



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO
KOOVA'AYO (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS
NAYEVUEÑUUN / ÑAYEVUECHIÑUUN
(MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS
Y DESARROLLO RURAL

PRESENTA:

MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA FERNÁNDEZ



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

Cuernavaca, Morelos, diciembre de 2022

LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA'AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO

Tesis realizada por **Mijangos Baltazar Ávila Quiroz**, bajo la dirección del Comité Revisor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL

COMITÉ REVISOR

Directora de Tesis: _____

Dra. María Cristina Saldaña Fernández

Revisor: _____

Dr. Alfonso Valenzuela Aguilera

Revisora: _____

Dra. Erika Román Montes de Oca

Revisora: _____

Dra. Alejandra Montes De Oca O'Reilly

Revisor: _____

Dr. Francisco García Matías

Revisor: _____

Dr. Manuel De Jesús Sainz Aispuro

Revisor: _____

Dr. Samuel Herrera Castro

Cuernavaca, Morelos, diciembre de 2022

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi profunda gratitud al pueblo de México, quien a través del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), me ha brindado el apoyo económico para llevar a cabo mis estudios de Doctorado mediante la asignación de una beca de manutención, la cual constituyó una oportunidad única para continuar mi proceso de educación profesional.

Asimismo, agradezco a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), y a la Facultad de Ciencias Agropecuarias por brindarme la oportunidad para que, durante cuatro años, se llevara a cabo el buen cumplimiento del proceso educativo a través de los cursos disciplinares y el proceso de la investigación en el Doctorado en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural.

Manifiesto mi profundo agradecimiento a la Dra. María Cristina Saldaña Fernández, por aceptar el reto de dirigir esta investigación, por instruirme pacientemente acerca de los avatares del análisis transdisciplinario, por todas sus aportaciones durante el proceso de investigación, y sobre todo por orientarme de manera profesional y con calidez humana, por lo que su contribución a mi formación ha sido invaluable durante los cuatro años del doctorado.

Gracias a la Dra. Erika Román Montes de Oca, por compartir sus perspectivas, a su comprometido proceso de asesoramiento, sus observaciones fueron de gran ayuda durante el proceso investigativo.

A la Dra. Alejandra Montes De Oca O'Reilly, por aportar con sus atinadas observaciones en la construcción teórica y metodológica de este trabajo, así como por su calidez humana.

Al Dr. Alfonso Valenzuela Aguilera, por colocar en el centro del análisis, otras perspectivas que permitieron construir de una manera alternativa, lo que se realizaba

desde visiones un tanto convencionales, lo que coadyuvó a ampliar el horizonte de la investigación, sin duda, preciados aportes.

Al Dr. Francisco García Matías, por sus certeras correcciones al presente trabajo de investigación, que permitió colocar el acento en las debilidades profesionales y personales, para el mejoramiento de los procesos y productos.

Al Dr. Manuel de Jesús Sainz Aispuro, por su calidez humana y su compromiso con el proceso formativo y de la investigación que contribuyó al mejoramiento del presente documento.

Al Dr. Samuel Herrera Castro, con sus aportes desde la perspectiva de la lingüística, así como su pedagogía asequible, permitió un análisis científico más pertinente para la investigación realizada, lo cual ha sido de enorme valor para la construcción de este documento.

Expreso mi más profundo reconocimiento al H. Ayuntamiento municipal de Santa María Huazolotitlán en el trienio 2019–2021, especialmente al Ing. Froilán De Luna Simón y a la Profra. Gladis Rosario Merino Habana, por el interés y las facilidades otorgadas, no obstante, las limitaciones impuestas por el fenómeno de salud pública que nos tocó vivir, así mismo a las y los habitantes que con su participación comprometida e interés, hicieron posible la realización de esta investigación. A las autoridades municipales de Santa Catarina Mechoacán, y a las y los habitantes de la comunidad que coadyuvaron en todas las actividades, de manera especial a Raquel Cajero Hernández, por su decidida participación.

Finalmente, me es grato reconocer el apoyo que en todo momento me fue brindado por Rosario y Juan Manuel Bueno Soria, así como por Georges Coumes SaintBlancat, pues su acompañamiento en este proceso de formación, fue por demás valioso, ya que me transmitieron con afecto sus valores para la comunalidad, que en estos años han sido de vívida instrucción.

DEDICATORIAS

Dedico este trabajo a la gran familia *Ñiviñuun / Ñayevuechiñuun / Ñayevuechichiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca):

A mis tíos y abuelos de Mechoacán, a quienes tengo presentes en mi corazón por haberme legado la lengua y la civilización mixteca.

A mis padres, Zeferino Ávila Curiel† y Felicitas Quiroz García, de quienes aprendí que toda la fuerza que tenemos por vivir debe servir para hacer muy bien las cosas.

A mis hermanos Cristina, Reyna, Casimira (Mila), Paula, Bruno y Zeferino, por compartir nuestras vivencias.

A tod@s mis sobrin@s, quienes sin duda comprenderán que ahora les corresponde replicar este esfuerzo con sus hijos y con sus nietos.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE DE FIGURAS	vii
ÍNDICE DE CUADROS	viii
RESUMEN.....	ix
ABSTRACT.....	x
I. INTRODUCCIÓN.....	1
II. LA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN	4
2.1. Planteamiento del problema.....	
2.2. Preguntas de investigación.....	5
2.3. Objetivos	6
2.4. Hipótesis	
III. UN ACERCAMIENTO A LOS MODELOS TEÓRICOS.....	7
3.1. Análisis de los conceptos desarrollo y desarrollo rural	
3.2. El concepto desarrollo rural en el contexto de una crisis polifacética	15
3.3. La ecología de saberes para una perspectiva decolonial.....	21
3.4. Las sabidurías tradicionales en los procesos de desarrollo rural.....	26
3.5. El concepto <i>vivir bien</i> entre las culturas originarias de América	33
3.6. Esbozo sobre la cultura mixteca y los mixtecos de la Costa de Oaxaca	38
IV. EL CONTEXTO Y LA METODOLOGÍA.....	44
4.1. Caracterización de la región geográfica y la región lingüística	
4.2. Las localidades de estudio	65
4.2.1. Santa Catarina Mechoacán	67
4.2.2. Santa María Huazolotitlán	73
4.3. El enfoque metodológico y las técnicas	82
4.4. El tamaño de la muestra en la investigación	86
4.5. La investigación en campo.....	95
V. LOS RESULTADOS.....	100
5.1. Los individuos y las unidades familiares <i>ñayevuechiñuun</i>	
5.1.1. Las generalidades de los individuos	
5.1.2. Las condiciones materiales de las unidades familiares.....	109
5.2. El concepto <i>koova'ayo</i> en la cosmovisión <i>ñayevuechiñuun</i>	128
5.2.1. El concepto <i>koova'ayo</i> y sus atributos.....	
5.2.2. Los componentes materiales e inmateriales para el <i>koova'ayo</i>	137

5.2.3. Los valores sociales y culturales <i>ñayevuechiñuun</i> (<i>Tu'unva'a</i>)	154
5.3. El trabajo, el <i>koova'ayo</i> y los aportes para el desarrollo rural sustentable	180
5.4. Los pueblos <i>ñayevuechiñuun</i> en su interacción con la región y el país ..	190
VI. LAS CONCLUSIONES.....	207
VII. LITERATURA CITADA	211
VIII. ANEXOS.....	228

ÍNDICE DE FIGURAS

	Página
Figura 1. Mapa de localización de los municipios de estudio	66
Figura 2. Esquema metodológico de la investigación	85
Figura 3. Representación de los atributos y dimensiones del concepto koova'ayo... 91	
Figura 4. Distribución porcentual de la caracterización <i>ñayevuechiñuun</i>	105
Figura 5. Uso de la indumentaria entre las categorías etarias	106
Figura 6. Ejemplificación de familia extensa.....	110
Figura 7. Tipos de casas observadas en ambas comunidades.....	
Figura 8. Fachadas de algunas casas tradicionales.....	111
Figura 9. Algunas ocupaciones en Mechoacán.....	115
Figura 10. Algunas ocupaciones en Huazolotitlán.....	118
Figura 11. Huertos de traspatio con variadas especies de interés	124
Figura 12. Distribución porcentual de la conceptualización koova'ayo.....	132
Figura 13. Comparativa de las frecuencias porcentuales de la conceptualización del koova'ayo	135
Figura 14. Comparativo porcentual de los valores sociales y culturales.	154
Figura 15. Ceremonia para los dioses de la lluvia en Santa Catarina Mechoacán, Oax.....	157
Figura 16. Estructura esquemática del concepto koova'ayo	176
Figura 17. Panorámica y detalle de algunas parcelas de milpa	181
Figura 18. Plantas cultivadas y toleradas en la milpa.....	182
Figura 19. Algunas especies de flora utilizadas	183
Figura 20. Algunas especies de fauna útiles.....	185
Figura 21. Algunos alimentos consumidos por los lugareños	
Figura 22. Detalles de algunas festividades	188
Figura 23. Modificación de los hábitats por efectos antropogénicos	189

ÍNDICE DE CUADROS

	Página
Cuadro 1. Evolución de los enfoques del desarrollo rural en América Latina.	10
Cuadro 2. Distribución de la población mixteca en la región costa de Oaxaca.	62
Cuadro 3. Dimensiones, categorías e indicadores del concepto <i>koova'ayo</i>	94
Cuadro 4. Frecuencias por rango de edad del entrevistado.	101
Cuadro 5. Edad con respecto del idioma de la entrevista en Mechoacán.	
Cuadro 6. Edad con respecto del idioma de la entrevista en Huazolotitlán.	
Cuadro 7. Ejemplo lingüístico 1 a.	102
Cuadro 8. Ejemplo lingüístico 1 b.	103
Cuadro 9. Comparativo de las frecuencias de los atributos de la identidad étnica. .	108
Cuadro 10. Ejemplo lingüístico 2.	119
Cuadro 11. Comparativo porcentual de las ocupaciones entre ambas localidades. .	120
Cuadro 12. Ejemplo lingüístico 3.	129
Cuadro 13. Ejemplo lingüístico 4.	141
Cuadro 14. Ejemplo lingüístico 5.	143
Cuadro 15. Valores sociales y culturales.	155
Cuadro 16. Ejemplo lingüístico 6.	156
Cuadro 17. Especies más frecuentes cultivadas en la milpa.	181

RESUMEN

En Santa María Huazolotitlán y Santa Catarina Mechoacán, localidades autoadscritas *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* (mixtecos de la Costa), ubicadas en el estado de Oaxaca, en las que se llevó a cabo una investigación cuyo objetivo fue: “Identificar los atributos y las dimensiones del concepto *koova’ayo*, en las prácticas culturales de la población *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun*, así como las contribuciones de éste al paradigma de desarrollo rural sustentable en la región”. La investigación se fundamentó en la Investigación Participativa Revalorizadora (IPR), la cual asume la realidad de los “investigados” desde una visión holística, con especial énfasis en la recreación de la vida y los saberes en su conjunto, con una posición de tipo “emic”, ya que el proceso fue desarrollado por un investigador bilingüe que forma parte de la cultura sujeto de estudio. Esta metodología incluyó las técnicas de entrevistas semiestructuradas, los recorridos de campo y la observación participante. Los resultados permiten constatar la vigencia de otra concepción del bienestar y del desarrollo en el ámbito local, expresado en las prácticas de los valores culturales y sociales del concepto *koova’ayo* (vivamos bien), en los diversos ámbitos y dimensiones, que permiten la comprensión de la vida en un todo interconectado, que trasciende la visión del ser humano como el centro del universo, por otra interacción eminentemente biocentrista. Así, se valida la efectividad de la “Ciencia nativa” y el “Paradigma indígena de investigación” como propuestas válidas para el reconocimiento de otros modelos diferentes de concebir la naturaleza, las ocupaciones y los intercambios económicos. El concepto *koova’ayo* forma parte del etnoconocimiento, fundamentado en la cosmovisión *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun*, en consonancia con su adscripción mesoamericana, que constituye el aporte de los pueblos mixtecos de la Costa al concepto de desarrollo rural sustentable en la región de estudio.

Palabras clave: mixtecos de la Costa de Oaxaca, cosmovisión, etnoconocimiento, aportes al desarrollo rural sustentable, *koova’ayo* (vivamos bien)

ABSTRACT

In Santa María Huazolotitlán and Santa Catarina Mechoacán, localities self-ascribed *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* (Mixtecs of the Coast), which are located in the state of Oaxaca. An investigation was performed whose objective was: "To identify the attributes and dimensions of the *Koova'ayo* concept, in the cultural practices of the *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* population, as well as its contributions to the paradigm of sustainable rural development in the region". The research was based on *Investigación Participativa Revalorizadora* (IPR), which assumes the reality of the "investigated" from a holistic view, with special emphasis on the recreation of life and knowledge as a whole, with an "emic" type position, since the process was developed by a bilingual researcher who is part of the culture under study. This methodology included semi-structured interview techniques, field trips and participant observation. The results show the validity of another conception of well-being and development at the local level, expressed in the practices of the cultural and social values of the *koova'ayo* concept (let's live well), in the various spheres and dimensions, which allow the understanding of life in an interconnected whole, which transcends the vision of the human being as core of universe, by another eminently biocentric interaction. Therefore, the effectiveness of "Native Science" and the "Indigenous Research Paradigm" are validated as valid proposals for the recognition of other different models of conceiving nature, occupations and economic exchanges. The *Koova'ayo* concept is part of the ethno-knowledge, based on the *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* worldview, in consonance with its Mesoamerican affiliation, which constitutes the contribution of the Mixtec peoples of the Coast to the concept of sustainable rural development in the study region.

Keywords: Mixtecs of the Oaxaca Coast, worldview, ethno-knowledge, contributions to sustainable rural development, *koova'ayo* (let's live well)

I. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, se acepta que los pueblos indígenas de América Latina son los custodios de un gran patrimonio cultural y natural, quienes con su bagaje cultural han consolidado una relación armónica del ser humano con la naturaleza y del individuo con la sociedad (Deruyttere, 2001). Al respecto, Gotta y Taruselli (2009: 47) enfatizan que “han sostenido históricamente relaciones armónicas con el ambiente construyendo zonas donde los altos niveles de riqueza ambiental contrastan con los altísimos índices de privación material”. Además de que cuentan con un amplio repertorio de principios reguladores tales como la “visión del hombre no como dueño sino como parte integrante del entorno natural [...], así como fuertes valores éticos y espirituales en la relación con el entorno natural y con la comunidad” (Deruyttere, 2001: 6-7).

En el mundo indígena hay una gran potencialidad que falta por reconocerse (Batzin, 2005), y se requiere una nueva mirada en el proceso investigativo para poder comprender el universo indígena desde una perspectiva descolonizada, es decir, una nueva epistemología que permita pasar de ser los objetos a los sujetos activos de la investigación, lo cual requiere plantear métodos horizontales cuyos fundamentos primordiales sean la reciprocidad y el diálogo (Corona y Kaltmeier, 2012).

Para ello es preciso trascender la visión clásica de que los pobres, los campesinos, las culturas étnicas, etc., del mundo son los responsables de la destrucción ambiental debido a su pobreza y a su ignorancia (Matthew, 2011); o de seguir considerando que la cultura indígena es un impedimento para el progreso de la sociedad en su conjunto (Deruyttere, 2001). Es importante considerar otras cosmovisiones, toda vez que seguir una única manera de gestionar el desarrollo ha devenido en desastrosas derivaciones ambientales (Gotta y Taruselli, 2009: 41).

De tal manera, las sociedades pueden ser estimuladas para explorar su potencial territorial y el saber-hacer local a través de un proceso de construcción colectiva

(Flores, 2007). Al respecto López (s.f.), en relación con los pueblos mixtecos, agrega que en lo local pueden hallarse algunas pistas para encarar los problemas actuales, y que para trascenderlos se tiene que pensar en un desarrollo basado en los pueblos y la gente que los constituye, considerando su contexto social, económico y político. Es así, que se propone indagar las bases filosóficas del concepto *koova'ayo* de los *ñayevuechiñuun*^Ω que ha permitido su permanencia cultural y su coexistencia con los otros grupos étnicos de la región.

El concepto *koova'ayo*, vivamos bien, encuentra su homonimia en el concepto *vivir bien* o *buen vivir* de las culturas andinas, que va más allá de la utilización de los vocablos semejante traducidos al castellano. Para los *ñayevuechiñuun*, el concepto *koova'ayo*, vivamos bien, constituye una singular forma de concebir “el universo material y el espiritual en una noble interrelación con los demás seres vivos (ética ambiental) y una filosofía de vida que incluye una serie de valores y principios comunitarios” (Ávila-Quiroz *et. al.*, 2019: 244).

Para algunos analistas el concepto tiene un origen controvertido, pues además de que existe una vasta literatura al respecto, unos afirman que éste es de origen exclusivamente indígena, otros consideran que se trata de un enfoque fundamentalmente andino; visibilizado a partir de su inclusión en las Constituciones de países como Bolivia y Ecuador (Cardoso-Ruiz *et. al.*, 2016; Houtart, 2011; Rodríguez, 2016).

La selección del tema para la presente investigación surge como resultado de los diferentes trabajos efectuados en el marco del fortalecimiento de la identidad y cultura mixtecas con apoyo, a algunas de esas iniciativas, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2006 y 2014 en diversas localidades de la región Costa de Oaxaca que cuentan con población mayoritariamente *ñayevuechiñuun*, y una investigación formal en la localidad La Raya, perteneciente al

^Ω Auto-denominación de los mixtecos de la región Costa de Oaxaca.

municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca, entre 2015 y 2016. A estas experiencias académicas se agregan diversas pláticas informales, sostenidas desde hace varios años, con los habitantes de las poblaciones, las cuales han permitido vislumbrar la necesidad de consolidar un esquema de desarrollo propio, fundamentado en el rescate y promoción de la identidad mixteca.

La propuesta de investigación consistió en indagar las bases filosóficas del concepto *koova'ayo* (vivamos bien), ya que los habitantes de las localidades sujeto de estudio, indígenas y campesinos (conceptos de autoidentificación *Ñivichiñuun* y *Ñi satiñu tsiku'u* respectivamente, en idioma mixteco) son herederos de un estilo milenario de producción cuyo fundamento es el sistema de milpa, así como la organización comunitaria propia de los *ñivichiñuun*, lo cual forma parte del proceso de desarrollo rural de dichos pueblos.

La metodología se fundamentó en los enfoques participativos, primordialmente de tipo “emic”, el cual fue llevado a cabo por un investigador bilingüe que forma parte de la cultura sujeto de estudio, con el propósito de que se ejecutara en un espacio de mutuo entendimiento, que proveyera de un lenguaje categórico propicio, con los mismos referentes conceptuales y semánticos. La metodología de investigación pretendió conocer cómo el concepto *koova'ayo* aporta al concepto de desarrollo rural en la región, así como proponer un método pertinente a los procesos investigativos de otros territorios y culturas a nivel nacional.

Es necesario “deslindar la idea de subdesarrollo de lo rural y poder imaginar comunidades rurales prósperas [...] manteniendo siempre la estructura socio-espacial y su relación significativa con el uso de los recursos naturales y el espacio abierto” (González y Larralde, 2013: 156), revalorizar la dimensión cultural del ámbito rural, y reconocer su aporte “como una nueva, aceptable y mejor alternativa de vida” (Pérez, 2001: 25).

Las localidades seleccionadas para este proyecto son Santa María Huazolotitlán (*Ñuuntye'endʔ*) y Santa Catarina Mechoacán (*Ñuuntyaka*), en las cuales cada una de estas localidades constituyen la cabecera municipal y otorgan el nombre al municipio; los cuales, colindan entre sí y se encuentran ubicados en la región Costa chica de Oaxaca.

Estas localidades forman parte de dos variantes dialectales del mixteco de la Costa de Oaxaca: *tu'un savi* (mixteco de Oaxaca de la costa central) para el caso de Mechoacán, y *to'on savi* (mixteco de Santa María Huazolotitlán), referido a Huazolotitlán (INALI, 2008), por lo que los pobladores emplean para autonombrarse en colectivo como integrantes de la cultura, los vocablos *ñayevuechiñuun*, para el caso de Mechoacán, o *ñayevuechichiñuun*, para Huazolotitlán. De igual modo, se emplea el vocablo genérico *ñayevueñuun* o *ñiviñuun*, que es la contracción de ambos vocablos, y que alude a “la gente del pueblo”. Este concepto auto-denominativo se considera como sinónimo de la autodenominación *Ñuusavi* o la referencia a la cultura mixteca (Ávila-Quiroz *et al.*, 2019).

II. LA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

2.1. Planteamiento del problema

El desafío primordial de las sociedades es consolidar una propuesta que permita transitar hacia un genuino desarrollo sustentable, mediante la integración del aprovechamiento de los medios materiales y la conservación del entorno, desde una perspectiva que trascienda el antropocentrismo, es decir no como sujeto propietario sino como parte integrante de la naturaleza, con énfasis en el apuntalamiento del desarrollo rural en las regiones donde los altos niveles de desigualdad y pobreza siguen vigentes.

Se parte del reconocimiento de la existencia de sociedades humanas que han sostenido históricamente relaciones armónicas con su entorno, a través de un amplio

repertorio de principios reguladores y prácticas; por lo tanto, en las culturas indígenas hay una gran potencialidad que falta por reconocer, por lo se necesita de una descolonización en el proceso investigativo en aras de comprender el universo indígena, toda vez que se ha constatado que la imposición de una única forma de gestionar el desarrollo ha sobrellevado a desastrosas consecuencias.

En México son pocas las investigaciones que abordan los aportes de las culturas originarias al concepto de desarrollo rural, y de manera específica, hasta este momento, el concepto *koova'ayo* no ha sido objeto de estudio como conocimiento base de la filosofía mixteca de la Costa en Oaxaca para considerar sus contribuciones a tal concepto.

La esencia de la presente propuesta consistió en profundizar en las bases filosóficas y el análisis de la organización comunitaria para las prácticas productivas de las localidades *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca), con el objeto de comprender las sub-estructuras culturales sobre las cuales se instituye la categoría semántica *koova'ayo* así como su vigencia, e indagar la forma en que este concepto contribuye al proceso de desarrollo rural entre las localidades rurales con población mayoritaria mixteca en el ámbito regional. En esta coyuntura de re-pensar el desarrollo rural desde otras epistemologías y desde la propia cosmovisión de los sujetos, se parte del supuesto de que los *ñayevuechiñuun* tienen algunas propuestas a esta construcción conceptual.

2.2. Preguntas de investigación

Para los *ñayevuechiñuun* / *ñayevuechichiñuun*, ¿en qué consiste el concepto *koova'ayo*? ¿cuáles son sus atributos?

¿Cuáles son las diferencias en el conocimiento acerca del concepto entre las categorías etarias y de género?

¿De qué manera se aprecia el concepto en la práctica cotidiana de los pobladores?

¿Cuáles serían sus contribuciones al concepto del desarrollo rural sustentable en la región de estudio?

2.3. Objetivos

General

Identificar los atributos y las dimensiones del concepto *koova'ayo*, en las prácticas culturales de la población *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* (mixtecos de la Costa), así como las contribuciones de éste al paradigma de desarrollo rural sustentable en la región Costa Chica de Oaxaca.

Específicos

- ❖ Describir los principales atributos y las dimensiones del concepto *koova'ayo* para los *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun*.
- ❖ Comparar el conocimiento acerca del concepto *koova'ayo* que poseen los habitantes por cohorte generacional y por sexo.
- ❖ Examinar la correspondencia del concepto *koova'ayo* como aporte al paradigma de desarrollo rural sustentable en la región de estudio.

2.4. Hipótesis

Las comunidades mixtecas de la Costa de Oaxaca poseen un cúmulo de conocimientos, saberes y prácticas; mismos que encuentran su plena expresión en un amplio repertorio de principios reguladores, así como fuertes valores éticos y espirituales en su relación con el entorno natural y con la colectividad, contenidos en la expresión *koova'ayo* (vivamos bien), como un mecanismo para su permanencia cultural en el devenir de su proceso histórico, y que pueden ser valorizados como aportes en la conceptualización del desarrollo rural sustentable en la región de estudio.

III. UN ACERCAMIENTO A LOS MODELOS TEÓRICOS

3.1. Análisis de los conceptos desarrollo y desarrollo rural

Etimológicamente, el concepto rural comparte con el vocablo agrario una raíz latina que denota campo; mientras el significado del segundo gira en torno a actividades productivas, lo rural ha tenido un vínculo más social y antropológico que productivista, sin embargo, ambos son tratados como sinónimos en los imaginarios, los discursos y las prácticas de los actores concernientes. Esta confusión ha favorecido, junto con el paradigma dominante de desarrollo, el que los discursos y las prácticas de desarrollo se hayan sesgado hacia lo agrario, lo cual ha limitado la comprensión de un desarrollo integral (Suárez y Tobasura, 2008).

Aunque no es tarea fácil, es preciso delimitar la concepción de lo rural (González y Larralde, 2013). Así, Suárez y Tobasura (2008) refieren que el desarrollo rural devino en objeto de discusión y análisis a finales de los años sesenta del siglo XX. De los criterios que en esos años se utilizaron para su definición y aplicación en el diseño de políticas públicas sobresalen el demográfico (número de habitantes), la producción agraria como única actividad económica y la infraestructura material y social (vías de acceso, servicios básicos, etc.).

Lo rural, como unidad de análisis, no se deberá entender ni como concepto ni como un territorio dado, en la mayoría de los países no se puede definir la frontera de manera tan fácil, ya que en países como México, existe un continuo de asentamientos poblacionales que presenta por un lado, una concentración (26% de su población en 3 ciudades metropolitanas) y en el otro extremo, la alta dispersión (23% vive en localidades de menos de 2,500 habitantes y casi 40% en localidades con menos de 15,000 habitantes) (SAGARPA – INCA Rural, 2007).

Para definir lo rural, diversos autores coinciden en que, para el caso específico de México, el criterio demográfico es el que ha imperado. González y Larralde (2013: 143-144), señalan que “en México, la medición de lo rural para la política pública, y en

algunos casos en la investigación, [...] el volumen de población es el criterio exclusivo para diferenciar lo rural de lo urbano”. Así, se considera que las localidades rurales son aquellas que cuentan con menos de 2.500 habitantes (Dirven *et. al.*, 2011; Matijasevic y Ruiz, 2013).

La propuesta de la OCDE para la definición de lo rural, está basada en el tamaño de población, y concuerda con las categorías más frecuentemente utilizadas entre los hacedores de políticas y los académicos en México: rural disperso (menos de 2,500 habitantes) y rural semiurbano (entre 2,500 y 15,000), que se ubicarán en la clasificación Predominantemente Rural (PR), es decir con localidades de hasta 15,000 habitantes (SAGARPA – INCA Rural, 2007).

Dirven *et. al.* (2011: 15) consideran al territorio rural en correspondencia con su proceso histórico de construcción social sustentado primordialmente por los recursos naturales, además de que “su base económica se estructura alrededor de la oferta ambiental en que se sustenta”. En ese mismo sentido, González y Larralde (2013) mencionan que las características de lo rural es que existe un estilo de vida determinado por una identidad fundamentada en una profunda interrelación con el medio natural y el paisaje del campo, son asentamientos con una fuerte reciprocidad entre lo edificado y el paisaje.

Esto se asemeja con lo reportado por Echeverri y Ribero (2002) de que se deberá entender lo rural a partir de una base productiva dependiente de formas de aprovechamiento de los recursos naturales, de los cuales se desprende un proceso de localización de asentamientos humanos, relaciones económicas, instituciones, cultura, apropiación y pertenencia, por tanto, es multisectorial.

Desde los matices expuestos, sin limitarse al criterio puramente demográfico y cuantitativo, las dos localidades consideradas para esta investigación (Santa María Huazolotitlán y Santa Catarina Mechoacán, denominadas en el idioma regional como *Ñuuntye'ndi* y *Ñuuntyaka* respectivamente), se conciben como rurales, ya que además

de que su tamaño poblacional es menor a 15,000 habitantes, en ellas se aprecia una genuina correspondencia con una base productiva dependiente de formas de aprovechamiento de los recursos naturales y un estilo de vida determinado por una identidad fundamentada en una profunda interrelación con el medio natural y el paisaje del campo; en ambas localidades se practican, entre otras actividades, los sistemas productivos de tipo tradicional, el sistema de milpa principalmente para autoconsumo bajo el sistema de roza-tumba y quema, así como un entramado cultural regido por lógicas comunales de interacción con su entorno.

Por otro lado, no obstante que el concepto de desarrollo es de larga data, en la actualidad sigue siendo bastante controvertible, por sus variados significados y sus definiciones teóricas, toda vez que cada ámbito disciplinar lo concibe de manera disímil. Por lo que uno de los problemas del concepto de desarrollo es que no presenta fronteras claras y la imprecisión en su definición (López, s.f.).

De acuerdo con Viola (2000: 11) el concepto desarrollo ha llegado a convertirse en “palabra-fetiché” toda vez que en el siglo XX ha sido uno de los conceptos de mayor carga ideológica y de prejuicios, “ha venido actuando como un poderoso filtro intelectual de nuestra percepción del mundo contemporáneo. Entre los prejuicios que más han contribuido a sesgar nuestra concepción del desarrollo, destacarían el economicismo y el eurocentrismo”. En el mismo tenor, Valcárcel (2006) recapitula que existen diferentes significados que se han ocupado entre los ejecutantes y sus acérrimos críticos, y esto toma mayor relevancia por el desfase que existe entre lo que se ha logrado con las políticas implementadas y las expectativas deseadas.

Evolución de las nociones de desarrollo

Para entender los cambios en las conceptualizaciones del desarrollo rural en América Latina, es preciso ubicar el origen de las nociones de desarrollo en general, es decir comprender el origen histórico y el escenario bajo el cual se han expuesto diversas teorías y trabajos académicos que pretenden explicar el desarrollo rural con el fin de

obtener una visión más completa de las características del desarrollo en América Latina y la forma en la que estas se han articulado en la región (Carrillo y Useche, 2017).

A manera de síntesis, en el Cuadro 1. Evolución de los enfoques del desarrollo rural en América Latina, se presenta un panorama general acerca del proceso que ha dominado los análisis de los enfoques del desarrollo rural en el continente latinoamericano desde finales de la II Guerra Mundial hasta principios del siglo XXI. Preciso subrayar que, aunque existe una cierta secuencia de estos enfoques, algunos de ellos se traslapan durante períodos considerables.

Cuadro 1. Evolución de los enfoques del desarrollo rural en América Latina.

Enfoque o Perspectiva	Década(s)	Características principales
Modernización	1950 - 1970	Transición del tipo tradicional al ideal, aproximación productivista y difusionista del desarrollo rural (revolución verde)
Estructuralismo (o centro-periferia)	1950 - 1970	Desarrollo hacia dentro, Industrialización por Sustitución de Importaciones, Papel del Estado como motor clave
Dependencia	1960 - 1970	Transformación sistémica hacia el socialismo (marxista), transnacionalización y globalización de la agricultura, Desarrollo Rural Integrado
Neoliberalismo	1980 - 1990	Reforma fiscal, privatizaciones, flexibilización del mercado laboral, liberalización del comercio externo, reforma del mercado financiero, capitalismo agrario, desarrollo hacia afuera
Neoestructuralismo	1990 - actual	Papel más importante del Estado, mercados e inversión extranjera directa, "democracia", reducción de pobreza, desarrollo hacia adentro, estrategias y políticas públicas rurales diferenciadas

Fuente: Elaboración propia con información de Kay (2001).

Las décadas de los 50's y 60's del siglo pasado estuvieron impregnadas del pensamiento modernizador que surgió en las universidades anglosajonas. Se consideró al crecimiento económico como la panacea para el desarrollo, por lo que los países ricos del hemisferio norte eran el faro a seguir por los países denominados desde ese momento, *subdesarrollados* o *en vías de desarrollo* (Valcárcel, 2006). Posteriormente surge como respuesta a los partidarios del enfoque modernizador, el

paradigma de la dependencia. Uno de sus exponentes fue el economista Theotonio Dos Santos, quien se convirtió en uno de los principales teóricos del tema de la dependencia económica, con lo que “se abría camino para comprender el desarrollo y subdesarrollo como el resultado histórico del desarrollo del capitalismo” (Criollo *et al.*, 2009).

En todo este tiempo han concurrido “distintas escuelas de pensamiento y enfoques de políticas con propuestas [...] para alcanzar el desarrollo. Pero en ese debate no se cuestionaban los objetivos mismos del desarrollo que se entendía consistían en alcanzar el mayor crecimiento económico posible” (Dubois, 2013: 28).

En el análisis del desarrollo rural, diversos autores plantean que el proceso histórico de desarrollo latinoamericano ha estado estrechamente vinculado con el desarrollo del sector primario; Jiménez (2008) establece que éste ha financiado en gran parte el proceso de *desarrollo* en general de los polos urbanos del continente, donde la participación del sector primario llega a representar en algunos países hasta un 50% del PIB nacional. Así que desde la perspectiva de Kay (2001), el desarrollo rural no se puede analizar de manera aislada y se tiene que ubicar en la problemática más amplia del proceso de desarrollo en general.

En fechas recientes, a decir de Kay (2001), por la diversificación de las perspectivas del desarrollo rural, se han realizado interesantes aportaciones como el enfoque de género, el desarrollo desde abajo (*grassroots*), el desarrollo sostenible, los medios de vida en el ámbito rural (*rural livelihoods*), el capital social, el desarrollo alternativo, y la nueva ruralidad, entre otros; que bien podrían constituirse en paradigmas en el futuro, y confirman estos aportes la vigencia y vitalidad de los estudios del desarrollo rural.

Es preciso destacar que en el proceso de la evolución de los conceptos de desarrollo rural se aprecia la supeditación a los vaivenes históricos del paulatino dominio del capitalismo.

Desde la visión de Kaustky (1974), el modo de producción capitalista no es el único que se puede ver en la actualidad, ya que se pueden apreciar vestigios de otros sistemas de producción precapitalistas, ni tampoco el antagonismo entre capitalistas y proletarios como las únicas clases sociales de esta época. Por lo tanto, agrega el autor que para estudiar la cuestión agraria desde la visión marxista, no basta con limitarse al estudio de las limitaciones de la pequeña explotación en el porvenir de la agricultura, sino que es preciso indagar las maneras en que “el capital se apodera de la agricultura, la transforma y hace insostenibles las viejas formas de producción y de propiedad” (*íbid.*: 12), es decir que se la debe analizar desde una visión integral e inmersa en el contexto global de la producción social.

Así, las comunidades campesinas forman parte de un mundo más amplio o de una sociedad mayor, con la que mantienen interacciones de tipo vertical y horizontal y relaciones simbióticas en el espacio y el tiempo (Palerm, 2008a; Palerm, 2008b; Roseberry, 1981; Wolf, 1976), estos autores coinciden además que el campesinado ha generado un conjunto de estrategias adaptativas a las presiones que han sido sometidos ya que precisamente han vivido procesos de permanentes interacciones del capitalismo moderno con el campesinado de forma por demás contradictoria, ya que por un lado se destruyen algunas formas de la producción campesina, pero también se ofrece las oportunidades a los campesinos para incentivar sus economías.

Palerm (2008b) promueve una visión integral, que va más allá de la unidad familiar, en perspectiva del sistema capitalista, con quien se intercambian tanto las mercancías producidas, como el trabajo, a cambio de dinero, con el cual se adquirirán mercancías que ofrece el sistema capitalista que permitirá modular la unidad familiar para conseguir su reproducción adecuada, pero que también condujo a los denominados procesos de proletarización.

En este sentido, también Kautsky (1974: 19) coincide en que todo este proceso ha devenido en una suerte de dependencia por parte de la población rural, que al parecer no ha culminado y en la actualidad va “abarcando nuevas regiones, transformando de

continuo nuevos dominios de la producción agrícola de autoconsumo en dominios de producción de mercaderías; aumentando en diferentes maneras la necesidad de dinero en el campesino y sustituyendo el trabajo de la familia por el trabajo asalariado”.

Por lo que se precisa de innovaciones metodológicas y conceptualizaciones para comprender los procesos de macro y micronivel (la pluriactividad, la diversidad, la diferenciación social, entre otros).

Para Herrera (2013), la conceptualización del desarrollo rural en todo el siglo pasado se ha dado en términos del enfoque de la modernización, por lo que la definición del desarrollo rural consigna a “una condición deseable de bienestar para los habitantes de un territorio considerado —según ciertos parámetros y calificaciones— como rural” (*íbid.*: 132). Este autor precisa que cuando el desarrollo no se está refiriendo al conjunto de la sociedad, sino centrado en las áreas rurales, es cuando se relaciona con el desarrollo rural; pero siempre desde perspectivas evolucionistas y unidireccionales, dominadas principalmente por la economía, en detrimento de otras disciplinas; así, los proyectos constituyen una réplica de los macro proyectos recetados desde el ámbito global o desde la burocracia gubernamental.

En el mismo tenor, Hendel (2011) y Pérez (2004) señalan que el desarrollo rural se ha considerado desde una visión dicotómica con lo urbano, ya que mediante la elevación de su productividad se mejorarían sus condiciones de vida, lo que conduciría a su “progreso”, ya que se estaba convencido de la relación automática entre el crecimiento económico y el mejoramiento de la calidad de vida.

Anteriormente “se veían el crecimiento económico sostenido y la industrialización como las vías para arribar a plataformas de progreso que se concretaban en los Estados de Bienestar” (Cordera, 2014: 13-14). Es decir, se creía que, entre mayor intensidad en la actividad económica, por consecuencia el bienestar de los individuos aumentaría de la misma manera, por lo que se concluía que para reducir la pobreza era suficiente con buscar el crecimiento para conseguir el desarrollo económico y

social. Por ello, la medida del desarrollo por excelencia, y por ende de la prosperidad, era el ingreso o renta por habitante (Dubois, 2013).

Dichas concepciones se apoyan en la predominancia de una alocución modernizadora hegemónica que privilegia una sociedad urbanizada, industrializada y organizada de manera empresarial, donde el valor que orienta las prácticas políticas y las prácticas del desarrollo es únicamente el económico, por lo que la mayoría de los que se han ocupado del tema reducen el desarrollo rural a la integración del campesinado a la agricultura moderna (Suárez y Tobasura, 2008).

Así, en las zonas rurales se ha vivido un proceso de modernización muy particular; en este paradigma se concibió la premisa de que la población rural, especialmente la indígena, debía de incorporarse a la lógica institucional, “a través de la desmitificación de sus prácticas culturales y formas de vida locales. La educación y la alfabetización castellana se convirtieron en la principal herramienta de cambio social y modernización” (Herrera, 2013: 133). En ese sentido, Pachón (2007: 59) refiere que “durante varias décadas el desarrollo rural se ha movido bajo el precepto que las actividades que se realizan en este sector son atrasadas, poco eficientes y realizadas por personas poco cultas”.

A tenor de lo expuesto, variados autores plantean que existe un desfase entre los objetivos y los logros del paradigma de desarrollo rural convencional. En la perspectiva de Martínez-Carrasco *et al.* (2014) las áreas rurales aún siguen enfrentando muchas problemáticas, principalmente las de tipo estructural.

De acuerdo con Penagos (2019) la desigualdad persiste en América Latina, no solo entre los países sino al interior de los mismos. En el caso específico de México, a nivel nacional en 2016, había 53.4 millones de personas en situación de pobreza, es decir 43.6 por ciento del total (CONEVAL, 2018).

Durand y Rivero (2010) señalan que, en vez de un desarrollo rural, lo que se ha dado es un proceso de desigualdad económica aún más profunda por parte de quienes transfieren la tecnología y expresado en el aumento de la pobreza estructural de la población rural, con lo que se pone en riesgo la seguridad y soberanía alimentaria de los pueblos. Los aportes de David *et al.* (2001) apuntan en el mismo sentido que lo anterior, y agregan que fue debido principalmente a la modificación del papel del Estado y el permitir que los mecanismos del mercado fueran los rectores del proceso.

Es justamente en el papel del Estado que Gómez y Tacuba (2017) destacan que el desarrollo de los territorios rurales como objetivo de la política pública en México adolece de una estrategia, y subrayan que los grandes obstáculos lo siguen constituyendo la desarticulación de políticas y programas, y el uso clientelar de los recursos.

Por su parte, la FAO (2018) asevera, para el caso mexicano, que las unidades de producción domésticas en las áreas rurales enfrentan grandes problemas estructurales, principalmente la pobreza y enfatiza que la intervención institucional en el medio rural sigue siendo sectorial, por lo que los esfuerzos se duplican o son contradictorios entre sí, diluyendo la acción gubernamental.

3.2. El concepto desarrollo rural en el contexto de una crisis polifacética

Desde hace algunas décadas, son variados los autores y personajes de la vida pública que han hablado de una profunda crisis. Toledo (2013) aborda una crisis polifacética que ha conducido a una crisis general en lo económico y lo social, una ecológica, una energética, y una financiera. Él afirma que no es solo de un sector, sino una crisis de la civilización industrial o del mundo moderno.

En el mismo tenor, para Márquez (2009: 208), esta crisis del sistema capitalista mundial “representa una crisis del modelo civilizatorio que, más allá de mostrar diversos rostros truculentos, pone en predicamento la vida humana en distintos

ámbitos de la Tierra y anuncia una fractura en el proceso de metabolismo social humanidad-naturaleza”. Asimismo, Lander (2015: 30-31) pronuncia que este patrón civilizatorio atraviesa una crisis terminal. Ahonda que esta “civilización de dominio científico-tecnológico sobre la llamada “Naturaleza”, que identifica el bienestar humano con la acumulación de objetos materiales y con el crecimiento económico sin medida –cuya máxima expresión histórica es el capitalismo– tiene el tiempo contado”.

Así, Estermann (2012: 3) menciona que las crisis que se están viviendo actualmente se fundamentan en un solo tipo de racionalidad y valores cuyos orígenes se remontan a la civilización occidental dominante de los últimos cuatrocientos años. Y agrega que esta lógica está atestada de varias “falacias” y postulados que son incongruentes con la vida en general. Él refiere que las principales repercusiones tienen su origen en la “mundialización del modelo occidental [...] sobre todo a través de la ideología del “desarrollismo” y el consumismo, [...] y la aceleración de la economía ficticia especulativa en desmedro de una economía real, en la mayor parte del hemisferio norte”. De igual manera, exalta que debido a que la calidad de vida se mide en términos de acumulación de dinero y bienes. Así, “la ciencia y los saberes se subordinan en la modernidad occidental a la racionalidad instrumental de la tecnología que se rige por los principios de rentabilidad, eficiencia y fluctuación acelerada” (Estermann, 2012: 6).

En la actualidad se cuestiona si los fenómenos como el “cambio climático, la crisis energética, la alimentaria y la financiera, sumados al crecimiento del número de personas pobres, la pérdida de la biodiversidad, entre otros, no constituyen una acelerada marcha de los acontecimientos que muestran la obsolescencia del desarrollo” (Agostino, 2009: 17). Variados son los autores que afirman que el concepto de desarrollo, tal y como se ha conocido hasta hoy, simplemente está en crisis (Torres, 2011; Unceta, 2009). En el mismo tenor, Esteva (2009) añade que en la actualidad todos, incluyendo los académicos, han tenido que aceptar que el concepto de desarrollo es un mito que está muriendo, dadas las grandes evidencias de crisis, degradación de la naturaleza y las graves desigualdades sociales.

Así, se plantea que el modelo contemporáneo de desarrollo que se ha implementado en la mayoría de los países es un esquema depredador que ha ido sometiendo al ser humano y a la naturaleza a las letales derivaciones de un supuesto crecimiento sin límites. Al mismo tiempo, por los diversos fenómenos naturales y sociales acerca de los límites de este crecimiento y se vuelve cada vez más evidente la urgencia de discutir acerca de la crisis polifacética que se está viviendo.

Sin embargo, existen diversas maneras de interpretar la crisis, partiendo efectivamente de una crisis económica, pero se debe trascender la usual explicación a partir de una recesión, es necesario enfatizar en las demás dimensiones.

Como lo explica Viola (2000), las esperanzas de un progreso acumulativo e ilimitado terminaron por derrumbarse, incluso antes de empezar a cosechar los resultados; así los países pobres se dieron cuenta que la distancia económica que los separaba de los privilegiados países fue cada vez mayor, y por el contrario comenzaron a presentar grandes fenómenos de marginación social, con efectos por demás evidentes, así se fue generando un ambiente de decepción generalizada y de una progresiva desconfianza hacia la propia idea de desarrollo.

Enfatiza Leff (2004: ix), que es “una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía”. A decir de Wilkinson (2009), este modelo civilizatorio que en algún momento fue concebido como la panacea, en la actualidad se percibe por quienes la sufren, de forma creciente como perjudicial.

Se aprecian entonces los atributos materiales de esta crisis pero también la dimensión epistemológica, por lo que en la actualidad se precisa entender cuáles procesos han permeado la manera de ver el mundo, y quizás desde un punto de vista único “producto de una racionalidad que, centrada en la concepción del ser humano como individuo y de la naturaleza como recurso” (Leff, 2001: 10), producto de un conocimiento impuesto

desde Occidente hacia diversos espacios del orbe mediante los procesos de colonización por todos conocido; sólo en esta medida se podrán percibir otras racionalidades que hasta ahora no habían sido visibilizadas.

De Sousa (2010), plantea que el conocimiento occidental moderno es “abismal”, y lo caracteriza a partir de una línea imaginaria entre los sistemas cognitivos, y agrega que al otro lado de la línea del saber hegemónico se ubica lo inexistente, lo invisible; por lo que los otros conocimientos (populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas) no son erudiciones importantes o apreciables porque se consideran creencias, opiniones, supersticiones, comprensiones intuitivas o subjetivas, y en último caso, solo pueden servir como materia prima para las investigaciones científicas, pero no como conocimiento real.

Sin perder de vista que la noción universal de progreso ilimitado es un mito, ya que siguiendo a Lander (1996: 4): “La noción del progreso continúa siendo probablemente la idea-fuerza más potente de la sociedad contemporánea. Y, sin embargo, la inviabilidad a mediano y largo plazo del modelo civilizatorio industrialista y depredador se hace cada vez más evidente”.

De acuerdo con Estermann (2012), se ha fomentado una filosofía economicista en todos los ámbitos, primordialmente respecto al “desarrollo”, donde la realidad “material” que se considera no-animada es cuantificable, manipulable y negociable, que ha llevado a su instrumentalización y monetarización (incluyendo al cuerpo humano), es decir en un factor económico, así, se habla de “recursos” y “capitales”.

Otro de los brazos de la legitimación del proceso civilizatorio hegemónico (experiencia cultural de Occidente, principalmente) es mediante la ciencia moderna quien a través de su pretendida noción de objetividad y universalidad del conocimiento, ha aplastado la validez de otras maneras de aprehender la realidad, soslayando los saberes *no científicos*, negándoles el derecho a sus propias opciones culturales y modos de vida;

por lo tanto es cómplice con el proceso histórico de imposición colonial imperial del modelo de vida, y de estar en la naturaleza (Lander, 2008).

A partir de la conquista de América se va imponiendo un estándar de vida en el que la colonialidad del poder mediante el eurocentrismo se fue instaurando en su columna vertebral, así para Dussel (2005: 13), la mejor vía para demoler el mito eurocéntrico de la modernidad es reconociéndolas, ya que él postula que existen varias modernidades, pero todas concurren en que son portadoras del progreso y constituyen el camino; para este autor, “modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente”.

Por tanto, se debe revolucionar la racionalidad imperante como condición primaria para el reconocimiento de otras culturas, que en un principio pudieran parecer irracionales. En palabras de Leff (2001: 9) se precisa trascender la “racionalidad homogeneizante que deja fuera el valor de la diversidad cultural, que hoy se expresa en la afirmación de las identidades de los pueblos y en la reivindicación de derechos del ser”. Arrancar desde sus cimientos todas aquellas condiciones estructurales que nos impide reconocer al otro como igual, porque la descolonización del imaginario es el estado primario para luchar por otro modelo civilizatorio que haga posible la continuidad de la vida en este planeta modificando las lógicas de subordinación y exclusión (Lander, 2001).

Ya que justamente esta visión de la modernidad es lo que ha permitido ver a la naturaleza como explotable, negociable y destructible, pero hay que aprender de otras culturas, las cuales se han considerado primitivas o atrasadas desde la óptica desarrollista, y que en la actualidad manejan formas de respeto hacia la naturaleza. Tampoco en una negación purista de uno por otro, sino que se debe integrar lo mejor de ambas cosmovisiones (Dussel, 2005). La prerrogativa de una racionalidad estrictamente económica a partir de un modelo eurocéntrico ha llevado a la debacle en la que se encuentra actualmente en la crisis civilizatoria del ser humano, por lo que la idea que está germinando es la cimentación de una nueva racionalidad, una

racionalidad ambiental bajo la concepción de Leff (2004), desde la cual todo debe ser distinto, crear una nueva cosmovisión y una nueva práctica.

Las tendencias actualmente se debaten entre tres opciones, por un lado, los esfuerzos orientados a ampliar el concepto de desarrollo, pero sin alterar el marco metodológico; por el otro, los intentos encaminados a una reorientación profunda y de las estrategias para lograr los fines; y por otra vía, la negación del desarrollo como noción universal y, por consecuencia, la pertinencia de abandonar tal aventura (Unceta, 2009). Al respecto, Madoery (2012) enfatiza que se debe abandonar la matriz de primacía económica, y cuestionar los fundamentos, buscar un nuevo camino, una opción diferente o contraria al paradigma de sociedad, es decir una nueva opción de índole política. Asimismo, Cordera (2014) recalca que hoy por hoy es necesario colocar lo social en el centro de cualquier propuesta de desarrollo, se trata de reorientar los postulados del desarrollo.

En el mismo tenor, Unceta (2009) reseña el apremio de plantear alternativas que vayan más allá de lo coyuntural y que planteen cambios estructurales en la manera de organizar la producción y la distribución, al servicio de las personas y acordes con la sustentabilidad. Al respecto, Barkin (2012: párr. 1) profundiza que “en las prácticas ancestrales de las comunidades campesinas e indígenas, así como en sus formas actuales de organización y comportamiento, se hallan algunos principios para la construcción de otras sociedades”.

De tal modo, se aprecia una urgencia por realizar un replanteamiento del modelo eurocéntrico, modernizador y colonizador modificando necesariamente las raíces fundantes del mismo. Siguiendo a Estermann (2012: 7) que “ante este panorama desolador, surgen voces cada vez más frecuentes y fuertes que no solamente plantean medidas “cosméticas” al modelo del desarrollismo, sino que cuestionan de fondo este mismo modelo y sus presupuestos filosóficos y civilizatorios”. A decir de Madoery (2012) en la región latinoamericana ya hay nuevas propuestas al concepto de desarrollo que van más allá de los parámetros occidentales, modernos, capitalistas.

Así, se vislumbra, en palabras de Rivera (2018) un resquicio para la construcción de utopías que trascienda las habituales pronunciaciones positivistas y lineales de la historia. La actual crisis deberá servir como punto de partida para conducir a la descolonización del imaginario social como primer paso para la recuperación, el reconocimiento y la producción de opciones alternativas, a decir de Fadellin (2018: 34), “recuperar el pasado para descolonizar el futuro”, y es aquí donde adquieren su importancia las cosmovisiones indígenas y campesinas que pudieran permitir ir más allá de los convencionales conceptos de “desarrollo” y “progreso” que se ha conocido hasta hoy.

3.3. La ecología de saberes para una perspectiva decolonial

Desde la perspectiva de Arévalo (2013: 56), una vez que se haya reconocido a la modernidad y la colonialidad como coacción eurocéntrica, es preciso la descolonización del pensamiento, por lo que se comienza con “revitalizar y consolidar las cosmovisiones, supuestos y perspectivas del colonizado como un lugar válido, necesario y posible [...]. En otras palabras, girar la educación y la investigación al saber, las prácticas, valores, experiencias y sentidos de las poblaciones indígenas”.

A partir de una transformación en el pensamiento es que puede iniciar un proceso de liberación colonial, y es por ende necesaria la construcción de nuevos conceptos y nuevos modos de mirar la vida, precisa el enunciado de nuevos nombres y nuevas metodologías que se construyen en la interacción colectiva (Ceceña, 2006).

Toda vez que la percepción del mundo es una construcción mental generada a partir de la socialización de diversas experiencias, a decir de Landini (2011: 7) las “cosmovisiones o mundos de sentido constituyen el concepto más abarcativo, incluyendo el conjunto de conocimientos cotidianos, representaciones, categorías y significados, construidos en la interacción social, por medio de los cuales los sujetos ordenan y dan sentido a su realidad”. Por lo que muchas veces no serán sólo las de

esas culturas, sino que estarán mediadas por el proceso colonial y supeditado a la sociedad mayor, en términos de Roseberry (1981: 167) por “las complejas interacciones de las presiones externas (...) resultado de imposiciones, respuestas o acomodados”.

Es a través de ciertos procesos que se impone una cierta visión de la realidad, ya que siguiendo a Korol (2008: 180), existe una perfección en el manejo autoritario del sentido común, mediante “los medios masivos de comunicación, la influencia de las iglesias, las sectas, la educación escolar, la familia y las instituciones que organizan, homogeneizan y disciplinan nuestras creencias, formando consenso a la dominación”, y de esa manera se naturalizan las opresiones, por lo que efectivamente es necesario trastornar el sentido común para descubrir sus mecanismos y sus responsables, así como los intereses que se defienden o reproducen con la dominación.

En el mismo tenor, Ceceña (2006), agrega que es necesario que el nuevo sentido común no sea impuesto desde la academia, la ciencia o los círculos de poder, sino que se cimiente de manera colectiva en un proceso desde los propios actores, en su espacio material y simbólico.

Efectivamente, es a partir de la deconstrucción de lo que se ha aprendido en los procesos de colonización e imposición de la modernidad que se podrá reinventar un nuevo horizonte de pensamiento, a decir de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), “un giro decolonial”; y será un continuo proceso de reformar nuestros sentidos, de transformar nuestra percepción de la realidad, un desaprendizaje y aprendizaje a la vez. Aquí se introduce la categoría *decolonialidad*, desde lo planteado por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) que viene a complementar la categoría descolonización, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX, por lo que va más allá de un fenómeno jurídico-político.

Grosfoguel (2007) plantea que se requiere una descolonización en las relaciones globales de poder, es preciso aceptar que no habitamos en un mundo horizontal con

relaciones de igualdad entre las culturas y los pueblos, porque a nivel mundial están divididos por la diferencia colonial. Enfatiza entonces que la transmodernidad, propuesta de Dussel para virar hacia el inacabado proceso de descolonización. Así,

En lugar de una modernidad centrada en Europa/Euro-norteamérica, e impuesta como proyecto global imperial/ colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada, y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. (Grosfoguel, 2007: 73)

En la misma sintonía, De Sousa (2010) propone que se debe trascender hacia un “pensamiento posabismal” el cual denomina “ecología de saberes”, fundamentado en el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del científico, ya que en todo el planeta existen diversidad de epistemologías así como criterios para validarlos, y enfatiza que se debe trascender el pensamiento abismal, es decir aquel que concibe a la ciencia como el único método admitido y exacto de conocimiento.

Por consiguiente, se debe retomar el valor de todas aquellas propuestas que vayan en el sentido de rechazar las arrogancias objetivistas del método científico y buscar en aquellas que plantean la investigación como herramienta de transformación social, por ejemplo, mediante la Investigación-Acción (Iño, 2017).

Ya que a decir de Grosfoguel (2006: 40-41): “la filosofía de la liberación sólo puede venir de pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas [...] Es un llamado a un pensamiento fronterizo crítico como estrategia o mecanismo hacia un «mundo transmoderno» descolonializado”. Al respecto, Iño (2017: 120) agrega que es necesario un proceso de descolonización en la investigación y en la producción de conocimiento encaminado a innovar las estrategias para ir más allá de la colonialidad del saber científico además de “la restauración, redescubrimiento, autovaloración de

las prácticas culturales, patrones de pensamientos, conocimientos que fueron suprimidos o ignorados por el colonialismo”.

Ahondando lo anterior, en la perspectiva de Chilisa (2012: 14), el proceso de descolonización implica realizar las investigaciones desde los propios marcos de referencia de los Otros (no occidentales), cuestionando las disciplinas y lo que han escrito y teorizado sobre el Otro (colonizado) y deslegitimando “la superioridad posicional del conocimiento occidental”.

De esta manera, Arévalo (2013) propone que el proceso de decolonización de las comunidades comienza con la recuperación de su cultura y su identidad; para posteriormente realizar el “duelo” de la colonización, interpretada como curación porque permite identificar el sistema de dominación así como las posibilidades del futuro; luego tendría efecto el “dreaming” donde el colonizado explora su cultura e invoca sus cosmovisiones y en general todos sus “sistemas de conocimiento indígena para teorizar e imaginar otras posibilidades [...]. El dreaming relaciona el mundo humano, el físico y el sagrado, de manera que contiene las claves, las leyes, los dictámenes para vivir [...].” (Arévalo, 2013: 56-57). Es en esta etapa donde las personas miden sus posibilidades y deviene en el compromiso.

Con respecto de la dimensión cultural, enfatizar que el idioma constituye un aspecto nodal en la construcción cultural, a decir de algunos autores: produce los procesos sociales de identificación como emblema manifiesto de la identidad propia (Bartolomé, 2006); da a sus poseedores un sentido de pertenencia (Cantoral, 2009); y, es uno de los rasgos para resaltar su identidad particular, de acuerdo con los significados que las personas les asignan y su circunstancia concreta (Vivar, 2016); por ende, se instituye en sentido simbólico como la columna vertebral, ya que ahí se encuentran presentes las condensaciones de la cosmovisión ancestral.

Sin embargo, coincidiendo con lo propuesto por Iño (2017: 123), la descolonización no se fundamenta en negar y destruir lo ajeno en un sentido esencialista, sino en

identificar lo propio y reconocer lo otro, en la búsqueda de la relacionalidad intercultural. Tampoco es una vuelta al pasado prístino solamente, sino de recuperar la historia negada, “es re-construir las formaciones discursivas de dominación desde la autovaloración de las prácticas culturales, patrones de pensamientos, conocimientos que fueron y son suprimidos o ignorados por la colonialidad”.

La travesía ya ha iniciado con evocar la necesidad de desmembrar el pensamiento EuroNorteaméricacéntrico para percibir sus anclajes coloniales, y es actualmente una necesidad apremiante para empezar a imaginar ese otro mundo. Desde la perspectiva de Quijano (2010), ya se ha comenzado un proceso de des/colonialidad de la sociedad, liberándose primero del pensamiento eurocéntrico que constituye la herramienta más poderosa que el capitalismo moderno tiene para mantener a la existencia social dentro de este modelo de poder.

En el mundo y de manera particular en México, existen diversas experiencias de las sociedades alrededor del mundo que ya están trabajando con sus propias respuestas para la defensa de sus territorios y sus culturas, y su propia existencia como pueblos originarios (Barkin, 2012). Por lo que se considera apremiante para las ciencias, un debate acoplado con los otros mundos de sentido: indígenas, campesinas, populares que tienen entre sus objetivos la pretensión de otras formas de conocimientos y modos de vida. Aunque surgen las interrogantes de la factibilidad de desarrollar procesos de investigación que postulen el conocimiento ancestral en igualdad de circunstancias que las matrices de conocimiento hegemónico (Arévalo, 2013).

Es importante considerar las propuestas de la “Ciencia nativa” y el “Paradigma indígena de investigación” (Arévalo, 2013: 59). Al respecto, para el primer concepto se considera la vigencia de la producción del conocimiento que surge desde la lógica y la racionalidad indígenas mientras que el Paradigma indígena de investigación se basa en esos conocimientos, como una condición necesaria de hacer la investigación en las universidades desde la propuesta indígena, es decir que ocupa los antiguos sitios consignados a la ciencia moderna.

Para Barkin (2012), este proceso de construcción de nuevos paradigmas en aras de nuevos mundos ya ha comenzado, plantea además el reconocimiento de los otros saberes (originarios, tradicionales, locales) que aportan sus experiencias y se suman al conocimiento científico.

Sin embargo, para De Sousa (2010: 60) la re-edificación epistemológica de una ecología de saberes no podrá ser obra fácil, y propone un “programa de investigación”, con lineamientos generales, que “están relacionadas con la identificación de saberes, con los procedimientos para relacionar unos y otros, y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos”.

3.4. Las sabidurías tradicionales en los procesos de desarrollo rural

Si bien es cierto que en la actualidad todavía existe un amplio debate acerca de los conceptos implícitos en el de sabiduría tradicional, tal es el caso de comunidades indígenas y locales, así como el concepto mismo de conocimiento tradicional sin que hasta el momento se haya llegado a un acuerdo sobre las significaciones de ellos.

Con el objeto de ir precisando las conceptualizaciones, se retoma lo planteado por Toledo y Barrera-Bassols (2008) de que los pueblos indígenas son los descendientes de los habitantes originales de un territorio que ha sido sometido por conquista; extremadamente interconectados con la naturaleza mediante sus cosmovisiones, conocimientos y actividades productivas; practican una forma de producción rural a pequeña escala e intensiva en trabajo; organizan su vida a nivel comunitario y toman decisiones consensuadas; comparten un idioma, valores, creencias, vestimentas y otros criterios de identidad étnica.

Para el caso de los conocimientos tradicionales, a decir de la OMPI (2010: 2) engloban “el patrimonio intelectual y el patrimonio cultural inmaterial, las prácticas y los sistemas de conocimientos de las comunidades tradicionales, particularmente de las

comunidades indígenas y locales”. Es decir que constituyen el contenido de los conocimientos propiamente dichos, pero también a las “expresiones culturales tradicionales (ECT)” y los elementos asociados a ellos.

Se reconoce su carácter colectivo, su arraigo territorial, y el origen histórico procedente de su transmisión intergeneracional; son fundamentalmente tácitos y “se expresan en rutinas, capacidades, secuencias de habilidades que tienen lugar en las interacciones epistémicas entre agentes que comparten fines, valores, representaciones, reglas” (Valladares y Olivé, 2015: 92). Incluyen a los “conocimientos especializados, capacidades, innovaciones, prácticas y enseñanzas que forman parte de los sistemas de conocimientos tradicionales, y los conocimientos que entrañan el modo de vida tradicional de un pueblo o comunidad, o que están contenidos en sistemas codificados de conocimientos transmitidos de una generación a otra” (OMPI, 2010: 2).

Tomando en consideración que las sabidurías tradicionales se encuentran enmarcadas en el idioma, los valores, las creencias y otros criterios de identidad étnica. Del mismo modo, para el caso de la conceptualización de la identidad étnica es de larga data, y ha sido objeto de innumerables estudios desde diferentes disciplinas y enfoques con resultados muy variados.

Conviniendo en que las identidades constituyen etiquetas o marcos de adscripción que las colectividades se autoasignan o les son asignados por otros grupos, y que sirven primordialmente para fijar la pertenencia a un colectivo, vincular el proceso histórico que permita una continuidad y para homogeneizar una comunidad por encima de las diferencias internas existentes (Máiz, 2004). Este autor enfatiza que las identidades son en principio identidades compuestas, la cual es un sumario más o menos constante, jerarquizado, situando un principio identificativo como articulador.

Bajo este contexto, la construcción identitaria de los *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca) se encuentra en un proceso de imbricación compleja entre la identidad étnica y la identidad campesina, que a su vez encuentra anclada sus raíces

en el legado mesoamericano. Al respecto, en una investigación realizada en una localidad *ñiviñuun*, los hallazgos refieren que ellos se conciben como un pueblo de campesinos (*Ra chika chiki*) concepción que engloba el desarrollo de las actividades agropecuarias, así como el aprovechamiento de las áreas en descanso de selva baja caducifolia; concebirse como *ñiviñuun* es dedicarse a las labores agropecuarias, vivir de los productos y subproductos del campo, tener un profundo conocimiento de las interacciones del ambiente sobre los ciclos de cultivo y el manejo de los animales domesticados (Ávila-Quiroz *et al.*, 2019).

Sin intentar ser exhaustivos en el debate existente entre las implicaciones de la identidad étnica y la identidad campesina, conviene traer a colación un aspecto que autores como González (2016) y Máiz (2006) coinciden en que la construcción de la nación mexicana como Estado Nacional se hizo con base en el mito del mestizaje, fue así que se originó lo que desde la etapa posrevolucionaria fue concebida como “raza mestiza”, a partir de lo cual ellos afirman que sirvió para legitimar el ejercicio del poder político desde el Estado. Así, por una parte, los indios de México fueron identificados como campesinos, pobres en vías de proletarización, por lo que se diseñaron políticas del “indigenismo”, como procedimiento de mexicanización: incorporación al mercado, políticas sociales corporativas para campesinos, programas de asimilación lingüística y cultural, etc. (Máiz, 2006). Lo que desembocaría en lo que ha sido expuesto por Bonfil (1990): la “desindianización” como parte de una política pública denominada aculturación dirigida.

De tal modo, que la identidad indígena devino en una suerte de sinonimia con la identidad campesina. Así, para intentar comprender el proceso de identificación exógena acerca del ser campesino y de la identidad indígena. Sin ser exhaustivos, primero se rescatan algunas de las abstracciones que las ciencias antropológicas han hecho del campesinado como categoría de análisis. Retomando lo planteado por Wolf (1976: 260), de que los campesinos, son aquellos sujetos que: “recogen sus cosechas y crían sus ganados en el campo”, pero acota que no son los que cultivan en receptáculos en las ciudades ni los granjeros o empresarios agrícolas; enfatiza que a

diferencia de los “primitivos” que también lo hacen en el campo, pero que son sociedades en las que los productores controlan sus medios de producción, en cambio los excedentes de los campesinos son trasladados a un grupo dominante de gobernantes.

Palerm (2008a) plantea que es preciso trascender el enfoque puramente culturalista, de concebir a las sociedades tradicionales o campesinas como aisladas y agrega que lo campesino y lo urbano no son conceptos dicotómicos. En el mismo sentido, Fortich *et al.* (2019) indican que no es posible seguir concibiendo a los campesinos desde la dicotomía del dualismo económico, es decir lo tradicional *versus* lo moderno. Por el contrario, Palerm (2008a) reconoce la vigencia del campesinado gracias a sus estrategias adaptativas, por lo que se debe desechar la idea de su conservadurismo, oposición a las innovaciones y animadversión al cambio.

Desde la visión del campesinado como “arcaico”, en todo el siglo precedente la conceptualización y la práctica del desarrollo rural se ha dado en términos de la modernización, pero siempre desde perspectivas evolucionistas y unidireccionales (Herrera, 2013).

Varios autores concuerdan en que los ámbitos rurales están transformándose desde hace algunas décadas, a manera de ejemplo Elizalde y Thayer (2013), Martínez y Vallejo (2019), Pérez (2001), Quilaqueo y Ramírez (2006), entre muchos otros. De acuerdo con Pérez (2001), estos cambios se están dando gracias al modelo de desarrollo global.

De manera específica, Martínez y Vallejo (2019) indican que se percibe un deterioro cada vez más acentuado en las condiciones materiales de existencia de la mayoría de los productores agrícolas y a una crisis en la capacidad de producción y reproducción social, por lo que se han visto obligados a adoptar nuevas estrategias de reproducción, entre las que se destacan la pluriactividad, que incluyen la mezcla de actividades agrícolas y no agrícolas que derivan en nuevos vínculos rural-urbanos.

Se constata la vigencia del valor de la dimensión cultural, se reconocen sus implicaciones para la conceptualización y la práctica de los procesos de desarrollo, y del desarrollo rural en particular. Sin embargo, el debate sobre la conceptualización de cultura y sus repercusiones en los procesos de desarrollo, es un fenómeno que todavía en la actualidad tiene plena vigencia entre los estudiosos de las diversas disciplinas.

La cultura es esencial para el desarrollo, pues determina qué tiene importancia en una colectividad, tanto sobre los individuos como las comunidades, y sus respuestas que los actores sociales darán a las transformaciones resultantes del desarrollo (Romero, 2005). Toda vez que, hasta fechas recientes, en la teoría y la práctica de los programas y proyectos de desarrollo rural, en especial los promovidos por diferentes regímenes de Estado, ha imperado una visión de la cultura de manera secundaria o accesorio, como estrategias para evitar el rechazo de los programas por las poblaciones en las que se imponen (Santos, 2007).

Para incorporar de manera más sustancial el proceso mental de la interacción sociedad-naturaleza, se reconoce lo propuesto por Leff (2001: 14) de que “los pueblos recuperan el sentido del territorio como soporte de una cultura, como un espacio marcado –geografiado– por el hombre, como un soporte ecológico habitado por significados culturales y sentidos civilizatorios”.

Toledo y Barrera-Bassols (2008) plantean que, así como los individuos, las sociedades poseen también una memoria colectiva, por lo menos de tres tipos: genética, lingüística y cognitiva, expresada en la pluralidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías. Refieren que es justamente esta última la que sintetiza las formas en que los diversos grupos humanos se adaptaron a la amplia gama de condiciones en el planeta, y enfatizan que esa memoria se encuentra albergada en las denominadas sociedades tradicionales y particularmente, en los pueblos indígenas del universo.

Velasco (2003) plantea que se debe evitar la utilización de determinada ciencia o de determinado enfoque del conocimiento para integrar y subyugar otros conocimientos; es decir no se trata de sojuzgar la variable cultura o la ecológica a los designios de la economía, sino más bien de depurar esta última de su pretensión hegemónica, permitiéndole la posibilidad de conexiones plurales con otras disciplinas y con otros conocimientos, saberes o racionalidades.

Se destaca la importancia de estudiar a las sociedades desde el ámbito territorial específico de cada cultura, considerando lo puesto en relevancia por diversos autores que dan cuenta de que las culturas, de manera especial las indígenas, presentan una concepción afinada acerca de su interacción y adaptación con el entorno. Desde la perspectiva de Toledo y Barrera-Bassols (2008) los estudios desde las diversas ciencias revelan el estrecho vínculo existente entre la diversidad biológica, cultural y agrícola en las diversas escalas y con las regiones tradicionales del planeta (aquellas donde predomina una población rural de carácter campesino), manteniendo sistemas familiares de producción y de pequeña escala.

Lo anterior encuentra su correspondencia con diversas investigaciones realizadas en el país: una realizada en los municipios de Atlacomulco y San Felipe del Progreso, en el Estado de México, por Martínez y Vallejo (2019) donde se manifiesta la vigencia de los cultivos tradicionales, específicamente de la milpa, cuyas deducciones apuntan a que su continuidad es debido a sus raíces prehispánicas, como elemento de construcción de identidad, y por ende del mantenimiento de la riqueza biológica y cultural.

Asimismo, los hallazgos de Gerritsen *et al.* (2009), que desde un enfoque sociológico orientado a los actores sociales aplicados en el manejo de una especie forestal no maderable (el carrizo) en los municipios de El Grullo y El Limón, Jalisco; los resultados apuntan a que en la región, la importancia del manejo de la especie trasciende el simple valor económico, son notables las acciones de inclinación hacia las tradiciones y las costumbres por lo que constituye una lógica que va más allá de simples

intercambios monetarios, y forma parte de una concepción más amplia de la economía y la cultura.

Barreto (2014), realizó una investigación en tres comunidades de la Sierra Nevada (Tlalmanalco, Amecameca y Atlautla), en torno a la apropiación del proceso productivo para el manejo y aprovechamiento de sus recursos forestales, los resultados permiten corroborar que, en distintos grados, se comportan como una familia extendida, ya que permanecen en esas comunidades y ejidos ciertas prácticas sociales (específicamente la solidaridad y la ayuda mutua) que tienen como objetivo asegurar la reproducción social de las familias campesinas, con lo que se constata un tipo de racionalidad diferente a la lógica lucrativa de la empresa capitalista.

Los conocimientos sobre la naturaleza reflejan el afán de las observaciones sobre el entorno que han sido ejecutadas, conservadas, transferidas y perfeccionadas a través de la historia por los integrantes de las culturas locales, constituyen adaptaciones específicas que produjeron un fino conocimiento ecológico de las condiciones locales; se trata de los saberes, transmitidos por vía oral de generación en generación. El fruto de ese proceso de perfeccionamiento se halla hoy en día en las mentes y en las manos de las mujeres y los hombres que conforman los llamados pueblos tradicionales, específicamente en los pueblos indígenas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Son conocimientos que abarcan todos los órdenes de la vida y que conforman cosmovisiones específicas; por tanto, el problema de fondo está en aceptar la vigencia de otros conocimientos y otras sabidurías, lo cual supone abandonar la arrogancia de que sólo hay una manera válida y cierta para la existencia, negando y excluyendo cualquier otra (Bonfil, 1990).

Las sociedades indígenas albergan un repertorio de sabidurías que generalmente son locales, colectivas, diacrónicas y holísticas, y no se restringe a los aspectos estructurales de la naturaleza, sino que engloban dimensiones dinámicas, relacionales y utilitarias, es decir que son sistemas cognitivos que se transmiten a través del idioma,

por lo tanto, la memoria es el recurso intelectual más importante (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Desde estas perspectivas, y más allá de visiones románticas, es interesante la propuesta de López (s.f.) que insta a procurar que las sociedades tradicionales (como la sociedad rural, indígena o campesina) resignifiquen su patrimonio natural y cultural como procesos de carácter endógeno por medio del cual una comunidad recupera el control de los fenómenos que la determinan y la afectan (tanto hasta donde sea posible).

Por lo tanto, es necesario estudiar la vigencia y los fundamentos del conjunto de sabidurías y, en términos generales, las cosmovisiones y los sistemas de vida, como un elemento fundamental para descubrir si existen otras maneras que permitiera remontar la actual crisis ecológica y social desencadenada por la revolución industrial, la obsesión mercantil y el pensamiento racionalista (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

3.5. El concepto *vivir bien* entre las culturas originarias de América

El paradigma del *vivir bien*, cada vez más reconocido gracias a la aportación investigativa de variados autores y representantes desde la visión de los mismos pueblos originarios y otros autores externos, sobre todo a raíz de su inclusión en las estrategias y políticas públicas de Ecuador (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009) y Bolivia (Estado Plurinacional de Bolivia, 2009).

A decir de Haidar y Berros (2015), el enfoque del buen vivir surge de variadas prácticas procedentes de una amplia red de movimientos sociales e instituciones que han planteado una forma de vida que se concibe de una manera holística y en el centro de su existencia la interrelación sociedad-naturaleza, y que sin duda presenta muchas aristas para ser analizadas.

La propuesta del *vivir bien* o *buen vivir* ha devenido en “un nuevo proceso de debate y discusión, de movilización, de articulación y de respuesta”. Ya que “estamos en una turbulencia de conceptos, [...] en la construcción de nuevos paradigmas” (Huanacuni, 2010: 8). Por lo que “emerge desde sociedades marginadas históricamente, y se proyecta como una plataforma para discutir alternativas conceptuales” (Gudynas y Acosta, 2011: 82).

Muchos autores lo han definido, por ejemplo, para Santana (2015: 172), el “buen vivir o *lekil kuxlejal* (maya tsotsil-tseltal), *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), *Teko porã* (guaraní) o *Küme mogen* (mapuche de Chile y Argentina)”, es una recuperación de los modos de vida de los pueblos originarios de América; y aunque el concepto es de reciente aparición pública, consiste en una práctica antigua desde los pueblos originarios de América Latina, la cual se evidenció en la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba, Bolivia, en 2010 (Santana, 2015).

En contraste, para Houtart (2014) el *sumak kawsay* es un nuevo estándar de vida como respuesta a la concepción occidental que trasciende a la cosmovisión indígena, por ende, aplica para todos los grupos humanos del planeta. Esta noción supone armonía con la Madre Tierra y la conservación del ecosistema, agrega que la noción implica la convivencia comunitaria, la igualdad social, la equidad, la reciprocidad, la solidaridad, la justicia y la paz. Destaca que concurren concepciones equivalentes en otros pueblos indígenas, como los mapuches en Chile, los guaraníes de Bolivia y Paraguay (*ñande riko*, vida armoniosa) y de *tiko kavi* (vida buena) entre los *achuar* (Amazonia ecuatoriana), pero también entre los mayas en Guatemala, en Chiapas, entre los kunas de Panamá, el pueblo tseltal (*lekil kuxlejal*, la vida buena), entre otros. Agrega que en algunos casos es “un concepto que a pesar de haberse ido degenerando, puede recuperarse” (Houtart, 2014: 102-103).

A decir de Huanacuni (2010: 11, 33-34):

Los pueblos indígenas originarios están trayendo [...] a las mesas de discusión acerca de cómo la humanidad debe vivir de ahora en adelante [...]. Desde la cosmovisión aymara y quechua, toda forma de existencia tiene la categoría de igual, en una relación complementaria [...]. Lo más importante no es el hombre ni el dinero, [sino] la armonía con la naturaleza y la vida [...]. Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente.

Autores como Le Quang y Vercoutère (2013: 20) refieren haber identificado tres corrientes principales dentro de las cuales se inscriben los discursos y las prácticas de este concepto entre los países sudamericanos; a saber, la culturalista, la ecologista, y la ecomarxista, y agregan que se aprecian elementos comunes entre las tres, pero que “en cada corriente encontramos tanto autores que pertenecen a los pueblos indígenas del continente americano como pensadores mestizos de los países de la región y extranjeros”.

Las vertientes enunciadas, corresponden a lo que Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2017: 2) consideran como “la trinidad del buen vivir”: “una indigenista y pachamamista (que prioriza como un objetivo la identidad), otra socialista y estatista (que prioriza la equidad), y una tercera, ecologista y posdesarrollista (que prioriza la sostenibilidad)”. Estos autores hacen un recuento de los investigadores más destacados de cada una de las clasificaciones enunciadas.

Para la versión indigenista y pachamamista que conciben como la exclusiva del pensamiento de los intelectuales indígenas e indigenistas, de los movimientos indígenas de Ecuador, de Bolivia y de Perú; que plantean la recreación en la actualidad de todos aquellos factores y contextos integrales de vida de los pueblos originarios de América Latina mediante la reinstauración, en su caso, de las cosmovisiones indígenas como el referente civilizatorio de las sociedades. Por mencionar algunos: Carlos Viteri Gualinga; Luis Macas; Luis Maldonado; Atawallpa Oviedo; Nina Pacari; Simón

Yampara; Fernando Huanacuni; David Choquehuanca, Joseph Estermann; Grimaldo Rengifo; entre otros¹ (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017).

Para la versión socialista y estatista que consideran es la propia del pensamiento neomarxista de los intelectuales vinculados o cercanos a los gobiernos de Ecuador y Bolivia, que conciben este concepto como socialismo del *sumak kawsay*, donde entre otros aspectos, la economía social y solidaria son trascendentales: José Luis Coraggio; Álvaro García-Linera; Marta Harnecker; Atilio Borón; François Houtart; Maria Nela Prada-Tejada; y otros. Y para la versión ecologista y posdesarrollista, de los intelectuales vinculados con la crítica al desarrollo y con los movimientos sociales latinoamericanos, que sostienen que el *buen vivir* es una utopía por (re)construir, donde los procesos locales de participación social son medulares, sostienen que cada comunidad pueda definir su propio buen vivir, y aspiran a construir una sociedad biocéntrica, donde la naturaleza ocupe el centro de las preocupaciones de los ciudadanos; por ejemplo: José María Tortosa; Arturo Escobar; Gustavo Esteva; Eduardo Gudynas; Leonardo Boff; Alberto Acosta; Edgardo Lander; Aníbal Quijano; entre otros (*ibid.*).

Respecto de la conceptualización del *vivir bien* en la propuesta sudamericana, se puede resumir que se visualiza un aporte bastante desarrollado acerca del paradigma *vivir bien*. Asimismo, la mayoría de las investigaciones acerca del *vivir bien* se han realizado desde la perspectiva de la evaluación de las políticas públicas en el ámbito de los Estados – Nación; y únicamente la versión indigenista y pachamamista ha postulado los atributos o principios sobre los que se rige el concepto entre algunos pueblos indígenas.

El *vivir bien* es una alternativa que nos muestra que *Otro Mundo* puede ser posible, a partir del replanteamiento de una nueva manera de relacionarse con el ambiente, es decir, la construcción de otra racionalidad de un modo más integrador. La racionalidad ambiental es un constructo teórico que, en palabras de Leff (2004: xii) es: “un proceso

¹ La mayoría de ellos son intelectuales originarios de las culturas andinas (aymaras, quechuas, etc.).

de emancipación que implica la descolonización del saber sometido al dominio del conocimiento globalizador y único, para fertilizar los saberes locales. La construcción de la sustentabilidad es el diseño de nuevos mundos de vida”.

La racionalidad ambiental, tal y como prolijamente explica Leff (2004: 216), se construye mediante la articulación de cuatro niveles de racionalidad, una “racionalidad material o sustantiva” que constituye el conjunto de valores que norman los comportamientos sociales y orientan las acciones hacia la sustentabilidad (principios teóricos, materiales y éticos); una “racionalidad teórica” en proceso dinámico de los conceptos que articulan los valores de la racionalidad sustantiva con los procesos materiales; una “racionalidad técnica o instrumental” “que produce los vínculos funcionales y operacionales entre los objetivos sociales y las bases materiales del desarrollo sustentable”; y una “racionalidad cultural”, es decir “el sistema de significaciones que [...] da coherencia e integridad a sus prácticas simbólicas, sociales y productivas”.

Bajo el contexto anteriormente desarrollado, la propuesta del *vivir bien* trasciende la perspectiva individualista y se integra en lo comunitario; ya que, en palabras de Dávalos (2008: párr. 34) el concepto constituye: “otro de los aportes de los pueblos indígenas del Abya Yala, a los pueblos del mundo, y es parte de su largo camino en la lucha por la descolonización de la vida, de la historia, y del futuro”.

En los últimos años se ubican múltiples propuestas que retoman la importancia de la identidad étnica o cultural, a saber: el desarrollo endógeno, el desarrollo con identidad y el desarrollo local en diversos ámbitos geográficos de países como Bolivia o Ecuador, sin olvidar los esfuerzos del Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, s.f.), a través de su programa Desarrollo Territorial con Identidad Cultural, por mencionar sólo algunos ejemplos.

En razón de que se pretende retomar lo mejor de cada una de las versiones del “vivir bien” que enuncian Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2017), ya analizadas en este

apartado para adecuarlas al contexto local bajo estudio, se considera que el enfoque indígena o pachamamista, el cual propone la recreación de las condiciones armónicas de vida de los pueblos mediante la reinstauración de las cosmovisiones indígenas, es la propuesta que más se adapta a los objetivos del presente estudio, lo que permitirá su utilización como línea axial de la investigación, ya que facilita una equiparación global del proceso.

De tal modo, se trabajará desde el enfoque indígena; sin embargo, para efectos de una visión más holista, será necesario considerar los transcendentales postulados de los otros dos enfoques. Se trata así de considerar lo mejor de cada uno de ellos para lograr la adecuación de los mismos al contexto local bajo estudio, toda vez que en la cosmovisión de los *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca) y probablemente de otros pueblos originarios, comparten varios de los postulados de los tres enfoques, por ejemplo, la economía social y solidaria con mecanismos como la reciprocidad, la ayuda mutua, el tequio, etc. postulados por la versión socialista; así como el fundamento biocentrista y los procesos de participación social como las asambleas y los sistemas normativos consuetudinarios, que postula el enfoque ecologista o posdesarrollista.

3.6. Esbozo sobre la cultura mixteca y los mixtecos de la Costa de Oaxaca

En México existen estudios a nivel local, que consideran como ejes medulares los aspectos culturales, que no han sido bien documentados todavía o que se le ha dado escasa importancia, localizados en Puebla, Chiapas, Oaxaca y otros estados; a manera de ejemplo, el caso de los mixes de la subregión Alta (López y Barajas, 2013); el de la cultura gente del desierto en Sonora Tohonoo'tham o (Cruz y Pérez, 2016); y el del sistema artesanal textil Mitla (Lugo-Morin *et. al.*, 2008), en el que se logró identificar la manera en que la tradición, los valores culturales, y la organización para las actividades productivas aportan al desarrollo.

De manera específica para el caso de los mixtecos, los estudios etnográficos que se han elaborado acerca de ellos son variados, en los que se puede visualizar la caracterización cultural, la distribución geográfica, y otros aspectos de esta cultura ancestral. Un ejemplo son las propuestas de Acevedo (1995); Bartolomé y Barabas (2008); Mindek (2003); entre otros.

En la región Costa de Oaxaca se han llevado a cabo investigaciones desde diversas perspectivas; importancia medular adquieren las etnográficas y sociológicas desde la danza, la música, la arquitectura o la diferenciación interétnica. Las propuestas de CDI (2010) (manuscrito original de Alfonso Fabila en 1956) aportan interesantes análisis de esta región; Ziga (2012), quien propone una exploración del tiempo social de los mixtecos de la Costa de Oaxaca a través del análisis de los procesos rituales festivos y agrícolas, en el que se deriva una caracterización del tiempo indígena en un modelo de reiteración cíclica.

Por otro lado, Vásquez *et. al.* (2009) analizan los fundamentos culturales que regulan el uso del tinte que produce el caracol púrpura, que ha sido usado de manera tradicional, por los tintoreros de Pinotepa de Don Luis para teñir el algodón de los textiles mixtecos. Además, Baños (2012) presenta un análisis de la arquitectura vernácula en una localidad de la Costa chica de Oaxaca. Se trata de investigaciones que profundizan en los aspectos específicos de la identidad mixteca en la Costa de Oaxaca.

Destacan los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por López y Ruiz (2010) que aportan interesantes datos históricos sobre esta zona poco conocida de México, así como una gran cantidad de descripciones etnográficas y de relatos en lengua mixteca, en las que se vislumbra la filosofía de los mixtecos de la Costa de Oaxaca. En el mismo tenor, destacan las aportaciones elaboradas por Julián (2009) en su tesis doctoral, ya que se asume como miembro del *Ñuusavi* (Pueblo de la lluvia, autodenominación de la cultura mixteca), participante de los procesos que él estudia,

armonizando la percepción de la antropología con la experiencia personal, en una permanente dialéctica.

En los últimos años se ha producido una vasta bibliografía, principalmente de las ciencias sociológicas, antropológicas y etnológicas, que dan cuenta de los cambios y continuidades en las cosmovisiones de los actuales pueblos originarios.

Se trata entonces de comprender a la comunidad y la cultura bajo estudio desde una visión holística en la que se consideren de una manera global todas las dimensiones de la vida colectiva, para poder apreciar en los pueblos la existencia de teorías holísticas de las colectividades, de las relaciones sociales, de los universos naturales y sobrenaturales (Good, 2013).

Para comprender la lógica mixteca de la Costa en Oaxaca es necesario reflexionar en torno a que se trata de una forma más de concebir el mundo, producto de una cultura con valores y principios distintos al de las culturas occidentales, pero a la vez semejante con otras culturas indígenas donde los valores como la solidaridad, la reciprocidad, y el respeto son los ejes de la cosmovisión.

Los aspectos ideales y materiales se encuentran en una permanente correlación; ya que justamente las fuerzas productivas con las que cuenta una colectividad para incidir sobre el entorno está representada por dos componentes: la parte material (es decir las herramientas, incluso el mismo ser humano) y la parte ideal (el pensamiento en todas sus funciones, es decir que son las representaciones, las reglas de fabricación y uso de las herramientas, entre otros), con lo cual se llevan a cabo procesos laborales (Godelier, 1989).

Bajo este contexto, para tratar de comprender el concepto *koova'ayo*, es preciso aproximarse al pensamiento *ñayevuechiñuun*, en el que se podría encontrar una elucidación sobre el carácter y el sentido de la vida en el mundo es decir la filosofía o la cosmovisión. Los planteamientos de diversos autores hacen referencia al pensamiento indígena denominándolo filosofía, otros como cosmovisión de los

pueblos indígenas. En el caso por ejemplo de Estermann (2016); Lenkersdorf (2005); León-Portilla (1993); u Ortiz (2006), se manifiesta de manera directa la filosofía para aproximarse al pensamiento indígena en general o, en el caso de los dos primeros autores enunciados, a la filosofía náhuatl y tojolabal, respectivamente. No obstante, la mayoría de los autores prefieren hablar de cosmovisión, que, en el caso de la referencia a los mixtecos, los autores lo denominan cosmovisión mixteca, a manera de ejemplo: Hermann (2008); Hernández *et al.* (2009); Rodríguez (2018).

Entre los mixtecos se registra la existencia de un conjunto de saberes y prácticas que se pueden encontrar en la vivencia cotidiana entre los *ñayevuechiñuun*, es decir las nociones, las representaciones y las categorías que se viven en la práctica concreta y colectiva, cuyos parámetros interpretativos difieren de la lógica racional occidental. Hernández *et al.* (2009: 33) indican que: “uno de los elementos que destaca en la cosmovisión mixteca es la persistencia de la acepción mítica y dual de los elementos del entorno que habitan los mixtecos”.

En la construcción del pensamiento *ñayevuechiñuun*, la práctica concreta de la vida es esencial, porque es la fuente del conocimiento; por ello, las personas mayores son sabias, han vivido y conocen acerca de la vida y cómo vivirla. Toda vez que “existen innumerables enunciaciones para comprender la cosmovisión de los mixtecos [...]. No cabe duda que es a través de la palabra que cuentan los ancianos que se explica la cosmovisión del mixteco” (López, 2015: 21-22). En la percepción del modo de ser *ñayevuechiñuun* es fundamental la oralidad, ya que se considera como un elemento básico para la socialización de las prácticas personales y colectivas.

Otro aspecto relevante de la experiencia, todos aquellos gestos o prácticas cotidianas de intercambio recíproco, tanto entre las comunidades humanas como con las entidades no visibles a simple vista, con las que se interaccionan en la vida, como *Ra Tata Savi* o los señores de la lluvia y otros seres sagrados.

La relevancia de las prácticas de la reciprocidad va más allá de ser solamente un mecanismo de circulación de bienes y servicios, sino que se instituyen en la columna vertebral de la producción y reproducción de las relaciones sociales, ya que este proceso está presente en todos los ámbitos de la vida social, ya que traspasa las relaciones entre las personas, entre grupos sociales que están emparentadas, por lo que al realizarse se va adquiriendo el prestigio y las buenas relaciones sociales. Por lo tanto, trasciende la estricta satisfacción de necesidades, toda vez que se inserta dentro del ámbito de lo colectivo, y constituye un aspecto nodal en el entramado social, y se practica generalmente con el grupo de parientes, con los compadres, con los vecinos, así como también con personas de otras comunidades (Barabas, 2003).

Para el análisis de los procesos de la reciprocidad, es necesario considerar las relaciones sociales que surgen de la circulación del trabajo en un sentido integral, que incluya todas las actividades necesarias para la producción material, pero sin acotarse a ello. Ya que el trabajo “es un concepto amplio que los nahuas usan para referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional, para realizar un propósito específico, que va ligado con un concepto de energía vital, fuerza o *chichahualiztli*” (Good, s.f.: 63).

Se precisa entonces de un análisis de las funciones del pensamiento y de sus representaciones, ya que sirven para producir sentido, es decir para “organizar o reorganizar, a partir de las significaciones producidas, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza” (Godelier, 1989: 183).

De acuerdo con lo propuesto por Delgado *et al.* (2010: 12) se precisa la contextualización: “sobre la base de un diálogo de saberes entre comunidades indígenas reconocidas como ciencias endógenas y comunidades no indígenas que las designamos como ciencias occidentales modernas en el cual el elemento del aprendizaje mutuo y colectivo” constituirán la base para una mejor comprensión; y lo propuesto por López (2008: 57-58) acerca del concepto de control cultural, ya que enlaza a las decisiones que la comunidad adopte para conservar y enriquecer sus

valores culturales y la toma de conciencia para la recreación de la cultura, toda vez que “el incremento de la calidad de vida de los miembros de la comunidad es una tarea central de todo desarrollo comunitario, y ello conforma la toma de control social”.

Considerando que son escasas las investigaciones que aborden los aportes de las culturas originarias para el desarrollo rural, y de manera específica, hasta este momento, el concepto *koova'ayo* no ha sido objeto de estudio como conocimiento base de la filosofía mixteca de la Costa en Oaxaca para considerar sus contribuciones al concepto de desarrollo rural sustentable, por lo que se precisa indagar acerca de los postulados y principios del concepto, primordialmente la correspondencia entre la percepción de los propios sujetos de la investigación y su organización para las prácticas productivas en un análisis integral, es decir, comprender los mecanismos de la cosmovisión que han permitido la permanencia de la práctica del *koova'ayo* y en general, la persistencia de la cultura mixteca de la Costa.

IV. EL CONTEXTO Y LA METODOLOGÍA

4.1. Caracterización de la región geográfica y la región lingüística

Localización y nomenclatura de la región geográfica Costa de Oaxaca

En el año de 1970, la Comisión Promotora del Desarrollo Económico de Oaxaca (COPRODEO) subdividió el estado en ocho regiones, aún vigentes hoy en día (Ordóñez, 2000). Algunos autores hacen referencia a esta zona simplemente como Costa de Oaxaca y para otros es Costa Chica de Oaxaca, en clara diferencia a la región geográfica compartida con el estado de Guerrero.

La Costa y la Mixteca, son dos regiones geográficas de Oaxaca, que se encuentran separadas una de otra. En Oaxaca, la región Mixteca se localiza al extremo noroeste del estado; cabe señalar que existen también poblaciones de la región Mixteca en los estados de Puebla y Guerrero. En la parte que corresponde a Oaxaca, abarca una superficie de 15, 671 km², subdividida en 155 municipios, pertenecientes a siete distritos (Gobierno del estado de Oaxaca).

La región Costa de Oaxaca está situada en la parte sur-oeste del estado y tiene un litoral de aproximadamente 339 km. Cuenta con una superficie de 1, 250, 179 ha y representa el 13.1% de la superficie total del estado (H. Ayuntamiento constitucional 2017-2019). Limita al norte con la región Sierra Sur, al este con la región del Istmo, al sur con el océano Pacífico, y al oeste con el estado de Guerrero (Gobierno del estado de Oaxaca).

Para Rodríguez *et. al.* (1989: 16), la región Costa de Oaxaca “es una franja que corre paralela al litoral costero del Océano Pacífico en dirección NW – SE con una anchura aproximada de 40 – 50 km y una longitud de 250 km aproximadamente”. La región se ubica en el complejo montañoso denominado Sierra del Sur, correspondiendo una parte a la condición fisiográfica de planicie costera (Ziga, 2005).

Desde la perspectiva geográfica, para la mayoría de los autores, la región Costa Chica de Oaxaca comprende tres distritos administrativos: Jamiltepec, Juquila y Pochutla (Ziga, 2005; Millán, 2008). Los municipios de estudio (Santa Catarina Mechoacán y Santa María Huazolotitlán) pertenecen al distrito de Jamiltepec, éste se conforma por 24 municipios, 9 de los cuales son mayoritariamente de indígenas mixtecos (Ziga, 2013). El centro comercial más importante de la región es la localidad cabecera municipal de Santiago Pinotepa Nacional (Chassen y Martínez, 1993).

Los pueblos de las regiones geográficas denominadas Mixteca y Costa comparten una tradición lingüística, social y cultural, de manera que constituyen una unidad, por lo que se le denomina la región lingüística Mixteca de la Costa. Así, el complejo cultural mixteco transversaliza las regiones geográficas denominadas Mixteca y Costa, en razón de la existencia de una continuidad idiomática, si bien se encuentran algunas localidades en las que ya no se localizan hablantes de este idioma.

Características hidrológicas relevantes

Con base en la información cartográfica en formato SHP de la CONABIO-CNA (2008), la región geográfica Costa de Oaxaca, se ubica dentro de dos Regiones Hidrológicas (la 20 y 21) y en seis cuencas (Río Atoyac, Río Colotepec y Otros, Río Ástata y otros, Río Ometepec o Grande, Río Copalita y otros, y una cuenca sin denominación).

En el documento de la Unidad de Manejo Forestal 2007 (s.f.), se detalla que la región Costa de Oaxaca, se ubica dentro de la región hidrológica 20 Costa Chica-Río Verde situada al este-sureste de la entidad, que comprende las cuencas Río Ometepec o Grande y Cuenca Río Atoyac-B, la cual además alberga la corriente más representativa para esta región y los cuerpos de agua Laguna Miniyua y Laguna Corralero; y la región hidrológica 21 denominada Costa de Oaxaca, ubicada al sur de la entidad con la cuenca Río Colotepec y otros, Río Copalita y otros, y Río Ástata y otros, con los cuerpos de agua Laguna Pastoría y Laguna Chacahua.

Existe una red de aguas superficiales que descienden por la sierra, pie de monte y lomeríos hacia la planicie costera y el litoral. Los ríos de esta región pertenecen a la Vertiente del Pacífico, que generalmente se originan en la Sierra Madre del Sur en dirección al Océano Pacífico. Los más importantes son Río Cortijos afluente del Río Ometepepec en el estado de Guerrero y el Río Verde en la planicie costera de Oaxaca. Asimismo, “las aguas del Pacífico, precisamente frente a México, se encuentran en una zona de transición, pues hay aguas subárticas del Pacífico del N y tropicales del Pacífico Ecuatorial que se mezclan en esta zona creando condiciones especiales para la existencia de gran variedad de fauna y flora marina” (Rodríguez *et. al.*, 1989: 64).

Factores y elementos climáticos destacados

El clima de la región geográfica Mixteca, dependiendo de la altitud, la fisiografía y el relieve, puede ser cálido, templado o frío; y con base en el régimen de humedad puede ser seco, semiseco o húmedo (Spores, 2018).

La región Costa, por las condiciones del relieve, la latitud y la cercanía al mar constituyen los factores que rigen sobre las características climáticas de la zona. A saber: poca variación de la temperatura a través del año (de la cual resalta su carácter tropical), las masas de aire frío y pesado procedentes de latitudes mayores que invaden el país en el invierno, son retenidos por los accidentes orográficos como la Sierra Madre Occidental, Sierra Madre del Sur y Eje Neovolcánico. El Océano Pacífico ejerce también influencia sobre el régimen térmico que permite a manera de termostato natural que regula la temperatura entre los meses del año y entre el día y la noche. Presenta un carácter isotermal, es decir que la diferencia de las temperaturas medias entre el mes más caluroso y el más frío no es mayor de 5° C. Asimismo, el factor relieve impone mediante la altitud, la distribución de “pisos” o zonas térmicas. De tal modo, por el carácter del elemento térmico se diferencian tres subgrupos climáticos: cálidos (A), semicálidos A (C), y templados (C), todos son subhúmedos excepto el “A (C) m” que es húmedo (Rodríguez *et. al.*, 1989).

Respecto al régimen pluvial, se puede destacar que existe la alternación de una estación lluviosa (principalmente en verano) con una seca, que se presenta en la

estación invernal, con precipitaciones menores a 5% del promedio anual. “Las isoyetas que se presentan son las comprendidas entre 800 mm y 3000 mm. Las menores precipitaciones (menores de 1200 mm) se presentan en las partes bajas (a menos de 200 msnm y se acentúan hacia la parte oriental (distrito de Pochutla: 800 mm) y las mayores se presentan sobre las partes altas (aproximadamente a 1000 msnm)” (p. 54 - 55), ya que es de tipo orográfica (*íbid.*).

Aspectos notables del relieve

La región denominada Costa de Oaxaca se localiza dentro de la unidad orogénica Sierra Madre del Sur y la región geomórfica Planicie Costera Sudoccidental. En la unidad orogénica mencionada se observan pequeños valles transversales a la sierra, con una alta inclinación y estrechos que atraviesan los distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla. La región geomórfica Planicie Costera Sudoccidental presenta un paisaje característico de una llanura aluvial costera con ligera pendiente hacia el Océano Pacífico. El relieve de esta zona es accidentado conforme se va ascendiendo, en la parte de planicie se encuentran terrenos planos con pendientes del 2 al 4%, donde existen algunos cerros aislados; y conforme se asciende, las pendientes predominantes van del 15 al 40%. Después, aparecen cordilleras con laderas cortas y estrechas hasta cordilleras alargadas y angostas cuyas pendientes sobrepasan el 80% (Rodríguez *et. al.*, 1989).

La región Mixteca es extensa y diversa, presenta altitudes que varían desde el nivel del mar hasta más de 3 mil metros. La topografía consta de terrenos planos, lomas ondulantes y terrenos muy accidentados. Durante todo este tiempo, esas barreras físicas se han combinado para impedir o canalizar movimientos e interacciones humanas (Spores, 2018).

Ziga (2013: 38) menciona que, si se avanza del mar hacia la sierra,

la primera formación encontrada son dunas costeras o acantilados; posteriormente se observa la condición de planicie costera en Jamiltepec y Juquila y lomerío suave en Pochutla; la condición inmediata corresponde a

lomerío suave generalizado; pie de monte y finalmente sierra. Existe asimismo una porción de sabana en los límites con el estado de Guerrero. Las condiciones fisiográficas diferenciadas crean condiciones de pisos de producción con un entramado socioeconómico con características específicas en los intercambios microregionales.

Edafología

Las unidades de suelo detectadas en esta región, conforme a la clasificación de la FAO-UNESCO, corresponden según Rodríguez *et. al.* (1989), en mayor medida a los Regosoles, que son suelos formados por material suelto que no sea aluvial reciente, pobre en materia orgánica. Se distribuyen en grandes extensiones en el distrito de Juquila y límites con Jamiltepec y al sureste de Pochutla. Por extensión, le siguen los suelos Cambisoles, distribuidos en la parte media del distrito de Jamiltepec y al sureste de Pochutla. Asimismo, este autor menciona que existen otras unidades como el acrisol, luvisol, Solonchak y feozem que ocupan extensiones más pequeñas. Enfatiza que la ubicación geográfica de estas unidades puede no corresponder a la realidad, ya que faltan levantamientos de mayor detalle.

Caracterización de la vegetación regional

Gracias a su ubicación geográfica y los aspectos climáticos, en la región confluyen dos clases de vegetación: la holártica en el territorio de la Sierra, y la neotropical en la zona costera, siendo esta última la que presenta mayor diversidad específica y abarca una mayor extensión en la zona. Los tipos de vegetación más significativos en la región son el bosque tropical subcaducifolio, el bosque tropical caducifolio, el bosque mesófilo de montaña, el bosque tropical perennifolio, el bosque templado de pino-encino, la sabana, el palmar, el manglar, y el matorral de dunas costeras (Rodríguez *et. al.*, 1989).

Torres (2004) enfatiza que debido a la complejidad de la cobertura vegetal de Oaxaca es difícil proporcionar una delimitación congruente con las clasificaciones más comúnmente utilizadas en el país, sin embargo, se pueden considerar ciertos aspectos

clasificatorios como equivalentes con otros autores; por ejemplo el bosque tropical subcaducifolio equivale a la selva alta o mediana subcaducifolia, el tropical caducifolio corresponde a la selva baja caducifolia, y el bosque tropical perennifolio equivale a la selva alta o mediana subperennifolia. A continuación, se describen de manera sintética los principales tipos vegetativos de la región Costa de Oaxaca.

En la región, se encuentran los ancestrales bosques templados de pino, pino-encino y encino formando intrincadas asociaciones e interrelaciones sucesionales. Generalmente son comunidades vegetales con presencia de especies de encino (*Quercus*) y pino (*Pinus*) con diversos grados asociativos, en zonas climáticas entre el A (C) w2, A (C) m y C (w)2, con temperatura media anual de 14° C y una precipitación anual entre 1500 y 2000 mm. El área más grande de este tipo vegetativo se localiza en el distrito de Juquila principalmente, y en orden de superficie, el distrito de Pochutla y el de Jamiltepec (Rodríguez *et. al.*, 1989).

La selva alta o mediana subcaducifolia es un tipo de vegetación que se desarrolla en altitudes que van de 10 a 500 msnm, predominantemente en climas subhúmedos, y en suelos arenosos. Están compuestos por árboles que alcanzan entre 15 y 20 m de altura como el guapinol (*Hymenaea courbaril*), la parota (*Enterolobium cyclocarpum*), el tamarindillo (*Cynometra oaxacana*), el palo mulato (*Bursera simaruba*), la ceiba (*Ceiba pentandra*), y generalmente están asociadas a sabana o vegetación secundaria derivada de selva baja caducifolia (Torres, 2004). También, Rodríguez *et. al.* (1989) mencionan que es un conjunto de comunidades vegetales en el que, cuando menos la mitad de los árboles pierden sus hojas en el período de sequía, pero cuenta con muchas especies vegetales siempre verdes.

La selva baja caducifolia es un tipo de vegetación que se encuentra entre los 60 y los 1000 msnm aunque también puede llegar hasta los 1800 msnm, en un clima cálido o semicálido subhúmedo, sobre suelos someros, pedregosos y pobres en materia orgánica. Los árboles miden entre 8 y 10 m de altura, y presenta frecuentemente palo mulato (*Bursera simaruba*), guayacán (*Conzattia multiflora*), tepehuaje (*Lysiloma acapulcense*), quiebrahacha (*L. divaricata*), pochota o pochote (*Ceiba aesculifolia*),

itayata (*Pseudobombax ellipticum*), entre muchos otros. Además de formas arbóreas, en este tipo de vegetación es común encontrar arbustos, lianas, hierbas, formas arrosetadas y cactáceas de los géneros *Agave*, *Cephalocereus*, *Escontria*, *Myrtillocactus*, *Neobuxbaumia*, *Pereskia*, y *Stenocereus* (Torres, 2004).

Es un conjunto de comunidades vegetales en la que predominan especies que pierden sus hojas en la temporada de estiaje (entre 5 y 8 meses del año). Este tipo vegetativo se distribuye ampliamente en el distrito de Pochutla, en altitudes desde el nivel del mar hasta los 600 msnm; en el distrito de Juquila ocupa una franja irregular; y en el distrito de Jamiltepec se ubica en áreas de sabana al NW de Pinotepa Nacional hasta los límites con el estado de Guerrero (Rodríguez *et. al.*, 1989).

El bosque mesófilo de montaña se distribuye en las laderas y cañadas húmedas entre los 1000 y 2500 msnm, con climas semicálidos y templados húmedos con neblina y frecuentes lloviznas, sobre suelos profundos, arcillosos y con alto contenido de materia orgánica. Son ricos en composición florística, con árboles de entre 7 y hasta 20 m de altura, de ejemplares como el encino (*Quercus candicans*), el pino patula (*Pinus patula*), el liquidámbar (*Liquidambar styraciflua*), el arrayán (*Weinmannia pinnata*), entre muchos otros. En los estratos más bajos son comunes las especies arbustivas, las especies trepadoras, las epífitas y las especies rupícolas. Existen otras variantes de este tipo de vegetación de acuerdo con la humedad y la altitud sobre el nivel del mar (Torres, 2004).

Rodríguez *et. al.* (1989) señalan que estos tipos vegetativos se encuentran ampliamente distribuidas en los declives de la Sierra Madre del Sur en los distritos de Pochutla y Juquila, bajo la confluencia de elementos vegetativos de origen holártica y neotropical ubicado entre los 400 msnm y en algunos casos, por encima de los 1000 msnm, cuyas precipitaciones oscilan entre los 1500 y los 3000 mm anuales.

El tipo de vegetación denominado sabana se establece entre los 20 y 250 msnm, en clima cálido-húmedo o semihúmedo, sobre suelos arenosos. La fisonomía de esta vegetación lo constituyen árboles aislados de 3 a 12 m de altura, por ejemplo, palo de nanche (*Byrsonima crassifolia*), palo santo (*Piscidia carthagenensis*), espino (*Mimosa*

tenuiflora), palo roble (*Curatella americana*), entre otras (Torres, 2004). Asimismo, (Rodríguez *et. al.* (1989) señalan que es un tipo vegetativo dominado por gramíneas, aunque existe un estrato de árboles bajos (de 3 a 6 m), generalmente espaciados o en pequeños islotes. Se ubican entre los 50 y 200 msnm, con pendientes que varían entre el 5 y 25%, con precipitaciones de entre 1000 y 1500 mm, en zonas climáticas del tipo A w₁. La mayor extensión se localiza al oeste del distrito de Jamiltepec, en los límites con el estado de Guerrero, y otra franja al noreste del distrito de Jamiltepec.

El palmar es un tipo vegetativo que se puede localizar desde el nivel del mar hasta los 200 m, en clima cálido-húmedo, sobre suelos arenosos y frecuentemente inundables, dominados por especies de 15 a 25 m, se distribuyen de manera aislada en potreros y acahuales (Torres, 2004). Este tipo vegetativo presenta una predominancia de especies de la familia Palmae, principalmente palma real (*Sabal mexicana*), corozo o coquito de aceite (*Orbygnia cohune*) y coyul o coyol (*Acrocomia mexicana*). Ocupan angostas franjas del litoral del Pacífico, en forma espaciada o formando parte de la vegetación secundaria, principalmente en el distrito de Juquila (Rodríguez *et. al.*, 1989).

El manglar es un tipo vegetativo rotundamente acuático, cuyas alturas varían de 3 a 5 m, siendo el género *Rhizophora* (mangle) el componente más común y típico. Se localiza fundamentalmente en las orillas fangosas de las costas, esteros y desembocaduras de ríos, inundables periódicamente, por ejemplo, en las lagunas de Corralero, Chacagua, La Pastoría, Laguna del Potrero y Manialtepec (Rodríguez *et. al.*, 1989).

Finalmente, el matorral de dunas costeras es una comunidad vegetal que se localiza en las orillas del mar sobre formaciones arenosas, contribuyendo al proceso de fijación de las dunas. Las especies representativas son *itañuñu* (*Jacquinia pungens*), nopal (*Opuntia decumbens*), así como varias herbáceas postradas o reptantes (Torres, 2004).

Fauna regional

Gracias a su accidentada topografía, las pendientes pronunciadas y la variación climática, Oaxaca presenta una flora y fauna diversas. Los estudios realizados desde un contexto macrofaunístico han develado que es el estado con mayor número de especies de anfibios y reptiles (133 especies de anfibios y 245 de reptiles), además de que cuenta con un alto grado de endemismo (27.2%) (Casas-Andreu *et al.*, 2004). De tal modo, Oaxaca se ubica en la región de Mesoamérica con la mayor riqueza biológica en diferentes grupos taxonómicos de flora y fauna (Navarro *et al.*, 2004)

Tomando en consideración las áreas faunísticas denominadas Sierra Madre del Sur y Planicie Costera del Pacífico, que se ubican en la región Costa de Oaxaca, se obtuvo un listado de 123 especies (46 de anfibios y 77 de reptiles). Estas se agrupan en 28 familias (7 familias de anfibios y 21 de reptiles). Las familias de anfibios mayor representadas son Hylidae con 18 especies y Plethodontidae con 11 especies. En cuanto al grupo de los reptiles son Colubridae con 27 especies y Scincidae con 6 especies las de mayor representatividad (Casas-Andreu *et al.*, 2004).

Por otro lado, de acuerdo a la norma oficial mexicana NOM-O59-ECOL-2001 se registran 66 especies de anfibios y reptiles en alguna categoría de riesgo (23 especies de anfibios y 43 de reptiles); de las cuales, 50 especies están sujetas a protección especial (17 especies de anfibios y 33 de reptiles) y 16 especies bajo la categoría de amenaza (6 especies de anfibios y 10 de reptiles). En cuanto a endemismo se registraron 29 especies para la zona (17 especies de anfibios y 12 de reptiles) (Casas-Andreu *et al.*, 2004).

Con base en la Lista sistemática de las aves de Oaxaca con registros confirmados, propuesta por Navarro *et al.* (2004), se obtuvo un listado de 347 especies de aves para la región avifaunística denominada Pacífico, categorizadas en 61 familias. Las familias con mayor representatividad son Parulidae con 34 especies, Tyrannidae con 31, Accipitridae y Scolopacidae con 22 especies cada una, Laridae con 18, Ardeidae e Icteridae con 13 especies cada una, y Trochilidae con 10. Con la riqueza de aves

presentes en el estado (67% de la avifauna total nacional), Oaxaca se erige como la entidad más rica en especies de aves en México.

Con respecto de la categoría estacional de las especies se deriva que, la gran mayoría de las especies de aves son residentes permanentes, en tanto que una quinta parte del total de especies se consideran transitorias o accidentales, y una pequeña cantidad son especies residentes de invierno o de verano. Conforme a la Norma Oficial Mexicana NOM-059-ECOL-2001, se registraron 51 especies en alguna categoría de riesgo, 30 especies sujeta a protección especial, 17 en la categoría amenazada y 4 especies en peligro de extinción (Navarro *et al.*, 2004).

El listado de mamíferos en las regiones fisiográfico-florística denominadas Sierra Madre del Sur y Planicie Costera del Pacífico, a las que, desde el punto de vista territorial, la región Costa de Oaxaca se circunscribe, está compuesta de 209 especies, agrupadas en 24 familias. Dentro de las familias más representativas están Muridae con 58 especies, Phyllostomidae con 40 especies, y la familia Vespertilionidae con 17 especies (Briones-Salas y Sánchez-Cordero, 2004).

Con respecto de las especies con alguna categoría de riesgo, “de acuerdo a la NOM, se registraron 6 especies en riesgo, dentro de las cuales 1 especie se encuentran en peligro de extinción [tigrillo] (*Leopardus wiedii*), 2 sujetas a protección especial [musaraña oaxaqueña, murciélago frutero] (*Cryptotis mexicana peregrina*, *Enchisthenes hartii*) y 3 amenazadas [onza o yaguarundi, murciélago magueyero y murciélago trompudo] (*Herpailurus yagouaroundi fossata*, *Leptonycteris nivalis* y *Choeronycteris mexicana*)” (UMAFOR, 2007: 54).

No obstante que el inventario de mamíferos en el estado data de los años sesenta, existen grandes áreas sin explorar, por lo que se recomienda continuar con los inventarios mastofaunísticos lo que permitirá una mejor documentación de los mamíferos terrestres (Briones-Salas y Sánchez Cordero, 2004). En el mismo sentido, González *et al.* (2004) mencionan que aún existen extensas áreas sin explorar, por ejemplo, las montañas altas de la Sierra Madre del Sur y la Planicie Costera del Pacífico (principalmente las selvas secas de la Costa), entre otras. Los procesos de

investigación y la sistematización de la riqueza y diversidad de la flora y fauna podrían servir para establecer las pautas encaminadas al conocimiento, protección y preservación del patrimonio natural y para diseñar las políticas de restauración, en su caso, así como de la planificación de nuevas estrategias de uso y manejo sustentable.

Aspectos socioeconómicos en el ámbito regional

La región geográfica denominada Costa de Oaxaca, abarca una superficie de 11, 605 km², se subdivide en 50 municipios pertenecientes a los distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla. Con respecto del tamaño poblacional, con cifras de 2015, representa la tercera concentración de población en el estado (con 570, 209 habitantes), después de la región de los Valles Centrales e Istmo, y constituye 14.4% de la población total estatal. El municipio con mayor población es Santiago Pinotepa Nacional con 53, 148 habitantes y el de menor densidad es San José Estancia Grande con 1, 059. La región de la Costa se integra por 50 municipios donde se distribuyen 1, 607 localidades, contabilizadas en el Censo de Población y Vivienda del año 2010, de lo cual se desprende que más de la mitad de la población en la región vive en localidades rurales, pequeñas y dispersas, 59.6% de la población de la región se encuentra en localidades menores a 2 500 habitantes y vive dispersa en zonas rurales de difícil acceso (COPLADE-UMAR, s.f.).

De los 50 municipios pertenecientes a la región, en 2015, 92% presentan un grado de marginación alto (60%) y muy alto (32%); en 2010, 79% de la población regional se encontraba en situación de pobreza moderada y extrema. El 88.6% del total poblacional de la región contaba con la carencia por acceso a la seguridad social, el 74.4%, por acceso a los servicios básicos en la vivienda, y el 41.3% con carencia por acceso a los servicios de salud (*íbid.*).

Con base en el estudio regional de la COPLADE-UMAR (s.f.), con datos del año 2015, la Población Económicamente Activa para la región Costa asciende al 43% del total poblacional. De ellos, el tipo de ocupación dominante son las actividades del comercio y trabajadores en servicios diversos (34.6%), posteriormente son las actividades del sector primario (32.1%), los trabajadores en la industria constituyen el 16.5%, y el

porcentaje restante (16.1%) son funcionarios, profesionistas, técnicos y administrativos.

Los principales productos de la región, por valor de la producción, lo constituyen la papaya, que registra la contribución más importante (28%), seguido del maíz (22%) y el limón (15%). Es de destacar la exigua industria de alimentos, no obstante que esta región presenta una fortaleza y potencialidad agrícola, pecuaria y pesquera. La Costa participa con 19.5% del valor de la producción agrícola del estado, ocupando el segundo lugar en importancia, después de la región del Papaloapan (COPLADE-UMAR, s.f.).

En la región Costa existe una predominancia indígena de los grupos chatino, zapoteco y mixteco. A saber, la población de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena corresponde a 32.3%, que es ligeramente inferior al promedio estatal (35%). Sin embargo, con respecto de la auto-adscripción, más del 60% de la población se considera indígena, cifra similar al promedio estatal (61.7%) (*ibid.*).

La cultura Mixteca y la subregión Mixteca de la Costa

Gracias a las investigaciones que durante varias décadas se han realizado acerca de este complejo cultural mesoamericano, la mayor parte de ellas con enfoque global, y algunas de ellas que contextualizan las particularidades de las poblaciones, hoy en día se cuenta con abundante literatura desde diversos análisis y perspectivas teóricas, provenientes de los precursores, de los clásicos y de los contemporáneos de la arqueología, de la etnohistoria, de la antropología, de la sociología, del indigenismo, entre muchos otros enfoques a los que especialmente atañen tales estudios.

Se sugieren los estudios precursores de autores como Ignacio Bernal o Alfonso Caso, las aportaciones de Ronald Spores, John Paddock, y Michael Lind; sin pasar por alto las contribuciones de Maarten Jansen, Mary Elizabeth Smith, John Pohl, Ángeles Romero Frizzi y Nancy Troike, por mencionar algunos. A manera de síntesis, se enuncian las paráfrasis de algunos de estos autores.

Gracias a esa serie de investigaciones, se ha podido seguir el curso de la cultura mixteca desde sus orígenes míticos y posteriormente en el ámbito de su historia, por lo menos a grandes rasgos. Asimismo, se pueden conocer las características principales de su organización social, política y religiosa. Las mencionadas fuentes nos acercan a los orígenes y desarrollo de los varios señoríos en las tres grandes áreas de la Mixteca. En la Mixteca Alta se dice que surgió el reino de Tilantongo que, junto con Apoala, son los lugares de los que hablan los mitos fundacionales de la cultura referida. Posteriormente se consolidaron los señoríos de Teozacualco, Yanhuitlán, Jaltepec, Tepozcolula, Tlaxiaco, Mitlantongo, Huamelulpan, Cuilapa, mientras que en la Mixteca Baja surgieron los señoríos de Coixtlahuaca, Tonalá, Tequixtepec, Huajolotitlán, así como los de Acatlán, Juxtahuaca, Xochitepec, Huajuapán y Teomaixtlahuaca, y en la Mixteca de la Costa, de manera específica progresaron el reino de Tututepec, así como el de Jicayán y el de Jamiltepec (León-Portilla, 2013).

Tomando como criterio la altitud sobre el nivel del mar, el área se divide en la Mixteca Alta, la Mixteca Baja y la Mixteca de la Costa (Mindek, 2003). Como espacio cultural y geográfico, la Mixteca está compuesta por una porción del actual estado de Oaxaca, fracciones adyacentes del sur de Puebla y una franja del este de Guerrero (Spores, 2018).

El complejo cultural mixteco forma parte del área cultural mesoamericana, y se puede indicar que sus principales rasgos culturales lo constituyen el agroecosistema denominado milpa, en donde la triada mesoamericana se erige como el patrón de policultivo más frecuente: asociación de maíz, frijol y calabaza, complementado con la caza y la recolección de alimentos silvestres y otros cultivos domesticados y tolerados en los traspatios. La Mixteca es una región multicultural ya que el territorio es compartido también con otros pueblos de culturas, idiomas y cosmovisiones diferentes, por ejemplo, los triquis, los chocholtecos, los amuzgos, los cuicatecos, los ixcatecos, entre otros, con los cuales ha existido una estrecha relación histórica (Econativo, 2012).

En las últimas cinco décadas, los arqueólogos han señalado una cronología para las tres regiones de la Mixteca. Durante la fase Cruz Temprano hay mucha evidencia arqueológica del establecimiento de aldeas agrícolas en la Mixteca Alta, en los Valles de Nochixtlán y Tamazulapan. Sin embargo, no se ha encontrado evidencia arqueológica de ocupación en las otras dos regiones durante esta fase. En la fase Cruz Medio continúa el desarrollo cultural en la Mixteca Alta. En esta fase aún no se cuenta con evidencia arqueológica que permita sugerir la ocupación en la Mixteca de la Costa (Lind, 2008).

En la fase Cruz Tardío, continúa el desarrollo principal del Valle de Nochixtlán en la Mixteca Alta, donde existe por primera vez una jerarquía de tres niveles de comunidades. Es en esta fase, que algunos autores han denominado Charco, tuvo lugar la primera ocupación de aldeas agrícolas en la región Mixteca de la Costa, específicamente en la zona del Río Verde. Algunos autores sugieren que la erosión causada por la agricultura en la Mixteca Alta durante las fases precedentes derivó en la conformación de suelos aluviales que crearon fértiles valles en las riberas de los ríos y que permitieron, por primera vez, la agricultura en la Costa (*íbid.*).

Para autores como Spores (2018) la Mixteca Alta tuvo un papel decisivo en el desarrollo regional y del estado en fases tempranas, por lo que esta región debiera considerarse crucial en la reflexión sobre el ascenso de la ciudad y el estado en Mesoamérica. Él refiere que el periodo Clásico temprano estuvo marcado por un complejo sistema de asentamiento y gestión gubernamental caracterizado por un núcleo urbano que integraba a las comunidades más pequeñas, con una jerarquía de asentamiento de dos y hasta tres niveles. Asimismo, debido a que la Mixteca Baja y la Mixteca de la Costa no han sido suficientemente estudiadas, es imposible establecer conclusiones sólidas sobre su desarrollo durante el Clásico temprano.

Cuando grupos de pequeñas ciudades-estados contiguas pero independientes, como los *yuhuitayu* mixtecos, comparten una misma cultura se denominan cultura ciudad-estado. De tal modo, la cultura ciudad-estado mixteca fue el resultado de una muy larga historia de interacción entre los *yuhuitayu* de las tres subregiones de la Mixteca,

lo cual se encuentra fundamentado en los códices mixtecos. El linaje mixteco más antiguo fichado en los códices es la primera familia de Tilantongo en la Mixteca Alta, al principio del periodo Posclásico Temprano y casi 600 años antes de la conquista. Así, se tiene registrado que el linaje de Tututepec en la Mixteca de la Costa comenzó con la conquista de la región por el Señor 8 Venado, que había venido de Tilantongo (Lind, 2008).

En las tres regiones de la Mixteca, los *yuhuitayu* mixtecos estaban aliados por matrimonios reales. Estas alianzas conyugales, el comercio y la religión eran elementos muy importantes para la integración de los *yuhuitayu* en una cultura común, a pesar de que fueran independientes, hablar diferentes idiomas o variantes dialectales o el distanciamiento geográfico, todos los *yuhuitayu* compartían una misma cultura ciudad-estado (*íbid.*). Los *yuhuitayu* son aquellos centros políticos más populosos y solo se hace alusión a ellos como *ñuu* en un sentido más amplio, como asentamientos físicos divididos en complejas subunidades. El concepto está compuesto por *yuhui* (petate) y *tayu* (asiento), por tanto, el concepto hacía alusión de manera metafórica para el asiento del gobernante como para el matrimonio que gobierna, ya que resultaba de la conjunción de un señor y una señora nobles, que representaban el linaje gobernante de su respectivo *ñuu* (Terraciano, 2013).

Por los párrafos precedentes, se acepta que entre las regiones geográficas denominadas Mixteca y Costa, los pueblos comparten una tradición lingüística, social y cultural que sugiere una unidad en el nivel general. Mindek (2003) menciona que los mixtecos constituyen la cuarta cultura originaria más numerosa de México, se autodenominan *Ñuusavi*, lo que en español significa “Pueblo de la Lluvia”.

Desde el punto de vista geográfico, las poblaciones originarias de esta cultura se asentaron en un extenso territorio que abarca el noroeste del estado de Oaxaca, el extremo sur del estado de Puebla y una porción en el oriente del estado de Guerrero, cubriendo un área aproximada de 40,000 km². En Oaxaca, la región Mixteca ocupa 189 municipios de 9 distritos, incluyendo el de Jamiltepec; y 14 municipios más que

pertenecen, ocho a distritos de Cuicatlán, dos a los de Zaachila, uno a Sola de Vega, dos a Etna y uno a Juquila (INPI, 2018).

Por otro lado, no obstante que las entidades y las relaciones sociopolíticas indígenas se vieron afectadas por la percepción y redefinición externas con la llegada de los españoles, pero no fueron transformadas al punto de hacerlas irreconocibles. Las fuentes en lengua *ñudzahui* muestran que todos los asentamientos eran llamados *ñuu*. El término implicaba el concepto lugar en su sentido más amplio, como un asentamiento o incluso una región. La Mixteca era conocida como *ñuu ndzahui*, el lugar de la lluvia. Todo asentamiento era inherente o potencialmente un *ñuu*; muchos topónimos contienen el prefijo *ñuu*, de tal modo, el término era tan central para la organización local indígena (Terraciano, 2013).

En la actualidad, desde el enfoque biocultural, la región Mixteca es altamente biodiversa, el proceso de co-evolución entre las culturas originarias y la naturaleza, hacen de ésta un área altamente privilegiada (Espinosa, 2016). En el mismo sentido, Vázquez-Dávila y Lope-Alzina, (2012) refieren que la conjunción de la megadiversidad biológica y cultural resulta en un amplio conocimiento, uso y manejo de los recursos naturales, con lo que, además de las especies, los ecosistemas y agroecosistemas, las culturas del sur y sureste mesoamericano han transformado, creado y recreado los paisajes.

Un ejemplo de lo anterior se puede entender con una estrategia adaptativa que los mixtecos del Clásico tardío diseñaron, con el objetivo de superar la restringida capacidad de producción de los estrechos valles y los terrenos abruptos, incrementando la tierra cultivable modificando los cursos normales del agua que baja por las laderas y canalizándola hacia el área donde la necesitaban. Con ello lograron detener la erosión de los suelos así como conservar y aprovechar la humedad, mediante la creación de un sistema de terrazas en las faldas de los cerros y montañas, conocido en mixteco como *coo-yuu* (lama-bordo), por tanto ello es una muestra del manejo integral de suelos y agua (Spores, 2018).

Con respecto de la dimensión cultural y étnica, precisa tomar en cuenta que el estado de Oaxaca es considerado pluriétnico, donde conviven diversas culturas con sus respectivos idiomas, y que habitan en diferentes pisos ecológicos. Siendo un área tan extensa y con variaciones geográficas y lingüísticas, por lo cual no se puede generalizar la región Mixteca.

Muchos marcadores o rasgos culturales distinguían a los *ñudzahui* de otros grupos étnicos. Cada persona hablaba alguna de las variantes regionales de una lengua muy extendida y pertenecía a una determinada unidad doméstica dentro de determinado *ñuu*; utilizaba determinada ropa que la vinculaba con un lugar y condición particulares, compartían ciertas creencias y prácticas religiosas locales y regionales (Terraciano, 2013).

Recalca Mindek (2003), que los mixtecos no presentan una identidad homogénea y global, ya que existe una alta dispersión de los asentamientos en una variedad de nichos ecológicos, aunque comparten una tradición lingüística, social y cultural. En el ámbito lingüístico, al ser un idioma tonal, presenta muchas variantes; casi cada pueblo tiene su propia variante con ciertos rasgos que la diferencian de las de otras localidades vecinas. La indumentaria, la música y la danza constituyen también una parte medular de la identidad y la cultura de los pueblos mixtecos e instituye un factor de diferenciación interna.

De manera específica, en la región Costa también conviven diversas culturas con sus respectivos idiomas y cosmovisiones propias. Los grupos culturales presentes en la región, lo constituyen la población mestiza, indígenas, afro-mestizos y blancos, los grupos indígenas presentes son: amuzgos, mixtecos, chatinos, zapotecos y chontales (Santiago, 2004).

Para Millán (2008), a nivel regional se pueden diferenciar tres microrregiones con presencia de diferentes culturas, pero con un grupo indígena predominante.

Al oriente de la región, en las estribaciones de la sierra que colindan con el distrito de Pochutla, se ubica la zona zapoteca de Los Loxichas, en la cordillera

que corre casi paralela a la costa del Pacífico. En la parte central de la Región Costa, dentro del territorio que cubre el distrito de Juquila, se extiende la zona chatina, en un área montañosa que asciende hacia la sierra y desciende hasta la costa. Finalmente, en el extremo poniente del litoral se ubica la zona conocida como Mixteca de la Costa, cuyo territorio se extiende sobre el distrito de Jamiltepec. (*íbid.*: 39)

Desde el punto de vista geográfico, la región denominada Costa de Oaxaca está compuesta por 50 municipios que se encuentran localizados entre los distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla. Esta región cubre el litoral que abarca desde el Istmo de Tehuantepec hasta los límites con el estado de Guerrero (Millán, 2008). El distrito de Jamiltepec, está integrado por 24 municipios, posee un total de 170,249 habitantes, y un 58.7% de la población habita en localidades concebidas como rurales (Instituto Nacional de las Mujeres, 2011).

En relación con el número total de habitantes que residen en la región Costa, la cantidad de personas que hablan una lengua vernácula o habitan en algún hogar indígena representan 43% de la demografía regional. Se puede ubicar una disparidad en la distribución porcentual de hablantes entre los diversos municipios que componen la región, en 23 de los 50 municipios regionales habita una población indígena dispersa. Sin embargo, el empleo de las lenguas indígenas en la región no ha sido afectado notablemente, y mantiene su vigencia en la mayoría de los municipios regionales e incluso en aquellos donde la población indígena es minoritaria (Millán, 2008).

El Distrito de Jamiltepec consta de 24 municipios, 9 de los cuales son mayoritariamente indígenas mixtecos: Pinotepa de Don Luis, San Andrés Huaxpaltepec, San Antonio Tepetlapa, San Juan Colorado, San Lorenzo, San Pedro Atoyac, San Pedro Jicayán, Santa Catarina Mechoacán y Santiago Ixtayutla; siete predominantemente afroestizos en lo que se llama “La Llanada”, y ocho de ellos se les considera pluriétnicos: San Agustín Chayuco, San Juan Cacahuatpec, San Miguel Tlacamama,

San Sebastián Ixcapa, Santa María Huazolotitlán, Santiago Jamiltepec, Santiago Tetepec y Santiago Pinotepa Nacional (Ziga, 2013).

Los hablantes del idioma mixteco en la región, se calcula que ascienden a 60,589 hablantes, concentrándose la mayoría en los municipios de Santiago Pinotepa Nacional, San Pedro Jicayán, Santiago Ixtayutla y San Juan Colorado, que en conjunto reúnen 46.5% del total de mixtecos de la región, Mechoacán aporta 5.9% y Huazolotitlán, 5.1% (Millán, 2008) (Cuadro 2).

Cuadro 2. Distribución de la población mixteca en la región costa de Oaxaca.

Estado	Región	Distrito	Municipios con presencia de mixtecos de la costa	Municipios con predominancia de mixtecos de la costa	Distribución porcentual de la población mixteca por municipio (más relevantes)
Oaxaca	Costa	Jamiltepec	22	22	Pinotepa Nacional (14.1)
					San Pedro Jicayán (12.8)
					Santiago Ixtayutla (10.5)
					San Juan Colorado (9.1)
		Juquila, Pochutla	12		Santa Catarina Mechoacán (5.9)
					Santa María Huazolotitlán (5.1)

Fuente: Elaboración propia con información de Millán (2008).

Balance general del ámbito regional

El estado de Oaxaca presenta una enorme diversidad biológica, principalmente en herpetofauna y aves, así como un alto grado de endemismo (Briones-Salas y Sánchez Cordero, 2004). Para el caso de las aves, Oaxaca presenta un alto porcentaje de las 1100 especies de aves reconocidas en México, por lo tanto, es el estado con la mayor riqueza de especies (Navarro *et al.*, 2004). En Oaxaca, las regiones con mayor riqueza de invertebrados y vertebrados son, entre otras, la Sierra Madre del Sur y la planicie costera del Pacífico (González *et al.*, 2004).

Sin embargo, resulta notable que “de las 378 especies conocidas de la herpetofauna de Oaxaca, 189 (50%) se encuentran en alguna categoría de riesgo” en la norma oficial

mexicana, con lo cual se evidencia la necesidad de generar estrategias de fomento y conservación de los recursos bióticos (Casas-Andreu, Méndez-de la Cruz y Aguilar-Miguel, 2004: 379). Oaxaca, es uno de los estados que presentan graves problemas para la conservación de su fauna. Los principales factores de ello, lo constituyen la alteración o destrucción de hábitats, los incendios forestales, la cacería sin control y el saqueo ilegal para comercio de especies. Sin embargo, también faltan informes que expresen datos cuantitativos veraces sobre la magnitud y el impacto de dichos factores (González *et al.*, 2004).

Con base en la información cartográfica revisada en formato SHAPE de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas - Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (s.f.), en Oaxaca solo existen seis áreas naturales protegidas (ANP's). Sin embargo, el decreto de un ANP no constituye por sí mismo una estrategia exitosa para la conservación. A manera de ejemplo, el Parque Nacional Lagunas de Chacahua, que García y Buenrostro (2014: 2) precisan que “sus recursos se encuentran en graves condiciones de deterioro y ha perdido más de la mitad de su vegetación original”.

Para ampliar el panorama general del estado que guardan las condiciones ambientales en la región Costa de Oaxaca, y con base en el Programa de Ordenamiento Ecológico General del Territorio expedido en el año 2012, donde se diferencia el territorio nacional en 145 áreas denominadas unidades ambientales biofísicas (UAB), con el objetivo de definir la aptitud sectorial y el balance general de las condiciones ambientales (SEMARNAT, 2016). Así, la región Costa de Oaxaca forma parte de cinco UAB; a saber: 142. Costas del Sur del Oeste de Oaxaca, 100. Cordillera Costera Occidental de Oaxaca, 143. Cordillera Costera Central de Oaxaca, 101. Cordillera Costera Oriental de Oaxaca, y 144. Costa del sur del este de Oaxaca (Diario Oficial de la Federación, 2012). A continuación, se presenta de manera sintética las características relevantes del estado ambiental.

En tres de las cinco UAB no se cuenta con superficies destinadas a áreas naturales protegidas (ANP's), solo existe una en la UAB 142 (Parque Nacional Lagunas de Chacahua) y una en la 144 (Parque Nacional Huatulco). La UAB 142 presenta muy

alta degradación de los suelos, seguida por las UAB 143 y 101, que presentan alta degradación de los suelos, y en la UAB 100 y 144 presentan degradación media de los suelos. Con respecto de la degradación de la vegetación, en las UAB 142, 100 y 143, ostentan muy alta; seguidos por las UAB 101 y 144 que presentan una alta degradación de la vegetación. Cuatro de las UAB no presentan degradación por desertificación, únicamente la 144 se ubica en la categoría de baja degradación por desertificación. El uso del suelo en las UAB 101, 143 y 144 es forestal y agrícola, en la 100 es únicamente forestal, y en la 142 es forestal, agrícola y pecuario. Las cinco UAB presentan disponibilidad de agua superficial (*íbid.*).

En las cinco UAB, la longitud de carreteras es baja, el porcentaje de zonas urbanas es muy baja; la UAB 142, 100 y 144 presentan una densidad de población baja, y la 143 y 101, muy baja. En las cinco UAB la marginación social es de alta a muy alta, con bajo índice medio de educación, de bajo a muy bajo índice medio de salud y alto hacinamiento en la vivienda. En las cinco UAB existe muy bajo indicador de capitalización industrial, así como de un bajo a muy bajo porcentaje de trabajadores por actividades remuneradas por municipios. En la totalidad de las UAB la actividad agrícola es de carácter campesino. Alta importancia de la actividad ganadera en cuatro UAB, solamente en la 101 hay una importancia media. En cuatro UAB la importancia de la actividad minera es media, y únicamente en la 142, es baja (Diario Oficial de la Federación, 2012).

La mayor parte del territorio regional presenta condiciones ambientales que son favorables para la actividad forestal y la provisión de servicios ambientales asociados al bosque, lo que ha dado como resultado que un buen porcentaje del territorio se siga consagrando para tales propósitos, sin embargo, se aprecian también los bajos índices en la calidad de vida aunado a la falta de opciones productivas más compatibles con el ambiente que han impactado sobre algunos atributos del territorio, por ejemplo la vegetación, lo que ha originado severos impactos ambientales como reducción de la cobertura vegetal, cambios en la estructura y composición de las áreas boscosas, pérdida de la biodiversidad de especies forestales, aunque sin llegar todavía a procesos dramáticos de desertificación.

Con lo anterior, el balance general del estado actual del medio ambiente en las UAB 142, 143 y 144 es crítico, en la 100 y 101 es de inestable a crítico; por lo que el escenario prospectivo al año 2033 es de inestable a crítico (UAB 100 y 101), crítico (UAB 143), y muy crítico (UAB 142 y 144). Las políticas ambientales para las cinco UAB serán de restauración y aprovechamiento sustentable, con alta prioridad de atención para las UAB 100, 101 y 144; y muy alta para la 142 y 143 (Diario Oficial de la Federación, 2012).

De tal modo que los rectores del desarrollo consisten en la ganadería y el turismo para la UAB 142; la dimensión forestal para las UAB 100 y 143; forestal y preservación de flora y fauna para la 101; y el desarrollo social y la preservación de flora y fauna para la UAB 144. Los coadyuvantes y asociados del desarrollo son muy diversos, aunque con énfasis en el sector primario: desarrollo social, agricultura y forestal para la UAB 142; ganadería, preservación de flora y fauna y agricultura para la UAB 100; agricultura, preservación de flora y fauna, turismo y ganadería para la UAB 143; desarrollo social, agricultura y ganadería para la UAB 101; y ganadería, desarrollo social, agricultura, minería y turismo para la UAB 144 (*íbid.*).

Coincidiendo con autores como García y Buenrostro (2014) y Casas-Andreu *et al.* (2004) que instan a la urgencia de promover la adopción de alternativas de manejo y uso sustentable que representen una opción real para el desarrollo de las poblaciones locales en aras de la sustentabilidad.

4.2. Las localidades de estudio

Las localidades seleccionadas para este proyecto son Santa María Huazolotitlán (*Ñuuntye'ndi*) y Santa Catarina Mechoacán (*Ñuuntyaka*), pertenecientes al distrito de Jamiltepec, en la región Costa de Oaxaca. Las referidas, son cada una de las localidades que se instituyen en la cabecera municipal y otorgan el nombre al municipio (Figura 1).



Figura 1. Mapa de localización de los municipios de estudio. Fuente: Google Inc. (2021) con superposición de capas de INEGI (2016).

En las localidades seleccionadas, un gran porcentaje de sus habitantes dominan el idioma mixteco; así, con base en el Catálogo de Localidades Indígenas 2010, 99% de la población en el municipio Santa Catarina Mechoacán y 81.6% en Santa María Huazolotitlán es indígena (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, s.f.); por lo que estos municipios se instituyen de gran importancia en el ámbito regional. Ello es de gran relevancia en el contexto nacional, respecto de las lenguas consideradas con alguna categoría de riesgo por extinción, Pastrana (2012: 276) afirma que “entre las naciones con más lenguas amenazadas, México ocupa el quinto sitio”.

A manera de preámbulo, Salas *et al.* (2007) refieren que existen todavía áreas del estado de Oaxaca para las que existe un gran vacío de información. En el mismo sentido, Ceballos *et al.* (2010) subrayan que, en la región, el conocimiento que se tiene acerca de los ecosistemas, especialmente las selvas secas de México, es aún incipiente y requiere robustecerse mediante trabajos específicos de la vegetación en el nivel local.

Por lo anterior, se ha recurrido a la recopilación de la información general, emitida por las instancias oficiales sobre el estado de Oaxaca y, de manera global, sobre la región Costa de Oaxaca.

4.2.1. Santa Catarina Mechoacán

La localidad Santa Catarina Mechoacán (en adelante, Mechoacán), es la cabecera municipal del mismo nombre: Santa Catarina Mechoacán, y se encuentra localizada en la región Costa, al suroeste del estado de Oaxaca, entre los paralelos 16°17' y 16°24' de latitud norte, los meridianos 97°47' y 97°53' de longitud oeste (H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019, s.f.).

El municipio cuenta con un perímetro de 30.8 km y 5, 138 hectáreas de superficie (INEGI, 2016). Existe una discrepancia entre lo reportado por el H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.) con respecto de la superficie, ya que ellos reportan 6,145 hectáreas. Sus límites son: al norte con San Agustín Chayuco y Santiago Jamiltepec; al sur con San Andrés Huaxpaltepec, Santa María Huazolotitlán y Santiago Jamiltepec; al oeste con San Andrés Huaxpaltepec y San Lorenzo; al este con Santiago Jamiltepec (INAFED, s.f.).

La denominación de Mechoacán en idioma local (autodenominado *Tye'eñi* o *sa'anñuun*, idioma mixteco de la Costa) es *Ñuutyaka*, vocablo compuesto por los conceptos *Ñuun*, pueblo y *Tyaka*, pescado, cuya traducción literal según comentan algunas personas es “pueblo de los pescados”, aunque no se ha determinado con precisión el origen de tal apelativo. Esta localidad se ubica en alrededor de 30 Km del municipio Santiago Pinotepa Nacional en el estado de Oaxaca. Para llegar, se recorren aproximadamente 25 km por la carretera federal número 200 desde Pinotepa Nacional en dirección a Puerto Escondido, ahí se ubica a mano izquierda, la desviación que conduce por carretera pavimentada al poblado otros 5 km aproximadamente.

Caracterización físico-biótica municipal

Fisiografía y relieve

El territorio municipal se localiza en la Provincia Sierra Madre del Sur (100%); Subprovincia Costas del Sur (100%) y su sistema de topoformas lo constituyen Lomerío con llanuras (98.47%) y Valle de laderas tendidas con lomerío (1.53%)

(INEGla, s.f.). Al respecto, la Administración municipal (2008) menciona que la condición fisiográfica dominante es de lomerío con altitudes de 200 a 280 msnm, presentando elevaciones de tamaño y arreglo variable con pendientes del 5 al 15%. Asimismo, el H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.) agrega que la altitud sobre el nivel del mar presenta variaciones de entre 40 a 200 metros de altitud en sentido sur-norte, de tal modo que un alto porcentaje de las elevaciones locales tienen pendientes que están por debajo del 15%.

Hidrología

El municipio se ubica en la región hidrológica RH20 Costa Chica - Río Verde, cuenca y subcuenca Río La Arena. Las corrientes principales que se ubican en el territorio municipal algunas son de tipo perennes como el de La Arena, e intermitentes como el *Yutaku'u* (INEGla, s.f.). A nivel regional, la zona donde se ubica el municipio conforma una microrregión que se caracteriza por ser más húmedo que la ubicada en altitudes más cercanas al mar, en el municipio se ubican varias corrientes de agua, gracias a las cuantiosas precipitaciones; existen por ejemplo los arroyos reconocidos por los lugareños como El Pote, El Platanillo, *Yutaka'nu*, varios manantiales y pequeños arroyos que lo mismo pueden ser perennes y otros, intermitentes, y el agua se emplea principalmente para uso en los hogares.

Clima

El clima del municipio de Santa Catarina Mechoacán, es el más húmedo de los cálidos subhúmedos con lluvias en verano y una marcada sequía. Con una precipitación media anual de 1300 mm y una temperatura media anual de 25° C; las variaciones son de entre 5° a 7° C de temperatura presentándose el mes más cálido antes de julio (Administración Municipal, 2008). La información anterior se confirma con lo expresado por INEGla (s.f.) de que el rango de temperatura va de 24 a 28°C, y los datos de precipitación indican que se encuentra entre los 1 500 y 2 000 mm.

Edafología

En el territorio municipal se encuentran cuatro tipos de suelos dominantes: Regosol (36.31%), Phaeozem (30.57%), Gleysol (21.90%) y Luvisol (11.22%) (INEGla, s.f.). En ese sentido, el H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019. (s.f.), agrega que, con base en el régimen de humedad, en el municipio se pueden encontrar dos tipos de suelos: secos en la parte sur – suroeste, y húmedos en la parte noreste del territorio. “Son suelos con una capa superficial que puede ser oscura, con más de 25 cm de espesor con pocos nutrientes; en ocasiones, esta capa superficial no existe lo que es evidente a simple vista por la diferencia en color y textura. La coloración puede variar en condiciones de humedad de color pardo oscuro a rojo poco intenso” (*ibid.*: 38).

Aspectos florísticos y de uso del suelo

En la escala regional, con base en los mapas y la bibliografía consultada, Salas *et al.* (2007), indican que la vegetación predominante de esta región biogeográfica corresponde a la Selva Baja y Mediana Caducifolia. Lo anterior encuentra su sinonimia con lo propuesto por Rodríguez *et al.* (1989) de que la vegetación de la región, corresponde a la clase Neotropical, correspondiente a los reductos del bosque tropical caducifolio.

Con respecto del uso del suelo, INEGla (s.f.) reporta que corresponde a pastizal cultivado (30.93%), agricultura (20.04%), zona urbana (2.52%), y la vegetación concierne a selva (46.51%). De manera específica, en el documento técnico de la UMAFOR (2007) reporta que para el municipio Santa Catarina Mechoacán presenta 2, 511.8 ha de selva mediana, 440 ha de sabana, 1, 095.8 de agricultura de temporal, 1, 237.6 ha de pastizales, y 42.3 ha correspondientes a zonas urbanas.

Caracterización faunística

La información con respecto de este aspecto es imprecisa para el ámbito municipal, ya que no se han podido detectar inventarios faunísticos en el nivel local. El H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.: 40) menciona que “los diferentes biotopos que integran el ecosistema del municipio dan cabida a una enorme diversidad de seres vivos de los que se cuentan más de 374 especies de fauna que

potencialmente cohabitan en el territorio municipal según Conabio, de estas especies, 81 corresponden a mamíferos y 260 corresponden a las aves, lo que nos da una idea de la complejidad de este ecosistema y la fragilidad del mismo ya que es similar en la región”, aunque es preciso hacer notar que no son de presencia confirmada. En el documento referido se anexa una tabla con la fauna potencial para el municipio, que presenta un listado con 376 especies, de las cuales 14 especies son anfibios, 21 de reptiles, 260 de aves, y 81 especies de mamíferos. Sobresalen la iguana verde (*Iguana iguana*), la víbora de cascabel (*Crotalus simus*), la serpiente coralillo de Brown (*Microcorus browni*), la serpiente corredora (*Masticophis mentovarius*), la cecilia oaxaqueña (*Dermophis oaxacae*), varias especies de colibríes de los géneros *Amazilia*, *Heliomaster* y *Tilmatura*, el armadillo (*Dasypus novemcinctus*), el oso hormiguero (*Tamandua mexicana*), tres géneros de tlacuache (*Didelphis*, *Philander* y *Tlacuatzin*), la chachalaca pálida (*Ortalis poliocephala*), entre muchos otros.

Aspectos socioeconómicos relevantes

En la dimensión social, Mechoacán es una localidad que cuenta con 4,543 habitantes, de los cuales 2,232 (49%) son hombres y 2,311 (51%) son mujeres (INPI, s.f.).

En ese tópico, el H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.) confirma que el municipio contaba en 2015, una población de 4, 460 habitantes, y agrega que, aunque se ha mantenido de manera estable, se aprecia una ligera disminución en la tasa de crecimiento (0.68% anual), colocándose por debajo de la media estatal, ya que en 2010 había una población de 4,543 habitantes. Las características relevantes de la estructura poblacional en Mechoacán, se aprecia que la población femenina es del 51% del total, es decir, ligeramente superior a la masculina. La población del municipio es muy joven, ya que 29.3% son menores de 14 años; 20.4 % del total poblacional tienen entre 15 y 24 años, es decir que casi uno de cada dos habitantes tiene menos de 25 años; y únicamente 6.3% (282 habitantes) tienen 65 años o más.

En el municipio existen 1,042 viviendas habitadas, cuyos habitantes son los propietarios en su gran mayoría, de las cuales, 98.5% son casas unifamiliares; el 85% de las viviendas tiene piso firme, y hay un 12% que cuenta con piso de tierra. El 66%

está construida con techo de teja y viguería, el 23.7% son techos de loza de concreto, el 13% de láminas (de acero galvanizado o de asbesto), palma o tejamanil, y solo el 3.55% con materiales de desecho o láminas de cartón. El 48.5% de las viviendas cuentan con paredes de ladrillo, block o cantera, el 46.8% con paredes de adobe o madera; el 3.84% corresponde a viviendas construidas con carrizo, bajareque o bambú (H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019, s.f.).

El 18% consta solamente de un cuarto; 32% de dos; 26% de tres; 12.9% de cuatro; el 5.7% de cinco cuartos y solo un 3.9% de seis o más cuartos. En cuanto a los espacios dedicados a dormitorios, la mitad de las viviendas tienen un solo dormitorio; el 35% tienen 2; el 10.8% consta de tres y el 3% consta de cuatro o más dormitorios por vivienda. En casi la totalidad de las viviendas se tiene un lugar especial para preparar la comida, y hay un 29% de viviendas donde se preparan los alimentos ya sea en pasillos o en un tejaban. En el 87% de las viviendas se utiliza leña o carbón para cocinar, y únicamente en el 9% lo hacen con gas (*íbid.*).

En cuanto a los servicios, el 63% disponen de agua entubada; el 36% de los hogares lo deben acarrear, en su gran mayoría de un pozo y unos cuantos de una toma pública o de otra vivienda vecina. El 77.9% de las viviendas disponen de drenaje, y el porcentaje restante no dispone del servicio. Del total de viviendas (1, 042), el 97.8% disponen de energía eléctrica. En el 66.4% de las viviendas se utiliza el servicio público de recolección de residuos sólidos urbanos y en el 32.8% se deshacen de los residuos quemándolos o enterrándolos (H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019, s.f.).

Mechoacán vive conforme a sus principios comunitarios, a través del sistema de usos y costumbres, mediante el cual se organizan las actividades más importantes en el ámbito local, como las fiestas sincréticas en honor a los santos, fiestas del calendario ritual y de los ciclos agrícolas, así como la fiesta patronal y la organización del trabajo colectivo para el mantenimiento de la vida comunitaria. Entre los atributos culturales actuales que se pueden observar en Mechoacán son la vigencia del sistema de cargos (topiles, tatamandones, mayordomos, entre otros), que junto con la Administración municipal forman parte del sistema político de la localidad.

Con respecto de las ocupaciones, la Administración municipal (2008) refiere que el 40 por ciento de la población es económicamente activa (PEA), dedicándose principalmente en las actividades del sector primario (agricultura, actividades de traspatio, recolección, el pastoreo, entre otros).

Es preciso hacer notar que en ese universo de la PEA no se consideran las 1620 mujeres, que corresponde al 37% del total poblacional (dato enunciado por la Administración municipal, 2008) cuya ocupación principal son los aspectos relacionados con los quehaceres domésticos (lavar ropa, preparar alimentos, cuidar a los niños, etc.), sin embargo, sirven de soporte económico para la PEA que se dedica a las cuestiones agropecuarias. Por lo que se enfatiza la necesidad de realizar estudios más específicos acerca de los roles de las mujeres, ya que muchas de ellas realizan actividades que complementan los ingresos para la manutención de las unidades familiares, por ejemplo, se dedican a elaborar totopos de maíz, pan de pico (pan en forma de estrella de tres picos endulzado con panela o piloncillo) y las artesanías textiles elaboradas en telar de cintura.

También, el hecho de dedicarse a las actividades del sector primario, y debido a que no se percibe un salario como tal, en la mayoría de los hogares la migración constituye una estrategia para obtener los ingresos monetarios que permitan adquirir los satisfactores básicos para la subsistencia y la reproducción de los hogares, e incluso para financiar la producción agropecuaria. La migración constituye entonces una estrategia de los hogares para la reproducción, y representan una fuente de liquidez que se utiliza básicamente para la subsistencia de los hogares que incluye generalmente los gastos de alimentación, vestimenta, educación, salud, ampliación o remodelación de la vivienda y las fiestas familiares o comunitarias. Sin embargo, no representan una fuente importante de ahorro monetario ni para la inversión.

Con respecto de la migración, el H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.) detalla que la mayoría de los migrantes están casados, por lo que el propósito principal lo constituye el sostenimiento del hogar; aunque también un poco más de un tercio (solteros), que son hijos ligados a un hogar, por lo que se conciben como hogares

extendidos, ya que existen varios casos en el que los hijos migrantes se consideran como miembros del hogar, a pesar de que éstos ya hayan formado su propio núcleo familiar. Lo normal es que se consideren miembros del hogar aquellos individuos que envían dinero y que se mantienen en comunicación. El proceso de migración es financiado especialmente por el hogar original (58.2%) y en recompensa la mayoría de los migrantes envían el financiamiento al hogar de donde proceden (68.4%).

Balance general municipal

Con respecto del estado que guardan los recursos naturales, la Administración municipal (2008) reporta que se pueden apreciar fenómenos de erosión hídrica principalmente. Con respecto de la vegetación, se indica que existen grandes superficies que han sido desmontadas para el cambio de uso del suelo para actividades agropecuarias, por lo que la modificación del paisaje y la deforestación lo consideran hasta en un 50% de la vegetación primaria. El uso indiscriminado de agroquímicos para las actividades agropecuarias, han derivado en la contaminación de ríos y arroyos, lo cual trae afectaciones a la fauna, a la flora y al ser humano.

Es preciso resaltar que sí existen evidencias observables de algunos de los fenómenos indicados, por ejemplo, la vegetación primaria cuenta con diversos grados de alteración debido a las actividades humanas: agricultura de roza-tumba y quema, cambio de uso del suelo por la ganadería extensiva, etc., sin embargo, debido a que no se han hecho estudios a nivel municipal que permitan cuantificar los tipos y la intensidad de los fenómenos enunciados para poder aseverarlo con total seguridad.

Con respecto de la dimensión social, a nivel municipal, los indicadores expresan un rezago social y pobreza entre la mayoría poblacional con lo que se justifica el grado muy alto de marginación en que se encuentra catalogado el municipio.

4.2.2. Santa María Huazolotitlán

La localidad Santa María Huazolotitlán (en adelante, Huazolotitlán), es la cabecera municipal del mismo nombre: Santa María Huazolotitlán, pertenece al distrito de

Jamiltepec, y se ubica en la región Costa, al sur del pacífico oaxaqueño en las coordenadas de latitud Norte 16° 03' y 16° 20' en las coordenadas de longitud Oeste de 97° 51' y 98° 01' y a una altitud sobre el nivel del mar de 0 a 600. La distancia aproximada a la capital Oaxaca de Juárez es de 400 km, con un tiempo aproximado de 8 a 9 horas por carretera. Este municipio está integrado por la cabecera Municipal, dos Agencias municipales: José María Morelos y Pavón, Santa María Chicometepec (La Boquilla) y seis Agencias de policía: Paso del Jiote, Cerro Blanco, El Potrero, Yutanicani, Cerro el Chivo, y La Cobranza (H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021, s.f.).

El municipio cuenta con un perímetro de 84.9 km y 27, 617 hectáreas de superficie (INEGI, 2016). Con respecto de la superficie existe una divergencia entre lo reportado por el H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.), ya que ellos reportan 21,518 hectáreas. Sus colindancias son: al norte con el municipio San Andrés Huaxpaltepec y municipio Santa Catarina Mechoacán, al este con el municipio Santiago Jamiltepec, al sur con Santiago Jamiltepec y el Océano Pacífico, al oeste con el Océano Pacífico y Santiago Pinotepa Nacional.

Huazolotitlán se denomina en el idioma local como *Ñuuntye'ndi*, vocablo compuesto por los conceptos *Ñuun*, pueblo y *Tye'ndi*, guajolote, cuya traducción literal según dicen algunas personas, es “el pueblo de los guajolotes”, aunque no se ha determinado con precisión acerca de tal denominación. Esta localidad se encuentra aproximadamente a 20.5 Km del municipio Santiago Pinotepa Nacional en el estado de Oaxaca. Para llegar, se recorren aproximadamente 16.5 km por la carretera federal número 200 desde Pinotepa Nacional en dirección a Puerto Escondido, ahí se ubica a mano derecha, la desviación que conduce por carretera pavimentada al poblado otros 4 km aproximadamente.

Caracterización del medio físico-biótico municipal

Fisiografía y relieve

El municipio se localiza en la Provincia Sierra Madre del Sur (100%); Subprovincia Costas del Sur (100%) y su sistema de topografías lo constituyen Lomerío con llanuras

(54.6%) y Llanura costera con lomerío (44.5%) (INEGIb, s.f.). El territorio municipal se ubica casi al pie de la sierra madre del sur hacia la costa del pacífico, que es un área de transición entre la planicie y la sierra. La cabecera municipal se encuentra en la franja de lomerío del territorio municipal (H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021, s.f.).

Hidrología

El territorio municipal se localiza en la región hidrológica RH20 Costa Chica - Río Verde, cuenca Río La Arena y otros (99.2%) y Río Atoyac (0.8%); subcuenca Río La Arena (99.2%) y Río Atoyac-Paso de la Reina (0.8%). En el territorio municipal se ubican algunas corrientes que son de tipo perennes como el de La Arena, Río Grande y La Cruz, y también intermitentes como Yutacata, Chacahua, El Mango y El Pipe, así como cuerpos de agua como la Laguna Miniyuso (INEGIb, s.f.). El H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) agrega que el río La Arena tiene un escurrimiento anual de 5, 677 millones de m³ el cual puede utilizarse para uso agrario, específicamente para regar más de 15, 000 hectáreas de tierras cultivables, de manera especial en las localidades que se encuentran a su paso, como Yutanicani, Paso del Jiote, Morelos y Santa María Chicometepepec (La Boquilla).

Clima

El clima en el territorio del municipio es cálido subhúmedo con lluvias en verano, teniendo tres variantes de régimen de humedad: el más húmedo (47.40% del territorio), de humedad media (29.20%) y cálido subhúmedo con lluvias en verano, el menos húmedo (23.40% del territorio). El rango de temperatura va de 24 a 28°C, y los datos de precipitación indican que se encuentra entre los 1 000 a 2 000 mm INEGIb (s.f.). Al respecto, el H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) menciona que las lluvias son fuertes en los meses de julio, agosto, septiembre, y octubre, con vientos del sur y suroeste a una velocidad de 60 a 90 Km/hora.

Edafología

En el territorio municipal se encuentran seis tipos de suelos dominantes: Phaeozem (46.42%), Regosol (44.14%), Fluvisol (4.26%), Gleysol (1.91%), Luvisol (1.59%) y Arenosol (1.18%) (INEGI, s.f.). En ese sentido, Rodríguez *et. al.* (1989) mencionan que los phaeozem son suelos que presentan un horizonte A con una capa superficial de color oscura, rica en materia orgánica; los regosoles son suelos formados por material suelto, pero diferente de aluvial reciente, con un horizonte superficial generalmente de color claro y pobre en materia orgánica.

Por otra parte, los fluvisoles son suelos jóvenes que se van formando por depósitos hídricos ya sea de tipo aluvial, lacustre y marino; se localizan generalmente en las riberas de las corrientes. Los gleysoles son suelos permanentemente o por grandes períodos de tiempo encharcados, generalmente en humedales, con lo cual desarrollan una coloración característica, especialmente establecida por la óxido-reducción férrica (color gléyico). Los luvisoles son suelos que tienen grandes cantidades de arcilla en el subsuelo, tiene un horizonte Árgico, el cual tiene arcillas de alta actividad y alta saturación de bases a ciertas profundidades. Y, por último, los arenosoles son los derivados del proceso de meteorización de sedimentos o rocas ricas en cuarzo o arenas depositadas recientemente como dunas, ya sea en los desiertos y las zonas de playas (INEGI, 2017).

No obstante que existe información cartográfica de las tipologías, en el caso de los suelos, generalmente de estudios de amplio nivel, se reitera la necesidad de conocer la clasificación de los suelos desde la perspectiva de los lugareños, que permitan comprender la lógica en el manejo de los ecosistemas, por lo que es fundamental seguir indagando si existe información etnobiológica en ese sentido, para el municipio.

Uso del suelo y vegetación

La vegetación de la región corresponde a la clase Neotropical, correspondiente a los reductos del bosque tropical caducifolio (Rodríguez, 1989). De manera específica, en el documento técnico de la UMAFOR (2007) reporta que para el municipio Santa María Huazolotitlán presenta 9, 979.1 hectáreas de selva mediana, 794 ha de selva baja, 570 ha de agricultura de riego, 973 ha de agricultura de temporal, 6, 360.9 ha de pastizales,

5,032.4 de plantaciones agrícolas, 278.8 ha de dunas costeras, 70.2 ha de cuerpos de agua, y 151 ha correspondientes a zonas urbanas.

Así, el uso del suelo, corresponde a pastizal cultivado (30.08%), agricultura (19.41%) y zona urbana (0.50%), la vegetación pertenece a selvas (44.79%), área sin vegetación (3.78%) y dunas costeras (0.94%) (INEGIb, s.f.).

Con respecto del uso del suelo, el H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) enfatiza que ha variado en los últimos años, el uso de tierra para agostadero se ha incrementado de manera notable, hay más superficie destinada a los pastos para alimentación del ganado que el área de siembra con cultivos. Y aunque el territorio municipal dispone de una superficie de terreno suficiente para las actividades agropecuarias, en la zona de lomerío las parcelas son de *huamiles* bajos, y el suelo es muy seco y con escasa fertilidad.

Caracterización faunística

Con respecto de este tópico, no se han detectado inventarios específicos a nivel de municipio o se encuentran dispersos. El H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) otorga un listado con nombres comunes de la fauna presente a nivel municipal: 23 especies de aves, 16 de mamíferos, 17 especies de insectos, 16 de reptiles, y 10 especies acuáticas.

Se aprecia la necesidad de realizar investigaciones para solventar este vacío de información a partir de diagnóstico local y con inventarios *in situ*.

Aspectos socioeconómicos relevantes

Huazolotitlán es un municipio, cuya población total asciende a 10, 794 habitantes (con cifras de 2010), de las cuales, la población considerada indígena es de 4, 825 habitantes. La localidad cabecera municipal del mismo nombre cuenta con 4, 763 habitantes, la población indígena corresponde a 3, 890 habitantes (INPI, s.f.).

De tal modo, el H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) agrega que la composición de población municipal es de 11, 400 habitantes (con datos del 2015), de los cuales son 5599 hombres (49.1%) y 5801 mujeres (50.9%). Por lo anterior, agrega que en el lapso de cinco años (2010-2015) la población total en el municipio aumentó en una tasa de 5.31%, de tal modo que se proyecta que al año 2040 se tendrían 14,430 habitantes.

Con base en datos del año 2010, la SEDESOL (s.f.) menciona que había en el municipio 2,775 viviendas, de los cuales 654 estaban encabezados por jefas de familia. El tamaño promedio de los hogares en el municipio fue de 3.9 integrantes. El grado promedio de escolaridad de la población de 15 años o más en el municipio era en 2010 de 6. En el municipio había 12 escuelas preescolares, 14 primarias (cinco con categoría de indígena) y seis secundarias, y tres bachilleratos, aunque ninguna escuela de formación para el trabajo. En cuanto al rubro de la salud, las unidades médicas en el municipio eran de solamente tres. El personal médico era de cuatro personas y la razón de médicos por unidad médica era de 1.3.

A nivel municipal, en el 2010, del universo de viviendas totales (2,775), había 2,167 viviendas que no disponían de agua entubada de la red pública, 501 que no disponían de drenaje, de las cuales, 377 viviendas no contaban con excusado ni sanitario, 282 con un solo cuarto, 250 viviendas con piso de tierra, y 69 viviendas que no disponían de energía eléctrica. Del total poblacional (10,794), había 9,605 individuos (89% del total de la población) se encontraban en pobreza, de los cuales 5,538 (47.5%) presentaban pobreza moderada y 4,067 (34.9%) estaban en pobreza extrema (SEDESOL, s.f.).

Con respecto de la educación, del universo poblacional municipal (10, 794), la población de 15 años y más con educación básica incompleta era de 4,845, además de un 22% de la población de 15 años o más es analfabeta. En cuanto a salud, la cantidad de personas sin acceso a servicios de salud era de 4,391. La carencia por acceso a la seguridad social afectó a 84.5% de la población, es decir 9,859 personas se encontraban bajo esta condición (SEDESOL, s.f.). Por su parte, el H. Ayuntamiento

Constitucional 2019–2021 (s.f.) menciona que en el territorio municipal atienden tres médicos generales y 8 enfermeras. En la cabecera municipal hay una clínica con dos médicos de la Secretaría de Salud y seis enfermeras. En la comunidad de Morelos hay una clínica del IMSS con un médico y 2 enfermeras. Asimismo, se menciona que la presidencia municipal tiene contratado un médico general que le brinda consulta a todos los habitantes y recorre las localidades pertenecientes al municipio. Aunque reconocen que todas las localidades tienen una casa de salud en condiciones deficientes, falta equipo de primeros auxilios, falta personal médico, equipos médicos y medicamentos, por lo que las asistentes rurales únicamente brindan auxilios médicos a las personas del lugar.

El porcentaje de individuos que reportó habitar en viviendas con mala calidad de materiales y espacio insuficiente fue de 19.3% (2,248 personas). El porcentaje de personas que reportó habitar en viviendas sin disponibilidad de servicios básicos fue de 87.5%, lo que significa que las condiciones de vivienda no son las adecuadas para 10,198 personas. La incidencia de la carencia por acceso a la alimentación fue de 29.4%, es decir una población de 3,424 personas SEDESOL (s.f.).

Con respecto del rezago social, el H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) agrega que, con datos del 2015, el municipio registra 3, 089 viviendas como hogares. De las cuales: 2, 687 son propias, 74 son alquiladas, 296 de algún familiar o prestada. Así como de la existencia de viviendas construidas con materiales precarios: 1.8% en paredes (56), 1.7% en techos (53) y con piso de tierra 7% (216), por lo que en el municipio existe un poco más de 325 viviendas en condiciones precarias.

Para el caso de la localidad cabecera, en 2010 había 1, 245 viviendas particulares habitadas, de las cuales 911 no disponían de agua entubada y 162 de ellas sin drenaje, 104 no disponían de sanitario o excusado; 123 de las mismas con piso de tierra, 32 viviendas no disponían de energía eléctrica, por lo cual se le ha catalogado con un grado de marginación alto (SEDESOL, 2013).

El H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) refiere que el municipio de Huazolotitlán cuenta con una Población Económicamente Activa (PEA) que es del

orden de 35.9% (3 875 personas) del total poblacional, de los cuales 969 son mujeres y el 75% son hombres (2, 906) y se distribuyen conforme al sector de adscripción: al primario, 50.63 % (1962 personas), secundario el 14.96 % (580 personas), el terciario es el 26.99 % (1046 personas) y otros 7.42 % (287 personas). Y una Población No Económicamente Activa (PNEA) de 55.4% (4711 personas), de las cuales, el 23.8% son estudiantes, el 54.1% se dedican a los quehaceres del hogar. el 0.2% son jubilados o pensionados, el 5.8% personas con algunas limitaciones física o mental que les impide trabajar, y 16.1 % personas en otras actividades no económicas.

A nivel municipio se tiene un padrón aproximado de 2787 ejidatarios con parcelas individuales. En cuanto al sector primario, se practica una agricultura de temporal en 6025 hectáreas, con una producción agrícola muy baja, que presenta un déficit del 40% en granos básicos el abasto municipal. El proceso productivo es de tipo tradicional sin ningún manejo para el ciclaje de nutrientes o conservación de suelos y agua. Los cultivos más significativos son el maíz (2, 392 ha), con una producción del orden de 3, 711 toneladas, pasto para ganado (2, 100 ha) produciendo 32, 550 ton, palma de coco en 1200 ha y se cosecha 1, 104 ton, limón en 900 hectáreas con producción 9, 500 ton, ajonjolí 181 ha con producción de 1, 267 ton, papaya en 100 hectáreas, (3, 750 ton), cacahuate 66 ha, producción 92.2 ton (H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021, s.f.).

Se destinan 7, 222 ha de superficie para el ganado de doble propósito (10, 500 cabezas de bovino), 2, 700 cerdos, 700 caprinos, 2000 pavos, 8000 aves para carnes y huevos. El manejo de la ganadería es deficiente, no tienen infraestructura productiva, las praderas requieren manejo, el hato ganadero requiere mejora genética, falta capacitación y asesoría técnica en manejo de praderas nutritivas y manejo integrado de enfermedades. Con respecto del sector forestal, se cuenta con 7, 682 ha de zonas de lomeríos que cuentan con un poco de vegetación, de la cual se obtienen madera para leña y postes para el cercado, madera para la construcción de vivienda, y la elaboración de muebles, y 589 hectáreas que usan para banco de materiales (*íbid.*).

A nivel municipal las dos actividades económicas más representativas es la manufacturera de prendas artesanales mediante el bordado de ropa típica, blusas, huipiles, camisas y telar de cintura (el padrón es de 400 artesanas, las cuales están organizadas en forma grupal), y talladores de madera, máscaras y artesanías en madera, y la producción de pan artesanal (hay 50 núcleos familiares que son panaderas). Con respecto de los servicios, existen más de 40 comercios de abarrotes particulares, una tienda de materiales para la construcción, dos tiendas de Diconsa, 18 mini papelerías, hay 2 sastrerías, tres carpinterías, dos herrerías, dos tortillerías, tres purificadoras de agua. Hay 45 camionetas de servicio de transportación y 12 unidades sitio de taxi foráneo. La mayoría de los productores se trasladan a Pinotepa Nacional o a Santiago Jamiltepec para realizar sus compras y ventas de sus productos, muy poco se ofertan en la comunidad. No hay mercados, ni tianguis o algún espacio público para expender los productos locales (H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021, s.f.).

Diagnóstico general preliminar

A pesar de que los indicadores físico-bióticos definen un municipio afortunado, toda vez que se cuenta con una superficie amplia, así como los recursos naturales con potencialidades, en las áreas destinadas para la producción primaria, el H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) considera que son ecosistemas muy devastados toda vez que existen fuertes problemas de erosión y de fertilidad de los suelos. Agregan que se requieren capacitaciones y asesorías técnicas para un aprovechamiento sostenible de los recursos naturales.

En el área de asentamientos humanos, el municipio de Santa María Huazolotitlán, presenta una fuerte contaminación de los recursos agua y suelos, en parte por los vertidos residuales de todos los municipios aguas arriba, por lo que sería necesario una estrategia de educación ambiental en el ámbito territorial regional (H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021, s.f.).

Asimismo, se aprecia la necesidad de contar con información faunística y florística, con énfasis en el papel ecológico de los ecosistemas, así como del conocimiento tradicional para el manejo de los agroecosistemas.

4.3. El enfoque metodológico y las técnicas

La investigación se fundamentó en los enfoques participativos, de manera específica en la Investigación Participativa Revalorizadora (IPR), metodología ampliamente trabajada en diversas regiones del mundo, y cuyos objetivos son el fortalecimiento de las culturas indígenas, originarias y campesinas; por tanto, asume la realidad de los “investigados” desde una visión holística y compleja, con especial énfasis en la recreación de la vida y los saberes en su conjunto (Tapia, 2016). En este tipo de metodologías es fundamental recobrar la memoria histórica de la comunidad, así como de la sencillez de las técnicas investigativas (Cárdenas, 2009).

Ño (2017) propone que es necesario buscar aquellos métodos que plantean la investigación como instrumento de cambio social trascendiendo el empleo únicamente del método científico, y sugiere que la Investigación-Acción realiza aportaciones relevantes en ese sentido mediante la evaluación rural participativa, la investigación acción participativa, los talleres participativos, la tradición oral, los grupos focales, el bio-gráfico-narrativo, las historias de vida, entre otros. En el mismo sentido, los procesos de la Investigación militante (Puentes, 2015; Vélez-Galeano, 2018), la antropología comprometida de Fals Borda, pasando por la etnografía en colaboración, la activista, o el activismo intercultural han intentado echar abajo la relación (asimétrica) investigador/a-investigado/a (Puentes, 2015).

Se reconoce entonces la importancia de aprehender las categorías y los métodos de comprensión de los diversos mundos de sentido o cosmovisiones que los diversos actores sociales del ámbito rural construyen en la interacción social a través de los cuales otorgan sentido a su realidad, lo anterior con el objeto de llevar adelante cualquier

propuesta que pretenda el mejoramiento de sus condiciones materiales de vida de esas comunidades (Landini, 2011).

Para no perder de vista la construcción local del significado, se enfatiza que fue preciso atender a descripciones efectuadas por expertos en la temática, y considerar además lo realizado por personajes originarios de la cultura con la que se realizó el proceso de investigación.

La conceptualización de la IPR enfatiza el papel en la generación de conocimientos y la revalorización de los saberes ancestrales o conocimientos tradicionales de manera participativa considerando la perspectiva de los actores locales desde la comprensión de la vida cotidiana (a partir de los tres ámbitos de vida: material, social y espiritual) para asegurar la reproducción y producción de la vida (Tapia, 2016).

El eje transversal fue la valoración de los fundamentos cognitivos: la identificación y análisis contextual de los saberes, prácticas y principios reguladores en el proceso de interacción entre los integrantes de la comunidad *ñayevuechiñuun* con su entorno natural y con el universo anímico, analizados desde el enfoque teórico del “diálogo de saberes” propuesto por De Sousa (2010), de las funciones del pensamiento y de las significaciones en la producción de sentido propuesto por Godelier (1989), y por la perspectiva decolonial de Chilisa (2012) de realizar las investigaciones desde los propios marcos de referencia de los sujetos, específicamente de la valoración de los sistemas de conocimiento indígena (el mundo humano, el físico y el sagrado).

El análisis de la realidad de los sujetos de la investigación estuvo regido por la “etnometodología”, toda vez que el mundo social, desde el análisis de Guber (2011), se reproduce en los ámbitos de la interacción de los actores, por lo que son activos ejecutores y productores de la colectividad que forman parte, por lo que el idioma constituye el vehículo de reproducción societal. Agrega que cuando las personas se comunican, también informan sobre el contexto, que más que un “telón de fondo [...]

el lenguaje "hace" la situación de interacción y define el marco que le da sentido" (Guber, 2011: 42).

El enfoque metodológico fue primordialmente cualitativo, el cual desde la perspectiva de Echeverría (2005: 6) "busca conocer el significado que está inmerso en la trama tejida por el texto o discurso de los sujetos entrevistados. Entonces, se hace necesario situarse desde el punto de mirada del otro, para trabajar de manera inductiva a partir de los datos recogidos. De esta forma se busca partir de lo particular, sumando varios particulares, para ir a un nivel mayor de inteligibilidad". Este enfoque produjo datos descriptivos partiendo de las propias palabras de las personas y la conducta perceptible (Taylor y Bogdan, 1994).

En el mismo sentido, en este tipo de enfoques la unidad de análisis primordial es la cualidad (o particularidad) lo que permite que, a partir del discurso, se obtengan como resultados las diversas categorías de análisis (Vargas, 2012). Así, con los resultados de las entrevistas individuales o los talleres grupales, de lo que se trató es de diferenciar, separar y priorizar los elementos de esos discursos con el objeto de reconocer y distinguir las temáticas relevantes y las frases frecuentes que aparecen en las expresiones de los sujetos (Echeverría, 2005). Dicho autor, menciona que las categorías se conciben "como las grandes agrupaciones conceptuales que en su conjunto dan cuenta del problema a investigar... Por ende, las categorías están compuestas de tópicos" (*ibid.*: 10).

La metodología que se empleó para la investigación, incluyó técnicas principales como las entrevistas semi estructuradas (Guber, 2011) y la observación participante (Expósito, 2003). Asimismo, la realización del Taller Diálogo de saberes (Ishisawa y Rengifo, 2012; Tapia, 2016), que se llevó a cabo de manera piloto en la localidad de Mechoacán, debido a los vaivenes del fenómeno de salud pública en que se encuentra el mundo desde diciembre de 2019 (OMS, pag. Web), sólo se realizó en esta comunidad y con una menor participación de lo previsto, por lo que se considera una

prueba piloto. En la Figura 2 se presenta la propuesta metodológica de manera esquemática.

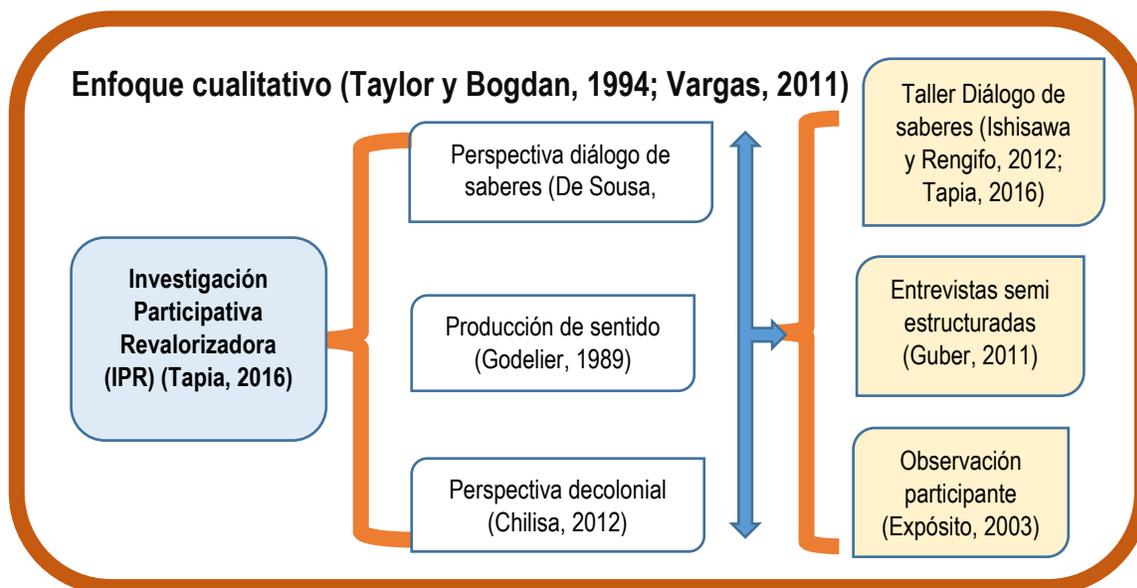


Figura 2. Esquema metodológico de la investigación. Fuente: Elaboración propia.

Los métodos constituyen únicamente herramientas y modos de investigar un problema y que al utilizarlos facilitan su comprensión y análisis, sin embargo, no son la verdad absoluta (Arias, 2000) y lo planteado por Guber (2011) de que la información que provee el entrevistado puede tener "faltas a la verdad", algunas veces ocultamientos deliberados o simplemente olvidos. Por lo que es preciso recurrir al proceso conocido como triangulación. Al respecto, Arias (2000) indica que existen cuatro tipos de triangulaciones: de datos, de múltiples observadores, triangulación teórica o múltiples perspectivas, y triangulación metodológica. Para el caso de la presente investigación se siguió el proceso de la triangulación combinada o múltiple, de las fuentes de datos y de los métodos (la observación y la entrevista individual).

Así, el proceso de triangulación referida a evaluar dos diferentes niveles de análisis de la persona: el individuo (en la entrevista individual) y la colectividad (un grupo de personas pertenecientes a la comunidad bajo estudio que participó en el taller piloto) (Arias, 2000), asimismo se recurrió a la observación y las pláticas informales con personajes clave de las localidades de estudio.

El Diálogo de saberes (o Taller Comunal) es el proceso a partir del cual se organiza un diálogo abierto con los miembros de la comunidad que poseen o practican los saberes ancestrales y se consigna y valida mediante el testimonio participativo (Tapia, 2016). Así, en un diálogo horizontal, hombres y mujeres de la comunidad apuestan por el reconocimiento mutuo de la intrínseca legitimidad de los participantes (Ishizawa y Rengifo, 2012).

La entrevista se concibe como aquel proceso de observación directa y de participación en la que se obtienen enunciados y verbalizaciones para construir distintas reflexividades; es decir, consiste en una serie de intercambios discursivos entre dos personas (Guber, 2011). Asimismo, Morga (2012) indica que es un encuentro e interacción humana de carácter interpersonal e intergrupala (en referencia a cuando se produce entre dos o más personas), que se produce con el objeto de intercambiar experiencias y construcciones mediante el diálogo.

Para conocer los aspectos socioeconómicos de las unidades familiares y las ocupaciones de los diversos integrantes de la unidad familiar se aplicaron las entrevistas respectivas (Ver Anexo 1. Guía de entrevista aspectos sociales y económicos; y Anexo 2. Guía de entrevista para las Ocupaciones). Asimismo, se realizó un análisis de la construcción identitaria que los integrantes de las comunidades de estudio se autoasignan, buscando apreciar las imbricaciones de su adscripción individual y colectiva para el concepto que se estudió (al respecto, ver Anexo 3. Guía de entrevista para el análisis de la identidad étnica y Anexo 4. Guía de Talleres participativos).

4.4. El tamaño de la muestra en la investigación

Con respecto del tamaño de muestra, Hernández *et al.* (2014: 384) señalan que “en los estudios cualitativos el tamaño de muestra no es importante desde una perspectiva probabilística”. Estos autores expresan que lo más importante es definir el tipo de

casos o unidades que permitan comprender el fenómeno de estudio, así que para proponer el número de casos se deberían considerar los siguientes aspectos relevantes: la capacidad operativa con la que se cuenta y el número de casos con los que se llegue a la saturación de categorías.

De tal modo que, “se establece un tipo de unidad de análisis y a veces se perfila un número aproximado de casos, pero la muestra final se conoce cuando las nuevas unidades que se añaden ya no aportan información o datos novedosos (saturación de categorías)” (Hernández *et al.*, 2014: 385). Estos autores sugieren como mínimo 30 casos para el análisis etnográfico cultural de una comunidad.

Para esta investigación, se desarrolló la técnica de muestreo no probabilístico de tipo intencional (Otzen y Manterola, 2017: 230). Se consideraron para cada tipo de entrevista un mínimo de 10 unidades de análisis; a saber: 10 entrevistas a encargados del hogar para los aspectos sociales y económicos, 10 entrevistas para las ocupaciones, y 10 entrevistas para el análisis de la identidad étnica; es decir, 30 entrevistas por cada localidad, considerando la inclusión equilibrada de hombres y mujeres, y por grupo de edad (cuando aplique).

El proceso formal de la investigación de campo, comenzó durante el año 2018, con el contacto previo con las autoridades municipales, las pláticas informales con algunas familias, y la participación en algunas actividades comunitarias, como las fiestas del pueblo; la aplicación de las técnicas: recorridos de campo, observación participante y entrevistas, se realizó en el segundo semestre del 2020, y primero del 2021. Las entrevistas fueron llevadas a cabo mediante una guía sobre los aspectos sociales y económicos, las ocupaciones y sobre la identidad étnica, y fueron aplicadas a 30 personas para cada una de las localidades.

Así, en cada una de las localidades se realizaron 30 entrevistas, por lo que en total fueron 60 entrevistados por ambas localidades. Cabe mencionar que se llevaron a cabo entrevistas de manera presencial y no presencial. En el caso de Mechoacán, se

realizaron cerca del 40% de entrevistas en forma presencial; mientras que en Huazolotitlán, fue un porcentaje cercano al 60% de manera presencial. El porcentaje restante de las entrevistas en cada una de las localidades, fue sólo mediante llamadas telefónicas a celular, inicialmente se había propuesto realizar mediante video-entrevista, sin embargo, debido a que la gran mayoría de los entrevistados refirió no tener acceso a internet inalámbrico, y la cobertura de la señal celular para ese tipo de datos era muy inestable.

La investigación se fundamentó en la observación y la participación como acciones nodales del proceso; para Guber (2011), la observación participante consiste principalmente en observar todo lo que ocurre alrededor, y en participar en las actividades que los pobladores realizan, y especifica que la participación debe ser en el mismo sentido en que lo hacen los demás miembros de la sociedad que se está estudiando, sin olvidar que el objetivo es “estar adentro” de la sociedad.

Cabe aclarar que debido al fenómeno de salud pública al que ya hemos hecho alusión, la participación en la vida comunitaria en las fechas contempladas, estuvo bastante acotada. No obstante, la observación de la vida comunitaria se ha estado llevando a cabo desde hace varios años, en razón de que el investigador forma parte de la cultura sujeto de estudio, por lo que el proceso no sigue una senda lineal de inicio y culminación convencional, además, gracias a que se comparten los referentes lingüísticos y semánticos, las observaciones de los procesos cotidianos se han venido realizando sin mediar un proceso formal de inserción en campo.

De tal modo, el reto consistió más bien en lograr abstraerse de los fenómenos para lograr un análisis desde fuera, porque, aunque se *participó* de la dinámica social, no se perdió el objetivo de observar y analizar los eventos de la vida comunitaria con un sentido más crítico. Al principio, se comenzó por observar todo lo que ocurre en el entorno, desde lo más cotidiano hasta los sucesos que se consideraron relevantes, considerando el contexto social, tratando de comprender a los participantes y no únicamente como registro de sucesos. Conforme se avanzaba, fue preciso centrarse

en los aspectos de interés, cada vez más vinculados con el planteamiento del problema, por tanto, se buscó ser cada vez más asertivo, así como en la necesidad de evaluar las observaciones desde diversas perspectivas y los planteamientos de los diversos actores (Hernández *et al.*, 2014).

En la presente investigación se observaron todos aquellos espacios sociales de interacción que el fenómeno de salud pública aludido permitiera aún en momentos tan críticos: como los aspectos productivos, las fiestas, los cargos, las interacciones familiares, entre otros. Desde la perspectiva de Guber (2011), la relación ideal consiste en lograr un proceso continuo de separación e involucramiento con los pobladores (ver Anexo 5. Guía de Observación).

De tal modo, se acató lo sugerido por Álvarez-Gayou (2003: 31-32): “de la necesidad de lograr y asegurar la obtención de la situación real [...] de las personas a las que se investiga [...], de la necesidad de autenticidad [...]. Esto significa que las personas logren expresar realmente su sentir”.

El proceso investigativo se realizó en las localidades Santa María Huazolotitlán (*Ñuuntye'ndi*) y Santa Catarina Mechoacán (*Ñuuntyaka*), que corresponden a las cabeceras municipales de los municipios del mismo nombre. Estas localidades, con base en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008), forman parte de dos variantes dialectales del mixteco de la Costa en Oaxaca: *tu'un savi* (mixteco de Oaxaca de la costa central) para el caso de Mechoacán, y *to'on savi* (mixteco de Santa María Huazolotitlán). Estas localidades pertenecen a dos variantes dialectales diferentes, por lo que existen ligeras diferencias entre la escritura y la pronunciación de las palabras, sin embargo, la base conceptual y referencial se comparten, por lo que no existen variaciones profundas en las conceptualizaciones objeto de la presente investigación.

Los aspectos que se consideraron para la presente investigación en las localidades *ñayevuechiñuun* propuestas fueron: la profundidad de la adscripción étnica y las implicaciones de los conocimientos aplicados al concepto *koova'ayo* (Vivamos bien),

las ocupaciones de los diversos integrantes de las unidades familiares, de manera especial lo relacionado con el trabajo, los motivos para tener los bienes materiales y en general las aspiraciones para una mejora de sus condiciones de vida, y fundamentalmente, indagar cuál es la función que desempeña el aspecto económico en la noción del concepto *koova'ayo* (vivamos bien). Lo anterior se encuentra en consonancia con cada uno de los instrumentos de investigación (ver sección de Anexos).

Para explicitar el concepto “vivamos bien” de los mixtecos de la costa de Oaxaca, se considera conveniente remontarse a los análisis de los autores, especialistas de otras culturas situadas en América del sur, como Huanacuni (2010), que plantea, cómo desde la cosmovisión andina y específicamente a través de la cultura aymara, lo que ellos denominan “vivir bien”; a saber: a) una economía comunitaria complementaria, ya que en el principio originario no se busca dominar nada, se busca relacionarse bajo el principio y la conciencia del *ayni* (reciprocidad, en aymara); b) prácticas comunitarias: *ayni* (complementariedad o ayuda mutua), *tampu* (a disposición de lo común), *tumpa* (responsabilidades conjuntas para cuidar la comunidad), *muyt'a* (asumir responsabilidades por turnos), *khuskha* (equilibrio dinámico, distribución-redistribución), *wajt'a* (ceremonias rituales); c) pedagogía y educación comunitaria (es de todos, circular, permanente, evaluación comunitaria, metodología natural, intercultural bilingüe, productiva, capacidad natural); d) sistema jurídico ancestral comunitario (derecho natural ancestral comunitario, hijos de la madre tierra y el cosmos, derechos de relación de cada familia, complementariedad mujer-hombre, tierra y territorio); e) vida comunitaria; y, f) equilibrio con todas las formas de existencia.

En este sentido, los aspectos arriba enunciados se consideran como las categorías que usualmente caracterizan el “vivir bien” entre las culturas andinas y que sirvieron como meras referencias o conceptos generales de comparación para plantear las categorías del caso bajo estudio, ya que no necesariamente aplicaban en su totalidad a las prácticas de los *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca).

Considerando las categorías planteadas por Huanacuni (2010) que sirvieron como una viva referencia que permitiera precisar los conceptos practicados por los *ñayevuechiñuun*, cabe subrayar que dichas categorías no se consideraron como sinónimos, puesto que no son conceptos totalmente equiparables, toda vez que se trata de dos culturas cuyos respectivos idiomas no están emparentados ni se encuentran geográficamente cercanas. Si bien es cierto que, por ser pueblos originarios, probablemente compartan ciertas referencias en cuanto a algunos esquemas de valores, por lo que podría no haber contradicción entre ambas formulaciones.

Así, para la presente investigación se consideraron las siguientes categorías (Figura 3) practicadas por los *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca), que se complementaron con los resultados que se obtuvieron de la aplicación de los instrumentos de investigación durante la fase de campo, las cuales permitieron esclarecer los atributos y las dimensiones del *koova'ayo*.

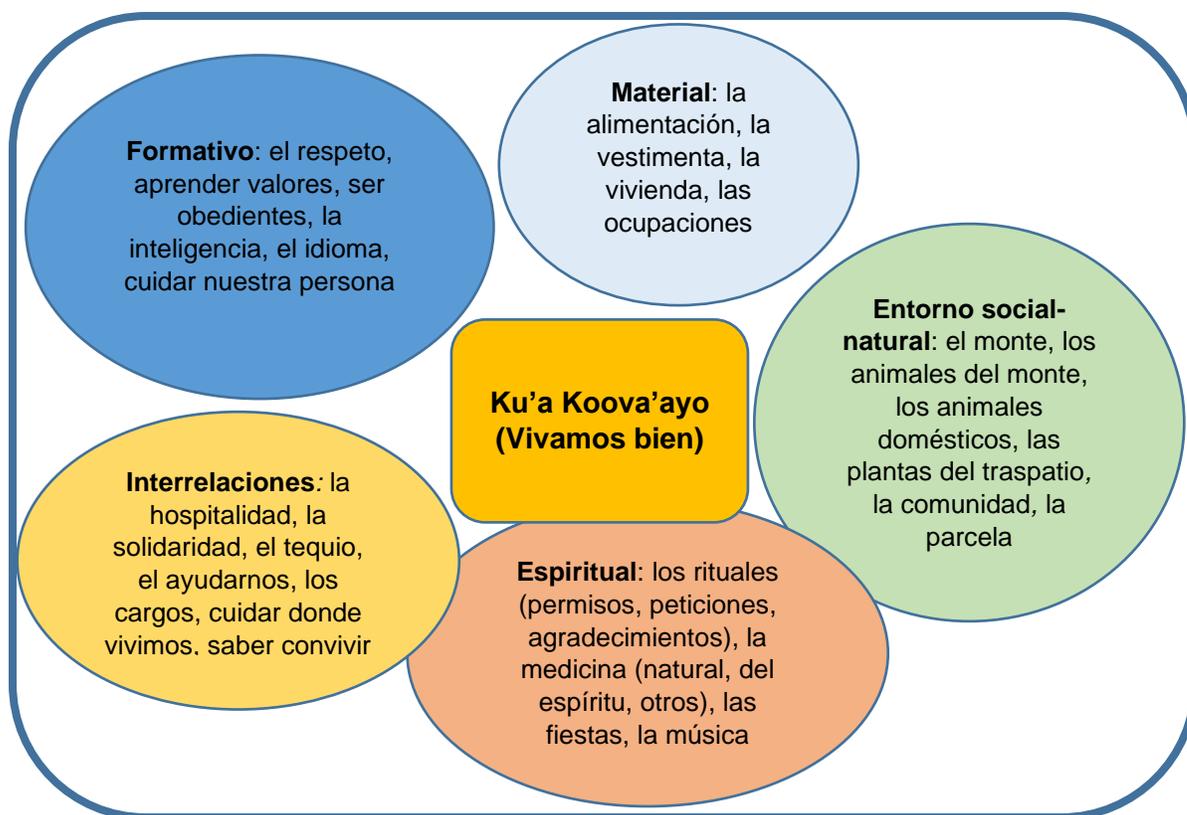


Figura 3. Representación de los atributos y dimensiones del concepto *koova'ayo*. Fuente: Elaboración propia.

En ese sentido, cabe enfatizar en las diversas dimensiones del *koova'ayo* (Vivamos bien), las categorías siguientes con su respectivo vocablo significante:

- En la dimensión material (*Kande'echachiiyo*): *tu'unchachiyo* (la alimentación), *sa'mayo* (la vestimenta), *ve'eyo* (la vivienda), y *satyiñuuyo* (las ocupaciones).
- En el entorno social-natural (*Nuioyo*): *chiku'u* (el monte), *k+t+ku'u* (los animales del monte), *k+t+sanayo* (los animales domésticos), *yutuntatan* (las plantas del traspatio), *ñuuyo* (la comunidad), y *chikin* (la parcela).
- En la dimensión espiritual (*Sutumaniyo*): *ndakandatu chin nyoo* los rituales (permisos, peticiones, agradecimientos), *tu'untatan* la medicina (natural, del espíritu, otros), *viko* las fiestas, y *yaa* la música.
- En las interrelaciones familiares y comunitarias *Ku'akooyo chi'inñayevueta'anyo*: *nde'eva'ayo ñayevue* (la hospitalidad), *tindeeyo ñayevue* (la solidaridad), *kuann* (el tequio), *tindeeta'anyo* (el ayudarnos), *tiñukuendañuunyo* (los cargos), *kumiyo nu ioyo* (cuidar donde vivimos), y *ku'akooyoñuñiviya* (saber convivir).
- En lo formativo *Ku'akooyo tu'unva'a*: *saka'nuyo* (el respeto), *kutu'ayo tu'unva'a* (aprender los valores), *kutu'ayo saka'nuyo* (ser obedientes), *chachinituñiyo* (la inteligencia), *yu'utye'eñi* (el idioma), y *kukumiyochio* (cuidar nuestra persona).

El proceso de investigación partió de un concepto teórico que es practicado y seguirá practicándose por los *ñayevuechiñuun* sin que necesariamente se haya teorizado previamente sobre ello, e independientemente de la conciencia individual y colectiva acerca del mismo. Por tanto, constituyen los significados culturales que los individuos le otorgan, y dependió en gran medida del contexto singular en el que las personas viven y se desarrollan, lo que le otorgará mayor o menor importancia a tal concepto.

Esta construcción de significados inicia de un proceso mental mediado por el contexto cultural, por lo que es preciso comprender éste, y todos aquellos aspectos de otras dimensiones externas que pudieran estar afectando la percepción de las personas, de tal modo que desde una mirada exógena no necesariamente podría coincidir con los postulados que estas mismas personas han construido en conjunción con las y los demás y que corresponden con criterios colectivamente válidos en esa sociedad.

De tal modo, para la presente investigación se proponen los indicadores expuestos en el Cuadro 3, que permitieron orientar el concepto *koova'ayo* (Vivamos bien), y que precisamente se contrastaron con los resultados que se obtuvieron al aplicar los instrumentos de investigación en campo².

² Para mayores detalles de cada una de las categorías y sus indicadores respectivos, ver los instrumentos de investigación en la sección de Anexos.

Cuadro 3. Dimensiones, categorías e indicadores del concepto *koova'ayo*.

Dimensión	Categoría	Indicador
Material		
	Alimentación	Satisfacción con la cantidad y calidad de los alimentos en el hogar
	Vestimenta	Percepción entre la forma de vestir y la identidad étnica
	Vivienda	Satisfacción con respecto de los materiales, el confort y la estética
	Ocupaciones	Percepción del sentido de vida por la participación en alguna actividad familiar o comunitaria (no necesariamente remunerada)
Entorno social-natural		
	Monte	Apreciación del sentido de bienestar por su estado de conservación
	Fauna	Percepción del sentido de bienestar por la riqueza y diversidad actualmente existente
	Animales domésticos	Percepción del sentido de bienestar por la cantidad con que se cuenta
	Plantas del traspatio	Apreciación del bienestar por la riqueza, diversidad y sentido utilitario
	Pueblo	Satisfacción por el estado de conservación y las interacciones sociales en consonancia con la adscripción étnica
	Parcela familiar	Valoración del bienestar por la cantidad y calidad de terreno familiar con que se cuenta
Espiritual		
	Rituales	Nivel de satisfacción por el involucramiento en las diligencias étnicas
	Medicina	Estimación del bienestar en la interacción salud-enfermedad en consonancia con el sentido étnico
Interacciones sociales		
	Hospitalidad	Percepción del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Solidaridad	Apreciación del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Tequio	Percepción del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Apoyo mutuo	Discernimiento del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Sistema de cargos	Nivel de satisfacción o posibles divisiones internas por la práctica de ello
	Fiestas	Nivel de satisfacción o posibles divisiones comunitarias por este motivo
	Música	Adscripción comunitaria a los valores colectivos y su diferenciación en el ámbito individual
Formativo		
	Respeto	Apreciación del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Ética	Valoración del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Cuidar donde vivimos	Valoración del bienestar con base en su práctica cotidiana en lo individual y colectivo
	Inteligencia	Calificación del bienestar con base en su acervo
	Idioma	Calificación del bienestar con base en su acervo

Fuente: Elaboración propia.

La realización del taller de diálogo de saberes, no obstante que se realizó de manera piloto, permitió hacer una caracterización colectiva del concepto *koova'ayo*, así como de las categorías e indicadores, desde la experiencia de los propios sujetos. Con esto se intentó descubrir abiertamente la realidad, desde los propios sujetos de la investigación para poder llegar a su cabal comprensión *in situ*.

Aunado a la fase de campo, se llevó a cabo una revisión bibliográfica para indagar cuestiones relevantes vinculadas con los aspectos de las subestructuras filosóficas, la organización para las actividades productivas y la identidad étnica de la cultura bajo estudio.

4.5. La investigación en campo

Con base en lo anteriormente expuesto, las etapas operativas del presente proyecto se describen de manera muy sucinta a continuación.

Reconocimiento inicial de la localidad

Durante el trabajo de campo se realizaron los contactos con las autoridades locales para dar a conocer el proceso investigativo, con énfasis en los alcances y los objetivos; además, se indagó toda la información relevante para reconocer el territorio y el espacio social.

Logística con las autoridades locales

Se realizó una reunión con el presidente municipal en ambas localidades, cuya función fue dar a conocer el proceso investigativo, en qué consistía el proyecto y cada una de sus fases, con énfasis en los alcances, los objetivos y sus beneficios potenciales, con la finalidad de obtener la anuencia de la comunidad para llevarlo a cabo. Así, en Mechoacán que se rige por sistemas normativos indígenas, es el cabildo local el depositario de la encomienda de encauzar los asuntos de interés para la comunidad.

Acto seguido, se dio el aviso en los altoparlantes de la comunidad acerca de que se visitarían en sus casas a las personas, se explicó de manera muy sucinta el objetivo de la investigación, asimismo se les invitó a recibir en sus casas y a participar en las entrevistas, que se les explicaría con mayor detalle en cada uno de los casos.

Posteriormente se conminó a seguir las recomendaciones de salud pública para la realización de los recorridos y las visitas a las casas, y se designaron dos personas para el acompañamiento a estas actividades.

De igual modo, en Huazolotitlán, aunque en este municipio ya no es regido por sistema normativo indígena, la manera en que se deciden y definen los asuntos de interés para la comunidad, son parecidos a los sistemas normativos indígenas, además de que la dinámica social que se observa en la comunidad guarda profundas similitudes con las comunidades que se rigen por esos sistemas, ya que la población, en su mayoría se concibe como pueblo indígena. Así, fue la Regiduría de Cultura y Educación la designada por parte del cabildo municipal, de llevar a cabo la logística de dicho proceso. Para ello, la regidora designó a tres personas, quienes fueron los que se encargaron de acompañarnos en los recorridos y entrevistas, asimismo se encargaron de invitar a las personas a participar en las entrevistas.

Integración de un grupo de apoyo

Una vez aprobada la logística, en Huazolotitlán, se designaron 3 personas, y en Mechoacán, 2 personas, que conformarían el grupo de apoyo. Éste, tuvo la función de coadyuvar en el proceso de acompañamiento en los recorridos de campo, contactar a las personas para la realización de las entrevistas, así como de la logística de ejecución del taller, que se llevó a cabo únicamente en Mechoacán.

Aplicación de las técnicas de investigación

En la fase de campo se aplicaron las técnicas de investigación (recorridos, entrevistas y observación participante), y únicamente en Mechoacán, la realización del taller Diálogo de saberes.

La técnica propuesta a utilizar para el taller denominado “El *koova’ayo*: Identidad *ñayevuechiñuun*, valores y principios comunitarios, problemáticas y vigencia” consistió

en el Diálogo de saberes, llevada a término en una sola sesión, con una duración total de 5 horas. Para mayores detalles, ver Anexo 4. Guía de Talleres participativos.

Las visitas concretas de estadía en cada una de las localidades, fueron cruciales para comprender los fenómenos sociales observados, pues permitieron analizar cada una de las experiencias con las que ya se estaba familiarizado de toda la vida por pertenecer a la cultura bajo estudio, y que habían sido vivenciadas durante los años previos a la investigación, específicamente los referidos a los ciclos ceremoniales y productivos que viven las familias *ñayevuechiñuun*, así como su adaptación a los nuevos escenarios provocados por el fenómeno de salud pública que ya hemos aludido. De la misma manera, fue importante correlacionar las respuestas de las entrevistas, las charlas informales, y los atributos observables, con lo cual se pretendió hacer más explícito el conocimiento implícito de las personas *ñayevuechiñuun*.

Con las entrevistas, las charlas informales, y la observación durante los recorridos se fue validando la estructura del *koova'ayo*, sus atributos, la problemática y la vigencia del concepto. De tal modo, con la ejecución del taller en Mechoacán, se “trianguló” esta información y se abordaron los saberes desde una perspectiva colectiva, con el propósito de evidenciar la perseverancia de la práctica del concepto al interior de las familias. Asimismo, se amplió la información concerniente al *koova'ayo* (vivamos bien).

Presentación de los resultados finales al cabildo local

Esta fase constituye la finalización del proceso de investigación en lo general y no únicamente de la fase de campo, toda vez que es considerada como un mecanismo de retribución de los resultados a las comunidades que contribuyeron a la realización del proceso investigativo. De tal modo, una vez culminado el análisis de los resultados de la investigación, y para dar por finalizado el desarrollo investigativo, se considera conveniente proceder en su momento, a la presentación de las derivaciones de la tesis a los integrantes del cabildo en cada una de las localidades.

4.6. La interpretación de los resultados

Esta investigación fue realizada desde una perspectiva *emic*, y fue encauzándose con las vivencias que las personas integrantes *ñayevuechiñuun* de las localidades de estudio exteriorizaron mediante el idioma, pero también, a través de las acciones observables en diversas facetas de su vida, con lo que se lograron captar los sentimientos y los pensamientos que revelaban la adscripción a su propia cosmovisión. De tal modo, los instrumentos metodológicos utilizados en el transcurso de la fase de campo, se enfocaron en facilitar procesos reflexivos en los entrevistados y participantes de diálogos informales, mediante el análisis de sus propios discursos y la práctica de sus acciones de la vida individual, familiar y comunitaria.

El análisis de los resultados de las entrevistas, se realizó mediante la adaptación del proceso propuesto por Echeverría (2005) de la metodología de análisis de los datos cualitativos. Para ello, primero se escucharon las entrevistas con el reproductor multimedia VLC (software libre de código abierto), eligiéndolas de tal manera que existiera la mayor diversidad posible de edad, género y condiciones socioeconómicas. Mediante esta “lectura” preliminar se buscó averiguar un sentido general que cruzara los textos, intentando aprehender las cargas de sentido y las distinciones que destacaran, así, se seleccionaron aquellas “citas textuales” que aluden a temáticas relevantes para el problema planteado en esta investigación.

Posteriormente, se llevó a cabo la traducción e interpretación al español, simultáneamente se efectuó la captura de las entrevistas en un procesador de textos del programa LibreOffice (The Document Foundation, s. f.).

A continuación, se agruparon las “citas” con el objeto de construir los “tópicos”, a partir de las cuales se generaron las categorías, que constituyen “agrupaciones de un mayor nivel de abstracción y de integración. En esta medida, cada categoría aporta ideas específicas, y ciertas comprensiones interpretativas que dan sentido y coherencia a cada categoría” (Echeverría, 2005: 12).

Finalmente, a partir de la agrupación de las categorías se realizó un ejercicio de interpretación e integración, y se comenzó con la escritura de un texto que diera cuenta de las significaciones del análisis efectuado.

V. LOS RESULTADOS

En atención a lo señalado por Barabas (2012), respecto a que en el ámbito comunitario local es donde se instaura el “espacio social primario de convivencia”, éste constituye el núcleo central de los procesos de reproducción cultural e identitario. De tal modo, los aspectos de cada comunidad encarnan la singularidad dentro de procesos socioculturales más grandes, en los que se evidencian vínculos históricos, lingüísticos y culturales que integran a las localidades a complejos culturales mayores.

Por lo que, el hecho de caracterizar a estas dos comunidades desde sus particularidades, no significa que son las únicas localidades con estos referentes, sino por el contrario, se ubican dentro de un complejo regional étnico y geográfico, en el que las afinidades inter-comunitarias tienen que ver principalmente con la cultura y el espacio compartidos: creencias, prácticas rituales, parentesco, ocupaciones, entre otros, que promueven niveles más amplios de relación que los puntualmente comunitarios.

5.1. Los individuos y las unidades familiares *ñayevuechiñuun*

5.1.1. Las generalidades de los individuos

Para el presente estudio se entrevistaron a 60 personas, de las localidades Huazolotitlán y Mechoacán, de las cuales 28 fueron hombres (47%) y 32 mujeres (53%), el promedio de edad de éstas fue de 46 años y una mediana de 45 años, teniendo un mínimo y un máximo de edades de 17 y 85 años respectivamente. Con respecto del lugar de nacimiento, el 87% de los entrevistados nació en la misma comunidad de realización del estudio, el 12% nació en un municipio aledaño, de localidades con alta presencia de población *ñayevuechiñuun*, y solamente 1% nació fuera de la región Costa, lo que implica que la mayoría tiene conocimiento de los conceptos que se estudiaron. Uno de los objetivos de la investigación fue comparar los conocimientos entre los grupos etarios y entre hombres y mujeres, lo que justifica la variabilidad de la muestra (Cuadro 4).

Cuadro 4. Frecuencias por rango de edad del entrevistado.

Edad/Localidad	Mechoacán	Huazolotitlán	Total
60 y más	9	3	12
31 - 59	17	19	36
30 y menos	4	8	12
Total	30	30	60

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Acerca del idioma en que fue realizada la entrevista, del total de las ejecutadas en Mechoacán, el 87% fue realizada en el idioma mixteco de la Costa, que se autodenomina en ambas localidades como *Yu'u Tye'eñi*, el porcentaje restante (13%) fue llevado a cabo en español o *sa'anton*; en Huazolotitlán, el 53% de las entrevistas fue en *Yu'u Tye'eñi*, mientras que el 47% fue en español o *sa'anton*. Se aprecia una diferencia entre ambas localidades, en el caso de Huazolotitlán, de los que aceptaron la entrevista en el idioma local, son personas de edades mayores a los 37 años, en tanto que en Mechoacán existe una variabilidad en las edades, incluso con frecuencia de individuos menores a los 30 años (Cuadros 5 y 6).

Cuadro 5. Edad con respecto del idioma de la entrevista en Mechoacán.

Edad/Idioma	<i>Tye'eñi</i>	Español	Total
60 y más	30	0	30
31 - 59	50	7	57
30 y menos	7	7	13
Total	87	13	100

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Cuadro 6. Edad con respecto del idioma de la entrevista en Huazolotitlán.

Edad/Idioma	<i>Tye'eñi</i>	Español	Total
60 y más	3	3	7
31 - 59	50	17	67
30 y menos	0	27	27
Total	53	47	100

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Preciso considerar que, con base en las cifras oficiales del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2010), el 99% de la población en el municipio Santa Catarina Mechoacán y el 81.6% en Santa María Huazolotitlán es indígena.

Los lugareños de Mechoacán se consideran a sí mismos como *ñayevuechiñuun*, y en Huazolotitlán, *ñayevuechichiñuun*, vocablos que corresponden a la auto-denominación en el idioma local. Se utiliza este concepto auto-denominativo, fundamentado en el vocablo que emplean los lugareños para referirse en colectivo como parte integrante de la cultura mixteca de la Costa de Oaxaca, sin hacer la diferencia entre quienes sí hablan y quienes no, el idioma. Se considera como sinónimo de la autodenominación *Ñuusavi* o la referencia a la cultura y civilización mixteca, autodenominación planteada por personas de las otras sub-regiones. Estas pequeñas diferencias en los vocablos se deben a la variante dialectal de ambas localidades, sin que por ello exista una diferencia en la concepción que tienen del concepto investigado, *koova'ayo* (Cuadro 7 y 8).

Cuadro 7. Ejemplo lingüístico 1 a.

1a) <i>Katiyo vati ñayevuechiñuun kuuyo, noo ñuu nuña'ni tonn io ta ka'anyo tye'eñi</i>				
<i>Kati-yo</i>	<i>vati</i>	<i>Ñayevue-chiñuun</i>	<i>kuu-yo</i>	<i>noo</i>
Decir-3PL ³	porque	gente-dentro del pueblo	ser-3PL	un, uno
<i>ñuu</i>	<i>nu-ña'ni</i>	<i>tonn</i>	<i>io</i>	<i>ta</i>
pueblo	donde-nada, ninguno	negro	hay	y
<i>ka'an-yo</i>	<i>tye'eñi</i>			
hablar-3PL	así nomás			
"Decimos que somos mixtecos de la Costa porque somos de un pueblo donde no hay gente mestiza y hablamos nuestro idioma"				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

³ 3PL: Subjuntivo de la primera persona del plural

Cuadro 8. Ejemplo lingüístico 1 b.

1b) <i>Kuendakan nakotoyo ñayevuechichiñuun vati ñayevue ka'an sa'an tye'eñi kuuñuan</i>				
<i>Kuendakan</i>	<i>nakoto-yo</i>	<i>ñayevue-chichiñuun</i>	<i>vati</i>	<i>ñayevue</i>
Por eso	conocer-3PL	gente-dentro del pueblo	porque	gente
<i>ka'an</i>	<i>sa'an</i>	<i>tye'eñi</i>	<i>kuu-ñuan</i>	
hablar	idioma	así nomás	ser, es – ellos	
“Así sabemos quiénes somos mixtecos de la Costa porque ellos hablan nuestro idioma”				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

En el caso de esta investigación, fue a pregunta expresa de la auto adscripción, la cual se entiende como “la capacidad de la persona para que se identifique como parte de un pueblo o comunidad indígena, esto es asumiendo como suyos rasgos sociales y elementos culturales que caracterizan a las personas de las culturas indígenas” (Hoyos, 2018, p. 45), esta auto-identificación encuentra su fundamento en el concepto empleado por los pobladores para autonombrarse en colectivo como integrantes de la cultura, sin diferenciar si se domina o no el idioma, es decir si se es *ñayevuechiñuun*, para el caso de Mechoacán, o *ñayevuechichiñuun*, para Huazolotitlán. Se utiliza este concepto auto-denominativo porque es la forma en que los lugareños se conciben, y se considera como sinónimo de la autodenominación *ñuusavi* o la referencia a la cultura mixteca.

De tal modo, en Mechoacán, la totalidad de los entrevistados consideró ser *ñayevuechiñuun*, y en Huazolotitlán, 87% se considera *ñayevuechichiñuun*, 9% se auto adscriben como negros o afroamericanos y 4% se consideran mestizos. Se constata así, la composición étnica de las localidades de estudio; en el caso de Huazolotitlán, se habla principalmente de mestizos, negros o afroamericanos y personas *ñuu savi* (Masferrer, 2019), en cambio Mechoacán tiene únicamente población mixteca (H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019, s.f.).

Cabe aclarar que en el caso de Huazolotitlán, los entrevistados que refirieron ser mestizos, son de edades menores a los 20 años, tienen ambos padres que ellos indicaron que sí son indígenas (*ñayevuechichiñuun*), pero exteriorizaron que ellos ya no son. Lo anterior se asemeja a lo encontrado por Castro y Santos (2012) en una investigación en un ámbito de educación superior, donde los estudiantes indígenas enfrentan procesos de exclusión y racismo, y que los hace desear no ser indígenas.

Es notorio que en el ámbito regional, en los núcleos urbanos sobresalientes, principalmente en la cabecera municipal de Santiago Pinotepa Nacional, las fuerzas centrífugas y centrípetas de las relaciones interétnicas van conformando una lucha, muy desigual para los integrantes de la cultura mixteca, ya que en los intercambios sociales y económicos se instaura el lugar común: “la gente de razón”, que data desde épocas coloniales, y sirve para distinguir entre los indígenas y los mestizos o blancos.

Los mixtecos desde edades muy tempranas reciben esa influencia del medio urbano y la interacción con la cultura mestiza o “de razón”, donde desempeñan un rol transcendental las innumerables usanzas de exclusión y racismo que viven los lugareños, de manera especial los jóvenes, en la escuela formal y sus contenidos, en los intercambios económicos, en los sistemas políticos y de impartición de justicia, entre otros, que va imponiendo una lógica y un deseo por modificar o mimetizar el origen indígena (lo anterior se encuentra documentado en numerosos escritos, a manera de ejemplo, véase Quecha, 2020 o Estudillo, 2013).

De tal modo que, en determinado momento se ven compelidos a realizar lo que Romer (2006) denomina identidad “negociada”, que, en función de las circunstancias, un individuo acepta readaptar su identidad a cambio de la aceptación y el reconocimiento social.

Los autores que han investigado la cultura mixteca concluyen que, aunque los pueblos comparten algunos aspectos lingüísticos y culturales, no presentan una identidad que

pueda caracterizarlos en lo general. Por ejemplo, para Mindek (2003), la indumentaria, la música y la danza constituyen aspectos nodales de la identidad de los pueblos mixtecos y constituyen factores de diferenciación intracomunitaria.

Así, para los lugareños de Mechoacán y de Huazolotitlán, el ser *ñayevuechiñuun* o *ñayevuechichiñuun*, cuya expresión de autodenominación implica en sí misma, una decisión de reconocimiento hacia los iguales, anteponiendo así, una diferenciación con respecto de los otros. Como puede apreciarse en la Figura 4, el atributo más frecuente en las respuestas es la relevancia que adquiere la dimensión idiomática, ya que, a decir de los entrevistados, constituye un aspecto fundamental para reconocer quiénes sí son *ñayevuechiñuun*.



Figura 4. Distribución porcentual de la caracterización *ñayevuechiñuun*. Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

No obstante, agregaron que justamente el idioma es un aspecto que se encuentra a la baja en la comunidad, por la resistencia de algunas personas, principalmente algunos jóvenes y niños, menores a los 30 años, que se rehúsan a aprender y practicar el idioma local, en sus respuestas, ellos mismos consideran el intercambio del idioma local con sus familiares y amigos, en 10% o menos de uso del *yu'u tye'eñi* o *sa'anñuun*, así como de aquellos sujetos que aceptaron comunicarse totalmente en español, ambos casos suman el 15% en cada una de las comunidades.

Frecuentemente, aunque se tiene un dominio pleno del idioma, no se acepta esa condición, y cuando se les pregunta si lo hablan, prefieren negarlo; asimismo, algunos padres dijeron que prefieren no enseñarles a sus hijas e hijos ni comunicarse en el idioma, debido a que se teme que sean identificados como indígenas y puedan ser objeto de actos de discriminación.

Lo anterior coincide con lo encontrado por Calderón (2009), en una investigación realizada en la localidad San Pedro Tidaá, ubicada en la Mixteca Alta, en que las transformaciones suscitadas al interior de las comunidades, especial mención al aspecto lingüístico, ya que se considera por parte de los pobladores, que el hecho de hablar mixteco es indeseable, pues no permite la comunicación con personas de fuera, y sobre todo porque se le considera un elemento de atraso.

Acercas de los atributos de la indumentaria, éstos consisten principalmente en el reconocimiento de que existe una vestimenta característica de las personas originarias *ñayevuechiñuun*, y que hasta hace aproximadamente 3 o 4 décadas, lo usaban la mayoría de los pobladores en ambas localidades. Sin embargo, en la actualidad, los entrevistados afirman, y se pudo observar, que únicamente los adultos mayores, hombres y mujeres, utilizan este tipo de indumentaria, los jóvenes y los niños, ya no lo utilizan en la cotidianidad (Figura 5).



Figura 5. Uso de la indumentaria entre las categorías etarias. Fuente: Archivo personal, 2021.

En 12% de los entrevistados, comentan que es así debido a la influencia de los medios masivos de comunicación como la televisión y el internet, los jóvenes y los niños van aspirando a mimetizar su identidad, en alusión al fenómeno referido por Romer (2006) y descrito en los párrafos precedentes. Además, un 21% de los entrevistados, relató que debido a que es posible encontrar en la ciudad, prendas, que, aunque no correspondan con lo característico de la cultura, por la condición económica de las familias, las prefieren en vez de usar la ropa tradicional, ya que esta última es más cara.

El atributo de los valores, culturales y sociales, constituye una característica muy relevante del ser *ñayevuechiñuun*, que proviene de la traducción libre “las cosas buenas”, del vocablo *tu'unva'a*, y establecen todas aquellas acciones que permiten una vida en armonía, tanto entre los iguales humanos y no humanos, así también con los seres superiores. Este concepto encuentra su correspondencia con los “valores sociales” y los “valores culturales”, y que, a decir de los lugareños (el 98% hizo la referencia a que son estos valores los que caracterizan el concepto bajo estudio), y constituyen la columna vertebral de la identidad *ñayevuechiñuun*, ya que en la práctica de ellos se reafirma la felicidad por la existencia o la vivencia.

Es relevante que poco más de una quinta parte de los entrevistados pusieron especial énfasis en las ocupaciones, primordialmente las del campo, resaltando el cultivo de la milpa, las labores pecuarias y el aprovechamiento integral del monte, como atributo destacable en la característica *ñayevuechiñuun*. No obstante, ellos mismos reconocieron que efectivamente con “el cambio de los tiempos”, ya no se puede vivir únicamente con las ocupaciones del campo, toda vez que para realizar la adquisición de lo que se necesita para vivir en la actualidad, se requiere el dinero, y para ello es necesario trabajar en otras ocupaciones para poder conseguirlo.

Hasta hace una década, era muy común vender en la ciudad de Pinotepa Nacional, los productos agropecuarios o los recolectados, como una de las estrategias de las unidades familiares para conseguir el dinero necesario para adquirir los insumos para

la sobrevivencia. El precio que obtenían en el proceso de intercambio era muy bajo, debido a que, en ese proceso, era muy común las prácticas de racismo hacia las personas que vendían sus productos, relacionándolos siempre con la expresión “los inditos de los pueblitos”, siempre en sentido peyorativo, aplicado también en el proceso de negociación del precio.

De las respuestas de los entrevistados y lo observado en campo, se infiere que las unidades familiares ya no realizan este proceso de forma masiva y frecuente, sobre todo a raíz del fenómeno de salud pública ya referido, han vuelto a practicar las estrategias locales, así que prefieren realizar el proceso de intercambio con los familiares cercanos y vecinos en la misma localidad, así como con las personas que vienen de fuera a comprarles.

Entre las comunidades investigadas existen variaciones sobre la caracterización del ser *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun*. En el caso de Huazolotitlán, casi la mitad de los entrevistados otorga una gran importancia a los aspectos del idioma y la indumentaria, el factor que contribuye a la asociación de la identidad, es la vestimenta, que, en la actualidad, constituye una de las estrategias productivas más exitosas en términos de población ocupada en ello; es decir, existe una correspondencia entre la percepción acerca de la caracterización cultural y las ocupaciones familiares en el ámbito comunitario (Cuadro 9).

Cuadro 9. Comparativo de las frecuencias de los atributos de la identidad étnica.

Clasificación de la respuesta (Huazolotitlán)	%	Clasificación de la respuesta (Mechoacán)	%
Idioma + Indumentaria	46	Idioma + Indumentaria	30
Idioma	15	Idioma	25
Idioma + Valores + Ocupaciones	15	Idioma + Valores + Ocupaciones	25
Idioma + Indumentaria + Valores	9	Idioma + Indumentaria + Valores	15
Idioma + Indumentaria + Fisonomía	8	Idioma + Valores + Alimentación	5
No sabe	7		

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

En el caso de Mechoacán, hay un pequeño porcentaje que puso especial énfasis en la alimentación, refiriéndose específicamente a que un atributo del ser *ñayevuechiñuun*, consiste en la ingesta de frutos, semillas, hierbas de recolección, de cultivo o tolerancia, así como los diversos animales silvestres que se obtienen de la milpa o en los diversos hábitats, o que se crían en los terrenos de las unidades familiares. Esto se infiere del hecho de que es justamente en esta localidad que la estrategia productiva de mayor importancia, o que cuenta con el mayor número de individuos que se ocupan en ella, corresponde con las ocupaciones del campo.

En Huazolotitlán se obtuvieron respuestas que indicaron, que además del idioma y la indumentaria, el ser *ñayevuechichiñuun*, implica presentar una fisonomía particular, refiriéndose específicamente al color de la piel y la estatura, es decir que eso caracteriza a un mixteco de la costa en la localidad de estudio. Asimismo, en Huazolotitlán hay un cierto porcentaje que relató ignorar acerca de lo que caracteriza el ser *ñayevuechichiñuun*, es el conglomerado que refirió ser mestizo o que en su familia no se habla el idioma local y, por tanto, se desconocen los atributos característicos de la cultura con la que se comparte, o simplemente se prefirió no responder.

5.1.2. Las condiciones materiales de las unidades familiares

La familia *ñayevuechiñuun* en Huazolotitlán y Mechoacán está conformada generalmente por grupos familiares extensos en un terreno o parcela común, en la que se ubican dos o más casas, dependiendo casi siempre del número de hijos varones que ya estén casados, viviendo con su esposa y descendencia, en cuyo espacio pueden congregarse hasta cuatro generaciones, por lo que conviven bisnietos y bisabuelos en un mismo terreno, es frecuente que algunos nietos y bisnietos duerman en casa de sus abuelos o bisabuelos. De los entrevistados, la familia nuclear básica, en la actualidad está compuesta entre 3 y 4 integrantes (67%), conformada por los padres que tuvieron entre 1 y 2 hijos (Figura 6).



Figura 6. Ejemplificación de familia extensa. Fuente: Archivo personal, 2021.

Las viviendas en las localidades son, en su mayoría, habitaciones compuestas por 2 (56%) y 3 cuartos (44%), que generalmente comparten el patio con las otras casas que son de la misma familia consanguínea. En cuanto a los materiales de la vivienda, el 67% de las casas son de paredes con blocks de concreto, de ladrillo en el 22% de los casos, y 11% de las casas están hechas con muros de adobe. Los pisos son de cemento gris (64%), de tierra compactada (18%) y un 9% de cemento teñido. Los techos son de cemento colado (36%), de teja de barro (36%), de lámina de asbesto (18%) o de lámina de zinc (9%) (Figura 7).



Figura 7. Tipos de casas observadas en ambas comunidades. Fuente: Archivo personal, 2021.

En las respuestas de los entrevistados (11% en Mechoacán, 9% en Huazolotitlán) mencionaron que las formas y tecnologías constructivas tradicionales de los *ñayevuechiñuun* (personas integrantes de la cultura mixteca de la Costa de Oaxaca), se basaban en el empleo de materiales locales, muros contruidos con horcones y palos de madera, rellenos con piedra, cubiertos con una mezcla de barro rojo y otros materiales, generalmente techado con palma o con teja.

Desde la visión de los lugareños, aunque en menor medida (13% de los entrevistados), todavía prevalece entre los *ñayevuechiñuun* la idea de que la vivienda debe ser confortable y económica, aspectos trascendentales para el *koova'ayo*, ya que justamente coadyuvan a la salud humana y la economía de las unidades familiares. Se considera notable el aspecto del confort, toda vez que, en las construcciones hechas totalmente con cemento, la elevación de la temperatura es extrema durante el día o en los meses muy calurosos, lo que conlleva a problemas respiratorios.

Explicaron que el empleo de materiales locales permite ahorrar en los precios de los insumos, ya que generalmente son de acceso local, así como el conocimiento para la construcción, generalmente son personas originarias de la misma localidad, que se han dedicado a la construcción, y tienen experiencia para construir este tipo de casas. Actualmente solo quedan dos especialistas en Mechoacán y, en Huazolotitlán ninguno. Actualmente se pueden ver todavía algunas construcciones de este tipo, en ambas localidades, con una mayor frecuencia en Mechoacán, no obstante, ha caído en desuso (Figura 8).



Figura 8. Fachadas de algunas casas tradicionales. Fuente: Archivo personal, 2021.

El abandono de este tipo de construcciones se ha dado por el hecho de que se requiere alguien con experiencia para su elaboración, al menos en lo relativo a la calidad de los insumos, el tipo de madera, del barro, y todos los demás materiales que se requieren; de igual manera, se requiere una alta frecuencia de utilización de la mano de obra para el mantenimiento de los mismos; y debido a que anteriormente el conocimiento para la realización del mantenimiento era por parte del mismo integrante de la familia extensa, no representaba ningún problema, pero ello cambió a raíz de la migración o el fallecimiento de las personas que contaban con estos conocimientos, lo que derivó en la ruptura para la transmisión de los mismos.

La influencia de las sociedades externas, sobre todo las ciudades destino de los migrantes, sobre los estilos arquitectónicos, así como los materiales es notable, ya que las familias han optado por realizar construcciones con nuevos materiales industriales, que no requieren demasiadas actividades de mantenimiento, o por lo menos la frecuencia será menor. En el caso de Mechoacán no sobrepasa el 10% de viviendas totales existentes en la localidad, y en Huazolotitlán, no es mayor al 20%.

No obstante, los cambios en los patrones culturales, las dinámicas económicas, los estilos constructivos o los materiales en la construcción de las viviendas, las personas afirman que se ha ganado en mejoras a la salud y a la economía familiar, en cuanto a menor exposición a las plagas que anteriormente ocasionaban enfermedades a los humanos, como los alacranes y los ratones, una disminución en la frecuencia para el mantenimiento, lo cual redundaba en los ahorros por la mano de obra y los materiales, entre otros. Por tanto, la modificación de los procesos y los materiales del nuevo estilo de vivienda abona en un sentido positivo a la conceptualización del *koova'ayo* (vivamos bien), ya que un 57% de los entrevistados lo refirieron.

La vivienda *ñayevuechiñuun* de Huazolotitlán y Mechoacán es un espacio que generalmente consta de una puerta de acceso que comunica a una estancia que suele fungir como comedor y sala de estar, donde puede ubicarse el televisor y el aparato

de música, los cuartos o áreas para dormir solo se separan de esta estancia mediante una división con telas, no necesariamente cuentan con puerta, debido al clima caluroso.

La cocina, se ubica por fuera de esta construcción, y generalmente está construida con materiales diferentes al que se usa como dormitorio, y puede ser con muros de horcones con varas y techado de lámina de metal o teja. Casi siempre contará con un fogón tradicional con comal de barro y metate, actualmente algunas personas ya cuentan con estufa de gas, pero esta se ubica dentro del espacio que se utiliza como dormitorio, y generalmente es para uso esporádico. El baño casi siempre se ubica por fuera de la casa en un cuarto completamente separado.

Esta característica de las viviendas en las localidades bajo estudio, se asemeja a los análisis de las construcciones residenciales referido por Baños (2012) en una investigación regional. Las transformaciones de la vivienda en diversos períodos, especialmente por la utilización de materiales industriales, o la replicación de las casas construidas con referencias culturales foráneas, aún incipiente en el caso de Mechoacán, pero más evidente en Huazolotitlán, se asemeja a lo encontrado por Boils (2010) en varias localidades de la Mixteca Alta.

Con respecto de la escolaridad, del total de los entrevistados, 12% de ellos no asistió a la escuela, 32% cuentan con la primaria terminada o asistió a algún grado, 20% culminó con la educación secundaria, 18% culminó o asistió a algún grado de la educación media superior y el 18% concluyó la licenciatura. Comparativamente entre las comunidades, la mayor proporción se ubica entre los que asistieron a algún grado o culminaron su educación primaria, 33% para el caso de Mechoacán y 30%, en el caso de Huazolotitlán. Llama la atención que en el caso de Huazolotitlán, existe un 27% entre los que culminaron una licenciatura, en comparación de un 10%, en el caso de Mechoacán.

Uno de los aspectos que explican en mayor medida este fenómeno es la lejanía geográfica, Huazolotitlán, se encuentra a una menor distancia de la ciudad de Pinotepa Nacional que cuenta actualmente con los institutos de formación académica de nivel licenciatura, a diferencia de Mechoacán que está más alejado. Asimismo, las condiciones socioeconómicas son de mayor precariedad en Mechoacán, lo que obliga a las familias a prescindir de la formación educativa, ya que los jóvenes deben incorporarse a menor edad al mercado laboral o a insertarse en alguna de las actividades para el sostenimiento de la unidad familiar.

El trabajo entre los *ñayevuechiñuun* o *ñayevuechichiñuun*, es concebido en la integralidad de la unidad doméstica, los individuos pertenecientes a las unidades familiares en ambas localidades suelen tener más de una ocupación, de manera que realizan actividades complementarias para el sostenimiento del hogar. Los roles ocupacionales que los individuos desempeñan para la unidad doméstica, generalmente son destinados a la reproducción de la vida material y de las estructuras de sentido, por lo que se comparten las experiencias con los otros y, simultáneamente, se aprende también de los demás. Por lo que es en la ocupación donde se realiza el proceso de transmisión del conocimiento para la reproducción cultural y se realiza la socialización de dichos conocimientos de manera intergeneracional.

Los datos de ocupación principal y complementaria se obtuvieron con base en la pregunta de a qué se dedica el entrevistado. La ocupación representativa se obtuvo con base en la pregunta acerca de la percepción del entrevistado con respecto de los quehaceres más frecuentes de los lugareños de cada localidad.

En Mechoacán, como ocupación principal, 27% se dedica a las labores del hogar, 34% a las ocupaciones del campo, 14% se dedican a la albañilería, 10% como empleados de gobierno, principalmente en el rubro de la seguridad pública o como empleado en alguna oficina, ya sea gubernamental o privada, también a la venta de guisados (3%), como chef de un restaurante (3%), a las actividades de serigrafía (3%), como médico veterinario (3%), y como estudiante (3%). Por otro lado, como ocupación

complementaria, 16% se dedica al campo, 23% a la producción artesanal, 10% a las actividades del hogar, 7% trabaja como empleado en una tienda, 10% como consejera (o), 7% está ocupado en los cargos o formando parte de algún comité comunitario, 10% a la albañilería, 7% se dedica a la elaboración y venta de guisados, 7% se dedica a la elaboración de los guisados en las fiestas familiares, y 3% en la elaboración de adobes (Figura 9).



Figura 9. Algunas ocupaciones en Mechoacán: a) Urdimbre del telar de cintura; b) Elaboración de guisados; c) Desgranado del maíz; d) Tejedor de mobiliario con palma; e) Recolección de pescados y acociles de río; f) Elaboración de tabique y adobe; g) Recolección de leña. Fuente: Archivo personal, 2021.

Por lo tanto, como ocupación principal, en Mechoacán las ocupaciones del campo, realizado especialmente por los hombres, seguido por las labores del hogar con las tareas cotidianas de la casa que lo realizan principalmente las mujeres. También se aprecia un porcentaje relevante, cuya actividad principal está orientada a la obtención de ingresos monetarios para el sostenimiento de las unidades familiares (por ejemplo, la albañilería y los empleados gubernamentales y privados), en la mayoría de los casos, la ocupación principal se complementa con las del campo, aunque hay otros individuos que solo apoyan en las actividades del campo de manera esporádica.

Como ocupación complementaria, en Mechoacán, la elaboración de artesanías reviste mayor importancia, este tipo de ocupaciones es realizado principalmente como complemento a la actividad principal, incluye la elaboración de diversas prendas (blusas, huipiles, servilletas) en telar de cintura y bordado de blusas. Las actividades del campo ocupan el segundo lugar como ocupación complementaria.

Por otra parte, en esta comunidad se ubicó una de las ocupaciones no convencionales: *Ra Tata Cha'nu* o *Ña Ma'a Cha'nu* (consejera o consejero), para las cuales no implica una remuneración económica (aunque se les entregan ciertas dádivas en especie). Generalmente es desempeñado por adultos mayores cuyo prestigio se basa en la práctica de los valores *ñayevuechiñuun*, su función consiste principalmente en llevar a cabo los procesos de mediación entre las familias cuyos hijos se van a casar, o entre los ya casados, para dirimir problemas conyugales.

Con respecto de la ocupación representativa de la localidad, la mayoría de las personas entrevistadas dijeron que las ocupaciones más relevantes en la localidad son las actividades relacionadas con el campo (el total de los entrevistados enunció estas ocupaciones), la elaboración de artesanías (87%): textiles con telar de cintura y bordados, la elaboración de pan (48%), la elaboración de totopos de manera artesanal (17%), el oficio de albañilería (13%), así como a la producción alfarera (4%): ollas, comales, incensarios y la ocupación de chofer para la transportación de personas y de carga (4%). Como puede apreciarse, la noción entre los pobladores acerca de las ocupaciones características, resaltan las actividades del campo, la elaboración de artesanías y de pan, lo que sugiere una alta identificación con estas ocupaciones, y constituye el reconocimiento colectivo hacia éstas.

En el caso de Huazolotitlán, como ocupación principal, 29% se dedican a las labores del hogar, 17% como empleados de oficina, 10% en las actividades del campo, a la elaboración del pan, a la producción artesanal, a la elaboración de guisados para venta (que incluye tortillas a mano), a la docencia, y estudiar, cada uno aporta el 7% respectivamente, el porcentaje restante se distribuye entre la serigrafía, la decoración

de eventos y la carpintería, con 3% cada uno. Como ocupación complementaria, 33% se dedican a las artesanías, 20% a las labores del hogar, 11% a las ocupaciones del campo, 7% a la albañilería, 10% despachan una pequeña tienda propia, 7% a la elaboración de pan, y el porcentaje restante (12%), se distribuyen entre la elaboración de guisados para venta, atender un molino propio, ser chofer de un camión para transporte de personas o carga, o dedicarse a pintar cuadros (pintora), con un 3% cada uno.

En Huazolotitlán, se aprecia una mayor diversificación en las ocupaciones, con respecto de la ocupación principal, las labores del hogar constituyen el de mayor frecuencia, seguido por las ocupaciones remuneradas, ordinariamente trabajos de oficina (en el que no están incluidos los relacionados con la educación), con lo que se aprecia un porcentaje relevante de ocupaciones orientadas a la obtención de ingresos monetarios para el sostenimiento de las unidades familiares.

Las ocupaciones del campo se ubican en el tercer sitio en nivel de frecuencias; y sucede lo mismo como ocupación secundaria. Lo anterior es debido a que corresponden a las ocupaciones peor remuneradas o de “escasa remuneración”. No obstante, lo anterior, en el discurso los lugareños les otorgan una enorme importancia a los productos obtenidos de la milpa, del monte o del traspatio, por considerarlos de mejor calidad que los productos industrializados, igual se enfatiza la relevancia de seguir llevando a cabo estas ocupaciones, por ser atributo del ser *ñayevuechiñuun*.

Con respecto de la ocupación complementaria en Huazolotitlán, la producción artesanal (prendas en telar de cintura, bordado de blusas y huipiles) aparece en primer lugar, lo cual denota la importancia otorgada a estas labores, las cuales son realizadas en su mayoría por mujeres, y al menos en esta localidad, también por algunos hombres, algunas especializaciones como el tallado (elaboración de máscaras, esculturas, juguetes, enseres domésticos, etc.), lo realizan los hombres exclusivamente. En la mayoría de los casos, se trata de una actividad de medio tiempo,

que es realizada en sus “ratos libres”, salvo que en alguna ocasión les hagan un pedido especial, generalmente para el envío al extranjero o para una festividad.

La ocupación representativa de los pobladores de Huazolotitlán, es dedicarse a la elaboración de las artesanías y la producción del pan (el 74% de los entrevistados enunciaron estas ocupaciones), seguido por las actividades relacionadas con el campo (48%), la elaboración de tortillas de manera artesanal y tamales (4%), así como a la producción de ladrillos (4%). En este caso, la noción entre los pobladores acerca de las ocupaciones características, resalta el hecho de la artesanía y la producción del pan, que constituyen las ocupaciones más relevantes, gracias a que, desde hace varias décadas, Huazolotitlán es reconocida por la calidad de estos productos, que se han constituido en insignia de su identidad *ñayevuechiñuun* (Figura 10).

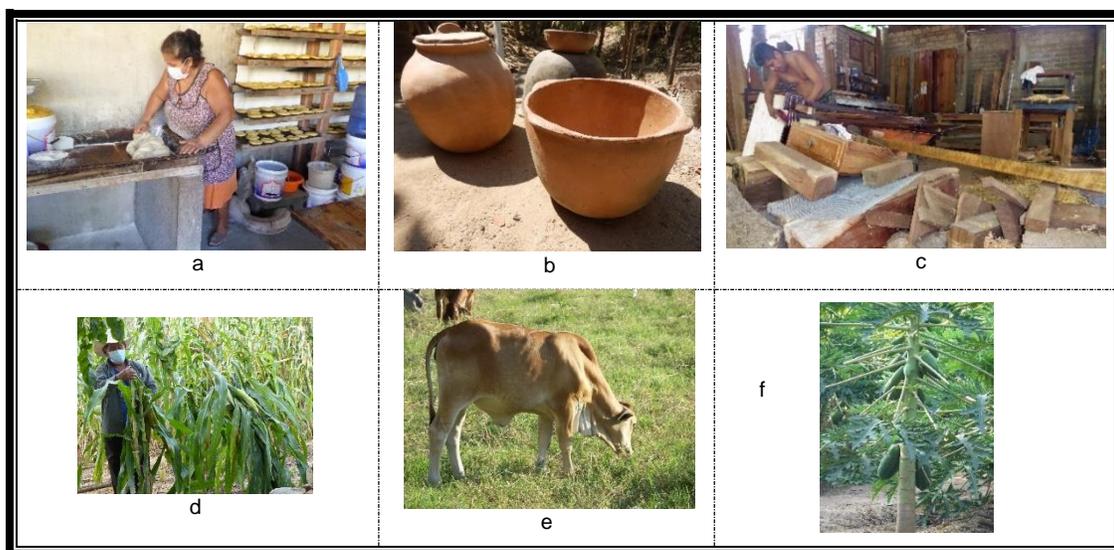


Figura 10. Algunas ocupaciones en Huazolotitlán: a) Realización de pan tradicional; b) Elaboración de comales y otros enseres de barro; c) Carpintería; d) Cultivo de la milpa; e) Ganadería bovina; f) Monocultivo de papaya. Fuente: Archivo personal, 2021.

Generalmente, las unidades domésticas son un sistema familiar ampliado, donde al menos uno de sus integrantes tiene como ocupación principal o complementaria las relativas al campo. De manera que, las personas *ñayevuechiñuun* que se ocupan principalmente en la prestación de servicios, como empleado en tiendas, en oficinas, como estudiante o como docente en el aula, no se encuentran desligados de la

concepción originaria *ñi satyiñu chiku'u* (cuya traducción más fidedigna al español es *la gente que vive del campo*), tal como puede observarse en el Cuadro 10, ya que suelen participar de esas actividades del núcleo familiar, durante los fines de semana o días de asueto (si es que residen en la misma localidad). Algunos también optan por las ocupaciones del campo no tan demandantes en tiempo, como es la apicultura.

Cuadro 10. Ejemplo lingüístico 2.

2) <i>ÑiÑa'a sakuuñun tyiñuñun ta Rayee satyiñura chiku'u, soko inri kuenda kuukan, chakuan katiyo vaty kuuyo ñayevuechiñuun</i>				
<i>Ñi-Ña'a</i>	<i>sakuu-ñun</i>	<i>tyiñu-ñun</i>	<i>ta, Rayee</i>	<i>satyiñura</i>
las-mujeres	hacen-ellas	trabajo-ellas	y, los-hombres	trabajan,
<i>chiku'u,</i>	<i>soko</i>	<i>inri kuenda</i>	<i>kuu-kan</i>	<i>chakuan</i>
del campo	pero	para lo mismo	posible-eso	así
<i>katiyo-yo</i>	<i>vatyi</i>	<i>kuu-yo</i>	<i>ñayevue-chiñuun</i>	
decir-3PL ⁴	porque	ser-3PL	gente-dentro del pueblo	
“...las mujeres a sus quehaceres y los hombres a la milpa, pero en complementación, porque eso es lo que nos hace ser gente de aquí”				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Quienes residen fuera de la localidad, principalmente en las grandes ciudades del país, solo apoyan en actividades del campo en ciertos momentos de la vida familiar y comunitaria, por ejemplo, la cosecha del maíz (*Zea mays*), la Jamaica (*Hibiscus sabdarifa*) o el ajonjolí (*Sesamum indicum*) y otros subproductos como la leña, el corte de flores en la temporada de Todos Santos, entre otros. Si bien no “viven” de manera directa del campo, su existencia se encuentra ligada a la dinámica comunitaria de la localidad, por los sistemas alimentarios, las festividades, y los rituales en que participan (Cuadro 11).

⁴ 3PL: Subjuntivo de la primera persona del plural

Cuadro 11. Comparativo porcentual de las ocupaciones entre ambas localidades.

Localidad	Ocupación principal		Ocupación complementaria	
Santa Catarina Mechoacán	Tipo	%	Tipo	%
	Campo	34	Campo	16
	Hogar	27	Artesanía	23
	Albañil	14	Hogar	10
	Empleado	10	Albañil	10
	Venta de guisados	3	Consejera (o)	10
	Chef	3	Comité	7
	Serigrafía	3	Empleado	7
	Veterinario	3	Guisar en las fiestas	7
	Estudiante	3	Venta de guisados	7
			Elaboración de adobes	3
Santa María Huazolotitlán	Tipo	%	Tipo	%
	Hogar	29	Artesanía	33
	Empleado	17	Hogar	20
	Campo	10	Campo	11
	Panadería	7	Mini-tienda	10
	Artesanía	7	Albañil	7
	Venta de guisados	7	Panadería	7
	Docencia	7	Venta de guisados	3
	Estudiante	7	Molino	3
	Carpintero	3	Pintora	3
	Serigrafía	3	Chofer	3
	Decoración de eventos	3		

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Sin embargo, para los migrantes (18% de los entrevistados bajo esta condición), la concepción de la identidad se encuentra fuertemente arraigada, ya que consagran una enorme relevancia a las actividades del sector primario, y aunque ya no se dediquen de manera directa a ellas, a la menor oportunidad retornan a sus lugares de origen y apoyan a sus familiares en las labores concernientes, además de enviar apoyos financieros para mantener esas actividades, principalmente en lo relacionado con la compra de insumos para el proceso productivo, pero no lo hacen simplemente por nostalgia, en sus relatos se identificó una profunda convicción acerca del sentido de existencia y de pertenencia del ser *ñayevuechiñuun*.

Los entrevistados cuya ocupación está directamente relacionada con la educación (docencia o estudiante, 16%), refirieron que el estudiar permite convivir mejor con la comunidad, una excelente práctica de los valores, y enfatizaron acerca de la función social del docente. El 49% de las personas ensalzan en su discurso, acerca de la importancia de estudiar para el mejoramiento en la calidad de vida, expresaron que la educación sirve justamente para escalar económicamente. No obstante, todos los

entrevistados de esta categoría asintieron en que las instituciones educativas no necesariamente impulsan las prácticas comunitarias conforme a la identidad *ñayevuechiñuun*.

En cuanto a la migración, las localidades de estudio también han generado desplazamientos hacia los centros urbanos, como Pinotepa Nacional, Jamiltepec, Oaxaca de Juárez, Puebla y Ciudad de México. En el caso de Huazolotitlán, los datos oficiales de 2020, establecen que 14.8% de los hogares recibe remesas, y el municipio cuenta con un grado medio de intensidad migratoria; mientras que en Mechoacán solo 6.9% de viviendas reciben remesas, y cuenta con un grado bajo de intensidad migratoria (CONAPO, 2020). En el 78% de los hogares entrevistados dicen tener por lo menos un integrante familiar que ha migrado de manera temporal o definitiva a alguno de los centros urbanos, de ellos, 33% migró a la Ciudad de México y 44% hacia los Estados Unidos.

Los entrevistados relataron que los motivos principales por lo que sus familiares o ellos mismos se fueron, fue inicialmente para ayudar al sostenimiento del hogar, como parte del objetivo del *koova'ayo* (vivamos bien). Los costos para el cambio de residencia van por cuenta de la familia extensa principalmente, la mayoría de las veces, sea para absorber los gastos por el traslado o la manutención inicial. El migrante (sobre todo el interestatal o intermunicipal) se va a vivir con algún integrante que haya migrado anteriormente, o con algún allegado o conocido de la familia extensa, por lo que constituye una especie de inversión productiva para diversificar los ingresos monetarios. Esos ingresos o apoyos se utilizan para el sostenimiento y reproducción social del hogar especialmente para alimentación, actividades productivas, vestido y educación, pero no constituye una estrategia para el ahorro ni la inversión necesariamente.

Cabe recordar que los hogares son extendidos por lo que consideran a los hijos que migran como parte integrante, a pesar de que varios de ellos ya estén viviendo con su pareja y tengan hijos en el lugar de residencia, o se quedaron viviendo en el pueblo.

Normalmente se les sigue concibiendo como integrantes, toda vez que siguen en comunicación constante, además, varios de ellos continúan enviando dinero para la manutención de uno de los padres o ambos, asimismo cuando se necesita su apoyo por algún problema familiar o para la realización de las fiestas familiares, casi siempre, las personas que viven fuera apoyan con dinero o compran los artículos que se necesitarán para el evento.

En otro tema, la alimentación de los pobladores en Mechoacán y Huazolotitlán, depende en gran medida de los diversos ecosistemas en los que habitan, principalmente la Selva Mediana Caducifolia y la Selva Baja caducifolia, ya que estos condicionan los sistemas productivos que pueden realizarse, además del aprovechamiento integral de las especies existentes en el entorno, a través de la recolección de plantas, hongos y animales. Además, por la cercanía con los ecosistemas marinos, se suelen aprovechar las especies de esos hábitats.

Resalta la variedad de presentaciones y combinaciones de los alimentos, que dan cuenta de un profundo conocimiento del medio. La totalidad de los entrevistados refieren que utilizan los productos de la milpa, así como los que recolectan del campo en su temporada, de igual modo, lo combinan con productos del mar, para crear platillos diversos, entre los que sobresalen los variados tipos de “moles” con distintos tipos de carnes, los tamales de chileajo, de mole, con calabaza, entre muchos otros.

Existe un 65% de entrevistados en Huazolotitlán y 73% en Mechoacán, que reflexionaron en torno a los cambios que se están dando en la alimentación, específicamente refirieron que los alimentos procesados están ganando terreno en su alimentación, un trastocamiento paulatino de los tradicionales sistemas alimentarios, tanto por el aumento de la ingesta del aceite, de la carne, de los productos y bebidas industrializadas, mientras se confirma una disminución en el consumo de los productos cultivados en la milpa, y de los recolectados en los ecosistemas presentes en el territorio. Actualmente se pueden observar el aumento de lugares en ambas localidades, que venden hamburguesas, pizzas y otros productos de comida rápida.

Entre los pueblos indígenas del México prehispánico, la salud era concebida como el equilibrio que logra el cuerpo humano en relación con las fuerzas sagradas o las de la naturaleza, con las que se interactúa de manera constante. Por tanto, la noción de enfermedad entre las culturas mesoamericanas, como los mixtecos, indica un quebranto del equilibrio entre el ser humano y su entorno (Torres *et. al.*, 2014).

De tal modo, para los lugareños de la mixteca de la Costa, la salud es un aspecto nodal, en la materialización del concepto *koova'ayo* (vivamos bien), no obstante que en algunas ocasiones no se explicita el uso del concepto de salud, en el caso de los entrevistados en ambas comunidades la utilización del concepto de salud de manera explícita (27%) como un aspecto muy relevante en la caracterización del *vivamos bien*. Sin embargo, en el discurso de los entrevistados se aprecia la conceptualización de una intrínseca interacción entre la materia corpórea y las fuerzas sagradas, las interacciones con los demás integrantes humanos de la comunidad, el mundo espiritual y el entorno, lo cual se traduce en un papel elemental de la salud para el bienestar, por tanto, consideran un aspecto esencial, la relevancia de mantener en equilibrio todas esas interacciones.

De tal modo, 89% de los encuestados considera que solo padecen de manera esporádica, enfermedades estacionales leves como los resfriados o gripes y los gastrointestinales, no obstante, el 3% de los entrevistados contó que padece de diabetes o de hipertensión. Los porcentajes oficiales reportados para ese tipo de enfermedades en Huazolotitlán es de 1% para diabetes y 0.9% para hipertensión (Ayuntamiento municipal 2011-2013).

La importancia de la medicina tradicional en el país, así como en la región y en los municipios de estudio es manifiesta, ya que aún se sigue practicando de manera frecuente para el tratamiento de los efectos de los desequilibrios entre los sistemas biofísicos y los sistemas espirituales. El 89% refirió que es frecuente la utilización de las hierbas para el tratamiento de las afecciones que los aquejan, principalmente

cuando no son enfermedades graves; lo primero es el auto diagnóstico, seguido de la ingesta o aplicación externa de hierbas.

Cuando la afección es algo persistente o consideran que es algo no tratable por ellos mismos (como es el mal de ojo, el empacho, el coraje, el espanto, el mal de aire, etc.), entonces se acude a las y los curanderos, que son personas de la misma o de otra comunidad, que se sabe por reconocimiento de todos que son expertas en esas afecciones. Los curanderos, emplean una gran diversidad de plantas para curar (a manera de ejemplo albácar (*Ocimum basilicum*)⁵, tabaco (*Nicotiana tabacum*), cacahuananche (*Gliricidia sepium*), lima (*Citrus x aurantiifolia*), limón (*Citrus x limon*), hierbabuena (*Lippia germinata*), higuerrilla (*Ricinus communis*), epazote (*Dysphania ambrosioides*), candó (*Lippia alba*), guapinol (*Hymenaea courbaril*), ruda (*Ruta chalepensis*), estafiate (*Artemisa ludoviciana*), entre muchos otros), los entrevistados refirieron solo algunas, pero consideran que los curanderos poseen un amplio conocimiento acerca del uso, cualidades y ecología de estas plantas, ya que muchas de ellas forman parte de la flora existente en el territorio municipal o en el ámbito regional (Figura 11).



Figura 11. Huertos de traspatio con variadas especies de interés. Fuente: Archivo personal, 2021.

Si habiendo intentado con la medicina tradicional no logran mejorar o porque consideran que es una afección no tratable con este tipo de medicina, acuden al hospital público o si el caso es muy grave, van directamente con el médico privado, con los impactos consecuentes a la economía familiar de este tipo de decisiones, de

⁵ Los nombres científicos se obtuvieron de la escasa bibliografía temática que existe para el ámbito regional, la mayoría de los nombres fueron ubicados en Méndez (2020), el resto fue localizado en Rodríguez *et al.* (1989).

hecho, es muy común que las familias terminen “endrogadas” para poder solventar estos gastos.

Respecto de los servicios básicos en la vivienda. El agua para consumo humano, 78% de los hogares visitados cuenta con agua potable de suministro municipal, que generalmente es abastecida en Huazolotitlán dos días a la semana, y 3 días en Mechoacán, en promedio, existe un 22% de hogares que se abastecen con agua de pozo profundo, y generalmente es extraído con una bomba eléctrica. Generalmente el agua potable se almacena en un estanque de cemento, y muchas veces sin protección contra el polvo, los mosquitos o las moscas, por lo que existen temporadas de incidencia de problemas de salud pública por dengue u otras enfermedades transmisibles.

El H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.) de Huazolotitlán reconoce que existe un 40% de la población que no cuenta con agua entubada en su vivienda, y en Mechoacán el 37% de las viviendas particulares no cuenta con el servicio de agua potable, por lo tanto, sí existe un rezago en la cobertura en ambas localidades. Sin embargo, de manera general, los entrevistados consideran de que en ambas localidades todavía no se llega a los extremos de sufrir por escasez de agua, consideran que llega suficiente cantidad del abastecimiento municipal, solamente en temporada de estiaje (marzo, abril y mayo) que empieza a escasear, con lo cual disminuye a una sola vez a la semana, pero en esa temporada se cuida muchísimo más el agua. Hay una diferencia entre ambas localidades, ya que en Huazolotitlán en los meses de estiaje las personas suelen hacer uso de los pozos y lavaderos comunitarios, contrario a Mechoacán en el que ya no existen los lavaderos comunitarios, solo quedan los pozos de uso común.

En ambas localidades, todos los entrevistados expresaron que ya cuentan con sanitario convencional, y con servicio de drenaje. En general señalaron estar satisfechos con este tipo de sanitario, sobre todo cuando comparan la situación de hace algunos años, cuando vivían en casa de sus padres, para lo cual solían ir al

campo, y coinciden que en aquel tiempo padecían más enfermedades por dicha situación. Con base en cifras oficiales del Ayuntamiento municipal 2019-2021 de Huazolotitlán y 2017-2019 de Mechoacán, el porcentaje de población sin acceso a servicios de drenaje es del orden de 22% en Mechoacán y de 11% en Huazolotitlán.

Con respecto de la energía eléctrica, todos los entrevistados refirieron que ya cuentan con el servicio, en su mayoría desde hace más de 20 años, y generalmente se encuentran satisfechos con el servicio, aunque relataron que en temporada de lluvias suelen tener fallas o cortes en el suministro del servicio, que a veces suele durar hasta un día. Cuando comparan con la etapa de su niñez, cuentan que incluso se cenaba casi en la oscuridad, se alumbraban con velas y candiles de petróleo. En la actualidad, únicamente el 2% de las viviendas en Mechoacán, y 2.5 % en Huazolotitlán no disponen de energía eléctrica en el hogar.

Del mismo modo, en cuanto a los servicios de comunicación, todos los entrevistados dijeron que no tienen y nunca han tenido servicio de telefonía residencial, únicamente cuentan con telefonía celular, la mayoría dijo que lo tenían desde hace más de cinco años, cada una de las familias entrevistadas cuenta con por lo menos uno, dijeron que sobre todo a raíz del fenómeno de salud pública ya aludida, han tenido que adquirir este tipo de servicio para las clases a distancia que los hijos han tenido que realizar, otros lo usan primordialmente para estar comunicados con los hijos que radican en otros lugares. En general, dijeron estar satisfechos con este servicio, aunque reconocen que se presentan fallas o intermitencias en la señal, incluso algunos refieren que tardan varios días en restablecer el servicio, sobre todo en temporada de lluvias o con vientos fuertes.

Con respecto del manejo de los residuos sólidos orgánicos e inorgánicos, en el 78% de los casos entrevistados, suelen depositar la basura inorgánica en el camión municipal; el porcentaje restante (22%) reporta tener problemas con la basura inorgánica, ya que tienen que dedicarle tiempo para esperar al camión hasta donde ya constituye su ruta. Los camiones municipales llevan lo recolectado al basurero

municipal a cielo abierto que se localiza dentro del territorio municipal a menos de 5 km de distancia del núcleo poblacional en ambos casos. El camión municipal en el caso de Mechoacán suele pasar dos veces por semana (una para la orgánica), y en Huazolotitlán, tres veces (dos veces para recoger la orgánica).

Ninguno de los entrevistados en ambas localidades, expresaron quemar la basura inorgánica, toda vez que respondieron que al quemar los plásticos se contribuye a la contaminación del aire y eso provoca enfermedades en la comunidad; el 9% aceptó quemar en algunas ocasiones las hojas secas de los árboles. En Mechoacán, el Ayuntamiento municipal determina que un 33% de las personas se deshacen de los residuos quemándolos o enterrándolos. En Huazolotitlán hay un 11% de hogares que realiza un sistema de compostaje de la basura orgánica, generalmente es de familias con algún integrante que migró y trajo la idea a la localidad. Hay un 9% de personas en Huazolotitlán que reflexionaron en torno a la generación de una gran cantidad de plásticos en la comunidad, y la necesidad de concientizar acerca de las implicaciones de ello, toda vez que refleja el tipo de alimentos que se está consumiendo, por lo que se debería reducir el consumo de alimentos procesados y tomar conciencia de los impactos a la salud por este proceso.

En cuanto a las vías principales que conectan a las localidades al exterior del territorio municipal, en ambos casos se cuenta con una carretera municipal revestida de doble sentido, en el caso de Mechoacán es de 5 km al entronque vial, y para Huazolotitlán es de 4 km, las cuales conectan con la carretera federal número 200, que, a partir del entronque, son 16.5 km para Huazolotitlán, y 25 km para Mechoacán, a la cabecera municipal de Pinotepa Nacional. Esta vía es utilizada por los servicios de camiones y taxis en ambas localidades para el transporte de personas, ya sea que vayan a Jamiltepec o Pinotepa Nacional; la frecuencia de viajes es cada 15 minutos a ambos destinos.

Las impresiones de los entrevistados es que están satisfechos con estos servicios en la actualidad, comentaron que actualmente ya no se sufre por el transporte, antes era

muy difícil por la baja frecuencia, si les urgía un servicio había que caminar hasta el entronque con la carretera federal. Esto adquiere relevancia toda vez que una mayor cercanía con la localidad urbana de Pinotepa Nacional, implica una mayor interacción en términos de mayor movilidad por cuestiones laborales (en ambas comunidades, pero en mayor medida en Huazolotitlán, la mayor parte de las unidades familiares cuenta con algún integrante que trabaja en la localidad urbana, por tanto, es una localidad emisora de mano de obra), educativos (la mayor oferta de instituciones se ubica en la localidad urbana, y en el caso de la educación superior, es la única con la oferta), en la provisión de servicios (especialmente los bancos), entre otros. Por tanto, las interacciones con la “urbanización” repercuten sobre diversas características de las comunidades bajo estudio.

A nivel municipal, los indicadores sociodemográficos y de rezago social expresan una desigualdad y pobreza entre la mayoría poblacional, sobre todo una profundización de éstos en ambas localidades, expresado en la falta de ahorro para los imprevistos, como el caso de las enfermedades graves en el ámbito familiar; los ingresos de unidades familiares no les permiten realizar mejoras para la vivienda, incluyendo el baño, entre otros aspectos.

5.2. El concepto *koova’ayo* en la cosmovisión *ñayevuechiñuun*

5.2.1. El concepto *koova’ayo* y sus atributos

En la cultura *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca), se puede apreciar la práctica del concepto *koova’ayo* -que, como veremos en el siguiente párrafo, puede traducirse como vivamos bien-, el cual alberga una concepción del mundo. Es menester aclarar que no es exclusivo de esta cultura, ya que en Mesoamérica, y en otras culturas del mundo, se encuentran presentes uno o varios conceptos que permiten dar cuenta del concepto homónimo de “bienestar” o que sugieren una concepción indígena del “desarrollo”.

Respecto del concepto *koova'ayo* de los *ñayevuechiñuun*, el 98% de los entrevistados de ambas localidades lo tradujeron como vivamos bien, donde el común denominador es la referencia que se hizo a los aspectos del *tu'unva'a*, que se puede traducir como “las cosas buenas”, o las acciones que permiten una vida en armonía; que encuentra su sinonimia en los “valores sociales” y los “valores culturales”. De tal modo, el concepto hace referencia a que *koo* (la existencia) se conjuga con *va'a* (lo bueno), para tener un sentido de orientación hacia la vida plena y satisfactoria en donde el ser humano vive en complementación con los principios de lo sagrado, como se muestra en el Cuadro 12.

Cuadro 12. Ejemplo lingüístico 3.

3) <i>Va'aioyo chi'in tu'unva'a, chi'in ndi'i xiniyo, ndi'i animayo, ndi'i kuñuyo</i>				
<i>Va'a-io-yo</i>	<i>chi'in</i>	<i>tu'un-va'a,</i>	<i>chi'in</i>	<i>ndi'i</i>
bien-estar-3PL	con	palabra-bien,	con	toda
<i>xini-yo,</i>	<i>ndi'in</i>	<i>anima-yo,</i>	<i>ndi'i</i>	<i>kuñu-yo</i>
cabeza-3PL,	todo	corazón-3PL,	todo	cuerpo-3PL
“Estamos bien con la palabra sagrada, con toda nuestra mente, todo nuestro corazón, todo nuestro ser”				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

De tal modo, el concepto objeto de la presente investigación, es componente de la cosmovisión de la cultura *ñayevuechiñuun*. La cosmovisión se entiende como un “hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística” (López, 2012, p. 9).

Al respecto, Toledo *et. al.* (2001, p. 2) enfatizan que la relación entre la naturaleza y las culturas originarias de México y Centroamérica se puede constatar plenamente, ya que todos los atributos físico-bióticos tienen un correspondiente cultural, como parte de un legado mesoamericano. De tal modo la estructura cognitiva del paradigma

indígena ancestral reafirma las interacciones entre la comunidad humana y los componentes ambientales desde una lógica integral (Giraldo, 2014). Para incorporar de manera más sustancial el proceso mental de la interacción sociedad-naturaleza, de acuerdo con lo propuesto por Leff (2001): “los pueblos recuperan el sentido del territorio como soporte de una cultura, como un espacio marcado –geografiado– por el hombre, como un soporte ecológico habitado por significados culturales y sentidos civilizatorios” (p. 14).

Por lo tanto, es importante resaltar que los atributos de la identidad *ñayevuechiñuun* se constatan en las prácticas productivas y en el idioma *Yu'u Tye'eñi, sa'anñuun* o mixteco de la Costa de Oaxaca. Es precisamente en el léxico cotidiano, en el que encontramos expresiones manifiestas que comprueban la vigencia de su cosmovisión, además que enuncian el sentir de los orígenes de sus habitantes, como descendientes de *Ra Tata Savi*, los señores de la lluvia.

Mediante la revisión de literatura, se han podido localizar algunas investigaciones efectuadas con diversos integrantes de culturas originarias de México y otros países, en las que se logró identificar el o los conceptos que representan las prácticas culturales, políticas y sociales que sugieren una homonimia con los conocimientos o conceptos acerca del “buen vivir” o “vivir bien” de las culturas andinas.

A manera de ejemplo, mediante la realización de entrevistas y algunos talleres con docentes indígenas y no indígenas, estudiantes, jóvenes y mujeres de comunidades pertenecientes a quince pueblos originarios ubicados en Guatemala, México, Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay, que evidenció la existencia del concepto Buen Vivir el *Sumak Kawsay* entre las culturas andinas y el *Lekil Kuxlejal* (Vida buena) de las culturas *Tsotsil* y *Tzeltal* (Parra, 2013). En el mismo sentido, Ortelli y Gómez (2015), en una investigación en la región Los Altos de Chiapas (*tzeltal*), mediante un foro, una mesa redonda y una reflexión de grupos de trabajo interétnicos e intergeneracionales facilitados por profesionistas originarios, se verificó el concepto *lekil kuxlejal* (vida buena).

Asimismo, resalta la investigación de Torres (2019), que, mediante un estudio de caso en el municipio de Huehuetla, estado de Puebla, visualiza el concepto *Tapaxuwan Latamat* como parte de la cosmovisión Totonaca que interpreta como “vida a gusto”, o “vida en felicidad”, en el cual el disfrute por la vida surge mediante la experiencia de convivir, trabajar y festejar en favor de la colectividad.

No obstante, entre los diversos pueblos *Ñuusavi*, existen escasas investigaciones entre las diversas regiones y comunidades que integran este complejo cultural, que gracias a la diversidad en las variantes lingüísticas de la cultura *Ñuusavi*, se podría inferir que los conceptos son bastante específicos y diferentes, al menos en su denominación dialectal, entre los distintos pueblos.

De manera general, estudios como los de Royero (2015), sugieren la existencia entre los mixtecos del concepto “vivir bien” o “buena vida”, donde se pueden encontrar variados principios filosóficos y racionalidades de la existencia que comparten algunas similitudes con las propuestas de otros pueblos originarios en su concepción de una buena vida o un vivir bien.

Al tenor, para López-Bárceñas (2013) los mixtecos han practicado el concepto denominado *nava ku ka'anu in ñuú*, “lo que engrandece al pueblo”, que sugiere una noción del bienestar de las personas, un nuevo estilo de “desarrollo”, cimentado en su derecho a la autonomía, privilegiando la satisfacción de sus necesidades, incluyendo el derecho a producir lo que consumen y hacen con sus propias tecnologías y conocimientos.

A pregunta expresa acerca de la concepción del *koova'ayo*, los entrevistados respondieron de manera abierta todo lo que consideraban implicaba el concepto. A continuación, se presentan las respuestas de manera sintetizada. El mayor porcentaje de los entrevistados conciben el *koova'ayo* como la integración de la práctica de los valores *ñayevuechiñuun*, además de la pasión o la vocación por el trabajo, con mucho

énfasis al trabajo del campo y las labores del hogar, pero sugieren su aplicación para cualquier ocupación. Al mismo tiempo, en este tipo de respuestas pusieron especial énfasis sobre el atributo de la salud, ya que indican que el concepto engloba desde sentirte bien como individuo, estar sano físicamente, y que eso depende de principalmente de qué comes, cómo duermes, dónde vives, si te sientes cómodo y feliz con la gente que te rodea, es decir que la salud es un concepto integral de la dimensión física y mental (Figura 12).



Figura 12. Distribución porcentual de la conceptualización *koova'ayo*. Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Le sigue en orden descendente, las respuestas que consideran que el concepto hace referencia a los aspectos materiales que caracterizan la identidad *ñayevuechiñuun*, especialmente la práctica del ser y el *tu'unva'a*, que se puede traducir como los valores sociales y culturales, es decir todas aquellas cosas que sus abuelos, y la gente “de antes” les enseñó para la vida familiar y comunitaria. Posteriormente, las respuestas que coinciden en que además de los valores, que consideran como algo muy importante, y agregan que el trabajo o la ocupación constituyen el corazón de las prácticas para que se pueda hablar de un vivir bien.

A continuación, la clasificación de las respuestas en que enfatizaron la práctica de los valores, una importancia que siempre ha sido característico de ellos; en este tipo de respuestas, se les dio especial relevancia al *saka'nuyo* (cuya traducción literal es

engrandezcámoslo, cuyo sinónimo más cercano sería lo que se conoce como el respeto), coincidiendo en que todo debe comenzar a partir de la familia, para culminar en el ejercicio con la comunidad.

Como penúltima clasificación, las respuestas en las que, además de los aspectos anteriores, agregaron que es importante la consideración en cada uno de los actos de las personas, del profundo conocimiento de la existencia de los demás seres con los que se cohabita, mención especial a las deidades, que, aunque no se ven, tienen su existencia. Y finalmente, indicar que hay un porcentaje mínimo de los entrevistados, que indicó no conocer la expresión *koova'ayo* en el idioma, toda vez que en su contexto familiar no se utiliza en la cotidianidad, además de que una persona menor de 25 años, indicó no hablar el idioma local, por lo que es conveniente señalar que este tipo de respuestas se obtuvo con mayor frecuencia en la localidad de Huazolotitlán.

Para ejemplificar lo expuesto en los anteriores párrafos, a continuación se transcribe la traducción libre de lo expresado por algunos lugareños: “Yo lo entiendo que quiere decir que debemos estar bien con nuestra familia, con los vecinos en la comunidad, que nos ayudemos entre nosotros, que no porque ahora todo está cambiando, también nosotros dejemos lo que somos, sobre todo ahora los jóvenes ya no nos respetan... que respetemos nuestro pueblo, que respetemos donde vivimos, que respetemos a la gente, debemos respetar el agua, los montes... en general todo es por el bienestar de todos nosotros...” (José Clemente, Mechoacán, octubre de 2021)⁶.

“Para que vivamos bien, es importante que los hijos aprendan los valores del *tu'unva'a*, que aprendan a respetar, a ser buenas personas... que aprendan a cómo trabajar, para que el día de mañana ellos puedan ser gente de bien... para eso hay que enseñarles sobre cómo hacer las cosas... procurando siempre hacerlo bien en cada etapa, porque los niños van a ser los que van a llevar todas estas cosas buenas, los que van a enseñar a sus hijos, y así... Hay que procurar darles a los hijos lo necesario

⁶ En el documento, los nombres de los entrevistados en ambas localidades han sido cambiados por criterios de confidencialidad.

para que crezcan saludables, si necesitan de comer, hay que darles, ellos requieren mucho de nuestra atención para que aprendan a vivir la vida... para que vivamos bien...” (Estela, Huazolo, septiembre de 2021).

Como puede apreciarse, el común denominador de las respuestas es la relevancia que adquiere el atributo integrador *tu'unva'a*, que, a decir de los entrevistados, constituyen todas aquellas cosas que sus antecesores, y la gente “de antes” les enseñaron como un mecanismo para estar bien, por lo tanto, los integrantes de la cultura le otorgan una importancia primordial al ejercicio de estas prácticas.

En la conceptualización del *koova'ayo* existen variaciones en las respuestas con respecto de cada una de las localidades estudiadas. En el caso de Huazolotitlán existen algunos individuos que respondieron no conocer el concepto, toda vez que en el ámbito familiar no se comunican en el idioma local, se trata de los jóvenes que refirieron ser mestizos, son menores de 25 años, y de ocupación, son estudiantes o acaban de culminar una carrera.

El mayor porcentaje de respuestas que enfatiza la importancia de los valores *ñayevuechiñuun*, la ocupación o el trabajo, así como la importancia cardinal de los aspectos relacionados con la salud física y mental se ubica en Huazolotitlán. En cambio, en Mechoacán, hay un mayor equilibrio en términos porcentuales de las respuestas, la mayor proporción se ubica en aquellas respuestas que le otorgan una preponderancia en los aspectos identitarios del ser, en correspondencia con los valores culturales y sociales (Figura 13).

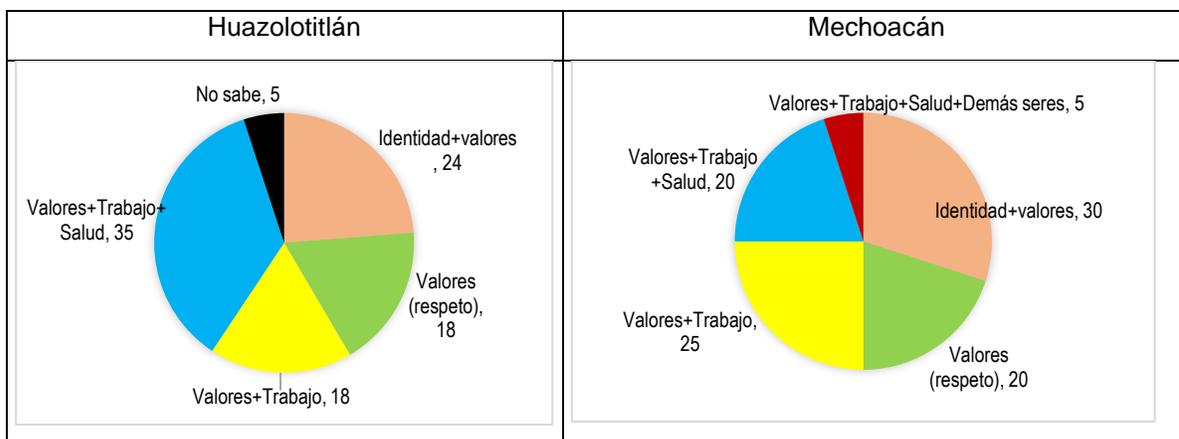


Figura 13. Comparativa de las frecuencias porcentuales de la conceptualización del *koova'ayo*.
Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Es necesario resaltar, el hecho de que, en Mechoacán, un pequeño porcentaje de personas considera que además de los valores, las ocupaciones, los aspectos de la salud, para el vivir bien, se debe tener un profundo conocimiento de la existencia de los demás seres con los que se cohabita, mención especial a las deidades.

Esta propuesta se manifiesta en lo dicho por la Sra. Clementina:

“Yo lo entiendo, hay varias formas de entenderlo, primero desde nosotros, de sentirnos bien, felices, plenos, cuidar lo que comemos... sentirnos bien en nuestro cuerpo; lo otro es estar bien con los vecinos, con nuestra familia, de no faltarles al respeto, cuando comemos algo, compartimos, les llevamos un plato de nuestra comida... Y para sentirnos felices debemos dedicarnos a algo, formar parte de la gente que tiene algún oficio o se dedica a algo, ahí debemos encontrar nuestra vocación... Es estar bien desde la palabra sagrada, con toda nuestra mente, todo nuestro corazón, todo nuestro cuerpo... para que vivamos bien, pero no para que uno o su familia viva bien, sino que todos los demás también, incluyendo los demás seres vivos, plantas y animales, que, aunque algunos no los toman con seriedad, nuestros papás y abuelos nos enseñaron que debemos respetarlos...” (Clementina, Mechoacán, abril de 2021).

En el discurso de los entrevistados en ambas localidades, se encontró que en el etnoconocimiento *ñayevuechiñuun* se puede apreciar un concepto de *bienestar*

fundamentado en un conjunto de interacciones entre los diversos atributos materiales y los atributos inmateriales, lo anterior se constató en las prácticas rituales como la petición de las lluvias, el solicitar permiso a las deidades para la realización de alguna intervención, de tal modo el cuidado del entorno natural y societal se vuelven primordiales para el *iova'ayo* (*estamos bien, bienestar*), por tanto, este concepto no se ciñe a la percepción de una prosperidad individual únicamente, sino que justamente se orienta al *estar bien* colectivo, pero no solo entre los iguales, sino en los respectivos mecanismos de reciprocidad con las plantas, los animales, los cerros y los seres superiores (deidades como *Ra Tyatya Savi* y *Sutumaniyo*).

Lo anterior se puede constatar en lo expresado por el Sr. Ladislao:

“...Debemos pensar, de pensar cada quién, en cómo estamos y lo que estamos haciendo ahora para que el día de mañana podamos tener puras cosas buenas (*tu'unva'a*)... de respetar a nuestra familia, de no traer corajes a la casa, de no hacer pasar vergüenzas a nuestros hijos o esposa, por ejemplo cuando nos emborrachamos eso puede ser fuente de conflicto... es importante pensar lo que nosotros damos a nuestros hijos, con qué los alimentamos, porque de eso depende mucho su salud, y eso es algo muy importante para que vivamos bien... de pensar en tener un trabajo honrado, practicar siempre los valores del *tu'unva'a*, dondequiera que uno vaya, es necesario dar a conocer lo mejor de nosotros, de nuestra familia, de nuestra comunidad... a veces no necesitamos ni dar consejos, sino que las personas solo verán cómo actúo yo, cómo vivo las cosas buenas de los *ñayevuechiñuun*... También, es importante pensar en que nosotros como personas no vivimos por nuestra fortaleza, todo es porque *Sutumañiyo* nos ha dado el soplo para que podamos estar aquí, conviviendo con los demás seres que existen, por eso, aunque no los veamos, también existen los seres sagrados, en el monte, a todos esos debemos respeto, solo de esa manera podemos vivir bien...” (Ladislao, Mechoacán, marzo de 2021).

Este *estar bien* parte de la vocación individual y colectiva para el *tiñuyo* (concepción integral de las ocupaciones), en la convivencia con la familia extendida y las

interacciones en la vida comunal, en la búsqueda siempre, del *bienestar* del *ñuuyo* (nuestra comunidad). Los núcleos familiares conciben el trabajo desde la manera de explorar el potencial creativo del individuo, que debe encontrar en algún aspecto del entorno, su vocación para la vida, con el objeto de expresar su felicidad por existir. Las mujeres y los hombres *ñayevuechiñuun* son por lo general personas que suelen tener una ocupación principal, y una o varias ocupaciones complementarias.

Por lo tanto, el *koova'ayo* se considera como la vía y a la vez el proceso *ñayevuechiñuun* para encaminarse al bienestar, pero que no se considera como algo acabado o que una vez teniéndolo, ya se está en la cúspide y no es necesario hacer más nada, sino que es un constante espiral que puede regresar al estadio anterior si no se presta atención a sus atributos componentes. Es un proceso de constante instrucción y práctica en los diversos planos: individual, familiar y comunitario, con el objetivo siempre de la vocación por lo colectivo.

5.2.2. Los componentes materiales e inmateriales para el *koova'ayo*

En la existencia de los *ñayevuechiñuun* / *ñayevuechichiñuun*, existen diversos componentes materiales, así como inmateriales, con los cuales se relacionan mediante las actividades productivas, los rituales, las fiestas, prácticas comunitarias y demás expresiones culturales que permiten comprender las bases filosóficas sobre el significado y la práctica del *koova'ayo* (vivamos bien). Sin ser exhaustivos en el análisis, a continuación, una síntesis de los aspectos más relevantes encontrados.

El territorio (*Ñu'u*)

Entre los *ñayevuechiñuun* toda la vida surge y culmina en el *Ñu'u*, entendido este en su acepción más estricta como “la tierra o el suelo”, sobre el cual crecen las plantas y los animales, y por debajo del cual todos, plantas, animales y seres humanos volverán para ser uno solo. *Ñu'u*, también es el espacio sobre el que convive la vida. Por lo tanto, el concepto tierra como territorio es un espacio sacro y vivo, que se encuentra

al cuidado de seres sagrados y de dueños de los cerros, con los que se interacciona en la existencia, por tanto, a esos seres se les debe veneración y respeto que deberá expresarse en el “pago” de ofrendas y la realización de prácticas rituales que regularán las relaciones de intercambio y reciprocidad.

A manera de ejemplo, se puede enunciar la deidad *Sutumaniyo*, de quien señalan como el creador de todo, pues rige el curso y destino de todos los seres existentes. De igual modo, el *Ndyoo Sa'akuendachiku'u*, que es un conjunto de deidades encargadas de velar por la integridad de los animales que habitan en el monte, a estos seres sagrados es a quienes se les pide permiso para realizar la extracción de especies (Ladislao, Mechoacán, marzo de 2021). Asimismo, las deidades denominadas *Tay*, (pueden ser de sexo femenino o masculino) que se designan a un conjunto de seres con poderes muy fuertes que rigen sobre los diferentes aspectos biológicos y físicos, pudiendo mutar de representación (como en los cerros, las cuevas, las piedras, las lluvias y los relámpagos), todo esto para ayudar a los *ñayevuechiñuun*, por eso se dice que deben acatarse a sus leyes, para no contradecirlos y que puedan causarles daño (Mario, Huazolotitlán, octubre de 2021).

En el *ñu'u* se va a concretar la vida y se va creando una interconexión profunda con los demás elementos del mundo físico y anímico con los que se cohabita y se comparte, sin soslayar el atributo denominado tonalismo, bastante estudiado entre los pueblos mesoamericanos. Así, entre los *ñayevuechiñuun* se concibe que todos nacen con un “doble” animal en el monte, incluso algunas personas creen que se puede tener hasta siete animales, por lo que se concibe que esas personas tienen dones especiales, sobre todo para la sanación.

Aunque realmente la gran mayoría no sabe o no conoce cuál es su “doble”, porque para ello solo es requerido cuando el individuo tiene problemas graves de salud, y es cuando se visita a las y los *ñatata*, que son justamente esas personas que poseen dones para la sanación, y son los únicos que podrán saber o conocer cuál es. Lo anterior se encuentra en consonancia con lo reportado por López (2019) en una

investigación en la localidad de Pinotepa Nacional, y que documenta los detalles de este conjunto de saberes entre los *ñayevuechiñuun* y que se comparte con los diversos pueblos, incluyendo las localidades del presente estudio.

Es justamente en el *Ñu'u* donde se ubican los cerros, los ríos, los montes y los cuerpos de agua. Por tanto, es importante conocer las formas en que los *ñayevuechiñuun* / *ñayevuechichiñuun* realizan los procesos de interacción con el medio natural. La distribución espacial de *ve'e*, *itu ta chiku'u* (la casa, la milpa y el monte), permitirá comprender la lógica ambiental y territorial de la cultura *ñayevuechiñuun* en la Costa de Oaxaca. Al respecto, Escobar [2000] postula que es importante conocer estos modelos locales de interacción con la naturaleza, ya que en los ámbitos particulares se encuentran formas de arraigo a los territorios, así como las interacciones entre los sistemas simbólico/culturales y las relaciones productivas.

A los espacios que tienen poca intervención humana, los *ñayevuechiñuun* le denominan *yuku* o cerro, ahí es donde se ubica el *chiku'u* o monte, que desde el enfoque ecológico se le denomina Selva Mediana y Baja Caducifolia. Estos lugares son considerados como espacios de mucho respeto, toda vez que en ellos habitan las entidades con las que se interacciona, como *Ra Tata Savi* (los Señores de la Lluvia) y otros seres sagrados. Ahí es donde se ubican *Ve'esavi* (las casas de los Señores de la Lluvia). En el siguiente eslabón, se encuentran los espacios con cierto grado de intervención humana, y que en la cultura local se denomina *itu* o campo de cultivo, y de manera general se encuentran en el *yuku* o cerro, contiguos al *chiku'u* o monte. Está conformado por parcelas con una variabilidad de superficies, técnicas y sistemas de manejo, que van a denotar un conocimiento acerca del ecosistema.

En el ámbito del *ñuun* (pueblo), específicamente en el núcleo residencial, *ve'eyo* (nuestra casa), se puede visualizar una distribución espacial singular, en algunas zonas con mayor intervención que en otras. Detrás de la casa o *chatave'e*, generalmente se ubica el huerto o traspatio, en donde se tienen una alta diversidad de árboles frutales tropicales, además de fomentar también árboles silvestres, que se

traen del monte y que son de interés como alimento, medicinal o como fuente dendrocombustible o maderable.

En el huerto coexisten, además, una diversidad de especies de utilidad como medicinales y de ornato, no necesariamente con un arreglo u orden explícito. Por lo que se podría considerar como un símil del monte en la casa, con la variante de la intervención humana. Lo anterior coincide con lo referido por Caballero et al. [1998], de que las formas actuales de domesticación son la tolerancia, la protección y la promoción de individuos y poblaciones. Los autores sugieren que entre las poblaciones tradicionales de México pueden existir un gran número de plantas silvestres o de manejo incipiente que aún no se han detallado.

Es en el *itu* o parcela de cultivo que se encuentran los sistemas de usufructo del ambiente más clásicos entre los *ñayevuechiñuun*, en él se practican principalmente los sistemas productivos de tipo tradicional, como el sistema milpa.

La comunidad y sus interacciones (*Ñuuyo*)

El vocablo *ñayevue* (que es el sujeto individual y el colectivo), es un concepto genérico que alude a la persona, que es tanto un sujeto individual como también el conjunto de personas que lo conforman, los cuales hacen parte de la familia extendida, que en conjunción con otras familias integran el *ñuuyo* (nuestro pueblo), el cual engloba a la comunidad como el conjunto de familias extensas con distintos grados de consanguinidad o lazos de afectividad como el compadrazgo, la vecindad y la amistad.

Por lo tanto, entre los *ñayevuechiñuun*, la existencia material se piensa y se vive en colectividad, el *ñuuyo* (nuestro pueblo) constituye esa gran familia extensa. Cuya célula básica es la familia extensa consanguínea, que está formada por la familia nuclear clásica: el padre, la madre y los hijos, pero incluye además los antecesores de los padres: abuelos y bisabuelos, así como a los demás integrantes familiares: primos, tíos, sobrinos, que constituyen esa gran familia a la cual se le había dado extrema

relevancia en los distintos periodos de la cultura y civilización mixteca, porque constituían los linajes.

La expresión *ñayevuechiñuuyo* incluye, al individuo y a la colectividad, ya que en el análisis del vocablo se hace alusión a la “gente” que existe y vive “dentro del pueblo” (Cuadro 13), que hace referencia a las y los familiares, vecinos y amigos, más allá del núcleo de la familia extensa, es decir que trasciende las uniones meramente consanguíneas, para concretar lo que López-Bárcenas (2013) denomina “hermanos sociales y culturales”.

Cuadro 13. Ejemplo lingüístico 4.

4) <i>Nakotoyo yooyo kuu ñayevuechiñuun suanchi kuu tye'eñi ka'anyo, ñaanrivi</i>				
<i>Nakoto-yo</i>	<i>yooyo</i>	<i>kuu</i>	<i>Ñayevue-chiñuun</i>	<i>suanchi</i>
Conocer-3PL	quién-3PL	ser, es	gente-dentro del pueblo	así, de tal modo
<i>kuu</i>	<i>tye'eñi</i>	<i>ka'anyo</i>	<i>ñaanrivi</i>	
ser, es	así nomás	hablar-3PL	entre otras	
“Sabemos quiénes sí somos mixtecos de la Costa porque hablamos nuestro idioma, entre otros aspectos”				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Lo anterior se concreta en diversas interacciones sociales, muy usuales entre los *ñayevuechiñuun*, por ejemplo, en la función que tiene lugar entre los padrinos de bautizo y los ahijados, ya que los primeros constituyen los segundos padres sociales para el ahijado, por lo tanto, los hijos de los padrinos pasan a ser los hermanos del ahijado. Del mismo modo, el caso de los padrinos “de salud”, que son personas que poseen dones para la sanación, por lo que una vez que “toman” bajo custodia a una persona, ésta constituirá su soporte y acompañante durante el proceso de la vida.

De tal modo, el *ñuuyo*, se instituye en algo más que un conglomerado de familias extensas con lazos consanguíneos, son personas entrelazadas por los principios de la

reciprocidad, que generarán lo que Bautista (2011) considera como la “racionalidad de la reproducción de la vida”, toda vez que concibe a la naturaleza como madre, y a los otros seres humanos como familiares, y a los demás seres visibles o no, con los que se comparte la existencia, también como entidades de respeto.

Acerca de la comunidad es frecuente escuchar afirmaciones como esta:

“Me gusta mucho aquí, porque como es pequeño, aquí nos conocemos todos, y nos ayudamos entre nosotros, es muy bonito, porque aquí la gente no dejará que *se muera el hermano*, si hay un enfermo la gente llega y apoya, ayuda en lo que puede, o si hay una fiesta, la gente lleva un costal de maíz, una carga de leña... por eso me gusta mucho aquí porque la gente es muy buena, tiene muchas virtudes...” (José Clemente, Mechoacán).

De tal modo, todas las acciones de los sujetos individuales van encaminadas para el beneficio de la colectividad. Esto se puede constatar a través del empleo constante del sufijo -yo, que significa el nosotros como objetivo primordial, donde se incluyen más de dos personas, y está presente en casi todos los atributos, con lo cual en los vocablos *nayevue* y el *ñayevuechiñuun* o *ñayevuechichiñuun* (del sujeto individual y el sujeto colectivo), se evidencia una racionalidad que incluye al grupo o la comunidad, conformándose de este modo, la voz nosótrica (Cuadro 14), pero no únicamente desde la perspectiva lingüística sino que se instituye en las prácticas cotidianas, en la forma en que interaccionan los integrantes de la comunidad, en las prácticas del *tu'unva'a* (valores sociales y culturales).

Cuadro 14. Ejemplo lingüístico 5.

5) <i>Chakuan ta koova'ayo, niñimaa va sanaayoiñiyo ta satyiñuyo chiku'u, chakuan ta kuu kachiva'ayo</i>				
<i>Chakuan</i>	<i>ta</i>	<i>koo-va'a-yo,</i>	<i>niñimaa</i>	<i>va</i>
Así	y	vive-bien-3PL	es necesario	que
<i>sanaa-yo-iñi-yo</i>	<i>ta</i>	<i>satyiñu-yo</i>	<i>tu'un</i>	<i>chiku'u,</i>
Perder-3PL-recuerdo-3PL	y	trabaja-3PL	palabra	del campo
<i>chakuan</i>	<i>ta</i>	<i>kuu</i>	<i>kachi-va'a-yo</i>	
así	y	puede	comer-bien-3PL	
“...para que vivamos bien, es necesario no olvidarnos de seguir viviendo del campo, para alimentarnos bien”				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

De tal modo, coincidiendo con Lenkersdorf (2005) que encontró en la cosmovisión maya Tojolabal acerca del “yo” integrado en el nosotros, la propuesta de López (s.f.), de que este es uno de los principios que enfatizan el fin colectivo de la vida social, así como de la nosotridad inmersa en la comunalidad, planteado por Ortiz (2006).

“El pueblo donde vivo me gusta mucho porque todavía hay muchas personas que son como era *la gente de antes*, porque mi madre me enseñó que lo que yo vaya a hacer de comer, ya sean tamales, algún guisado, o cualquier otra cosa que comemos, solemos compartir un plato con el vecino, o cualquier persona que conocemos, por eso me gusta, porque esa es como una forma de ayudarnos entre nosotros...” (Clementina, Mechoacán).

La celebración de las fiestas (*Viko*)

En la actualidad, las comunidades de Huazolotitlán y Mechoacán mantienen, en el nivel societal, un conjunto de fiestas que están fuertemente vinculadas con el calendario religioso, en honor de distintos santos y vírgenes católicos, con fuerte

sentido de sincretismo religioso, así como la práctica de varias ceremonias y rituales, que se relacionan con la cosmogonía mixteca. Asimismo, también se participa de diversas fiestas relacionadas con los momentos más relevantes en el ciclo de la vida individual o familiar (bodas, bautizos, funerales, graduaciones, entre otros).

Así, las fiestas constituyen la vertebración de la cohesión social entre los *ñayevuechiñuun* en ambas localidades, ya que coincidiendo con Ziga (2012), que habla acerca de un modelo de reiteración cíclica, donde el ciclo agrícola, el ciclo ritual y el festivo se concatenan. De tal modo, las fiestas afianzan la organización comunitaria y coadyuvan a la pertenencia y la cohesión social, ya que rompen el ritmo cotidiano e instauran un ambiente favorable para la convivencia (López-Bárceñas, 2013).

Son las fiestas patronales las que más destacan en cada comunidad. En el caso de Huazolotitlán, el 92% enunció a la fiesta de La Asunción el 15 de agosto como la más sobresaliente, y en Mechoacán, todos los entrevistados refirieron que la fiesta de Santa Catarina el 24 de noviembre constituye la más importante. Asimismo, reseñaron que existen algunas fiestas que han adquirido gran relevancia en el ámbito regional, donde cada comunidad le pone un estilo propio a su celebración, por ejemplo, el de la Navidad y el Año Nuevo (en Mechoacán, 45% de los entrevistados), la cuaresma, que incluye el Carnaval y la Semana Santa propiamente (el 85% de los entrevistados en Huazolotitlán), la de Todos Santos (95% en Mechoacán, y 85% en Huazolotitlán), la de la Virgen de Guadalupe y la Santa Cruz, entre otros.

A partir de esto se deriva que hay una diferenciación entre las prioridades otorgadas por tipo de fiesta en cada comunidad, por ejemplo, en el caso de Mechoacán, las fiestas de diciembre y fin de año constituyen momentos de gran celebración, toda vez que la forma en que se lleva a cabo, ya que todo el pueblo se congrega para disfrutar de estas ceremonias en el ámbito público, y hay una gran participación de la población entera, con toda la algarabía de compartir la comida y los dulces que se elaboran para esos días.

En cambio, en Huazolotitlán, se les otorga mayor relevancia a las fiestas de Cuaresma, toda vez que en esos 40 días se celebra una serie de fiestas en cada uno de los pueblos participantes cada semana de la cuaresma, a saber: la primera semana se celebra en Huazolotitlán, la segunda semana en Cuajinicuilapa, Gro.; la tercera, en Igualapa, Gro.; la cuarta, en Huaxpaltepec, Oax., la quinta, en Tepetlapa, Oax.; la sexta, en Pueblo Nuevo, Oax., y culmina con la Semana Santa en Pinotepa Nacional.

En estas festividades, durante siete semanas se darán encuentro en diferentes pueblos, las personas oriundas de los pueblos de la región o los turistas que desean conocer las expresiones locales de la festividad, ya sea para comprar en los puestos ambulantes o para llevar sus productos a vender, en última instancia, es aquí donde se realizan los procesos de intercambio *samata'anyo* (trueque). Hasta hace una década era muy común ver a muchas personas originarias de otros pueblos de la Mixteca Alta o Baja que venían a expender sus productos y se daba una dinámica de intercambio cultural muy relevante.

En este proceso, se instauran diversas relaciones de intercambio físico y simbólico entre los grupos humanos en contacto, así como de los humanos hacia los seres sagrados, tales como el pago o agradecimiento por los favores recibidos, los intercambios materiales como el *samata'anyo* (trueque), entre otros. De tal modo que con estas acciones se realiza la reproducción de este sistema cultural.

En ambas comunidades, en la fiesta patronal en cada caso, y en la festividad de Todos Santos, ya que justamente en ambas, la aglutinación comunitaria en torno de estas festividades es muy alta. El caso de la fiesta de Todos Santos, es una ceremonia de celebración privada, llevada al espacio público, mediante el acto de compartir la ofrenda, y en la cual participan los integrantes del comité de la Iglesia, para pasar a pedir en las casas por los alimentos que fueron colocados en el altar.

La fiesta patronal, se instituye como la expresión cúspide de la vivencia de la comunalidad en el espacio público. En ambas localidades, las remesas de los migrantes, que además de apoyar a las unidades familiares y ser fuente para el mejoramiento de la localidad, contribuyen con los gastos para las fiestas patronales, principalmente lo relacionado con los fuegos pirotécnicos. En el caso de Huazolotitlán, se recibe mayor cantidad de remesas por migración internacional en comparación con Mechoacán, cuyos migrantes son más de tipo interestatal. Lo anterior va permeando las concepciones de la fiesta, que van integrando otros elementos a manera de réplica de otros lugares, tal es el caso del jaripeo, las carreras de caballos, los bailes sonideros, entre otros. De tal modo, la fiesta patronal, se vuelve un referente para el retorno anual de todos los migrantes a las comunidades de origen, reafirmando con ello la pertenencia y el ejercicio de la ciudadanía comunitaria.

Con base en las respuestas a las entrevistas efectuadas, las fiestas (exceptuando la de Todos Santos), por lo general, son organizadas mediante el esquema de mayordomías, que son celebraciones que se realizan con trabajo y recursos no pagados por parte de un mayordomo o “martomo” (hombre o mujer) en honor, principalmente de imágenes religiosas. Los *ñayevuechiñuun* en ambas comunidades, cuando hablan de las ceremonias para las que tienen el honor de ser elegidos como mayordomos, dicen que están conscientes de que deben de ocuparse de los preparativos de los rituales, y que tienen un “compromiso” por el que harán un “sacrificio”, que constituye el gasto para la fiesta. Este esfuerzo económico, que llaman “sacrificio”, se encuentra ligado a la idea de un intercambio de energía creadora o espiritual. De esta forma, el objeto o cosa material ofrecida a las deidades sagradas, es sublime, y su valor simbólico es grande, por lo que la energía espiritual que se recibirá a cambio será aún más poderosa.

A partir de lo observado en campo, toda fiesta de mayordomía consta de tres momentos principales: los preparativos, la fiesta en sí, y el "lavado de ollas". Los preparativos incluyen la visita a aquellas personas que participarán en la logística del evento: los encargados de promover la celebración; las cocineras que prepararán la

comida de la fiesta; los hombres que acarrearán los insumos necesarios para el bajareque o la enramada, así como la leña para cocinar; los varones que atenderán las mesas, los grupos de danzantes que asistirán a la fiesta y los "coheteros", entre muchos otros.

La comida es uno de los elementos más importantes en las fiestas de mayordomía. Los olores y los colores resplandecen en el acto de la preparación, en los comales y en los metates, gracias a las manos expertas de las cocineras. La comida que más se acostumbra en estas fiestas es el caldo de res, mole de cerdo o de guajolote o de pollo, los frijoles refritos, también se suele guisar "moronga" (guisado de sangre de res), todo acompañado con arroz rojo y tortillas hechas a mano.

Es justamente en las fiestas de mayordomía que se puede visualizar la práctica de la memoria cultural, ahí encontramos los elementos expresados en la danza, la indumentaria (ya sea para el danzante, o para lucir la indumentaria tradicional que se utiliza para una fiesta), los rituales y las formas, asimismo se consolidan los intercambios lingüísticos (Rieger, 2018). Conforme a lo constatado en campo, en cada día de la celebración de las fiestas de mayordomía, se ejecutan una o varias danzas locales distintas: "Las mascaritas", "La Quijada", "Los chareos", "El toro de petate", "La Tortuga", "Las mascaritas chichonas", "Las machomulas", entre muchos otros.

En todas las mayordomías, se realiza el "contado del dinero", que es la acción de contabilizar efectivamente el dinero que fue compartido por los asistentes como parte de la ayuda mutua, durante los días que dure el evento. Al terminar, se observó que, en lo general, se ejecuta un baile tradicional mixteco conocido localmente como *yaa sii*, compuesto por dos o tres músicos, en Mechoacán: el violín y la caja; y en Huazolotitlán, el violín, y el cántaro, que cumple la función de la caja. Para la danza de Los Chareos se emplea la flauta de carrizo y el tambor. Al sonar de la música, el hombre invita a la mujer a bailar; ella, baila descalza, contonea ligeramente su cadera al compás de la música, en sincronía con el suave e intermitente zapateado de los huaraches del varón.

Aunado al colorido y la majestuosidad de estas festividades, se puede apreciar la calidez de los pobladores como un atributo inmaterial de la esencia del ser mixteco de la Costa. Este atributo inmaterial forma parte del *Tu'unva'a* (valores sociales y culturales), se puede apreciar con mucho ahínco en las festividades, el *Tindeeta'anyo* (Apoyo mutuo, aunque su traducción literal es “nos ayudamos entre hermanos”), el cual es un concepto trascendental toda vez que es un mecanismo para la reciprocidad entre los iguales.

“Lo que más me gusta de aquí de Mechoacán es que cuando hay alguna fiesta, todos nos ayudamos entre nosotros, o cuando es la fiesta del pueblo, todo mundo se dispone a ayudar, entonces pues la ayuda mutua sirve de mucho, porque permite movernos a hacer las cosas por los demás, entonces pues uno se siente muy bien porque no nos dejan solos, siempre hay un acompañamiento...” (Rosaura, Mechoacán).

El sistema organizativo comunitario (*Tiñuñuunyo*)

El reconocimiento de la condición plurilingüística y multicultural del país implica reconocer también la pluralidad jurídica, por lo que conviven diversos ordenamientos legales, como elemento trascendental de las culturas indígenas. Oaxaca reconoce el Derecho Electoral Indígena expresado en su constitución y las leyes electorales del estado en referencia a sus gobiernos municipales (TEPJF, 2014).

En este sentido, los Sistemas Normativos Indígenas (SNI), anteriormente conocidos como “usos y costumbres”, adquieren un papel trascendental como sistema organizativo propio. Los cuales se conforman del derecho a decidir sobre sus formas internas de convivencia y organización política, a elegir acorde con sus cánones, procedimientos y prácticas habituales, a sus representantes para la gestión de sus formas propias de gobierno interno, además de otros derechos (Bustillo, 2016).

La mayoría de los pueblos de la región geográfica de la Mixteca en el estado de Oaxaca se rigen por este tipo de sistemas, donde por lo general se eligen a las autoridades y representantes comunitarios a través del consenso, específicamente mediante la asamblea comunitaria, que es el órgano máximo para la toma de decisiones, y en el que los individuos mayores a los 18 años de edad pueden participar y ser elegidos también (Boege *et al.*, 2012).

En el estado de Oaxaca, de los 570 municipios que lo conforman, 417 se rigen por Sistemas Normativos Indígenas (SNI) mientras que 153 eligen a sus autoridades por el Sistema de Partidos Políticos. No obstante, de estos últimos, 55 pueden ser considerados indígenas por su alta población que habla alguna lengua indígena o se auto-adscribe como tal (IEEPCO, s.f.). En el caso de Huazolotitlán aplica esto, ya que cuenta con un alto número de personas que se autoadscriben como *ñayevuechichiñuun*.

Coincidiendo con Canedo (2008), a los SNI se los concibe como las maneras particulares de vida de las personas, y pueden incluir distintas dimensiones (político, económico, cultural), por lo que, desde el ámbito político se consideran como sistemas políticos propios, los cuales tienen al sistema de cargos y a la asamblea como aspectos nodales para su funcionamiento, por lo que puede considerarse como cierto grado de autonomía. Este aspecto ha estado en el centro del debate, toda vez que existen algunos intelectuales y estudiosos que consideran el reconocimiento de los Sistemas Normativos Indígenas como un paso hacia la autonomía precisamente.

Es tal la relevancia del sistema de cargos en las localidades indígenas, que existen diversas líneas temáticas de investigación en la antropología mexicana, que han sido realizados tanto por investigadores nacionales como por extranjeros, por lo que existe una extensa y conocida discusión sobre ello (a manera de ejemplo, refiérase a Millán, 2005).

En apartados anteriores se ha especificado que las localidades de estudio, presentan una diferencia con respecto de su sistema organizativo, ya que en Mechoacán se encuentra en plena vigencia el sistema organizativo por cargos y comités y sus esquemas de rotación (*tiñukuendañuunyo*), y que para la elección de las autoridades civiles se realiza mediante sistemas normativos indígenas. Por el contrario, en Huazolotitlán, toda vez que ya no es regido por sistemas normativos indígenas, sino por partidos políticos, la estructura organizativa del sistema de cargos ya no es vigente, pero en los hechos, quedan reminiscencias del sistema tradicional de organización, como la conformación de comités para las actividades culturales, cívicas y religiosas.

En Mechoacán, el sistema organizativo efectivamente está basado en el sistema de cargos, conocido como *Tiñuñuunyo*, cuya traducción literal hace referencia a los servicios de la comunidad. Los cargos también se les llama servicios, las autoridades que deben “prestar el servicio” son nombradas por la asamblea comunitaria, que constituye así, la máxima autoridad en la toma de decisiones.

Con base en las entrevistas, se constató que normalmente los cargos comienzan a prestarse desde los 18 años, y se cumplen por unidad familiar de tipo extendido, por lo que sólo una persona, a manera de representación por unidad familiar deberá cumplir un cargo, pero ese desempeño permite que todas las personas que forman parte de la unidad familiar sean sujeto de derechos dentro de la comunidad, así, mientras una persona tiene el cargo o servicio, todos los demás miembros apoyan para sacar adelante las obligaciones de sustento y otras responsabilidades familiares. También en Mechoacán se realiza el proceso de “escalafón”, ya que la asamblea irá asignando otros puestos, ya sea de tipo civil o religioso, a manera de “ascender” en el sistema.

En Mechoacán, la elección de las autoridades civiles (cargos del ayuntamiento) se realiza cada tres años, mediante una Asamblea General Comunitaria que se lleva a cabo en el salón de usos múltiples de la cabecera municipal, las propuestas para los cargos, son presentados por ternas o a veces mediante opción múltiple. El proceso de

elección se realiza a través de un pizarrón donde los asistentes, van colocando una raya junto al nombre del candidato de su elección, a manera de expresar el sentido de su voto. Participan mujeres y hombres mayores a 18 años, sean originarios o avecindados en el municipio (información obtenida por las entrevistas).

La alta participación que generalmente caracterizan este tipo de eventos, por ejemplo, en la elección de 2019, se contó con la asistencia de 2090 ciudadanos, 1,169 mujeres y 921 hombres, con la que se procedió a la renovación del presidente municipal, la Sindicatura, la Regiduría de Hacienda, la Regiduría de Obras, la Regiduría de Educación, y la Regiduría de Salud, así como sus respectivos suplentes. Se destaca el nombramiento de cuatro mujeres a distintos cargos, como medida de garantía para la integración de las mujeres en el Cabildo Municipal de forma paritaria en condiciones de igualdad.

No obstante, dos de los entrevistados narraron que han existido diversas inconformidades en el proceso de renovación de las autoridades municipales, lo cual consta en las diversas controversias constitucionales y de acciones de inconstitucionalidad, así como los expedientes de juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, llevados a cabo por algunos actores de la localidad.

Aunado al sistema de cargos, se encuentra el *Kuann*, lo que encuentra su equivalencia en lo que se denomina en otros lugares como tequio, que consiste en la realización del trabajo obligatorio realizado para el bien colectivo, es un trabajo que se organiza por y para la comunidad sin retribución económica, una especie de solidaridad comunitaria. El tequio es un componente muy relevante en el sistema organizativo consuetudinario de los pueblos mixtecos de la Costa, que tiene raíces prehispánicas. Puede ser para diversos fines, que se propone generalmente en la asamblea general de la comunidad por parte de las autoridades, como para el mantenimiento de brechas, limpieza de calles, la preparación del panteón para la fiesta de Todos Santos, entre muchos otros.

En Mechoacán, el 85% de los entrevistados asintieron en la importancia del tequio como medida de respaldo al pueblo. En el caso de Huazolotitlán, no obstante que el 46% refirió la importancia crucial de este tipo de actividades, que anteriormente constituían una actitud para con la comunidad. En ambas localidades, reconocieron que desafortunadamente este tipo de acciones ya no se practican con el ímpetu de hace algunas décadas, ya que ahora, con la intervención del ayuntamiento como institución, la gente solo participa si va a recibir una remuneración por realizar esa actividad, por lo que algunos ven mal esta conducta, y para otros, constituye una fuente de ingresos más, por lo tanto, aunque se reconoce su importancia, su práctica es cada día a la baja, y empiezan a ver con buenos ojos el reemplazo por el pago del jornal.

De tal modo, con el debilitamiento de la práctica del tequio tal y como era en sus orígenes, a partir de lo percibido en las entrevistas y la observación en campo, se infiere que se podría estar impactando el sentido de la participación en beneficio para la comunidad, este sentido de la solidaridad comunitaria, lo que se sugiere, impactaría en última instancia a la noción del *koova'ayo* (vivamos bien), ya que al mediar un pago para la realización de las actividades, y no como la ayuda, tal y como se encuentra en la conceptualización del *tindeeta'anyo* (ayudarnos entre hermanos).

En Mechoacán, existen otros cargos que de igual manera se eligen mediante una asamblea general comunitaria, tal es el caso del de la iglesia, el de agua potable, los comités de fiestas cívicas, como la del 15 de septiembre, sociales, como las danzas en las distintas fiestas, incluyendo la patronal, o los organizadores de los jaripeos, entre otros. Asimismo, el comisariado de bienes ejidales, con su respectivo consejo de vigilancia, en la cual solo participan los ejidatarios con derecho.

Con base en la información obtenida en campo, en el sistema organizativo comunitario *ñayevuechiñuun*, otro de los elementos esenciales es la toma de decisiones, que lo mismo puede servir para asignar obligaciones comunitarias mediante el sistema de cargos, como para organizarse para los rituales y las festividades, todo lo anterior se

concreta en la asamblea general comunitaria, que se instituye así, como ya se ha apuntado, en la institución más notable, investida de máxima autoridad para la comunidad.

En la asamblea, se abordan diversos tipos de asuntos, dependiendo de quién convoque, por ejemplo, en el caso de las autoridades que conforman el comisariado de bienes ejidales, se abordarán aspectos del territorio y lo relacionado con el aprovechamiento de los recursos naturales, y en caso de los aspectos relacionados con los habitantes, con la localidad, con el municipio, corresponde a las autoridades municipales.

En el caso de las localidades de estudio, la diferencia que existe entre Mechoacán y Huazolotitlán con respecto de su sistema organizativo, es que en esta última, la elección de las autoridades ya no se realiza conforme a los SNI, sino que es por sistema de partidos, y por lo tanto, la asignación de tareas y comités es con base en el organigrama del ayuntamiento; sin embargo, sí se realizan las asambleas cuando son necesarias, para permitir el buen funcionamiento de las diversas funciones del municipio, integrando entre los asistentes, los comités cívicos para la asignación de ciertas tareas básicas, pero la participación comunitaria es perceptiblemente menor que en el caso de Mechoacán.

De manera general, en Mechoacán, es un compromiso muy importante el asistir a una asamblea, ya que por lo general se aplican sanciones conforme se van acumulando las faltas, aunque sí es aceptado que un núcleo familiar envíe a un representante a la asamblea, cuando la encargada(o) del hogar no pueden asistir.

A manera de síntesis, se comparan y diferencian los aspectos entre ambas localidades. No obstante que en Huazolotitlán ya no prevalece el sistema de organización consuetudinaria, existe la valoración positiva por parte de un 56% de los entrevistados con respecto este sistema de organización, toda vez que lo valoran desde el punto de vista de la cohesión social, ya que recuerdan que anteriormente

había mayor participación para el mejoramiento comunitario, y no existía la codicia para ocupar los cargos, como ocurre en la actualidad con el sistema de partidos.

Asimismo, en el caso de Mechoacán, hay una ligera diferenciación entre las concepciones acerca de los SNI, especialmente de cierto sector de individuos menores a los 30 años, con respecto a las de los adultos, ya que algunos jóvenes celebran el hecho de que algunos servicios como el tequio han perdido su obligatoriedad, y ahora ya son remunerados, ya que consideran que anteriormente era “pesado” tener que cumplir esas obligaciones sin retribución monetaria alguna.

5.2.3. Los valores sociales y culturales ñayevuechiñuun (Tu’unva’a)

El discurso y la vivencia comunitaria de los ñayevuechiñuun se encuentra avalada por un entramado de valores y principios sociales y culturales, que se sintetizan en la Figura 14, el cual nos permite entender la perspectiva que integran todos aquellos fundamentos que los sujetos individuales deben acatar para un buen desempeño de su vida en las comunidades de pertenencia.

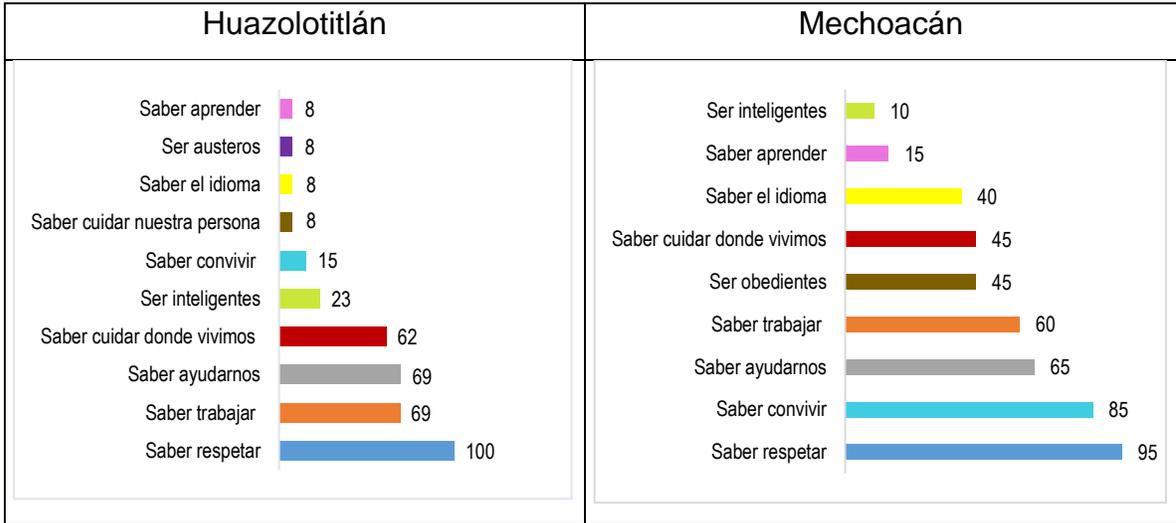


Figura 14. Comparativo porcentual de los valores sociales y culturales. Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Como puede apreciarse, en la comparativa de las respuestas de los lugareños en ambas localidades, las frecuencias absolutas en las respuestas, son más altas en el caso de Mechoacán en comparación con Huazolotitlán; por lo que no existe una predominancia de algunos de los valores sociales referenciados en el caso de Mechoacán, cuyas frecuencias se distribuyen de manera más homogénea; en cambio en el caso de Huazolotitlán, presenta cuatro valores más enunciados.

Es preciso indicar que los valores enunciados coindicen en ambas localidades, aunque en algunas entrevistas se hiciera mayor énfasis en ciertos atributos a manera de resaltar su importancia; así, además de los valores coincidentes, en el caso de Huazolotitlán se mencionó al concepto Saber cuidar nuestra persona y Ser austeros, que no se indicaron en Mechoacán, donde sí se manifestó el concepto Ser obedientes, que no se consideró en Huazolotitlán (Cuadro 15).

Cuadro 15. Valores sociales y culturales.

Traducción libre	Denominación en idioma local
Saber respetar	<i>Nakotoyo ku'a saka'nuyo</i>
Saber trabajar	<i>Nakotoyo ku'a satyiñuyo</i>
Saber ayudarnos	<i>Nakotoyo ku'a tyindyeeeta'anyo</i>
Saber cuidar donde vivimos	<i>Nakotoyo ku'a kukumiyo nuioyo</i>
Ser inteligentes	<i>Kooyo chi'in chachinituniyo</i>
Saber convivir	<i>Nakotoyo ku'a kooyo ñuñiviya</i>
Saber el idioma	<i>Nakotoyo ka'anyo sa'antye'e'ñi</i>
Saber aprender	<i>Nakotoyo ku'a kutu'ayo</i>
Saber cuidar nuestra persona	<i>Nakotoyo ku'a kukumiyochio</i>
Ser austeros (Saber gastar)	<i>Vanaaiñiyo tu'un nda'vi</i>
Ser obedientes	<i>Kooyo chi'in saka'nuyo</i>

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

Saber respetar *Nakotoyo ku'a saka'nuyo*

El *Nakotoyo ku'a saka'nuyo*, que encuentra su sinonimia en la concepción de respeto, su sinónimo más cercano en castellano, por lo que la traducción libre sería Saber

respetar, la traducción literal, como puede apreciarse en el Cuadro 16, es “engrandezcámoslo o engrandezcámonos”, y puede hacer referencia a otros seres vivos iguales al ser humano que pueden ser percibidos con todos o alguno de los sentidos, o también a otras entidades superiores que no necesariamente se perciben con los clásicos sentidos del cuerpo.

Cuadro 16. Ejemplo lingüístico 6.

6) <i>Cha saka'nuyo ñayevueyo, saka'nuyo ñuuyo, saka'nuyo nuioyo</i>				
<i>Cha</i>	<i>saka'nu-yo</i>	<i>ñayevue-yo,</i>	<i>saka'nu-yo</i>	<i>ñuu-yo,</i>
Que	engrandezcamos-3PL ⁷	gente-3PL,	engrandezcamos-3PL	pueblo-3PL,
<i>saka'nu-yo</i>	<i>nu-io-yo</i>			
engrandezcamos-3PL	donde-vive-3PL			
“Que respetemos a nuestra familia, respetemos a nuestro pueblo, respetemos donde vivimos”				

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

El *Nakotoyo ku'a saka'nuyo* entonces, implica el “engrandecer” al otro, sea de igual o diferente naturaleza que el ser humano, por tanto para con los humanos y el ámbito social, incluye el saludar a las demás personas, “engrandecer” las costumbres y las tradiciones, tener consideración con los animales, tanto los silvestres como los que son criados por los humanos, “engrandecer” a las demás personas, que circunscribe el “no hablar mal” de los demás, y las respuestas más recurrentes, que se refieren a “engrandecer” a los adultos mayores.

Incluye, asimismo, guardarle la profunda obediencia a *Sutumaniyo* (que puede equipararse con el Dios supremo en la mayoría de las religiones) así como a los demás seres superiores con los que se interacciona en la existencia, por ejemplo, *Ra Tata Savi* (los Señores de la lluvia, que aglutina a un conjunto de varias deidades

⁷ 3PL: Subjuntivo de la primera persona del plural

relacionadas con la lluvia), núcleo de la cosmogonía *ñayevuechiñuun*, los que realizan gestos o prácticas cotidianas de intercambio recíproco por los favores recibidos (Figura 15). De tal modo, el respeto entonces es considerado la columna vertebral del ejercicio cotidiano para el *koova'ayo*.



Figura 15. Ceremonia para los dioses de la lluvia en Santa Catarina Mechoacán, Oax. Fuente: Archivo personal, 2021.

El respeto como obediencia a los preceptos de los seres superiores, tiene que ver con el reconocimiento hacia ese ser superior y del apego hacia él. Esta obediencia, se encuentra plasmada en el léxico de los lugareños, ya que aún encontramos muchas de las narraciones relacionadas con la participación de *Ra Tata Savi* (las deidades de la lluvia) y la subsistencia de los pueblos *ñayevuechiñuun*, por ejemplo, el gobernante que subestimó el poder de los señores de la lluvia y osó retarlos para demostrar su capacidad de sobrevivencia sin la ayuda de las deidades de la lluvia. Está por demás ahondar en el desenlace trágico de dicho relato, toda vez que es una manera de recalcar el papel que desempeña el valor formativo del *Nakotoyo ku'a saka'nuyo* (el respeto).

En las prácticas culturales del respeto, se encuentran por ejemplo el que no se debe matar ninguna especie vegetal o animal, sin ninguna razón o necesidad, en especial se hace referencia a determinada especie de Boa (*koocha'nu*), toda vez que se consideran como los mensajeros de los dioses de la lluvia, enfatizando la necesidad de seguir recibiendo las dádivas de *Ra Tata Savi*. Asimismo, se muestra un gran respeto a las variedades de maíz (*nuni*) y los nichos ecológicos de su cultivo, por lo

que el maíz se considera muy sagrado, por tanto, si por descuido se desparramara en el suelo no se puede dejar tirado, hay que levantarlo de manera expedita. Se hace una mención especial a la variedad *TataKoo*, que se puede traducir como la deidad Culebra, en una profunda veneración relacionada con estas especies.

En la actualidad, 34% de los entrevistados en ambas localidades que tenían más de 30 años de edad, aceptan que la mayoría de los niños y los jóvenes ya no siguen estos mandatos, toda vez que enuncian ya no creer en eso, porque lo consideran como parte de un conjunto de creencias, que, si bien sirvió para los antepasados, pero que ahora se consideran obsoletas. En contraparte, en el discurso de los jóvenes entrevistados, menores a los 30 años, se pueden localizar muchas referencias a este valor, aunque se enfocan más en la importancia de guardar el respeto hacia los adultos mayores y a las demás personas, escasa relación con los aspectos del respeto hacia las deidades o como custodios del ambiente.

Eso no significa que no estén preocupados por la dimensión ambiental, por el contrario, esta categoría etaria expresó una profunda convicción en la urgente necesidad de cuidar el entorno con todos sus componentes (82% de los entrevistados en esta categoría etaria), pusieron énfasis en la flora, la fauna y los recursos hídricos, que consideran bastante impactados por las actividades humanas.

Saber trabajar *Nakotoyo ku'a satyiñuyo*

El siguiente valor social o cultural de los *ñayevuechiñuun* por frecuencias absolutas es *Nakotoyo ku'a satyiñuyo*, cuya traslación es el trabajo o la ocupación, toda vez que, en la traducción literal, es lo relativo a cualquier actividad o esfuerzo que conjugue el cuerpo, el corazón y la mente de una persona para “dar lo mejor que uno puede y todo lo que uno desea para el bien de todos, es decir es una expresión de felicidad por existir” (Rosaura, Mechoacán, noviembre de 2021), medido en la satisfacción o “sentirse contento” por realizarlo.

Por tanto, la expresión Saber trabajar se refiere a tener un oficio o estar ocupado en algo que le produzca satisfacción o “sentirse contento”. Para ello, se hace una diferenciación con respecto de la edad, ya que los sujetos individuales que puedan todavía trabajar para “ganar dinero”, deben buscar ocupaciones donde puedan hacerlo, sin olvidar que, aunque el principal móvil sea para los ingresos, es importante encontrar la satisfacción y plenitud en lo que se realiza. En la mayoría de los casos el individuo tiene más de una ocupación, toda vez que en esa medida se pueden conjugar diversas ocupaciones donde se puedan expresar las potencialidades del sujeto individual.

En el subapartado “Las condiciones materiales de las unidades familiares” (p. 114) ya se ha analizado acerca de los aspectos más relevantes de las ocupaciones entre los *ñayevuechiñuun*.

Al comparar entre ambas comunidades las ocupaciones y los aspectos de género, ya que en el caso de Mechoacán se pudo constatar una diferenciación sexual de la ocupación más frecuente, en lo general; habitualmente son los *Ra Rai* (hombres) quienes se dedican a las ocupaciones del campo o quienes se ocupan en actividades para la obtención de ingresos y las *Ñi Ña’a* (mujeres) son las que desempeñan los quehaceres del hogar, principalmente en lo referente a la alimentación y al lavado de la ropa familiar, cuidar los animales domésticos, adquirir los insumos para el hogar, cuidar y educar a los hijos pequeños, además de la obtención extra de ingresos mediante la realización y venta de artesanías, llevar a cabo el intercambio comercial de ciertos productos agropecuarios en las ciudades más cercanas (Jamiltepec o Pinotepa Nacional), entre otras actividades.

Este tipo de resultados son similares a los reportados por Rodríguez *et al.* (2000: 6) en una pesquisa realizada en dos comunidades de la Mixteca, donde encontraron que

“la vida de las mujeres mixtecas está caracterizada por centrarse en la casa, el traspatio y la parcela. Desde que son pequeñas, participan en las labores domésticas [...] En el proceso de relaciones sociales y materiales que se van

dando al interior de la familia y la comunidad y del lugar que la mujer guarda en este proceso, se van dando elementos que permiten la reproducción de la cultura y en el que la mujer tiene un papel central [...].

En Huazolotitlán, a pesar de que existen familias con estas usuales diferenciaciones, también hay un conglomerado de unidades familiares, en las que, al no existir un encargado del hogar de sexo masculino, la que está al frente del hogar es una mujer y, por tanto, lleva a cabo diferentes estrategias ocupacionales para obtener los ingresos para la sobrevivencia familiar. Además, existen algunos hombres que ayudan a sus esposas en las labores del hogar, así como el fenómeno de que algunos varones comienzan a apoyar también para la unidad familiar, con la elaboración de los productos artesanales, que eran labores exclusivamente de las mujeres, con lo cual se está rompiendo la tradición de la diferenciación sexual del trabajo entre las familias huazolotecas, sin que esto sea motivo de burla o difamación por parte de sus pares.

Además, dentro de las actividades cotidianas de las mujeres con hijos, se encuentran el cuidado y la educación de las niñas, cuya supervisión es, de manera permanente y directa, incluso aún después de que hayan crecido o ya estén en una relación matrimonial. También se hacen cargo de los niños, que solo es muy marcado durante los primeros años de la infancia, posteriormente quedan a cargo del padre. Con esta diferenciación de funciones transfieren los símbolos, las formas de convivencia, los hábitos, etc., que exigen la sobrevivencia y la reproducción, así como las reglas, normas y costumbres del pueblo *ñayevuechiñuun*.

Es en la familia, a partir de la práctica del trabajo donde se fomentan todas las virtudes que sirven para ser lo que se denomina una “persona de bien”, donde la disciplina, la responsabilidad y la prudencia, constituyen los aspectos fundamentales para ejercicio a nivel comunitario y demás ámbitos en que el individuo se desenvolverá. Por ello, se precisa encontrar la pasión por alguna ocupación, ya que constituirá en parte medular para el proceso de la vivencia comunitaria, es decir, vocación para la vida, por tanto, engranaje para el *koova’ayo*.

“...Como nos decían los antepasados, aprender un oficio o dedicarse a algo, es para buscar de comer, para no andar de ociosos, para no andar dando lástima en ninguna parte... mi madre, porque no solamente se dedicaba a una cosa, tenía varias ocupaciones, se dedicaba a hacer tamales, hacía tortillas a mano, también hacía prendas en telar de cintura, los juntaba y luego lo iba a vender, con el dinero que obtenía de eso, compraba cosas para poder seguir haciendo más actividades, y así, siempre estuvo buscando cosas para hacer... Así el trabajo se vuelve parte de nuestra vida, el ocuparnos permitirá estar siempre contento” (Estela, Huazolotitlán)

Saber ayudarnos *Nakotoyo ku'a tyindyeeeta'anyo*

A partir del ejercicio en el núcleo familiar, el sujeto individual se va preparando para vivir en comunidad. Uno de los principios más importantes en la organización de los *ñayevuechiñuun*, y se puede decir que la mayoría de las culturas del mundo, consiste en *Nakotoyo ku'a tyindyeeeta'anyo*, que se puede traducir como la ayuda o la solidaridad, aunque como se ha visto en los ejemplos lingüísticos, está compuesto por vocablos que incluye siempre el “nosotros”, ya que es el cimiento de la fraternidad, que robustece las interacciones afectivas, ya sea entre sujetos individuales o entre las familias extensas en el ámbito de la comunidad.

En el análisis se puede percibir que mediante las ocupaciones el sujeto individual está en la constante búsqueda de la plenitud, pero no está en competencia con los otros sujetos individuales de la comunidad, por el contrario, al pensar en la plenitud, se es feliz en tanto se busca el bienestar colectivo, porque en tanto se logra en la comunidad, se logra para los sujetos individuales ya contenidos en el “nosotros”, por tanto, el *tyindyeeeta'anyo*, presupone colaboración.

Empero, por las dinámicas de cambio que se han suscitado con el paso del tiempo en las comunidades estudiadas, se perciben diversas transformaciones efectivamente, ya

que anteriormente todo el entramado de las actividades y ocupaciones de la vida comunitaria se efectuaba bajo las prácticas del *tyindyeta'anyo*, y eso caracterizaba a todas las localidades *ñayevuechiñuun*. Como ya se ha indicado, el *Kuann* (el tequio) como expresión de solidaridad del sujeto individual hacia con el sujeto colectivo, en ambas localidades reconocieron que desafortunadamente este tipo de acciones está cayendo en desuso, sobre todo para las labores comunitarias, ya que el ayuntamiento realiza las obras, o bien efectúa una retribución económica para su realización.

Otra expresión de solidaridad, entre los sujetos individuales, es el *tyindyeta'anyo* (la ayuda mutua), que es aplicado principalmente al apoyo con la mano de obra en las ocupaciones, que pueden ser las del campo, ya sea en la siembra, el desyerbe o la cosecha de la milpa, pero también puede ser para la edificación o ampliación de una casa o alguna otra construcción en el hogar, como los estanques, el horno para el pan, construir un pozo, entre otros. Este tipo de apoyos eran muy característicos entre los *ñayevuechiñuun*, sin embargo, en la actualidad solo se encontró con mayor frecuencia (92% de los entrevistados) entre los lugareños de Mechoacán, en cambio en Huazolotitlán disminuyó su escala de acción (42%), ya que únicamente se sigue practicando, dentro de las familias extensas consanguíneas.

Este principio del *tyindyeta'anyo* se había instituido como un sistema de organización muy eficaz en la interacción social de los *ñayevuechiñuun*; y consiste en realizar una rotación del trabajo, cuando es una labor o actividad que lo tenían que realizar varias personas al mismo tiempo, puede estar conformado por distintas cantidades de individuos, pero generalmente hasta diez, que se dedican a hacer las labores para cada uno de los miembros, y se continúa trabajando hasta culminar con las actividades del último integrante. Durante la faena, se comparten las comidas (y es el anfitrión quien se encarga de realizarla y llevarla al lugar de trabajo), pero no es un salario, toda vez que el trabajo será devuelto de la misma manera.

Así, pareciera que todo era festividad y algarabía para compartir también en las actividades ocupacionales, ya sean las del campo, de la construcción o cualquier otra,

ya que en ella se reunían los vecinos, los amigos y los compadres actuales o futuros para compartir esas tareas. Asimismo, es en ese contexto en que el joven, próximo a adquirir las responsabilidades de una nueva familia, conseguía las habilidades y destrezas necesarias. Del mismo modo, el *tyindyeta'anyo* se aplica también para las actividades ejecutadas en la dimensión del hogar, sea para ayudar en las actividades de preparación o en la ejecución de una fiesta familiar, o una fiesta en honor de un fallecido (velorio, nueve días, cabo de año), aunque igualmente aplica en la visita o el cuidado de un enfermo, esto último ocurre sobre todo cuando no tiene familiares que puedan apoyarla(o).

Por tanto, este proceso de compartir en las ocupaciones, está destinado a la reproducción de la vida material pero también de las estructuras de sentido, por lo que se comparten las experiencias con los otros y, simultáneamente, se aprende también de los demás. De tal modo, y coincidiendo con Jorand (2008), el proceso de enseñanza-aprendizaje de los valores sociales y culturales, así como de la transmisión del conocimiento, se inserta en la dinámica de las unidades familiares a través de las ocupaciones, y a la vez, interactuando en el ámbito comunitario, con los demás.

De tal modo, este proceso de transmisión de los conocimientos suele iniciar en el ámbito de las unidades familiares, y que posteriormente se practica en el nivel comunitario, específicamente en las dinámicas del *tyindyeta'anyo*. Lo expuesto coincide con lo reportado por Julián (2006: 43) como resultados de una investigación realizada en seis localidades de la mixteca oaxaqueña, que “la transmisión de conocimientos tiene que ver con la división por género del trabajo que comienza a marcarse de manera paulatina desde los seis o siete años de edad. Los varones acompañan a sus padres, abuelos y hermanos mayores a realizar sus actividades mientras las mujeres se encuentran en la cocina al lado de su madre, su abuela, tía u otra mujer de mayor edad”. Agregan que “las formas de aprendizaje de transmisión oral en la Mixteca se basan en observaciones que en ocasiones se acompañan de instrucciones de los mayores. [...] Aprender responsablemente alguna actividad desde pequeño tiene que ver con el futuro que desean los mayores para el hijo. Que los

pequeños la aprendan es garantía de que como adulto no tendrán problemas para adaptarse a su contexto sociocultural” (*íbid.*).

La relevancia de las prácticas de la reciprocidad va más allá de ser solamente un mecanismo de circulación de bienes y servicios, sino que se instituyen en la columna vertebral de la producción y reproducción de las relaciones sociales, ya que este proceso está presente en todos los ámbitos de la vida social, ya que traspasa las relaciones entre las personas, entre grupos sociales que están emparentadas, por lo que al realizarse se va adquiriendo el prestigio y las buenas relaciones sociales. Por lo tanto, trasciende la estricta satisfacción de necesidades, toda vez que se inserta dentro del ámbito de lo colectivo, y constituye un aspecto nodal en el entramado social (Barabas, 2003).

Saber cuidar donde vivimos *Nakotoyo ku’a kukumiyo nuioyo*

En el discurso y las prácticas de los lugareños de Mechoacán y Huazolotitlán se pudo apreciar que la concepción sobre el sitio que los *ñayevue* (personas) ocupan en el mundo, definitivamente no los hace dueños de lo materialmente existente, sino que están coexistiendo con los otros seres, vivos o inanimados, con los que se comparte la existencia; por lo que el entorno se encuentra íntimamente ligado a su identidad y su pertenencia.

Por lo que el valor “Saber cuidar donde vivimos”, que constituye la traducción libre de *Nakotoyo ku’a kukumiyo nuioyo*, es el papel o la función que tienen que desempeñar todas las personas para llevar a cabo el buen cuidado del entorno.

Para comprender este conocimiento del cuidado ambiental, es necesario considerar lo analizado en los párrafos previos acerca del modelo local de interacción con el ambiente (p. 170), que explicaría en parte, los motivos de los sistemas simbólico/culturales. Es en la lógica de la distribución espacial de *Ve’eyo, itu ta chiku’u* (la casa, el campo de cultivo y el monte) donde se pueden localizar la lógica territorial.

Para los *ñayevuechiñuun*, estos tres elementos se encuentran en constante interacción en la medida en que los seres superiores lo permiten, así en el *yuku* o cerro, se ubica el *chiku'u* o monte, en donde moran las entidades superiores como *Ra Tata Savi* (los Señores de la Lluvia) y los demás seres sagrados. Este espacio colinda con el *itu* o campo de cultivo, y que con la venia de los seres sagrados se pueden intervenir para crear los sistemas de manejo, que son los conocimientos heredados por esos mismos seres.

En el núcleo residencial del pueblo se ubica *ve'eyo* (nuestra casa), en el que no necesariamente existe un arreglo determinado. Aquí se ubica el huerto o traspatio, en donde se tiene una alta diversidad de árboles frutales tropicales, además de fomentar también árboles silvestres, que se traen del monte y que son de interés como alimento, medicinal o como fuente dendrocombustible o maderable. Por lo que es, un monte pequeño en la casa.

Sobre esto, el 88% de los entrevistados refirió que para Saber cuidar donde vivimos es importante respetar los árboles y en general todo cuanto existe en el monte, incluyendo los animales, y fue muy relevante el hecho de que en ambas localidades refirieran que especialmente los árboles grandes en el monte, los árboles que existen en las orillas de los arroyos y cuerpos de agua, así como una especie de boa (*kootita*), ya que se considera que estos últimos son los mensajeros de *Ra Tata Savi*, y que en los árboles es donde suelen habitar los dioses de la lluvia.

“Mi abuelo nos decía que siempre hay que respetar a los animales del monte, porque hay un santo que cuida eso y si no respetamos, nos puede ir muy mal, por ejemplo, siempre nos insistía de cuidar la culebra *kootita*, ya que ese animalito es quien llama la lluvia y por lo tanto, no debemos ni molestarla. También nos decía que los árboles grandes hay que cuidarlos, no tirarlos, porque en los árboles es donde se la viven los señores de la lluvia” (José Clemente, Mechoacán, diciembre de 2021).

Entonces, ese valor de Saber cuidar donde vivimos se concibe como algo muy sagrado, por lo que es necesario seguir el precepto de cuidar los seres vivos, ya que el no hacerlo se está faltando el respeto al santo o dios del monte, toda vez que el ser humano no es el dueño de lo materialmente existente, sino que más bien, solo fueron prestadas por los Dioses, por lo que se deberá rendir cuentas acerca de aquello que les fue encomendado. Lo anterior puede ejemplificarse con lo dicho por los mismos lugareños.

“Nos decían que siempre hay que tener respeto por las plantas y los animales, esas son cosas de Dios que nos lo prestan para que vivamos bien, pero necesitamos poner de nuestra parte también, para todo hay que pedir permiso, todo es sagrado” (Rutila, Huazolotitlán, diciembre de 2021).

“Para mi padre, todo lo que existe en el monte es sagrado, no podíamos agarrar y cortar cualquier árbol, o matar cualquier animal, siempre nos decía que para hacer algo debería tener un por qué hacerlo no nada más por capricho, había que pedir permiso a los dueños del lugar, no era de meterse así nomás y hacer maldades, no, y una vez que lo hacíamos, había que llevar cosas para agradecer, incluso para hacer la milpa, antes mi padre pedía permiso para hacerlo, así era antes” (Feliciano, Mechoacán, diciembre de 2021)

Un 27% de los entrevistados dijo, al referirse al aprovechamiento de algún animal o planta del monte, acerca del criterio de cazar, recoger o cortar estrictamente lo necesario, o cuando se trata de realizar algún desmonte para la milpa, la recomendación siempre es no desmontar totalmente el campo de cultivo, siempre se deben dejar muchos árboles dispersos.

A manera de ejemplo lo expresado por Leonardo (Mechoacán, diciembre de 2021):

“Mi papá siempre nos hablaba de cuidar lo del monte, los árboles, los animales... si lo necesitamos para comer, pues lo comemos, eso es para tener

qué comer... mi papá siempre nos hablaba de no matar a todos parejos, no se matan los chiquitos o las hembras cargadas, para que así, no nos acabemos todo...”

Lo anterior se considera una lógica concreta equiparable con la teoría de los límites físicos de un sistema ecológico y el principio de la sustentabilidad en su dimensión ambiental, de que los recursos renovables no se pueden usar a una velocidad superior que la tasa de renovación de ese recurso (Dunne, 2018; Rodríguez, 2011). Por lo que este aspecto trasciende un principio meramente técnico y se considera un valor social para la ética ambiental.

Los componentes ambientales flora y fauna son considerados muy importantes para el cuidado del entorno, asimismo, el aspecto al que también se refirieron los entrevistados, es el de cuidar el pueblo, como un mecanismo para el *koova'ayo*. Así, en el 12% de las respuestas, dijeron que el “Saber cuidar donde vivimos” incluye también el no tirar basura en las calles ni en los cuerpos de agua. Incluso, hay un 9% de personas en Huazolotitlán que reflexionaron en torno a la generación de una gran cantidad de plásticos en la comunidad, por lo que había que considerar la modificación de ese hábito de consumo.

Llama la atención que ninguno de los entrevistados en ambas localidades, mencionaron la quema de la basura inorgánica, y en sus respuestas, de manera decisiva indicaron que al quemar los plásticos se contribuye a la contaminación del aire y eso provoca enfermedades en el ser humano. También, lo relacionado con el manejo de la basura orgánica, ya que en Huazolotitlán también, hay un 11% de hogares que compostea sus residuos.

Saber convivir *Nakotoyo ku'a koova'ayo chi'inñayevue*

El siguiente valor social, es un conjunto de atributos relacionados específicamente con la convivencia con los demás seres humanos, mención especial se le otorga a la

convivencia con el consorte. En la práctica de este complejo de valores, se destacan, por ejemplo, el ser hospitalarios, que significa compartir con alguien, ofrecer nuestra casa, nuestros alimentos o cualquier aspecto material; lo que no necesariamente aplica para personas que tengan una relación de tipo consanguíneo ni que precisamente se conozcan, se aplica por el simple hecho de ser una persona, y por tanto se le otorga la atención debida.

Por lo tanto, en las prácticas del Saber convivir se incluyen aquellos valores que los *ñayevuechiñuun* consideran que se deben realizar para coadyuvar en el proceso de una mejor convivencia en el ámbito comunitario, se enfatizó, además, el Ser solidarios, el Ser humildes, el Ser honrados y el Ser amables. Este conjunto de valores se aplica principalmente en la formación del sujeto individual, que va a expresarse en las actitudes que se tienen en el entorno comunitario, por tanto, considera como condicionante el que los sujetos deben realizar las interacciones necesarias que permitan valorar su participación en la vida comunitaria.

Esta tasación que realizan los demás miembros de la comunidad, tiene que ver con la coherencia en el discurso de los padres de familia, especialmente el padre, pero sobre todo en la congruencia con respecto de los hechos de sus hijas e hijos, por lo tanto, este Saber convivir tiene que ver con la manera en cómo perciben los demás miembros acerca del ejercicio práctico de los valores analizados.

Ser inteligentes *Kooyo chi'in chachinituniyo*

En la apreciación del valor social entre las comunidades, que se traduce como “Ser inteligentes”, no encuentra su correspondencia fidedigna tal y como se concibe la inteligencia en otras culturas, ya que ésta tiene que ver con encontrar la claridad de la mente para discernir entre lo que es correcto con respecto de lo que perjudica, en las diferentes dimensiones en que se aplica. Es decir que es un valor que se adquiere en el proceso de intercambio social entre los individuos que conforman la comunidad.

Para comprender mejor este valor cultural, se puede analizar lo dicho por Daniel (Huazolotitlán, diciembre de 2021), de que es un “don que Dios nos heredó para saber por dónde debemos conducirnos, para ayudar a más personas, ayudarnos entre nosotros”, que explicaría la interconexión con los demás valores sociales o culturales. Asimismo, lo expresado por Cipriano (Mechoacán, diciembre de 2021), de que la inteligencia “permite encontrar la mejor manera de estar bien, de convivir con los demás... la debes aplicar en el trabajo, en la vida misma... va más allá de las calificaciones en la escuela, es algo práctico”, por lo que la inteligencia se instituye como la brújula que permite conectar el pensamiento con la acción, las ideas sobre el mundo con las prácticas concretas.

De manera que la inteligencia es un proceso que te “permite enfocar la mente y conectarla con el corazón para encontrar cuál es el camino, la acción o el pensamiento que nos debe permitir hacer las cosas mejores para que vivamos bien...” (Rutila, Huazolotitlán, diciembre de 2021).

Saber cuidar nuestra persona *Nakotoyo ku’a kukumiyochio*

Los diferentes valores permiten coadyuvar en las diferentes dimensiones en que se circunscriben, y adquieren mejor efectividad cuando se realiza la interacción entre ellos, así, la inteligencia también puede abonar a la salud física y mental.

Los lugareños de Mechoacán y Huazolotitlán conciben el Saber cuidar nuestra persona, como un atributo necesario para el vivir bien, que va más allá de no tener enfermedades. Para ello, es preciso considerar nuestra alimentación, cuáles de nuestros hábitos está limitando o potenciando nuestra salud física, ya que en la medida en que no se padezcan complicaciones de salud, todas las demás dimensiones de la existencia estarán equilibrados también, ya que hacen referencia en gran medida a la economía familiar y a la relación armónica entre la familia extensa.

A manera de ejemplificar:

“Aplica para muchas cosas, por ejemplo, la manera de alimentarnos, saber qué cosas comer, para no enfermarnos porque si seguimos comiendo únicamente lo que viene de fuera, por ejemplo, lo que traen de la ciudad, eso como es cultivado con muchos químicos, eso nos hace daño... y así para cada cosa nos sirve la inteligencia” (Rutila, Huazolotitlán, diciembre de 2021).

De igual forma, la inteligencia también aplica para todas aquellas cuestiones relacionadas con el estar bien con los hermanos consanguíneos y hermanos de comunidad, ya que eso permite una armonía, que constituye la base para el vivamos bien. Lo anterior puede constatarse en lo dicho por Mario (Huazolotitlán, diciembre de 2021):

“Saber conducirse en la vida, saber respetar a toda la gente, saber convivir con los demás, permite estar bien con todos...”. Y de manera determinante: “La inteligencia permite saber vivir la vida, en la familia, con los hijos, con los vecinos, con toda la comunidad, es la manera en que tenemos presente siempre con nosotros el vivamos bien...” (Benito, Mechoacán, diciembre de 2021).

Saber el idioma *Nakotoyo ka’anyo sa’antye’e’ñi*

Con base en lo analizado en el subcapítulo 6.1. Los individuos y las unidades familiares *ñayevuechiñuun*, en el que, se constató la importancia que los lugareños de Mechoacán y Huazolotitlán le otorgan a la dimensión idiomática, ya que es un atributo fundamental en la caracterización de los “iguales” y los “otros”. No obstante, es en Mechoacán donde se aprecia una mayor importancia del idioma como valor cultural, ya que, aunque el idioma es considerado como factor de caracterización del ser mixteco de la costa de Oaxaca, y constituye la columna vertebral, ya que aparece en todas las categorías de clasificación de las respuestas.

Lo anterior se explica por diversos factores, ya que en Huazolotitlán hay otros grupos étnicos que se identifican más como mestizos, asimismo, la referencia de la resistencia de algunos sectores a seguir empleando el idioma local, y emplear únicamente el

idioma castellano como medio de socialización en todos los ámbitos, sin embargo el porcentaje de esta categoría es baja (en promedio solo el 15% de la población en cada comunidad, emplean el castellano).

Sin embargo, coincidiendo con Guzmán (2013), en una investigación entre los mayas, el hecho del aparente dominio de la lengua castellana, no significa necesariamente un abandono del idioma materno, sino que es resultado de un proceso adaptativo a la diversidad de cosmovisiones que la identidad étnica, expresada en la lengua, tiene que enfrentar en las demás sociedades. Por lo tanto, en el caso de las localidades de estudio, aunque exista ese aparente abandono en el uso del idioma mixteco por parte de algunas personas (15% en cada localidad), en lo general se detectó que no renuncian a su adscripción étnica, ni a su pertenencia de grupo; ya que, a decir de ellos, y lo observado en la dinámica social, lo reafirman a través de otros atributos como su ocupación, la práctica y la transmisión de los valores.

Por lo tanto, ser *ñayevuechiñuun* (mixteco de la Costa de Oaxaca) en las localidades de estudio, y con mucha probabilidad, en todos los pueblos mixtecos de la región, es además de otros aspectos analizados en el apartado 6.1., que también se refiere a dominar el idioma *sa'anñuun* o *Yu'u Tye'eñi*. Existe en el discurso de los habitantes de ambas localidades, el que ha sido gracias a las contribuciones de generaciones pasadas, las que han conformado y ayudado a mantener la transmisión oral de los conocimientos y prácticas para las ocupaciones y los otros aspectos de la vida de la comunidad, ha sido a través del idioma; por lo tanto, se le considera un valor cultural de gran importancia, ya que es contemplado como un patrimonio, con el que se garantiza la producción y reproducción de la identidad étnica en la actualidad.

Ser austeros (Saber gastar) *Vanaaiñiyo tu'un nda'vi*

Existe una auto-concepción generalizada de que los *ñayevuechiñuun* son gente pobre, lo cual tiene su fundamento en las condiciones socioeconómicas de la gran mayoría de las unidades familiares de las localidades estudiadas, como ya se ha analizado en

los apartados de diagnóstico, el grado de marginación que presentan en ambas localidades, es alto en Huazolotitlán, y muy alto en Mechoacán, lo cual se corroboró con la fase de campo, ya que la mayoría de las unidades familiares poseen condiciones precarias en el mantenimiento de la vivienda y ciertas deficiencias en el acceso a los servicios.

Lo anterior adquiere importancia ya que uno de los valores sociales que se obtuvo como respuesta está relacionado con esta condición económica, de hecho, en el discurso de los lugareños se concibe como atributo de ser *ñayevuechiñuun*, la condición socioeconómica, refiriéndose específicamente al *Vanaaiñiyo tu'un nda'vi*, y que se refiere específicamente a la coherencia entre los ingresos en el hogar y los gastos para el sostenimiento de la unidad familiar, por tanto, no se puede gastar más de lo que la familia en conjunto percibe ya sea como ingreso o como utilidades por la comercialización de los productos.

A manera de ejemplificar, lo dicho por Raúl (Huazolotitlán, diciembre de 2021): “Cuando se requiera comprar algo de lo que necesitamos, vamos comparando, si está muy caro, no lo compramos, vamos a donde esté más barato, siempre preguntarnos si todo lo que compraremos, realmente lo necesitamos, enseñarle a los hijos a que no compren cosas que no necesitan, ya que el hecho de gastar de más, se endeuda uno, y así podemos ir dañando la tranquilidad de nuestra familia, y así comienzan los problemas...”. Por lo tanto, se considera este valor como algo muy relevante para el proceso del vivamos bien, ya que tiene que ver con la estabilidad económica, que se traducirá como equilibrio entre las demás dimensiones.

Saber aprender *Nakotoyo ku'a kutu'ayo*

Por las condiciones económicas de las unidades familiares en las localidades de estudio, a las que ya se ha hecho alusión, cómo los *ñayevuechiñuun* han visto en la formación académica una estrategia para mejorar sus condiciones materiales en el largo plazo, por lo que cada vez más sujetos individuales se convencen de la

necesidad de seguir el proceso académico con ese objetivo. En las familias, se ha instaurado desde hace muchos años, la existencia de la transmisión del “consejo” relacionado con la preparación académica, en la que se les incita a las y los niños y a las y los jóvenes, la necesidad de “estudiar para salir adelante”.

Como ya se ha analizado en el subcapítulo “Las condiciones materiales de las unidades familiares”, en donde se aprecia que la mayor proporción en ambas localidades, se ubica entre los que asistieron o culminaron la educación primaria. Sin embargo, existen diferencias entre ambas comunidades, ya que en el caso de Huazolotitlán se aprecia un 13% de los que culminaron una licenciatura, en comparación con un 5%, en el caso de Mechoacán. Lo anterior es indicador de una diferenciación en las condiciones materiales entre ambas comunidades que impiden el acceso a la formación escolarizada que ya se ha apuntado.

Con base en los análisis realizados en párrafos previos de este subcapítulo, el proceso de transmisión de los conocimientos, así como de los valores sociales y culturales se inserta en el proceso vivencial de las unidades familiares mediante las ocupaciones, de tal manera que es mediante la tradición oral que se van compartiendo las estructuras de sentido, y se da el proceso de enseñanza-aprendizaje entre las diversas generaciones (principalmente de los adultos mayores hacia los de menor edad) y entre los sujetos individuales coetáneos. De tal modo, este proceso suele comenzar en el ámbito de las unidades familiares, para después pasar en el nivel comunitario, específicamente en las dinámicas del ejercicio de los valores sociales y culturales.

Sin embargo, conforme a los análisis efectuados en el subcapítulo “Las condiciones materiales de las unidades familiares”, en el caso de las localidades de estudio, la educación formal no constituye la vía para la continuidad del sistema cultural *ñayevuechiñuun*, toda vez que, los contenidos y los procesos del sistema educativo en general, no contribuyen a la transmisión de los sistemas cognitivos ni el ejercicio de todas las prácticas comunitarias conforme a la identidad *ñayevuechiñuun*, no obstante se cuenta con escuelas bilingües de educación primaria en ambas comunidades.

Aunado a lo anterior, la disminución o la desaparición de algunas de las prácticas de aquellos valores sociales y culturales, por ejemplo, la referencia al tequio, o la ayuda mutua en ambas localidades, potenciado por los fenómenos de migración, pueden dar lugar a la ruptura en la transmisión de los conocimientos tradicionales, así como del sentido filosófico de dichas prácticas.

Ser obedientes *Kooyo chi'in tu'un saka'nuyo*

A pesar de que la referencia a este valor únicamente se hiciera entre lugareños de Mechoacán (45% de los entrevistados), por la relevancia que adquiere este valor cultural, se precisa caracterizarlo. La obediencia tiene que ver con la fe o la creencia y la reverencia o el reconocimiento, por tanto, se considera como una variante del respeto. El respeto “inicial” es para con las autoridades en la familia nuclear y extensa, ya que se les debe obediencia a los papás, a los abuelos, y en general a todos los adultos y adultos mayores que se instituyen en personas “de respeto” en el ámbito familiar.

En el ámbito comunitario, la obediencia se da hacia las personas, especialmente los adultos mayores que se consideran “de respeto”, ya que, por la experiencia y la excelencia en la práctica de los valores sociales y culturales, se les debe un reconocimiento, pues su palabra constituye un mensaje “de verdad”. Se les reconoce como una “palabra” de autoridad en el ámbito comunitario.

También se les debe obediencia a esos otros seres, que existen en el ámbito de lo divino, esa fe en las entidades superiores que no necesariamente se perciben con los tradicionales sentidos del cuerpo, y que, para los adultos y adultos mayores, constituye una verdad ancestral. Esta fe de percibir en lo divino la verdad absoluta, concierne a esa impresión de que todo lo que se hace es en correspondencia por los favores recibidos y que justamente se comprueba en ese algo concreto que sí puede percibirse con todos o algunos de los sentidos, de igual modo, cuando no se agradece con toda

la fe por lo recibido o cuando se desobedece en algunos de los preceptos o valores sociales y culturales, entonces lo que se apreciará es el infortunio y el dolor.

Es así como, las acciones de reciprocidad y respeto constituyen sendos mecanismos para equilibrar los “mundos”, mediante el compartir (*tyindeeta’anyo*) y el agradecer (*tya’vindyoo*). Por lo tanto, para los *ñayevuechiñuun*, las actitudes de los niños y jóvenes al no guardar la fe y no practicar la reverencia, al desobedecer en la creencia y el reconocimiento hacia los adultos y adultos mayores, lo consideran como un desafío a las fuerzas superiores, que puede tener sus consecuencias.

En el discurso y la práctica de los lugareños, en ambas comunidades, se pueden apreciar algunos aspectos de tipo “esencialista”, ya que la referencia continua a los antepasados, a la “gente de antes”, a los aspectos tradicionales, así como la relevancia que adquieren los valores culturales y sociales, tales como la reciprocidad y la vocación por el pueblo, permite inferir una idea de comunidad amalgamada, compacta, mejor representada sobre todo en Mechoacán. Por supuesto que no se soslaya, que al interior de las mismas se susciten fenómenos de conflicto, por las diferencias de percepciones acerca de todos los procesos de la dinámica social.

Incluso entre quienes detentan un cargo remunerado en Huazolotitlán, las asambleas y el servicio comunitario, las fiestas y el *ñuuyo* como territorio común son componentes sumamente importantes en el sistema comunitario de convivencia, donde el eje medular es la búsqueda del bienestar colectivo.

Estructura esquemática del concepto *koova’ayo*

A efecto de contribuir al acervo de los conceptos del *vivir bien* y sus variantes entre los pueblos originarios, a continuación, se ofrece una aproximación, desde una perspectiva panorámica, a través del análisis de los atributos componentes y las dimensiones del concepto integrador *koova’ayo* (vivamos bien) de los *ñayevuechiñuun* o *ñayevuechichiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca), a partir de los estudios de

caso de las localidades Santa Catarina Mechoacán y Santa María Huazolotitlán (Figura 16).

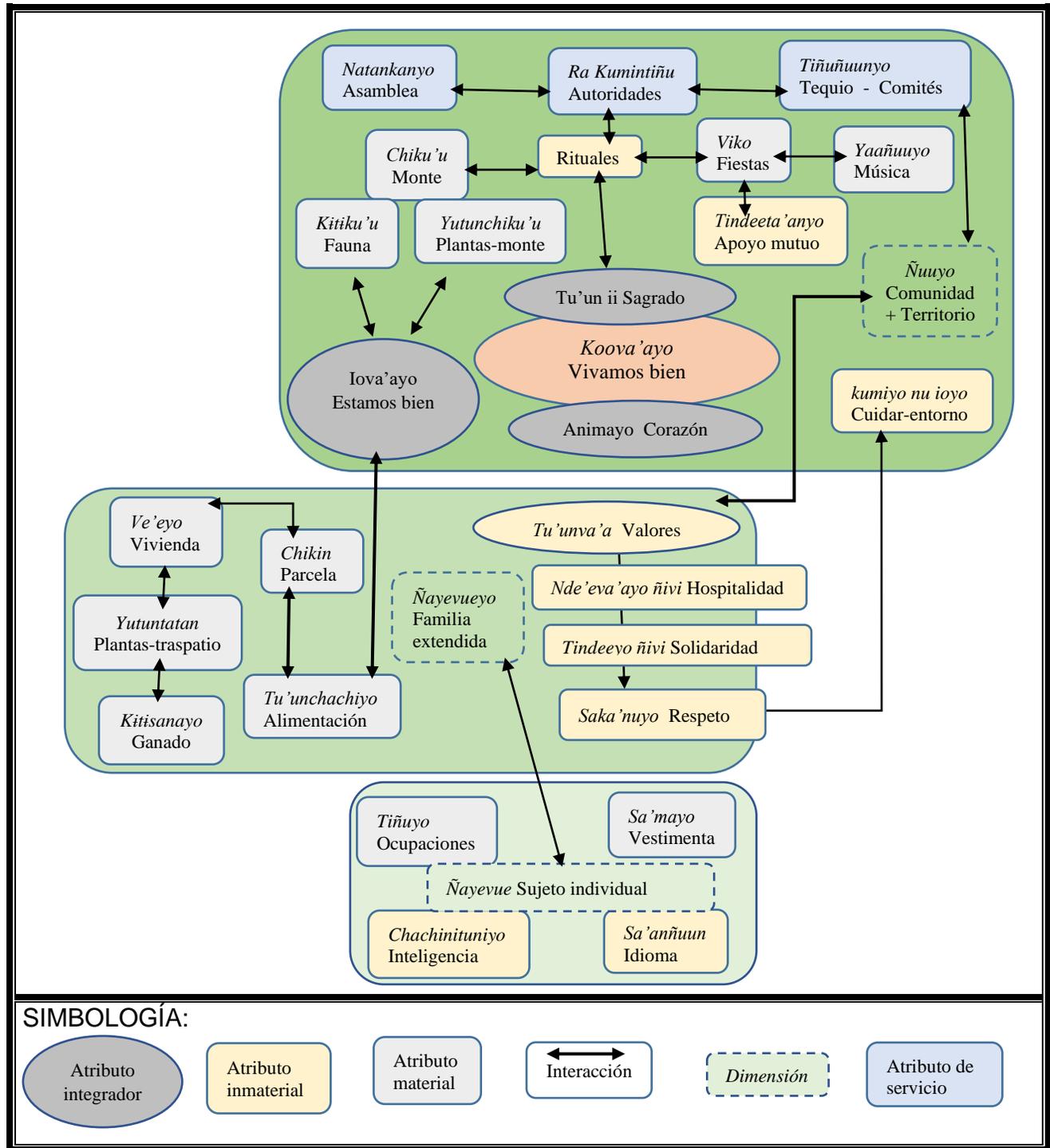


Figura 16. Estructura esquemática del concepto *koova'ayo*. Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021.

En el esquema anterior se pueden visualizar los atributos conceptuales del *koova'ayo* (vivamos bien), los cuales se estructuran con base en su tipología: material, inmaterial y de servicio, que presentan una serie de interacciones entre sí y entre las distintas dimensiones: Individuo-Familia-Comunidad.

La comunidad como el conjunto de familias extensas, así como el territorio *ñayevuechiñuun*, que consta de los atributos Monte, Vivienda (como *Ñuu*) y paisaje.

El territorio está conformado por el atributo Monte, con sus componentes Fauna, Flora, y los componentes inanimados como los cerros, las piedras, las cuevas, y los cuerpos de agua, que son custodiados por los seres superiores que tienen sus moradas en esos espacios, a los cuales se les debe veneración y respeto mediante procesos Rituales de reciprocidad, con el que se mantienen interacciones con los atributos *Tu'un ii* (lo sagrado) y *Animayo* (del corazón).

En correspondencia con los rituales, existe un atributo denominado *Viko* (Fiestas), con sus componentes como la música y la danza, que engloba todas las actividades encaminadas a la convivencia entre los iguales y con los seres superiores, actualmente bajo un sincretismo religioso, son las celebraciones en los ciclos biológicos y sociales de las familias extensas (fiestas del pueblo, mayordomías, fiestas familiares, entre otros).

Un atributo inmaterial que forma parte del *Tu'unva'a*, que encuentra la cúspide de su expresividad en las fiestas: *Tindeeta'anyo* (Apoyo mutuo, aunque su traducción literal es “nos ayudamos entre hermanos”), el cual es un concepto trascendental toda vez que es un mecanismo para la reciprocidad entre los iguales.

La dimensión del *ñivi* (individuo), en el cual existen atributos materiales (Ocupaciones, Vestimenta) y atributos inmateriales (Inteligencia, Idioma), los cuales van a estar en proceso constante de interacción con la dimensión Familia extendida, ya que los

objetivos familiares van a influenciar sobre las aspiraciones individuales y viceversa, de tal modo que, por ejemplo, las ocupaciones van a estar en consonancia con las aspiraciones de la familia extendida, entonces el individuo se encuentra en el reflejo del grupo familiar. De éstos, se puede resaltar el *Chachinituniyo* (inteligencia), que es un atributo que sugiere la conexión del corazón con la mente, lo cual se traducirá en el perfeccionamiento de las prácticas del *Tu'unva'a* (Ética).

El individuo va a estar mediado por el atributo *Tu'unva'a* (La palabra sagrada), el cual contiene todos aquellos atributos inmateriales como la hospitalidad, la solidaridad, y el respeto; de tal modo, el individuo primero se ejercita practicando en la familia todos estos principios, pero donde los va a consolidar es en la comunidad, ahí se va a calificar frente a todos. Las interacciones entre las distintas dimensiones, la Comunidad constituye el proceso más amplio y profundo de lo que se vive en el ámbito de la familia extendida, por tanto, la Comunidad es la gran familia.

El atributo inmaterial *Kumiyo nuioyo* (Cuidado del entorno), en un sentido amplio, en la medida en que se cuida de todos los demás atributos desde el *Tu'unva'a*, en esa forma se pueden estar recibiendo los beneficios del sistema, y solo por esa vía se puede acceder al *Koova'ayo*.

El *Iova'ayo* (estamos bien) es un atributo inmaterial que comparte las interacciones con los atributos materiales: Vivienda y Parcela, como parte de los componentes de la familia extendida. Los cuales a su vez, están conformados por las plantas del traspatio (árboles frutales, maderables, hortícolas, ornamentales, hierbas aromáticas, medicinales, etc.) y por animales menores (gallinas, cerdos, guajolotes, chivos, etc.). Este atributo, también tiene una profunda interacción con el Monte, ya que mediante procesos de intercambio, los *ñayevuechiñuun* van a aprovechar diversos ejemplares que consideran de utilidad desde el Monte hacia la Vivienda y la Parcela. De ese componente se realiza el aprovechamiento de la leña, la madera para la construcción y otros enseres domésticos, la cacería, la pesca, y la recolección de especies de flora y fauna de interés.

Se parte de que se puede *estar bien* en la medida de que la familia extensa cuente con los satisfactores como la alimentación, que estará en consonancia con lo que la familia tenga en el traspatio y la parcela, y las interacciones con el Monte y sus componentes, y a su vez, éstos están interaccionando con la vivienda mediante los intercambios descritos anteriormente. Estos atributos van a permitir que la familia extensa puedan tener una alimentación diversa, solo en ese sentido se puede *estar bien*, lo anterior se complementa con las interacciones con el monte.

Entre los *ñayevuechiñuun* se puede apreciar un concepto de *bienestar* fundamentado en este conjunto de interacciones entre los diversos atributos materiales y los atributos inmateriales, por lo que el cuidado del entorno natural y societal se vuelven primordiales para el *lova'ayo* (*estamos bien, bienestar*), por tanto este concepto se enfoca al bienestar del individuo y también de la colectividad, pero no solo entre los iguales, sino en sendos mecanismos de reciprocidad con los demás seres vivos.

Este *estar bien* parte de la vocación individual y colectiva para el *tiñuyo* (concepción integral de las ocupaciones), en la convivencia con la familia extendida y las interacciones en la vida comunal, en la búsqueda siempre, del *bienestar* del *ñuuyo* (nuestro pueblo o comunidad). Las unidades familiares extendidas conciben el trabajo desde la integralidad del manejo del entorno. Las mujeres y los hombres, suelen tener una ocupación primordial, y una o varias ocupaciones complementarias, relacionadas de manera directa o indirecta con el *chiku'u* (del campo o monte). Las personas *ñayevuechiñuun*, que no se dedican a la agricultura, comparten la concepción *ñi satiñu chiku'u* (la gente que vive del campo), toda vez que en determinado momento participan de esas actividades en el seno de la familia extendida.

De tal modo, el *koova'ayo* se materializa en los principios o normas sagradas sobre los que se fundamenta, como *Tindeeta'anyo* (ayudarse entre hermanos), *Tindeeyo ñayevue* (solidaridad), *Nde'eva'ayo ñayevue* (Hospitalidad), *Saka'nuyo* (Respeto), y *Tiñuñuunyo* (Tequio / Comités) que, con su práctica, dejan ver la cosmovisión de los

ñayevuechiñuun para vivir en el *ñuuyo* (en un sentido integrador de comunidad y territorio). Experiencias todas que se practican en la espiritualidad y la reciprocidad con los otros seres, iguales o superiores. También, por el ejercicio de cargos y servicios como autoridades o en los comités comunitarios, lo cual va definiendo el horizonte ético, económico y político donde se desenvuelve el *ñayevuechiñuun* inserto en el *ñuunyo* (la comunidad).

5.3. El trabajo, el *koova'ayo* y los aportes para el desarrollo rural sustentable

Los lugareños de Mechoacán y de Huazolotitlán se conciben *Ñi satiñu chiku'u* (gente que vive del campo). El concepto *Tiñu chiku'u* (vivir del campo), incluye de manera integral todas las actividades que complementan los procesos culturales para el mantenimiento del agroecosistema. Cabe resaltar el concepto *chiku'u*, pues desde la cosmovisión *ñayevuechiñuun* existe una profunda interacción entre las distintas dimensiones de la “realidad”, esta distribución espacial de *Ve'e, itu ta chiku'u* ya descrito anteriormente, permite la comprensión del modelo local de interacción con la naturaleza.

En ambas comunidades, *Tiñu chiku'u* (trabajar o vivir del campo) implica entre otros aspectos, “hacer la milpa” (*tu'un itu*), lo cual es realizado bajo el sistema tradicional de roza-tumba y quema (RTQ) (*ndakiyo ku'u*) (Figura 17). La producción de la milpa, es destinada principalmente para el autoconsumo, los excedentes se utilizan para coadyuvar en la economía familiar, ya sea vendiendo los productos agropecuarios o realizando los procesos de *samata'anyo* (“intercambio entre los hermanos”) con los vecinos o personas de la misma localidad.



Figura 17. Panorámica y detalle de algunas parcelas de milpa. Fuente: Archivo personal, 2021.

Con base en las entrevistas y los recorridos de campo, se reconoce que el policultivo consiste en la coexistencia de una o más variedades de maíz. Los lugareños afirman no utilizar variedades mejoradas, pues tienen predilección por las variedades nativas, debido a las características de la mazorca, los requerimientos de humedad para el cultivo, entre otras. Se cultiva en diferentes patrones de asociación, con combinaciones de tiempo y espacio, con una gama diversa de especies (Cuadro 17).

Cuadro 17. Especies más frecuentes cultivadas en la milpa.

Nombre en <i>sa'anñuun</i>	Nombre común en español	Nombre científico
<i>ndutyi tonn, ndutyi kuichi, ndutyi ya'a</i>	Frijol negro, blanco, y <i>coyuchi</i> , respectivamente	Variedades de <i>Phaseolus vulgaris</i>
<i>ndutyi pa'la</i>	Frijol criollo	Una variedad de <i>Phaseolus lunatus</i>
<i>jolin tonn, jolin kuichi</i>	Ajonjolí negro y blanco, respectivamente	<i>Sesamum indicum</i>
<i>yiki</i>	Calabaza	<i>Cucurbita</i> sp.
<i>peru</i>	Sandía	<i>Citrullus vulgaris</i>
<i>yuku kua'a</i>	Jamaica	<i>Hibiscus sabdarifa</i>
<i>miloñi</i>	Melón	una variedad de <i>Cucumis melo</i>
<i>itakuan</i>	Flor de muerto	<i>Tagetes erecta</i>

Fuente: Elaboración propia con datos de campo, 2021. Para los nombres científicos, se basó en Rodríguez *et al.* (1989) y se reconocieron con imágenes en buscadores de internet.

La mayoría de los campesinos suman diversidad al policultivo, con 19 especies en promedio por parcela, con una amplia variedad de géneros, familias botánicas y formas de crecimiento, donde la “triada mesoamericana”, maíz, frijol y calabaza, es indispensable. Al respecto, se coincide con Rodríguez *et al.* [1989], acerca de las diferentes asociaciones, así como la gran diversidad de especies que se siembran en la milpa, conforme a las condiciones del ambiente.

Asimismo, de la milpa se “toleran” otras especies, que no tienen un manejo por parte de los campesinos, pero son de importancia medicinal, alimenticia o forrajera, tal es el caso de *yua ashi* (chipil, *Crotalaria longirostrata*), *yua ua* (hierbamora, *Solanum nigrum*), *yua shiquitu* (verdolaga, *Portulaca oleracea*), *yua ndyiki* (quelite, *Amaranthus* sp.), *kafeku’u* (café de monte, *Hibiscus esculentus*), y otras especies (Figura 18). Lo anterior coincide con lo que reporta McClung *et al.* (2014), de que la milpa es un agroecosistema en donde, entre otros, crecen muchas plantas silvestres que son utilizadas de diversas maneras, como alimento, forraje o medicina.

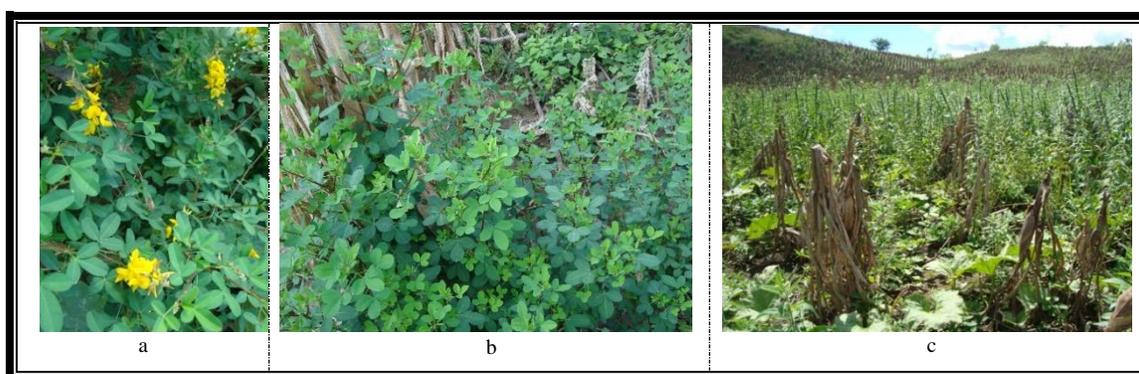


Figura 18. Plantas cultivadas y toleradas en la milpa: a) Flor de chipil (*Crotalaria longirostrata*); b) Hojas de “chipil”; c) Detalle de las especies en la milpa: maíz seco doblado, ajonjolí y calabaza en crecimiento. Fuente: Archivo personal, 2021.

El concepto *Tiñu chiku’u* (vivir del campo), incluye también aquellas actividades para el aprovechamiento integral de las especies de flora y fauna presentes en los diversos ecosistemas en los que se encuentran inmersas las comunidades de estudio, principalmente Selva Mediana Caducifolia en mayor medida, y con Selva Baja caducifolia en menor superficie, cada tipo con cierto grado de perturbación.

Este aprovechamiento de las especies de interés para los *ñayevuechiñuun* de las comunidades estudiadas, hace alusión a la recolección, o en su caso, a la tolerancia de las especies de interés; a manera de ejemplo, el aprovechamiento de los frutos del *yutuyachi* (jicaral, *Crescentia cujete*)⁸ para la elaboración de utensilios domésticos; la

⁸ La mayoría de los nombres científicos enunciados a lo largo de este subapartado, han sido tomados de las escasas investigaciones realizadas en el ámbito regional y municipal comparando los nombres comunes,

tolerancia de *yututindakuxa'an*, cuya utilidad radica en que de ahí se colecta en la temporada concerniente, los gusanos que sirven para la alimentación de los *ñayevuechiñuun*. Asimismo, los frutos comestibles de los árboles *ndikayo'o* (zapote cabezón, taxonómicamente no ubicado), *ndikasañii* (sin referencia taxonómica), *lapa* o *nditiyuu* (guapinol, *Hymenaea courbaril*), *nditiyakua* (cuajinicuil, *Inga jinicuil*), y los frutos *tilanchi* (sin referencia taxonómica), utilizados como blanqueador, entre muchos otros (Figura 19).

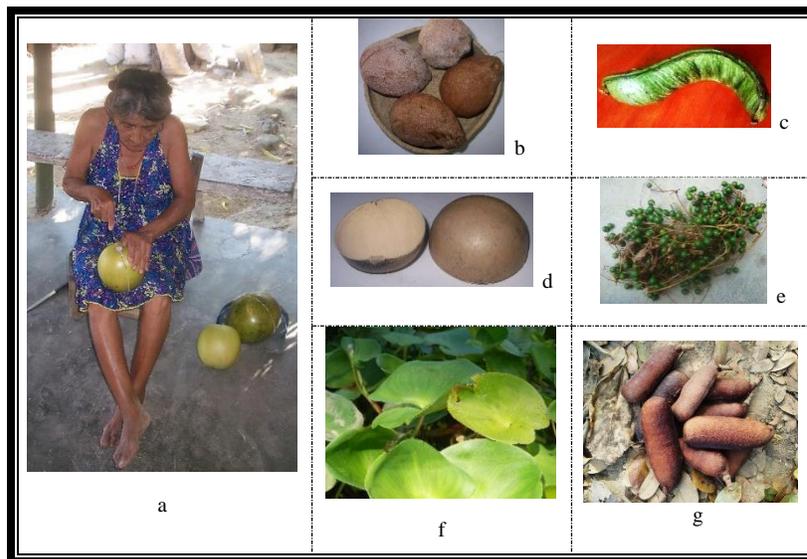


Figura 19. Algunas especies de flora utilizadas: a) Frutos de *tuyachi* (*Crescentia cujete*); b) Frutos de *ndikayo'o*; c) Fruto de *nditiyakua* (*Inga jinicuil*); d) *Yachi* terminadas; e) Frutos de *tilanchi*; f) Hojas de *ko'yo* (*Eichhornia* spp.); g) Frutos de *lapa* o *nditiyuu* (*Hymenaea courbaril*). Fuente: Archivo personal, 2021.

El aprovechamiento de las especies herbáceas como el *yuakashi* (especie con mucha similitud a *Ipomoea dumosa*) que se utiliza como condimento en la cocción de una especie de frijol nativo y constituye un exquisito guisado local, los frutos comestibles de *ñaña* (una variedad de *Bromelia pingüin*), y de la recolección de las hojas de una especie de *ko'yo* (lirio acuático, alguna especie del género *Eichhornia*) que es utilizado para la elaboración de los tradicionales tamales con calabaza, frijol y pinole. También,

principalmente de Rodríguez *et al.* (1989), H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.), y H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 (s.f.), referenciados en este mismo documento. El nombre común en español y en idioma mixteco fueron obtenidos con base en la investigación de campo, y corresponden a la denominación local. Sin embargo, no se realizó la identificación taxonómica ni el avistamiento de cada una de las especies de fauna o de flora en campo.

la ingesta de los hongos que nacen del tronco de los árboles muertos de *tikava* (ciruelo, *Spondias mombin*), de cuajote (*Bursera simaruba*), de *tukutu* (copal, *Bursera spp.*) o cualquier otro árbol, que, con la llegada de las lluvias, tiene lugar el crecimiento de los hongos llamados *chi'i* (orejitas, no identificada), generalmente de color café y con forma de una pequeña oreja, que son consumidos en empanadas o en chileajo.

De igual modo, se llevan a cabo actividades como la cacería, la pesca, y la recolección de diversas especies de fauna existentes, con diferentes géneros, familias taxonómicas, y formas de vida. En la fase de campo los lugareños mencionaron la existencia de algunas especies de fauna que habitan en los ecosistemas y agroecosistemas en el territorio municipal según el H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019 (s.f.). Se consumen *tityi kuu* (iguana verde, *Iguana iguana*), *tityi tonn* (iguana negra, *Ctenosaura pectinata*), *yakuin* (armadillo, *Dasypus novemcinctus*), *ndachan* (chachalaca pálida, *Ortalis poliocephala*), varias especies de *kuluku* (cucuchas, *Columbina inca*, *C. minuta*, *C. passerina*, *C. talpacoti*), palomas (*Geotrygon montana*, *Patagioenas flavirostris*, *Zenaida asiática*), *yiyi* (tejón, *Nasua narica*), *tima'a* (mapache, *Procyon lotor*), *kiniku'u* (*Tayassu tajacu*), *tiu'u* (tuza, *Orthogeomys grandis*), *kunexu* (conejo, *Sylvilagus cunicularius*), *tioo* (cangrejo, sin referencia taxonómica), algunos tipos de loros y pericos que son utilizados como mascotas (*Amazona finschi*, *A. albifrons*, *A. oratrix*, *Aratinga canicularis*), *londo* (tortuga terrestre, probablemente *Rhinoclemmys rubida perixantha*), insectos como el *tindakuxa'an*, una especie de gusano que se hospeda en el tronco del árbol enunciado anteriormente, las hembras reproductoras de las hormigas defoliadoras denominadas *sundoko* (chicatanas, *Atta mexicana*); así como el consumo de las larvas de ciertas especies de avispas (Figura 20).

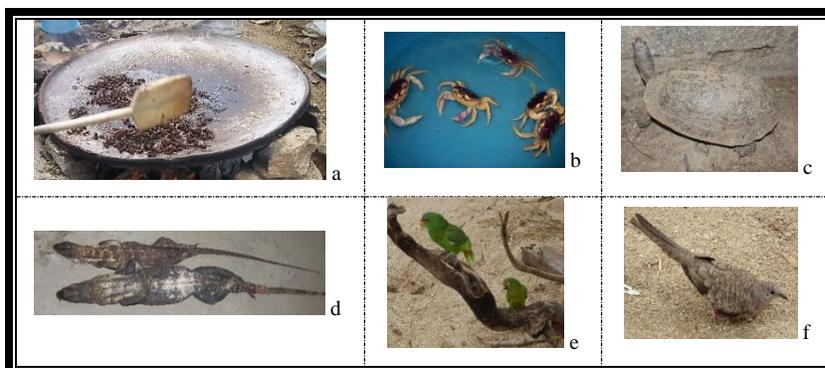


Figura 20. Algunas especies de fauna útiles: a) *sundoko* (*Atta mexicana*); b) *tío* (cangrejos); c) *londo* (tortuga terrestre); d) *tityi tonn* (*Ctenosaura pectinata*); e) loros (*Amazona* spp.); f) *kuluku* (*Columbina inca*). Fuente: Archivo personal, 2021.

La mayoría de las personas, enfatiza la vigencia en la ingesta de este tipo de alimentos con fuerte sentido étnico, y denota el amplio conocimiento que se tiene acerca del territorio y sus dinámicas naturales, expresado principalmente en una gran variedad de formas de preparar los alimentos, por ejemplo los diversos tipos de atoles (dulces y salados), el pinole, las bebidas a base de maíz (en la región sobresale el chilate), la variedad de tortillas y presentaciones por la diversidad de maíces (blandas, totopos), la variedad de tamales (de elote, dulces y salados, con calabaza y frijol, con maíz que ya fue comido por los gorgojos, entre otros), *ya'miku'u* (camotes de cerro, probablemente alguna variedad de *Dioscorea remotiflora*) (Figura 21).



Figura 21. Algunos alimentos consumidos por los lugareños: a) Tamales con hojas de platanar (*Musa paradisiaca*); b) tamales de elote; c) pan para Todos Santos; d) *ya'miku'u* (Camotes de cerro). Fuente: Archivo personal, 2021.

Sin embargo, no es únicamente en un sentido utilitario, sino que guarda un valor sagrado, cuyos fundamentos parten de su cosmovisión mesoamericana, tal es el caso del profundo respeto que se tiene hacia el maíz, ya que constituye el ejemplo manifiesto del amor que los Señores de la Lluvia tienen hacia los pobladores. Este conjunto de prácticas culturales vigentes, se presentan en la alimentación, en los ciclos rituales, en la transmisión oral de los conocimientos, y en la práctica del idioma.

Lo anteriormente expuesto se encuentra en franca analogía con lo reportado por Mindek (2003), quien señala que los mixtecos se asumen como agricultores, donde el maíz, frijol, calabaza y chile son la base de su sistema de alimentación. En el mismo tenor se encuentra lo reportado por González (1990) y Acevedo (1995), de que la agricultura era propia de los pueblos mixtecos desde épocas prehispánicas. Más recientemente, Ávila (2008), y Terraciano (2013), reportan que efectivamente esta cultura ancestral basaba su economía en los sistemas agrícolas tradicionales, especialmente la milpa.

Para los *ñayevuechiñuun*, la vida en el campo se vislumbra desde la perspectiva del concepto *koova'ayo* (vivamos bien), ya que, a través de la utilización de la noción de quehacer, trabajo u oficio, expresan su apego al entorno en el que viven, referido en los atributos que esperan de la comida, y las actividades comunitarias que implican vivir del campo.

Mantienen un discurso y practican diversos valores culturales como el *saka'nuyo* (respeto) y el *tyindeeta'anyo* (la ayuda o el apoyo mutuo) hacia los otros seres humanos y hacia las entidades sagradas. Todas las prácticas culturales se ejecutan para el fortalecimiento del bienestar colectivo, y que expresan en la práctica del *koova'ayo* (vivamos bien).

Si se considera el desarrollo rural desde la perspectiva de la sustentabilidad, el *koova'ayo* constituye una visión integral de la dinámica entre los seres humanos y las

comunidades vegetales y animales, mediante una regulación entre los agroecosistemas y las leyes que rigen el entorno (especialmente lo relacionado a las interacciones con las deidades y sus preceptos).

El cuerpo de los conocimientos *ñayevuechiñuun*, se orienta fundamentalmente al respeto, en un sentido amplio, a la conservación de las especies de flora y fauna en el que se encuentran inmersos, comenzando por los que son de interés como las chicatanas, el gusano comestible, las avispa, entre otros, que viven en determinados hábitats, por lo que se procura no dañar su morada, especialmente el árbol o el ámbito específico de residencia. Lo anterior, gracias a que en la filosofía *ñayevuechiñuun* se concibe a los seres humanos no como dueños absolutos de lo que existe, sino como parte integrante de diversos mundos que conviven y se entrelazan para ayudarse y complementarse bajo las leyes de la reciprocidad.

Todo el entramado de las actividades y ocupaciones de los *ñayevuechiñuun* se encuentra fuertemente regido por un orden cíclico en donde se entrelazan las prácticas festivas con los ciclos agrícolas, que tiene su fundamento en la cosmogonía *ñayevuechiñuun*; tal es el caso del ritual de petición de las lluvias, realizado entre los meses de abril y mayo en ambas comunidades, la realización de un conjunto de mayordomías a lo largo del año, la realización de una serie de festividades donde sobresalen Todos Santos, el Carnaval, la Semana Santa, las fiestas patronales (24 de noviembre en Mechoacán, y 15 de agosto en Huazolotitlán), entre muchas otras (Figura 22). En ese sentido, Ziga (2012: 99) asevera que se puede describir el tiempo en la Mixteca de la Costa de Oaxaca, “a través de un modelo de reiteración cíclica, en el cual operan tres fases concéntricas: el ciclo agrícola en sí mismo, el ciclo ritual agrícola y el festivo-comunitario, reforzándose unos con otros”.

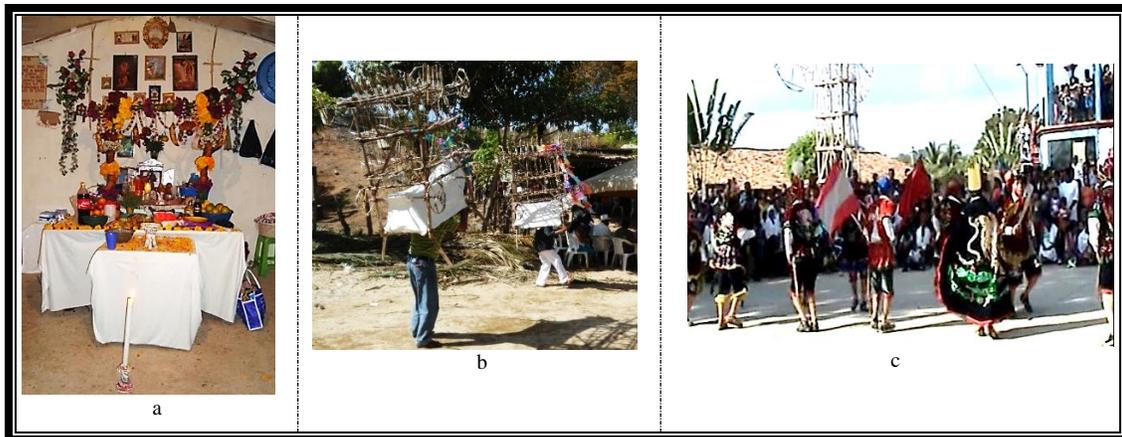


Figura 22. Detalles de algunas festividades: a) Altar de Todos Santos; b) danza de los toritos en las mayordomías; c) danza de los moros en la festividad patronal de Mechoacán. Fuente: Archivo personal, 2021.

En la actualidad, el ejercicio y el mantenimiento del concepto integrador *koova'ayo* entre los *ñivichiñuun* o *ñivichichiñuun*, conlleva una serie de dificultades que se pueden ubicar en las diversas dimensiones de la existencia. Evocan principalmente a lo relacionado con los procesos de marginación y pobreza que los obligan a emigrar de manera temporal. De igual modo, la modificación de los patrones de consumo, que de a poco, alteran la esencia cultural y los modos de vida originales, por ejemplo, los tradicionales sistemas alimentarios, por el aumento de ingesta del aceite, de la carne, de productos y de bebidas industrializadas, mientras se observa una cierta disminución en el consumo de los productos cultivados en la milpa, y de los recolectados en los ecosistemas presentes en su territorio.

También se aprecia en ambas localidades, el impacto antropogénico sobre el entorno natural, principalmente los cambios de uso de suelo a sistemas ganaderos en agostadero, que han modificado los hábitats y actualmente se dan variados procesos de sucesión ecológica, impactos a la flora y fauna de interés. Incluso, hay un incipiente número de agricultores que se dedican a la producción de la papaya en monocultivo, y el manejo no adecuado de agroquímicos en los agroecosistemas, que desde la percepción de los habitantes, son derivados de la pérdida de la “sensibilidad” hacia lo sagrado por parte de ciertos integrantes de la comunidad (Figura 23).

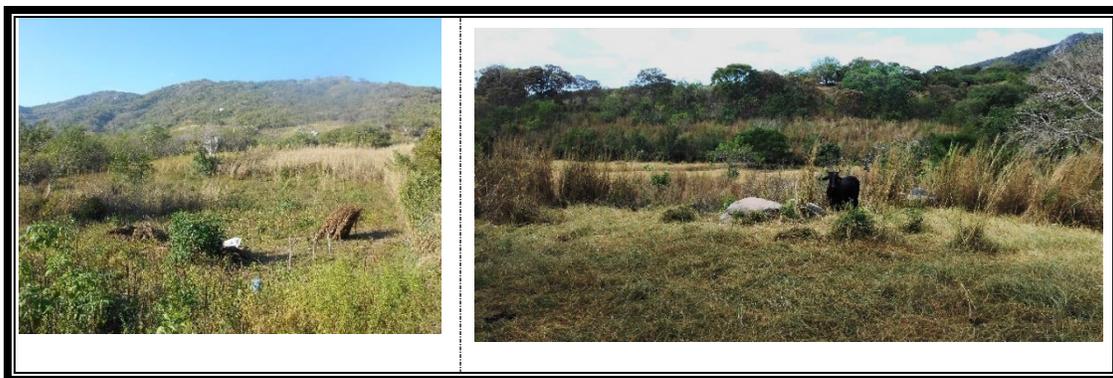


Figura 23. Modificación de los hábitats por efectos antropogénicos. Fuente: Archivo personal, 2021.

No obstante, los pobladores de ambas localidades evocan que, así como sus padres y abuelos son o fueron *Ñi satiñu chiku'u* (gente que vive del campo), del mismo modo, ellos se dedican al campo y desean que sus descendientes lo hagan. Lo que reafirma su vocación ocupacional en lo relacionado con las actividades del campo, y su referente con la identidad territorial, cuyos fundamentos se encuentran en la “cultura mesoamericana del maíz”.

De acuerdo con Hernández *et al.* [2009], destacan las concepciones sobre los elementos del entorno, que se manifiestan simbólicamente en las ocupaciones como es la producción de textiles con simbolismo vegetal y animal, la agricultura y sus rituales como la petición de lluvias, entre otros elementos culturales. Asimismo, López y Ruiz [2010] refieren que los pueblos mixtecos de la Costa comparten una identidad territorial, gracias a la tradición oral mediante la cual recrean un origen común. En el caso específico de los mitos primigenios, tanto en Mechoacán como en Huazolotitlán, se hace referencia a que fue un cerro quien ayudó a salvar la cultura *ñayevuechiñuun*; que denominan *Yukuchakuaa*, el cual forma parte de la identidad territorial y memoria histórica de los habitantes.

Todas estas expresiones culturales de los pueblos *ñayevuechiñuun* / *ñayevuechichiñuun* que se han analizado a lo largo de este documento, se encuentran mediados por el modelo económico de país; asimismo, por la conceptualización que del desarrollo en general, y del desarrollo rural en particular se ha tenido a lo largo del

proceso histórico, ya que toda esta visión es la que ha marcado las dinámicas económicas y políticas de México.

Así, en las zonas rurales se ha vivido un proceso de modernización muy particular; en el que la premisa fundamental era que la población rural, especialmente la indígena, debía de incorporarse al modelo de país “moderno” mediante diversas estrategias como la desmitificación de las prácticas culturales y formas de vida locales de los pueblos, la educación y la alfabetización castellana como herramientas fundamentales de progreso (Herrera, 2013).

De tal modo, todas las influencias a las que se ha aludido en esta disertación, corresponden con los efectos de las estrategias implementadas para la incorporación de la comunidad *ñayevuechiñuun* al “moderno” estado mexicano, con los efectos sobre las dinámicas sociales y ambientales, especialmente sobre la cosmovisión y la apropiación territorial. Así, para Durand y Rivero (2010) en vez de un desarrollo rural, lo que se ha dado es un proceso de desigualdad económica aún más profunda, expresada en el aumento de la pobreza estructural de la población rural.

5.4. Los pueblos *ñayevuechiñuun* en su interacción con la región y el país

Una de las vías para analizar los efectos exógenos es considerando el modelo de análisis planteado por autores como Wolf (1976), Roseberry (1981), y Palerm (1998), de que las comunidades forman parte de una sociedad mayor (en este caso, a la región y a la nación) con las que mantienen interacciones en el espacio y el tiempo, con el modelo capitalista y los procesos de mundialización, de tal modo que al interior de las comunidades se pueden apreciar una serie de transformaciones, aunque es válido aclarar que no son las únicas localidades que presentan estos impactos, ya que lo vive la mayoría de ellas en el ámbito regional.

En el proceso citado, el ejercicio y el mantenimiento de la congruencia entre los mundos del sentido y de las prácticas cotidianas se ven afectadas por el intercambio

cultural entre ambos sistemas. Varios de estos fenómenos ya han sido analizados a lo largo del presente documento, por lo que aquí únicamente se hará un recuento a manera de ayuda memoria que permita analizar de manera integral, la dinámica que presenta la cultura *ñayevuechiñuun* actualmente.

De tal modo, Mechoacán y Huazolotitlán presentan una serie de transformaciones en los últimos años, ya que efectivamente no se les puede considerar más, comunidades aisladas del exterior, y, por tanto, toda la dinámica comunitaria ya no se circunscribe únicamente al ámbito de la comunidad local. Las influencias referidas, pueden analizarse desde el punto de vista de los lugareños de este pueblo, que son quienes las perciben. Partiendo del concepto *koova'ayo* (vivamos bien), se analizarán los aspectos que los entrevistados consideran que tienen mayor presencia en la comunidad.

Este dinamismo data de algunas décadas, sin embargo, es hasta épocas recientes que se masifica y se intensifica. Uno de los más importantes desde el punto de vista de los lugareños de Mechoacán, inicia con el revestimiento (cubierta con una capa de asfalto) del tramo de alrededor de 5 km de lo que antes era una brecha de terracería que comunica con la carretera federal número 200, la cual se realizó aproximadamente en 1998. En el caso de Huazolotitlán, afirman de que fue con el revestimiento del tramo de 4 km de la carretera que conduce al entronque con la carretera federal referida, lo que provocó mayor dinamismo en la comunidad, aunque no recuerdan con exactitud el año, consideran que aconteció a principios de la década de los 90's.

En ambas comunidades, los lugareños recuerdan que anteriormente, había serios problemas de comunicación con el exterior, la frecuencia de los viajes de las camionetas "pasajeras" era muy baja, no había servicio de taxis, y en casos de extrema urgencia, era muy complicado conseguir transporte; por lo que, en aquél entonces, los viajes a pie eran muy comunes, inclusive había caminos muy conocidos por todos, que acortaban los tramos para llegar al entronque con la carretera federal.

A partir del revestimiento de la carretera, la comunidad experimenta procesos migratorios más intensos, generando desplazamientos hacia los centros urbanos, principalmente a las ciudades de Pinotepa Nacional, Acapulco, Zona Metropolitana del Valle de México, y por supuesto, a los Estados Unidos, máxime en Huazolotitlán, que es quien posee el más alto grado de intensidad migratoria de las dos localidades estudiadas, en Mechoacán, solo 2% de viviendas reciben remesas, y cuenta con un grado bajo de intensidad migratoria (DIGEPO, 2010). En el 78% de los hogares entrevistados declaran tener por lo menos un integrante familiar que ha migrado de manera temporal o definitiva a alguno de los centros urbanos, de ellos, un 33% migró a la Ciudad de México y un 44% hacia los Estados Unidos.

La movilidad en el ámbito regional hacia el Valle de México ha adquirido tal intensidad en la última década, que actualmente ya existen varias líneas de autobuses que funcionan como transporte “turístico”, y que semanalmente realizan varios viajes a la Ciudad de México, y una vez a la semana, suelen ir a traer a las personas a cada una de las localidades. La característica destacable de este tipo de transportes es que son más económicos que los de líneas comerciales, y en vista de la condición socioeconómica de los habitantes en ambas localidades, les ha sido de gran ayuda.

Esta dinámica de movimiento humano tiene diferentes matices, móviles e intensidades, por ejemplo, el traslado a Pinotepa Nacional, es una movilidad de tipo intermunicipal, puntual, aunque no necesariamente cotidiana en el caso de Mechoacán, pero en Huazolotitlán, sí, por motivos laborales, estudiantiles y, principalmente, de acceso a la banca y otros servicios. Al Valle de México y hacia el interior de los Estados Unidos, generalmente es por motivaciones laborales, y en el caso del primero, por lo general, las personas terminan por asentarse definitivamente en ella, aunque acuden al pueblo periódicamente y siguen participando de las festividades comunitarias.

Para los entrevistados, el sentido de pertenencia del ser *ñayevuechiñuun* / *ñayevuechichiñuun* ante las influencias del exterior, se puede sintetizar en la

conjugación de los atributos más frecuentes en sus respuestas, a saber: el idioma, la indumentaria, los valores sociales y culturales, así como la ocupación, refiriéndose específicamente a las labores agropecuarias y forestales, los sistemas de recolección, la caza y la pesca, así como una alimentación (que conciben como precursora de la salud) y una economía basadas en una vida profundamente interrelacionada con el *yuku* (monte) y sus componentes.

En el mismo sentido, desde el discurso de los entrevistados, toda vez que la alimentación constituye un atributo fundamental en la caracterización del ser *ñayevuechiñuun*, y que constituye una precondition para “cuidar de su persona” (refiriéndose a la dimensión de la salud) como parte del proceso del *koova’ayo* (vivamos bien). Esta característica se refiere especialmente al consumo de una diversidad de productos y subproductos derivados del aprovechamiento del entorno: frutos, semillas, hierbas que se recolectan, se cultivan o se toleran, así como la diversidad de fauna silvestre obtenidas en la milpa o en los diversos hábitats, o que se crían en las unidades familiares, todo ello permite apreciar el profundo conocimiento del territorio y sus dinámicas naturales.

Se observa un trastocamiento paulatino de los tradicionales sistemas alimentarios, ya que, a decir de los lugareños, en el 61% de los casos mencionaron que la alimentación tradicional, la que es provista por los ecosistemas adyacentes a la comunidad, y que consideran como una característica en su consumo por ser *ñayevuechiñuun*, ha devenido en la disminución de su ingesta, principalmente por las generaciones más jóvenes, menores a los 30 años.

Destacan que, en esta condición etaria, ha aumentado la ingesta de carnes y otros subproductos industriales y de origen artificial, como los embutidos, las bebidas, las papas fritas, las sopas instantáneas, las *pizzas*, las hamburguesas y los *hotdogs*, denominada “comida rápida”. En ambas localidades, actualmente se observa un incremento en la cantidad de expendedurías de este tipo de comida.

El primer factor explicativo que se sugiere para este fenómeno, es la adopción de un modelo de consumo más urbano, ya sea por estadía en esos ámbitos, o por influencia de los medios masivos de comunicación, que ha traído como consecuencia un cambio en la percepción de los sujetos individuales, como una manera de reivindicar el mejoramiento en el estatus socioeconómico, ya que las frecuentes respuestas coinciden en que los productos del campo están fuertemente relacionados con la pobreza.

Otro aspecto que ha contribuido en la disminución de la ingesta, específicamente de los productos de la milpa es que, debido al inicio de los apoyos del programa gubernamental denominado PROCAMPO, y sobre todo al fomento de los paquetes tecnológicos de la revolución verde, ya que, de manera tardía, a mediados de la década de los 90's, tanto en Huazolotitlán como en Mechoacán se inició con los apoyos por parte del sector gubernamental para la adquisición de los fertilizantes y los herbicidas químicos.

Entonces, debido a la modificación de las prácticas productivas tradicionales, expresado éste en el aumento del uso de los herbicidas, ya que al no haber selectividad en la práctica del desyerbe, se mata también a las especies de la milpa que tienen algún uso, anteriormente esta práctica se llevaba a cabo con herramientas manuales como la *tarecua*, entonces, la disponibilidad de estos alimentos se ha visto mermada, y, en consecuencia, la ingesta por parte de ciertos individuos de las generaciones más jóvenes.

Sin embargo, no se puede hacer una generalización tajante para toda la categoría de esta edad, pues existen también otros sujetos en este bloque etario (17% en Mechoacán y 9% en Huazolotitlán) que reivindicar las características de este tipo de alimentos, sobre todo en lo referente a la calidad y el sabor. Son, principalmente, sujetos que han vivido o viven en las grandes ciudades o zonas metropolitanas, ya sea por motivos laborales o con fines educativos.

Por otro lado, los lugareños dan cuenta de las diversas modificaciones (23% en Huazolotitlán, 10% en Mechoacán, y se pudo apreciar en la fase de campo), en los procesos de elaboración de los alimentos, por ejemplo, la adición de nuevos ingredientes, como el uso en mayor medida del aceite como insumo para guisar, desplazando a la cocina tradicional *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun*, que se basaba sobre todo en estrategias de bajo consumo de grasas en la cocina, ya que se empleaba mayormente otras formas de potenciar el sabor de los alimentos, ya sea con hierbas silvestres o con mezclas originales de alimentos, por ejemplo, el plátano verde con frijoles; la calabaza, el frijol y el maíz, entre otros.

También, en los procesos de elaboración del pan tradicional, existen algunos cambios: la utilización de la levadura industrial que ha desplazado el uso de la levadura natural: tepache de piloncillo, antaño ampliamente utilizada, así como el empleo en mayor proporción del azúcar refinado en menoscabo del piloncillo, el uso del horno de gas y la utilización del gas como combustible en lugar de la leña y el uso del horno tradicional de barro, otrora característico del pan tradicional de ambas comunidades, ampliamente reconocidas a nivel regional.

Estas transformaciones tienen impacto en los sistemas económicos regionales, y desde el punto de vista de los entrevistados, en la salud de los consumidores, ya que el empleo de insumos externos de producción extra regional, se traduce en los desequilibrios en la oferta y demanda de los productos regionales, por ejemplo, el piloncillo y el tepache que es producido de manera artesanal en el municipio de San Lorenzo, colindante con las localidades bajo estudio. De igual modo, la leña era de recolección local, y vendida por *Ra satyiñu chiku'u* (los que viven del campo), pudiendo ser de la misma comunidad o de las localidades vecinas. Lo anterior permitía una interacción constante y más profusa entre las unidades familiares de las comunidades, con las cuales también se practicaba ampliamente el sistema de intercambio *samata'anyo* (cuyo sinónimo sería el trueque).

El análisis con respecto de la alimentación tiene su correspondencia con lo encontrado por Katz (2014) en una investigación entre algunos pueblos de la Mixteca Alta, y que considera que el éxito de la comida rápida y chatarra por sobre los sistemas alimentarios tradicionales, constituye el impacto de la emigración de los lugareños.

Por otra parte, el atributo de la salud es considerado por 27% de los entrevistados, como un aspecto nodal en la caracterización del concepto *koova'ayo* (vivamos bien), aunque el 89% de los lugareños narró que solo padecen esporádicamente, enfermedades estacionales leves, no obstante, destaca el hecho de encontrar que el 3% de los entrevistados padece de diabetes o de hipertensión en ambas localidades. Si bien es cierto que se encuentran por debajo de la media nacional (10.3%), no se soslaya la cifra, toda vez que, desde la perspectiva de los lugareños, consideran que la alimentación y la ingesta de productos industriales, y en general, las transformaciones en los sistemas alimentarios tradicionales devienen en un desequilibrio de la salud.

En lo tocante a la organización comunitaria, el sistema de cargos presenta una diferencia entre las dos localidades estudiadas, con plena vigencia en Mechoacán, mientras que en Huazolotitlán, ya se rige por el sistema de partidos políticos, y la estructura organizativa del sistema de cargos se encuentra en desuso. No obstante, existe una apreciación positiva por parte de los entrevistados acerca del tradicional sistema organizativo, ya que lo evalúan desde el punto de vista de la cohesión social, asimismo aceptan que anteriormente había una mayor participación para los aspectos relacionados con el mejoramiento de la comunidad, y no existía la apetencia por ocupar los cargos, como ocurre ahora con el sistema partidista, que, desde la visión de los entrevistados en Huazolotitlán, ha minado las formas de organización interna y los valores originarios.

Los entrevistados refirieron que han existido diversas inconformidades en el proceso de renovación de las autoridades municipales, sobre todo en Mechoacán, lo cual consta en las diversas controversias constitucionales y de acciones de

inconstitucionalidad, así como los expedientes de juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, llevados a cabo por algunos actores de la localidad.

Complementando el sistema de cargos, se encuentra el *Kuann* (vocablo existente en Mechoacán, pero no en Huazolotitlán), lo que encuentra su equivalencia en lo que se denomina en otros lugares como tequio, que consiste en la realización del trabajo obligatorio como una expresión de la solidaridad realizado para el bien colectivo. Puede ser para diversos fines, que se propone generalmente en la asamblea general de la comunidad por parte de las autoridades, como para el mantenimiento de brechas, limpieza de calles, la preparación del panteón para la fiesta de Todos Santos, entre muchos otros.

En Mechoacán, el 85% de los entrevistados asintieron en la importancia del tequio como medida de respaldo al pueblo, una especie de solidaridad comunitaria, en el que todos ven por todos. En Huazolotitlán refirieron en que ya no se practica, salvo en los casos de la escuela o para algunas actividades religiosas. No obstante, en ambas localidades reconocieron que desafortunadamente este tipo de acciones ya no se practica como antes, ya que ahora, con la intervención del ayuntamiento como institución, la gente solo participa si va a percibir una remuneración por realizar esa actividad, algunos reprueban esta conducta, y para otros, constituye una fuente de ingresos más, por lo tanto, aunque se reconoce su importancia, su práctica ha disminuido, y empiezan a ver con buenos ojos el reemplazo por el pago del jornal.

El factor explicativo en la disminución de la práctica del tequio, se debe a la condición socioeconómica de los habitantes, quienes prefieren percibir un ingreso por sobre la prestación de un servicio de manera gratuita y obligatoria, priorizando el bienestar de la familia en detrimento del bienestar colectivo.

En los párrafos precedentes se hacía alusión a que uno de los atributos de ser *ñayevuechiñuun* lo constituye el *Tu'unva'a*, cuya traducción libre es "las cosas

buenas”, que hace referencia a una filosofía del “buen ser”, es decir, los valores sociales y culturales, que consisten principalmente en saber respetar, saber trabajar, saber ayudarse mutuamente, saber convivir, saber cuidar su persona, hablar el idioma, saber cuidar donde se vive, saber aprender, ser obedientes y ser inteligentes. Por lo que, en lo general, los *ñayevuechiñuun* en ambas localidades, refuerzan su pertenencia a la comunidad mediante la práctica del *tu'unva'a*, el cual consideran de suma importancia para el *koova'ayo*.

Sin embargo, desde el punto de vista de los entrevistados (67% en Huazolotitlán, en Mechoacán, 45%), quienes refirieron que existe una disminución en el número de personas y la profundidad de la práctica del respeto y otros valores para la convivencia, además de una transformación en la percepción de lo sagrado, la devoción y el fervor (42% así lo expresaron), así como la existencia de una transformación aspiracional de los sujetos menores a los 30 años, que sugieren que de manera incipiente, aparecen actitudes de individualismo y egoísmo entre esta categoría etaria.

Los factores explicativos de este fenómeno, se ubican en el contacto con sociedades urbanas cuyos referentes culturales son diferentes a la cultura de origen. Lo anterior coincide con lo planteado por un sector de la población, especialmente en Huazolotitlán, liderado principalmente por los profesionistas oriundos, con edades mayores a los 30 años, quienes consideran que los valores sociales y culturales originarios se trastocan a partir del choque de visiones, resultado de la enorme penetración cultural de los medios masivos de comunicación, y de los procesos de migración, ya que en éstos, se modifican la filosofía y la práctica de los valores sociales y culturales originarios, anteponiendo los sistemas culturales y económicos externos.

En el mismo tenor, 29% de los entrevistados en Huazolotitlán, resaltaron los procesos relacionados con la interacción con el medio urbano y sus culturas, ya que en lo general, de manera emulada se conciben como mestizos, principalmente en Pinotepa Nacional donde juegan un papel decisivo las numerosas prácticas de exclusión y racismo que viven los lugareños, de manera especial los niños y jóvenes, que asisten

a la escuela formal (especialmente los alumnos de nivel superior), o a algunas actividades de intercambio académico o cultural, entre otros, que les va imponiendo una nueva lógica y un deseo por modificar o mimetizar su origen indígena.

Ya se ha enunciado que otro atributo muy importante del ser *ñayevuechiñuun*, lo constituye el idioma. De tal modo, las influencias del medio urbano también se ubican sobre la dimensión idiomática, el conglomerado de niños y jóvenes, ubicados en la categoría etaria menor a los 30 años, ya no les gusta comunicarse en el idioma local. En sus respuestas, ellos mismos consideran el intercambio del idioma local con sus familiares y amigos, en 10% o menos de uso del *yu'u tye'eñi* o *sa'anñuun* (mixteco de la Costa de Oaxaca), así como de aquellos sujetos que aceptaron comunicarse totalmente en español, ambos casos suman el 15% de los entrevistados. Asimismo, los lugareños reseñaron, principalmente en Huazolotitlán (46%), de la vigencia del conflicto de percepciones entre los *ñayevuechichiñuun* y los que se asumen como mestizos, exhibiendo prácticas del racismo y de exclusión en la misma comunidad.

No obstante, algunos aceptaron entenderlo a la perfección, pero no aceptan su condición de dominio del idioma, así como también el hecho de que las personas que están a cargo de las unidades familiares no insisten en hablarles en el idioma local a sus hijos, ante el temor, según lo expresaron algunas familias, de marcarlos con un acento que permita advertir fácilmente su origen indígena y los exponga a potenciales actos de discriminación. Es así que se van dando procesos de “negociación” de la identidad, en el que aceptan readaptarla a cambio de la aceptación y la identificación con sus pares Romer (2006), especialmente aquellos individuos que se consideran “mestizos”.

Este aspecto también constituye un aspecto importante de resaltar, toda vez que en los procesos de autoidentificación y exclusión, suelen evidenciarse acciones de racismo, aún entre los de la misma comunidad, lo cual, va minando las interacciones entre los integrantes, por lo que lo que se infiere, a la larga podría impactar sobre la

dimensión del capital social y de los valores sociales y culturales, y en última instancia, sobre la noción del *koova'ayo* (vivamos bien) entre los lugareños.

Se resalta la dimensión idiomática, ya que es mediante ella que se realiza todo el proceso de transmisión oral de los saberes para las ocupaciones, los conocimientos sobre los sistemas productivos, sobre la salud, de los saberes sobre las prácticas del *tu'unva'a* (valores sociales y culturales), entre otros, en lo general, es fundamental el idioma para una profunda comprensión del proceso interactivo de la cultura *ñayevuechiñuun* con su entorno, es decir, en los conceptos de la cosmovisión transmitidos a través de la lengua materna.

Un ejemplo de esta ruptura en la transmisión de los conocimientos, lo constituyen las tecnologías constructivas tradicionales. En las respuestas de los entrevistados (11%), mencionaron que las formas y tecnologías constructivas tradicionales de los *ñayevuechiñuun* se basaban en el empleo de materiales locales, muros construidos con horcones y palos de madera, rellenos con piedra, cubiertos con una mezcla de barro rojo y otros materiales, generalmente techados con palma o con teja, esta vivienda ha caído en desuso y, solo quedan dos personas que saben hacer este tipo de construcciones en Mechoacán, ninguna en Huazolotitlán.

Desde la visión de los lugareños, todavía prevalece entre los *ñayevuechiñuun* la idea de que la vivienda debe ser confortable y económica, aspectos trascendentales para el *koova'ayo*, ya que justamente coadyuvan a la salud humana y la economía de las unidades familiares. Se considera notable el aspecto del confort, toda vez que, en las construcciones hechas totalmente con cemento, señalan un aumento de la temperatura a niveles extremos durante el día o en los meses muy calurosos, lo que conlleva a problemas respiratorios.

Por lo tanto, uno de los desafíos más importantes en la continuidad cultural, consiste en la transmisión de los conocimientos entre las distintas generaciones, ya que actualmente se ha instaurado una concepción de “casa buena” por el uso de materiales

industriales y por la replicación de nuevos estilos con influencias culturales foráneas por sobre los conocimientos de los estilos y materiales constructivos locales de mayor pertinencia con el ambiente y la cultura de origen.

Uno de los aspectos explicativos del abandono de este tipo de obras se ha dado por el hecho de que, por un lado, se requiere alguien con experiencia para su construcción, al menos en lo relativo a la calidad de los insumos, el tipo de madera, del barro, y todos los demás materiales que se ocupan; de igual manera, se requiere una alta frecuencia de utilización de la mano de obra para el mantenimiento de los mismos; y debido a que anteriormente el conocimiento para efectuar estas actividades era por parte del mismo integrante de la familia extensa, no representaba ningún problema, pero a raíz de la migración o el fallecimiento de las personas que contaban con estos conocimientos, y la ruptura en la transmisión de los mismos, se ha optado por realizar construcciones menos demandantes en su mantenimiento.

Esta característica de la vivienda, se asemeja a los análisis de las construcciones residenciales referido por Baños (2012) en una investigación regional. Las transformaciones de la vivienda en diversos períodos, especialmente por la utilización de materiales industriales, o la replicación de las casas construidas con referencias culturales foráneas, aún incipiente en el caso de Mechoacán, se asemeja a lo encontrado por Boils (2010) en varias localidades de la Mixteca Alta.

Las nuevas construcciones destinadas como vivienda, generalmente financiadas por los migrantes, que envían dinero para este objetivo, son de un diseño que generalmente es una imitación de los modelos urbanos, aunque en la disposición de los espacios y los elementos constituyentes, permiten visualizar una adaptación con los elementos propios de la identidad *ñayevuechiñuun*, por ejemplo la construcción de un corredor o patio cubierto que es la prolongación de las áreas destinadas como recámaras, muy característico de los hogares en el ámbito regional, el cual es un espacio ampliamente utilizado para el esparcimiento, para la recepción de las visitas, entre otros. Asimismo, la integración, casi siempre de un área destinada al altar, donde

se colocan los santos e imágenes de la devoción familiar y adquiere una importancia neurálgica en la festividad de Todos Santos.

Por otro lado, con base en lo observado en campo, aunque se determine un área para la cocina en la nueva edificación, no necesariamente será una cocina integral como en las ciudades, ya que es muy común encontrar la convivencia, en un espacio fuera de la nueva construcción, el fogón de barro con un comal, el metate y el molcajete, donde se seguirán realizando las comidas tradicionales, en muchos casos (78% de los entrevistados encargados del hogar), este espacio es más utilizado que la cocina en la nueva construcción.

De igual manera, la adquisición y utilización de nuevos elementos en la tradicional cocina *ñayevuechiñuun*, que constituyen apropiaciones de los componentes comprados en la Ciudad de México, o en Pinotepa Nacional, tal es el caso de la licuadora, la estufa y la lavadora, que, si bien constituyen nuevas maneras de hacer las cosas, no siempre se les prefiere por encima de las formas tradicionales, ya que se les considera como un complemento más no en sustitución de las maneras tradicionales de hacer las cosas, por lo que, aunque se tengan esos aditamentos, cuando se desea “comer sabroso”, se opta por emplear la forma tradicional, es decir, el uso del metate, el molcajete y el comal.

A lo largo del texto se ha hecho alusión a la importancia del fenómeno migratorio en las comunidades, de manera más intensa en Huazolotitlán con respecto de Mechoacán, por la condición socioeconómica sus pobladores, se ven obligados a buscar empleo en las ciudades grandes principalmente, ya que se tiene la idea de que en ellas se paga mejor que en las ciudades pequeñas como Pinotepa Nacional.

Lo anterior, constituye una estrategia para obtener los ingresos monetarios que permitan adquirir los satisfactores básicos para la subsistencia de las unidades familiares, e incluso para financiar la producción agropecuaria, como parte del objetivo del *koova'ayo* (vivamos bien). Toda vez que se establece como una especie de

inversión productiva para diversificar los ingresos monetarios, los cuales se utilizan para el sostenimiento y reproducción social del hogar especialmente para los rubros de alimentación, actividades productivas, vestido y educación, pero no constituye una estrategia para el ahorro ni para la inversión necesariamente.

Como ya se ha analizado en los apartados precedentes, los individuos suelen tener más de una ocupación, de manera que realizan actividades complementarias para el sostenimiento del hogar. Con el análisis de las ocupaciones de los individuos en ambas localidades, se deriva que, aunque hay una presencia del empleo rural no agrícola (ERNA) y la pluriactividad, no se puede asumir que se está viviendo un proceso de desagrarización, toda vez que se siguen constatando procesos de arraigo territorial y de reivindicación cultural, mediante mecanismos para seguir siendo *ñayevuechiñuun* desde una perspectiva holística, por lo tanto, las estrategias de diversificación ocupacional refuerzan el reconocimiento del concepto *koova'ayo*, como un enfoque particular de apropiación territorial que conduce al bienestar en un sentido integral.

Aunado a los procesos de diversificación ocupacional, indican los lugareños que sí se están dando procesos de ruptura en la transmisión de los distintos conocimientos en el manejo de los agroecosistemas tradicionales, de los saberes sobre las prácticas del *tu'unva'a* (valores sociales y culturales), con énfasis en la dimensión sagrada de la existencia y en general todos los aspectos de la cosmovisión de la cultura de origen.

Estos influjos tienen como factor explicativo, la migración nacional e internacional, con fuertes influencias exógenas. Sus efectos visibles, aunque incipientes en el caso de Mechoacán, pero con mayor frecuencia en Huazolotitlán, son el consecuente abandono de los sistemas agrícolas tradicionales y la incorporación a sistemas de agricultura intensiva (con cultivos comerciales como la papaya, el limón, entre otros), la adopción de sistemas ganaderos extensivos, y la disminución en intensidad de la práctica de los valores sociales y culturales, con énfasis en el *tyindeetan'ayo* (ayuda mutua).

De tal modo, asociado con los efectos de las influencias exógenas, se observa un desafío muy relevante: el impacto sobre el territorio comunitario, que presenta diversas aristas de análisis, el primero, consiste en la disminución de zonas que anteriormente tenían un excelente estado de conservación, es decir eran selvas con una alta cobertura arbórea, pero que actualmente, los procesos antropogénicos, principalmente la adopción de sistemas ganaderos extensivos, han modificado los hábitats pues ciertas porciones de los ecosistemas presentan variados estadios sucesionales.

Este tipo de acciones han impactado sobre la cobertura arbórea, y sobre la fauna, debido a la instauración de un esquema de ganadería que no es compatible con las poblaciones de árboles, que se han visto mermadas, lo que se desea es una mayor cantidad de forraje para el ganado, por lo tanto, hay un cambio de uso del suelo. En este proceso de transformación, y a manera de ejemplificar los impactos, el árbol *Yutu tindakuxa'an*, que son los hospederos naturales de los gusanos *tindakuxa'an*, que son alimento habitual de los lugareños en su temporada, y que, a raíz de la disminución de esos árboles, también el tamaño poblacional del gusano ha disminuido, generando impactos en cadena. Los lugareños comentan también, la disminución de la fauna debido a la cacería indiscriminada, que ha impactado en la cantidad de fauna de interés para los *ñayevuechiñuun*.

Es importante conocer el estado actual de los atributos bióticos, relacionados con la riqueza y diversidad de especies de flora y de fauna de manera específica en el municipio, toda vez que la comunidad se ubica en la región y el estado con una alta riqueza biológica de flora y fauna, que presentan limitantes en la conservación, que ya se han apuntado.

Asimismo, es necesario conocer la situación actual del agua y los suelos, su disponibilidad, la calidad, los grados de contaminación, ya que por el tipo de suelos que cubren más de la mitad del territorio municipal en ambas localidades (*regosol* y *feozem*), y por el cambio de uso del suelo que ya se ha analizado, estos tipos de suelos son de alta susceptibilidad a la erosión si se pierde la cobertura forestal. En los

recorridos de campo se observaron en ambas comunidades algunos de los fenómenos indicados, por ejemplo, la vegetación primaria cuenta con diversos grados de alteración debido a las actividades antropogénicas.

Para el caso de Mechoacán, de acuerdo con la Administración municipal (2008), respecto a los suelos, se pueden apreciar fenómenos de erosión hídrica principalmente. Se indica para la vegetación, que existen grandes superficies que han sido desmontadas para el cambio de uso del suelo para actividades agropecuarias, la modificación del paisaje y la deforestación se considera hasta en un 50% de la vegetación primaria. El uso indiscriminado de agroquímicos para las actividades agropecuarias, han derivado en la contaminación de ríos y arroyos, lo cual trae afectaciones a la fauna, a la flora y al ser humano.

No obstante, los aspectos del *koova'ayo* que se analizaron y resaltaron en el presente documento, desde la visión de los entrevistados, la serie de afectaciones al entorno social y ambiental, tiene su origen en la antinomia a la que todos hicieron referencia, donde esta idea del *koova'ayo* (vivamos bien) ya no es practicado necesariamente por todos, existen algunos individuos que tienen comportamientos contrarios a la búsqueda del bienestar colectivo.

Un sentimiento denominado como *Ña iova'ayo vati naa chachinituniyo*, cuya traducción libre es “No vivimos bien porque hemos perdimos la inteligencia”, y que hace referencia a la pérdida de la “sensibilidad” hacia lo sagrado, derivado por la ruptura en la transmisión irrestricta de los valores *ñayevuechiñuun* y la exigencia en su cumplimiento, por los sistemas de transmisión del conocimiento y de los valores sociales y culturales cada vez más laxos en el ámbito de la familia nuclear y extensa.

Este sentimiento ocasionado por abandonar la práctica de los valores sociales y culturales, la falta de respeto para con los demás y con los seres sagrados, el no ser solidarios con otros ni con la comunidad, no ayudarse, no cuidar donde viven, mentir, olvidar las costumbres, entre otros. Lo anterior se asocia con permitir que “lo malo de

afuera” inunde el corazón de los sujetos individuales y se pierda el sentido de la comunidad.

Estos impactos sobre el ambiente así como las demás influencias en las dimensiones sociales, ocurren por diversos factores de las presiones externas del modelo económico del país que impactan sobre la economía de las unidades familiares, principalmente lo referente al abandono de la denominada “agricultura de autoconsumo”, a merced de las leyes y lógicas del mercado, donde se ha profundizado el menoscabo de los incentivos a la producción y de los sistemas de acopio que permitan un mínimo de precios de garantía, tampoco hay estímulos a los sistemas comunitarios de producción y consumo, donde se reivindiquen las racionalidades étnicas locales.

VI. LAS CONCLUSIONES

A partir de la revisión de la literatura, se da cuenta aquí de la evolución de los conceptos de desarrollo y desarrollo rural enmarcados en un sistema global de capitalismo exacerbado; se muestran también las estrategias para la invisibilización y subordinación de otras culturas y otros conocimientos, principalmente a través de la ciencia moderna, la cual a través del economicismo y el euro-norteamérica-centrismo ha instaurado un filtro intelectual para actuar sobre el mundo.

Asimismo, el texto postula cómo han sido los procesos de resistencia por parte de los subordinados e invisibilizados, y cuáles han sido sus estrategias; cuyas respuestas se orientan de manera determinante hacia el denominado paradigma del *vivir bien*, que ha devenido en el reconocimiento de otro sistema de concepción del mundo y del desarrollo - bienestar. Así, a través de la ecología de saberes y la postulación del reconocimiento de las sabidurías tradicionales como complemento a la descolonización del pensamiento y la investigación, se hurga en las propuestas de la “Ciencia nativa” y el “Paradigma indígena de investigación”, a manera de complementar el lugar que ocupa actualmente la ciencia convencional.

De acuerdo con la hipótesis planteada: “Las comunidades mixtecas de la Costa de Oaxaca poseen un cúmulo de conocimientos, saberes y prácticas; mismas que encuentran su plena expresión en un amplio repertorio de principios reguladores, así como fuertes valores éticos y espirituales en su relación con el entorno natural y con la colectividad, contenidos en la expresión *koova’ayo* (vivamos bien), como un mecanismo para su permanencia cultural en el devenir de su proceso histórico, y que pueden ser valorizados como aportes en la conceptualización del desarrollo rural en la región de estudio”. Con los resultados encontrados en ambas comunidades, y que se encuentran analizados en el presente documento, se acepta la hipótesis propuesta al inicio de la investigación.

En este sentido, con base en el objetivo general delineado: “Identificar los atributos y las dimensiones del concepto *koova’ayo*, en las prácticas culturales de la población *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la Costa), así como las contribuciones de éste al paradigma de desarrollo rural sustentable en la región Costa Chica de Oaxaca”, se confirma que los objetivos planteados para esta investigación han sido alcanzados, ya que la Investigación Participativa Revalorizadora (IPR) y sus postulados, permitieron vivenciar y comprender el proceso dinámico de los conocimientos *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun*, insertos en la dinámica del *koova’ayo*. Las comprobaciones relevantes de este trabajo se encuentran abordados en los diferentes contenidos del capítulo de Resultados.

Por lo tanto, en este trabajo se confirma también la efectividad de la “Ciencia nativa” y el “Paradigma indígena de investigación” como propuestas válidas para el reconocimiento de otros modelos diferentes de concebir la naturaleza, las ocupaciones, los intercambios económicos, entre otros.

Cabe resaltar que una primera constatación de la investigación permite apreciar que entre los *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* existe una comprensión sobre el mundo, que trasciende la visión clásica del ser humano como el centro, al cual se le concibe como parte de un nodo de este entramado relacional de seres vivos e inanimados, que interaccionan en los planos de la existencia, por lo que se resalta la importancia del mantenimiento de las relaciones espirituales entre el ser humano, la naturaleza y las entidades no visibles, en una interacción ineludiblemente biocentrista.

Por lo tanto, el concepto *koova’ayo* (Vivamos bien), que se puede considerar como una segunda constatación, encuentra su sinonimia en el concepto de *bienestar*, que está fundamentado en el conjunto de interacciones entre los diversos atributos materiales y los inmateriales, a través de la práctica de los valores sociales y culturales, pues de este conjunto de actitudes dependerá la entereza del cuerpo físico, de la mente y del espíritu, por lo que el cuidado del entorno natural y societal se vuelven esenciales para este *estar bien*, no solo entre los iguales, sino también en los

respectivos mecanismos de reciprocidad con los demás seres vivos y con las entidades sagradas.

Entendido así, la propuesta del *koova'ayo*, es a la vez procedimiento y sentimiento, una concepción y una forma de vivir la vida, donde ese sentimiento nace por el gusto de vivir, por tanto, es un procedimiento, que surge en esa experiencia de convivir con los otros, de trabajar, de ser útiles para la comunidad (mediante el ejercicio de los valores sociales y culturales) y para los seres sagrados, por tanto, es un gusto por el festejo y la ritualidad.

De tal modo, a diferencia del concepto convencional del desarrollo, este concepto no es lineal por su propia naturaleza, por lo que no permite descuido alguno en su dinámica de desarrollo, sino que por el contrario, es un proceso en espiral en el que se conjugan y se practican los valores sociales y culturales, en los diversos ámbitos (sujeto individual, familia extensa y comunidad) así como las diversas dimensiones (económicas, políticas, festivo-religiosas, social-natural) que permiten la comprensión de la vida en un todo interconectado, que si se descuida, puede desencadenar una serie de efectos (no necesariamente nocivos) que tendría que regresar a los estadios previos.

Esta práctica de los valores culturales del *koova'ayo* constituye el punto de partida de una concepción particular del desarrollo rural, toda vez que es una concepción del bienestar en el ámbito local. Así, en esta concepción de la existencia, la formación y la práctica de los valores sociales y culturales como conjunto de necesidades primarias, constituye el ecosistema sobre el que se buscará la satisfacción del resto de las necesidades materiales de subsistencia, por lo tanto, se construye en colectivo, no de manera individual, bajo un tapete de participación genuina.

Aunado a los aspectos del concepto que se analiza y resalta en la presente investigación, se constató la existencia de una antinomia al que hicieron referencia todos los entrevistados, que se suman a esa polifonía de expresiones indígenas,

campesinas y populares a nivel mundial, en el que se inserta la propuesta del *koova'ayo*, una última constatación de esta investigación exhibe que la idea del vivamos bien ya no es practicado por todos, es decir que se da un proceso de escisión de algunos sujetos individuales que van teniendo comportamientos contrarios a la búsqueda del bienestar colectivo, con lo cual se genera un sentimiento denominado como *Ña iova'ayo vati naa chachinituniyo*, cuya traducción libre es “No vivimos bien porque perdimos la inteligencia”, ya descrito en el subcapítulo precedente.

Así, se desea que este cúmulo de reflexiones permita tener una visión más plural acerca de los mundos de sentido existentes a lo largo y ancho del orbe, que impulsen nuevos caminos de convivencia para facilitar el genuino desarrollo de las comunidades originarias. Al reflexionar sobre el *koova'ayo*, como una propuesta materialmente existente entre los pueblos *ñayevuechiñuun / ñayevuechichiñuun* (mixtecos de la Costa de Oaxaca) asentada en la práctica de la existencia de lo sagrado y lo comunitario que pueda permitir proponer el encauzamiento de políticas locales y nacionales, enfocadas al denominado proceso de desarrollo rural, de manera específica, los aportes a la sustentabilidad y el desarrollo rural sustentable.

VII. LITERATURA CITADA

- Acevedo C., M. L. 1995. Los Mixtecos. pp. 81-183. *In*: Instituto Nacional Indigenista. Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Pacífico Sur. Distrito Federal, México.
- Administración Municipal. 2008. Plan Municipal de Desarrollo Rural Sustentable 2008-2010. Municipio de Santa Catarina Mechoacán. [En línea]. https://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/367.pdf Fecha de acceso: 13-febrero-2021.
- Agostino, A. 2009. Alternativas al Desarrollo en América Latina: ¿Qué pueden aportar las universidades? pp. 14-17. *In*: León, O. La agonía de un mito ¿Cómo reformular el “desarrollo”? Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). Serie de América Latina en movimiento. Quito, Ecuador.
- Álvarez-Gayou J., J. L. 2003. Cómo hacer investigación cualitativa: fundamentos y metodología. 1ª. Edición. Editorial Paidós Mexicana, S. A. Distrito Federal, México. 222 p.
- Arévalo R., G. A. 2013. Reportando desde un frente decolonial: La emergencia del paradigma indígena de investigación. pp. 50-78. *In*: Arévalo R., G. A. e I. Zabaleta Ch. (Eds.). Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y multiplicidad. Asociación Intercultural Mundu Berriak. Bogotá, Colombia.
- Arias, M. M. 2000. La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones. *Investigación y Educación en Enfermería*, XVIII (1): 13-26.
- Ávila-Quiroz, M. B.; M. I. Pérez-León y S. Nahmad-Sitton. 2019. *Nayevuechiñuun*, gente del pueblo. La autoidentificación de un poblado mixteco en la costa de Oaxaca. *Intersticios Sociales*, 18: 213-246.
- Baños E., Á. P. 2012. ‘El Redondo’. Patrimonio Vernáculo en peligro en la Costa Oaxaqueña. *La Gaceta del Instituto del Patrimonio Cultural (INPC) del Estado de Oaxaca*, 22: 12-22.
- Barabas, A. M. 2003. La Ética del don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad. pp. 39-63. *In*: Millán, S. y J. Valle (Coords.). La Comunidad sin Límites vol. I. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México.
- Barabas, A. M. 2012. Pensar la autonomía: el municipio para una reorganización etnopolítica y territorial. *Revista de Ciências Sociais*, 43(2): 80-97.
- Barkin, D. 2012. Hacia un Nuevo Paradigma Social. *POLIS Revista Latinoamericana*, 11(33): 1-12.
- Barreto, S. 2014. Apropiación campesina de los recursos forestales en la Sierra Nevada (1986-2011). pp. 143-165. *In*: Guzmán, E. y N. B. Guzmán R. (coords.). Conocimientos y organización en la gestión de los recursos. Experiencias en regiones rurales de México. Juan Pablos Editor - UAEM. Cuernavaca, México.
- Bartolomé, M. A. 2006. Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*, (9): 1515-2413.
- Bartolomé, M. A. y A. M. Barabas. 2008. “El pueblo ñu savi. Los mixtecos”, *Arqueología Mexicana*, 90(marzo-abril): 68-73.
- Batzin, C. 2005. El desarrollo humano y los pueblos indígenas. *Notas de población*, XXXI(79): 85-99.

- Bautista S., J. J. 2011. De la racionalidad moderna a la racionalidad de la vida. pp. 1-31. *In: Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina*. Universidad de la República y Ediciones Trilce. Montevideo, Uruguay.
- Boege, E.; U. Cruz; y D. Jiménez. 2012. Tu tuú ñu Yucóo: Nuestro territorio, nuestra vida. Mapeo y gestión social del territorio biocultural Guadalupe Hidalgo Yucóo. CONACYT - INAH - CONACULTA - CEDICAM. Oaxaca, México. 97 p.
- Boils M., G. 2010. El envío de remesas como factor de cambio en la vivienda de la Mixteca Alta oaxaqueña. *Dimensión Antropológica*, 17(49): 143-178.
- Bonfil, G. 1990. Lo indio desindianizado. pp. 73-96. *In: México profundo. Una civilización negada*. CONACULTA – Editorial Grijalbo. Distrito Federal, México.
- Briones-Salas, M. y V. Sánchez-Cordero. 2004. Mamíferos. pp. 423-447. *In: García-Mendoza, A. J.; M. J. Ordoñez; y M. Briones-Salas. (eds.). Biodiversidad de Oaxaca*. Instituto de Biología, UNAM - Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza - World Wildlife Fund. Distrito Federal, México.
- Bustillo M., R. 2016. Capítulo 2. El estado de Oaxaca. Organización político-administrativa y pluricultural. pp. 63-81. *In: Bustillo M., R. Derechos políticos y sistemas normativos indígenas. Caso Oaxaca*. Primera edición. Editorial Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. Ciudad de México, México.
- Caballero, J.; A. Casas; L. Cortés; y C. Mapes. 1998. Patrones en el conocimiento, uso y manejo de plantas en pueblos indígenas de México. *Estudios Atacameños*, 16: 181-195.
- Calderón, A. 2009. El Tidaá de antes. Las transformaciones de las últimas décadas. *Política y cultura*, (31): 91-112.
- Canedo V., G. 2008. Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). pp. 401-426. *In: Cimadamore, A. (comp.). La economía política de la pobreza*. Colección CLACSO-CROP. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- Cantoral, R. 2009. Identidad y desarrollo: matemática educativa y Relime. *Revista latinoamericana de investigación en matemática educativa*, 12(2): 145-150.
- Cárdenas, G. 2009. Investigación participativa con agricultores: una opción de organización social campesina para la consolidación de procesos agroecológicos. *Revista Luna Azul*, 29: 95-102.
- Cardoso-Ruiz, R. P., L. C. Gives-Fernández; M. E. Lecuona-Miranda; y R. Nicolás-Gómez. 2016. Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir/Sumak kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*, 31(julio-diciembre).
- Carrillo C., E. A. y D. Useche T. 2017. Análisis del enfoque de nueva ruralidad como modelo de desarrollo e instrumento para la construcción de paz en Colombia. Monografía de grado (sin dato), Economía. Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible FEEDS. Universidad de La Salle. Bogotá, Colombia. 58 p.
- Casas-Andreu, G.; F. R. Méndez-de la Cruz; y X. Aguilar-Miguel. 2004. Anfibios y Reptiles. pp. 375-390. *In: García-Mendoza, A. J.; M. J. Ordoñez; y M. Briones-Salas. (eds.). Biodiversidad de Oaxaca*. Instituto de Biología, UNAM - Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza - World Wildlife Fund. Distrito Federal, México.

- Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel. 2007. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. pp. 9-23. *In*: Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel. (Comps.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Castro R., D. y A. Santos. 2012. Los indígenas son mis padres, yo ya no. El día que Ángel decidió dejar de ser indio. *Revista latinoamericana de educación inclusiva*, 6(1): 23-37.
- Ceballos, G.; L. Martínez; A. García; E. Espinoza; y J. Bezaury C. 2010. Áreas prioritarias para la conservación de las Selvas Secas del Pacífico mexicano. pp.387 – 392. *In*: Ceballos, G.; L. Martínez; A. García; E. Espinoza; J. Bezaury C.; y R. Dirzo (Eds). Diversidad, amenazas y áreas prioritarias para la conservación de las Selvas Secas del Pacífico de México. Fondo de Cultura Económica, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, Alianza WWF-Telcel, Ecociencia S.C., Telmex. Distrito Federal, México.
- Ceceña, A. E. 2006. Sujetizando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación. pp. 13-43. *In*: Ceceña, A. E. Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.
- Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural. s.f. Programa Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural. [En línea]. <http://www.diversidadbioculturalytterritorios.org/pg.base.php?id=82&lang=es>
Fecha de acceso: 21-agosto-2021.
- Chassen, F. R. y H. G. Martínez. 1993. El retorno al milenio mixteco: indígenas agraristas vs. rancheros revolucionarios en la Costa Chica de Oaxaca, mayo de 1911. *Cuadernos del Sur, Oaxaca*, núm. 5, año 2: 31-65.
- Chilisa, B. 2012. Situando los sistemas de conocimientos. [En línea]. <https://es.scribd.com/document/312653000/Bagele-Chilisa-Situando-Los-Sistemas-de-Conocimiento>
Fecha de acceso: 19-febrero-2021.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) - Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). s.f. Mapas de Áreas Naturales Protegidas de México. [En línea]. http://sig.conanp.gob.mx/website/pagsig/mapas_serie.htm
Fecha de acceso: 12-abril-2022.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) - Comisión Nacional del Agua (CNA). 2008. Cuencas Hidrológicas. [En línea]. http://www.conabio.gob.mx/informacion/metadatos/gis/cue250kgw.xml?_httpcache=yes&_xsl=/db/metadatos/xsl/fgdc_html_xsl&_indent=no
Fecha de acceso: 16-octubre-2021.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). 2010. Mixtecos de la costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956). Pioneros del Indigenismo en México, núm. 3. Desarrollo Gráfico Editorial – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Distrito Federal, México. 304 p.

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). 2018. Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2018. CONEVAL. Ciudad de México, México. 233 p.
- Coordinación General del Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca (COPLADE) – Universidad del Mar (UMAR). s.f. Diagnóstico Regional Costa. COPLADE - UMAR. Oaxaca, México. 12 p.
- Cordera, R. 2014. Más allá de la crisis: al rescate del desarrollo. *Economía UNAM*, 11(31): 3-24.
- Corona B., S. y O. Kaltmeier. 2012. En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales. Editorial Gedisa, S. A. Barcelona, España. 109 p.
- Criollo, F.; A. Córdoba; W. Segura; A. Castillo; S. Calderón; y M. Figueroa. 2009. Elementos sobre la historia del concepto de desarrollo según los economistas Theotónio Dos Santos y Gilbert Rist. *Tendencias*, X(1): 71 - 86.
- Cruz S., B. G. y M. R. Pérez A. 2016. Sustentabilidad en proyectos productivos de la etnia gente del desierto de Sonora Tohono'ótham o. Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional A.C. 21° Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México. 15 al 18 de noviembre de 2016. Mérida, México. 20 p.
- Dávalos, P. 2008. El Sumak Kawsay ("Buen vivir") y las cesuras del desarrollo. [En línea]. <https://www.iade.org.ar/noticias/el-sumak-kawsayo-el-buen-vivir-y-las-cesuras-del-desarrollo>
Fecha de acceso: 22-noviembre-2021.
- David, M. B.; C. Morales; y M. Rodríguez. 2001. Modernidad y heterogeneidad: estilo de desarrollo agrícola y rural en América Latina y El Caribe. pp. 41-88. *In*: David, M. B. (comp.). Desarrollo rural en América Latina y el Caribe ¿La construcción de un nuevo modelo? Alfaomega S. A. – Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Bogotá, Colombia.
- De Sousa S., B. 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Ediciones Trilce – Extensión universitaria, Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. 110 p.
- Delgado, F.; S. Rist; y C. Escobar. 2010. El desarrollo endógeno sustentable: como interfaz para implementar el vivir bien en la gestión pública boliviana. AGRUCO - Plural editores. La Paz, Bolivia. 62 p.
- Deruyttere, A. 2001. Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia. Banco Interamericano de Desarrollo. 13 p.
- Diario Oficial de la Federación (DOF). 2012. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Acuerdo por el que se expide el Programa de Ordenamiento Ecológico General del Territorio (7-septiembre-2012). <https://www.gob.mx/semarnat/acciones-y-programas/programa-de-ordenamiento-ecologico-general-del-territorio-poetg>
Fecha de acceso: 30-marzo-2021.
- Dunne, S. 2018. Los 7 principios de la sostenibilidad. <https://nuestrofuturocomun.com/los-7-principios-de-la-sostenibilidad/>
Fecha de acceso: 26-septiembre-2021.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). 2020. Bases de datos del Índice de Intensidad Migratoria a nivel estatal y municipal, 2020.

- <https://datos.gob.mx/busca/dataset/indices-de-intensidad-migratoria-mexico-estados-unidos/resource/cab3af23-85a4-41db-a2f0-8a99c1b0c850>
Fecha de acceso: 06-octubre-2022.
- Dirven, M.; R. Echeverri P.; C. Sabalain; A. Rodríguez; D. Candia B.; C. Peña; y S. Faiguenbaum. 2011. Hacia una nueva definición de “rural” con fines estadísticos en América Latina. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago, Chile. 107 p.
- Dubois M., A. 2013. Tiempo de debate: un nuevo desarrollo para nuevos tiempos. pp. 25-37. *In*: Román, B. y De Castro, G. (eds.). Cambio social y cooperación en el siglo XXI [Vol.2]. El reto de la equidad dentro de los límites económicos. Educo – Icaria Editorial. Barcelona, España.
- Durand, C. y J. C. Rivero. 2010. Crítica al desarrollo rural sustentable como “Enclave ideológico de la estrategia neoliberal” (El caso mexicano). *Ecodiseño & sostenibilidad*, 2(1): 145-161.
- Dussel, E. 2005. Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). [En línea]. <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/01/26/transmodernidad-e-interculturalidad-enrique-dussel/> Fecha de acceso: 19-octubre-2021.
- Echeverri P., R. y M. P. Ribero. 2002. Nueva Ruralidad: Visión del Territorio en América y el Caribe. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA). San José, Costa Rica. 207 p.
- Echeverría G., G. 2005. Análisis cualitativo por categorías. Apuntes docentes de metodología de investigación. Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Escuela de Psicología. Santiago, Chile. 38 p.
- Elizalde, A. y L. E. Thayer. 2013. Ruralidad y campesinado: ¿categorías en extinción o realidades en proceso de transformación? *Polis [En línea]*, 34: 1-6.
- Escobar, A. 2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? pp. 148-180. *In*: Gallegos E., C.; R. M. Lince C.; y D. C. Gutiérrez R. Lecturas de la metodología de las ciencias sociales I. Secretaría de Educación del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, México.
- Espinosa S., M. A. 2016. La(s) Mixteca(s): una geonarrativa de las complejidades. [En línea]. <https://manuelantonioespinosa.wordpress.com/2016/07/25/las-mixtecas-una-geonarrativa-de-las-complejidades/> Fecha de acceso: 11-noviembre-2021.
- Estado Plurinacional de Bolivia. 2009. Constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia. [En línea]. https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf Fecha de acceso: 7-febrero-2021.
- Estermann, J. 2012. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Polis [En línea]*, 33: 1-22.
- Estermann, J. 2016. Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano. *Revista FAIA*, 5(25): 1-18.
- Esteva, G. 2009. Más allá del desarrollo: la buena vida. pp. 1-5. *In*: León, O. (director). La agonía de un mito ¿Cómo reformular el “desarrollo”? Agencia

- Latinoamericana de Información (ALAI). Serie de América Latina en movimiento, número 445. Quito, Ecuador.
- Estudillo T., F. A. 2013. La chilena en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca, una aproximación desde la interculturalidad en la Costa Chica. pp. 47-63. En: De la Garza, M. L. y C. Aguilar (coords.). Actas del Primer Encuentro de Etnomusicología. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Expósito V., M. 2003. Diagnóstico Rural Participativo. Una guía práctica. Centro Cultural Poveda. Santo Domingo, República Dominicana. 118 p.
- Fadellin, N. M. 2018. De la descolonización a la decolonialidad: una perspectiva desde la ciencia ficción feminista en *Midnight Robber* de Nalo Hopkinson y *De cuando en cuando Saturnina* de Alison Spedding. *Tenso Diagonal*, 5: 30-41.
- Flores, M. 2007. La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible. *Revista Opera* 7: 35-54.
- Fortich, F. J.; J. A. Gómez; y A. P. Banda. 2019. Reflexiones acerca de dualismo económico, racionalidad del mercado y metaderechos. *Revista Contribuciones a la Economía* (abril-junio).
- García, J. y A. Buenrostro. 2014. El Parque Nacional Lagunas de Chacahua, Oaxaca: perspectivas a sus 75 años. *CIENCIA ergo-sum*, 21(2): 149-153.
- Gerritsen, P.; C. Ortiz; y R. González. 2009. Los Usos populares, tradición y aprovechamiento del carrizo: estudio de caso en la costa sur de Jalisco, México. *Economía, Sociedad y Territorio*, enero-abril, IX(029): 185-207.
- Giraldo, O. F. 2014. Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir. Primera edición. Editorial Itaca; Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo, México. 220 pp.
- Gobierno del estado de Oaxaca. s.f. Regiones de Oaxaca. [En línea]. <https://www.oaxaca.gob.mx/regiones/> Fecha de acceso: 27-abril-2020.
- Godelier, M. 1989. Lo Ideal y lo Material. Pensamiento, economías, sociedades. (versión castellana de A. J. Desmond). Altea, Taurus, Alfaguara S. A. Madrid, España. 308 p.
- Gómez O., L. y A. Tacuba S. 2017. La política de desarrollo rural en México. ¿Existe correspondencia entre lo formal y lo real? *EconomíaUNAM*, 14(42): 93-117.
- González A., S. y A. H. Larralde C. 2013. Conceptualización y medición de lo rural: Una propuesta para clasificar el espacio rural en México. pp. 141-157. In: Consejo Nacional de Población. La situación demográfica de México, 2013. Consejo Nacional de Población. Distrito Federal, México.
- González L., E. 1990. Los mixtecos. pp. 143-196. In: Los zapotecas y mixtecos. Tres mil años de civilización precolombina. CONACULTA / Jaca Book Spa / H. Ayuntamiento Constitucional de la Ciudad de Oaxaca.
- González P., G.; M. Briones-Salas; y A. M. Alfaro. 2004. Integración del conocimiento faunístico del estado. pp. 449-466. In: García-Mendoza, A. J.; M. J. Ordoñez; y M. Briones-Salas. (eds.). Biodiversidad de Oaxaca. Instituto de Biología, UNAM - Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza - World Wildlife Fund. Distrito Federal, México.

- Good, C. 2013. Formas de organización familiar náhuatl y sus implicaciones teóricas. *La ventana. Revista de estudios de género*, 4(37): 9-40.
- Good, C. s.f. 2. Valores fundamentales en la Tradición Intelectual Indígena de México. pp. 61-76. *In*: Quinteros, G. e Y. Corona. Las prácticas sociales del lenguaje en contextos de tradición indígena. El objeto de conocimiento antes de ser objeto de enseñanza. 322 p.
- Google Inc. 2021. Google Earth Pro 7.3 para PC, software de Sistemas de Información Geográfica. [En línea].
<https://www.google.com/intl/es/earth/download/gep/agree.html>
 Fecha de acceso: 4-marzo-2022.
- Gotta, C. y M. Taruselli. 2009. Pueblos Originarios y Desarrollo: otros saberes y otros modelos para alcanzar la sustentabilidad. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 19: 41-51.
- Grosfoguel, R. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa [En línea]*, 4: 17-48.
- Grosfoguel, R. 2007. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. pp. 63-77. *In*: Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (Comps.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Grupo Científico Econativo (ECONATIVO). 2012. Uso y conocimiento tradicional mixteco de la biodiversidad en Santa María Yucuhiti, Oaxaca. Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM). Puebla, México. 145 p.
- Guber, R. 2011. La etnografía, método, campo y reflexividad. Siglo veintiuno Editores. 1ª. Edición. Buenos Aires, Argentina. 160 p.
- Gudynas, E. y A. Acosta. 2011. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16(53): 71-83.
- Guzmán, M. 2013. Lengua e identidad entre los Mayas contemporáneos de Yucatán. *Anales de Antropología*, 47(1): 57-71.
- H. Ayuntamiento Constitucional 2017-2019. s.f. Plan Municipal de Desarrollo Santa Catarina Mechoacán 2017-2019. [En línea].
<http://sisplade.oaxaca.gob.mx/mun/PMD.aspx?idMun=482>
 Fecha de acceso: 10-noviembre-2019.
- H. Ayuntamiento Constitucional 2019–2021 s.f. Plan Municipal de Desarrollo (414) Santa María Huazolotitlán 2019-2021. [En línea].
<http://sisplade.oaxaca.gob.mx/mun/PMD.aspx?idMun=414>
 Fecha de acceso: 25-noviembre-2020.
- H. Ayuntamiento constitucional. s.f. Plan Municipal de Desarrollo 2011-2013. Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. [En línea].
<http://sisplade.oaxaca.gob.mx/mun/PMD.aspx?idMun=482>
 Fecha de acceso: 14-noviembre-2019.
- Haidar, V. y M. V. Berros. 2015. Entre el sumak kawsay y la vida en armonía con la naturaleza: disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global. *Theomai*, 32: 128-150.

- Hendel, V. 2011. Las políticas de desarrollo rural en América Latina. Un análisis a la luz de la experiencia boliviana reciente. *Revista IDeAS, Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade*, 5(1): 10-29.
- Hermann L., M. A. 2008. Los códices de la Mixteca Alta. *Arqueología Mexicana*, 90: 38-39.
- Hernández S., R.; C. Fernández C.; y M. P. Baptista L. 2014. Metodología de la investigación. 6ª edición. McGraw Hill - Interamericana Editores S.A. de C.V. Distrito Federal, México. 600 p.
- Hernández, G. M. E.; R. Mariaca; M. Á. Vásquez; y E. Eroza. 2009. Influencia de la cosmovisión del pueblo mixteco de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca, México, en el uso y manejo del caracol púrpura, *Plicopurpura pansa* (Gould, 1853). *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XV(29); 11-36.
- Herrera, F. 2013. Enfoques y políticas de desarrollo rural en México: Una revisión de su construcción institucional. *Gestión y política pública*, 22(1): 131-159.
- Hidalgo-Capitán, A. L. y A. P. Cubillo-Guevara. 2017. Deconstrucción y genealogía del “buen vivir” latinoamericano. El (trino) “buen vivir” y sus diversos manantiales intelectuales. *International Development Policy, Revue internationale de politique de développement* [En línea], 9. <http://journals.openedition.org/poldev/2517> Fecha de acceso: 13 de marzo de 2021.
- Houtart, F. 2011. El concepto de sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Revista de filosofía*, 28(69): 7-33.
- Houtart, F. 2014. El concepto de sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. pp. 97-123. *In: Delgado R., G. C. [Coord.]. Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad.* UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Distrito Federal, México.
- Huanacuni M., F. 2010. Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) - Oxfam América - Solidaridad Suecia América Latina (SAL). Lima, Perú. 122 p.
- Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO). s.f. Representación política de las mujeres en Oaxaca. Diagnóstico y Retos. [En línea]. portalanterior.ine.mx/archivos3/portal/histórico/recursos/IFE-v2/DEPPP/DEPPP-Varios/Foro_ImpactoyProspectivas/docs/gustavomeixueiroopleoax29oct.pdf Fecha de acceso: 10-mayo-2022.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2016. División política municipal, 1:250000. Catálogo de metadatos geográficos. [En línea]. http://www.conabio.gob.mx/informacion/metadatos/gis/muni_2015gw.xml?_httpcache=yes&_xsl=/db/metadatos/xsl/fgdc_html.xsl&_indent=no Fecha de acceso: 14-noviembre-2019.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2017. Diccionario de datos edafológicos: escala 1:250 000, versión 4. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Aguascalientes, México. 72 p.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)a. s.f. Compendio de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos 2010, Santa Catarina

- Mechoacán, Oaxaca, clave geoestadística 20367. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Aguascalientes, México. 8 p.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). s.f. Compendio de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos 2010, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca, clave geoestadística 20414. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Aguascalientes, México. 10 p.
- Instituto Nacional de las Mujeres. 2011. M4. Proyecto Piloto: Alfabetización con mujeres indígenas y afrodescendientes en el estado de Oaxaca. Diagnóstico regional: Región Costa. Instituto Nacional de las Mujeres - Instituto de la Mujer Oaxaqueña. 82 p.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2008. Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. pp. 31-112. *In*: Diario Oficial, lunes 14 de enero de 2008, Primera sección. Distrito Federal, México.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). 2018. Etnografía del pueblo mixteco - Ñuu Savi. Un vistazo a los rasgos más distintivos de los pueblos indígenas de México. [En línea]. <https://www.gob.mx/inpi/es/articulos/etnografia-del-pueblo-mixteco-nuu-savi> Fecha de acceso: 18-febrero-2020.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). 2010. Catálogo de Localidades Indígenas 2010. [En línea]. <https://www.inpi.gob.mx/localidades2010-gobmx/> Fecha de acceso: 4-marzo-2022.
- Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED). s.f. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Oaxaca. Santa Catarina Mechoacan. [En línea]. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20367a.html> Fecha de acceso: 14-julio-2021.
- Iño, W. G. 2017. Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena. *RevIISE, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9): 111-125.
- Ishizawa O., J. y G. Rengifo V. 2012. Diálogo de Saberes. Una aproximación epistemológica. PRATEC - Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, AMC EDITORES SAC. Lima, Perú. 72 p.
- Jiménez, L. A. 2008. Desarrollo Rural en América Latina. Observatorio de la Economía Latinoamericana, 99.
- Jorand, B. 2008. Formas de transformación del conocimiento de la medicina tradicional en los pueblos nahuas del municipio de Hueyapan, Sierra Norte de Puebla. *Cuicuilco*, 15(44): 181-196.
- Kautsky, K. 1974. Introducción y Capítulo 2. El campesino y la industria. pp. 9-19. *In*: Kautsky, K. La cuestión agraria. 9ª. edición. SIGLO XXI Editores. Distrito Federal, México.
- Kay, C. 2001. Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina. [En línea]. https://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/fondo/pdf/29537_19.pdf Fecha de acceso: 17-marzo-2021.

- Korol, C. 2008. La subversión del sentido común y los saberes de la resistencia. pp. 177-191. *In*: Ceceña, A. C. (Coord.). De los saberes de la emancipación y de la dominación. 1ª. Edición. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- Lander, E. 1996. El dogma del progreso universal. pp. 6-10. *In*: Lander, E. (Editor). El límite de la civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales FACES. Caracas, Venezuela.
- Lander, E. 2001. Pensamiento crítico latinoamericano: La impugnación del eurocentrismo. *Revista de Sociología*, 15: 13-25.
- Lander, E. 2008. La ciencia neoliberal. *Tabula Rasa*, 9: 247-283.
- Lander, E. 2015. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. *Estudios latinoamericanos, nueva época*, 36: 29-58.
- Landini, F. 2011. Racionalidad económica campesina. *Mundo Agrario*, 12(23).
- Le Quang, M. y T. Vercoutère. 2013. Ecosocialismo y buen vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo. 1ª. Edición. Instituto de Altos Estudios Nacionales. Quito, Ecuador. 92 p.
- Leff, E. 2001. Los Derechos del Ser Colectivo y la Reapropiación Social de la Naturaleza: A Guisa de Prólogo. pp. 7-34. *In*: Leff, E. (Coord.). Justicia ambiental: construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente – UNAM. Distrito Federal, México.
- Leff, E. 2004. Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza. Siglo xxi Editores, S.A. de C.V. Distrito Federal, México. 509 p.
- Lenkersdorf, C. 2005. Filosofar en clave tojolabal. Miguel Ángel Porrúa (librero-editor). Distrito Federal, México. 277 p.
- León-Portilla, M. 1993. La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes. 7ª. Edición. Ediciones UNAM. Distrito Federal, México. 461 p.
- León-Portilla, M. 2013. Los mixtecos. pp. 239-314. *In*: León-Portilla, M. (Editor). Historia documental de México 1. Cuarta edición corregida y aumentada, 3 Vol. UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas. Ciudad de México, México.
- Lind, M. 2008. Arqueología de la Mixteca. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. (27):13-32.
- López A., A. 2012. Cosmovisión y pensamiento indígena. [En línea]. http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf
Fecha de acceso: 6-mayo-2021.
- López B., F. s.f. Nava ku ka'anu in ñuú: para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los mixtecos. COAPI - Centro de Formación y Gestión para el Desarrollo Sustentable de la Mixteca A. C. Oaxaca, México. 120 p.
- López B., L. A. 2008. El entramado del Desarrollo rural. pp. 17-63. *In*: Al filo del surco, campesinos y sustentabilidad. Universidad Autónoma Agraria Antonio Narro – Guzmán Editores. 190 p.
- López C., H. F. 2015. Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca): un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa. Ediciones Navarra – CONACULTA – INAH - ENAH. Distrito Federal, México.

- López C., H. F. 2019. Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Tesis de doctorado, Doctor en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México. 387 p.
- López C., H. F.; y E. Ruiz M. 2010. Tutu ÑuuOkó. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Distrito Federal, México. 340 p.
- López, N. y V. Barajas. 2013. Identidad y desarrollo: el caso de la subregión alta mixteca de Oaxaca. *Península*, VIII(2): 9-37.
- López-Bárceñas, F. 2013. ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”. *Revista Papeles de Población*, 19(77): 177-192.
- Lugo-Morin, D. R.; H. Navarro-Garza; N. G. Estrella-Chulim; y J. Ramírez-Juárez. 2008. Etnocompetitividad del sistema artesanal textil Mitla, el papel del territorio y la innovación. *Economía, Sociedad y Territorio*, VIII(28): 981-1006.
- Madoery, O. 2012. Juicio al desarrollo. Tres tesis para una crítica política desde el sur. pp. 314-332. In: Misseri, L. E. Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica. Acta de las primeras jornadas internacionales de filosofía y ciencias sociales. 1ª. Edición. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata, Argentina.
- Máiz, R. 2004. La construcción política de las identidades indígenas en América Latina. [En webspersoais.usc.es/persoais/ramon.maiz/descargas/Capitulo_44.pdf línea]. Fecha de acceso: 2-mayo-2020.
- Márquez, H. 2009. Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial. *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, 40(159): 191-210.
- Martínez, E. y J. Vallejo. 2019. Pluriactividad, consumo y persistencia del maíz en dos municipios del noroeste del Estado de México. *Revista Euroamericana de Antropología*, (7): 41-53.
- Martínez-Carrasco, F.; J. B. Colino S.; y M. Á. Gómez C. 2014. Pobreza y políticas de desarrollo rural en México. *Estudios sociales*, 22(43): 09-35.
- Masferrer L., C. V. 2019. Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos. *Diario de Campo*, (5): 137–165.
- Matijasevic A., M. T. y A. Ruiz Silva. 2013. La construcción social de lo rural. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 5(3): 24-41.
- Matthew R., N. 2011. Construyendo la justicia ambiental. Agravios y diversidad en el movimiento ambientalista en Morelos. CONACULTA - Instituto Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México. 188 p.
- McClung de T., E.; D. Martínez Y.; E. Ibarra M.; y C. C. Adriano M. 2014. Los orígenes prehispánicos de una tradición alimentaria en la Cuenca de México. *Anales de Antropología*, 48(1): 97-121.
- Méndez P., A. 2020. Sistema agroforestal de los huertos familiares en la costa de Oaxaca, México. Tesis de Maestría en Ciencias, Forestales. Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo, Estado de México, México. 44 p.

- Millán, S. (Coord.). 2008. Región Sur. Tomo 1. Oaxaca: Condiciones Socioeconómicas y Demográficas de la Población Indígena. Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - PNUD. Distrito Federal, México. 199 p.
- Millán, S. (2005). Los cargos en el sistema. H. Topete Lara, L. Korsbaek y M. M. Sepúlveda Garza (eds.), La organización social y el ceremonial (pp. 217-238). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mindek, D. 2003. Mixtecos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - PNUD. Distrito Federal, México. 31 p.
- Morga R., L. E. 2012. Teoría y técnica de la entrevista. Red Tercer Milenio S. C. Tlalnepantla, México. 99 p.
- Navarro S., A. G.; E. A. García-Trejo; A. T. Peterson; y V. Rodríguez-Contreras. 2004. Aves. pp. 391-421. *In*: García-Mendoza, A. J.; M. J. Ordoñez; y M. Briones-Salas. (eds.). Biodiversidad de Oaxaca. Instituto de Biología, UNAM - Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza - World Wildlife Fund. Distrito Federal, México.
- Ordóñez, M. de J. 2000. El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica. *Investigaciones geográficas*, (42): 67-86.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). 2018. México rural del Siglo XXI. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, FAO. Ciudad de México, México. 19 p.
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). 2010. Lista y breve descripción técnica de las diversas formas que pueden presentar los conocimientos tradicionales (versión en español). Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore, World Intellectual Property Organization. Ginebra, Suiza. 19 p.
- Ortelli, P. y M. Gómez L. 2015. Perspectivas sobre el buen vivir en un municipio Tsotsil de Los Altos de Chiapas. *Revista pueblos y fronteras digital*, 10(19): 142-170.
- Ortiz C., I. 2006. Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco. Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca (SECULTA) - CNCA - DGCP. Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca, Serie Veredas. Oaxaca de Juárez, México. 179 p.
- Otzen, T. y C. Manterola. 2017. Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *International Journal of Morphology*, 35(1): 227-232.
- Pachón A., F. A. 2007. Desarrollo rural: más que desarrollo agrícola. *Revista Facultad de Medicina Veterinaria y de Zootecnia*, 54(1): 327-331.
- Palerm, Á. 2008a. Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo. pp. 255-292. *In*: Palerm, Á. Antropología y marxismo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Universidad Autónoma Metropolitana - Universidad Iberoamericana. Distrito Federal, México.
- Palerm, Á. 2008b. Articulación campesinado-capitalismo: sobre la fórmula M-D-M. pp. 293-327. *In*: Palerm, Á. Antropología y marxismo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Universidad Autónoma Metropolitana - Universidad Iberoamericana. Distrito Federal, México.
- Parra, Y. 2013. La Otra Orilla. TerritorioCuerpoMemoria Pedagogía del Buen vivir y ConoCSentir de los pueblos de Abya Yala. *Mitologías Hoy*, 115 – 136.

- Pastrana P., S. A. 2012. Desaparición de las lenguas indígenas. pp. 275-291. *In*: González G., F.; H. Santos B.; J. García L.; F. Mena A.; y D. Cienfuegos S. (Coords.). De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el sur de México. El Colegio de Guerrero. Chilpancingo, México.
- Penagos, Á. M. 2019. Desafíos en Desarrollo Rural y Agropecuario para América Latina y el Caribe. pp. 11-16. *In*: Le Coq, J.-F.; C. Grisa; E. Sabourin; y O. Sotomayor (Eds.). Políticas públicas y desarrollo rural en América Latina: Balance y perspectivas. Memorias del Seminario de la Red de Políticas Públicas y Desarrollo Rural en América Latina (PP-AL). 5 al 7 de septiembre 2018. PP-AL - CIRAD - CIAT. Cali, Colombia
- Pérez C., E. 2001. Hacia una nueva visión de lo rural. pp. 17-29. *In*: Giarracca, N. (Comp.). ¿Una nueva ruralidad en América Latina? Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) - Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI). Buenos Aires, Argentina.
- Pérez, E. 2004. El mundo rural latinoamericano y la nueva ruralidad. *Revista Nómadas*, (20): 180-193.
- Puentes, J. P. 2015. Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales (Relmecs)*, 5(2): 1-19.
- Quecha R., C. 2020. Experiencias intergeneracionales sobre el racismo: un estudio entre afroamericanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín*, 35(59): 35-59.
- Quijano, A. 2010. Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo, [en línea]. *Estudios latinoamericanos*, 25: 27-30.
- Quilaqueo B., G. I. y C. A. Ramírez M. 2006. ¿Productores o migrantes? estrategias de reproducción de los campesinos mexicanos del siglo XXI. *Revista de Geografía Agrícola*, 36: 83-103.
- Rieger, I. A. 2018. Memoria, pertenencia y la práctica de las fiestas en una comunidad mixteca. *Boletín de Antropología*, 33(56): 184-204.
- Rivera C., S. 2018. Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. 1ª. Edición. Editorial Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina. 171 p.
- Rodríguez C., A.; B. Solano S.; G. Narváez C.; F. Anaya A.; A. Hernández M.; N. Dillanes R.; J. Romero P.; y J. S. Castro C. 1989. Caracterización de la producción agrícola de la Región Costa de Oaxaca. Centros Regionales, Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo, Méx. 443 p.
- Rodríguez C., L. 2018. El registro toponímico en la Mixteca Baja: El caso de los glifos de lugar de estilo ñuiñe. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 25(73): 233-253.
- Rodríguez, V.; B. Acuña y P. Couturier. 2000. Las mujeres y la reproducción de la cultura campesina: Perpetuando la identidad mixteca. [En línea]. <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Rodriguezetal.pdf>
Fecha de acceso: 11-febrero-2016.
- Rodríguez S., A. 2016. Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador. Tesis de doctorado. Universidad del País Vasco, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional. 400 p.

- Rodríguez, I. 2011. La tesis de los límites físicos del crecimiento: una revisión a los informes del Club de Roma. *PERSPECTIVAS. Revista de Análisis de Economía, Comercio y Negocios Internacionales*, 5(2): 75-103.
- Romer, M. 2006. Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano. *Dimensión Antropológica*, 37: 127-150.
- Romero C., R. 2005. ¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura?: propuestas para un debate abierto. Cuadernos PNUD, Serie Desarrollo Humano No. 9. Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Lima, Perú. 83 p.
- Roseberry, W. 1981. Los campesinos y el mundo. pp. 154-176. *In*: Stuart Plattner (Ed.). Antropología económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) – Alianza Editorial. Distrito Federal, México.
- Royero B., B. P. 2015. Desarrollo y buena vida en la Mixteca Alta. Tesis de Maestría en Ciencias, Postgrado en Agroecosistemas Tropicales. Colegio de Postgraduados, campus Veracruz. Tepetates, Veracruz, México. 253 p.
- Salas M., S. H.; L. Schibli; A. Nava Z.; y A. Saynes V. 2007. Flora de la costa de Oaxaca, México (2): lista florística comentada del Parque Nacional Huatulco. *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, (81): 101-130.
- Santana E., M. E. 2015. El buen vivir, miradas desde dentro. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(19): 171-198.
- Santiago J., M. E. 2004. La participación local en procesos productivos sustentables: estudio de caso en tres comunidades de la costa de Oaxaca. Tesis de Doctorado en Ciencias, Planificación de Empresas y Desarrollo Regional. Instituto Tecnológico de Oaxaca. Oaxaca de Juárez, Oaxaca, México. 318 p.
- Santos C., C. 2007. Identidad, cultura y desarrollo rural en espacios de articulación campo-ciudad en el marco de la nueva ruralidad. pp. 421-445. *In*: Tarrío G., M.; S. Comboni S.; y R. Diego Q. (Coords.). *Mundialización y diversidad cultural: Territorio, identidad y poder en el medio rural mexicano*. 1a. edición. Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Distrito Federal, México. 472 p.
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) - Instituto Nacional para el Desarrollo de Capacidades del Sector Rural, A.C. (INCA Rural). 2007. OCDE, Estudios de Política Rural, México. Distrito Federal, México. 183 p.
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). 2013. Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP. Catálogo de localidades. [En línea]. <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?buscar=1&tipo=nombre&campo=loc&valor=SAnta%20Mar%c3%ada%20Huazolotitl%c3%a1n&ent=&mun=SAnta%20Mar%c3%ada%20Huazolotitl%c3%a1n>
Fecha de acceso: 8-junio-2020.
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). s.f. Informe Anual Sobre La Situación de Pobreza y Rezago Social. Santa María Huazolotitlán, Oaxaca. [En línea]. www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34749/Oaxaca_414.pdf
Fecha de acceso: 12-febrero-2020.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). 2016. Programa de Ordenamiento Ecológico General del Territorio (POETG) - Coberturas descargables en formato SHP. [En línea]. <https://www.gob.mx/semarnat/acciones-y-programas/programa-de->

- ordenamiento-ecologico-general-del-territorio-poetg
 Fecha de acceso: 4-marzo-2020.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. 2009. Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. <http://www.planificacion.gob.ec/plan-nacional-para-el-buen-vivir-2009-2013/>
 Fecha de acceso: 23-mayo-2019.
- Spores, R. 2018. Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia. Colección Voces del fondo, Serie Etnohistoria. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía - Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Oaxaca, México. 472 p.
- Suárez R., N. C. e I. Tobasura A. 2008. Lo rural. Un campo inacabado. *Revista Facultad Nacional de Agronomía - Medellín*, 61(2): 4480-4495.
- Tapia, N. 2016. El diálogo de saberes y la investigación participativa revalorizadora: Contribuciones y desafíos al desarrollo Sustentable. pp. 89-118. *In: Delgado, F. y S. Rist. (Eds.). Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo. Agroecología Universidad Cochabamba AGRUCO, UMSS - CDE, UNAM-CRIM, CLACSO. La Paz, Bolivia.*
- Taylor, S. y R. Bogdan. 1994. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, España. 331 p.
- Terraciano, K. (trad. Escalante G., P.). 2013. Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII. Fondo de Cultura Económica. Distrito Federal, México. 655 p.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). 2014. Guía de actuación para juzgadores en materia de Derecho Electoral Indígena. 1ª. Edición. Coordinación de Jurisprudencia, Seguimiento y Consulta. México, D.F. 120 p.
- The Document Foundation. s. f. LibreOffice, Software libre de código abierto versión 6.0.2, opción Descargar LibreOffice. [En línea]. <https://es.libreoffice.org/descarga/libreoffice/>
 Fecha de acceso: 16-marzo-2020.
- Toledo, V. M. 2013. El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales. *Sociedad y Ambiente*, 1(1): 50-60.
- Toledo, V. M. y N. Barrera–Bassols. 2008. La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Junta de Andalucía - Icaria Editorial. Barcelona, España. 230 p.
- Toledo, V. M.; P. Alarcón-Chaires; P. Moguel; M. Olivo; A. Cabrera; E. Leyequien; y A. Rodríguez-Aldabe. 2001. El Atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, Métodos y Resultados. *Etnoecológica*, 6(8): 7-41.
- Torres C., R. 2004. Tipos de vegetación. pp. 105-117. *In: García-Mendoza, A. J.; M. J. Ordoñez; y M. Briones-Salas. (eds.). Biodiversidad de Oaxaca. Instituto de Biología, UNAM - Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza - World Wildlife Fund. Distrito Federal, México.*
- Torres D., V. H. 2011. Surcando el bienestar. El proceso de ayuda en acción en Ecuador. pp. 13-45. *In: Torres, V. H. (Editor). Alternativas de vida, trece*

- experiencias de desarrollo endógeno en Ecuador. Universidad Politécnica Salesiana, Editorial Universitaria Abya-Yala. Cuenca, Ecuador.
- Torres Vaca, F. J.; Torres Vaca, M.; Ávila Arroyo, S.; Pérez Romero, J.; Pichardo León, C.; Cuevas Rodríguez, N.; Reyes Vázquez, L.; Salas Jiménez, M. M. F. y B. A. Barrera Becerril. (2014). La salud pública en el México prehispánico Una visión desde la salud pública actual. *Vertientes. Revista Especializada en Ciencias de la Salud*, 17(1).
- Torres S., M. E. 2019. Buen Vivir en el Totonacapan poblano: estudio de caso en el municipio de Huehuetla, Puebla-México. Tesis de Doctorado en Ciencias, Postgrado en Estrategias para el Desarrollo Agrícola Regional. Colegio de Postgraduados, campus Puebla. Puebla, México. 207 p.
- Unceta S., K. 2009. Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana. Contribuciones en desarrollo y sociedad en América Latina*, 7: 1-34.
- Unidad de Manejo Forestal (UMAFOR). 2007. Estudio Regional Forestal UMAFOR 2007 Costa Chica. [En línea]. www.cnf.gob.mx:8090/snif/seif_oaxaca/images/Estudios/ERFCostaChica.pdf Fecha de acceso: 24-marzo-2020.
- Valcárcel, M. 2006. Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo. Documento de investigación. Departamento de Ciencias Sociales - Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. 40 p.
- Valladares, L. y L. Olivé. 2015. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y representaciones sociales*, 10(19): 61-101.
- Vargas B., X. 2012. ¿Cómo hacer investigación cualitativa? Una guía práctica para saber qué es la investigación en general y cómo hacerla, con énfasis en las etapas de la investigación cualitativa. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Guadalajara, México. 117 p.
- Vásquez, M. Á.; M. E. Hernández; R. Mariaca; y E. Eroza. 2009. Influencia de la cosmovisión del pueblo mixteco de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca, México, en el uso y manejo del caracol púrpura, *Plicopurpura pansa* (Gould, 1853). *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XV(29): 11-36.
- Vásquez-Dávila, M. A. y D. Lope-Alzina. 2012. Manejo y conservación de la agrobiodiversidad y biodiversidad en huertos familiares indígenas de Oaxaca, México: Un enfoque biocultural. pp. 280-308. *In*: Flores, J. S. (ed.). Los huertos familiares en Mesoamérica. Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, México.
- Velasco, F. J. 2003. La articulación cultura-ambiente: claves para una visión alternativa del desarrollo. *Cuadernos del Cendes*, 20(52): 39-52.
- Vélez-Galeano, H. 2018. Metodologías críticas e investigación militante con comunidades afrodescendientes. *Bitácora Urbano Territorial*, 28(3): 143-152.
- Viola R., A. 2000. Introducción: La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo. pp. 9-101. *In*: A. Viola R. (Comp.). Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina. Paidós Studio. Barcelona, España.
- Vivar, J. 2016. Identidades y movimientos indígenas en México. *Desacatos* (50): 209-212.

- Wilkinson, C. 2009. La crisis civilizatoria. [En línea].
<https://proyectonacional.wordpress.com/2009/04/22/la-crisis-civilizatoria-por-carlos-wilkinson/>
Fecha de acceso: 28-noviembre-2019.
- Wolf, E. 1976. El campesinado y sus problemas. pp. 260-275. *In*: Godelier, M. (Comp.). Antropología y economía. Editorial Anagrama. Barcelona, España.
- Ziga G., J. F. 2005. El castillo de naipes. Tiempo, sujeto y desarrollo. Tesis de Maestría en Ciencias, Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo, Estado de México, México. 152 p.
- Ziga G., J. F. 2012. Tiempo social y procesos rituales en la Mixteca de la Costa de Oaxaca, México. *Revista Textual*, 59: 85-102.
- Ziga G., J. F. 2013. Ritualidad y temporalidad en horizontes culturales diferenciados: la costa chica de Oaxaca. Tesis de doctorado en Ciencias, Ciencias Agrarias. Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo, Estado de México, México. 122 p.

VIII. ANEXOS

Anexo 1. Guía de entrevista para los aspectos sociales y económicos

Nota: Dirigida a la persona a cargo del hogar. La entrevista se realizará en *sa'aanñuun* (idioma mixteco), por lo que la traducción al castellano es únicamente para la comprensión del instrumento.

1. Integrantes de la familia (incluyendo al entrevistado)

Nombre del integrante de la familia	Edad	Relación con el entrevistado	Estudios u Oficio	Lugar de residencia	¿A qué se dedica?	Dominio idioma

2. Alimentación

2.1. Comidas del diario.

2.2. Fuentes de provisión, especificar por grupo de alimentos (énfasis en producción propia, en su caso, meses que le dura su cosecha). Indagar si recolecta algún insumo o producto de la milpa, del río o del monte.

2.3. Consumo semanal familiar por grupo de alimentos.

2.4. Fuentes de provisión de los insumos para los guisados en eventos especiales (familiares y comunitarios).

2.5. Tipos de combustible para preparar comida. Cantidad semanal y forma de adquisición.

2.6. Frecuencia y satisfacción de uso de harinas de maíz para preparar tortillas o adquisición externa de tortillas.

2.7. Averiguar si el entrevistado considera que ha cambiado lo que come su familia de un tiempo para acá, ahondar en qué ha cambiado. Causas. Beneficios y problemáticas percibidas.

3. Salud

3.1. Enfermedades más comunes en la familia. Frecuencia e impacto.

3.2. Metodología de curación. Medicina alópata, tradicional, o ambas.

3.3. Medicina tradicional. Descripción, plantas utilizadas y enfermedades tratadas.

3.4. Figura de la yerbera o curandera. Descripción y frecuencia familiar de consulta.

3.5. Medicina alópata. Beneficios, inconveniencias o problemáticas específicas.

4. Migración

Rellenar si en la familia del entrevistado ha habido algún miembro que haya salido fuera de la localidad de manera temporal o estacional.

Nombre	Edad	Relación con el entrevistado	Lugar destino	Motivo	¿A qué se dedicó?	Cada qué tiempo sale(ía)	¿Qué beneficios?

5. Vivienda y Servicios

5.1. Vivienda: número de cuartos. Descripción, características, materiales y técnicas constructivas.

5.2. Justificación familiar por tipo de materiales empleados.

5.3. Preguntar expresamente si antes contaba con otro tipo de vivienda, cómo eran, cuándo y porqué se realizó el cambio.

5.4. Agua potable

5.4.1. Adquisición y transporte del agua para consumo familiar. Frecuencia y volumen. Quién la trae. De dónde.

5.4.2. Frecuencia y períodos de escasez. Posibles causas. Preguntar expresamente si siempre ha escaseado el agua o desde cuándo. Si presenta alguna problemática en especial.

5.4.3. Indagar opinión sobre cómo mejorar.

5.5. Drenaje

5.5.1. Evolución de tipos de sanitario en el hogar.

5.5.2. Satisfacción de uso.

5.5.3. Indagar problemáticas relacionadas con este servicio.

5.6. Electricidad

5.6.1. Historial de servicio eléctrico.

5.6.2. Satisfacción de uso.

5.6.3. Indagar problemáticas relacionadas con este servicio.

5.7. Telefonía (residencial y/o celular)

5.7.1. Historial de servicio telefónico.

5.7.2. Satisfacción de uso.

5.7.3. Indagar problemáticas relacionadas con este servicio.

5.8. Manejo de los residuos sólidos inorgánicos

5.8.1. Indagar si existe el servicio de recolección de basura. Frecuencia y si tiene algún costo.

5.8.2. Indagar si hay basureros de la comunidad. Tipo. Características.

5.8.3. Si no tienen el servicio, qué hacen con la basura (orgánica e inorgánica).

5.8.4. Indagar problemáticas relacionadas con este servicio.

6. Transportación foránea

6.1. Frecuencia de viajes familiares foráneos.

6.2. Medios de transporte empleados.

6.3. Costos.

6.4. Satisfacción de uso.

6.5. Indagar problemáticas relacionadas con este servicio.

Anexo 2. Guía de entrevista para las ocupaciones

Nota: Dirigido a cualquier integrante de las unidades familiares que se dedique a alguna o todas las ocupaciones. La entrevista se realizará en *sa'aanñuun* (idioma mixteco), por lo que la traducción al castellano es únicamente para la comprensión del instrumento.

Nombre del(a) entrevistado(a) _____

Edad ____ Escolaridad _____ Cargo o comisión comunitaria _____

1. ASPECTOS AGRÍCOLAS Y FRUTÍCOLAS

- 1.1. Indagar de quién es la tierra que está cultivando y en caso de que no sea suya, cuáles son las condiciones para trabajarla.
- 1.2. En su caso, superficie total por unidad familiar _____ Sup. sembrada o plantada _____
- 1.3. Especies que tiene cultivada en su parcela.
- 1.4. Usos locales de cada una de las especies (por orden de los arriba listados).
- 1.5. Indagar sobre la lógica de las escalas de importancia por tipo de especie y sus motivos.
- 1.6. Averiguar qué tipo de semilla utiliza, dónde la adquiere o si es la que guarda de la cosecha anterior. Ahondar si prefiere variedades nativas y por qué.
- 1.7. Indagar si utiliza algún producto químico en todo el proceso productivo (herbicidas, fertilizantes, insecticidas), cuáles y en qué etapa ____ ¿Por qué?
- 1.8. Cómo lleva a cabo el control de plagas o enfermedades. Ahondar sobre los conocimientos tradicionales.
- 1.9. Quién le enseñó cómo utilizar los agroquímicos (tipo, cantidad, forma de aplicación, medidas de seguridad).
- 1.10. Indagar si alguien de su familia, conocidos, amigos o trabajadores ha tenido alguna complicación de salud por el uso de los agroquímicos ____ ¿Cuál?
- 1.11. ¿Cuáles “malas hierbas” que se encuentran en la milpa tienen algún uso? Especificar.
- 1.12. Además de las hierbas, ¿qué otros productos que se dan en la milpa tienen algún uso?
- 1.13. ¿Con qué otros cultivos hace su milpa?
- 1.14. ¿Quiénes de sus familiares le ayudan y en qué actividades?
- 1.15. En caso de que requiera ayuda externa a la unidad familiar, ahondar sobre los costos por jornal, para qué actividades se requiere el mayor número, si le ayudan sus vecinos, compadres o amigos, si aún practica el *tindeeta'anyo* (la ayuda mutua).
- 1.16. En qué considera que ha cambiado la manera en que se realiza cada una de las etapas del proceso productivo de la milpa de hace unos 20-30 años (desde la preparación del terreno, la siembra, la fertilización, los deshierbes, la cosecha, el acarreo, el desgranado y secado, el almacenamiento de los productos).
- 1.17. Averiguar si vende alguna parte de su producción, especificar destino, cantidades y precios.
- 1.18. Ahondar en las formas de comercialización, si practica todavía el *samata'anyo* (intercambio), con quién y cómo se realiza la tasación.
- 1.19. Averiguar si percibe algún apoyo gubernamental o de algún familiar para hacer la milpa o en general para dedicarse al campo.
- 1.20. Percepción de rentabilidad, cómo lo sabe y para qué es importante lograrla.
- 1.21. ¿Cambiaría el cultivo de la milpa por otro(s) cultivo(s)? ¿Por qué?
- 1.22. ¿Se ve siendo campesino toda su vida o le gustaría dedicarse a otra cosa? ¿Por qué?
- 1.23. ¿Le gustaría que sus hijos continuaran siendo campesinos? ¿Por qué?

2. ASPECTOS PECUARIOS

En caso de que aplique.

- 2.1. Especies animales que su familia cría. Indagar si es estabulado, de pastoreo o mixto.
- 2.2. Número de cabezas o unidades (por especie arriba listada).
- 2.3. Indagar sobre la lógica de las escalas de importancia por tipo de especie.
- 2.4. Quiénes le ayudan para el cuidado de los animales.
- 2.5. En caso de que requiriera ayuda externa a la unidad familiar, ahondar sobre los costos por jornal, para qué actividades se requiere el mayor número, si aún practica el *tindeeta'anyo* (la ayuda mutua) y con quiénes lo realiza.
- 2.6. Destino de la producción: Autoconsumo ___ Venta ___ Ambos ___
- 2.7. Venta local ___ Venta foránea ___ Especificar _____.
- 2.8. Ahondar en las formas de comercialización, si practica todavía el *samata'anyo* (intercambio), con quién y cómo se realiza la tasación.
- 2.9. Qué insumos utiliza o cómo lleva a cabo el control de plagas o enfermedades. Ahondar sobre los conocimientos tradicionales.
- 2.10. Averiguar si percibe algún apoyo gubernamental o de algún familiar para la crianza de animales.
- 2.11. Percepción de rentabilidad y para qué es importante lograrla.

3. PLANTAS DEL TRASPATIO

Si aplica. Indagar previamente quién se encarga del cuidado del traspatio.

- 3.1. Enlistar las especies que tiene en su traspatio. Indagar origen y antigüedad de utilización.
- 3.2. Usos locales (enunciar para cada una de las especies arriba listadas). Ahondar sobre el conocimiento tradicional.
- 3.3. Temporadas y frecuencia de aprovechamiento.
- 3.4. Indagar si prefiere alguna especie en mayor grado que otra, y sus motivos.
- 3.5. Averiguar quién realiza las actividades de cuidado del traspatio. Ahondar sobre la práctica del *tindeeta'anyo* (la ayuda mutua) y con quiénes lo realiza.
- 3.6. Destino del producto: Autoconsumo ___ Venta ___ Ambos ___ Local ___ Foráneo ___ Precio _____ Cantidad _____.
- 3.7. Ahondar en las formas de comercialización, si practica todavía el *samata'anyo* (intercambio), con quién y cómo se realiza la tasación.
- 3.8. Indagar si ha cambiado la predominancia de especies de hace un tiempo a la fecha y a qué cree que es debido.

4. ASPECTOS FORESTALES, CAZA, PESCA Y/O RECOLECCIÓN

Si aplica.

- 4.1. Especies que su familia aprovecha del monte o río que no demande cultivar o criar _____

- 4.2. Usos locales (enunciar para cada uno de los arriba listados) _____

- 4.3. Temporadas y frecuencia de aprovechamiento
- 4.4. Indagar si prefiere alguna especie en mayor grado que otra, y sus motivos
- 4.5. Averiguar si alguien más le ayuda para realizar la actividad de recolección, caza o pesca. Ahondar sobre la práctica del *tindeeta'anyo* (la ayuda mutua) y con quiénes lo realiza
- 4.6. Destino del producto: Autoconsumo ___ Venta ___ Ambos ___ Local ___ Foráneo ___ Precio _____ Cantidad

- 4.7. Ahondar en las formas de comercialización, si practica todavía el *samata'anyo* (intercambio), con quién y cómo se realiza la tasación
- 4.8. Indagar si ha cambiado la disponibilidad del recurso de hace un tiempo a la fecha y a qué cree que es debido
- 4.9. Cómo se regula de manera comunitaria el acceso y usufructo a los recursos forestales (incluyendo el suelo y el agua), las plantas y los animales del monte, y en su caso, cómo se garantiza la permanencia en el futuro.
- 4.10. Herramientas utilizadas para el aprovechamiento, por tipo de producto. Ahondar sobre el conocimiento tradicional para su localización, temporada o forma de uso.

Notas:

- Averiguar si para la realización de alguna de estas ocupaciones se requiera pagar algún impuesto o la aportación en especie a la comunidad.
- En caso de que el entrevistado ocupe algún cargo o comisión comunitaria, por ejemplo cantor, rezandero(a), danzante, indagar cómo se le paga y los sistemas rotativos.

Anexo 3. Guía de entrevista para el análisis de la identidad étnica

Análisis de los aspectos étnicos para el *koova'ayo* (vivamos bien), enfocado a individuos (34 reactivos).

Nombre _____ Sexo ____ Edad _____

Escolaridad _____ Lugar de nacimiento _____

Edad de tus padres* _____ Edad de tus abuelos* _____

*Si alguno ya está finado, anotar solo la edad a la que falleció seguido de una F.

Nota: Este cuestionario se realizará en idioma mixteco (*sa'anñuun*), por lo que la traducción al castellano es únicamente para la comprensión del instrumento.

1. ¿Te consideras una persona *ñayevuechiñuun*?
2. ¿Todas las personas que viven en tu casa son *ñayevuechiñuun*? Si no, especificar quiénes no lo son.
3. Desde tu punto de vista, ¿qué es lo que caracteriza a una persona *ñayevuechiñuun*?
4. En caso de referir la indumentaria, ¿hay una vestimenta característica de un *ñayevuechiñuun* en este pueblo? ¿Cómo es? ¿En qué ha cambiado?
5. Si enuncia la vivienda, ¿cómo es la vivienda típica de los *ñayevuechiñuun*? ¿Ha cambiado?
6. ¿Con qué frecuencia hablas el *sa'anñuun* con tus familiares y con tus amig@s? ¿Con qué frecuencia el español?
7. ¿Tu familia te anima a hablar el *sa'anñuun* o prefieren que hables español? ¿Por qué?
8. ¿Qué es lo que más te gusta de tu comunidad? ¿Y lo que menos te gusta?
9. ¿Cuáles son las fiestas que consideras más sobresalientes de tu pueblo y por qué? ¿Quién las organiza y cómo se realizan?
10. ¿Antes se celebraban otras fiestas? En caso afirmativo, ¿por qué se dejaron de celebrar?
11. ¿Hay algún tipo de música que sea característico de tu pueblo? ¿Cuál? ¿Ha cambiado a lo largo de los últimos 20-30 años? ¿Ha afectado en algo ese hecho?
12. ¿Estás de acuerdo con las normas y las costumbres de tu pueblo? ¿Hay algo que consideras necesario cambiar?
13. ¿Hay algún(os) alimento(s) que consideres característicos de tu pueblo?
14. ¿Hay algún tipo de alimento que se comía antes y que ahora ya no? ¿Por qué dejó de consumirse?
15. Cuando te enfermas, ¿cómo te curan? ¿Cómo es el manejo de la salud y la enfermedad?
16. Descríbeme algún tipo de costumbre o tradición para la boda, para los funerales, para las lluvias, la siembra, la cosecha o algún otro que recuerdes.
17. ¿Hay alguna actividad o tradición que se realizaba antes y que ahora ya no se realiza? ¿Por qué se habrá dejado de hacer? ¿Ha afectado en algo ese hecho?
18. ¿Consideras irte de tu pueblo algún día? ¿Por qué? En caso afirmativo, ¿piensas regresar a tu pueblo? ¿Por qué?
19. ¿Cuál es el oficio o trabajo que sea característico de los habitantes de tu pueblo?
20. ¿Consideras importante seguir realizando estas actividades (trabajos u oficios)? ¿Por qué?
21. ¿Para qué se necesita ocuparse en algo? Si refiere "para tener dinero", ahondar, ¿para qué? Si refiere "para mejorar las condiciones de vida", ahondar para qué.
22. Indica algún consejo que tus padres o abuelos te hayan enseñado para convivir en comunidad.
23. Refiere algún consejo que tus padres o abuelos te hayan enseñado, relacionado con los animales, los árboles o plantas del monte o del río.

24. Relata alguno relacionado con las ocupaciones (el monte, la milpa o el hogar).
25. ¿Consideras importante transmitir los consejos a l@s hij@s, sobrín@s? ¿Por qué?
26. Cuando utilizas la expresión *koova'ayo* (vivamos bien), ¿a qué te refieres específicamente?
27. ¿Consideras que tus padres te enseñaron el *koova'ayo* (vivamos bien)?
28. ¿Crees que haya cambiado la idea y práctica del *koova'ayo* con respecto a los abuelos de mucho antes?
29. En caso afirmativo, ¿en qué crees que haya cambiado a como se vive en la actualidad? ¿Por qué?
30. ¿Cómo describirías la inteligencia y de qué manera puede servir para el *koova'ayo* (vivamos bien)?
31. ¿Cuáles aspectos consideras los más importantes para que la práctica del *koova'ayo* sea armónica en tu comunidad?
32. ¿Consideras que el *koova'ayo* (vivamos bien) tiene principios o reglas básicas? En caso afirmativo, ¿cuáles son?
33. En su caso, ¿dónde podremos encontrar esos principios o reglas del *koova'ayo*?
34. En caso de que en las preguntas 32 y 33 no se describan los aspectos de la hospitalidad, la solidaridad, el tequio, el apoyo mutuo, el respeto, la ética, el cuidar donde vivimos, se debe promover la reflexión en torno a cada uno. Si se enuncia otro, suscitar su definición.

Anexo 4. Guía del Taller

Consideraciones importantes de la participación a las sesiones del taller participativo:

- a) Se trabajará en dos niveles principalmente: en grupos y en plenaria (la técnica Phillips 6-6), para facilitar la participación de todas y todos. Se trabajará con subgrupos de máximo seis personas que discutirán sobre el tema planteado durante treinta minutos, después se analizarán las conclusiones a las que han llegado y el facilitador las anotará en un rotafolio. Se define la o el participante que fungirá como representante en la plenaria general de los sub-grupos, en una futura sesión. En ella se presentarán las aportaciones de cada uno de los equipos, y se reflexionarán sobre ellas hasta llegar a un consenso general (Expósito, 2003).
- b) Al inicio de cada sesión se acordarán los principios sobre los que transcurrirá el intercambio de ideas, para hablar y escuchar, para argumentar y contra-argumentar, para defender posiciones y para la búsqueda de consensos.

1. Taller Diálogo de saberes

Para la indagación de los aspectos de la identidad *ñayevuechiñuun*, los valores y principios comunitarios, el concepto *koova'ayo*: atributos y dimensiones, así como las problemáticas y la vigencia del concepto será mediante el taller Diálogo de saberes dividido en dos sesiones, con una duración aproximada de seis horas.

Este taller se realizará en dos sesiones, con el propósito de reflexionar sobre los aspectos o temas identificados como transversales para el análisis del concepto *koova'ayo*. El punto de partida es todo aquel conocimiento que las y los participantes hacen, saben, viven y sienten; es decir, su realidad vivida. Mediante el diálogo de saberes, el taller permitirá la construcción colectiva de conocimientos, entre los diversos actores (por grupo de edad, por género, por ocupación, etc.) ya que se estimulará la reflexión y búsqueda de consensos y la construcción colectiva de la percepción grupal del concepto que se está investigando.

Las sesiones del taller **diálogo de saberes** consistirán primordialmente:

Tema 1: La identidad *ñayevuechiñuun* y los aspectos medulares para el concepto *koova'ayo*

Se enfatizará en la indagación de los aspectos característicos tanto actuales como su evolución histórica: el idioma *sa'anñuun*, las ocupaciones, la forma de vestir de los habitantes del pueblo, cómo ha ido cambiando a lo largo del tiempo, motivos o causas y consecuencias, las fiestas sobresalientes del pueblo, formas de organización y logística de las fiestas, cambios o supresión de algunas fiestas, indagar por qué se dejaron de celebrar, existencia de algún tipo de música característica de la comunidad, modificaciones y percepciones intergeneracionales y de género, existencia de lugares con algún valor sagrado, importancia de la realización de rituales, enfatizar en aquellas transformaciones y percepciones intergeneracionales y de género); cómo describen de manera colectiva la inteligencia y de qué manera sirve para el *koova'ayo* (vivamos bien); averiguar las tradiciones relevantes para las bodas, peticiones a los santos, las lluvias, las productivas, los funerales, así como los cambios a través del tiempo (énfasis en la importancia para el concepto que se indaga). Indagar de manera expresa cómo es el manejo de la salud y la enfermedad, metodología de curación, énfasis en el conocimiento tradicional, beneficios, inconveniencias o problemáticas específicas.

Tema 2: Valores y principios comunitarios para el *koova'ayo*

Para esta sesión del taller, se realizará una reflexión grupal acerca del conjunto de valores, reglas y normas (sus instituciones locales), así como los sistemas organizativos que son vigentes en la comunidad, y que le han permitido a los *ñayevuechiñuun* (mixtecos de la costa de Oaxaca), desarrollar y construir un espacio natural-social singular, más no exclusivo, ya que ciertamente son muy semejantes a los de otros pueblos de origen mesoamericano; y que en la actualidad no está exento de conflictos internos, por lo que el análisis deberá estar orientado principalmente a ubicar la evolución de estas normas en el devenir de su historia.

Se puede sugerir el análisis partiendo de las responsabilidades individuales, ya que en primera instancia, es en el ámbito familiar y del grupo extendido de parentesco (suegros, ahijados, compadres, cuñados, etc.) que se inicia el proceso formativo en valores, el papel que guarda la inteligencia para este proceso; gradualmente, se da la interacción con los vecinos, amigos y conocidos y se va conformando el entramado social para el ejercicio de las responsabilidades en el nivel comunitario. En el cual, se está obligado a prestar servicios cívico-religiosos a través de un sistema diferenciado de cargos y responsabilidades, por ejemplo las mayordomías, los cargos, los comités, entre otros.

Tema 3: Atributos y dimensiones del concepto *koova'ayo*

En esta sesión se analizarán los atributos y en qué dimensiones se circunscribe el concepto *koova'ayo*, enfatizando la importancia de indagar la diferenciación de la percepción entre las personas de diferentes edades y de género. Se inicia con la reflexión acerca del concepto como tal en el ámbito individual, familiar y comunitario, escudriñando cómo es que se da el proceso de enseñanza-aprendizaje del concepto.

Posteriormente, se analizarán aquellos aspectos que se estimen las más importantes para el *koova'ayo* (vivamos bien) en la comunidad. En caso de detectar el énfasis en el “mejoramiento de nuestras condiciones materiales”, entonces se buscará comprender a qué se refiere específicamente esa noción, ahondando la referencia a las categorías materiales como la vivienda, la alimentación, las ocupaciones o la vestimenta, y cuáles indicadores nos permitirán clarificar el concepto que se está indagando. Finalmente, se indagarán los principios o normas básicas para el ejercicio de este concepto en los distintos ámbitos de la existencia.

Tema 4: Problemáticas y vigencia del concepto

En esta sesión del taller, se deliberará en torno a las problemáticas actuales con respecto al ejercicio real y cotidiano del concepto en el entorno individual, familiar, y comunitario, cuáles son las implicaciones en la vigencia y esbozo de aspectos para su actualización.

Se enfatizará la importancia de analizar las transformaciones históricas de la concepción y práctica del *koova'ayo* con respecto a las generaciones precedentes; reflexionar en torno a cuáles aspectos han sido transformados, las posibles causas y las implicaciones de dichos cambios en los diversos ámbitos de nuestra existencia.

Posteriormente se hará un análisis de si es necesario o importante volver a practicar los principios y valores del *koova'ayo* y de qué manera se podría instrumentar, en caso de que los talleristas perciban que los cambios hayan afectado profundamente las dinámicas sociales.

Anexo 5. Guía de observación

Categoría	Contextos o escenarios	Sujetos	Periodicidad de ocurrencia	Características o indicadores subjetivos	Anotaciones
1. Alimentación				Platillos, grupos de alimentos predominantes, presencia de alimentos enlatados, productos frescos o locales	
2. Vestimenta				Si en algún contexto se le otorga gran importancia a la indumentaria. Predominancia de la indumentaria en las interacciones cotidianas, si existe diferenciación por edad, intergeneracional	
3. Vivienda				Nivel de mantenimiento, detalles, uniformidad de materiales o estilos constructivos	
4. Ocupaciones				Predominancia ocupacional por género o edad, si existe diferenciación, intergeneracional y por género	
5. Animales domésticos				Si hay animales en la calle, si hay heces de animales, tensiones por ello	
6. El traspatio				Detalles, riqueza y diversidad de especies, lógica del diseño, intensidad de mantenimiento y uso	
7. Animales del monte				Avistamiento por relato, huellas o físico, importancia de su conservación en el léxico cotidiano	
8. El monte				Estado de conservación general, erosión aparente, cobertura arbórea, presencia de fuentes hídricas y estado de conservación, importancia de su conservación en el léxico cotidiano	
9. La parcela				Estado de conservación general, erosión aparente, riqueza y diversidad de especies, escala de manejo natural, basura	
10. La comunidad, cuidar donde vivimos				Saneamiento ambiental, saludos cotidianos entre los habitantes, expresiones manifiestas intergeneracionales, tensiones interfamiliares, cohesión, violencia explícita o tácita, corroborar los servicios públicos, conservación de espacios públicos, centros de esparcimiento, movimiento de los habitantes en la vía pública, lotes baldíos o casas abandonadas	
11. Los rituales				Solemnidad de los participantes, seguimiento del discurso o acto, diferenciación intergeneracional o género	
12. La salud				Incidencia de enfermos crónicos, longevidad, prácticas o conductas individuales o colectivas	
13. La hospitalidad (<i>nde'eva'ayo řivi</i>),				Prácticas o conductas individuales o colectivas que expresen cada uno de estos atributos	

la solidaridad (<i>tindeeyo ñivi</i>), la ayuda mutua (<i>tindeeta'anyo</i>), el respeto (<i>saka'nuyo</i>)					
14. El tequio (<i>tiñuñuunyo</i>), el sistema de cargos (<i>Tiñukuendañuunyo</i>)				Nivel y porcentaje de participación, diferenciación por edad o género o por ámbito	
15. Las fiestas (<i>viko</i>), la música (<i>Yaa</i>)				Nivel y porcentaje de participación, diferenciación por edad o género o por contexto	
16. La ética (<i>tu'unva'a</i>), la inteligencia (<i>chinituniyo</i>)				Sucesos relevantes que la gente relate de manera cotidiana acerca de su práctica	
17. El idioma (<i>sa'anñuunyo</i>)				Predominancia del mixteco en conversaciones cotidianas, si existe diferenciación por edad, intergeneracional, o por contextos	



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

JEFATURA DE PROGRAMAS EDUCATIVOS DE POSGRADO

Cuernavaca, Morelos, 30 de noviembre de 2022.

Asunto: Voto Aprobación de Tesis.

MTRO. JESÚS EDUARDO LICEA RESENDIZ
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS.
P R E S E N T E.

Por medio del presente informo a usted que después de revisar el trabajo de tesis titulado:

“LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA’AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO” que presenta el: **M. C. MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ,**

mismo que fue desarrollado bajo mi dirección, y que servirá como requisito parcial para obtener el grado de **DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL**, lo encuentro satisfactorio, por lo que emito mi **VOTO DE APROBACIÓN** para que el alumno continúe con los trámites necesarios para presentar el examen de grado correspondiente.

Sin más por el momento y agradeciendo de antemano su valiosa colaboración, quedo de usted.

Atentamente
Por una humanidad culta

DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA FERNÁNDEZ
Comité Evaluador

C.i.p. Archivo

Av, universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, México 62209
Tel (777)3297046, 3297000 Ext. 3304. fagropecuarias@uaem.mx



Una universidad de excelencia

RECTORÍA
2017-2023



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MARIA CRISTINA SALDAÑA FERNANDEZ | Fecha:2022-11-30 11:41:22 | Firmante

RPCLTZvQoMrHEhul/ZSsx2nlsIOqKskEkKBrgedSdVzc0hyLQ5gqZi/LHxSgx52hRrUxpiQeG26M/CPMaJRjfsvbf04YbABQNROWyIPX+Vuy7C8C6/DIKruVq5eiYvJqr7a2x2c0uhfwmY+NtZxMPO4JzwPOzuUL+twMFXCuSI/gB7LE4PkM/2BVY2Vbfrq1YCrA/ulgy3HV+BydpdmlN6YjaxTuzt+2Huxtka4aVB8MhFaMarQkvBKdgx3Wk41tQH3AD7hjSmWVvKlot3rvh61g9mjGNqJ3+Ym39OxD8QEbuXR45jU96E+BR3I7LJHoRFLE/t3kprMYHu+M+iHQrA==



Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

[JenuRMoLi](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/OxXIEMljuOD7paK4LMwu6QvbW2cVyPez>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

JEFATURA DE PROGRAMAS EDUCATIVOS DE POSGRADO

Cuernavaca, Morelos, 30 de noviembre de 2022.

Asunto: Voto Aprobación de Tesis.

**MTRO. JESÚS EDUARDO LICEA RESENDIZ
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS, UAEM.
P R E S E N T E.**

Por medio del presente informo a usted que después de revisar el trabajo de tesis titulado:

“LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA’AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO” que presenta el: **M. C. MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ**, mismo que fue desarrollado bajo la dirección de la **DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA**

FERNÁNDEZ, y que servirá como requisito parcial para obtener el grado de **DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL**, lo encuentro satisfactorio, por lo que emito mi **VOTO DE APROBACIÓN** para que el alumno continúe con los trámites necesarios para presentar el examen de grado correspondiente.

Sin más por el momento y agradeciendo de antemano su valiosa colaboración, quedo de usted.

Atentamente
Por una humanidad culta

DR. ALFONSO VALENZUELA AGUILERA
Comité Evaluador

C.i.p. Archivo

Av, universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, México 62209
Tel (777)3297046, 3297000 Ext. 3304. fagropecuarias@uaem.mx



Una universidad de excelencia

RECTORÍA
2017-2023



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ALFONSO VALENZUELA AGUILERA | Fecha:2022-11-30 12:28:10 | Firmante

ZfyNWsa83Lm3bcGQy646N7snkpzREB7wDrzluVehjdEhiFkNFe/FaASL7njVCsnBXlp9e7wsPwNiyxk1Jh/7syrU+bGdfudqaDTEs7UHjsiZAPfDcluRyY+32//UZ1GojuE9RynEB48S
0RSTPEhRXq4fOBdEQmTxSyHiufiN7oy8s7d5sgqIMbAs+BneGyto1t+gcoL7GW2fXRpw3yrNkhwOGjVkh3X5Yn6l4KFf39q7rWNIFGQeTh2WzLMudrcVORC/MbU9lb0sK8XtKJAe
kpPcCgPwn7K+NL93fyoKw3JRSpZIJ+0VpaGfjJcJJ/ipQ0/VqSHW0IGvZKAnDh5tQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



R86aJcTfl

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/0Yr5ZBuZdPqAbGZ4on0EcPaKdVH8THov>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

JEFATURA DE PROGRAMAS EDUCATIVOS DE POSGRADO

Cuernavaca, Morelos, 30 de noviembre de 2022.

Asunto: Voto Aprobación de Tesis.

MTRO. JESÚS EDUARDO LICEA RESENDIZ
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS, UAEM.
P R E S E N T E.

Por medio del presente informo a usted que después de revisar el trabajo de tesis titulado:

“LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA’AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO” que presenta el: **M. C. MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ**, mismo que fue desarrollado bajo la dirección de la **DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA**

FERNÁNDEZ, y que servirá como requisito parcial para obtener el grado de **DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL**, lo encuentro satisfactorio, por lo que emito mi **VOTO DE APROBACIÓN** para que el alumno continúe con los trámites necesarios para presentar el examen de grado correspondiente.

Sin más por el momento y agradeciendo de antemano su valiosa colaboración, quedo de usted.

Atentamente
Por una humanidad culta

DRA. ERIKA ROMÁN MONTES DE OCA
Comité Evaluador

C.i.p. Archivo

Av, universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, México 62209
Tel (777)3297046, 3297000 Ext. 3304. fagropecuarias@uaem.mx



Una universidad de excelencia

RECTORÍA
2017-2023



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ERIKA ROMAN MONTES DE OCA | Fecha:2022-11-30 12:38:25 | Firmante

GVHJVc7IJOIRewsuDk4opRbyirkGpXXuaqzVbOdzwlG4BlxE78A0IzHpt30/TNXCJuJyuFcaeiUJBQKc1almQx/aLFNqM9QjExSMRmTJkyL5NmZH+m9iCNRn9BkoiuqbKZP8ynPR+Uc92ok+vTWY5vfxAEqndemKGY369K4S9/Hiz/RIIdFBy7nvzq7pl/MQ+QvCDmNMT5SJH5/8AwOHlhV/YclQ7I33Rv/KkRfFXTKNE1r2Iq4QxYDU4buC/h1t80v77b2WfeFkSLaIETTfXO/9iUXx+n/opnwY5dXjmvIDYudFXhpBGRta3Sfyv6GgK74UGkK7LFeNk7HQbJks7g==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[YmrSjkPag](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/IEtx0qvNeDdaANvCQFR9RxyucCi3Msj0>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

JEFATURA DE PROGRAMAS EDUCATIVOS DE POSGRADO

Cuernavaca, Morelos, 30 de noviembre de 2022.

Asunto: Voto Aprobación de Tesis.

MTRO. JESÚS EDUARDO LICEA RESENDIZ
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS, UAEM.
P R E S E N T E.

Por medio del presente informo a usted que después de revisar el trabajo de tesis titulado:

“LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA’AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO” que presenta el: **M. C. MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ**, mismo que fue desarrollado bajo la dirección de la **DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA**

FERNÁNDEZ, y que servirá como requisito parcial para obtener el grado de **DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL**, lo encuentro satisfactorio, por lo que emito mi **VOTO DE APROBACIÓN** para que el alumno continúe con los trámites necesarios para presentar el examen de grado correspondiente.

Sin más por el momento y agradeciendo de antemano su valiosa colaboración, quedo de usted.

Atentamente
Por una humanidad culta

DRA. ALEJANDRA MONTES DE OCA O REILLY
Comité Evaluador

C.i.p. Archivo

Av, universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, México 62209
Tel (777)3297046, 3297000 Ext. 3304. fagropecuarias@uaem.mx



Una universidad de excelencia

RECTORÍA
2017-2023



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

GUADALUPE ALEJANDRA MONTES DE OCA O REILLY | Fecha:2022-12-01 11:55:48 | Firmante

QmzdJntjdlOvp//zN3mJy5Bc+gYQD1+hPebiQtXAmoVCLPe3WSb9dxivYDwKwDvzMVGs70FvbikXdM1EQjHySOTCj4jBDi+a22YsCWFmQebdioK4Gyln8v//KzDU3tL2lzVO2A1z0M4IS/IsvwMEYM/mfYNzCFYVkw5jMgF4SJJUWpU3zX7VwK5fgVpdMoVLGLGWQ0xSwhWi1GdCdZTW22Fr2ML8+XYosQhr65ATwFaNQYwN6yNoKJq4mKjs1W Cn9DFkJCZhapRM1KnP9I+UsrQZiJoki19ac107tl/pL8i/gXhIBG0CKN3XtDgeb4K3cl35JY/govvQw4Fle35sQNA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[PzdQNiauH](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/hek27ZI8BQDOd77hf39Lbs7uHLKITCDQ>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

JEFATURA DE PROGRAMAS EDUCATIVOS DE POSGRADO

Cuernavaca, Morelos, 30 de noviembre de 2022.

Asunto: Voto Aprobación de Tesis.

MTRO. JESÚS EDUARDO LICEA RESENDIZ
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS, UAEM.
P R E S E N T E.

Por medio del presente informo a usted que después de revisar el trabajo de tesis titulado:

“LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA’AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO” que presenta el: **M. C. MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ**, mismo que fue desarrollado bajo la dirección de la **DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA**

FERNÁNDEZ, y que servirá como requisito parcial para obtener el grado de **DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL**, lo encuentro satisfactorio, por lo que emito mi **VOTO DE APROBACIÓN** para que el alumno continúe con los trámites necesarios para presentar el examen de grado correspondiente.

Sin más por el momento y agradeciendo de antemano su valiosa colaboración, quedo de usted.

Atentamente
Por una humanidad culta

DR. FRANCISCO GARCIA MATIAS
Comité Evaluador

C.i.p. Archivo

Av, universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, México 62209
Tel (777)3297046, 3297000 Ext. 3304. fagropecuarias@uaem.mx



Una universidad de excelencia

RECTORÍA
2017-2023



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

FRANCISCO GARCIA MATIAS | Fecha:2022-11-30 19:41:46 | Firmante

sZIOIsA17IAPzeHEyDqBIKdLDGkPn2ZCMjoD/5j/xicSs0FibOqk7HdVtFIWovBUgsA3hVBi9TD3MoYhOQgb8NAmk+wWAH5/GAagWxOpZH+5r/tLcemCL7o57KFUqay/dSLYtiP5nkIDIH7UV3HlrEZjLJH9TqBWYwejaH9wyWf9pkKI97qe1+e4u7paY5MsDJDFAI9ZZCmzYRe07hYT7CnwGo4v+ymknjQVS5W6afzXQqLf6xQkvMUefVpD8QJEFoYssKPUJxuzh q5Uag9uanWEmspHsbhPsHPJRoPcuqiQrAxgfWQY/sqNDNvh0Z31imHA6LGMhBoolCieV/NDg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[UeugXNBOE](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/pldBiXUWRgjxnA8Rcics3P3y2dldZhkZ>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS

FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS

JEFATURA DE PROGRAMAS EDUCATIVOS DE POSGRADO

Cuernavaca, Morelos, 30 de noviembre de 2022.

Asunto: Voto Aprobación de Tesis.

MTRO. JESÚS EDUARDO LICEA RESENDIZ
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
AGROPECUARIAS, UAEM.
P R E S E N T E.

Por medio del presente informo a usted que después de revisar el trabajo de tesis titulado:

“LOS ATRIBUTOS Y LA VIGENCIA DEL CONCEPTO *KOOVA’AYO* (VIVAMOS BIEN) ENTRE LOS *NAYEVUEÑUUN* / *ÑAYEVUECHIÑUUN* (MIXTECOS DE LA COSTA DE OAXACA), MÉXICO” que presenta el: **M. C. MIJANGOS BALTAZAR ÁVILA QUIROZ**, mismo que fue desarrollado bajo la dirección de la **DRA. MARÍA CRISTINA SALDAÑA**

FERNÁNDEZ, y que servirá como requisito parcial para obtener el grado de **DOCTOR EN CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL**, lo encuentro satisfactorio, por lo que emito mi **VOTO DE APROBACIÓN** para que el alumno continúe con los trámites necesarios para presentar el examen de grado correspondiente.

Sin más por el momento y agradeciendo de antemano su valiosa colaboración, quedo de usted.

Atentamente
Por una humanidad culta

DR. MANUEL DE JESÚS SAINZ AISPURO
Comité Evaluador

C.i.p. Archivo

Av, universidad 1001 Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos, México 62209
Tel (777)3297046, 3297000 Ext. 3304. fagropecuarias@uaem.mx



Una universidad de excelencia

RECTORÍA
2017-2023



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MANUEL DE JESUS SAINZ AISPURO | Fecha:2022-11-30 20:27:28 | Firmante

dm/f9B/Z/U2tSBcdAyGts/cxB7SxRZAQdXXrUdGcKiQ3vfBRrfHMqe+KEAGirK0uj9IISGzFuVTA874aSpTBv3+25bLj/EGaJkCKNOOasHwfYMIcL0EbcplG45zJ72xvBlullwlsrpi2x
laYuxlM1zUSk6w76YoXT6w1NuUiu2yFHh7o42x4XVqsuGe4OzRMs9ctWUNdRKK4caMW2awBI2fTCglxb67wodTPdPuDGf6uUmAO2fV1xhXygtGzJwzsp1yynuGwP4Ory3cJg0
4ZWzix6/6evTseRD+ozlYlLir6XadoU3wFp9kG1714+Jlp4rL3Hizu+qTXqgzETxg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[PpMgyDwSb](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/BDHrzCQTv8eL7QDaW4d5EFCYQr30A4rS>

