grande⁴¹ (ver mapa 2); Chalcatongo es un municipio que depende políticamente del Distrito de Tlaxiaco, ambos pertenecientes al estado de Oaxaca.

⁴⁰ Yovana Celaya Nández. “Oaxaca: su tierra y su gente” en María de los Ángeles Romero F., *et.al.* Oaxaca. México: El Colegio de México/FCE, p. 14.

⁴¹ Secretaría de Gobernación. *Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*. [en línea], disponible en http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_oaxaca, Municipio de Chalcatongo de Hidalgo, consultado el 17 de noviembre de 2013.

Mapa 1

La Región Mixteca



Fuente: Elaboración propia con base en INAFED e INEGI.

La orografía de Chalcatongo, como ya se dijo respecto de la región Mixteca, es montañosa, destacando algunos cerros de gran elevación como: “el Yuku sutu (cerro del Padre), Yuku kuan (cerro Amarillo), Yuku iñu (cerro de Espinas), Yuku chayú y el Yuku uunku, todos por encima de los 2,600 metros sobre el nivel del mar, también encontramos en este territorio algunas pendientes pronunciadas como las de las comunidades de la Providencia y Santa Catarina Yuxia, existen también algunas pequeñas planicies de las que sobresalen la “Ciénega” lo que antes fuera la laguna, que se encuentra en jurisdicción de lo que son las comunidades de El

Progreso e Independencia y los llanos de las comunidades de Zaragoza, Chapultepec y Aldama.”⁴²

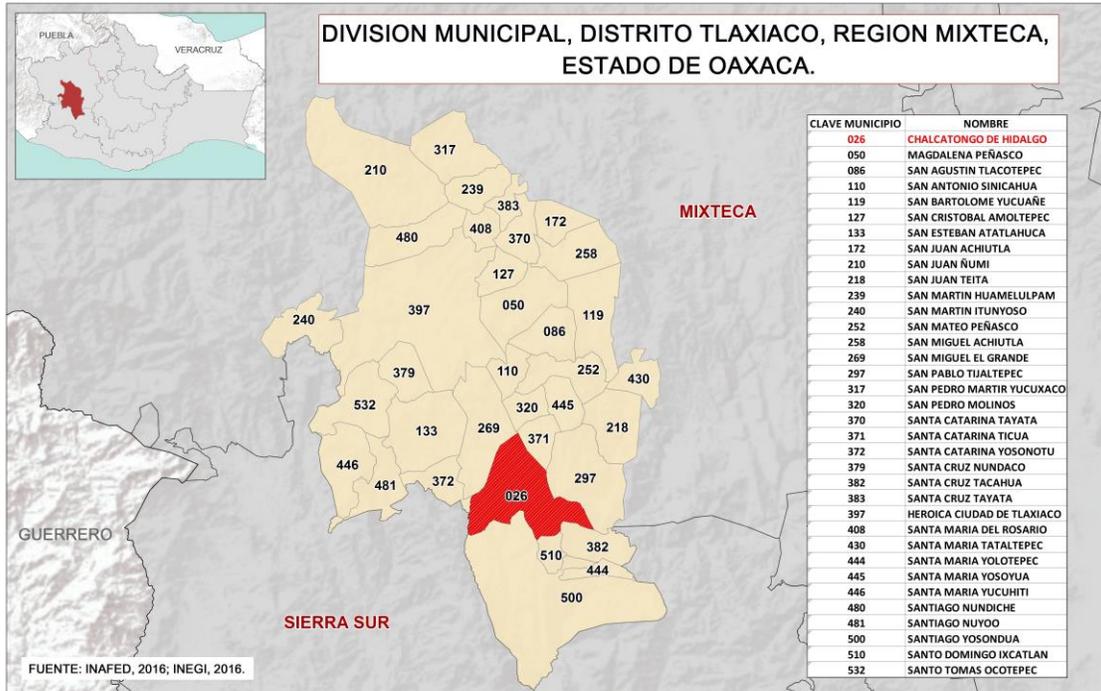
El clima que predomina es frío; los meses de noviembre a enero suelen ser mucho más fríos con temperaturas por debajo de cero grados centígrados, la temporada de estío abarca los meses de enero a abril, la temporada de lluvias suele ser de los meses de mayo a octubre-noviembre.

Es importante considerar la geografía de la región porque el pueblo mixteco tiene una cosmovisión estrechamente vinculada con el medio, “los espacios, en particular, los del monte se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales muy poderosas con capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales”.⁴³ El monte es una representación con vida, aunado a él está el agua, la tierra, los animales, el viento, el rayo, etc., a los cuales se les tiene respeto y se les pide “permiso” o “perdón” para realizar alguna acción sobre ellos; digo esto, para que entendamos la importancia de la geografía en el desarrollo de los pueblos mixtecos y, de Chalcatongo, en particular.

⁴² *Mixteca Real*. Disponible en electrónico en la siguiente dirección http://chalca.com.mx/?page_id=78, última consulta el 9 de marzo de 2014.

⁴³ Alicia M. Barabas. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca” en *Antípoda* Núm. 7, Julio-Diciembre del 2008, p.122 [120-139]

Mapa 2 Ubicación del Municipio de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca.



Fuente: Elaboración propia con base en INAFED e INEGI.

En febrero de 1945, el antropólogo Pablo Velásquez Gallardo, le escribió una carta al Dr. Alfonso Caso, quien era, en ese momento, el Director del Instituto Nacional Indigenista, dándole un avance de su informe sobre su visita a las dos mixtecas, para fines de este trabajo presento sólo lo correspondiente al viaje que este personaje realizó de la cabecera distrital de Tlaxiaco al municipio de Chalcatongo.

Nos dice el antropólogo Velásquez⁴⁴:

...El 17 de febrero, en compañía de Carlos Incháustegui, me dirigí al pueblo de Chalcatongo, que se localiza al sur de Tlaxiaco... La distancia a caballo de Tlaxiaco a Chalcatongo es de nueve horas, el camino se ubica al sureste, al pasar en dirección este del panteón local de Tlaxiaco [...] El recorrido por este camino pedregoso es de dos horas, que posteriormente se abandona al cruzar un arroyo más grande que el anterior. A esta altura se llega a una cañada que se forma por el cerro de Chalcatongo, llamado Yucunino. El camino continúa por las faldas del cerro mencionado para después subir hasta casi la cima. Enseguida se empieza a descender por otro pedregal, hacia el sur, hasta encontrar sobre un valle cerrado al pueblo de Chalcatongo.

El antropólogo Velásquez, describe al municipio de Chalcatongo, en 1954, de la siguiente manera:

Chalcatongo, [es] un pequeño pueblo situado sobre una lomita que se yergue sobre un valle. Alrededor de esta cabecera municipal se pueden notar rancherías que tienen la categoría de cuadrillas. Las casas, tanto de las cuadrillas como de Chalcatongo, son hechas de morillos de ocote con un techo de tejamanil de cuatro aguas... Las casas que se encuentran en la plaza del pueblo son de adobe y piedra pero con el mismo material para el techo.

El pueblo está totalmente urbanizado, cuenta con una plaza empedrada, una iglesia, calles sin empedrar, un hotel de quinta categoría, gran cantidad de tiendas y una botica que se encuentra en el lado norte de la plaza. Su cabildo está hecho de piedra y se conserva en perfectas condiciones. En la esquina noreste de la plaza, se ubica un edificio que debería usarse como mercado. Se trata de un galerón, pero los vendedores, hombres y mujeres, se colocan al aire libre. Este pueblo muestra un gran interés por progresar materialmente. Se puede observar una cantidad considerable de nuevas construcciones de piedra. La teja también se utiliza para los techos... En Chalcatongo hace un frío excesivo...

Los animales domésticos tienen la misma libertad que los humanos para rondar las calles sucias... Los árboles frutales se encuentran del todo ausentes. Al mismo tiempo se puede notar la tala de bosque de pino, terrenos erosionados y lomas de pura piedra, que, de cuando en cuando, aún muestra que se cultivaba maíz. Por los alrededores del pueblo no se notan trigales como en otros poblados que visitamos posteriormente...⁴⁵

⁴⁴ José Martín González Solano (Coord.). *Las Mixtecas y la región Triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pablo Velásquez Gallardo, 1954*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011, pp. 42-45.

⁴⁵ Pablo Velásquez Gallardo en José Martín González Solano. *Las Mixtecas... op. cit.*, pp.44-45.

La descripción anterior me permite visualizar la situación del pueblo en materia económica y laboral, lo que me ayuda a pensar en algunas de las razones de la migración.

El municipio de Chalcatongo, además de la cabecera principal está conformado por comunidades, que antes de los años 80 del siglo XX se les denominaban rancherías y actualmente se les conoce como Agencias Municipales; también existen otras que se conocen como agencias de policía y núcleos rurales, asignación otorgada tomando en cuenta la población que vive en cada uno ellos, siendo Chalcatongo el centro del pueblo, no sólo político-administrativo, sino también económico, social y cultural (ver fotografía 2).

Las comunidades que conforman el Municipio de Chalcatongo se muestran en la tabla 1 y son las siguientes:

Tabla 1
División Política del Municipio de Chalcatongo, hasta 1990.

Agencias Municipales	Agencias de Policía	Núcleos Rurales
Aldama	Abasolo	Juárez
Chapultepec	Allende	La Paz
Cañada Morelos	Guerrero	Plan de Ayala
Progreso	Hidalgo	-
Reforma	Independencia	-
-	Iturbide	-
-	La Unión	-
-	La Providencia	-
-	Santa Catarina Yuxia	-
-	Zaragoza	-

Fuente: Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Estado de Oaxaca. Chalcatongo de Hidalgo. [en línea] <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html>, última consulta 9 de marzo de 2014.

Fotografía 2.⁴⁶



Fuente: <http://historiadechalcatongo-susana.blogspot.mx/2011/10/chalcatongo-de-hidalgo.html>, última revisión 9 de marzo de 2014.

1.2 Chalcatongo en tres tiempos: Prehispánico, Colonial, Siglo XIX⁴⁷

- Época Prehispánica

Estudios arqueológicos y lingüísticos, así como códices prehispánicos, indican que hubo asentamientos poblacionales en la Mixteca Alta aproximadamente 7,000 años antes de la era cristiana;⁴⁸ en la Mixteca no existió un Monte Albán, sino docenas de “Monte Albanes chiquitos”, en ocasiones varias de estas capitales dominaban un valle y los asentamientos poblacionales se multiplicaban,⁴⁹ es hasta el período posclásico cuando empiezan a desarrollarse los pueblos mixtecos levantando centros urbanos y ceremoniales. Estos centros formaban unidades políticas y

⁴⁶ Si bien la fotografía que presento, no pertenece a la temporalidad estudiada, nos da una idea de la imagen que presenta el pueblo para los años 70-80 del siglo XX.

⁴⁷ Sobre el estado de Oaxaca hay mucha información escrita y publicada, aquí sólo sugiero algunos de los textos que dan una idea de los detalles sobre la historia de Oaxaca y sus pueblos véase Guillermo Marín. *Historia General del Estado de Oaxaca*, México: ed. Carteles. 1995; Francisco de Burgoa. *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México: Porrúa, 1989; Charles Redmon Berry. *La reforma en Oaxaca. Una microhistoria de la revolución liberal. 1856-1876*. México: Era, 1989; entre otros.

⁴⁸ Dubravka Mindek. *Mixtecos*. México: CDI: PNUD, 2003, p.9.

⁴⁹ María de los Ángeles Romero Frizzi. “La historia Antigua” en Romero F. (coord.). *Oaxaca. Historia Breve*. México: El Colegio de México: FCE, 2011, pp. 36-38.

territoriales conocidas como señoríos. Sus gobernantes, de casta noble, se consideraban emparentados entre sí, en parte porque se casaban entre sí y porque tenían la idea de una descendencia de origen mítico común, según el cual eran descendientes de los primeros mixtecos que se desprendieron de un árbol localizado a orillas del *Yutsa to'ón* ("Río de los linajes"), ubicado en el pueblo de Apoala, al noroeste de la Mixteca.⁵⁰

Entre el 700 y 1300 d.C., la Mixteca estuvo subdividida en pequeños reinos, entre los que sobresalían los señoríos de Achiutla, Tequixtepec-Chazumba, Apoala, Coixtlahuaca, Diquiyú, Yanhuitlán, Tilantongo, Teposcolula, Jaltepec, Tlaxiaco y Tututepec,⁵¹ aunque María de Jesús no lo menciona en su texto, se puede observar a Chalcatongo como parte de un señorío Mixteco, importante porque se cree que en dicho señorío se encuentra el cementerio donde se enterraban a los señores importantes de los Mixtecos. (Ver mapa 3).

Chalcatongo, al ser un pueblo ubicado en la Mixteca Alta comparte esta historia y va más allá, porque me encontré menciones del mismo en el Códice Nuttall,⁵²

En términos generales se puede decir que la parte central de la Mixteca Alta es el escenario principal de los eventos históricos y genealógicos narrados en los códices [...] se considera la zona de Tilantongo, Jaltepec, Achiutla, Tezacoalco y Tlaxiaco como el área nuclear que aparece registrada en los documentos pictóricos [...]

El período que cubren los códices mixtecos abarca del siglo X al XV, etapa que coincide con el Posclásico, según la cronología fijada para el área mesoamericana."⁵³

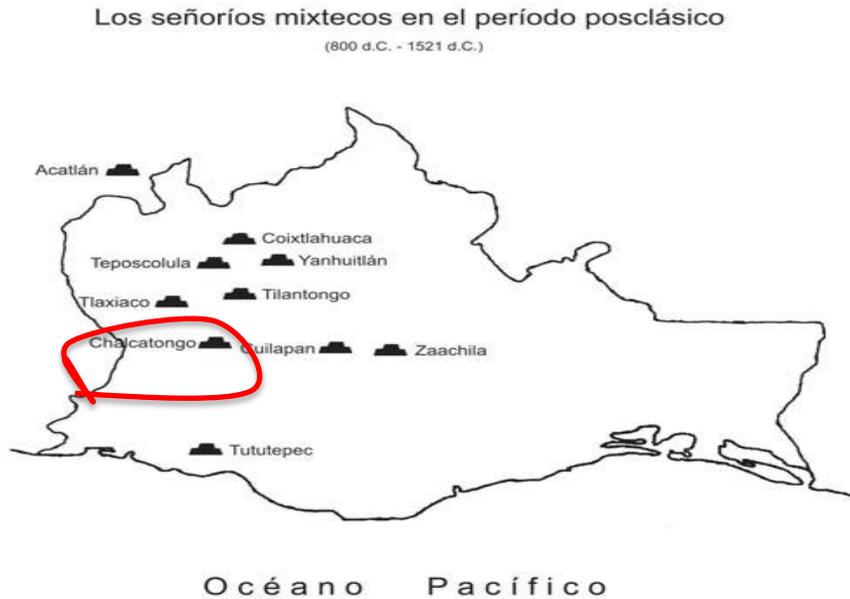
⁵⁰ Dubravka Mindek. *Op.cit.* p.10

⁵¹ María de Jesús Ordóñez. "El territorio del Estado de Oaxaca: Una revisión histórica" en *Investigaciones geográficas*. Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm. 42, 2000, p. 69

⁵² En este Códice se encuentra la historia de los antiguos pueblos mixtecos del actual estado de Oaxaca, el cual es un grupo de manuscritos pictóricos.

⁵³ Manuel A. Hermann Lejarazu. Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 Venado, en *Arqueología Mexicana*. Edición Especial: Códices. Número 23, México: INAH, diciembre de 2006, pp. 6-7. Considero que el autor se refiere exclusivamente al período cultural de la mixteca y su florecimiento como cultura, cuando ubica temporalmente a los códices mixtecos, más que Mesoamérica.

Mapa 3.
Ubicación del Señorío de Chalcatongo en el Posclásico



Fuente: Francisco López Bárcenas. *Rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado Nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*. México: Mc Editores: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C., 2007, p. 52

A continuación transcribo una parte de la historia que se cuenta sobre la incorporación de Chalcatongo al reino mixteco de Tilantongo y que se puede apreciar en la lámina 55 del citado Códice y la interpretación que le dan los actuales chalcatonguenses:

El señor 2 Lluvia Ocoñaña “Veinte Jaguares”, Príncipe heredero de la dinastía de Tilantongo, se dirigió a la cueva Corazón del Pueblo en Achiutla, para consultar al Oráculo, Imitando (sic) su ejemplo el joven guerrero 8 Venado

“Garra Jaguar”, Hijo del Sumo Sacerdote de Tilantongo, a la edad de Veinte (sic) años tomó la decisión atrevida de irse al *Vehe Kihin* (sic), Templo de la Muerte, donde se Puede Pedir Fortuna, consejo y poder a cambio de entregar el Alma. Este *Vehe Kihin* era la temible cueva del cerro de los Cervatillos en Chalcatongo, donde estaban sepultados los reyes de la Mixteca, Tal vez fue entonces cuando se arregló el matrimonio de su hermana la señora 9 Mono “*Quetzal Precioso*” (de Diecinueve años), con el rey de ciudad de la Muerte, Chalcatongo. El señor 8 Venado escogió su día de significado religioso personal, dos días antes de su cumpleaños, el día 6 Serpiente (1083 de N.E.). Preparó sus fuerzas mentales, se untó con la pomada negra alucinógena que ocupaban los sacerdotes y se convirtió en “nagual”. Como bola de lumbre se fue volando al templo de la Muerte en Chalcatongo. Guiado (sic) por un poderoso sacerdote nagual en trance, el señor 3 lagartija “*cuerda con cuchillos*”, príncipe del cerro de Sangre y nieto del Señor 8 Viento.

El señor 8 Venado había pedido a la princesa 6 Mono de Jaltepec que lo acompañara en esta atrevida empresa. Ella tenía diez años de edad, pero el joven guerrero la quería como esposa y tenía planes para arreglar la alianza matrimonial en esa ocasión. Como hija del Señor 10 Águila la princesa 6 Mono era de la Dinastía de Tilantongo (sic). Por Consejo de su Tutor, el anciano sacerdote 10 Lagartija, ahora jefe del consejo de los cuatro sacerdotes... (sic).⁵⁴

Muestro un fragmento del códice Selden donde se hace alusión al Señorío de Chalcatongo.



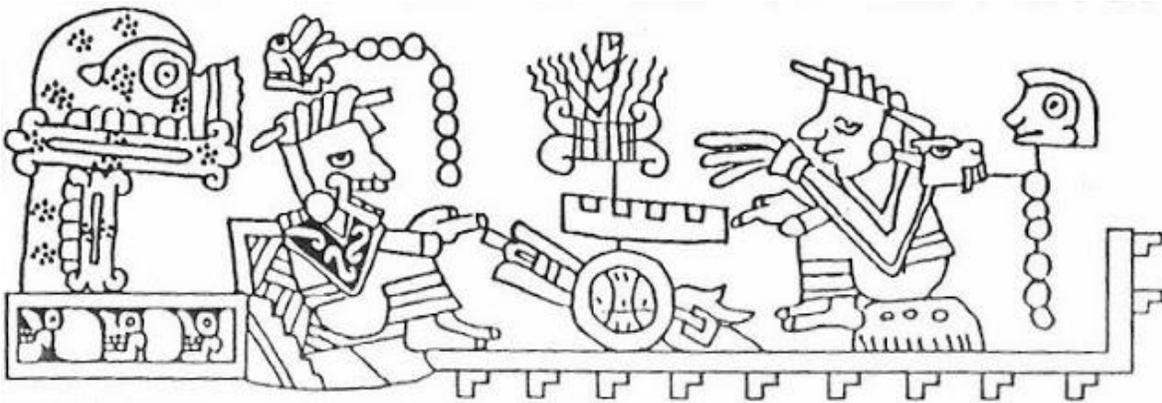
John Pohl. Mesoamérica. Imagen tomada del códice Selden, disponible en línea en la dirección electrónica http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/selden/scene_by_scene.htm consultada el 15 de noviembre de 2014. En donde se puede leer lo siguiente: “*Página 6*, Banda IV: La Dama Seis Mono y su futuro esposo, Señor Once Viento, aparecen ante la Dama Nueve Grama, sacerdotisa y Oráculo del Muerto en la cueva en Chalcatongo (30). Después de la reunión, ellos o presentan, o les presentan regalos de joyas...”

Chalcatongo fue un lugar importante para la cultura Mixteca, una referencia similar a la presentada anteriormente se puede encontrar en el texto de Bárbara

⁵⁴ Mixteca Real, *op. cit.*

Dahlgren sobre la historia de la mixteca, en este mismo se nos cuenta que el territorio de Chalcatongo era más extenso que el actual y que una de sus partes era considerada como el panteón para los reyes mixtecos: "en la cumbre de cervatillos, junto a Chalcatongo, hay una cueva que era el panteón que generalmente veneraban todos los pueblos y señoríos de esta mixteca. En una grandísima oquedad o cueva, con las momias pútridas y corruptas de sus reyes y señores"⁵⁵. Historia similar platica Fray Benito Fernández, cuando estuvo evangelizando en Chalcatongo⁵⁶.

En una lámina del códice Selden se encuentra una inscripción que tiene presente al pueblo de Chalcatongo como un lugar importante y de devoción a la muerte y lo que gira entorno a ella, como se aprecia en la siguiente imagen⁵⁷:



⁵⁵ Bárbara Dahlgren. La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas. En Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Oaxaca [en línea], disponible en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html>, última consulta 9 de marzo de 2014.

⁵⁶ José Antonio Gay. Historia... *op. cit.*, pp. 265-267.

⁵⁷ En la imagen se observa, a la izquierda a la diosa 9 Hierba sentada en el Templo de la Muerte quién entrega a la señora 6 Mono armas para que luche para obtener el trono de Añute, Jaltepec. Imagen y explicación tomada del artículo: "La muerte: Dioses de la Muerte. Parte III", en *Pueblos Antiguos*. Disponible en http://www.pueblosantiguos.com/2013_10_01_archive.html, consultado 9 de marzo de 2014.

Por otro lado, también se cuenta, como parte de la historia oral de sus pobladores, que el centro de Chalcatongo se ubica en lo que ahora es parte del territorio del municipio de San Miguel El Grande, mejor conocido como "Chalcatongo Viejo" donde hasta en la actualidad existen vestigios del cimiento de la iglesia que empezaron a construir con la llegada de la virgen de la Natividad, cuentan los viejos chalcatonguenses que cuando empezaron la construcción del templo a la Virgen de la Natividad, ésta desapareció, la fueron a buscar y la encontraron en el lugar donde actualmente se asienta su iglesia, en virtud de que esta virgen solicitó fuera construida en dicho lugar, razón por la cual abandonaron el "Chalcatongo viejo" y se establecieron en el lugar que actualmente ocupa.

Esta historia de la refundación del pueblo, me parece muy romántica, preguntando a algunas personas más, me contaron que en realidad, el antiguo pueblo de Chalcatongo empezó a tener dificultades con el abastecimiento del agua, por lo que reubicarse cerca de la laguna era una buena opción, pero la gente se negaba a trasladarse, por lo que la historia de la voluntad de la virgen de la Natividad como deseo de tener su templo cerca de dicha laguna tuvo un mejor éxito. Por supuesto que esta historia deberá corroborarse, con documentos sobre la fundación del pueblo en la época colonial.⁵⁸

Supongo que los códigos tienen más información al respecto, eso lo dejaremos para una investigación posterior cuando se hable de la historia del pueblo de Chalcatongo propiamente dicha.

⁵⁸ No se investiga a fondo sobre la fundación del pueblo porque no es el objetivo central del trabajo, sin embargo, me parece que en algún momento se pueda hacer o inducir a alguna persona del lugar a hacerlo.

En cuanto a la subsistencia, se dedicaban a la agricultura, el sistema que seguían permitía que se pudiera alimentar a la población que se dedicaba a actividades diferentes a las agrícolas como la construcción de la arquitectura monumental, la escritura pictográfica, la orfebrería o la cerámica, los mixtecos tenían fama de ser artesanos de mucha destreza. Los chalcatonguenses, más bien fueron considerados buenos tejedores y comerciantes, independientemente del trabajo agrícola.

En la organización social y política de los chalcatonguenses, hago extensiva lo expresado por Spores en lo referente a la Mixteca Alta, él indica:

La organización social precolonial se dividía en tres categorías principales: la clase dominante por herencia o caciques, quienes eran las personas más respetadas además de tener el mayor poder social, político y económico; después, les seguían algunos nobles o principales que por diversas razones habían perdido el estatus real; y finalmente, los comuneros, plebeyos o macehuales, quienes conformaban la mayor parte de la población.⁵⁹

Previo a la llegada de los españoles a esta zona, ya pagaban tributo a los aztecas quienes los dominaron en 1458, a pesar del dominio ejercido por los Aztecas, se respetó la organización político-social de los mixtecos sin grandes cambios ni consecuencias, tal vez por la idiosincrasia que tenían respecto de los otros, como lo expresa Bonfil Batalla

Detrás de estos hechos..., se encuentra una noción de 'el otro' (otros pueblos, enemigos o aliados, sometidos o no) que no pasa por una concepción de inferioridad natural y absoluta. Más todavía: las diferencias culturales entre los pueblos no se aducen para justificar la dominación, porque si así fuera habría esfuerzos en diversas direcciones para 'civilizar' a los vencidos. Y lo que aparece es otra cosa: una aceptación de sus modos de vida, de sus sistemas de producción, de sus creencias religiosas, sus formas de gobierno y su idioma. Nada de esto resulta necesario excluir; todo es compatible con el sistema y los objetivos de la dominación. La civilización común hace posible que el sometimiento de un pueblo al dominio de otro no implique su negación ni vuelva ilegítima su cultura.⁶⁰

⁵⁹ Ronald Spores. *The Mixtecs of Oaxaca: Ancient times to the Presents*. U.S.A.: University of Oklahoma Press, Norman, 2013, pp.79-84.

⁶⁰ Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grigalbo.1994, p. 119.

Quizá un cambio significativo que tuvo la influencia de los aztecas sobre territorio mixteco es el cambio en el nombre de los pueblos, ríos, montañas y accidentes geográficos por el náhuatl, prácticamente todos se conservan hasta la fecha.

- Época Colonial

En cambio, la conquista española tuvo un cariz muy diferente a la que ejercieron los Aztecas sobre los Mixtecos, las cosmovisiones de los Españoles como la de los Mixtecos eran muy diferentes, los primeros venían con la idea de la dominación y la imposición, por lo tanto la composición político social de los Mixtecos se ve trastocada; cabe mencionar que la conquista hecha por los españoles en un territorio tan agreste como el mixteco, fue con el apoyo de otros ejércitos como los texcocanos, los tlaxcaltecas incluso de los mismos mixtecos, porque existían pugnas y conflictos entre ellos, lo que permitió la pronta sumisión de los mixtecos hacia los españoles. “Esta visión de la historia hoy puede parecernos extraña, pero debemos tener presente que en aquellos años la sociedad indígena no formaba un estado unificado ni compartía una identidad común; por el contrario, estaba dividida en infinidad de reinos o señoríos, con conflictos y rivalidades entre ellos y con deseos de ampliar su poder.”⁶¹

Cuando los españoles conquistan la región mixteca descubren que el gobernante funcionaba, normalmente, como supremo dirigente religioso, militar y político.⁶² Los españoles reconocieron las dinastías indígenas y conservaron los límites políticos locales. Aunque frágiles, estos límites, se trataron de respetar, por lo que puedo apreciar desde este momento conflictos territoriales por límites y tierras de acuerdo con los cacicazgos que existían y que los españoles trataron de

⁶¹ María de los Ángeles Romero Frizzi. “La Historia Colonial” en María de los Ángeles Romero F. el.al. *Oaxaca, op.cit.*, p. 48.

⁶² Peter Gerhard. *Geografía Histórica de la Nueva España 1521-1821*. México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1986.

respetar.

Durante los siguientes tres siglos, los españoles impusieron una gran variedad de instituciones coloniales diseñadas para explotar su propiedad y su trabajo. Aplicaron la política de dividir y conquistar. Intentaron destruir los lazos étnicos, más allá del nivel de la comunidad y enfatizaron la autonomía de las cabeceras indígenas a las que denominaron Repúblicas de Indios.⁶³

En la Mixteca Alta, Cortés otorga a sus generales encomiendas,⁶⁴ como una compensación, debido al maltrato que recibían los indígenas tanto física como en el otorgamiento de los tributos al encomendero es que se instaura el señorío o cacicazgo, dando lugar, posteriormente a las repúblicas de indios.⁶⁵ Sin embargo para la Mixteca Alta, considerando a Gerhard, al abolirse las encomiendas, se establece la institución de las Corregidurías, “los corregidores proveídos lo fueron para los pueblos de la Corona de Teposcolula (desde el 20 de marzo de 1531)... y para 1552, el corregidor de Teposcolula fue ascendido a Alcalde Mayor encargado de una vasta provincia que incluía las encomiendas reales y privadas...”⁶⁶

En cuanto al proceso de evangelización en la región de la mixteca estuvo a cargo de los dominicos quiénes, por órdenes del rey a través de los primeros gobernantes de la capital de Nueva España, se encargaron de elaborar “relaciones geográficas” con la idea de tener a detalle qué pueblos fueron los conquistados y qué es lo que en ellos se producía con la finalidad de entregar los tributos al rey.

Las nuevas autoridades, tras conocer a las congregaciones que se han registrado, nombran como cabeceras a los pueblos con mayor número de habitantes, a las que se les asignan pueblos pequeños para vigilar su

⁶³ María de Jesús Ordóñez. *op. cit.* p. 72.

⁶⁴ Gerhard indica que “nueve cabeceras de esta jurisdicción (Achiutla, Atlatlauca, Atoyac-Yutacanu, Cuicuilá, Chalcatongo, Mitla Ocotepéc, Tlatlattepec y Yucucuy-Tlazoltepec) fueron encomendados por Cortés al conquistador Francisco Maldonado...” Peter Gerhard. *Op., cit.*, p. 294. Ver también Alfonso Pérez Ortiz. “La Mixteca Alta en el inicio del Siglo XVI” en *El Proceso de Congregaciones de los pueblos de la Mixteca Alta*. Tesis doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014. Capítulo donde se habla del proceso de conquista y conformación de los pueblos Mixtecos sujetos a la Corona Española.

⁶⁵ Margarita Menegus Bornemann. “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o Cabildo” en *Revista de Indias*, 1999, vol. LIX, núm. 217, [en línea] <http://revistadeindias.revistas.csic.es>, p. 604.

⁶⁶ Peter Gerhard. *Op.cit*, p. 295.

bien gobierno y catequización.⁶⁷

Lo anterior lleva a la creación de cacicazgos que buscaron respetar la cotidianidad de los pueblos existentes, creándose los corregimientos, no tengo información escrita si Chalcatongo fue un corregimiento o estuvo integrado a uno, sospecho que estuvo integrado a Tlaxiaco o Teposcolula,⁶⁸ por la cantidad de habitantes en dichos lugares y porque fueron considerados como los grandes señoríos de los época, en particular Teposcolula, corroborarlo requiere de un trabajo exhaustivo de archivos así como la paleografía de los documentos, baste indicar que existe poca información escrita y sistematizada sobre lo acontecido en el pueblo de Chalcatongo, lo que hace necesaria una indagación seria al respecto. Sin embargo, puedo inferir, a partir de trabajos realizados para la región, que se conservó la figura de los señores naturales para gobernar a los pueblos indígenas de la zona en virtud de que servían como puente natural entre la república de indios y la española; dado los acontecimientos de conquista y evangelización, en 1538, la Corona española prohíbe llamarles “Señores naturales” a los indígenas gobernantes e impuso el vocablo de caciques.⁶⁹ A partir de este momento existe la figura y se preserva la organización social y política de los pueblos en la mixteca donde el cacique tenía para sí el patrocinio de la tierra y a los habitantes como sus

⁶⁷ Enrique Méndez Martínez y Enrique Méndez Torres. *Huajuapán. Su historia durante la época colonial y sus pueblos sujetos*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., 2010, p.17.

⁶⁸ “Los tres Estados indígenas más grandes del área [de la Mixteca Alta al momento de la conquista] eran Coaixtlahuacán; Yodocoo; Tlachquiuhco y Yanhuitlan... había un número sorprendente de comunidades mixtecas menores, todas o casi todas políticamente autónomas [entre otras] Chalcatongo...” Peter Gerhard. *Op. cit.* p. 292. Sin embargo existen algunos documentos en el Archivo Histórico del Estado de Oaxaca donde se menciona a Chalcatongo como parte de la Alcaldía Mayor de Teposcolula en 1776. Fondo Alcaldías Mayores, Legajo 55, expediente 23. P. Gerhard indica que “Santa María (Natividad) Chalcatongo [...] tenía a fines del siglo XVI ocho estancias, la mitad de ellas cerca de la cabecera en partes altas y la mitad al sur en tierra caliente. En 1603 todas debían ser reducidas a dos sitios, la cabecera y Santa Cruz Itundujia; todas menos una, sin embargo, sobrevivieron o resucitaron como pueblos en el siglo XVIII. Las cercanas a la cabecera municipal eran Santiago Yosondúa (Mizteguaca), San Miguel el Grande (Ñucaño), Santa Catarina Yosonotnu y San Andrés Tiza (que no se vuelve a mencionar después de 1603)...” *op. cit.*, p. 297. Ver también Alfonso Pérez Ortiz. “El establecimiento de las instituciones castellanas en la Mixteca Alta” en *El proceso de... op.cit.*

⁶⁹ Margarita Menegus Bornemann. “El gobierno...” *Op. cit.*, p. 604.

terrazgueros.⁷⁰ Además la Corona española les dio el privilegio de criar ganado mayor y comerciar con productos de Castilla⁷¹, aunado a lo anterior, se tiene la escasa presencia de los españoles permitió que los cacicazgos subsistieran hasta entrado el siglo XIX, en la Mixteca Alta. Esta forma de organización política y social me permite pensar que las tradiciones y costumbres de los mixtecos se preservaran y tuvieron cierta continuidad una vez que fue asimilada la religión católica.

Esta idea se sustenta en lo que indica Romero Frizzi cuando dice:

...Los indígenas habían mezclado el antiguo culto a los fundadores sagrados de los pueblos con el culto a los santos [...] Lo que nos muestran los documentos con más claridad es que para el siglo XVIII cada comunidad tenía un templo propio muy ornamentado. El templo católico y el culto a los santos se integraron en la vida de los pueblos como una parte central de su identidad...⁷²

Esto les permitió mantener un sistema de fiestas similar al que se tenía previo a la conquista manteniendo solo algunos elementos prehispánicos, que no causaran conflicto o se complementaran con la nueva visión del mundo, impuesta por la fe católica; las fiestas eran de carácter comunal y se organizaban gracias a las cofradías que se crearon, los bienes de las cofradías las administraba el clero y estaba compuesta por las tierras del santo, contaban con ganado comunal que era cuidado por los habitantes del pueblo, obtenían dinero de la venta de sus animales y sus productos, de los granos sembrados y de la cera de los santos. Este dinero se daba a rédito a los miembros del pueblo para ampliar las ganancias. Por supuesto que llegar a este nivel no fue fácil ni rápido, a lo largo del periodo colonial la Mixteca se caracterizó por grandes insurrecciones, que fueron rápidamente

⁷⁰ Los terrazgueros eran la población adscrita a una casa señorial, trabajaban las tierras patrimoniales de los señores. Esta forma de organización subsiste hasta el siglo XVIII, al menos en la zona mixteca, al ser liberados trae consigo problemas de una naturaleza distinta que abordar  de manera particular en el siguiente capítulo. Cabe destacar que no en todos los pueblos de la mixteca existieron terrazgueros, Chalcatongo fue uno de ellos.

⁷¹ Margarita Menegus, *op.cit.*, p.612.

⁷² María de los  ngeles Romero Frizzi. "La historia colonial" en Romero F., María de los  ngeles, *et. al. Oaxaca. Historia Breve*, México: El Colegio de México/FCE, 2010, p. 75

reprimidas, en su mayoría por los españoles o por la propia población mixteca que se estaba asimilando a la nueva vida.⁷³

Por supuesto que no solo en lo concerniente a las tradiciones religiosas, tuvieron que reconstituir su identidad muchas veces en camuflaje con la nueva visión, de ahí que la mescolanza indígena no solo sea de sangre sino también de valores y de costumbres resignificadas, como lo expresa Carmagnani:

La reconstitución étnica es entonces un proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias, favoreciendo la consolidación y la expansión de la identidad étnica. En esta forma, el proceso de reconstitución permite a las sociedades indias reelaborar y proyectar al futuro un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica, diferente de la prehispánica, pero no por ello menos india de la precedente. La nueva identidad étnica no es entonces simplemente una forma de autodefensa frente al contexto colonial o el resultado de intereses de grupo existentes en las sociedades indias, sino más bien el resultado de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinition.⁷⁴

- El siglo XIX

El siglo XVIII fue, para Oaxaca y la mixteca en particular, muy convulso, mucho más que en años anteriores, debido a la fragmentación de los señoríos y a los conflictos que existían entre los caciques, las estancias sujetas se habían separado y empezaron a buscar ser reconocidos como pueblos independientes. Cuando un pueblo se separaba de su cabecera principal lograba “crear en su interior una firme solidaridad y una identidad muy fuerte que a la vez lo enfrentaba con los pueblos vecinos... éstos no luchaban solo por su independencia política y un prestigio: lo hacían también por tierras...”,⁷⁵ conflictos que se agravan después de

⁷³ Francisco López Bárcenas. *Rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado Nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*. México: Mc Editores: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C., 2007

⁷⁴ Marcello Carmagnani. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE, 1988, pp. 13-14.

⁷⁵ María de los Ángeles Romero Frizzi. “La historia colonial” *op. cit.*, p.79.

la independencia, con las Reforma del siglo XIX , la guerra de Revolución y en muchos casos subsisten hasta la fecha, Chalcatongo es ejemplo de estos conflictos por la tenencia de la tierra y los límites territoriales con los pueblos circunvecinos. Así llegamos al momento de la guerra de independencia, los mixtecos tuvieron una participación poco afortunada, porque fueron maltratados, saqueados, les confiscaron sus bienes y no obtuvieron grandes beneficios de esta guerra, reproduzco un pasaje que López Bárcenas sobre la guerra de independencia donde hace mención de Chalcatongo:

...Otro pueblo que sufrió la furia insurgente fue San Miguel el Grande, también en la mixteca alta, algunos de sus habitantes denunciaron la presencia de insurgentes a los soldados realistas acampados en Chalcatongo y como represalia el pueblo entero fue quemado por los insurgentes. Así trataban éstos a los pueblos que, decían, luchaban por liberar...El cuadro se agrava más si se agrega que los colaboradores locales de los rebeldes se dedicaban a la rapiña y el saqueo, confiscando bestias, robando a los viajeros y exigiendo servicios gratuitos a los pueblos en donde operaban...⁷⁶

Definitivamente, los pueblos mixtecos, en este caso, han pasado por un largo proceso de transformación identitarias y de defensa de su territorio, en virtud que para ellos es un punto neurálgico de arraigo y cohesión, y por territorio no me refiero al espacio político-administrativo de los pueblos mixtecos y de Chalcatongo en particular, sino al espacio simbólico al que los pueblos hacen referencia como parte de su cosmovisión que les permite una alianza, diría Carmagnani, con la divinidad, considero que más que eso, un espacio visible, concreto de pertenencia, de cohesión y de expresión que los arraiga, por eso la defensa de la tierra es importante y por eso las constantes luchas en defensa del mismo.

Entendiendo este contexto, es como puedo explicarme momentos de solidaridad y cohesión que se desarrollan a través del tiempo y tienen una consolidación entre los mixtecos que intentan perpetuar, independientemente de

⁷⁶ Francisco López Bárcenas. *Rebeliones... Op. cit.*, p. 97.

donde se encuentren; los chalcatonguenses, en este caso, mediante la conformación de asociaciones y agrupaciones de “radicados” en la ciudad de México.

En medio de estos avatares, llegamos al periodo pos-independencia, el siglo XIX, para nada es diferente a los precedentes para los mixtecos, por supuesto que hay cambios y transformaciones a nivel administrativo y político, pero la vida de los pueblos indios sigue casi igual, con los mismo problemas y conflictos, ahora acentuados con la intromisión de los criollos y mestizos en la otrora vida de las repúblicas de indios.

Con la independencia, la expulsión o abandono de los españoles de tierras mexicanas la crisis de la joven nación se propagó y llegó a tierras mixtecas, hubo crisis en la producción agrícola comercial, ausencia de capitales para la inversión aunando a la elevación constante de impuestos y las trabas al comercio por medio de las alcabalas, más los factores externos como la sustitución de la grana cochinilla y el añil por tintes sintéticos además de la competencia desleal de los textiles que venían de Inglaterra y entraban al país por Belice y Guatemala,⁷⁷ propició que los pueblos indios perdieran su fuente de ingreso, situación que, aventuro, llevó a buscar emplearse en otras actividades que incluía dejar, por temporadas, su lugar de origen, lo que se denominaría una migración fluctuante. De este resultado Chalcatongo también participa.

Un punto más que repercute en la decadencia económica de la región mixteca y por ende a Chalcatongo, se encuentra en el proceso de aplicación de las leyes de Reforma “que jurídicamente borrarón la mayoría de los fundamentos sociales, políticos, económicos y religiosos que habían sustentado al Antiguo Régimen...”,⁷⁸ en particular la Ley de Desamortización de 25 de junio de 1856,

⁷⁷ Leticia Reina Aoyama. *Historia de los pueblos indígenas de México. Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: CIESAS: CDI, 2004, p. 125 y ss.

⁷⁸ Edgar Mendoza García. “La constitución de 1857, las guerras de reforma y la intervención, 1857-1868” en Romero Frizzi, María de los Ángeles et. al. *Oaxaca, op. cit.*, p. 135.

donde se proponía modernizar a la agricultura en detrimento de las tierras comunales de los pueblos indios, otro momento más para continuar con la defensa de la tierra y por supuesto espacios de rebelión, enfrentamientos, migraciones...

En este contexto se desarrolla Chalcatongo, si bien no con una participación activa, sí con las influencias de las decisiones tomadas en las altas esferas y las consecuencias que hasta la fecha se vienen arrastrando.

Para concluir con este capítulo, es importante que describamos rápidamente la evolución de Chalcatongo a partir de la independencia, como un municipio más del Estado de Oaxaca.

De acuerdo con INEGI,⁷⁹ el pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, se erigió como municipio el 15 de marzo de 1825 según el decreto Número 47. Ley de División y Arreglo, de los Partidos que componen el Estado Libre de Oaxaca. Convirtiéndose en cabecera municipal y con categoría política de pueblo, situación que marcó la entrada del mismo a lo que considero podría denominarse la era moderna. A lo largo de los años siguientes a su reconocimiento como cabecera municipal, el pueblo sufrió una serie de transformaciones a nivel político y económico-administrativo como se puede apreciar en la tabla que se presenta a continuación tal y como lo publica INEGI.⁸⁰

⁷⁹ INEGI. *División Territorial del Estado de Oaxaca de 1810 a 1995*. T.1. México: INEGI. 1996. Versión electrónica en PDF., p. 156.

⁸⁰ El cuadro presenta algunas inconsistencias que sólo se observan en su análisis, podemos decir que en algunos años parecen no apreciarse cambios sustantivos, pero la categoría política de Pueblo a Villa y viceversa indicaría, desde mi particular punto de vista, una inconsistencia que tal vez se salva si se analizan los datos poblacionales para la época, tengo entendido que pasar de una categoría a otra tiene que ver con la densidad poblacional, lo que no me queda claro es si es posible lo contrario, dado que implicaría desajustes económicos a la hora de la repartición de los recursos. Por otro lado, en el cuadro no se aprecian claramente si los cambios de nombre son a la cabecera municipal o al municipio (incluidas las comunidades que la integran), esto no lo pude confirmar porque el pueblo no cuenta con un archivo histórico donde puedan apreciarse estos datos y los archivos de Tlaxiaco y Oaxaca no tienen la información, al menos en los expedientes que revisé.

Cuadro 2
Evolución histórica del Municipio de Chalcatongo

Municipio	Cambios en el municipio			Cabecera municipal	Categoría política
	Fecha	Decreto	Descripción		
Chalcatongo de Hidalgo	15 de marzo de 1825	Decreto Número 47. Ley de División y Arreglo, de los Partidos que componen el Estado Libre de Oaxaca.	Chalcatongo pertenece al partido de Tlaxiaco.	Chalcatongo	Pueblo
	6 de mayo de 1826	Decreto. División y Arreglo de los Partidos que componen el Estado Libre de Oaxaca.	Se registra como Chalcatongo que pertenece al partido de Tlaxiaco.	Chalcatongo	
	18 de noviembre de 1844	División Permanente del Territorio del Departamento (artículo 6o.).	Se registra como Santa María Chalcatongo, cabecera de parroquia de la subprefectura de Tlaxiaco, distrito de Teposcolula.	Santa María Chalcatongo	
	23 de marzo de 1858	Decreto Número 2. División Permanente, Política y Judicial del Territorio del Estado de Oaxaca (artículo 14).	Santa María Chalcatongo pertenece al distrito de Tlaxiaco.	Santa María Chalcatongo	
	14 de diciembre de 1889	Decreto Número 30 (artículo único).	Se modifica la categoría política de la cabecera.	Chalcatongo	Villa
	23 de octubre de 1891	División Política, Judicial, Municipal y Estadística del Estado Libre y Soberano de	Santa María Chalcatongo es ayuntamiento del distrito de Tlaxiaco. Se modifica la	Santa María Chalcatongo	Pueblo

Municipio	Cambios en el municipio			Cabecera municipal	Categoría política
	Fecha	Decreto	Descripción		
		Oaxaca.	categoría política y el nombre de la cabecera municipal		
	15 de diciembre de 1942	Decreto Número 258.	El estado se divide en 571 municipios agrupados en distritos judiciales y rentísticos. Se modifica el nombre de la cabecera municipal por el de Chalcatongo de Hidalgo (Distrito de Tlaxiaco).	Chalcatongo de Hidalgo	Pueblo
	2 de junio 1962	Decreto Número 147. Se eleva a la categoría Política de Villa, el Municipio de Chalcatongo de Hidalgo, del Distrito de Tlaxiaco, Oaxaca (artículo único).	Se modifica la categoría política de la cabecera municipal.	Chalcatongo de Hidalgo	Villa

Fuente: INEGI. *División territorial del Estado de Oaxaca de 1810 a 1995*, pp., 215-216.

Si bien es cierto que el pueblo tiene un decreto de formación política no quiere decir necesariamente que justo en ese momento se haya erigido como tal como parece afirmarlo el cuadro de INEGI, como se ha demostrado a lo largo de este capítulo la presencia de Chalcatongo data de tiempo más atrás del siglo XIX.

Hasta aquí parte de la historia de Chalcatongo y la Mixteca, lo que sigue tendría que ver con la vida del pueblo y sus habitantes ya entrado el siglo XX.

Capítulo 2

Cambios económico-políticos en Chalcatongo 1930-1960

2.1 Las pérdidas y las ganancias: Chalcatongo después de la Revolución Mexicana

- *El proceso revolucionario en Chalcatongo*

La Revolución en el estado de Oaxaca fue principalmente un movimiento de las clases medias rurales y urbanas con excepción del Istmo y la Costa. Los habitantes de las zonas rurales vivieron este proceso de una manera muy diferente de cómo se estructuró en las ciudades del país y de la misma capital del estado. Me limitaré para este análisis a un espacio bien definido y donde se encuentra enmarcado el pueblo del que estamos tratando, me refiero a la Mixteca y especialmente a la Mixteca Alta.

De acuerdo con algunas fuentes bibliográficas, los mixtecos se unieron a la causa revolucionaria, más por sus condiciones de vida que por una conciencia política y de búsqueda de cambios estructurales, lo que deseaban era contar con un pedazo de tierra qué cultivar y dónde vivir, como es el caso de los chalcatonguenses que tuvieron enfrentamientos con los pueblos vecinos por las tierras, en su mayoría por invasión.

Los campesinos mixtecos, y por ende los chalcatonguenses, dadas sus condiciones económicas y geográficas eran jornaleros, trabajadores ambulantes o eventuales “únicamente laboraban en tiempos de siembra y cosecha, según los periodos estacionales. Al término retornaban a sus comunidades o seguían hacia otra parte.”⁸¹ Los mixtecos, por ejemplo, salían para cortar tabaco en Tuxtepec y Veracruz o café y caña de azúcar; hacían largas caminatas entre veredas y montes,

⁸¹ Anselmo Arellanes Meixueiro. “Entre el porfiriato y la revolución: el campesino y sus circunstancias en Oaxaca. Un panorama” en *Conflictos por la Tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria*. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2012, p. 145.

generalmente iban en cuadrillas de 3 a 10 personas, parientes, vecinos o amigos.

Los que se quedaban en sus lugares de origen a trabajar la tierra, generalmente lo hacían para el cacique⁸² del pueblo, quien era la persona que poseía grandes extensiones de tierra y las daba a trabajar, este trabajo era conocido como de aparcería, común en diversas regiones de Oaxaca; a decir de Arellanes Meixueiro,⁸³ el propietario de la tierra se aseguraba de la mitad de la cosecha si proporcionaba la semilla y prestaba la yunta, quien trabajaba la tierra ajena aceptaba las condiciones del propietario y se le conocía como mediero o aparcerero.

“Los pagos por el uso de la tierra se hicieron en dinero; la cantidad la decidía el dueño, quien le pagaba al mediero: ‘si te conviene, o si no déjalo’, en el momento del arreglo”,⁸⁴ dependiendo de la condición del campesino se convertía en mediero o peón acasillado. No importaba cual fuera la circunstancia del campesino, invariablemente tendría que hacer trabajos extraordinarios para el dueño de la tierra, por ejemplo, si era un mediero se le forzaba a realizar faenas no remuneradas, como llevar la parte que le correspondía al dueño o cacique hasta la casa principal; si era de maíz lo tenía que entregar desgranado, además se comprometía a trabajar doce días al año en provecho del amo sin recibir ningún pago; a cambio, podía construir un jacal en el espacio y criar algunos animales como gallinas, guajolotes y cultivar

⁸² Lorenzo Meyer. “Los caciques ayer, hoy ¿y mañana?” en *Letras Libres*, [en línea] 2000 (diciembre) [Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2015] Disponible <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-caciques-ayer-hoy-y-manana>. La cita que presento a continuación me parece esclarecedora para indicar que la idea de cacique a principio del siglo XX no es necesariamente igual a la idea que se conceptualizó en los siglos coloniales, de ahí las inconformidades con que existían en los lugares donde aún existían: “El cacique en los reinos españoles de américa se le define por su función: la ‘de salvar la distancia que separaba a la población india de la administración colonial. Paralelamente, y en el otro extremo, su poder en la localidad se asentó en sus relaciones con el poder central, que le permitían servir, además de servirse, a la local’ [...] Los caciques del porfiriato eran hacendados o sus representantes comerciantes, prestamistas, propietarios de alguna fábrica o mina y, ¿por qué no?, también lo que quedaba del caciquismo indígena [...]. En esta etapa, el cacique, que puede estar o no en un puesto político, tiene ya la característica principal en la definición que ofrece Antonio Ugalde: un control político, económico y social total, o casi, de un área geográfica”

⁸³ Anselmo Arellanes Meixueiro. “Entre el porfiriato...”, *Op.cit*, p. 143

⁸⁴ *Ibidem*.

algunas frutas y legumbres⁸⁵.

Los campesinos acasillados arreglaban cercas, desazolvaban las zanjas, acequias, reparaban caminos...En estas circunstancias las condiciones de los campesinos eran intolerantes tal y como se manifiesta en las siguientes narraciones:

...Los que vivíamos en terrenos del patrón, que nos daba trabajo a veces nos pagaban con maíz: cumplíamos con una tarea de doce horas y nos cuidaba el mandador que se encargaba de una cuadrilla, así es que había varios mandadores a los que teníamos que obedecer.⁸⁶

Bajo estas circunstancias y los abusos de los dueños de las tierras y, al aumentar las asignaciones habituales desprotegiendo a los campesinos y sus familias,⁸⁷ el descontento de los campesinos se vio fortalecido con la llegada del levantamiento armado, principalmente con las ideas zapatistas, como se menciona más adelante.

Atendiendo a lo descrito en líneas arriba, la “Revolución”, en general, estuvo principalmente integrada por las demandas de los campesinos, por lo que los gobiernos federal y estatal tuvieron que incorporarlas, principalmente las relacionadas con el problema por la tenencia de las tierras, lo que para los indígenas significaba mantener, controlar y desarrollar su cultura, misma que aprovecharon para impulsar una lucha por la autonomía mixteca.

Los vientos de la revolución llegaban a las comunidades por comunicación oral, o por aquellos que de alguna manera habían participado en levantamientos y oposiciones con el hacendado o cacique.

En la Mixteca de la Costa, se llevó a cabo una rebelión de mixtecos en contra de los rancheros costeros por el terrible despojo de tierras que habían padecido,

⁸⁵ *Ibidem.*, pp. 143-145

⁸⁶ *Ibidem.*, p144.

⁸⁷ En el Archivo General del Poder Ejecutivo de Estado de Oaxaca existen expedientes correspondientes al distrito de Tlaxiaco y Teposcolula que hacen mención de los conflictos por las tierras y los maltratos hacia los campesinos en el fondo Asuntos Agrarios del período de 1911 a 1912, durante el gobierno del Benito Juárez García.

pero ésta no era su única motivación, también querían reconstruir un imperio mixteco semejante al de Ocho Venado Garra de Tigre en el posclásico, que abarcara las regiones Alta, Baja y de la Costa.⁸⁸ Sin embargo, dicho movimiento no tuvo éxito ya que pasados once días de proclamar su autonomía fueron atacados por el ejército del General Juan José Baños en mayo de 1911⁸⁹ parando la revuelta; sin embargo, quedó la inquietud de muchas maneras buscar reivindicarlo, más por carácter cultural que de emancipación política.

Chalcatongo no fue propiamente protagonista o por lo menos no he encontrado evidencia al respecto, solo menciones en fuentes bibliográficas; sin embargo, lo que se cuenta sobre este proceso es que por el pueblo anduvieron tanto los carrancistas como los zapatistas; algunos cuentan sobre los estragos que cometieron ambos grupos revolucionarios:

El ganado comenzó a desaparecer en 1912, cuando bandas errantes de soldados comenzaron a devastar el campo. De acuerdo a las personas mayores, en ese tiempo era muy difícil encontrar alimento para que un hombre y una mujer pudieran alimentar a sus niños...Los efectos de la Revolución Mexicana en la Mixteca fueron desastrosos. El comercio se secó y los mercados se realizaban con poca frecuencia, y se desplomó la producción agrícola.⁹⁰

⁸⁸ Cabe hacer la aclaración de que no se trata de un construir un imperio, en estricto sentido, porque no existían y no existen condiciones, de ninguna especie para ello, considero que la idea era la unificación de la región para no sentirse aislados y tener fuerza de negociación con los grupos armados que andaban por la zona, apelar a un sentido identitario en torno a un acontecimiento histórico que les significa y que, tal vez, les prepare para una resistencia y defensa de lo que se tiene y, de ser posible, ganar más.

⁸⁹ General Juan José Baños, oaxaqueño de nacimiento, fue constitucionalista y jefe de la Brigada "Plan de Guadalupe", con la que controló la llamada Costa Chica, sentó su base de operaciones en Pinotepa Nacional. Tomado de Naranjo, Francisco. *Diccionario Biográfico Revolucionario*. México: Edit. Cosmos, 1935. Para saber más respecto de las andanzas de este personaje en la costa chica de Oaxaca ver Alan Knight. *La Revolución Mexicana: Del Porfiriato al nuevo régimen constitucional*. México: FCE, 2010. Otros textos a considerar están Francie R. Chassen-López. *Oaxaca. Entre el liberalismo y la revolución. La perspectiva del sur (1867-1911)*. México: Universidad autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2010. Otro más Francisco Ruíz Cervantes. "La revolución Mexicana y el Estado de Oaxaca (1913-1920) en María de los Ángeles Romero F. *et. al. Oaxaca, op. cit.*

⁹⁰ Denise Lechner Edelkind. *¿Por qué nos dicen tacuates? Identidad inyu en Santiago Ixtayutla*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad de las Américas, disponible en electrónico en la página web http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/laac/lechner_e_d/capitulo2.pdf consultado el 10 de marzo de 2014, p. 44.

El comentario expuesto y otros más coinciden con lo que me contó mi abuelo, el señor Adrián García, quien me dijo que cuando llegaban a las casas de las personas que tenían algo de maíz, trigo u otros granos, se los llevaban y quemaban los graneros, sobre todo si consideraban que simpatizaban con uno u otro grupo.

Tal y como lo narra Genaro Santana Colmenares sobre la llegada de los “revolucionarios”, según su abuela durante esta etapa:

...“Don Pedro, ya vienen los zapatistas.” Y todo mundo a tomar sus precauciones: las mujeres eran llevadas a las trojes (sitio donde se almacena el maíz), donde se hizo un túnel con una puerta y sobre ella ponían grandes cantidades de mazorca y ellas tenían la orden de guardar silencio. Otras veces le gritaban “¡Ahí vienen los carrancistas!” y se repetía la misma operación, pero eso sí, don Pedro no quedaba mal con nadie de ellos, con tal de mantener la paz de su pueblo y de proteger a su gente...⁹¹

A decir de los abuelos, fue una época muy dura porque los jóvenes se iban a la “bola” sin ninguna certeza de regresar, abandonando las tierras y, por consiguiente, el desabasto de granos y la pauperización de la población en cuanto a la alimentación básica, es decir la siembra del maíz.

Posiblemente la devastación del campo, consecuencia de factores climatológicos, desgaste de la misma por el cultivo extensivo más los efectos de la Revolución, fueron los responsables de las migraciones al pueblo de Santiago Ixtayutla.⁹² En esta época, dice Lechner, los inmigrantes en Ixtayutla provenían de la Mixteca Alta, de poblaciones mixtecas como Itundujia, Yosondúa y Amoltepec, que son vecinas de Chalcatongo, quien también recibió migrantes, al mismo tiempo que algunos de los chalcatonguenses tuvieron que salir, particularmente hacia Tlaxiaco u otras comunidades o de plano eran “enganchados” y llevados a trabajar a otras regiones o fuera de su estado natal.⁹³ Las migraciones estuvieron vinculadas

⁹¹ Pablo Serrano Álvarez (coord.). *Historias de Familia*. México: INEHRM, 2011, p. 181.

⁹² Considerando lo que expresa Denise Lechner, y la relativa cercanía con el pueblo de Chalcatongo, es que me atrevo a extrapolar una situación similar con los chalcatonguenses, aunque éstos habían sido desde tiempo atrás comerciantes o “arrieros” como se hacían llamar.

⁹³ Denise Lechner Edelkind., *op. cit.*, p. 44.

con problemas por la tenencia de la tierra⁹⁴ y a los problemas políticos en las comunidades de origen; aunado a lo anterior, hubieron otros factores que incentivaron la migración tal y como lo expresa Ruíz Cervantes cuando nos dice:

El año de 1915 es recordado, a su pesar, por quienes lo vivieron como el “año del hambre”; así lo aprendí de mi abuela y más tarde lo escuché y lo leí en testimonios de historia oral, no sólo en Oaxaca, sino en casi todo el país...

Pero la hambruna que cayó sobre los oaxaqueños causando estragos a diestra y siniestra no fue una cosa de un día para otro, se fue larvando en los años anteriores, con escasez de lluvias, plagas de langosta y tierras sin cultivar, pues los hombres andaban en “la bola” u ocultos de la leva.⁹⁵

Puedo decir, entonces, que la migración de los mixtecos durante la revolución y posterior a ella, fue más por razones económicas que los llevó u obligó a cambiar de residencia, a ubicarse en lugares que les fueron propicios para obtener dinero para su manutención y la de su familia y ahorrar para hacerse de un patrimonio (una parcela); esta situación no fue privativa de los mixtecos, ocurrió en muchos lugares el país, la mayoría de los que salieron de su lugar de origen lo hicieron por voluntad o fueron expulsados y, de alguna manera, la ciudad de México quien se convirtió en un polo de atracción.⁹⁶

⁹⁴ Lo sustento en los documentos que me encontré en el Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Oaxaca, en donde se destacan problemas de esta naturaleza, no porque no hubiese tierras para repartir, sino porque éstas estaban ocupadas por familias que, no necesariamente, las trabajaban, por lo tanto, los habitantes de la región y de Chalcatongo, que no contaban con ellas buscaban tener su propia parcela y trabajarla, sino era por herencia por compra-venta, por lo que migraban para “ahorrar” y comprar su terreno.

⁹⁵ Francisco José Ruíz Cervantes. “De la bola a los primeros repartos” en Reina, Leticia (coord.). *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca. Prehispánico – 1924*, México, Juan Pablos Editor/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México/Gobierno del Estado de Oaxaca/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1988, p. 380.

⁹⁶ Si bien es cierto que hubo problemas en la producción de granos para la alimentación de la población, no se puede afirmar que afectó a todo el país, seguramente hubo lugares donde la afectación fue menor o de plano no la hubo, por otro lado, la ciudad de México, es el centro vital de la vida del país, receptora de alimentos y generadora de empleos, no necesariamente “productivos”, pero si receptora de inmigrantes que se transforman en trabajadores comerciales “informales” o “ambulantes”, de esta manera sobreviven, precariamente, se puede decir y quizá en mejores condiciones de las que provenían. Para más detalles al respecto revisar Mario Barbosa Cruz. “Trabajadores en las calles de la ciudad de México: subsistencia, negociación y pobreza urbana en tiempos de la revolución” en *Historia Mexicana* [en línea] 2010, LX (octubre-diciembre): [Fecha de consulta: 20 de octubre de 2015] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60020694007> ISSN 0185-0172.

Ruíz Cervantes presenta informes oficiales del primer semestre de 1915 para el estado de Oaxaca, se reporta escasez de granos básicos para el consumo de la población, con el consiguiente incremento de los precios en el maíz y el trigo en un 100%. Según estas mismas versiones, las razones de tal escasez se remitían a las malas cosechas levantadas el invierno de 1914.⁹⁷ Además, había un problema adicional: la falta de moneda fraccionaria, que generaba especulación y descontento entre los consumidores. “Y, como siempre, en toda sociedad dividida en clases, los estragos de las calamidades sociales se repartieron de desigual manera, recayendo el mayor peso en lo que el Gobernador Dávila llamaba ‘la clase más necesitada de nuestro pueblo’”.⁹⁸ Esta eventualidad, acentúa más la necesidad de trabajo para la manutención de la familia y buscar el dinero donde lo haya.

Lo presentado hasta aquí son solo algunos de los factores que incidieron en la participación de los campesinos mixtecos en la gesta revolucionaria, la veo más como una forma de dar a conocer sus problemas y buscar alguna solución a través de conseguir dinero para comprarse un pedazo de tierra que el activismo político, no dudo que haya existido, pero no fue masivo, al menos no encontré evidencia documentada al respecto. Si bien es cierto que hay más trabajos al respecto los que se revisaron coinciden con la marginación de la élite gubernamental⁹⁹ -- preocupados por la pérdida de sus preventas político económicas que por el bienestar de sus gobernados en general-- que gobernaba al estado en las diferentes juntas constitucionalistas que convocaba Carranza, hecho que propició que los gobernantes se sintieran excluidos y buscaran su soberanía en un movimiento

⁹⁷ Francisco José, Ruíz Cervantes. “El movimiento de soberanía en Oaxaca (1915-1920)”, en Víctor Raúl Martínez Vázquez (Coord.). *La revolución en Oaxaca 1900-1930*. México: IEEPO, publicación digital 2005, p. 123. Disponible en http://www.cseiio.oaxaca.gob.mx/biblioteca/libros/cienciassociales/historia_de_la_revolucion_en_oaxaca.pdf

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ Entre otros textos revisar Víctor Raúl Martínez Vázquez. *La Revolución Mexicana en Oaxaca, 1900-1930*, Oaxaca: IAPO, 2005, publicación digital; Luis Alberto Rioja Díaz Viruell y Carlos Sánchez Silva (editores). *Conflictos por la tierra en Oaxaca, op. cit.*, en particular a segunda parte en el que se encuentran textos concretos sobre la participación de los mixtecos durante la guerra de Revolución; María de los Ángeles Romero F, et. al. *Oaxaca. op. cit.*, revisar en particular el capítulo X.

político-armado que Francisco José Ruíz Cervantes denominó *movimiento de soberanía en Oaxaca, 1915-1920*; algunos de sus dirigentes se autodenominaron “zapatistas”, dice Ruíz Cervantes, por la sencilla razón de encabezar inconformidades campesinas y para distanciarse de los seguidores de Carranza; por lo tanto, en la región mixteca, incluyendo a los chalcatonguenses, puedo decir que hubo dos bandos poco definidos y los seguidores de este movimiento cambiaban de bando según sus intereses.¹⁰⁰ Es decir, se volcaban con aquél grupo que les ayudara a la obtención y manutención de su propio territorio, en la consecución de tierras para la manutención de la familia y manifestaciones culturales, no olvidemos que el apego al terruño es fundamental en los pueblos con herencia prehispánica.

Cabe destacar que al estar Chalcatongo en la Mixteca tuvo participación en la organización del gobierno soberano de esta época al asentarse en su territorio un cuartel en apoyo al gobierno de Dávila, sin embargo esto no implica que toda la población estuviera con ellos y con los zapatistas como se observa en los diferentes documentos encontrados en los archivos de la zona¹⁰¹ y en los testimonios arriba presentados.

- *Impacto de las políticas posrevolucionarias entre los chalcatonguenses.*

Es importante considerar las políticas públicas federales y estatales para el desarrollo de la región durante el periodo posrevolucionario, porque es uno de los factores que llevó a su gente a migrar, dadas las condiciones socio-económicas de

¹⁰⁰ De acuerdo con lo que expresa Bonfil Batalla, la Revolución estuvo integrada por campesinos razón por la cual tuvieron que incorporar sus demandas relacionadas con la restitución y el reparto de tierras “pero el programa revolucionario no se identificaba con el propósito de fondo de los indios y campesinos, que dicho con palabras diferentes, significaba la decisión de mantener su cultura propia, ejercer el mayor control sobre ella y sobre esa base desarrollarla; no sustituirla pero si enriquecerla a medida que se recuperaran los niveles de control cultural que cuatro siglos de dominación les habían arrebatado a los pueblos y comunidades...” Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo. Una civilización negación*. México: Grijalbo, 1994, p. 166.

¹⁰¹ En el Fondo Secretaría General de Gobierno existen diversos expedientes con documentos que hablan sobre los conflictos que existen entre los habitantes de Chalcatongo con otros pueblos por la tenencia de la tierra, caben destacar Yosondúa, Santo Domingo Ixcatlán, Yolotepec y otros asuntos políticos que tienen que ver con las elecciones del cabildo, instancia conflictiva por que ello implica liderazgo político y legitimación social. Archivo Histórico General de Oaxaca del Poder Ejecutivo. Se revisaron los años de 1919 a 1927.

la época. Si bien se trata de manera somera, me da una idea de cómo se transforman las costumbres y tradiciones de los migrantes, particularmente entre los chalcatonguenses.

Dentro de los reclamos de los campesinos e indígenas del país, se encuentran los espacios territoriales. Como dijimos líneas arriba, no todos los habitantes de la mixteca alta tenían una parcela propia para la siembra, bien porque eran medieros, terrazgueros o peones, lo que sí tenían era un sentimiento de arraigo por la tierra,¹⁰² de ahí la importancia para pelear por ella y defenderla en comunidad o en lo individual, haciendo uso de la posesión histórica, títulos primordiales, resoluciones presidenciales o de los tribunales agrarios. Este comentario viene a colación porque las diferentes reformas que se hicieron en materia agraria no consideran ni toman en cuenta el imaginario cultural que rodea a estos grupos entorno a su territorio.¹⁰³

No es el interés de este trabajo hacer una apología del problema agrario que se vivió y vive en la región mixteca, porque muchas de estos problemas tienen un origen colonial o posterior a la independencia,¹⁰⁴ baste con saber que los conflictos

¹⁰² Para los indígenas del país y en particular para los mixtecos "... La tierra y sus recursos naturales, la relación simbólica que guardan con ella, sus lugares sagrados e históricos y los mitos de origen constituyen el espacio concreto en el que los pueblos indígenas existen y crean sus estructuras sociales, políticas, económicas y culturales; las que le dan identidad y los diferencian del resto de la sociedad mexicana" en Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza Saucedo. *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la mixteca: el caso de San Juan Yosotatu*. Documento electrónico en PDF, pág. 4, disponible en <http://www.lopezbarcenass.org/sites/www.lopezbarcenass.org/files/Derechos%20territoriales%20y%20conflictos%20agrarios%20en%20la%20mixteca.pdf>, consultado el 15 de noviembre de 2014.

¹⁰³ Tal y como lo expresan López Bárcenas y Espinoza Saucedo en el texto antes citado cuando indican "...Están defendiendo sobre todo su derecho a ser, a vivir como colectivo humano, mantener el control sobre su vida comunitaria y, en un sentido más amplio a tener derecho a decidir su futuro. Están peleando su autonomía", *ibídem.*, p.6.

¹⁰⁴ Para mayor detalle *cfr.*, los textos que se incluyen en Luis Alberto Arriola Díaz Viruell y Carlos Sánchez Silva. *Conflictos por la tierra en Oaxaca... op.cit.*, particularmente la primera parte, asimismo Edgar Mendoza García. "La república restaurada y el porfiriato (1869-1910)" en María de los Ángeles Romero F. et. al., *op. cit.*, pp. 133-171, también Charles R. Berry. *La Reforma en Oaxaca. Una microhistoria de la revolución liberal 1856-1876*, México: Era, 1989, pp.150-214. Otro texto más de gran valía es el de Peter Guardino. *El tiempo de la Libertad. La cultura popular en Oaxaca, 1750-1850*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2009, pp. 365-442.

territoriales forman parte de la cotidianidad de la región y lo considero un factor que expulsa a sus habitantes ya sea por luchar por la tierra o por despojo.¹⁰⁵

Bien, después del conflicto armado, vinieron los convenios, negociaciones y reformas que llevaron a la promulgación de una nueva Constitución, la de 1917 sus reformas para dotar de tierra a los campesinos de la época; entre las novedades podemos citar las siguientes:

- Ley Agraria del 6 de enero de 1915, emitida por Venustiano Carranza, donde se resume y concreta los planteamientos agraristas zapatistas, mismo que fundamenta el Artículo 27 de la Constitución de 1917.¹⁰⁶
- Código agrario de 1934.¹⁰⁷

Para entender por qué digo que el conflicto agrario fue un factor de expulsión de la población mixteca y particularmente de los chalcatonguenses, se debe a que la mayoría de la población campesina se encontraba asentada en tierras que pertenecían a los caciques o no tenían tierras comunales y como dice Menegus Bornemann y Hernández Vidal “En algunos casos, ‘el pueblo’ mismo estaba asentado sobre las tierras pertenecientes al cacique. De tal forma, esta población carente de tierras propias no pudo solicitar restitución de tierras comunales porque

¹⁰⁵ Para más información al respecto se pueden revisar los siguientes documentos: Luis Alberto Arrijo Díaz Viruel y otros. *Conflictos por la tierra en Oaxaca*. Colegio de Michoacán: UABJO; Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza Saucedo. *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la mixteca. Documento electrónico, así como María de los Ángeles Romero Frizzi. “Conflictos agrarios, historia y peritajes paleográficos. Reflexionando desde Oaxaca”*, en revista electrónica *Estudios Agrarios*, 2011, entre otros más. Así como los documentos que existen en los siguientes archivos: AGN, AHPEO, Archivo Histórico de Teposcolula y Archivo Histórico de la Mixteca en Yanhuitlán, Oaxaca.

¹⁰⁶ Para más detalles, *cfr.* Ley Agraria del 6 de julio de 1915, documento en PDF, disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH15.pdf>

¹⁰⁷ Diario Oficial de la Federación. Código Agrario, publicado el 28 de diciembre de 1933, disponible en formato electrónico en <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/nuestros-sistemas/normateca/legislacion-agraria-abrogada>

nunca las tuvo. Lo que correspondía, en todo caso, era el proceso de dotación ejidal”.¹⁰⁸

En textos revisados sobre los conflictos agrarios¹⁰⁹ se aprecia como un denominador común, la zona mixteca en particular, el apego a lo promulgado por la Ley Lerdo, y muchos terrazgueros compraron tierras a sus ex caciques y formaron sociedades mercantiles, por lo que al ser promulgada la reforma agraria y su base ejidal, es lógico que en la zona hubiese conflictos por la propiedad, sobre todo cuando existe un incipiente aumento de la población y otra crisis alimentaria en la década de 1930 que mucha gente denominó “la calamidad”, razones por las cuales considero la expulsión de la población por presión económica, política o, sencillamente, por voluntad para “darle de comer a los hijos...” Si bien Chalcatongo no tuvo terrazgueros, sus habitantes buscaron la manera de obtener su parcela. Lo anterior lo sustento en la información estadística recabada de los censos poblacionales de INEGI de los años de 1900 a 1960, para tener una idea de la evolución poblacional dentro del periodo que estoy analizando, donde se puede observar que el pueblo de Chalcatongo tiene fluctuaciones poblacionales respecto del estado, muy marcadas (ver cuadros 3 y 4).

¹⁰⁸ Margarita Menegus Bornemann y Yair Gerardo Hernández Vidal. “La reforma agraria en Huajuapán y las sociedades agrícolas mercantiles: el caso de Santiago Chazumba” en *Conflictos por la tierra en Oaxaca. op. cit.*, p169.

¹⁰⁹ Para este tema cfr. Asunción Lavrin. “Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain: the Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial México”, en Arij Ouweneel y Simón Miller (eds.). *Fifteen Essays on Land Tenure. Corporate Organization. Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, 1990, pp. 224-249; David Skerritt Gardner. “Estabilidad y migración en la sierra norte de Puebla”, en *Sotavento* Núm. 3, año 97-98, pp. 49-71;

Cuadro 3

Estado de Oaxaca. Evolución de la población 1900 hasta 1960			
AÑO	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
1960	640, 176	654, 724	1, 294, 900
1950	699, 604	721, 709	1, 421 313
1940	586, 147	606, 647	1, 192, 794
1930	529, 678	554, 871	1, 084, 549
1921	475, 854	500, 151	976, 005
1910	511, 607	528,791	1, 040, 398
1900	468, 065	480, 568	948, 633

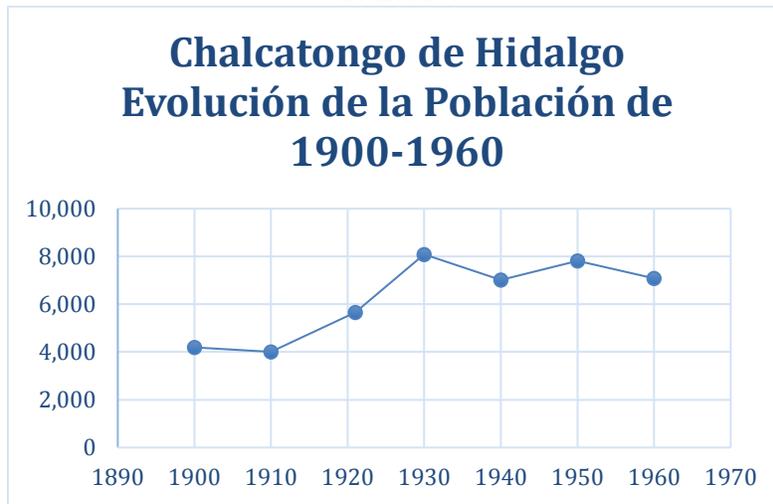
Fuente: INEGI. Censos de 1900, 1910, 1921, 5º, 6º, 7º, 8º Censo de Población del Estado de Oaxaca. Versión en PDF, disponible en www.inegi.org.mx

Cuadro 4

Chalcatongo de Hidalgo. Evolución de la población 1900 hasta 1960			
AÑO	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
1960	3, 500	3, 585	7, 085
1950	3, 732	4, 090	7, 822
1940	3, 378	3, 635	7, 013
1930	3, 898	4, 191	8, 089
1921	2.695	2.964	5.659
1910	1, 978	2, 029	4, 007
1900	2, 026	2, 166	4, 192

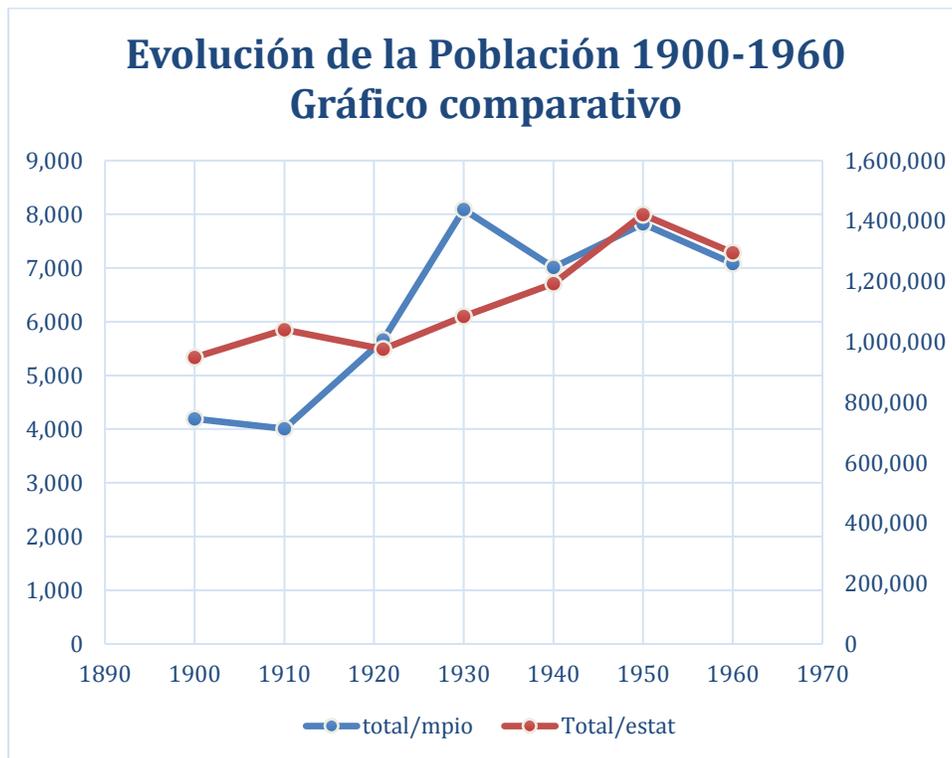
Fuente: Fuente: INEGI. Censo de 1900, 1910, 1921, 5º, 6º, 7º, 8º Censo de Población del Estado de Oaxaca. Versión en PDF, disponible en www.inegi.org.mx

Gráfico 1



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del cuadro 1

Gráfico 2



Fuente: Elaboración propia con base en los datos de los cuadros 1 y 2

Tomando en cuenta lo que plantea Elsa Malvido, cuando nos dice que “en términos demográficos, durante la revolución se redujo la población [...] entre otros datos sabemos que se incrementó la emigración y, como causa secundaria, por muerte de uno de los cónyuges, ausencia y migración bajaron los nacimientos”.¹¹⁰ Atendiendo a lo anterior, lo que se observa en los cuadros 1 y 2 es consistente con lo que se plantea en cuanto a la obtención de la información y las fluctuaciones poblacionales, de acuerdo con lo planteado por Malvido, cuando nos indica que la afectación en la baja poblacional en la década de 1921 a 1930 se debe a la emigración aunado a periodos de sequía y patologías biosociales en algunos municipios del país por lo que los datos obtenidos son cuestionables en tanto que no es posible verificar las cifras para algunos de los municipios del país;¹¹¹ sin embargo, los testimonios obtenidos en el Pueblo de Chalcatongo sobre la baja poblacional, parecen avalar lo expresado por Malvido. Con lo que quiero decir que no obstante factores como la morbilidad y la mortandad, la migración ocupa un lugar preponderante en la baja poblacional del pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, particularmente después de 1930, como se puede observar en la gráfica 1 la población de Chalcatongo se incrementó entre 1921 y 1930, no tengo claridad de la razón que seguramente tiene que ver con el retorno y resguardo de los chalcatonguenses por la guerra de Revolución, además de la gente que llegó a guarecerse de otras localidades, más un incremento en el índice de natalidad, para tener un proceso de expulsión entre 1930 a 1940 que se sostiene hasta 1960, lo que sostiene mi hipótesis de la expulsión de la mano de obra con fines de manutención familiar, en primera instancia, tal y como se expresa en los siguientes renglones.

¹¹⁰ Elsa Malvido. “La población, siglos XVI al XX”, vol. 7. En Enrique Semo (coord.) *Historia Económica de México*. México: UNAM/OCEANO, 2006, p. 191.

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 192 y ss.

2.2 Migración: los chalcatonguenses dejan el hogar

- *Factores que propician la migración*

Algunos estudiosos como Alberto Cornejo Arellano,¹¹² identifican, particularmente, tres causales de la migración, a saber:

- a) Causas socioeconómicas
- b) Causas políticas
- c) Causas culturales

En tanto que para Eduardo Arriaga, “la migración depende de varios aspectos y características de una población, tales como la región de residencia, la distancia que separa los espacios habitados, el tiempo de asentamiento, motivaciones individuales, propósitos de movimiento y otras características económicas y sociales ...”¹¹³

Omar Argüello, incorpora, en un intento de explicación sobre las migraciones, aspectos que me parecen interesantes rescatar, desde el punto de vista del materialismo histórico cuando dice:

Creemos que las migraciones deben ser vistas como un proceso social de redistribución de la población dentro de un contexto de una sociedad global, caracterizada por una determinada estructura productiva, propia del tipo y grado de desarrollo alcanzado dentro de un proceso histórico, el que es conducido por diferentes grupos sociales y políticos que han logrado imponer sus intereses y valores al conjunto de esa sociedad. Dentro de este contexto histórico y estructural los cambios que ocurren en esa redistribución de la población son consecuencia de cambios que tienen lugar al nivel de la estructura productiva y de la estructura de dominación, debiendo recordarse que la determinación no es nunca meramente unidireccional, y que, por lo tanto, esos cambios

¹¹² Alberto Cornejo Arellano. *La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la Educación Intercultural bilingüe en el Ecuador*, en línea, consultado el 5 de noviembre de 2012, disponible en <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/conejo.html>

¹¹³ Arriaga, Eduardo E. “Some Aspects of Measuring Internal Migration” in *International migration; a comparative perspective*, Academy Press, New York, 1977.

poblacionales en muchos casos producirán cambios en la estructura productiva, en el sistema de dominación y en las formas ideológicas que lo legitiman.¹¹⁴

Si bien es cierto que no comparto del todo la postura de Argüello, particularmente cuando habla de cambios en la estructura productiva, creo que debió sustentarla empíricamente y no lo hace o por lo menos no lo presenta en su trabajo,¹¹⁵ sin embargo, no se niega el hecho de que la migración es un proceso¹¹⁶ y a través de éste se establecen rupturas, cambios y tal vez, solo tal vez, continuidades.

Me parece importante comprender la visión que presenta Argüello, porque da una idea de cómo se van analizando los flujos migratorios, comparto con él el pensamiento de que los cambios no son unidireccionales y no sólo afectan la estructura productiva del lugar que expulsa o de origen del migrante, por llamarlo de alguna manera, también se ve afectado el lugar que recibe a los mismos, en tanto se afectan las relaciones emocionales y culturales, que al parecer no toma en cuenta Argüello y que para Cornejo Arellano son importantes considerar.

Como bien dice Cornejo Arellano, “este fenómeno [de la migración] en mayor grado o en menor grado afecta a la identidad cultural de los pueblos, que difícilmente podemos tapar bajo pretextos de desarrollo, bajo afanes de la búsqueda de más capital económico; aunque en muchos casos también se puede ver con ojo positivista a la migración”,¹¹⁷ el cual estaría marcado por los cambios en las estructuras de pensamientos y la flexibilización de algunas ideas y comportamientos, por ejemplo, el papel de las mujeres en la manutención del hogar,

¹¹⁴ Argüello, Omar. *Migración y cambio estructural*, versión final del documento presentado en la III Reunión de Trabajo sobre Migraciones Internas de la Comisión de Población y Desarrollo, celebrada en Santiago de Chile del 11 al 15 de diciembre de 1972, pp. 38-39.

¹¹⁵ Hacer una afirmación como la dictada por Argüello implica que se cuenta con evidencia y su contrastación, como bien lo dice Thompson en la “lógica de la historia”, lo que implica un diálogo entre concepto y dato empírico, lo que nos lleva a cuestionar lo que se está presentando. Ver. Thompson, E. P. “La lógica de la Historia” en *Obra Esencial*, Barcelona: Ed. Crítica, 2002, p. 511.

¹¹⁶ Proceso entendida como lo plantea Thompson, como “un conjunto unitario de comportamientos humanos en los que cada aspecto se relaciona de determinada manera con los otros... en cómo los actores individuales [establecen] relaciones... en la medida que éstas dan origen a cambios que se convierten en el objeto de la investigación...” *Ibidem.*, p. 513

¹¹⁷ Cornejo Arellano, Alberto. *La identidad... op. cit.*, p. 1.

la educación como una forma de comprensión del mundo y de su mundo, cuando se trata de poblaciones originarias; si bien esto es aún incipiente no tengo la menor duda que pueda ser considerado positivo.

En los primeros lugares donde se manifiestan cambios sustantivos se encuentra la familia y los afectos, cambios en la vestimenta, la alimentación, formas de comportarse, las preferencias musicales, entre otras, que afectan la vida colectiva del pueblo, el de origen, en este caso. A veces estas afectaciones son positivas, la mayoría de las veces trastocan los convencionalismos que existen en el pueblo que deja ir a sus conciudadanos, que podría ser considerada como un punto negativo al “perder” población económicamente activa. Por otro lado, me preguntó ¿cómo adquieren, los migrantes chalcatonguense, estas conductas o cambios?, ¿de qué manera los transforma y cómo los transmiten a su familia de su lugar de origen? Lo que me lleva a pensar que algunos de estos migrantes tratan de “encajar” en el “nuevo espacio” buscando olvidar sus tradiciones o cambiarlas, también creo que hay personas que se niegan o se resisten al cambio radical tratando de mantener aquellas costumbres y hábitos que los identifican como una manera de “recordar” o sentirse en el lugar de origen, tal y como se aprecian en los trabajos presentados por Gilberto Giménez y José Luis González Martínez, entre otros.¹¹⁸ Un ejemplo de cambio y transformación se pueden ver en las fotografía 3,

¹¹⁸ Gilberto Giménez. “Identidades étnicas: el estado de la cuestión” en *Identidades Sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009. José Luis González Martínez. *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011. Cabe destacar que en años recientes se han realizado más trabajos sobre la migración externa, sin embargo las categorías y marco teórico que trabajan son referentes importantes para darnos una idea de lo que ocurrió en el proceso de migración interna. Para más detalles cfr. Jorge Mercado-Mondragón. “Las consecuencias culturales de la migración y cambio identitario en una comunidad Tzoltzil, Zinacatán, Chiapas, México” en *Agricultura, sociedad y desarrollo* enero-junio de 2008, vol. 5, núm. 1, pp. 19-38; Liliana Rivera Sánchez. “La formación dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: Los trayectos internos e internacionales” en *Norteamérica* Año 2, número 1, enero-junio, 2007, pp. 171-203; Françoise Lestage. *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán, 2011; Elisabetta Di Castro y Claudia Lucotti (Coords.). *Construcción de identidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Juan Pablos Editor. 2012; José del Val. *México identidad y nación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2008; Dubravka Mindek. *Mixtecos*. México: Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas. 2003. Libro electrónico, disponible en <http://www.cdi.gob.mx>; Martha Romer. *Migrantes indígenas en la ciudad*

4 y 5, en la primera se aprecian dos mujeres que cambiaron su antigua vestimenta por la moderna y de “moda”, en la segunda vemos cómo se vestían los dos campesinos en la década de los 60 que se encuentran del lado derecho de la fotografía y sus acompañantes del lado izquierdo con una vestimenta eminentemente citadina, misma situación se puede ver en la fotografía 3, que fue tomada en la ciudad de México, en ella distinguimos con cierta claridad la vestimenta de quienes viven en el pueblo y la vestimenta de quienes viven y trabajan en la ciudad. Estas transformaciones dan pie a pensar en algunas razones del porque se modificó la vestimenta, como el hecho de que en la ciudad no se podía encontrar la vestimenta tradicional, la falta de tiempo para confeccionarla; en lo particular me inclino a pensar en la posible discriminación de la que eran objeto.

de México. Procesos de emancipación e inserción urbana. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.

Fotografía 3



“Esta fotografía fue tomada en el año de 1957, lo recuerdo porque fue poco después de la muerte de pedrito [se refiere a Pedro Infante] unos meses antes había yo llegado a la ciudad. Mi amiga y yo, en nuestro día de salida, fuimos a la “villita” y nos tomamos esta foto, para el recuerdo”

Fuente: Fotografía perteneciente al archivo personal de la Señora Juana Santiago

Fotografía 4



*

Fuente: Fotografía tomada del archivo personal del señor Aristeo García.

Aunado a lo anterior, las políticas públicas de la época¹¹⁹ tampoco fueron benignas con los migrantes y menos si éstos provenían de grupos indígenas. Debo decir que la llegada de los migrantes, tanto mixtecos como de otros lugares del país, a la ciudad de México, no fue nada fácil, mucho menos en momentos donde estas políticas buscaban unificar a la población entorno al proyecto nacionalista de una misma identidad asociado al mestizo de ahí que autores como Pla Brugat y Bonfil Batalla hablan de una transformación, no solo del mixteco, que implicaba el abandono de la lengua y la vestimenta además de otras expresiones, que concordaba con las políticas y la educación integracionistas de aquel momento, como parte de la política social que implementó el grupo en el poder.¹²⁰

¹¹⁹ Me refiero a la política educativa, en la que se trata de incorporar a los grupos étnicos a la nación mediante la adquisición de la lengua castellana como idioma oficial, como parte de las políticas nacionalistas que se impulsaron durante las décadas de 1920 y 1930.

¹²⁰ La políticas indigenistas impulsadas por Manuel Gamio son un ejemplo del tratamiento que le dio el Estado posrevolucionario, tratando de incorporar al indígena a la nación aprovechando algunos elementos de su cultura y rechazando otros, de tal manera que sirvieran al proyecto nacional que la

Lo anterior se puede observar en los criterios que se utilizaron en los censos de los años de 1921, 1940 y 1950 para distinguir a la población indígena de la mestiza; de acuerdo con lo que presenta Dolores Pla Brugat,¹²¹ donde pone de manifiesto las variables utilizadas para identificar a los indígenas de los mestizos y otro tipo de pobladores mexicanos, sin embargo hay que tener en cuenta que las personas censadas no siempre contestan con la verdad y mucho menos en un período donde se les marginaba a aquellos que dieran muestras claras de ser indígenas, por lo que muchos prefirieron obviar los aspectos culturales o sencillamente modificar sus respuestas, por supuesto que no descarto la posibilidad de la manipulación de las respuestas por parte del quien levanta el censo.

Es en este sentido que Teófilo Altamirano¹²² expresa que es necesario buscar mecanismos y estrategias para que los migrantes no pierdan sus rasgos culturales o al menos los mantengan con orgullo al lugar donde se establezcan, en particular, si se habla de los indígenas, porque “tenemos grandes valores culturales que en última medida serán los que nos mantengan unidos aún en situaciones tan difíciles dentro o fuera de nuestro país.”,¹²³ no sé qué tan cierto y necesario sea esta idea, lo que sí me atrevo a expresar es la ambivalencia que existe entre los migrantes chalcatonguenses en el sentido de la preservación/cambio de las tradiciones y algunas de sus costumbres. No creo que sea un fenómeno exclusivo, hay

llevaría a la modernización, entre otras la creación de escuelas para castellanizarlos. Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo. Op. cit.*, pp. 170-173.

¹²¹ Dolores Pla Brugat. “Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de Población” en *Dimensión Antropológica*, año 18, Vol. 53, [México]:septiembre-diciembre de 2011, pp.69-71. En el artículo, Dolores Pla, indica que para los censos de 1921, 1940, 1950 se ensayaron otras formas de medición de la población indígena, entre otras variables, se consideraron las de autoadscripción, en otros censos, las características culturales “consideradas propias del mundo prehispánico”, hasta 1970 se registraron este tipo de variables, que después se modificaron porque daba cuenta de una realidad que no se quería aceptar: “México era un país básicamente indígena”

¹²² Teófilo Altamirano. *Liderazgo y organización de los peruanos en el exterior*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, p. 36.

¹²³ *Ibidem*.

evidencias de transformaciones y en algunos casos desapego, cuando se habla de la segunda generación de migrantes tal y cómo lo expresa Ramos Tovar.¹²⁴

Fotografía 5



En la imagen se aprecia la transformación en la vestimenta entre los migrantes, los que llegaron a la ciudad y los “viejos que vienen de visita”. La imagen no tiene fecha pero podría ser de finales de los años 50 o principios de los 60.

Fuente: Fotografía perteneciente al archivo personal de la señora Aurea Santiago.

Todo esto viene a colación, porque si bien se realizan una multitud de trabajos e investigaciones sobre migraciones, son pocos los que empiezan a hablar de los impactos culturales de los migrantes, particularmente cuando éste se enfrenta con una realidad que no se esperaba como por ejemplo los términos peyorativos a los que se les circunscribe, particularmente si pertenecen a algún grupo étnico, porque implica “hacer frente a la diferencia étnico-racial de *otros* con los que se *convive* en un mismo espacio, situación desconocida anteriormente en el contexto de sus lugares de origen”.¹²⁵

Situación que los hace experimentar discriminación, exclusión y los estereotipos negativos de su origen, como se dijo líneas arriba, particularmente

¹²⁴ María Elena Ramos Tovar (coord.). *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*, Monterrey, Nuevo León: Fondo Editorial de Nuevo León, 2009.

¹²⁵ Martha Judith Sánchez Gómez. “Procesos de identidad” en Levine, Elaine (ed.). *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. UNAM-CISAN, México, 2008, p. 34.

cuando se habla de grupos étnicos. Entonces “las diferencias fundamentales en sus lugares de origen se desvanecen para crear una nueva identidad más incluyente...”,¹²⁶ sin embargo, existen grupos culturales que no entran en esta visión, sino en lo que Martha Sánchez y Alberto Cornejo denominan procesos de afirmación positiva de la identidad, por ejemplo, cuando se conforman en organizaciones y asociaciones ya sea para recrear su cultura, aglutinarse en torno a demandas comunes para tener mayores apoyos para los pueblos de origen, entre otros. A estos espacios los denomino como de *sociabilidad*,¹²⁷ porque en ella se establecen los vínculos de reafirmación y de vida cotidiana de los migrantes, caso particular de los chalcatonguenses.¹²⁸

Los espacios públicos así ganados en terrenos sociales y políticos se expanden hacia la vivienda y el trabajo, al grado de crearse redes de apoyo y ayuda para buscarse trabajo y vivienda y viceversa. Me atrevo a decir que la sociabilidad entre los migrantes chalcatonguenses, en su mayor parte, es de carácter informal, porque los vínculos se establecen en principio en el lugar donde llegaban a hospedarse, generalmente con otros paisanos amigos o familiares, asimismo se establecen vínculos de relación mediante la conformación de equipos deportivos, en especial de basquetbol, los juegos de mesa acompañadas de bebidas alcohólicas, ya sea en la casa o cuarto que se comparte, en los mercados o cantinas que existían en los alrededores de su vivienda o del trabajo.

Si hablamos de las migraciones de los grupos indígenas, como es el caso de los chalcatonguenses, éstas recientes aún más los cambios cuando se trata de

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ La sociabilidad entendida como “la aptitud especial para vivir en grupos y consolidar los grupos mediante la constitución de asociaciones voluntarias”. Agulhon, M. “Clase obrera y sociabilidad antes de 1848” en *Historia Social*, No. 12, invierno de 1992, Barcelona, p. 142.

¹²⁸ Hablar de sociabilidad implica incorporar el uso de los espacios públicos como plazas, parques, jardines, canchas deportivas y otros espacios públicos a donde llegan los migrantes bien para divertirse, o para establecer redes de apoyo y beneficencia, lo singular de la sociabilidad y los espacios públicos entre los migrantes estriba en la diversidad de usos que se hacen de dichos espacios. *Cfr.* Francisco Torres Pérez. “La sociabilidad en los espacios públicos y la inserción de los migrantes” en *La Condición del Migrante*, documento en PDF, disponible en <https://www.um.es/campusdigital/Libros/textoCompleto/la%20condicion%20inmigrante/LA%20CONDICION%20INMIGRANTE%20cap14.pdf> Consultado el 21 de octubre de 2015.

migrar, algunos de estos cambios son visibles y otros invisibles. Sin embargo, al interior de los grupos migrantes hay cambios que definen o redefinen su vida en los lugares donde llegar a establecerse. Ante esta situación, lo único que, muchos de ellos buscan es conservar su identidad, entendida en el sentido que nos marca Giménez cuando la define como “[...] el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”¹²⁹ y que se ve reflejada en la siguiente cita de Makarios Oviedo:

La defensa de la identidad cultural es, en última instancia, la defensa de la libertad, de ser lo que uno es. Es el pedido de respeto a la heterogeneidad y pluralidad. Es la confrontación de lo particular, lo regional y lo local versus lo universal. Es la búsqueda de raíces, de pertenencia ante el anonimato de la sociedad de masas y el etnocidio cultural...¹³⁰

De lo que me puedo percatar es que existen impactos que no son tan evidentes como los que podrían observarse en los procesos productivos y económicos. Los impactos que parecen invisibles se dan, muchas veces, en el quehacer cotidiano, en el comportamiento de la vida familiar; así tenemos algunos ejemplos:

- a) Organización económica de la familia. Tanto en la administración como en el sostenimiento de la misma, el hombre, a pesar de la distancia, sigue siendo el baluarte de la familia. Sin embargo, su autoridad se va diluyendo al no tener una presencia física, se convierte en un extraño en la familia y cuando llega a retornar su presencia se convierte en un punto de inestabilidad familiar, situación que parece repetirse de una generación a otra.
- b) Relaciones de afectividad. En los lugares donde la familia es la célula que da cohesión e integración social, ver solo o sola a quien en otro momento fuera

¹²⁹ Giménez, Gilberto. “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Gilberto Giménez. *Identidades Sociales*. México” CNCA, 2009, p. 135.

¹³⁰ Oviedo, Makarios. *Hijos de la tierra*. Ed. Tierra Nueva, Quito, Ecuador, 1999, p. 26.

una pareja, se ve como un desprestigio dentro de la comunidad, en este sentido, la migración puede verse como un factor negativo dentro de la cohesión familiar. Sobre todo en comunidades donde la pareja se la conformación de un núcleo familiar.

- c) Prácticas y valores culturales. Los migrantes, lejos de sus pueblos se convierten en presas fáciles de cambios culturales rotundos, como se puede apreciar en los cambios, por ejemplo, de su vestimenta, la cual cambian por la ropa mestiza; los cambios de la comida tradicional por la comida “americana” o citadina; *olvidar* la medicina tradicional o herbolaria; decir que no les gusta la música tradicional de sus pueblos y cambiarla por la música de moda americana; y lo que podría yo decir, más lamentable, el no querer hablar la lengua originaria, por vergüenza y para ocultar su verdadera identidad. Tal vez por presión social y cultural.
- d) Un aspecto más, tiene que ver con la seguridad, misma que se ve comprometida cuando existe el desplazamiento, porque se ignora cómo es el lugar al que se llega y, sobre todo, el trato o mal-trato de los habitantes que ya están establecidos en el lugar.

Estos son aspectos que podríamos denominar negativos, sin embargo, es lo que la mayoría de los migrantes, particularmente, los que tienen un origen étnico, viven cuando dejan su lugar de origen y llegan a los Estados Unidos o España, como sucede con los migrantes latinoamericanos, la pregunta ahora sería, ¿sucede esto mismo con la migración interna? Es una pregunta que intentaré resolver tomando en cuenta lo que viven los migrantes chalcotenguenses. Aunque puedo aventurar algunas ideas, después de haber revisado los análisis que presentan tanto Pla Brugat¹³¹ como Bonfil Batalla¹³² en el sentido de que las políticas públicas de principios del siglo XX buscaban “homogenizar” a la población mexicana, mediante políticas de educación rural y procurar un proceso de “desindianización”.

¹³¹ Dolores Pla Brugat. “Más desindianización que...” *op. cit.*, p.

¹³² Guillermo Bonfil Batalla. México Profundo. *Op. cit*

Como mencionamos líneas más arriba, la migración es un proceso social que conlleva en sí mismo diversos factores que orillan a los habitantes de una entidad a migrar, entre otros, mencionamos la condicionante económica, ya sea por expulsión o por atracción. Para el caso de los migrantes chalcatonguenses, me atrevo a decir que tiene que ver con ambos factores, en principio la expulsión, que los orilló a buscar mejores condiciones de vida porque factores climatológicos hicieron que sus fuentes de subsistencia se mermaran, tal y como lo expresara Ruíz Cervantes¹³³, además de lo que expresa Lara Martínez en las entrevistas que realizó en el pueblo de Santa Catarina Tayata, y que se encuentran en el Archivo de la Palabra Voz y Eco de la Mixteca Alta¹³⁴, sobre el trato que recibieron los trabajadores que migraron, algunos hacia algún punto del país y otros hacia “el otro lado”, algunas veces de manera afectiva y en otras no tanto.

Por otro lado, el atractivo que representa la ciudad capital en un momento de desarrollo económico hace que la población busque mejorar su situación no solo económica también social convirtiéndose en un polo de atracción. Este es el caso de la ciudad de México para los chalcatonguenses.

A decir de algunos otros autores como Arthur D. Murphy y Alex Stepick¹³⁵ el papel de los parientes o amigos de los migrantes mixtecos es fundamental, dado que ellos son los que le ayudan a encontrar trabajo y casa y cómo posteriormente le ayudan a adaptarse a la vida urbana, lo que llama mi atención es cómo se adaptaron los primeros migrantes que llegaron a la ciudad por lo que infiero, un tanto por lo que me han contado algunos de ellos que para empezar la ciudad de México para los años 40 o antes no era aún la gran urbe que hoy en día es, los espacios a los que había que llegar estaban relativamente cerca y podía hacerse caminando,

¹³³ Francisco José, Ruíz Cervantes. “El movimiento de soberanía”... *op. cit.*

¹³⁴ Archivo de la Palabra. Voz y Eco de la Mixteca Alta en http://archivopalabra.inah.gob.mx/?page_id=41

¹³⁵ Estos autores siguieron a sus informantes rurales a la ciudad, migrantes oaxaqueños, particularmente a los mixtecos quienes causaron desconcierto porque se adaptaban de mejor manera a los requerimientos ciudadanos. Estos estudios fueron publicados en 1962 y reimpressos en 1991. Para más información revisar Arthur D. Murphy and Alex Stepick. *Social inequality in Oaxaca: a history of resistance and change*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.

los vecinos se conocían y se apoyaban, porque la mayoría venían de provincia. Esta reflexión viene a apoyar la que he delineado más arriba y que denominé espacios de sociabilidad y que se expondrán detalladamente el siguiente capítulo, en virtud de que forman parte de las tradiciones y costumbres que les ayudaron a sobrevivir en el nuevo espacio, es por lo que algunos estudiosos señalaron a la *etnicidad* como principio organizador de la sobrevivencia económica y la autodefensa.¹³⁶ Lo mismo que a generar redes de apoyo entre los paisanos del mismo lugar de origen.

- *Del pueblo a la ciudad: migraciones indígenas internas, el caso de los chalcatonguenses.*

De acuerdo con Lucía Álvarez Enríquez, el Distrito Federal,

...ha tenido casi siempre una composición demográfica sumamente heterogénea, conformado por grupos sociales muy diversos [...] se puede decir que esta diversidad tiene como causa [...] dos factores fundamentales: por una parte, la tradicional división generada por las desigualdades de condición social en la población y por la pluralidad de actividades económicas y profesionales que tienen lugar a partir del desarrollo de una gran ciudad con el atributo de capital; por la otra, la fuerte presencia de los fenómenos migratorios, que han aportado pobladores con características étnicas y culturales muy variada¹³⁷

Aunque la migración interna se ha dado a lo largo del tiempo en nuestro país, se acentúa en momentos de crisis política, económica o de guerra; para fines de este estudio me centraré en el período de 1930 a 1960, las razones que aduzco para ello son tres

- porque el trabajo en el campo no es bien remunerado, por lo que mucha gente emprende la salida de su lugar de origen, en busca de una mejor condición de vida tanto para el migrante como para su familia. Algunos hacia otros lugares, particularmente la zona textil y otros más hacia la ciudad de

¹³⁶ Cfr. Akuavi Adonon, et.al. *Identidades: explorando la diversidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/ Anthropos, 2011; Roberto Blancarte (Coord.). *Culturas e identidades. Los grandes problemas de México*, Vol. XVI. México: El Colegio de México, 2010.

¹³⁷ Lucía Álvarez Enríquez. *Distrito Federal*. México: Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2ª. Edición, UNAM, 2005, pp. 29-30.

México. Vinculado con las políticas de desarrollo económico de la época, donde se impulsa el desarrollo industrial y la absorción de mano de obra barata.

- la salida o huida del lugar de origen por cuestiones políticas, para el caso de los chalcatonguenses problemas por la tenencia de la tierra, que tiene años, algunos de estos problemas los puedo identificar de la época de la Reforma, al menos por los documentos de archivo que he encontrado, lo cual no quiere decir que éste fenómeno no tenga antecedentes de tiempos de la colonia, por ejemplo.
- Crisis de subsistencia por condiciones climatológicas, es decir, años de sequías o plagas que acaban con las cosechas y por tanto las comunidades no tienen el suficiente alimento para sí y su familia lo que condiciona la salida de los grupos campesinos, como lo fue el caso de los chalcatonguenses para la década de 1930 con la llegada de lo que denominan *la calamidad*. Este último punto lo relaciono con el primero porque se convierte en un círculo vicioso.

De acuerdo con las cifras presentadas por CONAPO¹³⁸ entre 1955 y 1960, la mayor parte de las personas que dejaron su lugar de origen lo hicieron debido a la creciente diversidad de las actividades económicas a lo largo del territorio nacional, ante esta circunstancia, los habitantes del pueblo de Chalcatongo no son la excepción.

Para entender mejor esta situación, presento a continuación algunas estadísticas sobre la población del municipio, que me permite ver los cambios sufridos al menos de una década a otra, en materia de población. (Ver cuadro 5)

¹³⁸ CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN. "Migración interna en México" [en línea, PDF], disponible en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/62/pr/pr20.pdf>, consultado el 17 de noviembre de 2013.

Lo anterior no quiere decir que las bajas poblacionales se deban únicamente a la migración, existen diferentes factores que las condicionan, sin embargo, son un buen indicador para preguntarnos qué está pasando al menos en el municipio.

Para el caso del municipio de Chalcatongo el comportamiento de la población por edad¹³⁹ (particularmente la que comprende como económicamente activa) y por sexo se encuentra dispersa en los censos y no permite realizar un análisis cuantitativo preciso porque no se tienen toda la información para apoyar empíricamente la hipótesis de que en el periodo estudiado la baja poblacional se debe, probablemente, a un proceso de migración, sin embargo lo infiero a partir de lo que sucede en el Estado. (Ver cuadro 5).

CUADRO 5
Población del Municipio de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca

Población de chalcatonguenses por sexo y por año				
	1930	1940	1950	1960
Hombres	3, 898	3, 378	3, 732	3, 500
Mujeres	4, 191	3, 635	4, 090	3, 585
Total	8, 089	7, 013	7, 822	7, 085

Fuente: INEGI. 5º, 6º y 7º Censo de Población del Estado de Oaxaca. Versión en PDF, disponible en www.inegi.org.mx

¹³⁹ Por lo menos los censos poblacionales de 1930 a 1950, no hay cifras por municipio en el rubro de población económicamente activa por rango de edad.

CUADRO 6

Población Oaxaqueña por año, edad y por sexo				
Sexo	Edad	1930	1940	1950
Hombres	15 – 19	47, 648	55, 534	68, 321
	20 – 24	45, 867	42, 651	57, 927
	25 – 29	47, 268	43, 748	50, 842
	30 – 34	38, 563	39, 985	40, 296
Mujeres	15 – 19	53, 264	57, 888	74, 519
	20 – 24	54, 287	45, 577	65, 166
	25 – 29	53, 741	50, 268	57, 149
	30 – 34	41, 181	44, 322	41, 872

Fuente: INEGI, Censos Poblacionales 1930, 1940, 1950.

Al revisar el cuadro 6, noto que hay cambios sustantivos en la población de sexo masculino entre los 20 y 29 años, de 1930 a 1940, sin embargo, hay una caída drástica en la edad de 30 a 34 años en relación con las edades previas, en la misma década, en la siguiente (1950), la población oaxaqueña por edad pareciera estabilizarse e incluso aumentar, para el caso del sexo masculino. Si bien es cierto que existen factores que influyen en la baja poblacional como lo son las enfermedades, accidentes, entre otros; puedo suponer que la baja poblacional de 1930 a 1940 tiene que ver, , con la migración como factor preponderante, no descarto la idea de factores de morbilidad y mortandad, como se dijo en páginas anteriores, además de que es el periodo de desarrollo económico del país, los cambios industriales y empresariales, el periodo entre guerras y el programa de braseros; lo que ahora toca averiguar son las causas que dan origen a estos cambios y del incremento para la siguiente década. Caso similar se observa para el caso de las mujeres.

Cabe hacer la aclaración que este tipo de análisis se intentó hacer para el municipio de Chalcatongo, desgraciadamente los Censos de Población del estado

de Oaxaca no contienen la información al nivel de desagregación que sí se presenta para el caso estatal.

Tomo en cuenta lo que nos dice María de los Ángeles Romero F., y otros, cuando indica que al hacer “el análisis del comportamiento poblacional del estado se debe considerar la movilidad interna y externa de los oaxaqueños. La migración de éstos ha sido una respuesta a los niveles de pobreza y desempleo en el estado: primero comenzaron por desplazarse hacia las zonas fabriles como Veracruz y Puebla o la Ciudad de México...”¹⁴⁰

Por otro lado, como lo dice Castro Sánchez,¹⁴¹ son los varones migrantes quiénes amplían sus horizontes de vida y de movilidad y son portadores o acarreadores de elementos culturales selectivos, son ellos quienes deciden qué se dice o qué se cuenta a la familia de lo que ocurre más allá del lugar de origen, por lo que puedo deducir que son los varones quienes resignifican los acontecimientos y los transmiten a la familia ya transformados, al menos eso parece suceder entre los migrantes chalcatonguense, si tomamos en cuenta que fueron los hombres los primeros en aventurarse a lugares lejanos, las mujeres sólo salían si iban acompañadas de su esposo o su padre. Una vez que los hombres se establecen en la ciudad y forman sus familias o las traen a vivir con ellos, entonces las cuñadas o hermanas hacen acto de presencia.

Siendo así, las familias se transforman en sus dinámicas mediante la dispersión y la reunificación en el tiempo y en sus formas de pensar y actuar cotidiano.

Lo dicho hasta aquí y tomando en cuenta las palabras de María de los Ángeles Romero, podemos observar los cambios en identidad vista ésta como proceso, así

¹⁴⁰ Romero F. María de los Ángeles, *et.al.*, *Oaxaca*. México: FCE/Colegio de México, 2010, p. 18.

¹⁴¹ Castro Sánchez, Ana Elisa. “Migración, cambios y procesos microsociales: la familia en el espacio social transnacional” en María Elena Ramos Tovar (coord.). *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*, Monterrey, Nuevo León: Fondo Editorial de Nuevo León, 2009.

se dice que

las transformaciones culturales e identitarias impulsadas por la migración y el encuentro con un entorno cultural donde predominan el egocentrismo, el individualismo, el pensamiento estratégico e instrumental y el afán por ganar y acumular dinero a como dé lugar [cuando se llega a las ciudades], no acaban de un momento a otro con la cultura tradicional de los migrantes. Los cambios culturales profundos se observan apenas [dentro del] mediano y largo plazo, entre una generación y otra. Son producto, en parte, de las presiones estructurales que acarrea el nuevo lugar de residencia, al igual que de los procesos de resignificación que relacionan la inserción de un grupo sociocultural en un entorno ajeno que discrimina toda forma de ser distinto y la estigmatiza como inferior.¹⁴²

Esto es aplicable, particularmente, en los migrantes indígenas, quiénes cambian no sólo su vida cotidiana familiar sino social y cultural, tal vez no perdiendo su identidad pero sí transformándose en dos sentidos, tanto positivo como negativo,¹⁴³ tomando en cuenta lo que expresamos líneas más arriba.

2.3 Los chalcatonguenses en un nuevo espacio geográfico: 1930-1960

Es importante que introduzcamos a la ciudad de México en esta investigación, porque en este espacio se instalaron los migrantes chalcatonguenses en su camino en la búsqueda de una mejor vida, entonces mi interés está en describir cómo era la ciudad en el segundo tercio del siglo XX, la ciudad con la que se toparon estos migrantes.

Sólo como un punto introductorio, baste decir que el primer tercio del siglo XX, se caracteriza por el crecimiento de la ciudad de México, aparecen nuevas colonias que se absorben al Distrito Federal, una amplia red de vías de ferrocarril y de tranvías. Negrete Salas¹⁴⁴ nos dice que este avance en el transporte estimuló la

¹⁴² Ramos Tovar, María Elena (coord.). *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*, Monterrey, Nuevo León: Fondo Editorial de Nuevo León, 2009, p.15

¹⁴³ Sobre los sentidos positivo y negativo, abundamos en el tercer capítulo.

¹⁴⁴ María Eugenia Negrete Salas. "Evolución de la población y organización urbana. Enfoque ecológico-demográfico del cambio metropolitano" en Isabel Tovar de Arechederra y Magdalena Mas (comps.). *Ensayos sobre la ciudad de México. Macrópolis mexicana*. Vol. IV. México: DDF/Universidad Iberoamericana/CNCA, 1994, p. 68 y ss.

expansión de la superficie urbana, propiciando que aparecieran nuevas colonias en espacios que en otros tiempos eran considerados inaccesibles. En este sentido, se estimula el crecimiento poblacional y crecen los sectores populares, dentro de los cuales ubico a los migrantes chalcatonguenses¹⁴⁵ porque llegaron a incorporarse a trabajos artesanales o de forma independiente. La ciudad de México, por tanto, “es una ciudad de migrantes”.

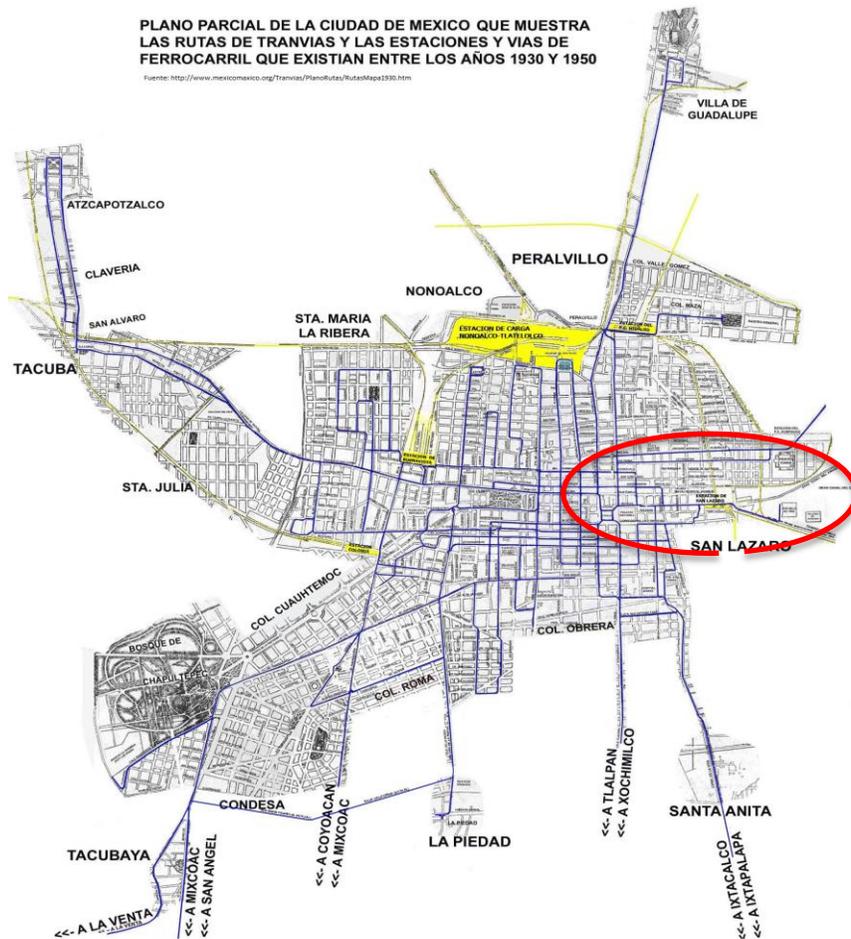
En el plano 1 presento una idea de esta expansión en cuanto al transporte, aunque también se observa la expansión demográfica o como diríamos hoy en día, la expansión de la mancha urbana. Las líneas azules nos indican las rutas de los tranvías y amarillas las vías de ferrocarril, como lo indica la acotación del plano.

Si observamos con atención, la mancha urbana se va expandiendo de lo que es el Centro Histórico de la ciudad de México hacia la zona norte (poniente y oriente), que coincide con lo que algunos migrantes chalcatonguenses me han platicado, ellos indican que el camión que los traía (algunas veces desde Tlaxiaco, en otras de Tehuacan o Izúcar de Matamoros) era uno de “redilas” y los dejaba cerca del mercado de la Merced, en el laguito conocido como los “patos”, supongo que se refieren a la Candelaria, de ahí ellos se dispersaban, generalmente hacia el norte de la ciudad, porque era donde se encontraban algunas fábricas que los empleaban, particularmente a los varones; las mujeres, en su mayoría, se empleaba como ayudante doméstica en las zonas de clase media y media alta, hacia el poniente de la ciudad, por la zona del Paseo de la Reforma. Por algunos testimonios, logro ubicar la llegada de los migrantes a partir de la década de los 40, sin descartar que algunos hayan llegado antes. Si bien en la descripción pareciera que ya conocían el terrero y se movían con cierta seguridad, esto no fue así, algunos

¹⁴⁵ En palabras de Alicia Speckman, “al hablar sectores populares nos referimos a grupos integrados por artesanos o trabajadores especializados, dependientes obreros, albañiles y sirvientes domésticos; a hombres o mujeres que habitaban o frecuentaban colonias o barrios ubicados dentro de los municipios de México, Iztapalapa, Tacuba, Azcapotzalco y Guadalupe Hidalgo; a individuos que forman parte de una ciudad sumamente heterogénea y desigual que oscilaba entre la modernidad y el atraso, entre la prosperidad y la miseria” Alicia Speckman Guerra. “De barrios y arrabales: entorno, cultura material y quehacer cotidiano (ciudad de México, 1890-1910)” en *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo V. Siglo XX, campo y ciudad, vol. I, México: El Colegio de México/ FCE, 2006, p. 19.

de ellos me comentaban que se perdieron varias veces, tenían que caminar, además les daba pena preguntar por timidez, algunos, en su mayoría, porque no tenían dominio del castellano (como le decían al español), además sin dinero y, generalmente, sin saber leer.

PLANO 1



Con base en el plano publicado por la Guía ROJI en 1928, se pudo lograr esta ampliación con indicación clara de las rutas de tranvías de la época, así como la reinserción de los nombres de las calles para que sean legibles. De igual manera se muestran las estaciones de ferrocarril que operaban entonces: Buenavista, San Lázaro y Estación Colonia. Las líneas llenas de color azul representan las vías que utilizaban las diversas rutas de tranvías y las líneas de color amarillo representan algunas de las vías de F.C. de esa época.

Dentro del óvalo rojo ubico a los primeros asentamientos de mixtecos y chalcatonguenses, con base en los testimonios de algunos de ellos, esto debiera cotejarse con datos estadísticos de los censos de la época.

Fuente: <http://www.mexicomaxico.org/Tranvias/PlanoRutas/RutasMapa1930.htm>, consultado en julio

de 2014.

Negrete Salas nos dice que “mientras menos viviendas había en un predio, más elevado era el nivel socioeconómico de las familias residentes, y en los lugares en que las viviendas eran más numerosos, abundaban los de un solo cuarto.”¹⁴⁶ Un migrante me dijo: “vivíamos como 5 o 6 personas, a veces más, en el mismo cuarto, porque vivíamos en una vecindad donde solo nos rentaron un cuarto, entre todos juntábamos lo de la renta, quien ganaba un poco más se podía comprar una cama, los demás nos dormíamos en el suelo en un petate o sobre un cartón...”¹⁴⁷

Cabe decir que lo que anoto aquí sobre los migrantes ocurrió para el segundo tercio del siglo XX, me parece prudente colocarlo porque las condiciones no cambiaron gran cosa para los siguientes años.

Lo que sí debe quedar claro, es que este primer tercio del siglo XX se caracteriza por los altibajos que hay en materia demográfica, debido a “las convulsiones sociales” del momento, esta situación incentivó la migración hacia la ciudad debido a que la guerra de Revolución impactó más en las zonas rurales y provincia, por un lado, también era atractivo llegar a la ciudad por el fuerte impulso económico del Porfiriato, así como el triunfo de la Revolución. Para 1940, el país vivió uno de los grandes momentos de su crecimiento, debido a las nuevas obras públicas y al impulso que el proyecto estabilizador avilacamachista.

Me atrevo a decir que el hecho que hubiera un sistema de transporte relativamente eficiente fue un incentivo para que la gente de los alrededores de la ciudad migrara para establecerse en la capital. Me refiero en concreto al papel que jugó el ferrocarril “pues este permitió activar la industria y otros sectores de la economía metropolitana. La ciudad era el punto de confluencia de toda la red ferroviaria del país”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 69

¹⁴⁷ Comentario que hizo el señor Aristeo García, enero de 2008.

¹⁴⁸ Judith de la Torre Rendón. “La ciudad de México en los albores del siglo XX” en *Historia de la vida cotidiana en México*, México: El Colegio de México/FCE, Tomo V, Vol. 2, 2006, p. 12

Si bien es cierto que la expansión de la ciudad de México empieza a finales del siglo XIX, es después de la guerra de revolución donde se observa su mayor crecimiento, surgen colonias residenciales, principalmente hacia el poniente de la ciudad, al mismo tiempo, que aparecen las barriadas en las zonas nororiente y oriente de la ciudad, en la medida que aumenta el número de inmigrantes procedentes del campo “quienes, como siempre, abandonaban sus tierras con la ilusión de encontrar alguna actividad económicamente más redituable en la urbe y así mejorar su miserable situación.”¹⁴⁹

Negrete Salas nos dice que la ciudad de México, experimenta su plenitud de crecimiento y expansión para convertirse en una metrópoli en desarrollo durante el segundo tercio del siglo XX, nos dice “[en este periodo] se desatan las fuerzas que hicieron que la población de la zona metropolitana de la ciudad de México [...] pasara de poco más 1,000,000 de habitantes en 1930 a cerca de 9,000,000 en 1970, creciendo a tasas superiores del 5 por ciento anual, excepción hecha del período cardenista, con el que se inicia esta etapa.”¹⁵⁰

Los años 30 y particularmente el comprendido dentro del sexenio del General Lázaro Cárdenas (1934-1940), se advierte como un momento crucial para el desarrollo del país, tanto en materia agraria como de desarrollo urbano, se dice que debido a la política agraria cardenista, el flujo migratorio disminuyó drásticamente hacia la ciudad aunque nunca dejó de recibir migrantes, en este sentido, Perló Cohen indica que fue durante el periodo cardenista que se sentaron las bases para desarrollar lo que más tarde llegaría a ser la gran metrópoli citadina, a decir de este autor, empezó una gran demanda de bienes inmuebles debido a las presiones inflacionarias de la economía, el retorno de capitales externos provocado por la

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 17.

¹⁵⁰ Eugenia Negrete Salas. “Evolución de la población...”, *op. cit.*, p. 72.

situación del exterior debido a los momentos de presión bélicos que existieron previo a la Segunda Guerra Mundial.¹⁵¹

La demanda de la construcción en los alrededores de la ciudad de México, tuvo mucho que ver con los efectos de la crisis del 29 que afectó al país hasta la década de los 30, particularmente la recesión impactó a los sectores de la manufactura y la agricultura. Otro impulso a la demanda de la construcción, nos dice Negrete Salas, tiene que ver con la creación del Departamento del Distrito Federal en 1928 “cuyas funciones administrativas eliminaron las de los antiguos Municipios de Distrito Federal, acentuando la centralización interna en la entidad.”¹⁵² Aunado a lo anterior, las instituciones para el desarrollo social, político y administrativo de la federación se instalaron en el centro de la ciudad; situación que motivó una acumulación demográfica alrededor de estos lugares. Aparecen y se extienden las llamadas colonias populares proletarias, espacios donde se asentaron la mayoría de los migrantes en particular los chalcatonguenses.

En estos espacios de incorporación, afloran sentimientos de arraigo y cohesión, se identifican las personas por los lugares de ascendencia y por las costumbres que traen consigo, se apropian de los espacios y transforman los espacios de sociabilidad, muchas de las veces, en verbenas populares donde los sincretismos urbanos y campiranos se desvanecen hasta convertirse en uno solo. Para el caso de los chalcatonguenses, ¿cuáles fueron? Sin duda alguna, muchas, dado que vienen de un espacio donde las tradiciones y las costumbres son fundamentales en la vida de la gente migrante, por cuestiones de espacio, en el siguiente capítulo solo se trabajaran las manifestaciones culturales que considero de mayor impacto en la cohesión y pervivencia del migrante chalcatonguense.

¹⁵¹ Manuel Perló Cohen. *Estado, vivienda y estructura urbana en el cardenismo. El caso de la ciudad de México*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales (cuadernos de investigación 3), 1981.

¹⁵² Eugenia Negrete Salas. “Evolución de la población...”, *op. cit.*, p. 72.

Capítulo 3

Manifestaciones culturales que mantienen la identidad y la cohesión social chalcatonguense

Las manifestaciones culturales de los pueblos originarios en México han sido estudiados principalmente por parte de antropólogos, sin embargo, los historiadores se están dando a la tarea de reflexionar al respecto, particularmente cuando se incorpora el análisis de la memoria colectiva como parte de la transmisión de saberes socialmente constituidos, preservados e institucionalizados como los actos religiosos, comidas rituales, fiestas y conductas cotidianas de las sociedades con un fuerte lazo de oralidad, lo anterior lo fundamento en virtud de que es por medio de la lengua hablada como se van transmitiendo estos saberes, propios de pueblos que muy tardíamente se acercaron a la escritura o al mundo occidental, parafraseando a Michel de Certeau, muy a pesar de lo que dicen los historiadores ortodoxos que sólo dan crédito al lenguaje escrito como una forma objetiva y veraz de los acontecimientos de las sociedades.¹⁵³ Sin embargo, los pueblos sin escritura también poseen una cultura que hasta nuestros días subsiste y maravilla, su sabiduría no se encuentra plasmada en grandes libros o legajos que conforman los expedientes en los archivos, esperando a ser rescatados por algún historiador que estudie, analice y publique su memoria, por el contrario, estos pueblos mantienen viva sus tradiciones a través de la palabra que van trasmitiendo de generación en generación, convirtiéndose en la memoria del pueblo, en una memoria colectiva. Entonces a la memoria colectiva se le “considera un proceso que establece las pautas de conocimiento desde el punto de vista del sujeto social”.¹⁵⁴ Es necesario comentar que en la construcción de la memoria de un grupo influyen una multiplicidad de factores que se colectivizan y lo transforman, entre otros, menciono el espacio, el cual está constituido por una serie de símbolos y significados que

¹⁵³ Cfr. Jacques Le Goff. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós, 1991.

¹⁵⁴ Rafael Pérez-Taylor. *Entre la tradición y la modernidad*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés, 2ª ed. 2002, p. 11.

constituyen la estabilidad del grupo que los cohesiona, aunado a lo anterior tenemos también las relaciones sociales que se establecen entre los miembros del mismo, que los identifica dentro de un mismo círculo de pertenencia, como lo es el lenguaje, la comida, la vestimenta y lo que trae consigo estas acciones, por ejemplo, las convivencias, festejos, que bien pueden ser de carácter cívico, ritual o religioso, además de las formas de transmisión que van constituyendo el bagaje cultural del grupo y la construcción de la memoria de la colectividad, mismos que los migrantes tratan de recrear para mantenerse cohesionados, aún fuera del lugar de origen.

La importancia de considerar la memoria colectiva, para los historiadores, se encuentra en la idea de recuperar, en el tiempo y en el espacio, los saberes y tradiciones que le significan a los grupos sociales que no cuentan, necesariamente, con una escritura (al estilo del alfabeto occidental) para la transmisión de su propia cultura, por lo tanto, la memoria se convierte en una construcción de verosimilitud del grupo en cuestión, concretándose en lo que Halbwachs¹⁵⁵ denomina memoria colectiva, en palabras de Le Goff “[...] la memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir y avanzar.”¹⁵⁶ En este capítulo presento la vinculación social que existe entre las tradiciones y costumbres del pueblo de Chalcatongo con tradición oral y cuya pervivencia se encuentra en la facultad que tienen sus habitantes de crear y recrear sus tradiciones y cómo éstas se reproducen en espacios que no son necesariamente el del pueblo, tal es el caso de sus migrantes.

Entonces, la transmisión de los saberes de los pueblos como el del Chalcatongo se da a partir del diálogo que se establece entre el presente y el pasado, entre los habitantes contemporáneos y sus antepasados, entre los saberes contemporáneos y los antiguos, el papel de la memoria individual, grupal y colectiva

¹⁵⁵ Maurice Halbwachs. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.

¹⁵⁶ Jacques Le Goff. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 181.

en la cohesión y pervivencia de su propia identidad como grupo social; cómo se intercambian y “alimentan los procesos de enunciación de la memoria”; dice Pérez-Taylor que la memoria es parte fundamental en la constitución de la identidad de un grupo, en tanto que la afirma y la identifica de otro grupo social, para lograrlo echa mano de una serie de conductas o acciones que les ayuden al establecimiento y construcción de esta identidad, como lo son la lengua, las tradiciones, las costumbres, que los cohesionan y les dan pervivencia, así como establecer defensas ante los otros que no comparten estas conductas¹⁵⁷, refuerzo lo anterior con lo que expresa el mismo Le Goff cuando establece que “[...] la supervivencia étnica se funda sobre la rutina [...] La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar «identidad», individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia”¹⁵⁸, y en el carácter de reafirmar su diferencia respecto de los otros.

La memoria colectiva de los pueblos con fuerte presencia de la oralidad, (sin menospreciar a los pueblos que ya poseen una escritura, pero que tienen una memoria de otro tipo) se crea en el discurso de la interpretación. Podemos decir, que la memoria colectiva se expresa en la cotidianidad de la vida, de las vivencias privada y pública que se institucionalizan en el grupo, de ahí que la memoria colectiva y su representación tengan una fuerte significación temporal, en particular porque se trae del pasado las formas de interpretación de los acontecimientos que se necesitan recordar y, por tanto, integrarlos a un mismo patrón de conductas que habrán de reproducirse, porque éstos les dan identidad y por tanto cohesión.

Además, a lo anterior es importante rescatar el concepto de identidad como un punto de integración de las sociedades orales. Es decir, veo a la identidad como una categoría que me ayuda a explicar la cohesión de los pueblos orales, y de

¹⁵⁷ Giménez, indica que la identidad social se define y se afirma en la diferencia, dado que es una autodefensa porque “la diferencia aparece siempre, y en primera instancia, como una amenaza”. Para más información revisar Gilberto Giménez. “Identidad y memoria colectiva” en *Teoría y Análisis de la cultura*. Vol. 1. México: CONACULTA, 2005, p. 89.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

acuerdo con Gilberto Giménez y con Pérez-Taylor la entiendo como un proceso generador de habitus entendida ésta como

los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.¹⁵⁹

Por tanto, habitus y prácticas cohesionan a los pueblos, en particular a los orales en su conformación social con su conjunto de repertorios culturales interiorizados mediante los cuales los sujetos se reconocen entre sí,¹⁶⁰ lo cual quiere decir que a partir de los habitus el sujeto social conoce y determina su comportamiento social aprendiendo las leyes de comparecencia e intercambio; en este sentido y aunado a que

producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.¹⁶¹

Mientras que los pueblos orales necesitan de representaciones, podría decir que concretas, como los espacios, el territorio y la forma de representarlos, así como de símbolos que los unifiquen,¹⁶² entonces, estamos internándonos en espacios en

¹⁵⁹ Pierre Bourdieu. *El sentido práctico*. Argentina: SXXI. 2007, p. 86.

¹⁶⁰ Giménez, Gilberto. "Identidades étnicas: estado de la cuestión" *op. cit.*, p. 135.

¹⁶¹ Pierre Bourdieu. *El sentido... op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁶² En el sentido de los espacios y territorios así como las formas de representarlos, son únicos y la gente de la Mixteca les da un sentido peculiar, por eso me parece pertinente citar Besserer quien nos comenta cómo se construyen los lugares y no lugares, al respecto él dice "... al inscribir los "nombres" (de ríos, cerros, animales) se transmitió una referencia mixteca a la 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" en Federico Besserer. "Lugares paradójicos de la Mixteca" en

el que la sociabilidad se manifiesta a través de los órdenes del recuerdo,¹⁶³ de ahí la importancia de la memoria colectiva en la conformación de la propia identidad de dichos pueblos.

Todo lo anterior espero se aprecie cuando hago el análisis de algunas costumbres y tradiciones que tiene el pueblo de Chalcatongo y que sus migrantes continúan reproduciendo con algunas transformaciones. Sostengo que estas prácticas son las que los cohesionan y vinculan con el lugar de origen otorgándoles una identidad específica la de “ser chalcatonguense”, ser mixteco y por tanto ser diferente, particularmente cuando los tiempos y los espacios son otros, donde la diferencia se acentúa y se trata de convertirla en un valor positivo, tal y como se expresó en el capítulo 2.

3.1 Tradiciones y costumbres

Para fines de este trabajo, la tradición es una categoría que concatena una serie de acciones que integran la colectividad y la memoria de los grupos humanos, entre otros la componen su pertinencia, la institucionalización y la socialización. Entiendo que la tradición y el tiempo van de la mano, sobre todo, entender al tiempo como un factor sagrado o histórico, entonces, la tradición representa:

la visión y la vida del hombre [...] asistiéndolo en la construcción de su imagen del pasado y del presente, caracterizando las formas y prácticas sociales para cohesionar al grupo bajo un mismo ideal, o mejor dicho, en la construcción de la identidad [...] por este motivo la tradición se vuelve el culto al cuerpo humano, a la religión, al pasado, al presente, a la vida animal, a la agricultura, a la tecnología...”¹⁶⁴

A decir de Pérez-Taylor, la tradición se transforma mientras se suceden los espacios históricos hasta llegar a lo que se denomina “modernidad”, este hecho hace que se marquen las distancias sociales mostrando una marca aparente en las

Alteridades [en línea] 1999, 9 (enero-junio) [Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2015] disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791705>> ISSN 0188-7017

¹⁶³ Rafael Pérez-Taylor. *Entre la tradición...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 237.

sociedades tradicionales y las no tradicionales, lo que yo llamo pueblos orales que vendrían a ser los tradicionales.

Cabe decir que existe una estrecha relación entre la tradición-el tiempo-la memoria colectiva. Considero a la memoria colectiva, porque al estudiar grupos sociales a lo largo del tiempo me lleva a considerar la construcción de memoria colectiva, entendida como “la posibilidad de recuperar, en el tiempo y el espacio social de un grupo, los saberes y las tradiciones que la significan”.¹⁶⁵

Lo anterior me lleva a expresar que entiendo por tradición aquellas prácticas sociales que cohesionan, integran y unen a un grupo bajo un mismo ideal o comportamiento que los llevan a conformar o construir su propia identidad. Aunado a lo anterior, las costumbres se encuentran en el quehacer cotidiano como un comportamiento habitual, asociadas con lo que ahora solemos llamar cultura y también con la *common law*, según E. P. Thompson.¹⁶⁶ De acuerdo con lo que expresa Thompson, cuando dice que

[...] una cultura también es un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli: es una palestra de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión —como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante a la conciencia de la clase—para cobrar forma de ‘sistema’”.¹⁶⁷

De ahí que los grandes poderes deseen apropiarse de las formas de expresión de los pueblos originarios porque lo ven como un espacio mercadológico para ganar económicamente, y no solo las élites, también el pueblo en particular, ve en la promoción turística un espacio para ganar dinero e incorporar elementos

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 11.

¹⁶⁶ Thompson nos dice que “la costumbre, en el siglo XVIII, era la retórica de la legitimación para cualquier uso, práctica o hecho exigido [...] Lejos de tener la permanencia fija que sugiere la palabra “tradición”, la costumbre era el campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias. Esta es una de las razones por las cuales hay que tener cuidado sobre las generalizaciones al hablar de “cultura popular”. E.P. Thompson. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, ...pp. 18-19.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 19.

que trastocan el sentido real de las tradiciones que se tienen, cambiando el sentido primigenio del mismo y en ocasiones tergiversándolo.

Sin embargo, esto no es posible evitarlo,

en tanto que las prácticas como las normas se reproducen a lo largo de las generaciones dentro del entorno lentamente diferenciador de la costumbre, [continúa diciendo Thompson], las tradiciones se perpetúan en gran parte por medio de la transmisión oral, con su repertorio de anécdota y de ejemplos narrativos, donde la tradición oral se ve complementada por el creciente conocimiento de las letras [yo agregaría y de la intromisión de las élites que se van instruyendo de la modernidad, de ahí la transformación de las tradiciones y su invención, en el sentido que expresa Hobsbawn], los productos impresos de mayor circulación, tales como libritos de coplas, almanaques, hojas sueltas, “discursos de moribundo” y crónicas anecdóticas [...]”¹⁶⁸

- Comunidad, tradición y apego

Al intentar comprender el por qué los migrantes chalcatonguenses continúan arraigados a pesar de la distancia y el paso del tiempo, me veo en la necesidad de dilucidar someramente sobre tres aspectos que fueron recurrentes a lo largo de la investigación y estas son: cómo entendemos a la comunidad, la tradición y el apego así como el sentido que el pueblo al que nos referimos le otorga; lo digo porque la mayoría de los que hacemos investigación de esta naturaleza estamos imbuidos de una lógica occidental que nos hace pensar, sentir y vivir de una manera diferente a lo que se vive entre los pueblos originarios, como lo es éste del que hablamos. Sin tomar en cuenta que el nuevo espacio al que llega, en este caso, la ciudad de México, también ejerce influencia y fascinación en los migrantes.

Es importante que lo tomemos en cuenta porque los ritos y tradiciones que practican los migrantes datan de tiempo atrás, podría decirse que tienen connotaciones que datan de la Colonia y el liberalismo del siglo XIX, que transformaron sus sentires, la cosmovisión del pueblo, en este sentido Chalcatongo es un pueblo que comparte una serie de actividades e intereses comunes a otros,

¹⁶⁸ *Ibidem.* p. 20.

particularmente con los pueblos de la región: la mixteca alta; algunos autores como Causse Carthcart¹⁶⁹ agregan que además del territorio o espacio geográfico puede o no haber cooperación formal e informal. Desde esta perspectiva hablo de una comunidad, con tradiciones, aunque sean inventadas,¹⁷⁰ decimos esto porque toda tradición tiene un sustento de legitimación o institucionalización ya sea de un comportamiento o una serie de prácticas políticas y socialmente aceptadas.

Ateniéndome a los sentimientos de pertenencia de este pueblo, puedo decir que es un pueblo indígena y en este sentido se identifica por sus relaciones políticas, (sistemas de cargo, asambleas, consejos principales); económicas como el tequio, las guesas; religiosas ejemplificadas en las mayordomías y las madrinas que acompañan al santo patrono cuando es su día de fiesta; sin faltar, por supuesto, la lengua, los mitos de origen y me atrevería a decir que una combinación de todas ellas aunado a la intervención de los partidos políticos, que dan origen a lo que Hobsbawn denomina las tradiciones inventadas. Como dicen López Bárcenas y Espinoza Saucedo¹⁷¹ entretejidas todas estas relaciones es lo que se otorga la identidad a las comunidades y las diferencias unas de otras, aunque hayan rasgos comunes que también las aglutina como regiones y como parte del ser mixteco.

Por lo tanto, el migrante chalcatonguense tiene un papel importante en su relación con el espacio. Particularmente cuando se llega a un espacio que constantemente se está transformando, dado las condiciones político-económico que impone la década de los cuarenta del siglo XX. Es a través del habitar cómo es

¹⁶⁹ Mercedes Causse Cathcart. "El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico" en *Ciencia en su PC*, núm. 3, 2009, pp. 12-21, en línea, publicado por Redalyc, documento en PDF, disponible en Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181321553002>

¹⁷⁰ Entendida en el sentido que Hobsbawn le da, es decir, "como un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado", Eric Hobsbawn y Terrence Ranger. *La invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica, 2012, p. 8.

¹⁷¹ Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza Saucedo. *Derechos agrarios y conflictos agrarios en la mixteca. El caso de San Pedro Yosotatu*, documento en PDF, disponible en <http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/Derechos%20territoriales%20y%200conflictos%20agrarios%20en%20la%20mixteca.pdf>, consultado en noviembre de 2014.

posible tener un contacto verdadero con la realidad. Es este enraizamiento vital – convivencia con los demás y con el espacio- como el hombre determina su arraigo espacio-socio-cultural.

A través del concepto *arraigo* (una forma de echar raíces), se reconstruye una idea existente sobre la relación entre el hombre y el espacio,¹⁷² donde se indica que estas relaciones permiten hacer un análisis de “el ser de la ciudad”, o de algún otro lugar; particularmente cuando hablo de los migrantes que se asimilan a la nueva condición ciudadina. La Ciudad constituye un objeto de análisis siempre y cuando se mire como un fenómeno de alta significación en tanto espacio vivido y convivido,¹⁷³ es decir, en tanto *espacio social generadora de sociabilidades*; por tanto, de influencia significativa en los que llegan por primera vez a buscar mejorar sus condiciones de vida que su espacio original no le otorga, podría ser ésta una de las razones por las cuales, los migrantes chalcatonguenses decidieron unificarse, vivir en comunidad para adaptarse a las nuevas condiciones de vida, al darse cuenta que nada era ni remotamente parecido a lo que les platicaron, buscaron sostenerse de sus costumbres y tradiciones para sentir que seguían formando parte del “terruño” además de que ahí continuaba parte, quizá la más importante, de la familia.

De ahí que la cohesión y pervivencia de los migrantes chalcatonguenses gire en torno al sentimiento de arraigo que tienen y que manifiestan a través de recrear sus tradiciones y costumbres originarias.

- La oralidad en la transmisión de tradiciones y costumbres

Para fines de este trabajo, es importante tener claridad de lo que es la tradición oral,

¹⁷² En palabras de Norma Angélica Castillo “...el sentimiento de pertenencia e identidad se ha mantenido, principalmente en función de dos elementos: la relación con la tierra [...] y entre grupos familiares extensos, en especial en su participación en las fiestas y hermandades religiosas...” en Norma Angélica Castillo Palma. *Cuando la ciudad llegó a mi puerta. Una perspectiva histórica de los pueblos lacustres, la explosión demográfica y la crisis del agua en Iztapalapa*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012, p.124.

¹⁷³ Entendida la convivencia, como aquellos espacios de sociabilidad donde los grupos de personas se encuentran para fortalecer sus vínculos socio-culturales...

para ello es importante que expresemos algunas de las características de la oralidad, para ello tomo en cuenta lo que expresa Rincón Castellanos, que no son las únicas ni las más importantes pero si las que nos clarifican el sentido oral:

- Utilizan como canal o vía de transmisión el aire
- Permite una modificación inmediata del mensaje y está sujeta a interrupciones.
- No demanda una esmerada organización gramatical
- Debido generalmente a la presencia del interlocutor, permite una interacción continua y un proceso permanente de *feed back* (señal retorno o realimentación): un simple gesto del interlocutor, por ejemplo, le puede indicar al hablante que debe replantear lo que está diciendo.
- El mensaje se refuerza con recursos adicionales como pausas, cambios de ritmo, de entonación, de tono. La información se complementa con gestos, ademanes, movimientos (códigos extralingüísticos).
- Siempre tiene lugar en un contexto situacional y en un contexto físico, es decir, está enmarcada por un conjunto de circunstancias de carácter social, discursivo, psicológico, cultural, espacial y temporal. Estos contextos determinan el acto lingüístico, y es por ello que gran parte de la significación en la oralidad se encuentra por fuera del texto. En muchas ocasiones, cuando hablamos no necesitamos ser demasiado explícitos, ya que parte de la significación de lo que decimos está en el contexto situacional o en el contexto físico. La oralidad nos permite desarrollar destrezas comunicativas y cognitivas vinculadas con situaciones de intercambio oral contextualizado, es decir, la comunicación se asocia a un contexto espacio-temporal y discursivo concreto, a un interlocutor presente y, con mucha frecuencia, a una actividad cotidiana.¹⁷⁴

De acuerdo con el Programa General de Información de la UNESCO, se elaboró un Programa a largo Plazo de Gestión de Documentos y Archivos (RAMP) en 1986, destinado a otorgar información, entre otras, sobre “la naturaleza de la tradición y la historia orales, su función, una vez registradas, como pruebas documentales cuando se carece de documentos escritos o para complementarlos [...]”,¹⁷⁵ este trabajo lo elaboraron William Moss y Peter Mazikana; ellos definen a las tradiciones orales de la siguiente manera:

[...] las tradiciones orales son los recuerdos del pasado transmitidos y

¹⁷⁴ Carlos Alberto Rincón Castellanos. *Oralidad y escritura*. Documento en PDF, disponible en <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/boa/contenidos.php/cb10887d80142488399661377b684b60/511/1/contenido/capitulos/Unidad8OralidadyEscritura.PDF>, consultado el 14 de julio de 2014.

¹⁷⁵ William W. Moss y Peter C. Mazikana. *Los archivos, la historia y la tradición orales: un estudio del RAMP*, París: UNESCO, 1986. Introducción.

narrados oralmente que surgen de manera natural en la dinámica de una cultura y a partir de ésta. Se manifiestan oralmente en toda esa cultura aun cuando se encarguen a determinadas personas su conservación, transmisión, recitación y narración. Son expresiones orgánicas de la identidad, los fines, las funciones, las costumbres y la continuidad generacional de la cultura en que se manifiestan. Ocurren espontáneamente como fenómenos de expresión cultural.¹⁷⁶

Existen culturas con tradición oral, “en estos casos los informantes pueden incluso actuar o demostrar afirmaciones, sus costumbres o su folklor [...] se ha de tener en cuenta que la tradición oral no se basa en la experiencia personal sino en la transmisión del saber de generación en generación, lo que da lugar a diferentes tipologías de relatos, tales como, por ejemplo, las narraciones, la poesía, las listas de nombres o de reyes, las leyendas, [...]”.¹⁷⁷

Solo para precisar, la oralidad es la primera manifestación del lenguaje humano, dadas sus características es fugaz y por consiguiente posee poca duración en el tiempo, de ahí que muchos investigadores se hayan dado a la tarea de transcribir lo que grupos sociales y culturales expresan para tener evidencia de su paso por el mundo de lo contrario se perdería y olvidaría, constituyéndose en archivos de historia oral o de la palabra, documentos de esta naturaleza se resguardan en soportes especiales y se encuentran en las fonotecas, cinetecas y videotecas.¹⁷⁸

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 1.

¹⁷⁷ Lluís, Ubeda Queralt, “El tratamiento archivístico y documental de las fuentes orales” en *Historia Oral* No. 7, Barcelona, 2007, p. 79, [en línea], documento en PDF disponible en <http://arpa.ucv.cl/articulos/tratamientoarchivisticodefuentesorales.pdf>, consultado el 14 de julio de 2014.

¹⁷⁸ Lo anterior lo dejo indicado porque el pueblo de Chalcatongo transmite sus tradiciones y costumbres de manera oral, misma que replican los migrantes, toda vez que no se tiene documentos escritos sobre ello, lo que se empieza a trabajar es en la construcción y creación de documentos en diferentes soportes para salvaguardar estos conocimientos, utilizando las nuevas tecnologías, el problema que observo, son la falta de espacios donde se resguarden con calidad, dado que lo que se tiene es producto de lo que el mismo pueblo va conservando. *Cfr.* Walter J. Ong. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE, 2011; además del trabajo de William W. Moss y Peter C. Mazikana, *op. cit.*

3.2. Algunas tradiciones y costumbres que dan identidad entre los chalcatonguense

En este apartado se describen cómo se llevan a cabo algunas de las tradiciones y costumbres que tienen los chalcatonguenses, de ninguna manera son las únicas, pero sí las más recreadas y significativas para los migrantes, además de que se consideraron éstas porque están estrechamente relacionadas con las prácticas que tienen los migrantes de dicho pueblo, es gracias a estas costumbres y tradiciones que los migrantes buscan conservar su identidad y arraigo con el pueblo además de continuar con la pervivencia de los mismos, de ahí que se describan sólo tres de una multiplicidad de costumbres y tradiciones, entre otras las que destaco son el compadrazgo, el proceso de muerte y sepelio que se lleva a cabo en el lugar y la fiesta del santo patrono del pueblo, las dos primeras tiene un carácter privado y el segundo es de tipo social aunque en los tres se involucra a la gran mayoría de la población, particularmente cuando se trata de las comunidades o agencias. Posteriormente, indicar de manera sucinta, la forma en cómo los migrantes o radicados, como se hacen llamar así mismos, las reproducen.

*** Compadrazgo**

El compadrazgo es un parentesco espiritual y que da inicio con la práctica católica del bautismo, para el caso de México y del espacio al que nos referimos en este estudio data de la época colonial, esta práctica, a decir de Rojas González,¹⁷⁹ fue muy bien recibida por los grupos indígenas más que cualquier otra, al parecer porque entre a los indígenas les preocupaba dejar a sus mujeres embarazadas y/o con hijos, por lo que ésta práctica se volvió de alguna manera preventiva, porque al faltar el padre, el padrino se hacía cargo del ahijado y su madre en cuanto a habitación, sustento, vestido..., esta idea no es solo de carácter hispano o europeo,

¹⁷⁹ Francisco Rojas González. "La institución del compadrazgo entre los indios de México" en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 5, No. 2, 2º cuatrimestre, 1943, pp. 201-213, disponible en <http://www.jstor.org/discover/3537448?uid=60&uid=4578008467&uid=70&uid=3&uid=2134&uid=2&uid=4578008457&uid=3738664&purchase-type=none&accessType=none&sid=21105656319993&showMyJstorPss=false&seq=1&showAccess=false>, consultado el 19 de enero de 2015.

sino que hay una mezcolanza de ideas y prácticas prehispánicas que dan carácter a la conformación del compadrazgo en una institución que prevalece en nuestros días.¹⁸⁰ Desde mi punto de vista, me parece que es una forma de establecer vínculos y lazos de apoyo, ayuda y solidaridad, no solo para la manutención de los hijos y de las viudas, lo cual no encontré evidencia documental de que fuera así.

En el pueblo de Chalcatongo este acto es de alta estima y se le atribuyen connotaciones específicas. Una vez que la mujer dio a luz a su hijo, se busca al padrino a quien se le avisa con cierto tiempo de anticipación, si es un bebé con semanas y si es un niño mayor con meses. Se tiene la creencia que los niños que nacen enfermos o con alguna discapacidad deberán bautizarse cuando antes para que puedan ser enterrados en suelo sagrado y sean aceptados en el cielo o paraíso católico.¹⁸¹

Cuando se tiene ya “apalabrado” a la persona que fungirá como padrino del recién nacido, se le visita en su casa para ultimar los detalles, generalmente los padres del bebé les llevan algunos presentes como lo son tortillas, atole o chocolate y algunas bebidas con alcohol (aguardiente, pulque, tepache...) y se hacen acompañar por otra persona, generalmente el viejo del pueblo o la persona

¹⁸⁰ “El compadrazgo no se origina ni en la consanguinidad, ni en la afinidad. El compadrazgo tiene su origen en una relación ritual fundamentada en una elección, [por lo tanto], el compadrazgo es una institución estructurada cuyos términos o elementos establecen relaciones sociales caracterizadas por el intercambio de derechos y obligaciones en forma de prestaciones de bienes y servicios, que tienen su origen en un contexto ritual cristiano y público, en el que con motivo del patrocinio o presentación de uno de los términos de dicho ritual (hijo, generalmente), se ven implicados todos los elementos del sistema a través de las relaciones de Compadrazgo, Padrinazgo y Patrifiación simultáneamente” en Ángel Montes del Castillo. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priestazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 225-233; Jesús Contreras Hernández. “El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero Perú” en *Boletín Americanista*, Núm. 29, 1979, documento en PDF, disponible en www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/download/.../14598...; Benjamín Maldonado Alvarado. “Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la ciudad de Oaxaca” en *Alteridades*, 9(17), Universidad Autónoma Metropolitana, 1999, pp. 43-50.

¹⁸¹ Existen estudios etnográficos y antropológicos sobre el sistema de compadrazgo para los casos de México y América Latina, donde este sistema tiene mayor relevancia, entre otros ver David Robichaux. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana, 2005; Guillermo Carrasco Rivas. *Compadritos sagrados: círculo familiar, festivo y simbólico en Tlaxcala*, en R. Jiménez Guillén (comp.). *Familia, Naturaleza Amalgamada*, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala. Centro Universitario de Estudios para la familia, pp. 145-166.

mayor de la familia quien funge como parangón¹⁸² y será quien en nombre de los padres solicite a los futuros padrinos “hagan el favor de cumplir con el encargo” de apadrinar al niño o niña a fin de que se encuentre en la gracia de Dios y de los integrantes de la comunidad. Si la persona acepta, entonces se fija la fecha del bautismo, éste acto generalmente se hace en la iglesia del pueblo y en forma masiva, ya que no es frecuente que se hagan de forma única y especial.

Una vez terminado el acto litúrgico se lanzan cohetes para indicar que hay compadres nuevos. A veces, estando dentro de la iglesia los padres del niño o niña y sus padrinos platican entre ellos, se dan recomendaciones y las gracias y ahí mismo se establecen los lazos del compadrazgo, es decir se respetan de compadres. Cuando esto no sucede, los padrinos se llevan cargando al ahijado hasta la casa de sus padres para entregarlo, momento en el cual se establece el lazo de compadrazgo. Este último se hace bajo un arco adornado con flores oriundas del lugar y con botellas de alcohol (aguardiente, mezcal,...) con los nombres del padrino y sus acompañantes principales.

La llegada del padrino se anuncia con cohetes y antes de pasar a la casa a comer deben entregar al ahijado a sus padres, para ellos deberán pasar por el arco, que es considerado un símbolo de respeto, de un lado los padrinos con sus acompañantes y su parangón, por el otro, los padres del bebé, sus abuelos y familiares, con su respectivo parangón, quienes hablan entre sí para la entrega y recibimiento del bebé, asimismo refrendan el compromiso de respeto y devoción entre ellos y el compromiso de que el ahijado hará lo mismo.

Una vez hecho y asumido el compromiso, salen el ayudante de “dispensero” con su cartón de cerveza y si reja de refresco; las cocineras con su olla de mole, su tenate de tortillas; el panadero con su canasta de pan¹⁸³ y su jarro de café o atole

¹⁸² En este pueblo le llaman “parangón” o embajador al representante de la familia que va a hacer la solicitud o petición, en este caso del apadrinamiento, generalmente es una persona masculina, con cierto grado de estudios y/o facilidad de palabra.

¹⁸³ Los panes tienen varias formas, generalmente de animales: palomas, ardillas, caballos, etc., además de panes redondos de sal y de yema, que se hacen especialmente para el evento.

de maíz; finalmente el “dispensero”¹⁸⁴ con su guajolote; todo estos enseres van adornados y ataviados para ser entregados a los padrinos; y empiezan a bailar lo que se denomina el baile del guajolote a ritmo de chilena que es el baile típico del lugar, estos presentes se le entregan a los acompañantes del padrino para que vean con lo que serán agasajados, el padrino baila con el guajolote que es símbolo de convivencia, respeto y agradecimiento por lo que ha hecho por su ahijado y su familia. El padrino y sus acompañantes invitan a la comunidad a que participen de esta felicidad ofreciéndoles los invitados lo que les ofrendaron para que bailen con ellos, (ver fotografía 5). Una vez terminado el baile y las botellas vacías se pasa al comedor previamente ataviado y adornado para tomar los alimentos. Desde mi perspectiva es una forma de “presentar” al ahijado en comunidad y que éste sea reconocido y aceptado tanto por el lugar que ocupa en el grupo como de aquéllos que lo acompañan.

¹⁸⁴ El “dispensero” es la persona que se convierte en el representante de la familia y quien da la bienvenida a los invitados, recibe las ayudas o “guesas” que se llevan para ayudar o apoyar a la familia en su compromiso. Es quien atiende a los padrinos e invitados.

Fotografía 5 El baile del guajolote



Fuente: Archivo de la familia García.

Al día siguiente se le lleva al compadre sus regalos para agradecerle sus atenciones que suelen ser olla de mole para él y sus acompañantes (una por cada acompañante principal), así como panes, refrescos, cervezas, tortillas, si les es posible una botella de alcohol y el guajolote. Tengo entendido que hasta los años 70 el guajolote que se entregaba al padrino y con el cual había bailado el día anterior, estaba semicocinado, después de esas fechas se entrega el guajolote vivo.

Previo al acto religioso y la fiesta, los que ofrecen la fiesta envían mensajeros con maíz para hacer la invitación a la comunidad para que participe del acontecimiento, la idea de llevar maíz es para que la señora de la casa se comprometa a hacer tortillas y llevarlas al lugar de la fiesta para el convite, la mayoría de la gente no acepta el maíz, aunque si llega a la casa del festejo con tortillas y algo más.

Como en todas las fiestas, si es un festejo en grande¹⁸⁵ y suelen matar pollos, guajolotes o borregos y en algunas familias y dado el caso toros para alimentar a la

¹⁸⁵ Generalmente se hace con el primogénito varón de la familia.

familia e invitados, generalmente la comunidad entera o los alrededores del pueblo si éste se hace en la cabecera municipal.

Esta es la forma en cómo se establece el compadrazgo, si bien es cierto que para los habitantes del pueblo de Chalcatongo el ceremonial del bautismo es la ceremonia más importante, se han instaurado otros compadrazgos o compadrinazgos como los denomina Ravicz¹⁸⁶ con la finalidad de destacar la relación padrino-ahijado.

Todo parece indicar que las ceremonias de compadrazgo más importantes para el chalcatonguense son la del bautismo, casamiento y la cruz del difunto.

En estos casos, me lleva a pensar que efectivamente el compadrazgo es una institución que, si bien se sustenta en la sacralidad del acto religioso católico en el que se funda, es un elemento integrador de la sociedad, principalmente la indígena. A decir de Mintz y Wolf,¹⁸⁷ entre las principales funciones del compadrazgo se encuentran: estructurar las relaciones individuales o familiares verticalmente ente miembros de diferentes clases y solidificar las relaciones horizontalmente entre los miembros del mismo vecindario, yo agregaría comunidad, porque en el pueblo de Chalcatongo se estrechan estos lazos entre sus miembros; si bien es cierto que los chalcatonguenses buscan que el padrino de sus hijos sea una persona íntegra y con cierto prestigio social entre la comunidad o la familia también se convierte en un proceso de integración social que genera o establece vínculos de reciprocidad y la generación de redes sociales, mismos que acompañan a los migrantes y que les permite su supervivencia social y comunitaria como veremos más adelante.

¹⁸⁶ Robert Ravicz. "Compadrinazgo" citado por Martha Marivel Mendoza Ontiveros. "El compadrazgo desde la perspectiva antropológica" en *Alteridades* [on line]. Vol. 20, núm. 40, 2010, pp. 142-147.

¹⁸⁷ Sidney Mintz y Eric Wolf. "An Anthropological Analysis of Ritual Co- parenthood (compadrazgo)", en Martha Marivel Mendoza Ontiveros. "El compadrazgo desde la perspectiva antropológica" en *Alteridades* [on line]. Vol. 20, núm. 40, 2010, pp. 142-147.

* Los funerales

La muerte como expresión cultural de nuestras tradiciones trae consigo un conjunto de significaciones, que desde diferentes perspectivas disciplinarias, tiene muchos abordajes. Sin embargo, a pesar de la cantidad de escritos que han hecho sobre este fenómeno, sigue siendo un punto de creación de reflexiones, en este sentido lo que pretendo explicar en estas líneas es hacer una reflexión de la muerte, desde sus prácticas ritualizadas y la implicaciones de la actuación del cuerpo sin vida frente a los otros, particularmente quiero dar cuenta de los rituales de la muerte en el pueblo de Chalcatongo, Estado de Oaxaca.

Tomando en cuenta lo anterior, veremos que el ceremonial tradicional de los sepelios en el pueblo de Chalcatongo es distintivo aunque comparte tipologías muy concretas con el pueblo mixteco en su conjunto.

Enterrar a un mixteco es todo un rito que empieza desde el momento en que la persona está muriendo. En principio, si es voluntad del enfermo, elige a quiénes serán sus padrinos de cruz, en caso contrario, la familia doliente, busca entre los vecinos y familiares quiénes podrían hacerle este favor. Por supuesto, que hoy en día este ritual está en sincretismo con las enseñanzas católicas heredadas en la época de colonial.

Una vez que se produce el deceso, los padrinos se encargan de “vestir al difunto” arreglar el espacio donde será velado, el cual estará rodeado de flores, en la actualidad con las de ornato que ya llegan al pueblo, en la antigüedad con las que se encontraban en los alrededores, así como cinco cirios ubicados de acuerdo con las heridas hechas al señor Jesucristo, así como quemar copal y poner debajo del féretro un mezcla de alcohol, aguardiente y yerbas para neutralizar los malos humores. Más adelante buscará un rezador que se encargará de realizar los rosarios a los 9, 29, 49 día y al cabo de año.

Una vez terminado, es obligación de los dolientes buscar una persona que se encargue de rezar durante la vela que se haga al difunto y para acompañarlo al cementerio, en tanto se avisa a los vecinos, familiares y conocidos del difunto sobre el deceso, la gente llega con presentes en la mano para ayudar a pasar el trance, generalmente es con tortillas, velas, aguardiente, pulque, cerveza, granos (habas, frijoles, alverjón, etc.), café... para estos momentos los dolientes ya hablaron con algunas otras personas para tener a sus cocineras (generalmente dos o tres) quiénes se encargarán de preparar los alimentos para atender, principalmente, a los padrinos y las personas que excavarán la sepultura para el difunto, a los acompañantes; también se busca un “dispensero”, que es la persona que recibirá a la gente que llegue a acompañar a la familia a la vela del difunto, anotará en una libreta especial lo que la gente tenga a bien apoyar para el momento, todo en calidad de préstamo, a la que se denomina “guesa”¹⁸⁸. Además de atender a los padrinos, porque se entiende que los dolientes no se encuentran en condiciones emocionales para ello.

Los padrinos, en todo un ritual, mezcla de acciones prehispánicas con la católica, engalanan el féretro del difunto y lo acompañan con los enseres de uso cotidiano y personal del difunto, así como aquello que lo distinguía, su machete, sus herramientas de labranza o de carpintero si este era su oficio; aunado a lo anterior se introduce un tenate con una taza, un plato, cuchara, servilleta bordada con tortillas para acompañar el alma del difunto a su paso “al más allá”, agua, aguardiente o cerveza, que le ayude a mitigar su sed, además de monedas o billetes para pagarle al lanchero que le ayudará a pasar el río que divide el mundo de los vivos del de los muertos.

¹⁸⁸ La guesa es una especie de préstamo que se hace a la familia que bien tiene algún problema o trabajo especial (fiesta, cosecha, construcción o edificación, funerales, entre otros), en el que participa la gente, la idea es que pasado el tiempo se devuelva en la misma magnitud lo que se lleva para pagarlo cuando se encuentre la persona en situación similar. Desde esta perspectiva es un proceso de vínculo comunitario que fortalece la convivencia social y la identidad del pueblo.

Por la madrugada, marchan entre seis y diez hombres quienes se encargarán de realizar la fosa, van acompañados de un familiar del difunto quién le indicará el lugar donde deberá hacerse la fosa. Una vez indicado el lugar, se reza y pide a 'Toba' permiso para realizar la excavación, se tira aguardiente o pulque y empiezan a cavar. A estas personas se les lleva de almorzar y de beber.

Una vez terminada la fosa, el cuerpo descansando en la "casa del muerto", la gente que acompañó el camino del difunto, quien es llevado en andas desde donde vive hasta el panteón, haciendo sus respectivas paradas para descansar (particularmente los hombres que van cargando el féretro, algo singular es que no se permite a los hijos varones del difunto que carguen el ataúd), generalmente acompañado por una banda o grupo musical, por supuesto si las posibilidades económicas existen y si el difunto tuvo ascendencia entre su comunidad, en un acto de convivencia comunitaria, comen, beben, se relajan, por última vez acompañando al difunto y su familia.

Terminada la convivencia, los padrinos y sus acompañantes, celebran un acto de "purificación y santificación" de la fosa rezando, cantando y ahumando con copal la oquedad, después acomodan la ropa del difunto empezando por la interior, la ropa de diario, pantalones o vestidos, camisas, suéteres, chamarras, calcetines, zapatos, todo en forma de estar vistiendo nuevamente el cuerpo hasta formar una cama de tela, se vuelve a pasar el copal y se baja el féretro, se acomodan algunas tablas sobre el mismo, los familiares buscan una parangón (persona que hable y agradezca a la gente y a los padrinos lo que se ha hecho por la el difunto y su familia), después hablan los padrinos y al final la familia doliente. Acto seguido se echan la tierra sobre el féretro (ver fotografía 6).

Fotografía 6



Fuente: Archivo personal Silvia Guillermina García Santiago. Visitando al hermano que falleció poco más de 49 días, panteón municipal de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, 2014.

Previo a todo esto, en la casa del difunto, se deja una cruz echa con cal o flores, en el espacio donde estuvo asentado el féretro. Y se prepara para la conmemoración de los nueve días, donde se levantará la cruz en medio de rezos y peticiones por el descanso del alma del difunto, siguiéndose un ritual similar al de la noche de velación del cuerpo del difunto, con la única diferencia que en lugar de cargar un ataúd se carga una cruz de madera o de metal. Para ello, los padrinos rezan durante nueve días sus rosarios y la noche previa a la novena visten la cruz poniendo una cama de flores y sobre ella descansará la cruz que se levantará esa noche para ir a dejar al panteón. Una vez que se termina de “vestir la cruz” se le entrega a la familia doliente, siguiéndose todo un ritual de entrega, nuevamente se utilizan parangones quienes hablan en nombre de uno y otro entregando y recibiendo la cruz (ver fotografía 7). Aunque esta fotografía tiene una connotación

moderna y relativamente reciente, lo que quise mostrar gráficamente a qué me refiero con “vestir la cruz”, no encontré evidencia fotográfica de este momento para la época.

Fotografía 7



Fuente Archivo personal Silvia Guillermina García Santiago. Se viste la cruz a los 9, 29, 49 días y al cabo de año, Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, 2014.

En tanto los dolientes se preparan recibir la cruz, organizando la convivencia con los vecinos y familiares, las cocineras preparando la comida con la ayuda de las mujeres que llegan “el día del trabajo” y los hombres en las labores más pesadas fuera de la cocina, creándose espacios de sociabilidad y estrechándose los vínculos de comunidad y solidaridad.

Cuando llegan los padrinos con la cruz, por la noche, se les recibe con velas y cantos fúnebres, se acuesta la cruz y se reza un rosario, posteriormente los parangones vuelven a hablar, en los nueve días los padrinos y dolientes se

convierten en compadres y se les da un tratamiento especial, son compadres de grado, dicen y se les trata a los padrinos con mucha reverencia, en este acto se les entregan a los dolientes unos presentes que suelen ser rosarios como muestra del cariño que se tiene hacia el difunto y su familia por haberlos elegido.

Terminada esta primera parte de la ceremonia, se les ofrece una cena a los padrinos, quienes lavan sus manos con agua tibia y las secan con un trapo blanco y limpio, se sirve la comida hecha especialmente para ello, el cual es también un ritual, porque es especial para estos casos.

Lo descrito hasta aquí ocurre a los nueve, veintinueve, cuarenta, a lo que se denomina “corte de leña”,¹⁸⁹ cuarenta y nueve días y al cabo de año.

La muerte siempre despierta un serie de actitudes que provocan adoración, temor y respeto, estas actitudes hacen que la humanidad construya mitos de la muerte un tanto (...), por el evidente misterio que esta provoca, otro tanto quizás porque es la única que nos desenmascara frente a los otros es justamente la muerte, o quizás es la única que ha podido deshumanizarnos y mostrar nuestra infinita debilidad biológica.¹⁹⁰

En este sentido, nuestros pasos siempre se encuentran seguidos por los pasos de la muerte, lo que hace que progresivamente el hombre busque la manera de prolongar su historia, su realidad social y humana mediante su interacción con ella.

Por esta razón, es que al hombre desde el origen, la muerte le provoca una perturbadora idea de desaparición identitaria, (alteración de su materia o descomposición), que le produce dolor y cuestionamiento de su existencia. Por

¹⁸⁹ Se le llama corte de leña, cuando la comunidad se junta para rajar la leña que será utilizada en la preparación de los alimentos para la conmemoración del primer año del fallecimiento de la persona y para agasajar a los padrinos. Se tiene la creencia que para este momento, el alma del difunto ya goza de paz y tranquilidad, que llegó bien a su nueva morada esperando solo el festejo del día de muertos para visitar a sus pariente; por el lado de la familia, el luto ya pasó y el duelo terminó.

¹⁹⁰ Edgar Morín. *El hombre y la muerte*, Barcelona: Editorial Kairós, 1999.

ejemplo, un muerto anónimo no causa dolor, pero un muerto conocido e integrado a una comunidad produce un sentimiento de inmortalidad y no de individualidad en tanto que el sujeto es un sujeto colectivo, afirmado y reconocido en el grupo o comunidad.

Aquí el rito del funeral, produce una suerte de disipación de la muerte, una disipación del dolor en tanto que el rito se convierte en prácticas tradicionales, de esta manera lo traumático y las angustias producidas por la muerte, son compartidas colectivamente y de alguna manera atenuadas en un acto de solidaridad con el muerto y con sus deudos. Esta es una de las razones por las que la muerte, en comunidades como la presentada, adquiere un sentido de grupo, de comunidad, en consecuencia el temor a la muerte es menos fuerte, a diferencia de sociedades donde lo individual, la muerte es más dolorosa y temida por que justamente se soporta de manera individual

Otra cuestión es que la idea que se expresa en la práctica de lo comunitario, es que el sujeto no está en peligro como individuo en tanto que la comunidad o el grupo, mediante su organización contiene y protege al sujeto e incluso podríamos decir que trasforma a la muerte en una suerte de amiga.

Por tanto, en el pueblo de Chalcatongo existe una suerte de participación social de la muerte y con ello el traumatismo de ésta, es dominado, mostrando la ilusión de la inmortalidad mediante sus rituales, de esta manera el muerto devuelve a su grupo una suerte de desvanecimiento de la muerte al no hacerse olvidar mediante los festejos a la muerte, los adornos y decoraciones del cementerio, es aquí sin duda, donde nace el mito de la inmortalidad pues la muerte nos provoca.

Aquí la fiesta, el folklor casi confunde a los muertos con los vivos, recordemos las ofrendas y sus símbolos que encierran una conciencia de la muerte, sin embargo, los muertos se diferencian con el común de los mortales, en la medida que se alejan en el tiempo hasta ser casi olvidados por la memoria de los vivos y

también porque decirlo, estas fiestas son a la vez una manera de su permanencia inminente.

En este sentido, los funerales pueden ser caracterizados como aquellas formas de producción de la muerte compartida, desde una dimensión simbólica donde las escenas ritualizadas cumplen con una suerte de representación y significación; por ejemplo el muerto no dice nada, es puesto a hablar a través del ceremonial, y en cada uno de estos habla su presencia inminente en la cotidianidad de los vivos, por tanto los festejos, la comida, la música, las flores y los altares, son espacios de significación que contribuyen a la construcción de referentes de sentido.

El entramado de significaciones simbólicas despliega en tres dimensiones: El funeral, el entierro y las conmemoraciones. Todas son construcciones que mediante las narrativas de los que la han vivido y padecido me permitieron reconstruir dichos escenarios.

* Fiesta del santo patrón

El pueblo de Chalcatongo está compuesto por diferentes agencias municipales y de policía, en cada una de ellas se tiene un patrono oficial, de acuerdo al calendario de la iglesia católica haciéndose los festejos, pero el más importante es el que se conmemora en el centro del municipio porque aglutina a la gente de todas las comunidades y de otras regiones que llegan a celebrar a Santa María Natividad también conocida como la Virgen de la Natividad.

El inicio de esta celebración, a decir de algunos de los habitantes, data de la época de la Colonia, no se tiene con exactitud la fecha en que se inicia, considero que forma parte del proceso de evangelización que llevaron a cabo los españoles. Esta fiesta está vinculada con el mito de origen del pueblo con arraigo católico y con la construcción de la iglesia que data del siglo XVI, a decir de las autoridades municipales, la iglesia se terminó de construir alrededor del año de 1580, (ver fotografía 8) información que deja lugar a dudas y que habría que contrastar con los

documentos que se conservan en el archivo de la misma iglesia, pero en este momento no ha sido posible consultar.

No nos detendremos en este punto porque no es el objetivo de este trabajo, solo lo consideramos porque es importante para entender la fiesta del pueblo.

Fotografía 8



Fuente: Archivo personal Silvia Guillermina García Santiago. Iglesia de Nuestra Señora de la Natividad, Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, 2014

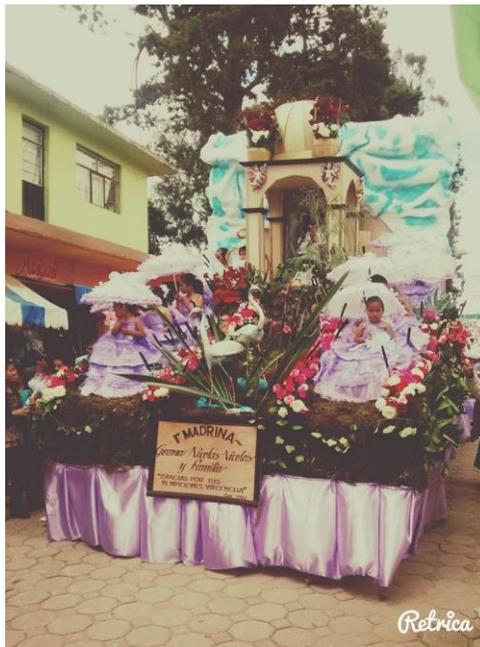
Como ya se mencionó, la fiesta patronal es la más importante y las comunidades que conforman el municipio participan de ella mediante la celebración de los novenarios, mayordomías y madrinas, en estas fiestas a parte de las celebraciones religiosas hay fuegos artificiales, vendimias (un gran tianguis donde se vende e intercambia de todo, generalmente trueques con los habitantes de otras comunidades o pueblos cercanos), competencias deportivas, en donde participan equipos de las diferentes comunidades y municipios aledaños; en la noche del 8 de septiembre se lleva a cabo un gran baile donde intervienen diferentes grupos de música tradicional del lugar con la música de moda del país.

Otra actividad fundamental de esta fiesta es la convivencia que organizan los mayordomos y las madrinas donde se ponen de acuerdo para realizar el convite y darle de comer a todo aquel que llegue al pueblo. En esta organización participa todo el pueblo ayudando y proveyendo a los mayordomos y madrinas para que la fiesta salga bien, a esta ayuda se le denomina “guesa”, similar a lo que se hace en las fiestas de compadrazgo y de los funerales que describimos líneas más arriba.

Esta fiesta empieza diez días antes de la fecha con los rosarios que las madrinas empiezan a realizar en lo que se denomina la novena, dos días antes se lleva a cabo lo que se denomina “el día de trabajo”, la gente de la comunidad se reúne en la casa del mayordomo principal para ayudar a preparar los alimentos con los que se agasajará al pueblo, ese día llegan los participantes del carnaval que se denomina “la matanza”, estos personajes sacrifican las reses, borregos, guajolotes, pollos... para que las mujeres se encarguen de limpiar, lavar y cocinarlos, todo con gran ceremonial.

La mañana del 8 de septiembre sale en procesión la imagen de la Virgen de la Natividad seguida de sus madrinas en los carros alegóricos y acompañada de música de banda interpretando las “chilenas” que es la música tradicional del pueblo, esta procesión se le denomina “la calenda”. En la fotografía 9, observamos un carro alegórico que lleva la imagen de la Virgen de la Natividad acompañada de las madrinas, en procesión por el pueblo.

Fotografía 9



Fuente: s/d

A decir de algunos de los habitantes del pueblo esta tradición se viene haciendo desde tiempos inmemoriales “mis abuelos lo practicaban y a su vez los abuelos de sus abuelos” dicen, por lo que se considera una de las fiestas comunitarias importantes.

Como he descrito en líneas arriba, este tipo de ceremoniales, rituales y costumbres que giran alrededor de ellos hace que la gente del pueblo se sienta integrada se conforme en una comunidad donde la solidaridad y la reciprocidad son los ingredientes principales.

Llama la atención que en las ceremonias comunitarias no participa el gobierno municipal, salvo en los permisos para utilizar la vía pública. Por otro lado, los representantes de la iglesia católica solo dan testimonio del acontecimiento a través de las misas que se organizan en torno a la Virgen, son los mayordomos y madrinas quiénes llevan la batuta de la organización y trabajo de las festividades, si bien tiene que ver con una tradición inventada de acuerdo con la

conceptualización que hace Hobsbawn, estas ceremonias sufrieron de una intervención directa de grupos con poder como lo es la iglesia católica y el cacique del lugar en el momento de la evangelización, una vez asimilados su participación fue decreciendo, ya para mediados del siglo XX lo que si hacen es impulsarla y fomentarla sin una intervención directa.

Un punto que me gustaría describir porque considero importante como elemento cohesionador de estas costumbres es el papel de la comida en todo este acto. No desarrollaré exhaustivamente este aspecto, solo diré que me parece importante porque entre muchos otros que se pueden ver en las descripciones anteriores la cocina es el espacio de convivencia y generador de ideas, compromisos, noticias y cambios en los rituales y porque lo considero, para el caso del pueblo el principal espacio de sociabilidad. Si bien no llega a los nuevos espacios de los migrantes, si hay intervenciones que los migrantes rescatan y buscan que no se pierdan.

Además de esta fiesta popular se desarrollan otras similares en cada comunidad, quiénes tienen sus santos patronos y realizan conmemoraciones que emulan la que se presenta en la cabecera municipal. A continuación muestro las agencias o comunidades con la fecha de la fiesta principal del pueblo.

Cuadro 5

Las festividades religiosas en las diferentes comunidades que conforman el pueblo de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca

Comunidad	Patrón (a)	Fecha
Centro	Virgen de la Natividad	8 de septiembre
Abasolo	Virgen de los Remedios	12 de enero
Aldama	Señor de la Misericordia	4º Viernes de Cuaresma
Allende	Señor del Perdón	1º de enero
Cañada	San Antonio	13 de junio
Chapultepec	Virgen de Juquila	8 de diciembre
Guerrero	Miércoles de Ceniza	Miércoles de Ceniza
Hidalgo	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
Independencia	Cristo el Buen Pasto	6º viernes de cuaresma
Iturbide	-	-
Juárez	San José	19 de marzo
Plan de Ayala	Virgen de la Soledad	18 de diciembre
Progreso	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
Providencia	La Divina Providencia	20 de noviembre
Reforma	San Isidro Labrador	15 de mayo
Yuxia	Santa Catarina	25 de abril
La Paz	Virgen de la Candelaria	15 de febrero
La Unión	San Antonio	13 de junio
Zaragoza	Virgen de los Dolores	6º Viernes de Cuaresma

Fuente: Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Estado de Oaxaca. Chalcatongo de Hidalgo. [en línea] <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html>, última consulta 9 de marzo de 2014.

3.3 Tradiciones que perviven entre los migrantes chalcatonguenses

Las fiestas son los lugares que privilegian la formación de lazos sociales. Las cofradías del mayordomo es una institución que concentra liderazgos y obliga durante días, a veces semanas, a la convivencia y cooperación entre los

representantes de cada comunidad o agencia que participa en la organización de la fiesta patronal. En tanto que la mayoría de los migrantes regresan al pueblo para estas fiestas, lo que me indica que no están del todo desentendidos del mismo, muchos de ellos salieron “para juntar unos centavos y poder cumplir con la promesa de organizarle la fiesta a la virgencita”, indican algunos de ellos. Además, los migrantes o radicados, como ellos mismos se nombran, acuden a las fiestas no solo para disfrutar, sino porque se sienten y se saben parte del pueblo, algunos de ellos poseen tierras que sus padres les heredaron, donde pudieron construir una casa, otros, además, tienen familia de primer y segundo orden que les ayudan a cultivar sus tierras mientras reciban apoyo económico de los migrantes. Por lo tanto las fiestas son un buen pretexto para convivir y por supuesto para compartir ideas, noticias y transformar algunas conductas y costumbres.

- La comida

Decidí hablar de la comida, no como un aspecto de la nutrición de los pueblos sino como parte de los procesos sociales y de significación¹⁹¹ para los integrantes del pueblo de Chalcatongo y como una extensión, que tienen los migrantes, para recordar y sentir su pertenencia al “terruño”. El comer es una práctica cultural donde se pueden observar las estrategias para mantener las costumbres y tradiciones no solo de la familia en sí misma sino en relación con la comunidad y la tierra en la que se nace, por eso es importante tomarla en cuenta para entender la pervivencia cultural de los chalcatonguenses migrantes.

Por otro lado, la cocina es un espacio donde se observan tangiblemente las relaciones sociales jerárquicas que existen en Chalcatongo, por ejemplo, la división del trabajo es muy marcada, se tiene muy claro cuáles son los quehaceres, aunque domésticos, que pueden hacer o ayudar los hombres y los que son exclusivamente femeninos, por tanto, la mujer manda en la cocina y desde este espacio emplaza su

¹⁹¹ Catherine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (coords.). *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. México: CONACYT: ENAH: INAH: CONACULTA, 2013, p. 12 y ss.

proyecto no solo de persona y familia, también el social y cultural dentro del desarrollo del pueblo de Chalcatongo. Por ejemplo, los hombres acarrear la leña, el agua y algunos productos para cocinar. Es de uso exclusivo para las mujeres preparar los alimentos, desde la cocción del nixtamal para las tortillas hasta los ingredientes esenciales para preparar un buen mole para la fiesta. Esta misma división se observa en la ciudad cuando llegan los migrantes, buscan instalarse en lugares donde ya exista una familia establecida, porque eso les garantiza tener el espacio limpio y comida preparada; cuando esto no era posible, se buscaba fraternizar con alguna de las señoras que tuviera una cocina económica para garantizar el “apartado” de la comida en caso de contingencia laboral, por algunos centavos extra.

Lo anterior confirma lo expresado por Besserer y Kearney, cuando indican que en la medida que los oaxaqueños se desplazan hacia el norte --no solo del estado del país, también hacia los Estados Unidos—llevan consigo “los recursos sociales y culturales que les han servido para mantener una notable cohesión social y una continuidad cultural...”¹⁹² Para conseguirlo se constituyeron en asociaciones de autoayuda y de convivencia con los paisanos del mismo pueblo y, de ser posible, de la misma comunidad.

En este sentido, los migrantes “debieron reconstruir su cultura y sociedad a costa de sus propios esfuerzos y herramientas aprendidas en los años que vivieron en la Mixteca”¹⁹³, por lo tanto fueron capaces de reproducir conductas y costumbres que les ayudaron a “pasarla bien” dentro de todas las vicisitudes encontradas durante el proceso de adaptación y asentamiento al nuevo espacio; por lo tanto, es importante que entendamos que la migración es un “proceso social que implica

¹⁹² Michael Kearney y Federico Besserer. “Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional” en *Red Internacional de Migración y Desarrollo*, Documento en línea, disponible en http://rimd.reduaz.mx/coleccion_desarrollo_migracion/indigenas_mexicanos_migrantes/19.pdf, pág. 483.

¹⁹³ Jaime Mondragón Melo. “Significados en la comida en una comunidad de la mixteca poblana y sus migrantes al Distrito Federal” en Catherine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (coords.). *Comida, cultura y modernidad en México*. México: CONACYT: ENAH: INAH: CNCA, 2013, p. 257.

desplazamientos de personas, pero también de movilidad, circulación e intercambio de dinero y bienes simbólicos...”¹⁹⁴.

La comida también es un pretexto que hace que los migrantes retornen al pueblo, como parte de sus bienes simbólicos, dado que, gracias a ella, mantienen relaciones con su gente, particularmente a través del comercio de los productos que ahí se elaboran o se cosechan, por lo tanto una forma de subsistencia de los migrantes de los años 30 y 40 del siglo XX, estuvo centrada en esta actividad. Me comenta uno de los radicados, quien a su vez recibió la información de otro paisano que llegó por la década de los 40 a la ciudad de México, que vivió en la terminal de camiones cargueros, porque no tenía donde vivir, en esa época, la terminal, se hallaba en la Candelaria de los patos, muy cerca del Mercado de la Merced, así que trabajó como cargador, juntó algo de dinero, pudo comprar unas gallinas, las revendía y de esta manera se hizo de un pequeño capital que le permitió regresar al pueblo sólo para llevar algunas frutas y tortillas para venderlas entre los habitantes de la ciudad de México, así se fue estableciendo y con él llegaron otros paisanos quienes le ayudaban en estas labores a cambio de un pequeño salario, comida y un espacio donde vivir.¹⁹⁵ Debo aclarar aquí, que los primeros migrantes no llegaron de uno en uno, sino que venían en cuadrillas de 3-5 personas, generalmente, amigos o familiares. De entre ellos, ya había estado en la ciudad, previamente, y sabía a donde llegar o a quien buscar.

Más tarde, con la llegada de muchos más migrantes chalcatonguenses, la vendimia de productos del pueblo fue muy socorrido, así que entre otras actividades algunos de ellos se convirtieron en mercaderes, poniendo sus puestos en los espacios donde hubiese un asentamiento mayor de “paisanos” de esta manera aseguraban la venta de sus producto de manera rápida para retornar por más mercancía, amén de convertirse en voceros, carteros, mensajeros... el vínculos con

¹⁹⁴ Liliana Rivera Sánchez. “La formación y dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: Los trayectos internos e internacionales” en *Norteamérica*, año2, núm., 1, enero-junio de 2007, pp. 171-203.

¹⁹⁵ Comentario realizado por el señor Celestino Pantaleón Santiago Santiago, enero de 2015.

el terruño. Evocando a Bonfil Batalla¹⁹⁶, la comida se vincula con la construcción de una relación entre un sabor peculiar y una identidad “profunda” relacionada con el ser chalcatonguense.

Las celebraciones festivas, en el pueblo, de muchas maneras se busca replicar en los lugares de asentamiento, tal es el caso del compadrazgo y de los sepelios; si bien hay variantes que incluyen materiales y acciones del nuevo lugar, se trata de preservar lo más posible la esencia de cómo se realiza en el pueblo, entre otras que los compadres “de grado” suelen ser parte de la familia o “paisanos” apreciados para continuar y preservar el vínculo con el pueblo. Se trata de emular las conductas que se tiene en el pueblo, de esta manera transmiten a las nuevas generaciones, los hijos que nacieron en la ciudad, aquellas costumbres y tradiciones que les son significativas. No puedo aseverar que esto sea así en todos los miembros de una familia, porque hay que considerar el capital cultural que van adquiriendo las nuevas generaciones en la interacción con los otros miembros de la comunidad, pero lo que observé y, al mismo tiempo dijeron algunos de estos migrantes, “al menos uno o dos de mis hijos continua con la tradición, porque no queremos que ésta se muera”.

Dado todo lo expuesto hasta aquí, me atrevo a decir que tanto las fiestas como la comida, a pesar de las transformaciones que el nuevo espacio les impone a los migrantes, en particular en un momento histórico de grandes cambios como lo fue el segundo tercio del siglo XX, quedan los fundamentos que soportan y vinculan a los migrantes con el lugar de origen: la reciprocidad, el trabajo, la separación de roles y estatus así como mantener la diferencia por la reinención de la historia, de su propia historia. Un aspecto que me gustaría resaltar, al menos de este pueblo, es el carácter comunitario que se establece entre sus habitantes y sus migrantes, como una forma de mantenerse siempre en contacto, siempre vivo siempre en el mismo espacio (de manera simbólica y etérea, en ocasiones) y a través de tiempo.

¹⁹⁶ Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, 1994, 250 pp.

Lo que me lleva a pensar en las modificaciones de las estructuras identitarias y culturales así como los elementos de cohesión comunitaria, como mencionamos en capítulo 2, las diferentes políticas públicas del momento intensificaron estos cambios, sobre todo los visibles como la vestimenta, la lengua, la cosmovisión de la vida comunitaria, pautas de comportamiento, etc., mismos que trastocan la vida del migrante.

Si bien, las políticas públicas del período llevan a desindianizar a los migrantes indígenas que se establecieron en la ciudad de México, particularmente en el uso de la lengua y la vestimenta, las evidencias me indican que aprendieron a hablar el español estando en la ciudad o a través de quienes ya tenían un tiempo en ella y les enseñan a los paisanos que los siguieron, sin embargo, la lengua se continuó hablando al interior de las casas, particularmente por las mujeres, dado que su lengua es una forma de mantenerse y sentirse parte de la comunidad de adscripción, por lo tanto, puedo decir que fue subyugada pero no relegada ni perdida, por lo menos para el período en el que estoy trabajando.

En cuanto a la vestimenta, está si sufre un cambio radical porque se deja de usar la vestimenta típica, incluso las mujeres, quienes la confeccionaban, “olvidaron” el proceso de hechura de sus ropajes. Sin embargo, el cambio de vestimenta no los hace olvidar sus raíces, al menos no entre chalcatonguenses. Lo que puedo decir al respecto, es que la ropa los identifica también con un nuevo grupo de pertenencia, la de los trabajadores asalariados y los distingue de los campesinos, con esto quiero decir, que la gran mayoría de los migrantes, no regresó a su lugar de origen en el corto plazo, lo que hizo que se transformara en un trabajador diferente al del ser campesino.

Como dije líneas arriba, la comida entre los migrantes es significativa, sobre todo porque cambiaron sus dietas, incorporaron alimentos que desconocían, sin embargo siguieron buscando y consumiendo los productos de su lugar de origen. Todo lo anterior me lleva a pensar que sí existen transformaciones como lo serían: cambios en la forma de comportarse (particularmente cuando tuvieron la

oportunidad de acceder al sistema educativo), en la forma de pensar (algunos de ellos buscaron adaptarse y asimilarse a las nuevas condiciones de vida, particularmente si, en esos momentos, eran jóvenes y solteros, se nota en su forma de vestir y hablar. Supongo que hay algunas otras transformaciones que se evidenciarán cuando se realice el trabajo de campo, por lo pronto no me queda más que especular al respecto.

La migración trae cambios y transformaciones, como hemos dicho, algunas positivas y otras negativas (para la cultura e identidad indígena), en sentido positivo esas migraciones dejaron remesas económicas que ayudaron a mejorar las condiciones de vida de la familia y en extensión del pueblo, en tanto que se transforman los materiales de construcción de las casas habitación, la alimentación de los familiares migrantes; el apoyo económico que reciben también se ve reflejado en la participación de las fiestas comunales y privadas, se transforman las costumbres y tradiciones, pero no pierde el sentido de perteneciente a un grupo étnico. Tal y como lo expresa Mercado-Mondragón:

Los migrantes indígenas, al no estar presentes o insertos dentro de este sistema [de cargos y costumbres] que los produce y los reproduce como indígenas y ciudadanos, pierden casi automáticamente las costumbres e incluso el componente indígena. Entonces el dinero enviado por ellos (remesas) les proporcionaría una garantía de reindianización, de recomunitarización y de retradicionalización en el momento en que ellos reingresen a la comunidad.¹⁹⁷

Para los mixtecos, saberse parte de un pueblo y respetar sus tradiciones es fundamental en el sentido de pertenencia y éste no se pierde mientras estén en contacto permanente con su comunidad de origen, situación que les permite participar en el desarrollo y reproducir sus creencias y valores culturales, contrario a lo que sucede en otros pueblos donde se pierde el sentido de pertenencia y arraigo, parece ser que entre los mixtecos, al ser una región que desde hace tiempo expulsa mano de obra ya sea de manera temporal o permanente, su sentido de pertenencia sigue siendo muy fuerte, sobre todo porque continúan participando en

¹⁹⁷ Jorge Mercado-Mondragón. "Las consecuencias culturales de la migración y cambio identitario en una comunidad tzotzil, Zinacantan, Chiapas, México" en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Vol. 5, núm. 1, enero-junio 2008, p. 32.

las conmemoraciones tradicionales, principalmente por el aporte económico. Una forma de lograr esta cohesión se debe a la conformación de asociaciones con el propósito de mantener la identidad y cohesión al grupo y buscar reivindicar sus derechos, ejercer influencia en la toma de decisiones del pueblo así como apoyo económico, político y social, puedo, entonces, decir que la conformación de redes sociales, de habilitación de espacios de sociabilidad y reconocimiento como una grupo social fuerte, son elementos sustantivo que les ha servido, no solo como integrante de la etnia mixteca sino como partícipe de un lugar que subsiste gracias al apoyo que dan, esto es extensivo con los chalcatonguenses.

- El trabajo de campo

Lo expuesto hasta aquí tiene que ver con datos documentales y orales, lo que me permite visualizar un trabajo de campo en el corto plazo para verificar, contrastar y confrontar los cambios y transformaciones que se dan en este proceso de cohesión entre los migrantes chalcatonguenses, para ello he de preparar el trabajo de campo, es decir confrontar la información teórico-documental con los testimonios de los migrantes que aún viven y que llegaron a la ciudad de México en el periodo que se está estudiado.

Busco los testimonios de los migrantes a través de la entrevista para acercarme a la “subjetividad de la experiencia humana”¹⁹⁸, es decir, ver la vida cotidiana de la gente común para hacer historia, sin olvidar que “el testimonio por sí solo no es historia. El testimonio se convierte en historia cuando lo trabaja un historiador, [es decir] trabajarlo desde la visión del tiempo, ver los procesos [y las relaciones] sociales [implícitos en cada testimonio],¹⁹⁹ por lo que “hacer Historia Oral

¹⁹⁸ Lief Adleson S., Mario Camarena e Hilda Igarraguirre. “Historia social y testimonios orales”, en *Revista Cuicuilco*, Núm. 22, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 70.

¹⁹⁹ Mario Camarena Ocampo, “Metodologías para estudiar y documentar la tradición oral y la historia oral”. Conferencia, dictada el 5 de septiembre de 2013, en el Diplomado *Creación, resguardo, conservación y difusión de documentos de Historia Oral y Tradición oral*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

no es otra cosa que hacer Historia, con la singularidad de que en ello trabajamos primordialmente con la memoria como fuente histórica [...],²⁰⁰ en un sentido histórico, por lo tanto, la historia oral implica, hacer entrevistas, analizarlas y hacer una exposición desde la lógica de la historia. Este será el objetivo a seguir para complementar este trabajo de investigación. Las probables preguntas que se trabajaran para el armado del cuestionario se presentan a continuación:

¿En su familia se organizó, en algún momento alguna fiesta que usted recuerde?

Si es así, ¿qué actividad o acción es lo que tiene presente?

¿Participó en alguno de los festejos en su niñez o de más grande, por ejemplo disfrazarse de “chilolo” para jugar en el carnaval y en la fiesta de “Nuestra Señora de la Natividad”?

¿En qué momento empezó a ir a las fiestas-bailes?

¿Iba a las fiestas que se organizaban en la comunidad?

¿Qué es lo que recuerda, que es lo que más le gustaba de estas fiestas?

¿En qué año nació?

¿A qué edad dejó su pueblo?

Cuando dejó su pueblo ¿ya estaba casado?

Al salir de su pueblo, ¿lo hizo solo o acompañado?

¿Recuerda la fecha o el año en que dejó su pueblo?

¿Cuál fue el motivo por el cual dejó su pueblo?

¿Cuándo decide dejar su pueblo, lo hizo pensando llegar a la ciudad de México o a otro lugar?

²⁰⁰ Lara Meza, Ada Marina. “La construcción de la... *op. cit.*, p. 60.

¿Recuerda los lugares por donde pasó antes de llegar a la ciudad de México?

¿Recuerda a qué lugar y con quien llegó en la ciudad de México?

¿Qué es lo que más recuerda del lugar al que llegó?

¿Cómo se mantuvo durante su estancia en la ciudad de México?

¿En qué trabajó?

¿Cómo consiguió su primer empleo?, ¿recuerda la dirección o la colonia?

¿Usted aprendió español en su pueblo o hasta que llegó a la ciudad de México?,

¿Quién le enseñó?

¿Qué es lo que más extrañó del pueblo y de su familia?

¿Tiene la intención de regresar a su pueblo?

¿Cómo cree que será recibido?

¿Continúa colaborando en las actividades de su pueblo?, ¿de qué manera?

Por supuesto que esta es solo una propuesta preliminar, hace falta trabajarlo más para ponerlo en práctica, sin embargo lo dejaré para más adelante y darle continuidad a esta investigación.

CONSIDERACIONES FINALES

El recuerdo es la unidad de reproducción del pasado, y únicamente existen en la medida en que es rescatado del olvido mediante la acción de narrar los episodios concernientes al suceso vivido en el presente. Entonces, narrar se convierte en extraer del olvido y de la memoria colectiva los valores que integran a la sociedad, manifestándose desde los mitos y los ritos, en ceremonias y festividades que integran la existencia del pasado y del presente, lo cual conforma una dualidad representativa de la identidad. (Pérez-Taylor 2002:242).

En este último apartado se presentan algunas consideraciones finales tomando en principio la aplicación de los conceptos desarrollados a lo largo del trabajo como lo serían el de identidad, cohesión, tradiciones y costumbres, particularmente de los habitantes del pueblo de Chalcatongo cuya característica fundamental es ser indígena con expresiones culturales mezcla de la cultura prehispánica y española, cuyos conocimientos se transmiten de forma oral y sus migrantes llevan consigo los comportamientos adquiridos mismos que los cohesionan, les dan arraigo y sentido de pertenencia; finalmente se recapitulan la hipótesis y los objetivos formulados repasando las demostraciones de los mismos. Asimismo se presentan algunas líneas nuevas de investigación al respecto como la profundización en esta temática.

Costumbres y tradiciones en el pueblo de Chalcatongo

Las formas actuales de transmitir conocimientos, costumbres y tradiciones en las sociedades indígenas, están íntimamente ligados a procesos de construcción del pasado de las mismas, y a cómo este proceso se reconstruye diariamente a través de prácticas que residen en los usos del pasado que se vuelven tangibles en las acciones de vida y costumbres cotidianas que dan sentido de identidad al pueblo así como un sentido de pertenencia, de comunidad, en palabras de Iparraguirre, “esto ocurre porque identidad y pasado están intrínsecamente relacionados en tanto no es posible concebir una identidad en términos de sujeto sin una historicidad, ni tampoco una comunidad sin la presencia cotidiana de un pasado compartido, de

una tradición”.²⁰¹ La tradición,²⁰² entonces, constituye una versión del pasado que liga a los miembros de una comunidad o pueblo mediante la transmisión de lo que se vive entre los miembros que la constituyen y el espacio en el que habitan, condición, que considera Giménez como parte de la cultura y de la construcción de la identidad, por lo tanto no están desligadas una de la otra. Para el caso de Chalcatongo, como pueblo mixteco, me atrevo a decir que lo que lo distingue son algunas tradiciones compartidas²⁰³ como las relaciones de parentesco, algunas fiestas significativas como el culto al Santo Patrón del lugar, el carnaval, etc., en donde encontré espacios de sociabilidad que propician que los vínculos sociales se estrechen convirtiéndose en solidaridad. Por supuesto que las aquí mencionadas y comentadas a lo largo del trabajo, no son las únicas, pero sí las que tuve oportunidad de analizar y comentar con algunos de los migrantes que tuvieron a bien platicarme sus vivencias. Sin embargo, los cambios en el tiempo establecen modificaciones en dichas pautas de comportamiento, existiendo cambios, que en principios son imperceptibles y en otros bastante más visibles, por ejemplo descubrí, entre los chalcatonguenses que migraron a la ciudad de México, cambios en su vestimenta, en su forma de hablar, el uso de un lenguaje distintivo para mencionar ciertos lugares o herramientas de trabajo, en este sentido, autores como Giménez o Bourdieu los denominan como “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura, o el llamado “habitus”.

Cuando decidí hacer esta investigación, no tenía la menor idea de a qué me enfrentaba, tenía la conciencia clara de que deseaba trabajarlo para poner sobre la mesa algunas manifestaciones que desde muy joven me atraían, me atrapan las historias que al respecto me contaba el abuelo y las que escuché en labios de mi

²⁰¹ Gonzalo Iparraguirre. *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2011, p. 124.

²⁰² Como lo expresa Pérez-Taylor, ver *supra.*, p. 82.

²⁰³ Cuando me refiero a tradiciones compartidas lo hago tomando en consideración lo establecido por Giménez al momento de distinguir a la cultura dentro del ámbito de los hechos simbólicos, en tanto pautas de significado, entonces advierte que no “no todos los significados pueden llamarse culturales, sino solo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico, en términos generales...” Cfr. Gilberto Giménez. “La cultura como identidad y la identidad como cultura” Conferencia. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

padre, de éste último algunas de sus vivencias cuando tuvo la necesidad de dejar la casa paterna para buscar una vida mejor para él y después para la familia que formaría más adelante.

A partir de esta investigación entendí muchas de las conductas y actitudes de mi padre hacia nosotros y nuestra formación, sin embargo, trató de cultivar los valores que el grupo de migrantes mantenía respecto del pueblo, mismo que a decir de otros migrantes con los que he interactuado me confirman, algunos con resultados similares y otros más con experiencias diferentes.

Lo que trato de expresar con estas ideas es cómo los migrantes chalcatonguenses transmiten sus valores y tradiciones a las nuevas generaciones, cómo las tradiciones y costumbres se reproducen socialmente en ambientes diferentes a las del lugar de origen, con sus cambios y transformaciones lógicos, porque se retoman del nuevo espacio y de la convivencia con los demás integrantes del entorno aquellas conductas y condicionamientos materiales para darle continuidad a las conmemoraciones significativas para los migrantes.

Conclusiones

Retomando los objetivos planteados para el desarrollo de esta investigación así como la hipótesis con la que se trabajó respecto de las costumbres y tradiciones que reproducen los migrantes chalcatonguenses mismos que les da pervivencia en su carácter de oriundos de un lugar diferente al que ahora habitan. En este sentido no puedo afirmar tajantemente lo planteado como hipótesis central porque hace falta corroborarlo con el trabajo de campo, sin embargo sí hay algunas evidencias que me permiten indicar que se va por un buen camino. Entre otras, puedo mencionar, el carácter gregario y solidario que hay en torno a los migrantes chalcatonguenses, si bien en un principio no fue del todo así, los primeros migrantes no llegaron solos, siempre fue en grupos o cuadrillas de más de tres. Lo cierto es que al llegar a nuevos espacios, retomaron sus aprendizajes previos para adaptarse a las nuevas condiciones de vida, por supuesto que también cambiaron algunas de sus costumbres, para sobrevivir a la discriminación de la que fueron objeto, como lo es

el cambio en la vestimenta, la forma de hablar; algunos de ellos deciden estudiar en escuelas nocturnas para trabajadores para aprender a hablar bien el español, otros, además se olvidan de su lengua materna, y no dejan de extrañar el sabor de la comida...

Definitivamente el trabajo de campo permitirá sustentar las afirmaciones vertidas a lo largo del trabajo así como verificar algunas otras que se plantean como dudas; por supuesto que esto no quiere decir que lo realizado a lo largo de la investigación se eche en saco roto, al contrario, permitió tomar en cuenta aspectos que no se habían contemplado, sobre todo, trajo a la luz algunos puntos que sirven de referente y planteamientos que deberán trabajarse con mayor rigurosidad y sistematización. Al respecto detallaré más adelante.

Si bien no se hizo el trabajo de campo respecto de las entrevistas, hubo oportunidad de platicar con algunas personas, particularmente quiénes habitan en el pueblo de Chalcatongo y otras que migraron de quienes se obtuvo información sobre las costumbres y tradiciones que el pueblo sigue conmemorando. De los migrantes, la información que se maneja, es poca, por prudencia, porque ninguno de ellos quiso que se le hiciera una entrevista a profundidad, solo platicaban sus experiencias sobre el por qué y cómo llegaron a la ciudad de México, información que de alguna manera se contrastó con documentos de fuentes secundarias y algunas primarias que se encontraron en el Archivo Histórico del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca.

En este sentido, puedo decir que la hipótesis tal y como fue planteada nos acerca mucho a lo que se encontró, sin embargo no puedo decir que fue totalmente comprobada hasta no realizar el trabajo de campo y realizar una búsqueda documental exhaustiva en otros archivos, tanto de la región como de algunas asociaciones de radicados (como se autodenominan) en la ciudad de México; al menos tengo ubicados dos, una de ellas ya desaparecida, pero uno de sus integrantes impulsó la creación de otra que actualmente busca su registro y que

conserva copias de la gran mayoría de las actas redactadas por la organización antecesora, además de haberme contactado con algunos de sus ex-miembros.

En cuanto a los objetivos planteados, reconozco que hizo falta más trabajo de rastreo en archivos, para reconstruir de manera sistemática la historia del pueblo originario, no se hizo porque no fue una idea central y fundamental para esta investigación, sin embargo descubro que no se han hecho trabajos al respecto lo que abre una línea de investigación que esperaba que alguno de sus habitantes retomara, o poderlo trabajar en paralelo.

Lo que sí puedo indicar, como resultado de este trabajo, es entender a la migración como un proceso social con diferentes aristas para su comprensión y su análisis, los mixtecos son considerados un pueblo de migrantes, migrantes temporales desde finales del siglo XIX, a decir de Mindek,²⁰⁴ primero de forma interna y temporal, es decir, a los alrededores de sus pueblos y no demasiado lejos como para no volver, se empleaban en trabajos que sabían hacer, el trabajo del campo o en la elaboración de tejidos para telas y cobijas, iniciado el siglo XX, y con el advenimiento de la modernidad, esos trabajos dejaron de ser redituables, las migraciones empezaron a ser más alejadas y menos temporales, hasta volverse casi definitivas, y digo casi, porque, muchos de los migrantes que llegaron, al menos a la ciudad de México, se emplearon en sus años mozos, hicieron vida urbana y al jubilarse su sueño es regresar al lugar que les dio origen, “al menos para ser enterrados donde están mis padres y abuelos...” dicen, esta idea me permitió pensar en que estos migrantes, cambiaron techo, vestimenta, lengua, idiosincrasia... pero nunca dejaron de sentirse parte del suelo mixteco, parte de Chalcatongo, de ahí su imperiosa necesidad de pasar sus últimos años en el lugar que les dio origen.

Este sentido de pertenencia y arraigo viaja con los migrantes, está presente en ellos y no los abandona, sus costumbres y tradiciones pesan y las reproducen, a su manera, con sus limitaciones en los recuerdos, pero las siguen transmitiendo,

²⁰⁴ Dubravka Mindek. *Mixtecos. Op.cit.*

con la esperanza de que sus hijos y nietos los entiendan y se sientan parte del ser mixteco, del ser chalcatonguense.²⁰⁵

Este trabajo me permitió observar carencias en mi formación académica que deberán subsanarse de manera independiente, también abrió líneas de investigación necesarias para comprender y conformar una idea más clara del papel de las tradiciones y costumbres de los chalcatonguenses, los mixtecos, los oaxaqueños fuera de su lugar de origen.

Surge la idea de darle continuidad a esta investigación ampliando la temporalidad e incorporando a los migrantes externos, particularmente los que se instalan en los Estados Unidos, incluso aceptar el reto de Carmagnani, revisar la identidad de los chalcatonguenses en una larga temporalidad; poder completar este trabajo es la idea para el doctorado. Por lo tanto, no puedo decir que es un trabajo terminal, es más bien, el inicio de un trabajo mucha más exhaustivo y con mayor rigor académico, no quiere decir que este no lo sea o no lo tenga, al contrario, todos los trabajos son perfectibles y este no es la excepción, descubro mis áreas de oportunidad así como fortalecer mis puntos débiles.

No es un trabajo final, sino el principio de un trabajo de investigación más amplio que requerirá de mucha más atención y seguimiento, el primer paso está dado, démosle, ahora, continuidad.

²⁰⁵ En este sentido, comparto las ideas de Besserer cuando nos dice “los mixtecos no parecen tener solo una percepción de la realidad, sino dos, la tradicional y la moderna [...] están construyendo un sentido de identidad como devenir...” Federico Besserer. “Lugares paradójicos de la Mixteca” en *Alteridades*, [en línea] 1999, 9 (enero-junio) [Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2015] disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791705>> ISSN 0188-7017

ARCHIVOS

Archivo Histórico del Poder Ejecutivo de Oaxaca (AHPEO)

Archivo Histórico de Teposcolula

Archivo Histórico de la Mixteca, Yanhuitlán, Oaxaca.

BIBLIOGRAFÍA

Adleson S., Lief., Mario Camarena e Hilda Igarraguirre. "Historia social y testimonios orales", en *Revista Cuicuilco*, Núm. 22, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Adonon, Akuavi, *et.al. Identidades: explorando la diversidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/ Anthropos, 2011

Agulhon, M. "Clase obrera y sociabilidad antes de 1848" en *Historia Social*, No. 12, invierno de 1992, Barcelona.

Altamirano, Teófilo. *Liderazgo y organización de los peruanos en el exterior*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Álvarez Enríquez, Lucía. Distrito Federal. México: Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2ª. Edición, UNAM, 2005.

Álvarez Enríquez, Lucía. *Distrito Federal*. México: Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2ª. Edición, UNAM, 2005.

Aoyama, Leticia Reina. *Historia de los pueblos indígenas de México. Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: CIESAS: CDI, 2004.

Arellanes Meixueiro, Anselmo. "Entre el porfiriato y la revolución: el campesino y sus circunstancias en Oaxaca. Un panorama" en *Conflictos por la Tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria*. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2012.

Argüello, Omar. *Migración y cambio estructural*, versión final del documento presentado en la III Reunión de Trabajo sobre Migraciones Internas de la Comisión de Población y Desarrollo, celebrada en Santiago de Chile del 11 al 15 de diciembre de 1972.

Arriaga, Eduardo E. "Some aspects of measuring internal migration" in *International migration; a comparative perspective*, Academy Press, New York, 1977.

Arriola Díaz Viruell, Luis Alberto y Carlos Sánchez Silva (editores). *Conflictos por la tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria*. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2012.

Barba Solano, Carlos y Néstor Cohen (coords.). "Revisión teórica del concepto de *cohesión social*: hacia una perspectiva normativa para América Latina" en *Perspectiva Críticas sobre la cohesión social. Desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina*. Argentina: Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales, 2011.

Barbosa Cruz, Mario. "Trabajadores en las calles de la ciudad de México: subsistencia, negociación y pobreza urbana en tiempos de la revolución" en *Historia Mexicana* [en línea] 2010, LX (octubre-diciembre): [Fecha de consulta: 20 de octubre de 2015] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60020694007> ISSN 0185-0172.

Blancarte, Roberto (coord.). *Culturas e identidades. Los grandes problemas de México*, Vol. XVI. México: El Colegio de México, 2010.

Berry, Charles R. *La Reforma en Oaxaca. Una microhistoria de la revolución liberal 1856-1876*, México: Era, 1989.

Besserer, Federico. “Lugares paradójicos de la Mixteca” en *Alteridades* [en línea] 1999, 9 (enero-junio) [Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2015] disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791705> ISSN 0188-7017

Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, 1994.

Bloch, Marc. *Introducción a la Historia*, 4ª ed., México: FCE, 2006.

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Argentina: SXXI. 2007.

Burgoa, Francisco de. *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*. México: Porrúa, 1989.

Burke, Peter. “Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro” en *Formas de hacer historia*. España: Alianza ensayo, 2009, pp. 13-38; Peter Burke. *Formas de Historia Cultural*. España: Alianza editorial, 2006.

Camarena Ocampo, Mario. “Metodologías para estudiar y documentar la tradición oral y la historia oral”. Conferencia, dictada el 5 de septiembre de 2013, en el Diplomado *Creación, resguardo, conservación y difusión de documentos de Historia Oral y Tradición oral*”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

Carrasco Rivas, Guillermo. Compadritos sagrados: círculo familiar, festivo y simbólico en Tlaxcala, en R. Jiménez Guillén (comp.). *Familia, Naturaleza Amalgamada*, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala. Centro Universitario de Estudios para la familia, pp. 145-166.

Carmagnani, Marcello. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE, 1988.

Castillo Palma, Norma Angélica. *Cuando la ciudad llegó a mi puerta. Una perspectiva histórica de los pueblos lacustres, la explosión demográfica y la crisis del agua en Iztapalapa*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

Castro, Elisabetta Di y Claudia Lucotti (Coords.). *Construcción de identidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Juan Pablos Editor. 2012.

Castro Sánchez, Ana Elisa. "Migración, cambios y procesos microsociales: la familia en el espacio social transnacional" en María Elena Ramos Tovar (coord.). *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*, Monterrey, Nuevo León: Fondo Editorial de Nuevo León, 2009.

Causse Cathcart, Mercedes. "El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y longüístico" en *Ciencia en su PC*, núm. 3, 2009, pp. 12-21, en línea, publicado por Redalyc, documento en pdf, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181321553002>

Certeau, Michel de. *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2010.

_____. *La invención de lo cotidiano. Tomo 1. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000

Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Chassen-López, Francie. *Oaxaca. Entre el liberalismo y la revolución. La perspectiva del sur (1867-1911)*. México: Universidad autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2010.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN. “Migración interna en México” [en línea, PDF], disponible en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/62/pr/pr20.pdf>, consultado el 17 de noviembre de 2013.

Contreras Hernández, Jesús. “El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero Perú” en *Boletín Americanista*, Núm. 29, 1979, documento en PDF, disponible en www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/download/.../14598

Cornejo Arellano, Alberto. *La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la Educación Intercultural bilingüe en el Ecuador*, en línea, consultado el 5 de noviembre de 2012, disponible en <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/conejo.html>

Cortez, Claude. *Geografía histórica*. Antologías Universitarias. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Mora. 1991.

Dahlgren, Bárbara. La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas. En Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Oaxaca [en línea], disponible en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html>, última consulta 9 de marzo de 2014.

Diario Oficial de la Federación. Código Agrario, publicado el 28 de diciembre de 1933, disponible en formato electrónico en <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/nuestros-sistemas/normateca/legislacion-agraria-abrogada> .

Durkheim, Emilio. *La división trabajo social*. Madrid: Akal, 2001.

Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Estado de Oaxaca. Chalcatongo de Hidalgo. [en línea] <http://www.e->

local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html,
última consulta 9 de marzo de 2014.

Folguera, Pilar. *Cómo se hace historia oral*. Madrid, Eudema, 1994.

García Martínez, Bernardo. “En busca de la geografía histórica” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Número 27, El Colegio de Michoacán, verano de 1998.

Garrido, Celso. “Industrialización y grandes empresas en el desarrollo estabilizador, 1958-1970” en *Análisis Económico*, Vol. XVII, número 35, primer semestre, 2002, pp. 233-267.

Gay, José Antonio. *Historia de Oaxaca*. México: Ed. Porrúa. Col. Sepan Cuantos... Núm. 373. 2006.

Giddens, Anthony. *Teoría social*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Giménez, Gilberto. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, s/f. Documento en PDF.

_____. “Identidad y memoria colectiva” en Giménez, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1. México: CONACULTA, 2005.

_____. “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Gilberto Giménez. *Identidades Sociales*. México: CNCA, 2009.

Gerhard, Peter. *Geografía Histórica de la Nueva España 1521-1821*. México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1986.

Goff, Jacques Le. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.

González Martínez, José Luis. *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.

González Solano, José Martín (Coord.). *Las Mixtecas y la región Triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pablo Velásquez Gallardo, 1954*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011

Good Eshelman, Catherine y Laura Elena Corona de la Peña (Coords.). *Comida, cultura y modernidades en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. México: CONACYT/ENAH/INAH/CONACULTA, 2013.

Guardino, Peter. *El tiempo de la Libertad. La cultura popular en Oaxaca, 1750-1850*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2009.

Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.

Hermann Lejarazu, Manuel A. “Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 Venado”, en *Arqueología Mexicana*. Edición Especial: Códices. Número 23, México: INAH, diciembre de 2006.

_____. “Códice Nuttall. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco” en *Arqueología Mexicana*. Edición Especial: Códices. Número 29, México: INAH, marzo de 2009.

_____. *Códice de Yucunama*. México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009 (edición facsimilar).

Hobsbawm, Eric y Terence Range. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2012.

INEGI. *Censo verificado el 28 de octubre de 1900. Estado de Oaxaca*. México: Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 1906.

INEGI. *Censo de 1910. Estado de Oaxaca*. México: Oficina impresora de la Secretaría de Hacienda, 1918.

INEGI. *Censo General de Habitantes. Estado de Oaxaca*. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1927.

INEGI. *Quinto Censo de Población. Estado de Oaxaca*. México: Secretaría de la Economía Nacional, 1936.

INEGI. *Sexto Censo de Población 1940. Oaxaca*. México: Secretaría de la Economía Nacional, 1948.

INEGI. *Séptimo Censo General de Población. Estado de Oaxaca*. México: Secretaría de Economía. 6 de Junio de 1950.

INEGI. *VIII Censo General de Población – 1960. Estado de Oaxaca*. Tomo II. México: Secretaría de Industria y Comercio, 1963.

INEGI. *División Territorial del Estado de Oaxaca de 1810 a 1995*. T.1. México: INEGI. 1996. Versión electrónica en PDF.

Joutard, Phillippe. *Esas voces que nos llegan del pasado*. México: FCE. 1999, p. 343.

Jenkis, Keith. *¿Por qué la historia?* Citado por José A. Piqueras en “El dilema de Robinson y las tribulaciones de los historiadores sociales” en *Historia Social*, núm. 60, 2008, pp. 59-89.

Kearney, Michael y Besserer, Federico. “Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional” en *Red Internacional de Migración y Desarrollo*, Documento [en línea], 2004 [Fecha de Consulta: 26 de noviembre de 2015] disponible en http://rimd.reduaz.mx/coleccion_desarrollo_migracion/indigenas_mexicanos_migrantes/19.pdf, pág. 483-501

Knight, Alan. *La Revolución Mexicana: Del Porfiriato al nuevo régimen constitucional*. México: FCE. 2010.

Lara Meza, Ada Marina. "La construcción de la memoria como fuente histórica", en Ada Marina Lara Meza, Felipe Macías Gloria y Mario Camarena Ocampo (coord.), *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la Historia Oral*. México: Universidad de Guanajuato, 2010.

Lavrin, Asunción. "Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain: the Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial México", en Arij Ouweneel y Simón Miller (Eds.). *Fifteen Essays on Land Tenure. Corporate Organization. Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, 1990.

Lechner Edelkind, Denise. *¿Por qué nos dicen tacuates? Identidad inyu en Santiago Ixtayutla*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad de las Américas, disponible en electrónico en la página web http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/laac/lechner_e_d/capitulo2.pdf consultado el 10 de marzo de 2014.

Lief Adleson S., Mario Camarena e Hilda Igarraguirre. "Historia social y testimonios orales", en *Revista Cuicuilco*, Núm. 22, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Lestage, Françoise. *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacan, 2011.

Ley Agraria del 6 de julio de 1915, documento en PDF, disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH15.pdf> .

López Bárcenas, Francisco. *Rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado Nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*. México: Mc Editores: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C., 2007.

_____. *Con la vida en los linderos: violencia y conflictos agrarios en el Ñuú Savi*. Documento en línea, disponible en www.lopezbarcenass.org/...lopezbarcenass.org/Con%20la%20vida%20en%20... Consultado el 15 de octubre de 2015.

_____ y Guadalupe Espinoza Saucedo. *Derechos agrarios y conflictos agrarios en la mixteca. El caso de San Pedro Yosotatu*, documento en PDF, _____ disponible _____ en <http://www.lopezbarcenass.org/sites/www.lopezbarcenass.org/files/Derechos%20territoriales%20y%20conflictos%20agrarios%20en%20la%20mixteca.pdf>, consultado en noviembre de 2014.

Maldonado Alvarado, Benjamín. “Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la ciudad de Oaxaca” en *Alteridades*, 9(17), Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.

Malvido, Elsa. “La población, siglos XVI al XX”, vol. 7. En Enrique Semo (coord.) *Historia Económica de México*. México: UNAM/OCEANO, 2006.

Marín, Guillermo. *Historia General del Estado de Oaxaca*. México: Ed. Carteles, 1995.

Martínez Vázquez, Víctor Raúl, *et.al.* *La Revolución Mexicana en Oaxaca, 1900-1930*, Oaxaca: IAPO, 2005, publicación digital.

Méndez Martínez, Enrique y Enrique Méndez Torres. *Huajuapán. Su historia durante la época colonial y sus pueblos sujetos*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., 2010.

Mendoza García, Edgar. “La república restaurada y el porfiriato (1869-1910)” en María de los Ángeles Romero F. *et.al.* *Oaxaca*. México: FCE/Colegio de México, 2010.

_____. “La constitución de 1857, las guerras de reforma y la intervención, 1857-1868” en Romero Frizzi, Marría de los Ángeles *et. al.* *Oaxaca*. México: FCE/Colegio de México, 2010.

Menegus Bornemann, Margarita. “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o Cabildo” en *Revista de Indias*, 1999, vol. *LIX*, núm. 217, [en línea] <http://revistadeindias.revistas.csic.es>.

_____ y Yair Gerardo Hernández Vidal. “La reforma agraria en Huajuapán y las sociedades agrícolas mercantiles: el caso de Santiago Chazumba” en *Conflictos por la tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria*. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2012.

Méndez Martínez, Enrique y Méndez Torres, Enrique. *Hujuapán. Su historia durante la época colonial y sus pueblos sujetos*. . México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., 2010.

Mercado-Mondragón, Jorge. “Las consecuencias culturales de la migración y cambio identitario en una comunidad Tzoltzil, Zinacatán, Chiapas, México” en *Agricultura, sociedad y desarrollo* enero-junio de 2008, vol. 5, núm. 1, pp. 19-38.

Meyer, Lorenzo. “Los caciques ayer, hoy ¿y mañana? En *Letras Libres* [en línea] 2000 (diciembre) [Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2015] Disponible <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-caciques-ayer-hoy-y-manana>

Mixteca Real. Disponible en electrónico en la siguiente dirección http://chalca.com.mx/?page_id=78, última consulta el 9 de marzo de 2014.

Mindek, Dubravka. *Mixtecos*. México: Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas. 2003. Libro electrónico, disponible en <http://www.cdi.gob.mx>.

Mintz, Sidney y Eric Wolf. "An Anthropological Analysis of Ritual Co- parenthood (compadrazgo)", en Martha Marivel Mendoza Ontiveros. "El compadrazgo desde la perspectiva antropológica" en *Alteridades* [on line]. Vol. 20, núm. 40, 2010.

Molina Ramírez, Tania. "Francisco López Bárcenas documenta las rebeliones indígenas en la Mixteca" Entrevista. En *La Jornada*, 1i de mayo de 2007, artículo en línea, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/31/index.php?section=cultura&article=a06n1cul>, consultado el 7 de noviembre de 2015.

Montes del Castillo, Ángel. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Mondragón Melo, Jaime. "Significados en la comida en una comunidad de la mixteca poblana y sus migrantes al Distrito Federal" en Catherine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (coord.). *Comida, cultura y modernidad en México*. México: CONACYT/ENAH/INAH/CNCA, 2013.

Morin, Edgar. *El hombre y la muerte*, Barcelona: Editorial Kairós, 1999.

Moss, William W y Peter C. Mazikana. *Los archivos, la historia y la tradición orales: un estudio del RAMP*, París: UNESCO, 1986.

"Muerte La: Dioses de la muerte. Parte III" en en *Pueblos Antiguos*. Disponible en http://www.pueblosantiguos.com/2013_10_01_archive.html, consultado 9 de marzo de 2014.

Murphy, Arthur D. and Alex Stepick. *Social inequality in Oaxaca: a history of resistance and change*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Naranjo, Francisco. *Diccionario Biográfico Revolucionario*. México: Edit. Cosmos, 1935.

Negrete Salas, María Eugenia. "Evolución de la población y organización urbana. Enfoque ecológico-demográfico del cambio metropolitano" en Isabel Tovar de

Arechederra y Magdalena Mas (comps.). *Ensayos sobre la ciudad de México. Macrópolis mexicana*. Vol. IV. México: DDF/Universidad Iberoamericana/CNCA, 1994.

Nicolás Zarrazuela, Arcadio. “Usos, costumbres y tradiciones de Chalcatongo” en Abigail Hernández Núñez y Francisco López Bárcenas (Coords.). *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*. México: Red_Es, “Tejiendo la Utopía”, 2004.

Ong, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE, 2011.

Ordóñez, María de Jesús. “El territorio del Estado de Oaxaca: Una revisión histórica” en *Investigaciones geográficas*. Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm. 42, 2000.

Oviedo, Makarios. *Hijos de la tierra*. Ed. Tierra Nueva, Quito, Ecuador, 1999.

Pérez-Taylor, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad*. México: UNAM/IIA/Plaza y Valdés Editores, 2ª ed. 2002.

Pérez Toledo, Sonia. “Artesanos y gremios de la ciudad de México, 1780-1842” en *Historia y grafía*, Núm. 6, año 3, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 55-85.

Perló Cohen, Manuel. *Estado, vivienda y estructura urbana en el cardenismo. El caso de la ciudad de México*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales (cuadernos de investigación 3), 1981.

Pla Brugat, Dolores. “Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de Población” en *Dimensión Antropológica*, año 18, Vol. 53, [México]:septiembre-diciembre de 2011.

Pohl, John. “Mesoamérica” en FAMSI, [En línea] disponible en http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/selden/scene_by_scene.htm, consultada el 15 de noviembre de 2014.

Ramos Tovar, María Elena (coord.). *Migraciones e identidad: emociones, familia, cultura*, Monterrey, Nuevo León: Fondo Editorial de Nuevo León, 2009.

Ravicz, Robert. "Compadrinazgo" citado por Martha Marivel Mendoza Ontiveros. "El compadrazgo desde la perspectiva antropológica" en *Alteridades* [on line]. Vol. 20, núm. 40, 2010,

Redmon Berry, Charles. *La reforma en Oaxaca. Una microhistoria de la revolución liberal. 1856-1876*. México: Era, 1989.

Restrepo, Eduardo. "Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio" en *Jangwa Pana* No. 5, julio de 2007, versión en PDF.

Rincón Castellanos, Carlos Alberto. Oralidad y escritura. Documento en PDF, [en línea] disponible en <http://aprendeonline.udea.edu.co/boa/contenidos.php/cb10887d80142488399661377b684b60/511/1/contenido/capitulos/Unidad8OralidadyEscritura.PDF>, consultado el 14 de julio de 2014.

Rivera Sánchez, Liliana. "La formación dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: Los trayectos internos e internacionales" en *Norteamérica* Año 2, número 1, enero-junio, 2007, pp. 171-203.

Robichaux, David. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana, 2005.

Rojas González, Francisco. "La institución del compadrazgo entre los indios de México" en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 5, No. 2, 2º cuatrimestre, 1943, pp. 201-213, [en línea] disponible en <http://www.jstor.org/discover/3537448?uid=60&uid=4578008467&uid=70&uid=3&uid=2134&uid=2&uid=4578008457&uid=3738664&purchase->

[type=none&accessType=none&sid=21105656319993&showMyJstorPss=false&seq=1&showAccess=false](#), consultado el 19 de enero de 2015.

Romer, Martha. *Migrantes indígenas en la ciudad de México. Procesos de emancipación e inserción urbana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.

Romero Frizzi, María de los Ángeles. “La historia colonial” en Romero F. María de los Ángeles, et.al., *Oaxaca*. México: FCE/Colegio de México, 2010.

_____. “La historia Antigua” en Romero F. (coord.). *Oaxaca. Historia Breve*. México: El Colegio de México: FCE, 2011.

_____. “Conflictos agrarios, historia y peritajes paleográficos. Reflexionando desde Oaxaca”, en revista electrónica *Estudios Agrarios*, 2011

Ruiz Cervantes, Francisco José. “De la bola a los primeros repartos” en Reina, Leticia (coord.). *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca. Prehispánico – 1924*, México, Juan Pablos Editor/Centro de Estudios del Agrarismo en México/Gobierno del Estado de Oaxaca/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1988.

_____. “El movimiento de soberanía en Oaxaca (1915-1920), en Víctor Raúl, Martínez Vázquez (Coord.). *La revolución en Oaxaca 1900-1930*. México: IEEPO, publicación digital 2005. [En línea] Disponible en http://www.cseiio.oaxaca.gob.mx/biblioteca/libros/cienciassociales/historia_de_la_revolucion_en_oaxaca.pdf

_____. “La revolución Mexicana y el Estado de Oaxaca (1913-1920) en María de los Ángeles Romero F. et.al. *Oaxaca*, México: FCE/Colegio de México, 2010.

Sandoval Pierres, Armando. "Diseño de Proyectos de Investigación de Historia Oral", en Ada Marina Lara Meza, Felipe Macías Gloria y Mario Camarena Ocampo (coord.), *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la Historia Oral*. México: Universidad de Guanajuato, 2010.

Sánchez Gómez, Martha Judith. "Procesos de identidad" en Levine, Elaine (ed.). *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. México: UNAM-CISAN, 2008.

Speckman Guerra, Alicia. "De barrios y arrabales: entorno, cultura material y quehacer cotidiano (ciudad de México, 1890-1910)" en *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo V. Siglo XX, campo y ciudad, vol. I, México: El Colegio de México/FCE, 2006.

Sebe Bom, Meihy, José Carlos. "Definiendo la Historia Oral", en: *Historias* (México), no.30, abril-septiembre, 1993.

Secretaría de Gobernación. *Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*. [en línea], disponible en http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_oaxaca, Municipio de Chalcatongo de Hidalgo, consultado el 17 de noviembre de 2013.

Serrano Álvarez, Pablo (coord.). *Historias de Familia*. México: INEHRM, 2011.

Skerritt Gardner, David. "Estabilidad y migración en la sierra norte de Puebla", en *Sotavento* Núm. 3, año 97-98, pp. 49-71.

Spores, Ronald. *The Mixtecs of Oaxaca: Ancient times to the Presents*. U.S.A.: University of Oklahoma Press, Norman, 2013.

Thompson, E. P. "La lógica de la Historia" en *Obra Esencial*. Barcelona: Ed. Crítica, 2002.

Thompson, E.P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 2000..

Torre Rendón, Judith de la. . “La ciudad de México en los albores del siglo XX” en *Historia de la vida cotidiana en México*, México: El Colegio de México/FCE, Tomo V, Vol. 2, 2006.

Torres Pérez, Francisco. “La sociabilidad en los espacios públicos y la inserción de los migrantes” en *La Condición del Migrante*, documento en PDF, disponible en <https://www.um.es/campusdigital/Libros/textoCompleto/la%20condicion%20inmigrante/LA%20CONDICION%20INMIGRANTE%20cap14.pdf> Consultado el 21 de octubre de 2015.

Ubeda Queralt, Lluís. “El tratamiento archivístico y documental de las fuentes orales” en *Historia Oral* No. 7, Barcelona, 2007, p. 79, [en línea], documento en PDF disponible en <http://arpa.ucv.cl/articulos/tratamientoarchivisticodefuentesorales.pdf>, consultado el 14 de julio de 2014.

Val, José del. *México identidad y nación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2008.

BIBLIOGRAFÍA REVISADA

Adler de Lomnitz, Larissa. *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI, 16ª reimpresión, 2011.

Alavez Chávez, Raúl G. *Mixteca Alta, comunidades del Distrito de Tlaxiaco*. México: CIESAS, publicaciones de la casa chata, 2006.

Bailón, Corres, Jaime. *Pueblos indios, élites y territorio. Sistema de dominio regional en el sur de México. Una historia política de Oaxaca*. México: El Colegio de México, 1999.

Barbosa Cruz, Mario. *El trabajo en las calles: subsistencia y negociación política en la ciudad de México a comienzos del siglo XX*. México: El Colegio de México, 2008.

Benencia, Roberto, Fernando F. Herrera Lima y Elaine Levine (coords.). *Ser migrante latinoamericano, ser vulnerable, trabajar precariamente*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Anthropos, 2012

Benítez, Fernando. *Los indios de México. Antología*. México: Era, 1999.

Besserer, Federico. *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Plaza y Valdés, 2004.

Burke, Peter (ed.). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Ensayo, 2ª edición, 2009.

Colmeiro, José F. *Memoria histórica e identidad cultural. De la postguerra a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2005.

Escobar Ohmstede, Antonio y Teresa Rojas Rabiela (coords.). *Estructuras y formas agrarias en México del pasado y del presente*. México: Registro Nacional Agrario/ Archivo Agrario Nacional/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

Fabila Montes de Oca, Alfonso. *Mixtecos de la costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956)*. México: CDI, 2010.

Florescano, Enrique. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Taurus, 1996.

Flores Méndez, Joaquín. *La lealtad en la selección de personal en México*. México: Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Monterrey/ Library Outsourcing Service, 2012.

García Martínez, Bernardo. *Las regiones de México. Breviario geográfica e histórica*. México: El Colegio de México, 2008.

Goff, Jacques Le. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 2011.

González, Luis. *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. México: El Colegio de Michoacán, 1995.

Herrera Carassou, Roberto. *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI, 2006.

Hirabayashi, Lane. "Formación de asociaciones pueblos migrantes a México: Mixtecos y Zapotecos" en *América Indígena*. Vol. XLV, núm. 3, México, pp. 579-598.

Iggers, Georg G. *La historiografía del siglo XX. Desde la objetivida científica al desafío posmoderno*. México: FCE, 2012.

Lira Vásquez, Carlos y Ariel Rodríguez Kuri (coords.). *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*. México: El Colegio de México/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

Marroquín Zabaleta, Alejandro. *La ciudad mercado. Tlaxiaco*. México: CDI, 2012.

Moctezuma L., Miguel. *La transnacionalidad de los sujetos. Dimensiones, metodologías y prácticas convergentes de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/ Porrúa, 2011

Odena Güemes, Lina. "Enclaves étnicas en la ciudad de México y área metropolitana" en *Anales*, México, 1983, pp. 127-163.

Pastor, Rodolfo. *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*. México: El Colegio de México, 1987.

Pérez Ortiz, Alfonzo. *Tierra de brumas. Conflictos en la Mixteca Alta, 1523-1550*. México: Plaza y Valdés, 2003.

Pérez Toledo, Sonia. *Trabajadores, espacio urbano y sociabilidad en la Ciudad de México, 1790-1867*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Porrúa, 2011.

Rodríguez Kuri, Ariel (coord.). *Historia política de la ciudad de México (desde su fundación hasta el año 2000)*. México: El Colegio de México, 2012.

Tanck, Dorothy. *Pueblos indios y educación en el México Colonial, 1750-1821*. México: El Colegio de México, 1999.

Tavárez Bermúdez, David. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplinas y disidencia en el México colonial*. México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma Metropolitana/ CIESAS, 2012.