



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Béne wha lhall, béne lo ya'a: identidad y etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca

Ríos Morales, M.J.

Citation

Ríos Morales, M. J. (2011, December 1). *Béne wha lhall, béne lo ya'a: identidad y etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/18168>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/18168>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Béné Wha Lhall, Béné lo Ya'a.

**Identidad y Etnicidad en la Sierra Norte
Zapoteca de Oaxaca**

Proefschrift

ter verkrijging van

de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,

op gezag van Rector Magnificus prof. mr. P.F. van der Heijden,

volgens besluit van het College voor Promoties

te verdedigen op donderdag 1 december 2011

klokke 11.15 uur

door

Manuel de Jesús Ríos Morales

geboren te San Bartolomé Zoogocho, México,

in 1949

Promotiecommissie

Promotores: Prof. Dr. M.E.R.G.N. Jansen
Prof. Dr. M. A. Bartolomé (Instituto Nacional de
Antropología e Historia, Centro Oaxaca, México)

Overige leden: Prof. Dr. W.F.H. Adelaar
Prof. Dr. A. Cammarota (Università di Messina)
Prof. Dr. W. Gabbert (Universität Hannover)
Dr. A. Geurds
Prof. Dr. C.L. Hofman
Dr. U. Schüren (Universität Bern)
Dr. M. L. Wiesebron

ÍNDICE

<i>CHHÓXKLHENLHE</i> . AGRADECIMIENTOS.	7
<i>NHI TSOA LAON</i> . INTRODUCCIÓN.	10
• <i>Chgóchho xnézen</i> . Consideraciones teórico-metodológicas.	11
CAPÍTULO I: <i>RHATJÉ LO YAA' CHECHHÓ</i> .	
ÁREA DE ESTUDIO	27
1. <i>Yhell lhio yhela nban chechhó</i> . Nuestro espacio-tiempo-vida.	27
2. <i>Lo yaa' whalhall</i> . La Sierra Norte Zapoteca.	32
• <i>Yóo' rhill xlatjchhó</i> . Nuestro territorio.	38
• <i>Lhatjé gá tllag gá chhédobchhó</i> . Nuestros lugares y parajes.	41
3. <i>To to yhell nllágchho</i> . Subáreas socioculturales.	43
• <i>Yhell Xhon</i> . Cajonos.	45
• <i>Yhell Xán</i> . Choapan.	46
• <i>Yhell Xidza</i> . El Rincón.	47
• <i>Yhell lhéj</i> . Ixtlán.	48
• <i>Lhache Wiza Villa Alta</i> .	49
4. <i>Yhell lhallchhó</i> . Nuestras comunidades.	50
CAPÍTULO II: <i>DA COB, DA TCHÁA', DA CHHENÍT NHA YHELA WZA</i> .	
MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN Y MIGRACIÓN.	57
1. <i>Da kob, da za záa'</i> . Modernidad.	59
2. <i>Wetob yhogo'</i> . Globalización.	66
3. <i>Yhela yhallé, yhela wnhiaa'</i> . Desigualdad social.	68
4. <i>Yhela wsaa' yhela wchhój</i> . Migración.	76
• <i>Yhela tsaa béné yhell</i> . La migración zapoteca.	82
• <i>Yhela wsaa' lhall béné zító'</i> . La migración internacional.	88
• <i>Béné bi chheseiráa'</i> . Diásporas sin retorno.	93
• <i>Da chhak lhawe yhell</i> . Los impactos comunitarios.	96
CAPÍTULO III: <i>CHHOMBIA CHHAKBÉ YHELL LHIW CHHECHHÓ</i> .	
CONSTRUYENDO NUESTRA REALIDAD.	104
1. <i>Chhombia ljellchhó</i> . Las miradas de conocimiento.	105
2. <i>Ka shrhé koinchhó</i> . La mirada propia.	107
• <i>Da gok che to to yhell</i> . Historia Propia.	116
• <i>Tos nakchho lhen yhell lhio</i> . Nuestra unidad con el universo.	118
• <i>Yhela nban chechhó</i> . Nuestras vivencias.	124
• <i>Ká yhoó yhichj lhallechhó</i> . Nuestra cosmovisión.	125
• <i>Yhogochhó yho yhichj lhalldaochhó</i> . La realidad humanizada.	137
• <i>Yhell lhio yhell bdao chechhó</i> . El espacio sagrado.	141
• <i>Xan yhogochhó</i> . Nuestros seres supremos.	146
• <i>Chhoechhó lhazen</i> . La ofrenda a los seres supremos.	147
• <i>Yiej che yhéll</i> . La ofrenda de las flores.	150
3. <i>Ká chheseréde chhióo'</i> . La mirada externa.	153

• <i>Wembia béné yhoblé</i> . La invención de “el otro”.	155
• <i>Yhela llnasxia chhíóo’</i> . El antihumanismo colonial	160
• <i>Ka chhezerhée béné nsed</i> . Miradas socio-antropológicas en la Sierra.	163
4. <i>Ka chheser’ hedechhió nallá</i> . Miradas recientes.	176
• <i>Da chhochinj</i> . La postmodernidad.	179
5. <i>Ka chheyhalá yhese lwede chhióo’</i> . Una mirada crítica.	193
• <i>Yhela sgót, yhela snia’, yhela xhia’</i> . Colonialismo y neocolonialismo.	194
• <i>Khate yheyhúu lhallechhó</i> . La mirada postcolonial.	197
• <i>Nhe chhii’ yhela xhiaá yhela sgot</i> . La colonialidad.	200
• <i>Shnúte kuinchhó</i> . La colonialidad del ser.	204
• <i>Bitchyharjó lo yhichjchhó</i> . La colonialidad del saber.	206
• <i>Benit yhela wrhabia chechhó</i> Colonialidad del poder.	210

CAPÍTULO IV: *KA NHAKCHHO NHA KA CHHEYHALÁ GAKCHHO*.

LAS IDENTIDADES SOCIALES.	212
1. <i>Wembia da dé yhell-lhio</i> . La construcción de identidades.	212
• <i>Ka chhon ka nhakch</i> . Cultura e identidad.	215
• <i>Ká nchhój to tochhó’ nha yhogochhó</i> . Identidad social y personal.	219
• <i>Nhak chhombiachhó</i> . Proceso social de identificación.	221
<i>Yhela wtil ljell</i> . Relaciones de contraste.	223
• <i>Da tcháa’ chechhó</i> . El cambio.	225
• <i>Da bitcháa’</i> . Persistencia.	230
• <i>Da chyharjó da chhebée’</i> . Rizoma y reterritorialización.	233
2. <i>Chhióo’ béné walhalla</i> . Identidades étnicas.	237
• <i>Béné Xhinj</i> . Estigma.	243
• <i>Yhela chhgé ljell</i> . Racismo y exclusión.	245
• <i>Chheyhhombia ljellchhó</i> . Auto-reconocimiento.	248
3. <i>Chhióo’ béné xhon béné whalhall</i> . Identidad zapoteca.	252
• <i>Béné diallaa’</i> . La familia.	256
• <i>Béné wha’ lhill</i> . Los vecinos.	258
• <i>Béné yhell nha bénéxban</i> . La ciudadanía y los principales.	259
• <i>Béné yhell béne nllágchhó</i> . Identidades regionales.	263
• <i>Benách</i> . El ser universal.	264

CAPITULO V: *CHHEYHÁLGÓ CHHEBÉ DA CHHONCHHÓ*.

LOS PROCESOS ETNICITARIOS	265
1. <i>Zej zaka da chhón da chhakchhó</i> . La etnicidad.	266
• <i>Nhak Chheyhalá nechhó</i> . Apropiación del discurso.	272
• <i>Da zachhak checo</i> . Las luchas recientes.	274
2. <i>Da chjaizechhó</i> . Memoria social.	282
3. <i>Wzój xtillachhó</i> . La lengua y su escritura.	285
• <i>Xlátjé xilla béné whalall</i> . Las lenguas originales de las Américas.	288
• <i>Tlláa nha chhban chhenhit xtillachhó</i> . Preservación, desplazamiento y extinción de las lenguas.	293
• <i>Wsójchho nheche nbanchhó</i> . Escribir para no morir.	301

• <i>Da wshagchhó káte wsójchhó</i> . Los retos para la escritura.	307
<i>NHI BÉYHOLLEN</i> . CONCLUSIÓN.	309
BIBLIOGRAFÍA.	319
<i>ENGLISH SUMMARY</i> (resumen en inglés).	338
<i>NEDERLANDSE SAMENVATTING</i> (resumen en holandés).	342
PROPOSICIONES.	246
CURRICULUM VITAE DEL AUTOR.	349

Redescubrir nuestros rostros y nuestras vivencias con nuestras reflexiones y con otras miradas supone aceptar nuestras coincidencias y diferencias. Resignificar nuestras experiencias particulares objetivadas como lo propio o lo ajeno, es una grata experiencia que permite ver no sólo otras dimensiones del tiempo y del espacio, sino, fundamentalmente, otras maneras de ver, ser, sentir y explicar el mundo que compartimos. Restituir nuestras voces y cantos silenciados por una larga noche, reintegrar nuestras miradas y vivencias diluidas en el olvido es reencontrarnos es reconstruir, nuestros ideales fragmentados en el tiempo en el espacio.

Hombres que se fueron y nunca regresaron, mujeres que conocieron otros campos e hijos que crecieron solos, han sido testimonios de un devenir incierto que obliga repensar nuestro mundo y nuestras vivencias. Al reconstruir nuestras miradas queremos resignificar al pensamiento profundo y la memoria cultural de nuestros pueblos como una alternativa de sobrevivencia más humanizada.

En la realización de este trabajo recibí ayuda de muchas personas y particularmente quiero expresar mis reconocimientos a los *béné xhon*, *béné wha'lhall chiá*, mis paisanos zapotecos de la Sierra Norte, donde emerge la figura de mi bisabuelo José Jacinto Morales en su condición de *béné xban béné wen rzarh*. En la internalización de mis vivencias zapotecas fueron importantes las aportaciones de mis padres Damiana Morales Mendoza y Pedro Ríos Hernández así como las de mis hermanos y hermanas. Agradezco de manera especial a Reyna y a nuestros hijos Edgar y Lalo con quienes aún tengo una deuda pendiente, el tiempo de familia.

Adquirir la lengua zapoteca y participar del simbolismo inherente mediante la convivencia con mis abuelos y familiares cercanos en mis primeros años de vida. Parte de mi educación formal la realicé en el Internado de Niños y Jóvenes Indígenas donde convivimos zapotecos, mixes, mixtecos, chinantecos con niños no indígenas y aprendimos a valorar nuestra cultura. Entendimos además que para tener acceso a la “forma de vida moderna”, “civilizada” y dejar de ser estigmatizados, debíamos aprender otra lengua y otros conocimientos y al mismo tiempo olvidar la riqueza

cultural de nuestros pueblos. Aquí fuimos castellanizados sin llegar a ser bilingües e iniciamos una educación homogeneizante. A inicios del siglo XX la articulación entre lo local y lo nacional es ya una realidad innegable, sin embargo, la relación es totalmente desequilibrada y desigual al estar los pueblos indígenas supeditados a la sociedad nacional.

En otro sentido, mi iniciación a la cultura occidental ocurrió de parte de mi bisabuela Maura Jiménez Méndez, descendiente de una familia avecindada de Capulalpam que junto con otras familias de Analco del distrito de Ixtlán, llegaron a Zoogocho por efectos del desplazamiento poblacional del movimiento armado de 1910 y que acelera los procesos de cambio y mestizaje comunitario que ya se venían registrando.

En el contexto de la migración masiva de mediados del siglo XX los zapotecos aprendimos recuperar nuestra memoria histórica, a fortalecer nuestra lengua y a dinamizar las formas de organización que nos unen y nos diferencia. En esta situación no faltó la mirada de nuestro guía espiritual, el Sr. Demetrio Morales Vicente, la asistencia de los Sres. Félix Mendoza y Enrique Montes y más adelante las aportaciones de Casimiro Sánchez, Domingo Calete, Venustiano Robles, Anatolio Sánchez, Filemón Cervantes, Tobías Morales, Eufemia Beltrán y Aurora González. Compartimos muchas experiencias con mi tío Onésimo y en la música fue importante la participación de Beto, Pedro y Gil así como la de los paisanos Francisco Morales, de organización y participación con los amigos de Laxopa, Solaga, Tavehua, Yatzachi el Bajo, Yalálag y Zochina, con quienes fortalecimos nuestras vivencias y expresiones étnicas.

Desde la comunidad recibí las aportaciones de la señora Ángela Marcial y su hija Alberta cuyos conocimientos son significativos para preservar muchas tradiciones que permiten reconstruir parte de la historia zapoteca. Además, tener un parentesco ritual en la comunidad ha fortalecido nuestra convivencia con mis compadres Félix Gabriel, Israel y Benita Gómez, Sofronio Cruz Modesto, con nuestros ahijados Beto, Chela, Noé, Gloria, Carlos Elí y Alejandra, con mis padrinos Felipe Manzano, Mateo Maqueo, Arcadio Allende, Secundino Mendoza; mis madrinas Juana Ríos, Blandina y Paula

Mendoza Ríos, Buenaventura Gabriel, Juliana López de Yohueche, Juana González de Betaza y mis padrinos Genaro García y Aurora Méndez de Guelatao y con los amigos Roberto Mendoza Blás, Alfredo Fernández S., Justino Mendoza Fuentes, Flavio Robles C. y Enedina Gabriel.

En Holanda, el talento profesional acompañó el trato amable que recibí del Prof. Dr. Maarten Jansen de la Facultad de Arqueología en la Universidad de Leiden, Holanda donde coordina el proyecto “*Tiempo e Identidad en Mesoamérica*” con el apoyo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO). También fueron importantes los apoyos del Prof. Dr. Willem F. H. Adelaar, Gabina Aurora Pérez Jiménez, Laura van Broekhoven, Alex Geurds, Michael Swanton, Adriana Churampi y Gilda Hernández Sánchez con quienes tuve la oportunidad de compartir experiencias, discutir perspectivas, analizar los movimientos étnico-políticos contemporáneos y poder explicar nuestra condición y la amarga experiencia del colonialismo y la colonialidad. Obviamente, las omisiones y el sesgo de este trabajo son producto de un posicionamiento particular y por ello, son de mi entera responsabilidad.

En Oaxaca, al Dr. Miguel Bartolomé, Co-Director de Tesis, agradezco sus observaciones y su dedicación para leer los borradores y reorientar el trabajo. Mis reconocimientos a la Dra. Virginia García Acosta, Directora General del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), a la Dra. Margarita Dalton, Directora de la Unidad Pacífico Sur y a la Dra. María Paola Sesia de de quienes recibí siempre un trato amable. A todas las personas que me brindaron su apoyo quiero expresarles en la lengua de mis abuelos y de mi pueblo:

*Lhe gon xhen lhallehé.
Chhoxklhenlhe yhogololrhé*

Hagan grande su esencia.
Muchas gracias a todos.

Leiden (Holanda) y Oaxaca (México), 2011.

En los umbrales de un nuevo milenio, los pueblos indígenas y la sociedad en su conjunto somos testigos y al mismo tiempo, actores de transformaciones en distintos órdenes de nuestra vida económica, social y cultural. Asistimos a grandes cambios no sólo tecnológicos e industriales, sino, de procesos sociales que suponen mayor interacción, comunicación y al mismo tiempo, una toma de conciencia histórica que, a decir de algunos autores, permiten observar la emergencia de nuevos tribalismos, el sentimiento de pertenencia a los pequeños grupos, el reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica o la apertura hacia el universalismo, la homogenización y la globalización.

Estamos frente a movimientos sociales complejos que por un lado conducen a luchar por la reivindicación de los derechos humanos universales y por el otro, respetar las particularidades socioculturales. Enfrentamos fenómenos que nos colocan ante la falsa disyuntiva de compartir valores universales desde la idea de una “aldea global” sugerida por Marshall McLuhan y Bruce R. Powers (2002) o estar excluidos y seguir participando de la “nostalgia de la tribu” señalado por Fernando Savater y retomado por Michel Maffesoli (2004: 9) quien señala la emergencia de pequeños grupos (sexuales, religiosos, deportivos, musicales, sectarios) como expresiones de un tribalismo postmoderno que “vuelve a emerger legítimamente en nuestros tiempos confrontándose, complementándose, anteponiéndose con mayor fuerza frente al ideal fundamental que estructuró a las sociedades modernas, es decir, el ideal de progreso”. Estamos ante expresiones metafóricas y/o simbólicas que conducen al reagrupamiento de miembros de comunidades específicas que luchan para preservar sus derechos y eliminar las distintas formas de desigualdad, dominio y exclusión que supone la modernidad-colonial. En esta dinámica global, hemos sido testigos de cambios paradigmáticos que en muestras sociedades han llevado a la ruptura de la supuesta unidad nacional, cultural y de procesos enraizados con particulares construcciones imaginarias. En esta dinámica los pueblos indígenas hemos sido además, partícipes no de una modernidad tardía, sino de una *modernidad global* y

paradójica cuyo origen se remonta hacia el año de 1492¹, cuando emergen los contrastes de poder-sometimiento, riqueza-pobreza, exclusión-inclusión tensando la relación de modos de vida excluyentes.

Ante la encrucijada de vivir la modernidad-colonial que no elimina las tradiciones o las particularidades, pero en cambio, universaliza “lo propio” y las diferencias, no podemos aceptar que nuestras comunidades sean consideradas expresiones desfasadas, ajenas a los avances modernos, opuestas a los cambios y condenadas irremediablemente a desaparecer frente a “lo civilizado”, “lo culto” y “lo avanzado”.

- *Chgóchho xnézen.* Consideraciones teórico-metodológicas.

Un término alusivo a consideraciones teórico-metodológicas en nuestro pensamiento zapoteco es *chgóchho xnesen*, esto es: trazar camino o encaminar para dar sentido y orientara una actividad. Dentro de esta tradición y para desarrollar los temas de este trabajo partimos de las siguientes consideraciones:

La identidad, lo étnico y las etnicidades han sido en las últimas tres décadas temas de amplio debate en los círculos académicos, políticos y en general, en el campo de las ciencias sociales. No obstante, como herramientas conceptuales siguen adoleciendo de gran ambigüedad porque su uso no permite clarificar adecuadamente nuestras nociones sobre ellos. En nuestros contextos, estas formas de representación se articulan a prácticas cotidianas, historias locales y procesos simbólicos insertos en una estructura social colonial donde invariablemente existen como consecuencia la migración, la desigualdad social, el racismo, los estereotipos que se asocian a formas de autorepresentación altamente valoradas en la vida comunitaria. Ver estos fenómenos como procesos que permanentemente reconfiguran la vida de las

¹ Sobre este tema del nacimiento de la modernidad y “el origen de sus mitos” en el año de 1492, más allá de un simple “encuentro” o desencuentro de dos mundos, Enrique Dussel (2002) plantea a partir de las experiencias de la conquista y la dominación de América como puntos de análisis que deben llevar a una mejor comprensión de Europa como centro y momento de un proceso civilizatorio mundial que lleva a la legitimación del dominio.

comunidades nos permitió entender el sentido, la dirección y la importancia de los movimientos indígenas contemporáneos.

Nuestro escrito responde así a un interés personal-profesional que junto con nuestros hermanos indígenas planteamos retomar nuestra condición de *verdaderos pueblos*², es decir, de sujetos históricos dotados de una conciencia que buscamos el desarrollo de nuestros pueblos basados en la autonomía y la libre determinación. Para esta tarea, retomamos las aportaciones más fructíferas del pensamiento crítico partiendo de los siguientes cuestionamientos: ¿Cuál es nuestro espacio de estudio y cuáles son sus características?, ¿Cómo se caracteriza a los pueblos y a las comunidades indígenas y cómo se reflejan en esta área de estudio los impactos contradictorios de la modernidad, colonialidad y la globalización?, ¿Cómo construimos nuestro pensamiento y realidad desde una “mirada propia”?, ¿Cuál es la relación o diferencia entre identidad, identidad étnica y etnicidad? y finalmente ¿Cómo explicar la emergencia de los movimientos etnopolíticos contemporáneos que recuperando la memoria histórica y la cosmovisión ancladas a una matriz cultural y una condición colonial construyen estrategias etnicitarias para reconstruir los imaginarios y crear alternativas de vida por un mundo y un ideal más humanizado?

Durante la exposición y desarrollo del trabajo planteamos las siguientes premisas:

² El concepto de *Pueblo* aquí utilizado, sugiere la conformación y presencia de unidades sociales que en el marco de los Estados-nación modernos, constituyen entidades socio-políticas diferenciadas que preservan procesos históricos de larga duración y plantean proyectos alternativos propios de vida. Su reconocimiento se establece en el *Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* 1989. Regular las relaciones asimétricas, eliminar todo tipo de discriminación, segregación, estigmatización o exclusión social y preservar sus aspiraciones de autonomía y libre determinación son principios y objetivos principales que se plantean en el documento. (Ver CNDEPI 2000). En el mismo sentido, muy importante es la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* cuyo texto fue resultado de muchas reuniones internacionales con intensa participación de representantes de diversos pueblos indígenas. Este documento fue aprobado por la Asamblea General de la ONU en el año de 2007.

Primera premisa: Partir desde “lo propio”³. Asumir nuestra condición indígena es condición necesaria para explicar de mejor manera nuestra realidad. Reflexionar sobre nuestro propio ethos cultural (actitudes, comportamientos, pensamientos, reglas, valores, etc.) conlleva grandes responsabilidades sociales y profesionales porque no se puede ser simplemente un *objeto de estudio*, sino, un *sujeto* obligado a asumir una posición comprometida buscando darle voz a quienes se les ha negado y poder recuperar conocimientos y principios epistemológicos olvidados.

Las reflexiones aquí expuestas derivan de vivencias compartidas con los *béné wha’lhall chía*, mis hermanos zapotecos, y al mismo tiempo, son resultado de una formación académica que me ha permitido incursionar en ámbitos de otros pensamientos de donde retomo sus *aportaciones críticas* para repensar nuestras identidades estigmatizadas (Goffman 1986) y poder reconstruir nuestro pensamiento. Es cierto, esta posición corre el riesgo de ser una apología o un discurso ideológico-político. Sin embargo, en ambos casos, no se trata de una limitante sino de la posibilidad de articular posicionamiento y valores comunitarios como proyectos viables de un futuro posible con gran sentido humanista.

Por mi condición zapoteca, se podría decir que el texto se enmarca dentro de los estudios antropológicos denominados *emic*.⁴ Pero va más allá por que desde lo propio

³ Reconocer ámbitos de “lo Propio” y “lo Ajeno” en las configuraciones socioculturales constituye un medio útil para explorar situaciones coloniales, relaciones de poder y capacidad de decisión que tienen las sociedades sobre sus recursos. Bonfil Batalla (1992: 49-57) en uno de sus ensayos refiere a esta situación como un *proceso de control cultural* distinguiendo: una *cultura autónoma*, una *apropiada*, una *enajenada* y otra *impuesta*. El mismo autor señala la dificultad que existe para demarcar cada ámbito cuando cada ámbito se diluye por la capacidad de apropiación, adecuación, aceptación y transformación de cada sociedad. Muchos aspectos impuestos en la colonia hoy forman de “lo propio” (la religión católica, las formas de organización política, los *sistemas cargos* y *la música regional*) mientras que la folklorización y la mercantilización de la cultura propia se expresan como parte de la cultura enajenada.

⁴ La diferencia entre el enfoque *emic* y el *etic* es: el primero “fomenta la visión de los nativos, el cómo piensan ellos, cómo escriben y cómo categorizan el mundo, cuáles son sus formas de comportamiento y de pensamiento, qué tiene sentido para ellos, cómo se imaginan y explican las cosas. El antropólogo busca <el punto de vista nativo> y se apoya en los portadores de la cultura (los actores) para determinar si algo de lo que hacen, dicen o piensan es significativo. En cambio, el enfoque *etic* es la perspectiva del observador y se centra en las interpretaciones del antropólogo partiendo de lo que los actores suelen estar sumamente implicados, en lo que hacen sin interpretar sus culturas. Se otorga más

y desde la consciencia de ser indígena cuestiona aquellos estudios y paradigmas que descalifican nuestro pensamiento y formas de vida (Cfr. Pérez Jiménez y Jansen 1979; Pérez Jiménez 1989). Asumir este principio nos llevó a dos grandes momentos: (1) reafirmar nuestro compromiso intelectual con nuestra sociedad y (2) confirmar que no existen estudios objetivos, neutrales e imparciales, sino investigaciones sesgada conforme a determinados intereses.

En esencia, tratamos de plantear estrategias de lucha que permitan recuperar principios filosóficos, epistemológicos y comunitarios que han definido un horizonte cultural y un marco civilizatorio. En palabras de Tove Skutnabb-Kangas y Ofelia García: “no se trata de andar a caballo entre dos mundos sino, saber quiénes somos, a dónde vamos y queremos. Se trata de ser nuevos sujetos enraizados en la propia cultura pero abiertos al mundo. Se trata de mirar lo ajeno desde lo propio, observar e interactuar con el exterior para autoafirmarse y autoevaluarse y definir nuestro propio proyecto histórico y proyecto civilizatorio” (citado por López 1997: 1). Evidentemente no se trata de construir un pensamiento indianista abstracto o imposible, sino, recuperar la mirada humanista de nuestros pueblos para construir un mundo más humanizado en todos los sentidos.

Segunda Premisa: Todas nuestras sociedades indígenas comparten una violencia epistémica como legado colonial⁵. En los procesos de producción de conocimientos emergen procesos de pérdida de saberes y valores ancestrales que forman parte de esa violencia epistémica y en general desacreditan formas de vida que producen la *descaracterización étnica*, los *racismos* y el *etnocidio* legitimando por el poder a partir de la clasificación y la separación social (Aníbal Quijano, 2000) y sentando las bases de una *colonialidad global* que el mismo autor expone en los siguientes términos:

peso a lo que el etnógrafo percibe y considera importante. (Kottak 1997: 9) < Los subrayados son míos MRM>.

⁵ Desde nuestra condición de sujeto subalterno, nos apoyamos en las interesantes, sugerentes y muy provocativas reflexiones de Gayatri Spivak (2003: 298) quien señala: “el subalterno “habla” físicamente; sin embargo, su “habla” no adquiere status dialógico...esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que pueda hablar o responder”.

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través de un mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (Quijano 2003: 217)

Esa *colonialidad* es una totalidad de experiencias y debe ubicarse más allá del colonialismo tradicional en la medida que ya no es económica o territorial, sino una subordinación global⁶. Donde nuestros conocimientos propios se construyen con referentes y conceptos que aluden a estos ámbitos complejos, por ello no somos ajenos a los fenómenos modernos de esa colonialidad ni a otros procesos que producen y se imponen desde la escuela o la iglesia, sólo por citar dos ejemplos. Es cierto, en nuestras sociedades no hay términos alusivos a muchos fenómenos que corresponden a otra visión. Esto nos hace recordar un pasaje sobre un cuento de Borges donde Averroes, el personaje central del relato, debe redactar una refutación filosófica e incluir la traducción de dos palabras: *comedia* y *tragedia* sabiendo que en la cultura islámica del personaje, dichas palabras no tienen equivalentes directos porque “constituyen referentes de la tradición académica occidental y son parte de un proyecto de colonización y de internalización de la economía capitalista” (Walde 1998: 207-208).

La misma dificultad se presenta cuando queremos desde “lo propio” y con nuestra propia lógica cultural entender y explicar fenómenos de otros campos de conocimiento construidos desde otra cosmovisión. Sabemos que toda traducción es algo más que un simple traslado literal de vocablos o un acto de decir en otra lengua lo expresado en otra. Se trata de una decodificación de sentido, de visión contextual y muchas veces de expresiones subyacentes; por ello no podemos hablar desde la misma visión de muchos conceptos tales como religión, cultura, funcionalismo, modernidad, identidad, interculturalidad y otros procesos propios de la vida insertos en la tradición académica occidental. Ante tal dificultad nos preguntamos: ¿Podemos

⁶ *La colonialidad del poder* dice Grosfoguel (2006: 35) “es un concepto que busca integrar como parte del proceso heterogéneo estructural las múltiples relaciones en la que los procesos culturales, políticos y económicos se ven imbricados en el capitalismo como sistema histórico”

desde nuestra situación superar estas limitaciones y poder desentrañar fenómenos desde nuestro propio pensamiento? El camino es difícil, dice Gruzinski (2001 y 1991), porque el pensamiento propio, las explicaciones y los conocimientos son resultado de lógicas particulares que, para el caso de los indígenas fueron cancelados, anulados o destruidos por la colonia y hoy:

... es imposible escribir una historia desde el punto de vista de los habitantes nativos porque perdieron sus principios epistemológicos. Aún cuando el más benevolente de los frailes se aproxime a los amerindios con la intención de escribir la historia de éstos, los sujetos de su investigación ya no están en condiciones de hablar desde su punto de vista porque las mismas preguntas obligan al habitante nativo a responder de acuerdo a los principios epistemológicos del investigador europeo. (citado por Neira 2000: 1)

El autor agrega: “La invasión Europea de América significó para los pueblos nativos la pérdida general de referencias sin que, en muchos casos, hubiera creación nueva. Cualquier intento de reconstruir una historia amerindia unitaria, está condenada al fracaso porque el mismo hecho de intentarlo muestra un debilitamiento de un principio epistemológico indígena.” (*Ibidem.*) Podemos o no coincidir con esta idea pero lo cierto es que a pesar de muchas limitaciones, una tarea importante para los pueblos indígenas es resignificar nuestros saberes para recrear nuestras formas de vida y nuestros imaginarios partiendo de la aportación de intelectuales comprometidos. Entre ellos Darcy Ribeiro (1977: 83-123) argumenta: “las sociedades indígenas actuales son *pueblos testimonio* porque son gente que da testimonio con lo que han conservado de sí mismo de las altas civilizaciones que fueron en el pasado y que prefiguran lo que será en el futuro”. Tener el privilegio y la condición de ser un *pueblo testimonio de altas civilizaciones* nos permite repensar en los grandes aportes culturales y organizativos de los pueblos colonizados, que actualmente viven la colonialidad, y recuperar nuestra memoria histórica y nos permite desplazarnos hacia movimientos amplios de descolonización articulando nuestros pensamientos particulares con los aportes de la cultura universal. A final de cuenta, todos hemos estado insertos en muchos mundos que conllevan “otras” relaciones, sistemas y procesos cognoscitivos y epistemológicos no necesariamente falsos o equivocados, sino simplemente diferentes.

Tercera Premisa: La realidad social es unidad compleja y diversa. En nuestro pensamiento *tiempo, espacio y vida* se hallan articulados a *la esencia humanizada y profundamente sagrada* que ordena el mundo y la vida: “*tos nakchhó lo yhela nban chhechhó*” es principio fundamental de concatenación para el conocimiento y no la separación u oposición categórica que caracteriza muchas formas del pensamiento occidental.

En la sociedad zapoteca existen aspectos importantes y profundos del pensamiento y la vida que llevan a reconocer espacios distintos sustentados sobre una *economía campesina de autoconsumo* identificado por actividades agropecuarias asociadas a ocupaciones no especializadas. Existen pequeñas áreas con limitados recursos forestales aprovechados mediante proyectos productivos comunitarios.

Por otro lado, la expansión del capitalismo global ha impactado en todos los órdenes de vida de las regiones indígenas, acentuando la migración, la pobreza extrema, la marginación, el analfabetismo, el desempleo y el abandono proliferado comunidades fantasmas, parcelas y casas abandonadas o escuelas sin niños.

Desde una economía de mercado globalizado, en toda la región se han abandonado las actividades primarias como fuente principal de reproducción asociado al agotamiento de los recursos materiales y una falta de capital humano por lo que las unidades de producción se insertan en las relaciones mercantiles donde la fuerza de trabajo por momentos permanece como productor directo, otras veces de obreros asalariados, empleados, burócratas, profesionistas o, se incorpora al fenómeno de migración y un reducido número de trabajadores independientes. Hoy, con la movilidad humana, laboral y de condiciones de reproducción, se han modificado las formas de vida y además, la vieja visión esencialista que las calificaba como sociedades “tradicionales”, eminentemente rurales y culturalmente homogéneas.

Desde los inicios de la migración surgió “el sueño americano” como posibilidad de mejorar económicamente y regresar al lugar de origen, sin embargo, después de más de medio siglo el sueño queda sólo como expectativa parcialmente cumplida al no poder regresar a su lugar de origen.

Modernidad, globalización y migración son aspectos con efectos contrapuestos en todas las sociedades, pero, mayormente acentuados en los países con menor desarrollo y por ello, sus efectos resultan más negativos que positivos. Sin embargo, a nivel de autoreconocimiento y de toma de conciencia ha fortalecido las organizaciones, la unidad comunitaria y los proyectos etnicitarios a nivel local e internacional cuando ocurren fenómenos de desplazamiento o desterritorialización que llevan a la desaparición de las identidades particulares que ocurren de manera consciente o inconsciente (Deleuze y Guattari 2001: 86-114). Desde otra dimensión, junto a nuestras identidades étnicas surgieron procesos contestatarios y de resistencia que enmarcaron las expresiones etnicitarias desde la modernidad y la colonización donde:

... se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder mundial y, de ese modo como la primera identidad de la modernidad. Del cual surgieron dos procesos históricos. Primero las diferencias entre conquistadores y conquistados...Por otra parte la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano 2003: 202)

La desterritorialización y reterritorialización son contextos de migración, modernidad y globalización, son expresiones que recrean permanentemente las identidades y generan estrategias etnicitarias que permiten a las nuevas generaciones mantener las raíces históricas, la memoria, la toma de conciencia social y un construir proyectos plurales desde un *esencialismo estratégico* tal como lo plantea Gayatri Spivak⁷.

Cuarta Premisa: La realidad social se construye desde diversas miradas de pensamiento. Este principio nos llevó a reconocer cuatro momentos importantes de reflexión y acción:

1) Conocer las formas de representación del “otro” y la “otredad” a partir del imaginario imperial europeo y su contrastación con el “bárbaro americano”.

⁷ El concepto de *esencialismo estratégico* acuñado por la intelectual hindú Gayatri Chakravorty Spivak (1987: 205) constituye una herramienta medular de posicionamiento de los subalternos en el debate político y académico para superar juicios negativos basados en percepciones predeterminadas. Los *esencialismos estratégicos* articula ámbitos, expresiones y acciones encaminadas a la construcción de mecanismo de resistencia y trascender al ámbito de la lucha política para la defensa de los derechos.

- 2) Ubicar los paradigmas y esquemas de conocimiento antropológico desde sus lógicas “racional-imperiales”, que, propagando una falsa neutralidad y una objetividad de análisis, justifican la colonización y la colonialidad instaurando nuevos mecanismos ideológicos, epistemológicos y políticos de poder.
- 3) Redignificar el pensamiento y los conocimientos profundos así como la larga experiencia de nuestros pueblos para preservar la vida, la naturaleza y la relación con todo el entorno y,
- 4) Luchar por el reconocimiento de las sociedades indígenas como verdaderos *pueblos* con respeto a los derechos universales, colectivos e individuales.

Aceptar análisis parciales lleva invariablemente a una confrontación de ideas y visiones, pero además a defender intereses insertos en relaciones asimétricas de poder porque: “La producción de la diferencia y de la autoidentificación se produce siempre en el marco de una determinada configuración de relaciones de poder históricamente determinadas” donde “Los procesos de inclusión y exclusión que se producen en las relaciones étnicas se configuran en una dinámica de conflicto cultural impulsada por sentimientos de gratificación o frustración que generan motivaciones tan diversas como la creencia en la superioridad del etnogrupo, la percepción de las gratificaciones de la sumisión y la asimilación o la voluntad de resistencia” (Terrén 2001: 86).

Quinta Premisa: El desplazamiento de las identidades étnicas como movimientos políticos buscan posicionarse de distintas maneras como movimientos políticos. A nivel mundial - cuando los fenómenos sociales están enmarcados por vertiginosas, contradictorias y hasta absurdas luchas capaces de consolidar o eliminar regímenes autoritarios, cacicazgos imperiales, señoríos, dinastías o instituciones democráticas -, los temas de los movimientos sociales y las cuestiones étnicas adquieren una nueva dimensión por sus implicaciones políticas, desplazamientos teóricos, movilidad de los sujetos o su mayor toma de conciencia para la defensa los derechos fundamentales o colectivos. Esto es lo que actualmente se observa en el panorama mundial y en particular en América indígena. Las etnicidades son formas de representación dinámicas, abiertas y conscientes de sujetos que construyen, deconstruyen y

reconstruyen de manera rizomática, visiones, imaginarios y discursos estratégicos que trasciende a lo cósmico, lo histórico y al ámbito de lo psicosocial, como dicen Deleuze y Guattari (2001a: 17-21).

El paso de la configuración de identidades étnicas a las etnicidades lo señala Miguel Bartolomé con los siguientes términos: “La etnicidad puede así ser entendida como la identidad en acción resultante de una definida conciencia para sí...Etnicidad e identidad étnica no son entonces términos equivalentes, aunque se les confunda frecuentemente, ya que la primera representa en realidad una manifestación de la segunda” (Bartolomé 2004: 62-63).

El tema de los pueblos indígenas es por definición un tema político, pero en discutir esta materia no tomamos la posición de algún partido o grupo político, sino nos ubicamos en el marco de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la O.N.U. (2007), que se interpreta como uno de los primeros pasos hacia una descolonización tanto de la realidad social de los pueblos mismos como de los paradigmas y saberes sobre ellos.

La temática de la identidad y etnicidad es compleja, incluyendo múltiples ramificaciones sociales, religiosas y hasta políticas, que hacen difícil enfocarla en aislamiento. Cada aspecto está relacionado con otro. A la vez esta temática es abstracta y hasta subjetiva. Por eso he optado por discutirla en forma de un largo ensayo. Generalmente se discute la identidad y la etnicidad del "otro"; rara vez este "otro" toma la palabra y se vuelve partícipe en la discusión. Desde luego para sentarse en esta mesa redonda por construir es imprescindible estar bien informado y evaluar, aunque sea brevemente, los datos y circunstancias relevantes y los paradigmas teóricos existentes. Preparar este proceso es lo que se propone aquí.

No se trata, por eso, de una descripción etnográfica ni de análisis históricos o sociológicos de por sí, ni de algún otro estudio más que ocupa a los zapotecos como un "caso" para alguna corriente teórica ajena, sino de la búsqueda de un fundamento para desarrollar una visión y una discusión zapoteca propia, que toma en cuenta lo

mucho que ya se ha dicho desde fuera, en forma conjunta con la propia experiencia. Esto es difícil porque existen múltiples problemas de interpretación y contradicciones - a veces ocultas - entre diferentes posiciones. Aquí se ha tratado de desarrollar una visión interpretativa coherente, sin pretender, por supuesto, alguna verdad absoluta o exclusiva.

Obviamente no se trata de "la" perspectiva de "el" pueblo zapoteco. Habría que desarrollar mucho más otras perspectivas diferenciadas por género, generación, clase social, ideología etc. Mi propia experiencia incluye cuatro décadas de múltiples confrontaciones con esta materia, no sólo como estudiante, investigador, lector y profesionalista, sino también como persona de participación continua en la comunidad zapoteca y en el movimiento indígena. Este ensayo resume los resultados como un residuo general. Por supuesto, este residuo es determinado por mi propia perspectiva y evaluación, pero - por compartir muchas experiencias con el colectivo del pueblo zapoteco - es más que una cuestión estrictamente individual. Mi posición consiste en enfatizar la tradición humana y humanista dentro de la cultura indígena como un punto de orientación para reestablecer la creatividad intelectual y artística así como las relaciones sociales de la comunidad que fueron muy afectadas por la colonización.

Este ensayo no pretende sujetarse a determinada corriente teórica de las ciencias sociales, ni enfrascar las observaciones sobre cultura y realidad social en una particular estructura interpretativa. En el balance difícil entre posiciones esencialistas y constructivistas o relativistas, se ha optado por un camino entre ambos, para el que encuentro apoyo en el "esencialismo estratégico" de Spivak. Por más que debemos entender lo múltiple, multivocal, nomádico, híbrido y dinámico de la vivencia cultural, de alguna manera también es necesario hablar de "lo zapoteco" como una experiencia, ethos, herencia o conjunto de ideales que nos conecta en la práctica como comunidad y como pueblo.

Lo nuevo de esta contribución tal vez consista precisamente en que no se trata de explicar otra vez la realidad zapoteca en términos de fuera, sino de desarrollar y nutrir

una crítica indígena (Smith 1999), concretamente por incorporar diferentes miradas, descripciones, opiniones y teorizaciones ajenas dentro de una visión zapoteca y por acercarnos a los temas de identidad y etnicidad desde la pertenencia y la experiencia propia. El campo es enorme; para este efecto el trabajo se ha tenido que limitar a una selección algo arbitraria de publicaciones y aspectos que a través de los años han sido los ejemplos referidos con más frecuencia en el ambiente académico local en Oaxaca. Una discusión más amplia y profunda sería importante, pero este acercamiento ecléctico sirva para poder captar los elementos más importantes para nuestra reflexión.

En cuanto a la metodología: este texto se basa también sobre un estudio bibliográfico y sobre "trabajo de campo" específico, pero fundamentalmente sobre introspección y observación desde la pertenencia y desde la búsqueda de una descolonización del saber (Denzin et al. 2008).

Revisión bibliográfica: La etapa de trabajo documental implicó la revisión y selección bibliográfica y a la luz las fuentes de información quedó claro que la producción de conocimientos no es neutral, sino, una actividad cargada de significaciones y con compromisos sociales. En esta etapa hubo además un acercamiento interesante sobre los debates actuales entre los temas expuestos y permitió reconocer posiciones, diferencias y rupturas entre los diversos pensamientos. La revisión permitió hallazgos importantes para acercarnos a las producciones académicas y a los debates a nivel local, nacional e internacional. Por otro lado revisamos archivos que desde una perspectiva histórica nos acercaran a nuestra realidad.

Trabajo de campo: Fue una de las partes más significativas y trascendentales de nuestra investigación al permitir tener un contacto directo con las comunidades, las organizaciones, las autoridades, los líderes y en general con aquellas personas que por su condición o conocimientos nos permitieran establecer un diálogo concreto al ser fuentes primarias de información. En esta búsqueda, compartimos en diversos momentos de la intimidad del hogar, de actos privados, colectivos, rituales de sacrificio-ofrendas, ceremonias de petición, de agradecimiento, de bendición o

funerarias. Compartimos espacios en ocasiones reservados a determinadas personas en eventos o en reuniones privadas a altas horas de la noche o de la madrugada. Por otro lado nuestro compromiso con las organizaciones civiles y los compañeros indígenas nos ha involucrado en actividades académicas y de difusión elaborando proyectos culturales, conformación de grupos de discusión sobre temas de interés colectivo y reuniones de trabajo con autoridades, líderes y promotores culturales. En esta etapa se delimitaron las áreas lingüísticas por microrregiones, se conformaron alfabetos prácticos y se presentaron reflexiones colectivas sobre autonomía, educación e identidad.

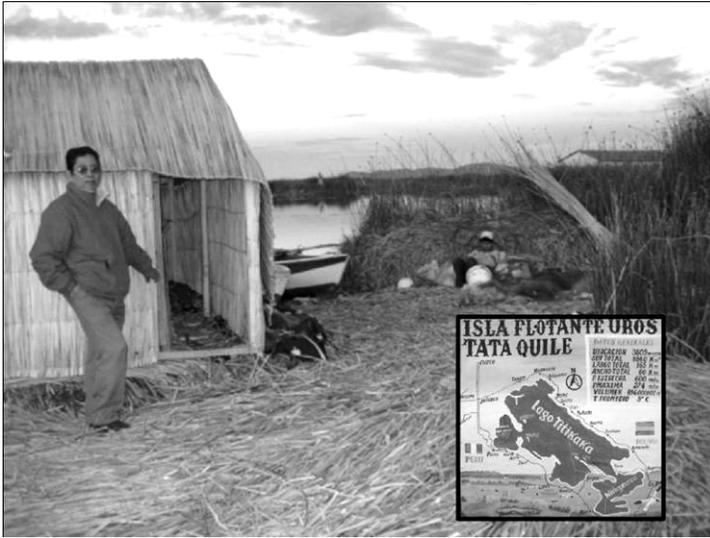
Las diversas etapas de las actividades referidas se apoyaron básicamente sobre la metodología de *investigación, acción participativa* no sólo en la región e la Sierra, sino, en los Valles Centrales, Istmo, Sierra Sur, Mixteca, Triqui, Amuzga, Papaloapan, Cañada, Mazateca, Mixe, incluso en otras partes del país lo cual nos permitió comparar datos y condiciones referentes a nuestro tema de estudio. El trabajo de campo fue intenso al conjugar nuestro compromiso personal con las comunidades de estudio.

De manera más amplia, en México realizamos viajes de estudio a la región nahua, mixteca, tlapaneca de la Montaña de Guerrero, al norte con los rarámuris de Guachochi en la llamada Sierra Tarahumara de Chihuahua.

En los EEUA con los migrantes zapotecos en Los Angeles California.

En América del Sur con poblaciones afrodescendientes, guambianas y paeces en la región del Cauca en Colombia. En la región amazónica de Perú en la comunidad shipiba de San Francisco del departamento de Yanacocha y además en comunidades del área de Puno y Cusco. En la ciudad de Cochabamba, Bolivia, tuvimos la oportunidad de intercambiar experiencias de formación de profesionales indígenas con colegas de la Universidad de Santa Cruz donde fue gratificante compartir experiencias con niños, jóvenes, madres, organizaciones de base.

Sólo resta decir que la fase de interpretación y análisis de datos se realizó en distintos momentos con una intensa revisión y comparación entre trabajo teórico y referentes empíricos.



**VISITA A LA ISLA
FLOTANTE DE UROS.
LAGO TITICACA PERÚ-
COLOMBIA.**



**RESGUARDO DE
DELICIAS. REGIÓN
DEL CAUCA,
COLOMBIA**



**INTERCAMBIO DE
EXPERIENCIAS
DOCENTES.
UNIVERSIDAD
INTERCULTURAL DE
COCHABAMBA,
BOLIVIA**



**REUNIÓN CON
DOCENTES
INDÍGENAS
REGIÓN AZÁNGARO-
PUNO, PERÚ.**



**RESGUARDO DE
DELICIAS. REGIÓN
DEL CAUCA,
COLOMBIA**



**CON LÍDERES
INDÍGENA QUECHUA-
AIMARAS. LIMA,
PERÚ.**

CAPÍTULO I

RHATJÉ LO YAA' CHECHHÓ ÁREA DE ESTUDIO

Rhatjé lo yaa' chechhó hace referencia a la Sierra Norte de Oaxaca, un espacio sociocultural con un territorio particularmente de montaña donde zapotecos, mixes y chinantecos han creado particulares formas de vida sustentadas sobre una cosmovisión, organización y formas de trabajo que ha permitido llevar una sobrevivencia con un pensamiento e historia compartidos a partir de un horizonte cultural común, el mesoamericano. La Sierra Norte Zapoteca, *lo yaa' wha'lhall chechhó*, es un mundo total que articula territorio, lengua, vida, pensamiento e historia y define una forma de vida en los siguientes términos:

1. *Yhell lhio yhela nban chechhó.*

Nuestro espacio-tiempo-vida.

Espacio-tiempo-vida constituye una unidad y realidad total que articula el entorno, el tiempo y una cosmovisión en vivencias fundamentalmente comunitarias mediante una organización social que reconstruye valores y prácticas asociadas a un profundo pensamiento religioso expresado en el concepto *yhell lhio yhela nban chechhó*, nuestro tiempo-espacio-vida. Esta forma de percibir la realidad y construir la realidad supone para los hombres como sujetos racionales, un devenir determinado por la interacción de los seres supremos que permiten superar problemas, confrontaciones, crisis, necesidades y tener un buen desempeño de las ocupaciones asignadas para la comunidad.

En nuestras sociedades indígenas, la noción de espacio, tiempo y vida constituyen una unidad que articula actos cotidianos con las necesidades, la cosmovisión y consecuentemente el pensamiento y la acción en un entorno profundamente sagrado y que en conjunto definen el *Yhell-lhio yhela-nban chechho*, esto es, un espacio donde se expresa la vida como acto trascendental del ser humano y su interacción con lo sagrado, *Xanchhó*, el ser supremo. Esta cosmovisión define la forma de vida de cada pueblo-comunidad y posiciona a los sujetos en un universo totalmente integrado en igualdad de condiciones. Esa relación permite construir una forma de ser

zapoteco pero al mismo tiempo con particularidades que son producto de su pertenencia a un lugar más concreto, la comunidad. En este nivel se produce lo social como la dimensión más importante de la conciencia posicionando a los sujetos como actores capaces de construir una sociedad con una identidad y una cultura articuladas a un mundo y espacio numinosos que remiten a estados de conciencia altamente humanizados, sublimizados con encuentros permanentes de ayuda en ciclos de vida individuales, familiares y comunitarias.

La preponderancia de lo social permite a cada miembro aceptar el *sistema tradicional de usos y costumbres* sustentado, eje rector de la vida comunitaria que define formas de servicios que articula obligaciones administrativo-políticas y deberes religiosos otorgando recompensas o castigos a quienes de manera obligada y sin retribución económica deben ejercer la designación. La ejemplar historia de vida otorga a los ciudadanos en su última etapa de responsabilidades, un reconocimiento y la facultad de formar parte del grupo de “principales”, grupos de respetables consejeros que deciden sobre los asuntos más importantes de la comunidad y como aceptación a su jerarquía encabezan los actos ceremoniales públicos y privados. Cuando alguien no cumple las reglas de participación, existen castigos severos que van desde el reproche con fuertes críticas permanentes hasta no alcanzar su reconocimiento como *principal* o ser expulsado de la comunidad.

Las vivencias colectivas, obligadas y voluntarias, son asuntos altamente cargados de significados religiosos y hoy, esta condición se halla transferida básicamente al campo del catolicismo donde la vida cotidiana la enmarca el calendario litúrgico de la iglesia católica con la particularidad de ser un ambiente no precisamente de articulación de sistemas de pensamiento diferentes, sino, de incorporación y ajuste de fechas, ceremonia y ritos del pensamiento antiguo. En estos actos se distingue la figura del principal o del guía espirituales quien traza la línea de los actos a seguir recordando los tiempos, lugares y rituales propios de la tradición antigua.

Las fiestas son parte importante de la vida comunitaria al marcar responsabilidades y actividades en un determinado tiempo y lugar donde la fiesta del santo patrón tiene un

alto contenido simbólico al ser referente de la renovación de los ciclos de vida y de convivencia común. Con un gran dispendio de recursos exaltan aquellas expresiones que son referentes de una manera de ser y en ambiente de alegría se percibe la música regional, los juegos pirotécnicos, los premios de torneos de basquetbol, la bebida y los alimentos sobrepasando las posibilidades económicas observadas en la vida cotidiana de cada familia y esos derroches sólo se explican por las “promesas” o donaciones voluntarias derivadas de ese pensamiento altamente religioso y de una obtención de dinero mediante la migración.

El inicio de cada fiesta se remarca con un novenario; desde muy temprano la estrella del amanecer y el repique de campanas marcan el inicio del rosario y los principales o las mujeres rezanderas presidirán el acto con el acompañamiento de los músicos. Estos ejecutantes de antemano podrán acompañar los cánticos sacros conforme a su repertorio considerando el día y el motivo pudiendo ser en tono mayor o menor. Al concluir el evento se oyen los clarines, la chirimía, los cohetes y nuevamente el teñir de las campanas y, es hora de acompañar a su domicilio al padrino, la madrina o los mayordomos para disfrutar un desayuno a base de champurrado (atole de maíz con chocolate), café, pan, tamales, tortillas con pescado seco y frijoles o un caldo de carne de res, cerdo o gallina. Las fiestas se prolongan durante varios días y por ello son básicamente espacios de distracción, de reconocimiento, de reencuentro no sólo con los amigos y las personas conocidas, sino, con la historia comunitaria y con una identidad. Estos encuentros de interacción en lugares muy concretos (municipio, iglesia, panteón, parajes, barrios, canchas deportivas, etc.) tienen una fuerte carga simbólica que permiten reconstruir imaginarios mediante actos también simbólicos (danzas, oraciones, deportes, música, baile, comida, ayuda mutua <gozona> etc.) que refuerzan sentidos de pertenencia con lazos rituales. La comunidad y las fiestas son referentes concretos de identidad y fuentes espirituales de adscripción y ambos establecen horizontes culturales relacionales y asociativas de tiempo, valores, poder, historias colectivas, narrativas, lenguajes y formas de representación concretas que se construyen en “*lugares epistémicos comunes*” al recrear formas de pensamiento y de organización social que confirman efectivamente: “estos lugares tienen por lo menos

tres rasgos comunes... el hecho de ser identificatorios, relacionales e históricos, superando los encuentros casuales, pasajeros e insertos en el anonimato propio de las grandes ciudades”. (Cfr. Marc Augé 1996: 58-79).

En comunidad desde temprana edad ocurre el proceso de socialización que conduce a la aprehensión de las reglas de convivencia y a la apropiación del sentido simbólico de las expresiones concretas de las formas de representación social asociadas a roles, ocupación, procedencia, edad, sexo y situación económica, condiciones que establecen responsabilidades jerarquizadas: primero, si es varón debe desempeñar cargos propios de su edad (*topillillo* de la iglesia), después *topil* del municipio, aprender a solfear para ser buen músico y continuar su recorrido de vida hasta ocupar los puestos más importantes en la comunidad. Si es niña debe aprender actividades y responsabilidades propias de su condición de ser: mujer, ama de casa e indígena, tres condiciones que en una sociedad colonial reproducen la dominación, el trabajo exceso, la exclusión y obviamente la desigualdad social no sólo frente al hombre sino frente a otras oportunidades similares. La mujer y el hombre forman la base de la vida familiar y por sus responsabilidades compartidas, a ambos les toca preservar las costumbres, tradiciones, conocimientos, experiencias y prácticas comunitarias.

Las residencia familiar es básicamente sobre espacios territoriales comunes conformando *comunidades compactas* que reconocen tener una ascendencia común y la filiación de las familias preservan grados amplios de parentesco consanguíneo a los cuales se suman una parentela ritual que permite reconocer a muchas de ellas como *familias extensas*. Sus actividades cotidianas de producción de cada familia reflejan la persistencia de una organización patriarcal donde a los hombres se les confieren privilegios que las mujeres. En este escenario de desigualdad y de discriminación emerge un imaginario de mujer zapoteca que a pesar de sus carencias y su poca visibilidad, ha asumido responsabilidades estratégicas en la larga lucha de resistencia cultural.

La trascendencia de la comunitaria es remarcada por una serie de *ritos de paso*, muchos aparentemente poco relevantes pero en la vida comunitaria tienen mucha trascendencia porque marcan pasos diversas en la escala social y permiten “servir a la casa o al pueblo”, reforzar los lazos de parentesco y lograr un reconocimiento. Bautizar, dar el primer “servicio”, casarse y obtener otros cargos supone pasar de ser menor de edad, de niño a ciudadano hasta alcanzar el *status* de *béné yhell*, condición de madurez y de responsabilidades. Ser *béné yhell* es ser *gente del pueblo* capaz de servir y cumplir con los compromisos y alcanzar la máxima posición jerárquica supone también el acceso y disfrute del *yhell-lhio yhela-nban chechho*, lugar donde se reproduce la existencia que a continuación se describe.

Las áreas indígenas actuales no podemos caracterizarlas propiamente como *regiones de refugio* a la manera como las describe Aguirre Beltrán (1967). En el mejor de los casos, son zonas de resistencia enmarcadas hoy por la exclusión, pobreza, discriminación y migración con presencia de un pequeño sector, básicamente comercial y burocrático que puede, como parte de los grupos de poder, disfrutar ciertos privilegios derivados de su situación de dominio⁸, Por su mayor acceso a los recursos económicos, políticos, culturales y humanos, este sector toma un liderazgo y refuncionaliza espacios aparentemente en situación de desuso o en peligro de desaparición (lengua, vestimenta, artesanías, etc.) En situación colonial el grupo produce y reproduce sus propios mecanismos de sobrevivencia donde los pueblos indígenas se ven obligados a vivir una “modernidad caricaturizada” con una distribución desigual de poder y de control social.⁹ En situación colonial, el proceso de reproducción depende menos de lo familiar y lo comunitario, la apropiación y

⁸ En una primera aproximación y a manera de una definición operativa, entendemos por colonialidad como una expresión moderna del colonialismo, una expresión que ya no se reduce al colonialismo económico ejercido por el capitalismo en sus fases de inicio. Hoy, además de lo económico, lo político, lo intelectual, lo cultural y lo administrativo juegan un papel importante. Es una expresión del capitalismo tardío en la fase de globalización y se refuerza por los imperialismos monopólicos del capital total escudándose tras una imagen aparente de “libre mercado” conservando la dominación en aquellos ámbitos que le son más productivos en los distintos ámbitos de la vida social.

⁹ Resulta importante descubrir en toda la sociedad, los mecanismos concretos de dominación que Michel Foucault (1992) refiere como “microfísica del poder”, estos mecanismos son puntos precisos (escuela, iglesia, sexualidad, familia, etc.) que articulan el poder a los procesos regionales, nacionales y mundiales a través de múltiples formas y aparatos de control o vigilancia.

incierto pues si bien es cierto que podemos demarcar regiones con sus diferencias dialectales, pero ello no trasciende a las comunidades que permitan señalar una total fragmentación tal como se comprueba con los hablantes en los diversos talleres para la lecto-escritura del zapoteco.

La Sierra abarca una franja territorial situada en los macizos montañosos de la Sierra Madre Oriental (al sureste del estado de Veracruz y de las regiones de El Papaloapan y La Cañada) hasta sus límites con la región de los Valles Centrales. En su prolongación hacia el sur limita con el distrito de Tlacolula; al occidente, con comunidades de los distritos de Etlá y Nochixtlán y, por el oriente con el estado de Veracruz y el distrito Mixe. Esta región ha sido *hábitat* tradicional de una población mayoritariamente zapoteca, mixe y chinanteca. La porción ocupada actualmente por los zapotecos se localiza en tres distritos: Villa Alta, Ixtlán y Choapan; en conjunto forman una de las partes más montañosas de la República Mexicana; al respecto John Chance expresa: "La Sierra zapoteca de Villa Alta se compone de una serie de cadenas montañosas separadas únicamente por cañones profundos, formando la región más escarpada de Oaxaca y uno de los sitios geográficos más inaccesibles en el sur de Mesoamérica" (Chance 1998: 19-36).

La población actual es mayoritariamente indígena; de los 3,801,871 habitantes del estado, la región concentra un número aproximado 117,717 distribuidos básicamente en sus 3 cabeceras distritales, 57 municipios (Choapan 6, Ixtlán 26 y Villa Alta 25), 89 agencias municipales con sus agencias de policías, parajes y rancherías sumando un número aproximado de 250 localidades. En conjunto ocupa una superficie de 7, 586.05 Km². de los más de 95,000 Km². del estado. En términos generales: la Sierra Norte Zapoteca abarca un 7 % del territorio estatal y en él sobrevive un poco más del 3% de la población total con una presencia muy significativa que conserva valores, formas de organización y tradiciones que configuran la riqueza étnico-cultural del estado.

Sierra Norte Zapoteca Población por distritos

	Población Total	Hombres	Mujeres
Oaxaca	3,801,871	1,819,374	1,982,497
Ixtlán.	37,753	17,973	19,780
Choapan	48,368	23,620	24,748
Villa Alta	31,596	15,008	16,588
Suman los 3 distritos	117,717	56,601	61,116

Fuente: INEGI: *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del Cuestionario Básico.*

La reproducción de la vida se ha basado en un sistema de trabajo y organización social adaptada básicamente a las necesidades familiares y comunitarias teniendo como soporte principal las familias, éstas generalmente tienen la característica de ser nucleares y que en determinadas circunstancias funcionan como familias ampliadas por los lazos consanguíneos o religiosos que los une. Estas familias son al mismo tiempo, unidades de producción tradicionalmente campesinas que se dedican a las actividades agropecuarias que trabajan en pequeñas parcelas ubicadas en ciertos nichos ecológicos adaptados a una diversidad de ecosistemas que van de ambiente cálido y húmedo (Distrito de Choapan y sus límites con Veracruz), de mediana altura con clima semiárido (Cajonos) o de un *hábitat* propio de montaña con mucha vegetación y largas temporadas de lluvia (área de Ixtlán y parte de Villa Alta). Ciertas áreas presentan condiciones climatológicas extremas que dificultan el acceso a las comunidades desde finales de la primavera, todo el verano y en ocasiones, hasta el otoño. En condiciones extremas sobreviven realizando actividades adaptadas al medio sin lograr su auto subsistencia y por ello deben dedicarse a otras actividades complementarias: trabajo asalariado, comercio en pequeña escala, artesanías, prestadores de servicios y trabajadoras domésticas.

Como trabajadores del campo en pequeñas áreas de temporal, el cultivo básico ha sido el cultivo de maíz, frijol, calabaza, caña de azúcar, chiles y cría de ganado menor. Al paso de los años los terrenos sufrieron un agotamiento que, aunado a la escasez de actividades complementarias y por la introducción de productos externos

o industrializados, llevó a una primera etapa a la expulsión de mano de obra tanto de mujeres como de hombres y posteriormente de familias completas para incorporarse al mercado laboral urbano (Ver Beals 1976; Berg 1974; Diskin y Cook 1975; Malinowski y de la Fuente 2005).

En la interacción intercomunitaria los límites por la posesión territorial llevaron a graves disputas y conflictivas particularmente en la época de la crisis campesina rural y los litigios internos desplazó gran parte de la población a otros lugares y poco a poco cambió el escenario tradicionalmente campesino conformando una región con altos índices pobreza y signos de “modernidad negativa” debido a la apropiación de su riqueza natural (bosques, agua, minerales). Sin embargo, en medio de su alta marginación, la región preservó su diversidad cultural con base a mecanismos de resistencia que hoy permiten caracterizarla como una región indígena que no se olvida de sus raíces histórico-culturales conformando una forma alternativa de vida frente a la globalización y homogeneización.

En la Sierra poco se sabe de la etapa de los primeros asentamientos, existen algunos registros de una ocupación temprana pero los más conocidos parecen ser tardíos que corresponden más a la sedentarización en lugares estratégicos que permitió establecer alianzas, disputas, retrocesos y avances sobre un vasto territorio comprendido desde el sur del actual estado de Veracruz hasta los límites del Valle y el Norte del Istmo de Tehuantepec. La posesión del territorio fue un proceso de disputas interétnicas básicamente entre zapotecos, mixes y chinantecos quienes crearon sus propias fronteras y conformaron dinastías que poco a poco fueron definiendo las subáreas lingüístico-culturales con una historia compartida. *Lo yaa' whalall* es así un espacio que puede identificarse por diversos nichos ecológicos donde la actividad humana pudo desarrollar una complejidad de *Horizontes Culturales* propios de la civilización *Mesoamericana*.

El conocimiento del medio permitió identificar la biodiversidad del territorio en los nichos ecológico concretos, reconocer los cambios climatológicos y épocas de lluvias, humedad, calor, sequía, frío, limpia, siembra, cultivo y cosecha. Cada período se

caracterizó con términos muy precisos: *lhawe rhin, lhawe bá, ló da zág, lo weloá, lo gos, lo gon, lo wrap* que permitieron obtener recursos o anticipar tiempo de estiajes, enfermedades: *kate wchhée yhela yhallé rhen yillwé*; reconocer períodos de trabajo, de fiestas, de pedimento y agradecimiento. Además, el conocimiento determinó la preservación y uso de dos tipos de calendarios: el agrícola o solar de 365 días y el ritual de 260 días los cuales, de alguna manera siguen presentes en la memoria colectiva y ha permitido hablar de “dos calendarios cruzados” (Alcina Franch 1993).

La Sierra Norte se divide en sub-regiones culturales (mixe, chinanteca y zapoteca) y cada una presenta micro-regiones que se definen básicamente en torno a nichos ecológicos que constituyen el asiento de las comunidades distribuidas en su cuatro distritos. La Sierra Norte se prolonga en su porción sur y sureste con los distritos de los Valles Centrales, Yautepec y la región mixe. En conjunto existe un promedio de ocho sectores que por efectos de la diversidad-unidad o de contrastes y similitudes conforman un área propiamente colonial.

Según estimaciones arqueológicas, en Oaxaca hubo la presencia de grupos humanos nómadas alrededor de los 10,000 años a.C. Los primeros asentamientos en los Valles Centrales datan a partir de los primeros 1000 años a.C. seguido de un largo período de desarrollo, decadencia y abandono. A partir de las antiguas influencias del horizonte olmeca (1200-600 a.C.) en la etapa formativa o preclásica, se desarrolla en el período de los 200 a los 750 años d. C. la etapa clásica de los centros urbanos que tuvo un importante sistema de organización económico-político-religioso que permitió construir los grandes centros ceremoniales en Monte Albán, Dainzú y muchos otros sitios. En esta época hubo contactos con las civilizaciones teotihuacana y maya. Después de una fuerte crisis por diferentes causas (en parte aún desconocidas) entre aproximadamente 750 y 950 d.C., se produjo un nuevo florecimiento en la etapa denominada “postclásica” con sitios como Mitla, Yagul y Zaachila. Los testimonios hallados en estos lugares remiten a una etapa de enorme creatividad en diversos campos del conocimiento humano.

En la Sierra Zapoteca Norte existen registros de ocupación temprana pero la producción historiográfica propiamente zapoteca es tardía: comienza con inscripciones sobre piedras en las etapas preclásica y clásica, para generar documentos en la etapa postclásica y colonial (Ver Baskes 2000; Calvo 2010; Chance 1998; Guardino 2009; Guevara 1991, Oudijk, 2000, Oudijk y Ángeles Romero 2003). Desde que inicia la sedentarización, los grupos establecieron comunidades soberanas, dinastías gobernantes y con ello, alianzas, disputas, retrocesos y avances sobre un vasto territorio comprendido desde el sur del actual estado de Veracruz hasta los límites del Valle y el Norte del Istmo de Tehuantepec. Al compartir el territorio crearon sus propias fronteras basadas en dinastías genealógicas, diferencias lingüístico-culturales, cercanías geográficas o bien una historia compartida. *Lo yaa' whalall* es un espacio cultural identificable también por distintos nichos ecológicos donde se desarrolla la actividad humana caracterizada como parte de la *Civilización Mesoamericana* que entre otras características supone:

- A) Un área caracterizada por un complejo cultural que e su desarrollo ha atravesado por diversos horizontes civilizatorios formando un sistema de vida y organización social conforme a una cosmovisión humanizada de la realidad.
- B) Su complejidad cultural de sus pueblos incluye saberes sistematizados en distintos campos del conocimiento sobre una visión humanizada y sagrada de la realidad. Crearon el sistema de numeración vigesimal, base de los dos tipos de calendarios. La medicina incluía conocimientos de herbolaria y complejas prácticas curativas que ya prácticas de trepanación; los mayas incorporaron en las matemáticas el uso del cero y muchos desarrollaron formas similares de escritura mediante jeroglíficos, pictogramas y otros símbolos estampados en estelas, pergaminos, lienzos y *códices* entre los cuales destacan los manuscritos pictográficos (los libros denominados *códices*, y los lienzos pintados) que contienen historias genealógicas o fundacionales, hechos, fechas, personajes y otros sucesos significativos. (Ver Anders, Jansen y Reyes García 1994, 1994a, 1993; Marcus 2003, Urcid 2003,1997 y Winter 2002, 1997)
- C) El sustento de la vida se basó en la domesticación del maíz asociado a una cosmovisión de unidad total y de armonización con la naturaleza.

Sin lugar a dudas, Mesoamérica es una de las áreas culturales más importantes y presente en este mundo y tiene la condición de ser un espacio privilegiado de

sobrevivencia humana caracterizado por una matriz cultural que ha través de los años se preserva como herencia de los pueblos y comunidades con distintas identidades particulares que se expresan en un amplio territorio de México y parte del área centroamericana actual.

- *Yó rhill xlatjchhó.*

Nuestro territorio.

Yó rhill xlatjchhó es el espacio físico donde se reproduce la existencia humana; como lugar y territorio tiene límites demarcados jurídicamente o históricamente por usos o posesión. En su aprovechamiento incluye espacios de trabajo, lugares comunes de culto y recreación que son paisajes de encuentro y creación identitaria que otorgan sentidos de pertenencia, de exclusión-inclusión, de poder y de resistencia.

El territorio, más que recurso natural es parte de la propia vida, su valor es eminentemente simbólico y por ello se cuida, se defiende y se preserva celosamente. Como legado de los ancestros encierra historias fundacionales, familiares y sagradas que se preserva como memoria social sedimentada a través de la tradición oral de sus líderes y mujeres que como guardianes preservan los saberes propios. *Yo rhill xlatjchhó* es un espacio compartido por comunidades y familias en calidad de unidades de producción sobre un territorio comunal que incluye bosques, aguas, tierras y minerales en pequeñas comunidades, *yhell lhallchhó*, espacios comunales de reproducción y de identidad social.

Yo rhill xlatjchhó por su simbolismo guarda cierta semejanza con la vida humana porque encierra una dosis de carga emocional que da sentido humanizado a sus distintas expresiones integrando la diversidad, las diferencias, los desacuerdos y las formas particulares del ser. Como eje articulador de sentimientos y visiones permite construir nuevas representaciones por sobre las relaciones de poder y luchas donde lo humano se manifiesta como *yhell lchio yhela nban che yhell*¹⁰, esto es, el territorio como nuestra vivencia comunitaria.

¹⁰ En un trabajo conjunto, Michel R. Oudijk y María de los Ángeles Romero Frizzi señalan la importancia de los lienzos, códices, mapas, testamentos, pictogramas y los llamados títulos primordiales como expresiones de historia, tradición y visión eminentemente mesoamericana “que

La delimitación, ocupación, uso y posesión del territorio ha sido asunto de larga duración, de luchas de defensa, de historias compartidas por personajes, familias y comunidades. De una posesión colectiva de libre asentamiento en pequeños parajes dispersos de la época precolonial. Entre 1526 y 1527 se pasa al repartimiento en encomiendas y surgen las congregaciones que reconfiguran el paisaje social con la anuencia y legitimación de las autoridades eclesiásticas y administrativas expidiendo *títulos primordiales*, elaborando “lienzos”, probanzas o *testamentos* que además de otorgar reconocimiento sobre los bienes, son historia de vida, genealogías, formación de señoríos, migraciones, alianzas y luchas por el poder.

Hasta hoy, la residencia en comunidad da derecho a un solar siendo el patrimonio familiar más importante que otorga derechos de usufructo y obligaciones que se conservan aún cuando se deje de vivir en él ya que es condición básica para la reproducción de la vida comunitaria y efectivamente “La tierra es algo más que un medio de producción; es el espacio de trabajo y el ámbito sacrificial, es sustento y amparo, su fuerza y debilidad, su estructura de vida y su referencia simbólica: la tierra es cultura” (Bartolomé 2004: 86). Para los ausentes, el solar y la tierra es posibilidad de regresar pero al mismo tiempo implica cumplir con el *sistema de cargos*. Como ciudadano se tiene la obligación obedecer y mandar, ser ejemplo de una buena administración y recordando siempre un principio básico que regula la vida comunitaria de los pueblos indígenas, esto es: *mandar obedeciendo*¹¹, pero sobre todo servir y cumplir el otro mandato que comunitario que reza: “el que no sirve, no sirve”; servir es requisito básico para respetar los derechos.

han permanecido a través del tiempo y espacio para reforzar y proteger el territorio del pueblo y su identidad” (2003: 20-24,40). Sobre la posesión y límites territoriales de algunos pueblos zapotecos de la Sierra son importantes: Los lienzos de San Juan Tabaá, (uno de ellos ubicado en la propia comunidad y el otro en el Museo Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México), *el Lienzo de Tiltepec*. (Guevara Hernández 1991), *el Lienzo del Pueblo del Señor San Pedro Nexicho* y *el Lienzo de San Juan Chicomezúchitl* (Cordero Avendaño 2001, 2004) pertenecientes al distrito de Ixtlán, el llamado *Códice de San Juan Comaltepec* del área de Choapan (de la Fuente 1949) junto con diversos testamentos de la comarca de Villa Alta.

¹¹ La manera como los pueblos indígenas visualizan y articula su vida con el ámbito de lo político se ejemplifica con el caso de los tseltales y tzotziles del sureste mexicano a partir del principio: “*servir obedeciendo*” ampliamente documentado por Lenkersdorf (2002 y 1999).

El repartimiento tuvo entre otras funciones obtener tributos (mantas, maíz, miel, chile, guajolotes, frijoles entre otros) y servicios personales. Para 1548 se estima que en la región de la Sierra había aproximadamente un total de 38 encomiendas en 75 comunidades, de los cuales 25 eran zapotecas (Chance, 1998: 48-52). Durante la época independiente cambia el panorama delimitando espacios municipales que crean conflictos intercomunitarios que se prolongan por mucho tiempo. A mediados del siglo XX el panorama es sumamente delicado y se refleja en las disputas entre diversas comunidades: Tabaá y Yojobi; Zoogocho y Zochila, Zochina y Yatzachi el Bajo; Zochila y San Francisco Cajonos; Talea y Tabaá; San Juan Juquila Vijanos y Tantéese; Yalina y Zoogocho; Zochina y Zochila, San Juan Comaltepec y Santiago Amatepec; Choapan y Santiago; Lealao y Amatepec o Santa María Yaviche y los “Pueblos mancomunados”¹².

Durante este largo período las regiones indígenas se reconfiguran permanentemente y el área de la Sierra Norte se divide hoy en cuatro distritos: Choapan, Ixtlán, Villa Alta y Mixe. Esta delimitación obedece al nuevo modelo de administración que busca centralizar, homogenizar y articular las distintas regiones con los objetivos del Estado Mexicano y que en la práctica vino a enfrentas órdenes jurídicos distintos: el Derecho Positivo del Estado frente al Derecho Indígena sustentado en sus *Sistemas de Usos y Costumbres* llevando a las regiones indígenas a una permanente confrontación por sus territorios ancestrales. Territorio y experiencias culturales articulan entonces formas de vida, condiciones materiales y expresiones del pensamiento religioso que entretejen las relaciones sociales con los paisajes simbólico-culturales y las historias particulares y colectivas de vida donde:

... la percepción social del medio ambiente no se compone exclusivamente de representaciones más o menos exactas de las constricciones propias del funcionamiento de los sistemas técnico-económicos, sino así mismo de juicios de valor (positivos, negativos o neutros) y de creencias fantasmáticas. El medio ambiente siempre tiene dimensiones imaginarias. Es el lugar donde habitan los muertos, la

¹² Sobre los conflictos territoriales intercomunitarios Romero Frizzi (1999: 43-50) reporta para la década de los '80 a la Sierra Norte como la tercera zona conflictiva por la tierra en el estado de Oaxaca antecedida por los Valles Centrales y la Mixteca. Adrián Rodríguez Silva (1999) ha referencia sobre los problemas entre San Francisco Cajonos, Yatzachi el Bajo, Yatzachi el Alto y Zochila.

morada de las potencias sobrenaturales benévolas y malévolas que supuestamente controlan las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad. (Godelier 1989: 56).

En conjunto, el territorio encierra aspectos altamente sacralizadas donde las cuevas, los montes y los manantiales conservan su simbolismo mesoamericano como se puede ver en los casos de la Cruz Verde de San Andrés Yaá, El Cerro de Yaé, El Cerro de Yalina, la fortaleza de Ixtlán o la laguna encantada de Guelatao donde todos ellos expresan ese enlace entre vivencias profanas, experiencias sagradas y prácticas comunitarias.

- *Lhatjé gá tllag gá chhédóbchhó.* Nuestros lugares y parajes.

Lhatjé gá tllag gá chhédóbchhó es una de las expresiones concretas de *la madre tierra* que tiene la capacidad de reunir, conjuntar y congrega a sus elementos separados y dispersos. Los lugares tienen origen diverso, muchos son creación divina y otros, son construcciones del hombre pero todos pertenecen al ámbito de lo sagrado, *da bdao*. Los lugares y parajes reflejan experiencias y un conocimiento profundo del medio, allí se descubren formas, textos, eventos, historias encubiertas o abiertas que de manera sutil o abierta transforman los paisajes naturales en representaciones simbólicas. El conocimiento de la realidad se logra por la vía armónica de convivencia con el mundo numinoso, *yhela nban yhela bdao chechhó* y con el cosmos infinito que se percibe en cada una de las oraciones de sus *béné xban*, sacerdotes y principales. De la misma manera que el espacio, tiempo y vida, los lugares y parajes expresan una unidad del hombre y su espacio donde la vida y la muerte, *yhela nban-yhela got chechhó*, representan procesos y vivencias.

Los lugares son referentes de experiencias, formas, condiciones o situaciones propios del medio compuesto en su mayor parte por macizos montañosos que definen una toponimia singular que alude determinadas particularidades donde tenemos “Cerro Veinte”, “Cerro del Señor”, “Cerro de las águilas” o “Cerro Ceniza” donde el término *Yaa’* refiere al cerro presente en: *Yaa’ beshj*, San Andrés Yaá, Jalahui, Yagallo, Yagila, Yahuiche, Yahuio, Yatoni, Yalálag, Yalahui, Yalina, Yaneri, Yareni, Yatuni, Yateé, Yatoni, Yatzachi, Yatzona, Yavesía, Xiacuí, Yaviche, Yaveo, Yohueche,

Yovego o Ya Sé (Tehuantepec). Las planicies se expresan con *Lachi* y tenemos Lachibee, Lachitaá, Lachixila, Lachixova, Lachirioag, Lachichina o *Lachi witze*. Hay también referencias a vegetación, Roallaga Yagalaxi, Yagavila, Yaganiza; hojarasca, Solaga y Laxopa. Otros refieren a los ríos, arroyuelos o laguna como Guelatao. Algunos nombres son palabras del náhuatl por la previa expansión mexicana a la colonia como los casos de Analco, Atepec, Camotlán, Capulalpan, Comaltepec, Choapam, Ixtepeji, Ixtlán, Jocotepec, Macuiltianguis, Temazcalapa, Xochixtepec o Zoquiapan. En algunos casos, el término nahua coincide con el topónimo zapoteco como *Xochixtepec* y *Chha yhej*, paraje de flores.

El simbolismo de los topónimos zapotecos está presente en muchas expresiones como el caso de *Yáa gálj*, el Zempoaltépetl (“veinte cerros”), lugar sagrado por excelencia y de sentimiento compartido por zapotecos y mixes. Cerro del águila, refiere a un ser mitológico de gran trascendencia por su fuerza, poder, su carácter sagrado o por haber sido lugares estratégicos para obtener productos de subsistencia como la sal, pescado y camarón secos a cambio de productos de jarcería, manta, alfarería o grana cochinilla intercambiados por mercaderes locales que establecieron una ruta de comercio con Catemaco, Veracruz y Tehuantepec en el Istmo.

En una región lluviosa con escurrimientos fuertes de aguas pluviales o alta presencia de humedad los topónimos refieren a escurrimientos, *Ya’a rhin* (Yalina), humedad, *Xgolló*, Zoogocho, lugar de ciénaga; *chha bej*, en los manantiales, *chhóa yhego*, el río; *lo xitjo*, en los arroyos; *chhoa yaa’*, en los bordes o precipicios. La ubicación, el tipo, la consistencia o el color del paisaje natural también conforman la toponimia: *yo báa*, *yó beb*, *yó gáa’*, *yó gashé*, *yó dee*, *yó xna*, *yó bapj*, etc.; otros más refieren al uso de los espacios: *kólle yóo’*, los traspatios o *lo yherh* al referirse a las sementeras.

En los escenarios de la colonización los topónimos naturales se adecúan al santoral cristiano y se adoptan nombres de San Andrés Solaga, San Baltasar Yatzachi el Bajo, San Francisco Cajonos, San Ildefonso Villa Alta, San Juan Evangelista Analco, San Juan Juquila Vijanos, San Mateo Capulalpan, San Miguel Cajonos, San Pedro Cajonos, Santiago Laxopa, Santiago Choapan, etc. Los nombres de estos personajes

religiosos pasan a ser una referencia obligada pero asociados al pensamiento y a las actividades tradicionales: el 3 de mayo, día de la Santa cruz corresponde al rito de pedimento de las aguas en manantiales, ríos, montañas y pozos como puede observarse en las fiestas de la Cruz en las comunidades de Santa María Yalina, Santa Cruz Yagavila o San Andrés Yaá.

En la primera mitad del siglo XX, muchas comunidades y parajes cambian de nombre pasando de los referentes orográficos o religiosos a patronímicos con alusión a los héroes locales y nacionales: Capulalpam de Méndez (en honor a Miguel Méndez Hernández <1803-1830>) Guelatao e Ixtlán de Juárez, Otatitlán de Morelos, Villa San Miguel Talea de Castro (por el Lic. Miguel Castro, gobernador provisional de Oaxaca en 1872) Tanetze de Zaragoza en honor al Gral. Ignacio Zaragoza, Teococuilco de Marcos Pérez, un ilustre personaje local y Villa Hidalgo por Yalálag. En fin, la toponimia regional se diversifica combinando paisajes naturales con nombres de personajes religiosos y héroes de la sociedad nacional y del estado con muy poca referencia a los locales.

3. *To to yhell nllágchhó*

Subáreas socioculturales.

Siendo la población de Oaxaca en el año del 2010 de 3,801,871 habitantes de los cuales la Sierra Norte Zapoteca registra 117,717 personas que representa el 3.09% de la población estatal. De éstos, 82,614 (70.18%) habla alguna lengua indígena siendo mayoritariamente zapotecos. Es importante señalar: la lengua, al ser de manera tradicional el indicador por excelencia que define la condición indígena, en Oaxaca, la población que habla una lengua indígena es de 1,203,150 personas (más de una tercera parte), sin embargo, partiendo de la autoadscripción de los propios sujetos, el número aumenta significativamente ya que cerca del 58 % se identifica como indígena. Para el caso de la Sierra este hecho se da básicamente en las comunidades de Ixtlán, Capulalpam, Guelatao, Analco o La Trinidad donde una porción significativa de población ya no conserva la lengua originara, pero sí se sienten zapotecos. Los siguientes datos son elocuentes: en Ixtlán sólo el 56.28% de la población habla una lengua indígena en cambio, el 93.09 se reconoce como

indígena; en Choapan la población que habla lengua indígena es del 82.98% y tiene un porcentaje de autoadscripción indígena del 89% mientras que en Villa Alta el 95.07 habla una lengua indígena y su porcentaje de autoidentificación es bastante alto, el 96.44%. En términos generales estamos en una región donde más del 30% de su población ha perdido la lengua originaria pero en cambio un alto porcentaje (más del 93%) se autoadscribe como indígena. Los datos confirman que efectivamente: la lengua es un indicador importante de identidad, pero no el único cuando se tiene un alto grado de concientización, veamos el siguiente cuadro:

**Sierra Norte Zapoteca
Habla de lengua indígena y autoadscripción.**

Lugar	Población total	Hablan lengua Indígena		Hombres	Mujeres	Auto adscripción Indígena	
		Cantidad	Porcentaje			Cantidad	Porcentaje
Oaxaca	3,801,871	1,203,150	33.76%	570,993	632, 157	2,065,012	57.95%
Ixtlán	37,753	21,243	56.28%	10,087	11,156	35,599	93.09%
Choapan	48,368	31,331	82.98%	15,097	16,234	44,448	89.87%
Villa Alta	31,596	30,040	95.07%	14,213	15,827	29,919	96.44%
Suman los 3 distritos	117,717	82,614	70.18%	39,397	43,217	109,966	93.41%

Fuente: INEGI: Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del Cuestionario Básico.

Sentidos de pertenencia, prácticas y formas de organización comunitarias, historia de larga duración y memoria social, son otros aspectos que permiten establecer más que límites o desplazamientos, puntos de coincidencia y de unidad que determinan en gran medida las identidades donde las fronteras culturales, imaginarias o reales, son umbrales que remarcan similitudes y diferencias hasta conformar subáreas expresadas en espacios donde se construyen formas concretas de representación social las cuales, a manera de siluetas definen las microrregiones y los sectores que expresan formas concretas de la realidad.

La delimitación de subáreas y sectores ha contribuido además, a la necesidad las comunidades de sustentar las demandas, problemas y necesidades con propuestas más globales lo cual se refleja en la construcción de algunas obras de infraestructura. La regionalización como vemos, es un ejercicio comunitario que incluye formas concretas de auto representación, participación y reconocimiento de semejanzas que se

comparten sobre un espacio físico donde se refuerzan los lazos consanguíneos y rituales, formas de organización que en conjunto fortalecen una identidad común que diversifica en los núcleos comunitarios locales o externos sin dejar de reconocer al *béné wha'lhall*, expresión que deriva de los vocablos *béné*, persona, gente; *wa*, cercana y *lhall* de *lhalla*, alma, esencia, sentimientos y vivencias subjetivas de relación cercana y respeto. Por lo tanto, *béné whalhall* es la gente cercana a mí, es el coterráneo, el amigo y en general, la persona cercana a mi corazón.

Yell Lhéj, Yhell Xán, Yhell Xidza nha Yhell Xhon, son las subáreas de Choapan, Ixtlán y Villa Alta; se caracterizan por ser territorios demarcados como distritos donde se asientan diversas comunidades que establecen una red de interacciones con núcleos poblacionales relativamente cercanos y mayoritariamente compactos. Estas subáreas se identifican además por cierta similitud de su medio ambiente y de su entorno. Cada subárea agrupa un número determinado de comunidades y han conformado los llamados "sectores", organizaciones políticas de base con la participación directa de sus autoridades cuya actividad esencial es la defensa de su territorio y el mejoramiento de sus condiciones de vida.

- *Yhell Xhon*.

Cajonos.

Así se reconocen las comunidades localizadas en su mayor parte al sur de la cabecera distrital de Villa Alta. Aquí la apuesta por una forma de vida, la cultura y la lengua zapoteca han sido asunto medular de un proyecto compartido por la mayor parte de las comunidades a través de la creación sus organizaciones comunitarias para preservar y desarrollar no sólo su variante lingüísticas *xhon*, durante mucho tiempo señalada como ininteligible con las otras variantes dialectales, sino la historia, la cosmovisión y los valores comunitarios. Se conforma por tres sectores: Los Cajonos, Yalálag y Zoogocho. En el primero se localizan San Miguel, San Pedro, San Francisco y San Mateo Cajonos, además Xagacía y Yaganiza.

El sector Zoogocho agrupa 17 comunidades de siete municipios y la cabecera a pesar de ser una pequeña localidad menor de los 800 habitantes, ofrece una diversidad de servicios comunitarios y federales. Cuenta con la "plaza" más importante de la región,

un internado para niños indígenas donde reciben educación primaria y secundaria, hay servicio telefónico y una clínica para atención médica primaria.

El sector Yalálag reúne una población significativa compuesta por Betaza, Lachitaá, San Mateo Cajonos y pequeñas localidades de habla mixe que se han ido asentando en el área. Aquí se desarrolla uno de los proyectos más importante, *Uken ke uken*, para la preservación de la cultura, la identidad y la historia zapoteca: Es ejemplo de trabajo para muchos poblados y se ha caracterizado por la talabartería, panadería, carnicería, comercio y tejedores.

- *Yhell Xán*. Choapan.

Choapan, *Yhell Xán*, se localiza en la parte más oriental y está formada por un grupo de localidades muy pequeñas que presentan grandes dificultad de acceso. Sin embargo, dispone de mayores y mejores recursos naturales que hacen posible la existencia de una diversidad de fauna y una rica flora compuesta de árboles frutales, plantas aromáticas, medicinales e industriales entre las cuales se cultivan café, chile, vainilla, caña, cítricos, piñas, tabaco, zarzaparrilla, algodón y cacao. Al año, es posible obtener sin grandes dificultades dos cosechas de maíz y en Comaltepec, una comunidad cercana a la cabecera distrital indicaba: "la vegetación es casi exuberante dentro del pueblo, y da a éste un aspecto agradable, que contrasta con la pobreza de los habitantes" (de la Fuente 1947).

En su amplio territorio tiene una población de 48,368 habitantes: 23,620 hombres y 24,748 mujeres quienes se encuentran establecidos de manera muy dispersa en sus seis municipios: San Juan Comaltepec, San Juan Lalana, San Juan Petlapa, Santiago Choapan, Santiago Jocotepec y Santiago Yaveo con 8,780 zapotecos. Además, en el distrito limítrofe de Tuxtepec y en el estado cercano de Veracruz existe actualmente una población importante de zapotecos lo cual nos permite recordar la observación hecha por Julio de la Fuente a mediados del siglo pasado cuando indicaba:

Los zapotecos que aquí llamamos de Choapan, no radican todos en el ex distrito de este nombre, pues hay una pequeña concentración de gente de Sochiapan, Veracruz, censado con la congregación de El Rameé, municipio de Playa Vicente (1947: 149).

Como prolongación de esta subárea de Choapan podemos considerar a esta área geográfica perteneciente al estado de Veracruz, particularmente en los municipios de Playa Vicente, Minatitlán, Boca del Río, Coatzacoalcos y Acayucan. Choapan es el distrito más grande, cuenta con 304 localidades con 10,751 viviendas de las cuales cerca de una cuarta parte sigue teniendo pisos de tierra y más de 1,500 no cuentan con energía eléctrica. Durante la mayor parte del año, el acceso a las comunidades de esta área es muy complicado debido a las fuertes precipitaciones pluviales que ayudan al crecimiento de una vegetación exuberante.

- Yhell Xidza

El Rincón.

Se conforma por El Rincón Alto de Villa Alta y El Rincón Bajo de Ixtlán cuya característica es el conjuntar una enorme biodiversidad, patrones culturales similares y actividades productivas compartidas que en conjunto pueden caracterizarse como “agroecosistemas y define a los sujetos como un eslabón entre la naturaleza (con la que se relaciona para producir alimentos) y la sociedad envolvente (Tyrtania 1992: 13). Cuenta con 25 localidades y sus poblaciones más concentradas son Talea, San Juan Yaé y Tanetze de Zaragoza. En el área de Ixtlán comprende los poblados de San Miguel Yotao, San Juan Tepanzacoalco, San Pedro Yaneri San Miguel Reaguí, Santa María Zogochí, Santa Cruz Yagavila, Yagila, San Miguel Tiltepec, Santa María Xosaá, y La Josefina entre otros poblados denominados *netzichus*. Por su afinidad lingüística conviene considerarlos como un solo grupo con las comunidades del área del Rincón Alto que corresponde a los habitantes de Talea de Castro junto con las localidades localizadas en el área cercana de Villa Alta que son Yetzelálag, Tagui, Temascalapa, Yalahui, Toavela y Tonaguía. Conforman también parte de esta subárea los *bène Chhalhea*, Sector Talea de Castro cuya cabecera es este último poblado con categoría de villa. Aunque una parte de su población no se reconoce como indígena, tanto el pueblo como el área en su conjunto conserva la forma de vida zapoteca. Las poblaciones más grandes son Talea, San Juan Yaé y Tanetze de Zaragoza. También destaca por su producción artesanal en materia textil, con primorosos bordados de algodón y lana. En Talea se concentran algunas oficinas gubernamentales y su mercado, de relativa importancia, compite con el otro cercano de San Juan Yaé.

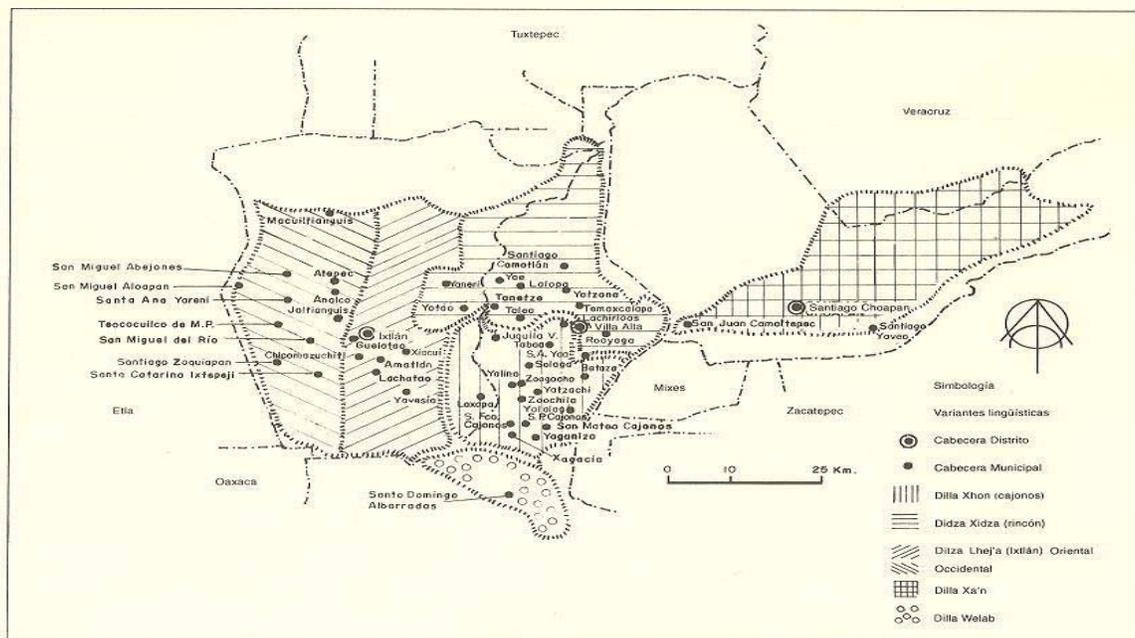
En renglón aparte debemos mencionar una pequeña subárea, los Albarrada, localizada entre los límites de la región de los Valle Centrales, los mixes y los zapotecos de la Sierra que pertenece a la jurisdicción de Tlacolula de Matamoros y por lo tanto geográficamente pertenece a los Valles. Por su variante lingüística cercana a los pueblos zapotecos de la sierra, particularmente con el área Cajonos, pueden ser reconocidos como parte de la Sierra Norte. Sus comunidades son: Santa María, San Lorenzo, San Bartolo, Santa Catarina, San Miguel y Santo Domingo Albarradas.

- *Yell Ihéj*

Ixtlán.

Ixtlán, además de su contribución a la economía estatal por la explotación de sus ricos yacimientos minerales desde la época colonial, su larga tradición histórica y la aportación de sus hombres en distintos campos de vida intelectual y política nacional ha fortalecido la lucha en la defensa de sus recursos con la presencia de su población contabilizada en 37,753 habitantes distribuidos en 154 localidades contando un total de 9,861 viviendas que en su mayoría cuenta con energía eléctrica pero más de una tercera parte reporta sus hogares con piso de tierra. Sus contribuciones en los movimientos armados y sus luchas políticas en los distintos movimientos armados entre los siglos XIX y XX (ver: Ibarra Díaz 1975 y Pérez García 1998), la fortaleza de sus organizaciones comunitarias para la defensa de sus recursos, el caso de los Pueblos mancomunados y la defensa de sus tradiciones culturales milenarias por sus *Bëne xidza*, hombres del Rincón, hacen de esta región, parte de ese complejo espacio de resistencia que caracteriza el área zapoteca de la Sierra Norte. El distrito abarca 26 municipios y su cabecera se encuentra en el municipio del mismo nombre. Al norte, agrupa a comunidades de habla chinanteca y mazateca siendo el zapoteco la lengua con mayor número de hablantes ubicados básicamente en las comunidades de Yotao, Tepanzacoalco, Yaneri, Yagavila, Yagavila, Zogoochí, Cacalotepec junto con Laxopa, Yahuío y Guiloixi del área de Los Cajonos y en menor cantidad en Zoquiapan, Lachatao y Teococuilco.

Mapa de lenguas y subregiones De la Sierra Norte Zapoteca



Zapotecos. Sierra Norte. Elaboró: Manuel Ríos

Al igual que en muchas regiones del país, por efectos de la modernidad, la integración y los programas de “desarrollo”, aquí muchas comunidades han perdido la lengua originaria: Analco, Amatlán, Capulalpam, Ixtlán, Ixtepeji, Guelatao, San Juan Chicomezúchitl, San Miguel del Río, San Miguel Amatlán, Xiacu y Yavesía, no así su población chinanteca localizada en las comunidades de San Juan Quiotepec, San Pedro Yólox y Santiago Comaltepec. La riqueza de su subsuelo así como la presencia de grandes extensiones de bosques y su explotación indiscriminada en la segunda mitad del siglo pasado, llevó a las comunidades a organizarse de manera más firme y como ejemplo hoy existen organizaciones importantes como la de los Pueblos Mancomunados y la experiencia de Capulalpam de Méndez.

- *Yhell Lashe Wiza*

Villa Alta.

Villa Alta, en su mayoría hablantes de zapoteco quienes viven en pequeñas localidades muy fragmentadas y dispersas. Registra un total de 85 localidades con cerca de 9,000 viviendas de las cuales 586 no cuentan con energía eléctrica y 3,268

tienen el piso de tierra. Sólo seis registran una población superior a los 1,000 habitantes, el resto constituyen pequeñas rancherías de 100 a 200 habitantes. Aun cuando Villa Alta es cabecera distrital, debido a la separación que tiene respecto a sus comunidades y municipios, solo tiene interacción cercana sobre un número reducido de comunidades: San Andrés Yaá, San Francisco Yateé, San Cristóbal Lachirioag, Analco, Santo Domingo Roallaga, San Juan Yetzecobi y Santa María Temazcalapa. Más al norte y más alejadas existen otras pequeñas comunidades con quienes tiene poca interacción, sin embargo, por ser cabecera de distrito aquí se realizan los trámites administrativos de todo el distrito. Se conforma de 4 sectores: San Francisco Cajonos, Zoogocho, Yalálag y Villa Alta cuyos habitantes sobreviven como campesinos que complementan su economía con las artesanías, la agricultura y el comercio y “mercadeando” en fiestas y plazas con sus productos regionales.

En resumen, Choapan con sus 6 municipios, Ixtlán 26 y Villa Alta con 25 conforman el área cultural *Yhell chhe béné wa lhall, béné lo ya'a*, la región de los zapotecos de la Sierra Norte donde el distrito zapoteco por excelencia es Villa Alta al registrar un porcentaje de 95.7% de población indígena preserva la lengua indígena; Ixtlán, pese a su proceso de desplazamiento lingüístico, el 56.28% hablan una lengua originaria y Choapan registra el 82.98%. En conjunto, los la región presenta un alto grado de revalorización y resignificación de la lengua a pesar de encontrar en muchas comunidades un proceso de desplazamiento o extinción, pero a cambio de este hecho, estamos ante un alto proceso de resignificación y toma de conciencia étnica.

4. *Yhell lhallchhó.*

Nuestras comunidades.

La comunidad, *yhell lallchhó*, en el ámbito del imaginario colectivo recoge y plantea las más importantes y apremiantes reivindicaciones de los proyectos de vida que se plantean los sujetos. Es por decirlo de alguna otra manera, el espacio donde se realiza no sólo la reproducción biológica, sino, la recreación de las relaciones y los espacios simbólicos de las identidades étnicas particulares de los pueblos mesoamericanos. Desde la perspectiva de algunos de sus intelectuales, aquí se construyen momentos y espacios de interacción que definen una forma de vida

llamada “comunalidad”, cuya expresión tiene cuatro referentes fundamentales: la tenencia de la tierra, el trabajo, el gobierno y la fiesta comunales sustentadas sobre un conocimiento ancestral del entorno, una lengua y una cosmovisión particulares. La comunalidad concretiza una forma de ser que articula territorio, cosmovisión, vivencias, sistema de cargo, religiosidad y proyección de un futuro, entre otras características que configuran esta forma de vida y pensamiento indígena, Benjamín Maldonado (1911: 66) lo resume de la siguiente manera: “La comunalidad es el modo de vida tradicional de los pueblos originarios de Oaxaca, compartido por los pueblos pertenecientes a la matriz civilizatoria mesoamericana”; en un trabajo anterior sobre el mismo tema anterior nos ofrece sus reflexiones y dice: “A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo” (Maldonado 2002: 93)¹³.

Las comunidades son espacios concretos de procesos sociales que cambian permanentemente por razones históricas, económica, políticas o religiosas insertas en crecientes movimientos migratorios y complejos procesos globales del mundo contemporáneo. La comunidad en esa vertiginosa o lenta transformación, es una entidad totalmente dinámica y sensible a todas las transformaciones que al mismo tiempo les permite recuperar la riqueza sus tradiciones y su historia para preservar su identidad. La comunidad como construcción colectiva está inserta en una historia con una multiplicidad de relatos sobre actividades personales donde emergen, de alguna forma, la cooperación intrafamiliar y las actividades con sentido comunitario articuladas a una cosmovisión y a un sentimiento religioso.

En comunidad ocurre la apropiación de la cultura mediante procesos formales o informales de socialización donde las expectativas individuales y sociales se conjugan

¹³ Otros aporte importantes sobre comunalidad, comunidad y autonomía de los pueblos indígenas se encuentran en Díaz Gómez 2004, Martínez Luna 2003, Regino Montes 1998; Rendón Monzón 2001, Ríos Morales 2001 y Vega Arcos 1992).

para un ser y un deber ser. Desde pequeño un niño inicia la apropiación de su mundo social, construye expectativas, inicia su formación y adaptación cumpliendo con los deberes colectivos religiosos o municipales, debe ser danzante, músico y además, ayudar a las labores del hogar. Asumir responsabilidades da acceso a los espacios preferenciales de interacción comunitaria y permite reconocer roles diferenciados en aquellos espacios donde se definen "lo propio" o "lo ajeno" y, para defender "lo nuestro" aún cuando reafirme expresiones etnocéntricas que crean un imaginario ficticio de exclusividad o superioridad frente a "los otros".

Como fenómeno colectivo, la comunidad es muchas veces una entidad abstracta o una referencia a un mundo saturado de acciones y expresiones metafóricas tanto del habla popular como en otras formas de lenguaje que expresan vivencias cotidianas subjetivadas y perneadas por una praxis y una estructura social heterogénea y multidimensional que crea nuevas expectativas, nuevos imaginarios y nuevos escenarios en el entramado comunicativo de vida y los discursos identitarios.

La adscripción y reconocimiento a una comunidad que establece determinados sistemas de relaciones y representaciones es importante ya que en al definir el nosotros y los otros, conforman construcciones sociales de inclusión y exclusión sobre una densa experiencia y una historia que recoge vivencias positivas y negativas que llevan a la construcción de una memoria colectiva y posteriormente permite construir y compartir lecturas comunes en la construcción de las identidades sabiendo que éstas se relatan al "establecer acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda enfrentando a los extraños. Se van sumando las hazañas en las que los habitantes defienden ese territorio, ordenan sus conflictos y fijan los modos legítimos de vivir en él para diferenciarse de los otros" (García Canclini 1995:107).

En comunidad se definen los "modos legítimos de vivir" estableciendo hábitos, gustos, sentimientos con formas de hablar, oír y miradas comunes que permiten unir a los hombres en los sonos o jarabes. Reconocerse en un servicio, en la mayordomía o en la literatura ayuda a crear la conciencia regional conectando lugares lejanos y

cercanos como parte de una totalidad. En las comunidades, las noticias de la mañana oídos por “radio Guelatao”, la voz de la Sierra, al igual que el repique de campanas de las iglesias anuncian la nueva que pronto se conoce. Se sabe del “día de la matanza”, las calendas, los campeonatos de básquet bol, el regreso de los migrantes, los problemas por la explotación de los recursos naturales y la próxima reunión de las autoridades municipales por sectores. En estas comunidades, los medios masivos de comunicación han transformado las formas de vida por el proceso mundial de la globalización, pero, la diferencia está presente en ese juego de lenta adaptación en que se recrean permanentemente las identidades.

En muchos hogares, la distribución sexual del trabajo todavía se sigue manteniendo, es la mujer quien sigue organizando y elaborando los alimentos, es la encargada de distribuir y llevar la contabilidad de los recursos; ella desde la invisibilidad contribuye a mejorar las condiciones de vida y preservar las tradiciones. Muchos rituales de petición y agradecimiento los realiza ella y en este marco busca resolver conflictos, carencias o necesidades y mantener una relación estrecha con la madre tierra, el agua y el entorno sagrado.

En las Américas, los pueblos originarios preservan muchas veces un ideal de unidad y responsabilidades que establece derechos y obligaciones irrenunciables. *Yhell Ihallchhó* por excelencia, es el espacio que proyecta ese futuro deseable que define alianzas, ayudas interfamiliares (*gwzon*), trabajos colectivos (*yin Ihawe*) insertos en el tradicional y escalonado “*sistema de cargos*” que vincula vida religiosa y actividad política y cuyo desempeño otorga el reconocimiento esperado de *béné yhell* (gente el pueblo) equivalente a la condición de *ciudadanía*. Una vez cumplido esos cargos, las personas alcanzan el más alto *status* social de *béné xban*, grupo de personas caracterizadas, de mucho respeto y quienes, a la manera de sociedad gerontocrática deciden, vigilan, presiden y regulan gran parte de la vida comunal que, como sistema organizacional, clasifica, ubica y otorga roles de participación personal. Es además soporte fundamental que fortalece las decisiones colectivas de grupos y sectores para preservar la unidad y el servicio. El líder ayuuk (mixe) Floriberto Díaz Gómez (2004) expresó: “La comunidad no es sólo un conjunto de casa con personas, sino personas

con una historia, un pasado un presente y un futuro que no se pueden definir en concreto físicamente sino también espiritualmente en relación a la naturaleza toda”. La comunidad indígena no sólo es espacio físico o un grupo de personas, sino, es una construcción social que conjunta intereses individuales, fortalece las organizaciones internas, delimita tareas en la medida que organiza, articula, obliga participar y proporciona espacios para realizar los objetivos. Finalmente, toda comunidad da sentido de pertenencia, preserva la unidad por encima de la diversidad y las diferencias. En nuestra región, las comunidades son en su mayor parte, pequeñas, se conforman por un total de 543 localidades de las cuales, 461 tienen menos de 500 habitantes, 54 menos de 1,000, sólo 27 tienen menos de 2,500 habitantes y finalmente 1 registra más de 2,500 habitantes, ver:

**La Sierra Norte Zapoteca.
Los distritos, las localidades y número de habitantes.**

	Localidades	De 1 a 249 habitantes	250 a 499 habitantes	500 a 999 habitantes	1000 a 2499 habitantes	2500 a 4999 habitantes
Oaxaca	10,496	8,054	1,137	714	416	97
Ixtlán	154	101	25	20	7	1
Choapan	304	245	27	21	11	0
Villa Alta	85	85	21	13	9	0
Los tres distritos	543	388	73	54	27	1

Fuente: INEGI, *Censo General de Población y Vivienda 2010*.

En las comunidades no necesariamente se eliminan la diversidad y la diferencia, éstas existen y reflejan evidentemente la falta de equidad en cuanto a la apropiación, distribución y aprovechamiento de los derechos, recursos y cumplimiento de las obligaciones. En cuanto a género, existe un trato desigual de la mujer frente al varón; la aportación de ella resulta generalmente poco valorado aún cuando en convivencia familiar y comunitaria su papel es importante y fundamental en los distintos ámbitos de la reproducción de la vida y la cultura ya que ella da sentido a los entornos

afectivos, imaginativos y proceso creativos para la acción que en conjunto han permitido configurar procesos sociales colectivos definidos como una matriz cultural.¹⁴

A diferencia de las sociedades mercantilistas donde la acumulación es eje articulador de la producción, en las comunidades indígenas las formas de reproducción están centradas en la conservación y la reciprocidad donde los recursos (humanos, simbólicos y naturales) tienen más un sentido humanista y por ello la interacción se fortalece sobre los principios de ayuda y respeto. Aquí los procesos de producción, circulación y consumo definen un modelo de vida, articula todas las instancias hasta que convergen en ese sistema caracterizado como *comunalidad* o *poder comunal*, entendido como fuerza colectiva con *pensamiento, acción y un horizonte cultural de los pueblos mesoamericanos*. Sin embargo este sistema de reproducción está llegando tal vez a sus límites que no necesariamente puedan acabar con él, sin embargo, adquiere otra condición donde los hogares y solares están vacíos; las mujeres y los ancianos se abandonan, el decrecimiento poblacional se agudiza a falta de nacimiento de hijos, el sistema de cargos y las instituciones tradicionales poco a poco pierden su función y la modernización socava las raíces milenarias de la cultura propia.

La comunidad en tanto escenario común, es también contexto y enlace; contexto en cuanto a delimitación espacial y temporal de un territorio que ofrece posibilidades de reproducción, y enlace, en cuanto a concretización de relaciones personales y colectivas desde espacios diversos y distantes. Como contexto y enlace refleja una manera particular de ser expresado en identidades concretas de género, ocupación o etnia y en conjunto moldean no sólo las identidades en el plano de la conciencia, sino en el plano de la acción étnica.

En las comunidades zapotecas existen relaciones sociales desiguales y donde los contrastes de la modernidad y la globalización son visibles a primera vista. En el ámbito de lo político, entendido éste no sólo como la manera de ejercer la autoridad

¹⁴ La caracterización de Bonfil Batalla (1987) sobre el concepto de *matriz cultural* es importante cuando resalta las relaciones, dimensiones y elementos que los pueblos indígenas comparten construyendo un trasfondo cultural común y experiencias frente a la dominación colonial.

formal sino, cómo servir al colectivo y es así como se crean liderazgos que influyen en las decisiones de la vida social. En muchas comunidades, el espíritu de servicio equitativo que supone el sistema tradicional de cargos se ha perdido cuando las funciones y la participación se establecen como castigo o por presión de determinados grupos de poder (profesionistas o comerciantes) para tomar decisiones que rompen con las formas democráticas de la vida comunitaria. El *sistema de cargos* basado en *usos y costumbres tradicionales* se preserva pero al mismo tiempo se modifica con la formación de las nuevas generaciones creando muchas veces cacicazgos culturales que desde su posición de líderes sociales responden a proyectos institucionales (económicos, políticos, educativos o religiosos) o personales como parte de propuestas de reproducción del sistema hegemónico capitalista capaz de articular las necesidades colectivas. En el ámbito de participación parlamentaria y popular, no se ha logrado conformar un partido político o un frente con una verdadera representatividad al interior de las comunidades, la existencia de los partidos políticos actuales obedecen a otra lógica y a otros intereses por lo cual, el común denominador es la imposición de representantes a los cargos de elección popular y al mismo tiempo, la cooptación de líderes locales en el sistema que abanderando propuestas y necesidades de los pueblos indígenas, reproducen un sistema que no fortalece la vida comunitaria. Las comunidades son espacios concretos de reproducción social, de ayuda y disputa, de creación y recreación, de revitalización y transformación de una historia y un pensamiento profundo y que, en confrontación con el modelo de sociedad que excluye y margina, reafirman cada día su condición de *verdaderos pueblos* frente a la sociedad nacional.

CAPÍTULO II

DA COB, DA SHTÓB YHOGO NHA YHELA WZÁA'. **MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN Y MIGRACIÓN.**



Este apartado refiere acerca de los fenómenos contemporáneos de la *modernidad* y *globalización* como aspectos íntimamente relacionados al fenómeno de la migración que en los últimos 10 años han sido centrales en la reconfiguración de las comunidades y los procesos etnicitarios zapotecos. *Da cob, da shtób yhogo nha yhela wzáa'*, son referentes que sitúan espacial y temporalmente a las sociedades en la dinámica de procesos contradictorios del cambio y resistencia, homogeneidad y diversidad, desterritorialización y reterritorialización de identidades étnicas y culturales así como otro tipo de movimientos sociales que caracteriza a los Estados-nación contemporáneos en el mundo globalizado que propone un paradigma donde supuestamente todos los pueblos del mundo pueden alcanzar una etapa de mayor intercambio, “desarrollo”, “progreso” y “bienestar social”. Sin embargo, sabemos que a nivel mundial, ese modelo día con día genera mayor desigualdad social con un

número creciente de población “rezagada” con las más altas tasas de pobreza extrema, exclusión y marginación en cuanto al aprovechamiento de los bienes y servicios que genera esa visión de mercado de libre competencia.

En el discurso, este modelo de aparente “libre producción y circulación” en el fondo está regido por las reglas de esa reproducción del capitalismo salvaje y es ésta la que establece normas, leyes, instituciones y principios axiomáticos “modernos” para regular no solamente las relaciones mercantiles sino las reglas de justicia, libertad, igualdad y democracia, que la práctica se diluyen para beneficio de los grupos privilegiados y en lugar de equidad social, han generado más acumulación y poder en detrimento de la población que no comparte ese modelo de competencia.

En la Sierra al igual que en otras regiones indígenas, la conquista conformó una estructura colonial y desigual sustentada sobre los antiguos señoríos que a manera de aristocracias gobernantes o castas religiosas preservaron sus privilegios o liderazgos hasta formar una pequeña *elite*. Actualmente la reproducción comunitaria en sus eventos más significativos se mantienen por los procesos de colaboración, ayuda mutua, trabajos obligatorios, en cambio, la familiar es más abierta a las relaciones de libre mercado con mayor uso de trabajo asalariado.

En un país y una época de contradicciones donde ya no solamente una pequeña burguesía mestiza, sino también, los dueños del capital financiero internacional (Banco Mundial de Desarrollo, Fondo Monetario Internacional) se han instaurado como el grupo de poder que define las políticas públicas mediante una concertación de fuerzas que prioriza proyectos de intereses particulares para afianzar el capitalismo neoliberal y una modernidad que en su recreación también recrean las distintas luchas de reivindicación social. Estos efectos directos de la modernidad, la postmodernidad y la globalización conducen además a procesos complejos de construcción, deconstrucción y reconstrucción de pensamientos, imaginarios y realidades donde las vivencias se transforman y enlazan dos imaginarios, *el imaginario imperial* y *el imaginario/ideal humanístico comunitario*, anteriormente en confrontación y hoy como vía posible de una nueva comunidad imaginada. Aquí *el*

imaginario imperial se percibe como ideal de progreso que viene a superar una situación permanente de pobreza y atraso mientras que *el humanístico comunitario* se identifica como proyección posible desde la búsqueda de las raíces y la resignificación de “lo propio”. Esta visión, plantea superar el antagonismo no sólo a partir de un mestizaje o hibridez de pensamientos, sino, mediante una total deconstrucción crítica que permita reconstruir una historia como sustento de las identidades.

No obstante a este propósito, a lo largo del territorio nacional se siguen reproduciendo las familias como unidades de producción campesina en condiciones de artesanos, trabajadores domésticos, jornaleros y prestadores de servicios conservando sus pequeños solares en un territorio comunal aparentemente autónomo porque sigue dependiendo de los procesos regionales y nacionales.

1. *Da kob, da za zaa'*

Modernidad.

México y sus pueblos indígenas se transforman de distinta manera en los rumbos de la modernidad, postmodernidad y globalización cuya tendencia actual ya no es la apropiación directa de los medios de producción ni de la fuerza de trabajo sino, mediante el mercado y la alta tecnología controlar procesos particulares y permitir que la cultural también se reproduzca y “circule libremente” como cualquier otra mercancía sin impulsar necesariamente la homogenización o modernización porque ésta es un entretejido de múltiples facetas, temporalidades, espacios, mediaciones sociales, técnicas, políticas y culturales.



Pobreza extrema indígena

En el ambiente de la modernidad, la desigualdad social que vive un alto porcentaje de nuestra población es comparable con la situación de otros sectores pobres del “tercer mundo”. Las coordenadas geográficas, políticas y económicas dibujan un panorama de exclusión y rezago propio de una situación colonial. No existen verdaderos proyectos importantes para obras de infraestructura (caminos, salud y educación), el fenómeno de desarrollo es desigual, la acumulación se concentra en pocas manos en cambio, las comunidades existen altas tasas de marginación y pobreza. En la vorágine del cambio global, los pueblos y comunidades viven de distinta manera los efectos irrenunciables de una modernidad. En términos generales, hay una apropiación y uso de otros conocimientos y tecnología, pero al mismo tiempo, se preservan las formas de vida sustentadas en “lo propio” donde finalmente todas las distintas formas de identidad cambian, migran y se reterritorializan.

¿Cómo percibimos los zapotecos la reterritorialización? Sabemos que migración ha llevado a cambios que se traducen no solamente en el abandono del lugar de origen, sino, la paulatina desaparición de procesos sociales, el abandono de actividades productivas y al mismo tiempo, el fortalecimiento de otros canales de reproducción de una forma de vida. Este movimiento de abandono y recuperación de aspectos simbólicos de la identidad es lo que llamamos *desterritorialización* y *reterritorialización* que por un desplazamiento que produce las “comunidades fantasmas” y por el otro, la recreación de conduce a la recreación rizomática que llamamos reterritorialización. En esta situación todos nos preguntamos: ¿qué pasa con las nuestras hermanas y hermanos que ya no están en las comunidades?, ¿qué pasa con la generaciones jóvenes?, ¿Qué pasa con nuestros hijos cuando ya no tienen un compromiso comunitario?, ¿qué pasa con los propios padres cuando por presión social niegan, ocultan o rechazan su procedencia?, ¿estamos ante la pérdida de nuestras maneras particulares de ser o a caso formamos parte de las llamadas identidades *nomádicas*? La duda nos acosa al ver las múltiples experiencias de decrecimiento poblacional de las comunidades, pero también se percibe como alternativa de reconstrucción que fortalece la conciencia de identidad y rearticular procesos de reterritorialización, de reinención de percepciones y visiones. La reterritorialización implica muchas veces

un retorno hacia “lo nuestro” sin ser un regreso a formas de uso, tenencia o re-apropiación de estadios anteriores, sino, es un proceso que conlleva a la construcción de nuevas formas de vida, de relación y manera de ser consensuadas a partir de los principios de ordenación y de conocimiento particulares a la propia cosmovisión, historia y a los testimonios para configurar otros sistema tanto de organización como de apropiación y de uso de contextos culturales en espacios y tiempos diferentes. La reterritorialización supone inicialmente una raíz o un origen con referencia paradigmática que se desplaza hacia otro punto o proyección conservando una historia, valores y una esencia más allá de lo geográfico.

La modernidad ha llevado una internalización de valores modernos donde es común y es de prestigio imitar, competir, construir edificios públicos elegantes, cementar caminos-calles o consumir productos industrializados; introduce otros patrones de vida y consumo propios de la vida urbana y en la vida cotidiana lleva a un constante reordenamiento del imaginario. En el fondo, surgen otras maneras de pensar y de relacionarse, otros valores y otras maneras de explicar y razonar. Estamos ante una reconfiguración mundial no sólo de espacios, tiempos, lugares sino de la manera de ser, de pensar, de aprehender la realidad social con otras categorías y conceptos.

La modernidad expresa una visión reduccionista de la cultura, desde una lógica del neoliberalismo y de la colonialidad atendiendo y apuntado básicamente hacia el respeto a la pluralidad sin cuestionar si desde el respeto puede eliminarse el racismo, la segregación, la dominación y la explotación. Es curioso pues sin estas premisas no puede mantener su hegemonía. Educación en la diversidad y no educación con desigualdad (exclusión, pobreza, marginación) es una premisa necesaria para una verdadera interculturalidad. En lo pedagógico se trata de configurar escenarios de aprendizajes diferentes para eliminar las desiguales que ponen en peligro la vida comunitaria de la población indígena. La propuesta de interculturalidad de los pueblos indígenas surge desde contextos locales y globales de segregación, integración y exclusión. Incluye los reclamos de autonomía, defensa del territorio y la cultura en una propuesta centrada en la etnicidad y puede entenderse también como una contrapropuesta frente a la política del Estado.

Todos los pueblos hemos heredado de alguna manera la “cultura occidental” y una modernidad que ocurre en nosotros, aliena nuestra ideología y cultura; la vivimos de distintas maneras con una situación de riesgo encaminada a ejercer un protagonismo sobre nuestras propias vidas a nivel cognitivo, hermenéutico y estético (Castro-Gómez 1998: 196). La modernidad se caracterizó por ser la propuesta de formación de una nueva sociedad con nuevas utopías y nuevas racionalidades a la manera visualizada por Thomas Moro en el siglo XIV. En nuestras comunidades, después del largo período de confrontación que llevó a las luchas de independencia de 1810 y al movimiento armado de 1910, muy pronto esa modernidad se percibió como un simple discurso o una panacea soñada para mitigar las grandes contradicciones de la colonia y los desequilibrio que se derivaron de la adopción del actual modelo político-económico instaurado en México.¹⁵

En nuestras comunidades, la modernidad surge como una esperanza de mejorar las condiciones de vida con la apertura de vías de comunicación, escuelas, alfabetización, castellanización sin tener como fin la acumulación. En lo religioso, muchas poblaciones cambiaron sus nombres, sus antiguas deidades, sus creencias, en general su religiosidad. En términos generales, la región de la Sierra durante mucho tiempo fue un área olvidada, abandonada al margen de los grandes proyectos que se impulsaron en las otras regiones (Istmo, Costa y Valles Centrales). Las transformaciones que se dieron en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del Siglo XX en el país repercutieron además en Tuxtepec, Valle Nacional, Salina Cruz, Juchitán, Ciudad Ixtepec y Tehuantepec. Las inversiones económicas para la modernización pronto repercutieron en la manera de pensar, de percibir el mundo y vivir la vida. En el pensamiento se instauraron los grandes relatos apologéticos del “desarrollo”, “civilización”, “progreso”, “saber leer y escribir” y hablar español, pero al mismo tiempo, fueron aflorando frustraciones, desencantos, conflictos, vivencias y

¹⁵ Desde fines del siglo XIX y más adelante con la terminación del movimiento armado de 1910 del país, en nuestra área siguen las transformaciones con las propuestas de “modernidad” que al mismo tiempo produce luchas internas entre los grupos de poder local y regional así como disputas intercomunitarias por límites territoriales. En esta época aparecen también litigios entre líderes y caciques regionales que provocan ajustes en la vida económica y social, al respecto ver: de la Fuente 1973 y 1977; Garner 1988; Guardino 2009; Ibarra 1975; Lavíada 1978 y Sigüenza 2007.

experiencias negativas, desempleo, pobreza y migración que constituyen esa particular forma de modernidad que caracterizó a las regiones indígenas. Durante más de un siglo la modernidad instauró un imaginario con otro tiempo y espacio, en el escenario actual hay mas casas vacías o abandonadas, iglesias en ruinas, caminos que desaparecen y pueblos desiertos, a decir verdad, estos efectos trazan una imagen negativa al ser mudos testigos y el lado oscuro de una modernidad que abandona la historia y los procesos autónomos de desarrollo que nos llevan a un fenómeno que: “no es expresión de la modernización socioeconómica sino *el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global*” (García Canclini 2001: 71)

Ante las grandes transformaciones de la modernidad y la migración, mucha gente se pregunta: ¿Nuestra forma de vida, nuestras tradiciones y lengua pueden desaparecer o sobrevivir? Pareciera ser que el camino más directo es la desaparición como se observa a nivel mundial con las lenguas que poco a poco se van extinguiendo (ver Cap. V, 3) y cuando los impulsores del cambio aseguran: “cultura que no se moderniza, cultura que se estanca y muere”. Sin embargo, no olvidemos que la modernidad es confrontación y ruptura de viejas visiones, paradigmas, sistemas de reproducción y tradiciones comunitarias pero también consolidación de otra racionalidad. Poco a poco nuestras comunidades “se modernizan”: aceptan el discurso y el pensamiento positivista-racional. Se desplaza su pensamiento también racional, pero básicamente religioso, y se implanta una experiencia sin moral, con prácticas selectivas y destructivas como una expresión colonial tardía que modificó todos los órdenes de la vida comunitaria.

Desde lo regional “la modernidad” ha variado; en la mayoría de los casos ha servido para adoptar lo nuevo o la “moda” de un pensamiento o una acción que rompe con lo “tradicional”. Sin embargo, también encierra desacuerdos en la medida que genera crisis sociales e individuales y en su forma de encarar la revigorización de “identidades inferiores” o “llevarlas hacia una exacerbación de actividad cultural, al surgimiento de cultos cargo, acusaciones de brujería y >fetichismo>” (Friedman 2001: 375). Este autor desde su visión anuncia el “peligro” que se vive en “un proceso que

no solo afecta seriamente sus condiciones de existencia, sino inclusive sus intereses, valores y deseos” al estar ante un mundo donde

agobiado por la crisis hubo una implosiva pérdida de fe en el progreso de la <<civilización>> y, en correspondencia con ello, una explosión de nuevos movimientos culturales que abarcan desde el renacimiento de cultos y religiones hasta el primitivismo, un nuevo tradicionalismo, un nuevo esfuerzo por restablecer una nueva identidad, definida en términos culturales (*Idem.*:127).

Aquí los conceptos de “identidades inferiores”, “modernidad”, “exacerbación de actividad cultural”, “primitivismo” y “nuevo tradicionalismo” tienen totalmente una carga ideológica con sentidos y significados que remarcan intereses, valores y deseos no sólo personales sino sociales expresados en una época con una complejidad creciente de contradicciones, posiciones, secuelas y movimientos. Antes que paradigma, la modernidad es dogma, es convicción y justificación, es otra manera de pensar y relacionar al hombre con el mundo con preferencia a nuevos valores y una explicación donde el futuro queda atrapado por una visión futurista, más idealizada y menos realista.

La modernidad tiene distintas facetas, un *tiempo* que inicia a mediados del siglo XV cuando “se descubre” el mundo mesoamericano y se prolonga hasta nuestros días. En lo económico inicia con la mercantilización de las relaciones sociales; en el siglo XVIII se identifica con libertad de opinión, la democracia e igualdad. En el siglo XIX desde lo cultural plantea valores universales sin dejar de lado la sensualidad y los impulsos inconscientes frente al predominio total de la racionalidad y al contrastar las dimensiones entre vida “tradicional” y “moderna” resalta narrativas inacabadas frente a una modernidad cada día menos comprensible.

Como narrativa, la modernidad se ha caracterizado como un amplio proyecto de nación y de unidad nacional no concretizado que ha generado más confrontaciones, contradicciones y grandes desigualdades entre regiones y sectores sociales. Sus discursos cada vez más centrados en la construcción de un Estado-Nación, y de la ideología nacionalista correspondiente, con el transcurso del tiempo, han sido minadas por la postmodernidad, la desterritorialización de los actores sociales pasando a ser presencias nomádicas y reterritorializadas en lo cultural cuando se

reconstruyen como estrategias en el campo de lo político al cuestionar al Estado-Nación como unidad político-cultural homogénea como se buscó durante los siglos XIX y XX. Para legitimarse, la modernidad como imaginario nacional recrea discursos neoliberales centrados en el reconocimiento de la diversidad, la democracia, el libre mercado, la competencia y la interculturalidad. Desde esta perspectiva las regiones indígenas viven no una falsa modernidad, sino la fachada oculta de esa modernidad, su falta de “desarrollo”.

La modernidad como proyecto se propuso arribar a la utopía universal de civilización, a una sociedad más racional, más científica, más desarrollada y más libre en un estado abierto y universal. Sin embargo, en nuestras sociedades devino en un proyecto inconcluso o cancelado antes de instaurarse como realidad, al tiempo que cancela al sujeto histórico de conocimiento al instaurar una nueva racionalidad legitimada sobre la división de un estado natural de pobreza y de ignorancia frente a un estado socio histórico que corresponde sólo a occidente. De aquí emerge como figura dominante del poder hegemónico en el sistema mundial, jerarquiza el mundo en etapas de desarrollo y organiza el pensamiento en una escala evolutiva y así vemos cómo los ambientes y las experiencias modernas traspasan todas las fronteras geográficas, las expresiones étnicas, las clases, las nacionalidades, las religiones y las ideologías. Desde su planteamiento de unidad emergen las paradojas y las contradicciones que conducen a la humanidad a un remolino de desintegración, angustias, inseguridades y ambigüedades.

En nuestras sociedades de tradición no capitalista, el manejo de los recursos como capital y mercancía no es el ideal, sino, la preservación de valores, sentimientos y lealtades como ingredientes básicos de formas alternativas de vida. No pretendemos conservar nuestras vivencias como totalmente ajena a la globalización capitalista, pero tampoco queremos ser sus aliados incondicionales. En el contexto de los pueblos indígenas esta forma de “desarrollo moderno” produce a menudo una dramática desintegración con grandes contradicciones. Se trata de “encantos” de una modernidad tardía y falsa, mientras que falta el fundamento social de una verdadera decolonización.

Da alto yogo o la otra expresión *wetób yhogo* son formas de pensar y expresar desde lo zapoteco el fenómeno mundial de la globalización. *Wetób yhogo* hace referencia al hecho de reunir o articular lo aparente o realmente separado porque la globalización es un fenómeno que lleva y trae, separa y junta, crea y destruye sucesos aparentemente autónomos mediante su capacidad en el manejo indiscriminado y a gran distancia de recursos, capital, productos, formas diversas de pensamiento con la adopción o destrucción de otros valores, sentimientos, necesidades y deseos.

La globalización (Ver García Canclini 2000:46-58) es un proceso que se construye a través del crecimiento y aceleración de las redes económicas y culturales que operan sobre una escala y base mundial donde el dinero sobre una base más compleja y dispersa de producción, circulación y consumo de bienes y mensajes que permanentemente se desterritorializan. Se transita de identidades modernas a identidades postmodernas, las primeras son territoriales, monolingüísticas y suponen la subordinación de las regiones y etnias. Las segundas en cambio, se estructuran menos desde la lógica de los Estados que de los mercados y en lugar de basarse en las comunicaciones orales y escritas, se dan mediante una producción industrial de la cultura a través de una comunicación tecnológica y un consumo segmentado y diferido de productos simbólicos locales sin anclajes nacionales específicos. De hecho, la globalización no supone la cancelación de lo local, sino, es la reproducción ampliada del capital en distintos espacios públicos y privados sin tener que instalarse en un territorio fijo, e aquí su similitud con la reconfiguración actual de las identidades sociales. Como hecho se observa cuando personas, familias, comunidades y sus diversas formas de vida, se insertan a nuevas relaciones dominadas por otros órdenes sociales nacionales o transnacionales donde lo local se transforma en transnacional y lo externo se convierte como parte de lo propio y en consecuencia, a diferencia de lo que muchos suponen:

Más allá de la narrativas fáciles de homogeneización absoluta y la resistencia de lo local, la globalización nos confronta con la posibilidad de aprehender fragmentos, nunca la totalidad, de otras culturas, y reelaborar lo que veníamos imaginando como

propio en interacciones y acuerdos con otros, nunca con todo. De este modo, la oposición ya no es entre global y local, entendiendo global como subordinación general en un solo estereotipo cultura, o local como simple diferencia. (*Ibidem.* 123)

En las regiones indígenas efectivamente se produce la subordinación a manera de adaptación a las nuevas exigencias de la movilidad mundial del capital y los productos más exóticos o comunes de corporaciones transnacionales llegan a poblaciones más alejadas a través del sistema de mercados regionales que articulan la producción con el consumo y ganancia que trastoca los ámbitos de la supuesta diferencia y “lo propio”. Las grandes empresas productoras de alimentos y bebidas innecesarias llegan a los consumidores a través de pequeñas tiendas, vendedores ambulantes o en las plazas regionales para captar dinero y finalmente transferirlo como capital a las grandes empresas. La reproducción del dinero como capital ya no requiere ahora de una directa apropiación del producto campesino, ni el abaratamiento de la mano de obra como antaño; la circulación libre de productos comerciales en el mercado mediante una competencia desleal con los pocos productos agrícolas de la región, ofrece amplias posibilidades de acumulación sin tener mecanismo de regulación de precios, salvo la sola demanda. Aquí, la propuesta mercantilista sigue sus propias reglas de juego al imponer un falso imaginario hacia un supuesto mundo mejor mediante una libre decisión de consumo y pensamiento individual que no toma en cuenta las limitaciones y las condiciones de dominación. Esto le permite un control en el engranaje social de la competencia que reproduce un *status qua non* mediante una selección de sujetos capaces para potenciar el capital y no la sociedad. Entre los pueblos indígenas, la globalización es como un espectro que todos conocemos pero pocos podemos dar cuenta o explicar su impacto, ya que como dijera Marx, subsume de manera real o formal todas las formas de organización, producción y distribución sin percatarnos de nuestra dependencia y consumismo - es por ello un falso espejismo que aceptamos sin poder descifrar su esencia (Ver Ianni, 2006).

Da wetób, da chhelaá chhíoo' no es una expresión que solamente se refiera a la globalización y extinción de los particularismos, es una expresión que desde la comunidad señala la apertura al mundo total, al pensamiento y a la manera particular

de ser. Globalización y particularismo son aspectos estrechamente vinculados y que ambos establecen una articulación de dos mundos, dos maneras de ver “lo nuestro” y “lo ajeno” junto a los otros procesos que conforman el mundo global en que vivimos. Lo particular o lo global, la tolerancia o la discriminación, soberanía o dependencia, unidad o autonomía, divergencia o convergencia, interculturalidad o simple respeto, en nuestros contextos comunitarios no necesariamente son aspectos que se excluyen sino, remiten a formas y niveles de articulación entre proyectos nacionales y pueblos indígenas que generalmente en cada región se caracterizan como de subordinación.

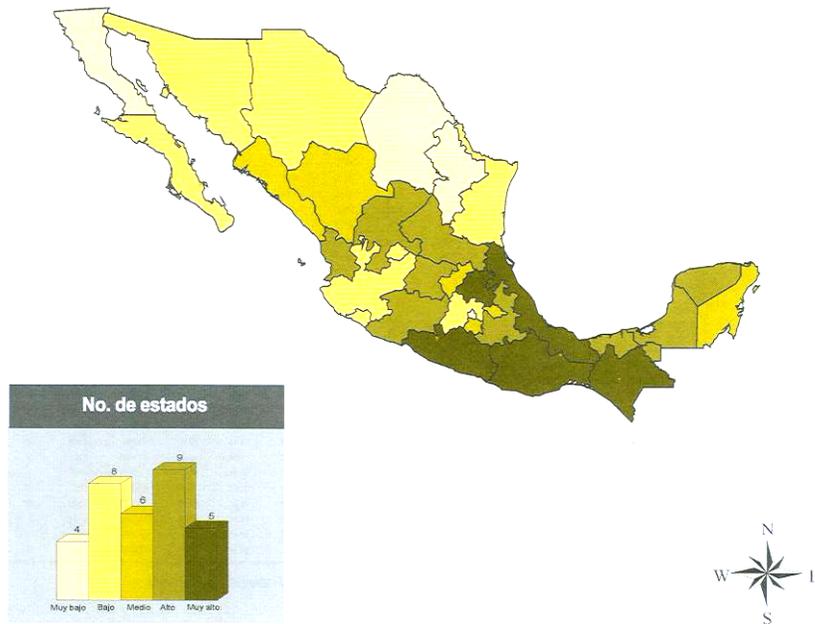
A nivel global, la sociedad humana tenemos mayor grado de interacción y las relaciones entre comunidades y pueblos se transforman a pasos gigantescos con el avance e la tecnología en todos los ámbitos de la vida. Al mismo tiempo, aceptamos las expresiones de esencia humanística que definen los movimientos sociales como espacios de resistencia y de diferencia, de lucha por la preservación de la biodiversidad y que nos permitan compartir nuevos imaginarios y nuevas maneras de articular pensamientos y visiones alternas aceptando otros principios epistemológicos, filosóficos y metodológicos, pero, sobre todo, alejados de la subordinación que supone la globalización como proyecto eje del capitalismo neoliberal.

3. *Yhela yhallé-yhela wnhiaa'*

La desigualdad social.

En el contexto actual de la globalización, *Yhela yhallé yhela wnhiaa'* (pobreza y riqueza) son las manifestaciones más expresivas y contrastantes de la modernidad y para los pueblos indígenas se traducen en pobreza y desigualdad social. Para las comunidades, esta compleja relación se traduce en un fenómeno permanente de movilidad poblacional con severas repercusiones en los órdenes de la vida familiar, y comunitaria que modifica no sólo los patrones de crecimiento demográfico, sino además, aspectos fundamentales de economía, organización, educación, salud y la reconfiguración de las identidades.

Mapa 1. Grado de marginación por entidad federativa



En lo local, los procesos contradictorios del “desarrollo” por un lado generan mayor pobreza, despoblamiento y abandono de la familia, sin embargo, no rompe los vínculos comunitarios y por el contrario, fortalece procesos de organización interna, mantiene el sistema de usos y costumbres y genera nuevos espacios y sujetos sociales que resignifican prácticas simbólicas que llevan a una constante apropiación, adecuación, recreación y transformación de distintas prácticas culturales.

En los ámbitos comunitarios hay una polarización más profunda entre pueblos indígenas y grupos hegemónicos. La oposición entre ricos y pobres se mantiene como dualidad y realidad tangible en todas las regiones del país. Los procesos tradicionales de trabajo, apropiación y autoconsumo son realizados básicamente mediante la lógica de la mercantilización que genera además de dependencia y violencia, la acumulación en una parte reducida de la población. En un mundo cada vez más mercantilizado, se reproduce no sólo el modelo económico en cuestión, sino, modifican, eliminan y reconfiguran nuevas identidades y los espacios preexistentes.

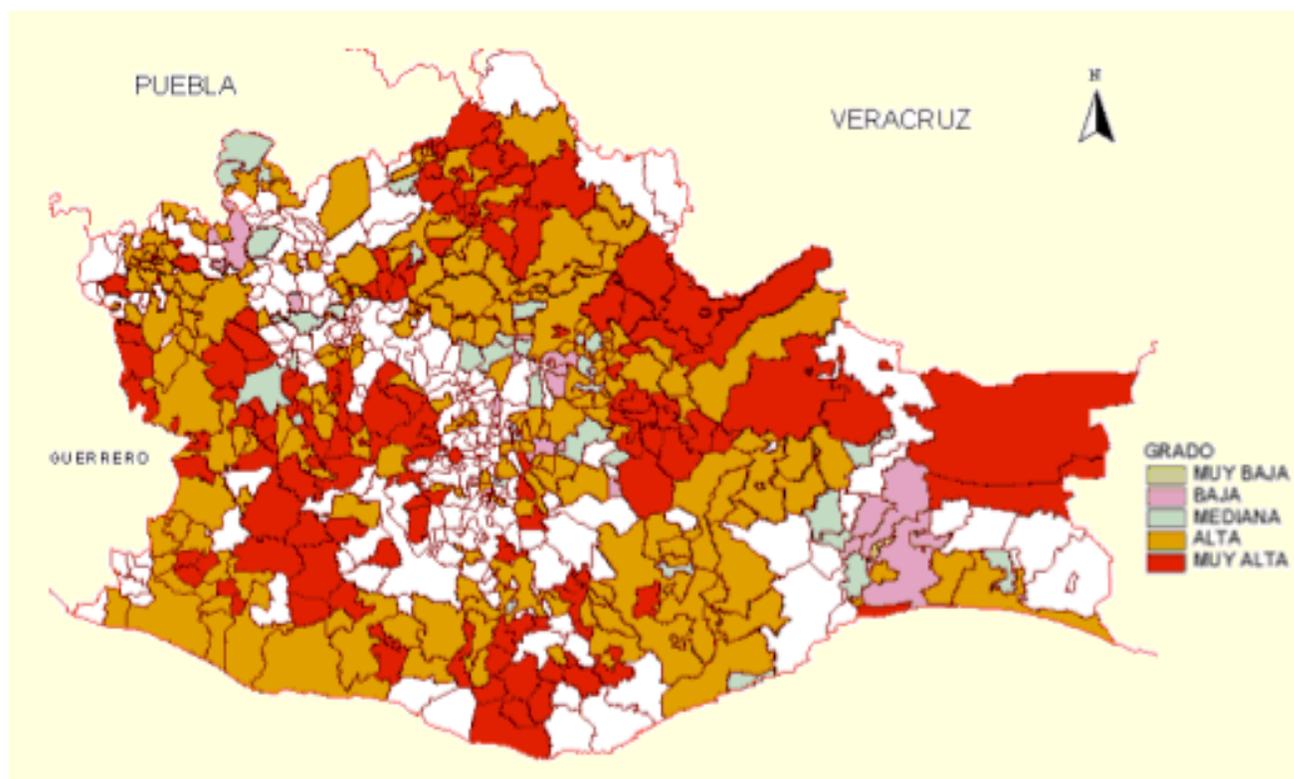
En las comunidades indígenas, la desigualdad y la diferencia social son realidades innegables. Frente a un pequeño sector de opulencia, existe un amplio sector que carece de lo más elemental. Aquí la reproducción del capital está a la vista, pero a diferencia de otras regiones no indígenas, la acumulación no nace en la apropiación del trabajo en su fase de producción, sino, a través de la circulación de la mercancía en un sistema regional de mercados semanales y en la adquisición y consumo de bienes adquiridos con el dinero de la migración. En ciertas comunidades se fortalece la explotación de los recursos maderables y, en las inmediaciones de Capulalpan y Natividad en el distrito de Ixtlán, la actividad minera adquiere un auge inusitado no solamente a nivel regional, sino, estatal durante más de dos siglos si tomamos en cuenta que su explotación se extiende desde fines del siglo XVIII y termina en la segunda mitad del XX. Una referencia es la siguiente: “El desarrollo minero estatal fue evidente durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX y en esa dinámica se inserta la actuación de Natividad” (Sigüenza 1996: 11)

En el México contemporáneo la migración de los pueblos indígenas ha sido uno de los fenómenos de mayor impacto. Durante más de medio siglo ha habido una expulsión compulsiva que han impactado profundamente en las expresiones de la vida comunitaria. Es cierto, la afluencia de recursos provenientes de afuera ayudan a equilibrar la economía familiar, adquirir bienes y cumplir los cargos pero por otro lado, han fomentado el individualismo, el mercantilismo y a la desintegración familiar. Es importante recordar, la expulsión de mano de obra aún cuando es definitiva, en las comunidades de origen ha reforzado el sentido de pertenencia colectiva y en los nuevos lugares de asentamiento ha generado identidades más abarcativas que desplazan las viejas representaciones locales y regionales altamente etnocentristas.

Como resultado de los contrastes, las regiones indígenas registran los mayores índices de marginación, explotación, discriminación, carencia de servicios y exclusión. Oaxaca es uno de los 6 estados de la república clasificados de *Muy Alta Marginación*. Oaxaca en el año del 2010 con sus 570 municipios reporta la existencia de 463 municipios de alta y muy alta marginación dentro de los cuales 126 presentan el menor

índice de desarrollo humano; hecho a todas luces que no puede negar la falta de una política social adecuada y de voluntad para eliminar los grandes problemas sociales de más del 80 % de los municipios de extrema pobreza. La situación señalada se puede observar en la siguiente imagen:

Oaxaca:
Mapa de la ubicación de las Zonas Marginadas.
Año 2000.



Fuente: <http://www.eumed.net/coursecon/libreria/mebb/6.htm>

Los datos concretos disponibles refieren de más de la mitad de la población (el 53.7%) se reporta con un grado de marginación *muy alto*; más de una tercera parte (el 33.6 %) tiene marginación *alta* y sólo el 2.4% un nivel *medio*. En conjunto, Oaxaca es un estado eminentemente rural e indígena donde el 90% de su población sobrevive en condiciones de muy alta, alta y media marginación y en la Sierra, *los 6 municipios de Choapan son de alta marginación, 23 de Villa Alta son de muy alta y alta marginación* mientras que Ixtlán tiene 15 municipios de *alta y muy alta* marginación. Podemos resumir la situación de la siguiente manera.

SIERRA NORTE ZAPOTECA
INDICE DE MARGINACIÓN POR DISTRITO
AÑO 2000

Distritos	Número de Municipios.	Muy Alta	Alta	Media
Choapan	6	6	-	-
Ixtlán	26	1	14	9
Villa alta	25	3	20	2

Fuente: CONAPO 2005.

Si bien es cierto que los problemas económicos y los conflictos políticos, religiosos y agrarios se agudizan más en muchas comunidades indígenas de esta región, sin embargo, la semblanza no es exclusiva porque la situación se generaliza en todos aquellos espacios donde la reproducción de la vida campesina-indígena es dependiente de una estructura centralista administrativa que los ahoga y no les permite buscar sus propias estrategias de desarrollo. Así los mecanismos de acumulación capitalista los articulan y han penetrado en su interior buscando apropiarse no sólo de su fuerza de trabajo o sus escasos productos comerciales sino además, adueñarse de sus espacios simbólico-culturales (religión, pensamiento, etc.), de sus mecanismos de resistencia (usos y costumbres, tradiciones) y de aquellos elementos estratégicos (lengua, tequio) que posibilitan la reproducción de sus identidades comunitarias.

En este orden de ideas, hoy en estas regiones las comunidades se reproducen en confrontación y sometidas a la normatividad del Estado. En su lucha por mejorar sus condiciones de vida, desarrollan propuestas alternativas de autodesarrollo frente a los proyectos y programas compulsivos, desarrollistas e integracionistas que los induce a la desaparición (Cfr. Matíaz Cruz 2007). En estas circunstancias, el mayor desafío es mejorar los niveles de vida sin cambiar la identidad, transitar hacia un modelo de participación a partir de los principios de autonomía, dignidad y decisión comunitaria sin perder los valores propios ni las formas de organización comunitarias.

De acuerdo a información del gobierno del estado y el Instituto de Estadística, Geografía e Informática (INEGI 2008), menos de 2% de la población de la entidad

tiene acceso a educación, vivienda digna, ingresos económicos suficientes y viven en ciudades con servicios básicos¹⁶. En la última década se ha pasado de una pobreza extrema a una situación de exclusión en educación, salud, trabajo, participación política, etc., con un escenario creciente de desigualdad social. Esta realidad se agudiza y se expande con prácticas de manipulación, corrupción y control político, cooptación partidista, criminalización de la lucha social que se refleja en la violación de derechos que se refleja en reclamos diversos ante Amnistía Internacional que en su informe de 1986 sobre México para los casos de Oaxaca y Chiapas señala:

A lo largo de muchos años, Amnistía Internacional ha recibido denuncias de los derechos humanos en zonas rurales de México. Al parecer campesinos e indígenas han sido víctimas de homicidios y desapariciones de motivación política, torturas y encarcelamiento bajo acusaciones penales falsas. (Amnistía Internacional 1986: 3)

El denominador común ha sido minimizar las luchas sociales y en algunos casos criminalizar las demandas de justicia, los movimientos étnicos y las protestas sociales como son los casos de Aguas Blancas en Guerrero en los años 90, Atenco en el estado de México y Oaxaca en el 2006 donde se apostó a la represión como mecanismo de desmovilización con miras a la despolitización y a la deshistorización de lo social. En Oaxaca se preserva una vieja estructura económico-política caciquil encasillada en todas sus regiones con grandes y graves contrastes derivados del surgimiento de nuevos grupos de poder y de una política de unidad nacional con prácticas *indigenistas* etnocidas donde los pueblos indígenas para sobrevivir deben abandonar sus particulares formas de vida, no obstante a todo lo anterior, Oaxaca y sus comunidades preservan también sus espacios de autogestión comunitaria. Comunidad y migración son componentes sustanciales de las identidades étnicas y al mismo tiempo, espacios que fortalecen las expresiones etnicitarias y muchas veces producen una relación indeseada pero necesaria; indeseada porque nadie espera salir de la comunidad y necesaria porque permite aminorar las necesidades, preservar el sistema de cargos, las fiestas y realizar obras de interés social. Comunidad y migración articulan y desarticulan la vida tradicional, el capital social y cultural. No es por consiguiente, solamente una circulación de mano de obra, sino, la transferencia y la apropiación de un capital humano y social que ha creado una

¹⁶ Ver: <http://www.cimacnoticias.com/noticias/02oct/02102305.html>

estructura organizativa de producción y reproducción para su sobrevivencia en las condiciones más adversas y desiguales.

En todas las regiones indígenas, las relaciones asimétricas ya no son sólo resultado de la situación colonial o de la confrontación de proyectos opuestos de pueblos indígenas y Estado Nacional, sino además, de una interacción compartida de visiones, proyectos, programas sexenales de asistencia social (*solidaridad, progreso, oportunidades*) o proyectos productivos o culturales financiados por instituciones nacionales (SEDESOL, SEP, CNCA, DGCP, SSA) o por organismos internacionales (Banco Mundial, FMI, UNICEF, FPI). Los niveles de desigualdad social en el país y en el estado se observan en sus diversas regiones. Las estimaciones del año 2010 para Oaxaca no son nada agradables al tener una parte significativa de la población (más de las dos terceras partes) que percibe ingresos de “hasta dos salarios mínimos” por jornada, lo cual equivale a un promedio de \$120.00 diarios. Oaxaca junto Chiapas y Guerrero expresan las mayores contradicciones de la modernidad, durante los últimos 20 años se ha incrementado el número de personas cuyos ingresos son menores a los 2 salarios mínimos como podemos observaren el siguiente cuadro donde existían en el año de 1990 593,886 personas que representaban el 78.73 %, hoy son más de 700,00 que en términos relativos es más de la mitad, el 54.78 %.

**POBLACION DEL ESTADO CON INGRESOS DE
HASTA 2 SALARIOS MÍNIMOS.**

Oaxaca	1990	2000	2010
Población con ingresos de hasta 2 salarios mínimos	593,886 78.73%	767,139 71.93%	700,401 54.78%

Fuente DIGEPO 1990, 2000 y INEGI 2010.

Esta situación, a todas luces insuficiente para sobrevivir decorosamente, repercute directamente en las otras condiciones de vida donde hay hacinamiento y los datos señalan la presencia de 175,091 viviendas con piso de tierra, 48,857 no cuentan con energía eléctrica y 264,922 se encuentran sin drenaje. En la Sierra las condiciones

tampoco son satisfactorias al registrar un total 117,389 ocupantes distribuidos en 543 localidades y en 10,591 viviendas que alojan a 44,705 personas en la forma siguiente:

**LA SIERRA NORTE ZAPOTECA DE OAXACA.
CONDICIONES DE LAS VIVIENDAS Y SUS OCUPANTES.
AÑO 2010.**

Lugar	Localidades	Número de viviendas.				Número de ocupantes			
		Total	Con piso de tierra	Sin energía eléctrica	Sin drenaje	total	En casa con piso de tierra	Sin drenaje	Sin energía eléctrica
Oaxaca	10,496	934,055	175,091	48,857	264,922	3,771,663	726,429	1,132,984	185,309
Ixtlán	154	9,861	3,463	261	2,586	37,738	12,445	9,629	806
Choapan	304	10,751	2,474	1,538	6,711	48,166	11,004	30,305	6,838
Villa Alta	85	8,983	3,268	586	1,294	31,485	11,195	4,771	2,331
Los 3 distritos	543	29,595	9,205	2,385	10,591	117,389	34,644	44,705	9,975

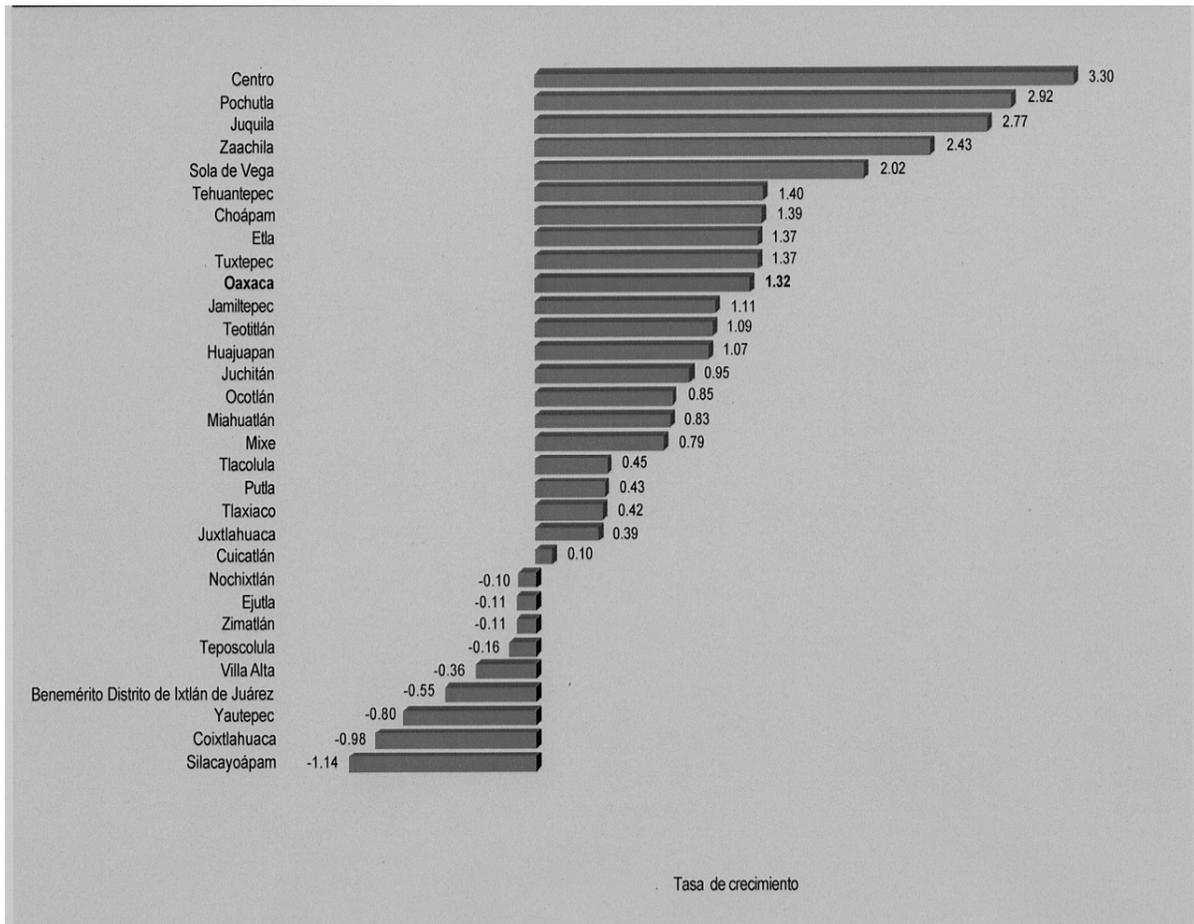
Fuente: INEGI 2010.

Con relación a la tasa de crecimiento poblacional, en Oaxaca existen por motivos de migración, carencia de empleos, falta de instituciones educativas de nivel medio superior y marginación, un crecimiento con bastante desequilibrio donde los municipios chicos tienden a deshabitarse totalmente y en cambio algunos crecen a ritmos acelerados: Tuxtepec en 1970 contaba con 189,920 habitantes y para 1990 alcanza la cifra de 339,413; (un crecimiento más del 100 %); el Centro pasa de 158,497 habitantes a 342,338 (crecimiento también de más del 100 %); Pochutla con una tasa media de crecimiento de 77,642 habitantes pasa a 131,949.

En algunos distritos no ha habido variación significativa, pero, en casos extremos tenemos regiones con altos índices de decrecimiento que en el año 2000 son 9 distritos entre los cuales se encuentran Ixtlán y Villa Alta de la Sierra Norte zapoteca. Este decrecimiento evidentemente se asocia a condiciones económicas, políticas, religiosas o a conflictos intercomunitarios que indirecta o directamente inciden de manera negativa en esa situación donde no hay crecimiento y en cambio, se acentúan los contrastes de la desigualdad los niveles de reproducción de la vida social. También es importante señalar, al detenerse el crecimiento poblacional

también se detiene la migración porque ya no hay población que migre. La siguiente gráfica refleja la situación de cada uno de los distritos del estado.

OAXACA
TASA DE CRECIMIENTO POR DISTRITOS
PERÍODO 1990-2000



Fuente: INEGI 2000.

4. Yhela wzáa'

Migración.

Comunidad y migración son, parafraseando a Krotz (2002: 56): expresiones vivas y al mismo tiempo, referencias conceptuales sobre “una larga historia de la otredad humana entendida ya como *experiencia* o *categoría*”. Ambas aluden a relaciones sociales de primer orden articuladas a fenómenos propios de la globalización y del capitalismo neoliberal y desde la perspectiva individual y comunitaria, la migración ha sido un eje de mucho impacto que ha incidido y reconfigurado las formas de vida.

La migración por sus impactos se relaciona con la expresiones identidad de los pueblos indígenas y su tratamiento como tema de análisis ha sido complejo y de larga duración para académicos, economistas, antropólogos, educadores, demógrafos y politólogos quienes han invertido mucho tiempo tratando de explicar sus características, sus dimensiones y, cómo su composición dinámica ha llevado a plantear políticas públicas y perspectivas teóricas contradictorios pero claves y de gran trascendencia para regular las relaciones de los migrantes que frente a las comunidades y los países receptores que defienden sus intereses, plantean sus derechos como grupos humanos para preservar su identidad y su cultura. En México, las causas, formas y consecuencias de este fenómeno fueron ampliamente expuestas por diversos autores como Claudio Stern, Humberto Muñoz, Lourdes Arispe, Margarita Nolasco, Orlandina de Oliveira, W. Cornelius y otros. En nuestro contexto, desde fines de los años '90 surgieron abundantes artículos especializados que señalan la presencia de "factores de expulsión" y "factores de atracción" ya personales o comunitarias que obligan a los sujetos salir y establecerse en determinados lugares formando redes sociales de tipo comunitario, barrial u ocupacional tales como las organizaciones comunitarias de migrantes asentados en el Valle de México, en la ciudad de Oaxaca o en Los Ángeles California donde zapotecos, purépechas, triquis, mixes o mixtecos se agrupan y se organizan conforme su procedencia y reproducen actividades económicas, recreativas y culturales conforme a un sustrato vivencial que lo identificaba ya como agricultores, músicos, guaracheros, tocineros, pizcadores o inicia nuevas actividades en calidad de jardineros, cocineros, planchadores o costureros (Ver CONAPO 2006, 1991; Nolasco 1992; Ramos 2004, Varese 2004 y Zúñiga Herrera et. al 2006).

La migración no sólo es la expulsión física de las personas, sino además, supone el traslado de aspectos simbólico-culturales, emocionales, conflictos, creencias y diferencias que ciertamente nos sitúan ante la presencia de una reproducción económica asociada de manera inseparable con aspectos étnicos, simbólicos y materiales. Desde lo étnico-cultural se produce una permanente recreación de formas de vida y expresiones simbólicas que no pueden concebirse como simples *estrategias*

de manipulación de identidades, sino, como formas concretas de expresar y manejar la condición social para sobrevivir y acceder a mejores condiciones de vida. Por lo tanto, al no ser sólo expulsión de fuerza de trabajo, sino además, la salida de familias completas para enfrentar juntos la sobrevivencia tiene una alta repercusión en todas las regiones indígenas como se puede observar en el siguiente cuadro:

OAXACA. INTENSIDAD MIGRATORIA POR DISTRITOS
AÑO 2000

Regiones	Muy Alta	Alta	Media	Baja	Muy Baja	Nula	Suma
Cañada	0	0	1	3	28	13	45
Costa	1	1	7	17	24	0	50
Istmo	0	0	0	8	30	3	41
Mixteca	18	14	20	42	56	5	155
Papaloapan	0	0	0	8	9	3	20
Sierra Norte	4	11	13	18	12	10	68
Sierra Sur	0	4	11	12	37	6	70
Valles Centrales	7	17	29	50	17	1	121
Total	30	47	81	158	213	41	570

Fuente: CONAPO 2000.

La migración más intensa corresponde a la Región Mixteca seguida por Valles Centrales y en tercer término se ubica la Sierra Norte y en todos los casos se sabe que los migrantes recrean espacios y aspectos simbólicos de convivencia comunitaria buscando preservar las maneras particulares de ser, pensar e imaginar que fortalece los sentimientos de pertenencia étnica ni sus relación comunitaria. En los nuevos lugares de asentamiento, la relación comunidad e identidad cultural cobra mayor significado cuando los migrantes “en exilio” reorganizan sus vidas a partir de valores y sentimientos altamente compartidos. Como imaginario social en exilio y en condiciones de estigmatización, se fortalece la ilusión de regresar a la tierra natal, no perder sus derechos de ciudadano. Anualmente los migrantes contribuyen con una cooperación económica para mantener la vida comunitaria, las fiestas patronales, los cargos inherentes al sistema de usos y costumbres, la construcción o en el mantenimiento de obras materiales. En los inicios de la migración, nunca o muy pocas veces salieron los más pobres, sino los jóvenes que buscaban nuevas perspectivas de sobrevivencia aprendiendo algún oficio o finalmente insertarse como mano de obra no calificada en las servicios y actividades propias de las ciudades.

La migración indígena en muchos casos aparentemente estuvo focalizada en algunas áreas o comunidades con problemas de pobreza extrema como hoy son los casos de Coicoyán de las Flores y San Martín Peras en la región Mixteca o por añejos conflictos territoriales como los de Tabaá y Yojobi, Zochina y Zochila, Solaga, Talea y Otatitlán, San Francisco Cajonos y Yatzachi el Bajo en el área de Villa. En toda la región, los factores fueron múltiples donde destacaron los conflictos intercomunitarios, los problemas y al mismo tiempo las posibilidades económicas de cada familia y, finalmente están las decisiones personales de conocer y cambiar de forma de vida. Sin embargo, debemos aceptar que en términos generales, la migración en las regiones indígenas fue producto tanto del agotamiento del campo como del crecimiento poblacional de cada comunidad y así:

La migración indígena es producto de dos hechos sociales. Por un lado, salen del empobrecido campo mexicano porque las tierras ya son escasas para ellos, no hay empleo rural y la productividad es tan baja, que las familias no pueden mantener a los muchachos sin trabajar para que vayan a la escuela (Nolasco 1992: 71).

No hay duda, el éxodo se produce por la necesidad de mejorar tanto las condiciones personales de vida como las de la familia y la comunidad y la mirada hacia ésta no es un mero acto nostálgico o romanticista, tampoco un retorno al pasado idílico o la defensa de un esencialismo abstracto. En primer término es una estrategia para la sobrevivencia, después, es una forma de recrear y preservar la comunidad y finalmente, generar y desarrollar procesos de autoestima que tiendan a eliminar la discriminación y estigmatización que reciben en otro lugar u otros país generadores de racismo y violencia coloniales. Las condiciones adversas de sobrevivencia en el exilio han llevado a una toma de conciencia étnica, a la búsqueda de nuevos ideales que genera un pensamiento crítico y reconstructivo que expresa un proyecto de transformación social, epistémico y humano con un nuevo imaginario y una nueva visión del mundo. Este es el caso de las experiencias de organizaciones transnacionales que proponen otras formas de relación, de trabajo, de articulación y de posición frente a la sociedad dominante y con sus propias comunidades de origen, hablamos del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), Consejo Indígena Binacional de los Valles Centrales, Organización Afro Mexicana y la Fundación Cultural Nueva Antequera, todas estas expresiones ha surgido

básicamente en el Sur de California y se han propuesto defender los recursos naturales (bosques, minerales, aguas y territorio) que empresas trasnacionales explotan y al mismo tiempo cuestionan el poder que desde lo político instauran los sectores dominantes del país (Fox y Rivera Salgado 2004).

La construcción de distintas formas de lucha y organización - como parte de las formas de resistencia frente a la discriminación, exclusión y asimilación forzada que las sociedades dominantes plantean a los inmigrantes o a los grupos sociológicamente minoritarios en los propios países -, plantea interesantes discursos, acciones, retos y propuestas a la manera de un retorno y defensa a la propia historia, a la lengua y a aquellas expresiones donde las identidades parecieran posicionarse en un falso esencialismo que rompe con su permanente condición rizomática y reterritorialización. Esto da origen a esa cualidad que Gayatra Spivak denomina *esencialismo estratégico*, esto es, poner de manifiesto y recrear aquellos aspectos y formas particulares de vida desde un esencialismo positivo que en el ámbito de lo político se manifiesta como una estrategia y una expresión de lucha simbólica de los grupos sociales “subalternizados”. Su conformación como planteamiento estratégico es importante porque fortalece y define posicionamientos, interacciones y subjetividades que reifican lo descrito que, en términos de Pierre Bourdieu pueden también ser a manera de “*emplazamientos estratégicos*, es decir, *plazas* que hay que defender y conquistar en un campo de luchas” (Bourdieu 2002: 241).

La idea del *esencialismo estratégico* no es un mero discurso, es fundamentalmente un recurso que permite reorientar el manejo de los aspectos que con mucha frecuencia se usan en la conceptualización de lo indio, lo indígena, el otro o la otredad. Además, desde nuestra posición estratégica debemos deconstruir y reconstruir las categorías de análisis, planteando el uso de los *esencialismos estratégicos* como parte de los movimientos de descolonización de todos los esencialismos reduccionistas que han construido la antropología y la visión colonialista. Desde la teoría feminista de Spivak, es necesario recuperar el *uso estratégico del esencialismo* como parte de una lucha de descolonización a corto y a largo plazo para eliminar la opresión y las distintas formas de violencia que se

transforman en retóricas de desplazamiento del pensar y del hacer. En espera de entender las implicaciones políticas del uso del concepto, retomamos el pensamiento de Klor de Alba quien propone para los sabios y letrados del colonialismo entender sus alcances, su sentido, las dimensiones y su significado planteado fuera de alcances de un romanticismo cultural o de un culturalismo abstracto porque no se trata de esa supuesta búsqueda del paraíso perdido sabiendo que:

... no podemos hacer política ni análisis sin desplegar un esencialismo estratégico. Este es un tipo de esencialismo que podemos aceptar por lo que hace, sin tener que preocuparnos por problemas ontológicos sobre lo que es o lo que puede ser. Se trata de un poderoso mecanismo ideológico y crítico que posee la capacidad de crear efectos sociales formidables a través de la manipulación simbólica de imágenes, ideas y sentimientos que descansan sobre la suspensión estratégica de la creencia, historia o metafísica. Es especialmente útil para inventar u organizar u organizar entidades colectivas, y por lo tanto, los antropólogos deben conocerlo. (Klor de Alba 1995: 303-304)

En condiciones de discriminación y racismo, los excluidos, a quienes se niega el derecho al uso de las mínimas prestaciones sociales, proyectan emplazamientos estratégicos y recrean formas de ayuda mutua por familias y comunidades agrupándose por lugares de origen y regiones y, apostando por otras dinámicas organizativas para legitimar su existencia desde la desigualdad y la sobrevivencia clandestina. En los contextos de esa discriminación, ilegalidad, frustraciones y sueños irrealizables, se fortalece no sólo la conciencia de ser *diferentes*, sino además, reconocerse y ser reconocido como *desiguales y desconectados* (García Canclini 2004) en un mundo lleno de simulacros y negociaciones unilaterales donde deben encarar nuevos desafíos pero también, reconstruir imaginarios para avanzar hacia un pluralismo político-social que no existe. Para legalizar su situación migratoria, hombres y mujeres establecen alianzas y buscan como pareja a alguien cuya residencia sea legal, las mujeres procrean un hijo y finalmente buscan ser residentes y posteriormente la ciudadanía norteamericana sabiendo que no pueden gozar de iguales derechos, pero sí, tener la seguridad de un empleo y poder viajar libremente hacia sus lugares de origen y al final, obtener una jubilación con la cual retornan a sus comunidades porque no olvidan sus raíces y siguen teniendo sus derechos si contribuyeron al sistema de cargos.

- *Yhela tsaa', yhela Ilchhoj.*

La migración zapoteca.

El fenómeno de expulsión masiva en la Sierra inicia a fines de la primera mitad del siglo XX; familias completas abandonan sus lugares de origen, pero no sus formas tradicionales de producción como tampoco sus patrones de vida. En términos generales, en la década de los 70 se acentúa originando otros fenómenos tales como la aparición de "comunidades fantasmas", escuelas, esposas e hijos abandonados, iglesias vacías y tierras sin cultivar. En las comunidades se desarticula la cohesión familiar y grupal, hay pérdida de ciudadanos contribuyentes en edad productiva porque: "la mayoría de los migrantes (84%) tiene una edad que oscila entre los 15 y los 30 años, lo cual demuestra el éxodo de la población económicamente activa más vigorosa, por un lado y por el otro, la falta de capacidad de absorción de la mano de obra de la economía local" (Ríos Vázquez 1992: 28). Los estragos de la migración ya se sentían desde mediados del siglo pasado en toda la Sierra y, en un trabajo pionero de Stefano Varese hecho a fines de los '70 vale la pena rescatar aunque han pasado más de treinta años, pero, pese al tiempo transcurrido sigue teniendo mucha actualidad cuando asienta:

El municipio de Yatzachi el Bajo (...) es mayoritariamente zapoteco (más del 80% de la población se declara de habla zapoteca). El conjunto de población del municipio perdió el 75 % de su población total en 20 años comprendidos entre 1950 y 1970. La tendencia migratoria del municipio se mantenía constante en 1976. El 25 % de la población restante, que se queda en el municipio, está constituido por mujeres, niños y viejos que tratan de subsistir dentro de una situación de minifundismo exacerbado (21.98 % de las unidades de cultivo está por debajo de las 5 has, y las tierras ejidales no son cultivables ni maderables (Varese 1978: 36).

Actualmente, tanto en Yatzachi el Bajo como en el Alto, Zochina, Yalina, Yalálag, los Cajonos, Solaga o Zoogocho, en lugar de aminorar los efectos negativos de la migración y a más de medio siglo, no hay crecimiento poblacional por el contrario, las tasas de crecimiento y fertilidad son los más bajos lo cual se puede observar en las instituciones educativas: las escuelas primarias tienden a desaparecer, en los últimos 10 años no se ha abierto alguna escuela secundaria y a nivel de educación media o superior en toda la región sólo se crea la Universidad Tecnológica de la Sierra

ubicada en Ixtlán, la cual ofrece un número de especialidades muy limitadas y no logra retener por lo menos de los jóvenes que buscan realizar estudios superiores.

Los migrantes son, en muchos casos, un grupo vulnerable, una potencial fuerza de trabajo, un excedente poblacional que no encuentra ocupación. Por su entrada ilegal, difícil y peligrosa al país receptor, fueron “espaldas mojada” o “caminantes del desierto” que para cruzar la frontera evocaron el nombre de su “Santo Patrón” e hicieron una promesa o una manda que a su regreso deben cumplir. En sus nuevos lugares cambian de actividades, ya no producen sus alimentos de autoconsumo, su dieta alimentaria se reduce a alimentos procesados o de productos con bajos índices nutricionales y lo peor, esa otra sociedad racista que los ocupa, no reconoce sus derechos, siguen siendo más discriminados y por toda esa condición no pueden ser ciudadanos norteamericanos.

La migración ha afectado de manera directa a la educación, salvo excepciones, las escuelas tienen una notable ausencia de niños y maestros; instituciones donde antes había 6, 7 y 8 profesores, hoy sólo asisten un promedio de 10 alumnos atendidos por 1 ó 2 docentes, incluso, hay escuelas primarias que en tres últimos años se han cerrado a pesar de que en la década de los 50 y 60 eran escuelas de organización completa... Muchos niños están abandonados y son enviados a los internados (Centros de Integración Social de Guelatao y Zoogocho) o a los Albergues Escolares que ofrecen servicios asistenciales y desde la atención educativa reciben una educación supuestamente pertinente a sus particularidades lingüísticas y culturales que en el fondo sigue siendo de tipo integracionista y lo cierto es: el tratamiento pedagógico no es pertinente a la cultura, a la diversidad ni a la desigualdad social porque el servicio se reduce a educación asistencialista, compensatoria, etnocida y en el mejor de los casos, integracionista. En cuanto a salud los padecimientos han variado, hoy la diabetes es común al igual que la malnutrición y ambos aspectos influyen para hacer más complejo el cuadro general de padecimientos que poca atención se les da en una pequeñas clínicas comunitarias que generalmente carecen de recursos adecuados para dar tratamiento oportuno. Desde otra perspectiva, existe una proliferación de grupos religiosos que apoyados en la libertad de creencias,

cultos y todo tipo de pensamiento religioso, atentan no sólo contra la cuestión religiosa, sino, contra las formas de organización de la vida comunitaria asociadas al sistema de usos y costumbre que deben respetarse para mantener el equilibrio sin importar si se es o no creyente.

Un breve recorrido por el área nos permite observar un panorama desolador, se intensificó el abandono de los cultivos, la casa, el hogar, la familia, las actividades productivas y obviamente las comunidades. Hay una preocupación por el futuro cuando se expone: “Hay una migración sorprendente de zapotecos a las grandes ciudades, con el tiempo y al ritmo de estas fugas de recursos humanos, los poblados chicos y medianos, tenderán a desaparecer” (Molina Cruz 1993: 119). Hoy, comunidades en otros tiempos campesinas y económicamente autosuficientes, son dependientes y esperan con ilusión las remesas de los hijos, padres o hermanas para comprar artículos de primera necesidad que ya no se cultivan. Seguir practicando las actividades agrícolas supone crear falsas expectativas. En los pueblos del rincón, el cultivo del café y de la caña para obtener panela (piloncillo) y aguardiente siguen siendo actividades muy artesanales que no pudieron despegar y competir a nivel nacional, menos internacional por diversos factores donde destaca la caída de los precios a nivel internacional y por falta de condiciones para competir exitosamente en un mercado cada día más exigente.

Durante el transcurso de los años, los hechos no fueron nada alentadores: En 1980, el 77 % de los 570 municipios se catalogaban como *expulsores* de población; En 1990, de los 25 municipios de Villa Alta, solamente 1 registró *atracción*, a pesar de ser el más extenso, pero al mismo tiempo, el más alejado, incomunicado y con muchas dificultades de acceso, éste es Santiago Camotlán. En el mismo distrito sólo el municipio de San Juan Juquila Vijanos se registra con *expulsión* y el resto, 23 son comunidades con *fuerte expulsión*. Los datos de Ixtlán son menos dramáticos; en sus 26 municipios, 1 registra *atracción*, Nuevo Zoquiapan, 2 son de *fuerte atracción*: Yaneri y Yólox, 4 presentan *equilibrio*: Abejones, Guelatao, Aloapam y Amatlán, el resto presenta problemas de migración, 5 con la categoría de *expulsión* y 14 con *fuerte expulsión*. Choapam el otro distrito tiene sólo 6 municipios y sus problemas son

menores; 1 es de *atracción*, 1 de *fuerte atracción* y 1 de *equilibrio* y los 3 restantes registran *sólo expulsión*.

En la Sierra, las cohortes migratorias han cambiado aunque la intensidad ha permanecido casi invariable. En Villa Alta los primeros pueblos expulsores de población, generalmente jóvenes entre los 10 a 15 años para dedicarse a los estudios y los adultos en edad productiva fueron: Yatzachi el Bajo, Yatzachi el Alto, Zoogocho, Solaga, Tavehua, Zochila, Zochina, San Pedro y San Francisco y San Miguel Cajonos y parecía no afectarles a: Tabaá, Yojobi, Yohueche, Xochixtepec, Laxopa, Guiloxi y Yahuío; hoy, este fenómeno se ha generalizado en dichas comunidades. En Ixtlán, después del movimiento armado de 1910 surge como migración esporádica, afectando inicialmente las comunidades de Ixtepeji, San Pedro Netzicho, Analco, San Miguel del Río y Zoquiapan sin llevar consecuencias graves. La migración masiva surge a partir de la década de los cuarenta, posteriormente se incrementa, un estudio microregional señala:

En esta área se produce el más alto grado de migración en la región... Adicionalmente, alrededor del 50 % de los originarios ha emigrado hacia los centros urbanos, principalmente jóvenes de ambos sexos que buscan trabajo permanente en la ciudad de Oaxaca, Valle de México y sobre todo Los Angeles California, Estados Unidos, desde donde apoyan la economía familiar y al desarrollo comunitario de lugar de origen" (Ramos Pioquinto 1992: 38)

Los caminos de la migración han sido diversos, desde la tradición campesina los trabajadores buscaron seguir cultivando el maíz desplazándose a lugares cercanos a sus comunidades de origen mediante el sistema de renta de la tierra. Esta migración temporal después tuvo como punto de llegada la ciudad de Oaxaca. Aquí los involucrados, generalmente infantes, se desempeñaron de "mocitos y aprendices" de algún oficio (carpintería, talabartería, huarachería, cohetería y herrería). Sin embargo, su incorporación a la estructura ocupacional no rebasó el nivel doméstico y no tuvo el significado esperado. Con el tiempo, las mujeres y los varones se insertan al mercado laboral en calidad de trabajadores asalariados e independientes: cocineros, peluqueros, amas de casa, lavaplatos, jardineros, costureras a domicilio, trabajadores de limpieza, cuidadora de niños y empleados de tintorerías.

Con el arribo de los migrantes al área metropolitana aledaña al Distrito Federal, surgen formas de organización comunitaria muy dinámicas cuyo tiempo de vida se remontan desde mediados del siglo pasado. En la ciudad de Oaxaca también se organizan aunque son más recientes. A partir de la década de los años '90, esas formas de organización buscan tener una representatividad legal ante todas las instancias gubernamentales y muchas se constituyeron en Asociaciones Civiles o Grupos Culturales y así gestionar y acceder a los recursos públicos para fortalecerse e incidir de manera más comprometida con las necesidades comunitarias. En el D.F. la presencia de zapotecos ha ido en ascenso al posicionarse como en cuarto lugar después de mazahuas, ñahñús y nahuas.

HABLANTES DE LENGUAS INDIGENAS EN EL D.F. EN EL AÑO 2010

	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TODAS LAS LENGUAS	123,244	58,059	65,165
Nahua	33,796	16,322	17,474
Mixteco*	13,489	5,907	7,582
Otomí	12,623	5,602	7,021
Zapoteco	9,822	4,412	5,410
Mazahua	7,723	3,215	4,508

*No registra el *tacuate* como lengua independiente del mixteco como indebidamente se hace en Oaxaca.

Después de una década, esa ubicación presenta ligeros cambios que no modifican sustancialmente el panorama pues de una población de 8,701,688 indígenas en el país, se estima la presencia de 134,120 en el Distrito Federal de los cuales 14,119 son zapotecos quienes pasan al tercer lugar después de nahuas y otomíes. Finalmente para el año 2010 en el D.F. los mixtecos se posicionan en segundo término y los zapotecos pasan al 4º lugar.

En el estado de México, de la misma manera, la migración zapoteca ha pasado a ser una parte importante de la población no solamente de la económicamente activa o itinerante, sino, como parte de una población que se ha asentado definitivamente en

los lugares aledaños y marginales de la capital del país y, después de mazahuas, otomíes y nahuas, junto con los mixtecos han amentado la diversidad cultural y lingüística del estado ocupando las siguientes posiciones:

INDIGENAS DEL ESTADO DE MÉXICO, 2010.

LENGUAS HABLADAS	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
Todas las lenguas	379,075	182,350	196,725
Mazahua	116,240	53,586	62,654
Otomí	97,820	46,750	51,070
Nahua	61,670	30,819	30,851
Mixteco	26,177	12,170	14,007
Zapoteco	12,980	6,340	6,640

Fuente: INEGI, 2010.

En términos generales, hacia la primera década del nuevo siglo, en el área metropolitana de la ciudad de México tenemos la presencia de una población indígena significativa de migrantes procedentes de distintos puntos del país que con el paso de los años fue aumentando donde mixtecos y zapotecos se sumaron a los procesos complejos de reterritorialización y reconfiguración identitaria que vino a romper la aparente homogeneidad que tal pareciera que por simple inercia conducía a la integración de los diversos sectores no urbanos. Sin embargo la presencia actual en estos lugares de 502,319 hablantes de una lengua indígena expresa la vitalidad de los pueblos indios donde tenemos a 22,802 zapotecos.

Ciudad Nezahualcóyotl en el Valle de México, ha sido durante los últimos 40 años lugar donde zapotecos, mixtecos, purépechas, mixes, triquis y otros pueblos han buscado espacio para sobrevivir. Aquí por solidaridad han formado organizaciones comunitarias para recrear sus formas de vida y en la convivencia cotidiana de interacción y ayuda mutua han formado más de una decena de Organizaciones no Gubernamentales (ONGs), Asociaciones Civiles, redes intercomunitarias regionales, recuperando formas de organización comunitarias para la preservar las identidades con danzas, fiestas, convivios y música regional.

La migración de los pueblos indígenas hacia el vecino país del norte es un fenómeno de enormes repercusiones, no sólo en el ámbito económico, laboral y demográfico, sino también por sus implicaciones políticas¹⁷. Los reclamos de justicia social y el tema de los derechos culturales como pueblo ha inquietado no sólo a los sujetos involucrados, sino a los organismos e instituciones gubernamentales internacionales que desde los años 80 han creado mecanismos tendientes a regular el ingreso de la población migrante.

Entre otras causas de la migración a nivel internacional se han detectado las siguientes: A) La incapacidad de la economía mexicana de generar empleos, los reportes obtenidos por una encuesta demuestran que el 93 % se deben al factor económico mientras que sólo el 8% responden al “afán e aventura” (Ríos Vásquez 1992: 28), B) Carencia de un plan nacional de desarrollo que producen grandes desequilibrios regionales, enormes contrastes entre pobreza y posibilidades de participación. Los contrastes regionales son enormes, extrema pobreza, marginación desigualdad y exclusión frente a grupos de poder que definen proyectos y maneras de apropiación y distribución de recursos.

A una alta tasa de migración que presentaban Jalisco y Michoacán en la década de los '60, actualmente Oaxaca junto con Guerrero y Chiapas, los tres estados de mayor pobreza del país, se han sumado a esa condición y no es casual que la guerrilla encabezada por Lucio Cabañas Barrientos y Genaro Vásquez Rojas setentas en

¹⁷ Desde la última década del siglo pasado hasta nuestros días, los especialistas ocupados sobre el tema de la migración internacional han documentado y abundado ampliamente sobre las distintas *causas y efectos, orígenes y destinos, particularidades y generalidades, tipos, relaciones, así como ausencia o presencia de compromisos comunitarios* derivados por la reproducción biológico-generacional de los migrantes asociada además a su edad, género, situación económica, condición legal y nivel de concientización. Por otra parte, gran parte de los esfuerzos teórico y académicos se encaminan a comprender de manera más completa la complejidad del fenómeno y sugieren la utilización de los conceptos tales como: *transnacionalidad, “globalización desde abajo”, conformación de redes sociales* (Ver Susana Suárez en Enrique Santamaría, 2008 y Alejandro Portes, 2010), *desterritorialización-reterritorialización, culturas e identidades nomádicas* caracterizadas por fugas, rompimientos, deslices desplazamientos de flujos territoriales como lo plantean Deleuze y Guattari (2001 y 1974) o una diáspora sin retorno como lo exponemos en líneas adelante.

Guerrero, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a mediados de los noventa en Chiapas y el movimiento popular de 2006 con la APPO en Oaxaca expresan esa relación desigual de los pueblos indígenas con la sociedad nacional y obligan a emigrar hacia otros lugares. Algunos datos de la migración donde una porción importante de personas proviene de la Sierra reportan:

Es un fenómeno conformado en 75 % de campesinos indígenas; más del 80% son emigrantes ilegales; 74 % son emigrantes permanentes, 76% temporales; 28% dedicados a las actividades agrícolas y 72% en servicios e industrias: El 65.8% tiene como destino California, 10.8% Arizona, 5.8% Texas y el restante 17.5% Nevada, Illinois, Florida, Nebraska y Nueva York. Los lugares con menor porcentaje son: Alaska, Arizona, Florida, Nueva Jersey, Oregon, Pensylvania, Texas, Yuta, Virginia, Michigan Missouri, Montana, Nebraska (Ríos Vázquez 1992: 28)

Al inicio de un nuevo milenio la vida de los pueblos indígenas está muy asociada a la migración transnacional, pero también, las expectativas de continuidad con las nuevas generaciones son ya pocas pues muchos han crecido sin conocer las raíces históricas y filosóficas de sus ancestros, otros luchan por un reconocimiento de la sociedad donde viven y algunos más quieren alcanzar una nueva nacionalidad y una nueva identidad. Este contexto multiétnico, transnacional, xenofóbico y racista, ha creado una conciencia etnicitaria con la cual los nuevos sujetos conforman organizaciones indígenas que con voz combativa se han posicionado en ciertos espacios académicos y en los foros nacionales e internacionales. Estos hechos tienden a modificar no sólo los discursos y las miradas, sino también, la relación entre comunidades de origen y países receptores reforzando aún más las posiciones antagónicas que surgen con la construcción del muro fronterizo entre México y los Estados Unidos, la promulgación de la Ley Antiinmigración de Arizona (Ley SB1070) y el reforzamiento de la guardia fronteriza. Aún cuando estas medidas suponen “la caza” y deportación, pero no con ello acaban el ingreso ilegal que es el inicio para convertirse en “american citizen” o un ciudadano con doble identidad.

Vivir en otra nación y reconocer la condición étnica de zapoteco, mixe, chinanteco o mixteco modifica toda una estructura de pensamiento de los sectores más radicales que han rechazado de manera abierta la presencia de esta población considerándola como el gran desafío hispano. Rechazan el reconocimiento de relaciones bilaterales o

binacionales porque constituyen un desafío que degenera la estructura económica y social clasista por la condición de migrante ilegal y por los desafíos culturales. Sin embargo, el aporte de estos migrantes a la construcción de las relaciones para la acumulación y reproducción del capital son importante no sólo como mano de obra barata, sino, como nuevo sujetos capaces de generar movimientos sociales de amplia envergadura al reclamar mayor justicia social en distintos ámbitos del Estado.

En los nuevos lugares de arribo, los migrantes se adecúan al contexto, buscan apropiarse de los recursos existentes, de otras formas de organización y sobrevivencia y surgen así nuevos referentes de su condición de indígenas migrantes transnacionales. En los fines de semana se organizan festividades de sus respectivos Santos Patrón, celebraciones de los barrios y eventos familiares donde es común oír jarabes, marchas, sones regionales; tomar mezcal, una “coronita” o el *pozoncle* (bebida hecha a base de cacao, piloncillo, maza y una rama de *cocolmécatl*) o comer pan regional (de Zochila o Yalálag). En alguna casa que alguien de los migrantes han podido adquirir se reúnen por los lazos rituales que se preservan y que unen a las familias nucleares y con ello los compadres, padrinos, madrinas y ahijados comparten el champurrado, los tamales de frijol y el tradicional caldo de res, una tortilla “tlayuda” con una tira de tasajo o pescado seco traído de Oaxaca, unos chapulines, una salsa de tomatillos o truchas secas propios de la cocina regional al margen del *fast food* compuesto por hamburguesas, *hot dogs*, embutidos, cervezas o refrescos que a diario se consumen. El encuentro continuo u ocasional con los “paisanos” permite preservar la lengua materna, el *padiox bishé*, *nhak nítalhe*, *wellagchho-nha*, *bázeyhejto*, recuerda el respetuoso buenos días hermano, cómo están, nos vemos y ya nos vamos que, se alternan con otras expresiones similares en otras lenguas: *chao*, *chao*, adiós o *bye*, *bye* de los hijos y nietos que ya nacieron aquí. En estos contextos, la primera generación preserva muchas expresiones de la “cultura propia” porque siente su diferencia con la sociedad hegemónica, sin embargo, al paso del tiempo se involucra en nuevas relaciones y es impulsado a adoptar aspectos útiles que para sobrevivir recrea, transforma y reterritorializa sus

identidades en muchos aspectos esencializadas pero que hoy resurgen a manera de rizomas, transformadas y más fortalecida.

El éxodo de los zapotecos inicia en el contexto de la crisis económica derivada de la II Guerra Mundial, se acentúa en la década de los 70 y sólo a finales del siglo XX se detuvo por el decrecimiento poblacional. En las comunidades, este decrecimiento se ha compensado con el arribo de población mixe y chinanteca joven que se ofrece como mano a cambio de un lugar donde vivir, posteriormente se integra al servicio comunitario prestando todo tipo de servicios y puede adquirir derechos ciudadanos, *béné yhell*, casarse y quedarse definitivamente.

La migración hacia los Estados Unidos (EEUA) tiene ya una segunda y tercera generación de descendientes (nietos y bisnietos) que poco compromiso tienen con la comunidad de origen de sus padres, su vida en pareja ha roto aquellos lazos endogámicos que caracterizaban a las familias y linajes locales. Generalmente sus alianzas se amplían con personas de otras comunidades, pero de la misma región, algunos se casan con compatriotas del país y muy pocos con migrantes centroamericanos. La reproducción del hombre y la mujer al dejar de ser una especie de compromiso intercomunitario, deja de ser también esa especie de contrato de lealtad que tenía hacia el grupo y la sociedad de tal suerte que: la relación entre grados de descendencia y compromiso comunitario se vuelve inversamente proporcional: a mayor apertura de relaciones matrimoniales, menor compromiso comunitario.

Frente a ese debilitamiento de las relaciones internas, es importante destacar que los migrantes indígenas empiezan a organizarse en torno a sus regiones de origen en alianza con otros pueblos u organizaciones y emergen como plataforma de sujetos más abiertos y plurales. De planteamientos meramente locales pasan a la conformación de organizaciones más amplias que en términos de una especificidad étnica plantean: la defensa de sus derechos laborales, reconocimiento de sus derechos culturales como pueblos y defensa de sus identidades particulares. En este escenario de búsqueda permanente de la historia y la memoria colectiva, crean

estrategias de defensa, adaptación y recuperación étnica y de contenidos simbólicos a partir de las formas tradicionales de organización y de trabajo. Aún cuando pareciera que en esos espacios más dinámicos de la globalización, las expresiones identitarias tienen mayor riesgo de desaparecer, lo cierto es, en lugar de pulverizarse y diluirse los migrantes han creado redes interétnicas para la defensa de los recursos y para la recreación de identidades más incluyentes.¹⁸

La lucha a nivel internacional por una nueva ciudadanía permite un posicionamiento diferente frente a las formas concretas de exclusión en que se vive, donde más se recurre a un discurso de recuperación y de reasunción a lo propio y lo local. Sin embargo, el uso de este *discurso estratégico esencialista* permite reordenar la memoria, la historia, la lengua y las tradiciones que la misma comunidad considera más importantes en ese momento, en conjunto encierran un pensamiento que en los contextos de la discriminación, de la injusticia social y de la exclusión, dejan de ser de posiciones romanticistas sin ideal ni de posición.

La presencia de 12 millones de indocumentados en los Estados Unidos, va más allá de las cuestiones meramente económicas o de seguridad nacional, conlleva efectos políticos, legislativos y sociales, más allá de una mera situación de convivencia y respeto pluricultural. Política pública que comprende tomar medidas para desalentar el ingreso de los migrantes y en particular de los indocumentados. Sin embargo, aún con la construcción del “muro de la vergüenza” de los vecinos del norte, día a día siguen nuestros hermanos llegando a ese país de las falsas ilusiones.

¹⁸ Uno de los aspectos poco explicados en los estudios de *migración transnacional* es la que se refiere a la *segunda generación y las lealtades étnicas*, esto es, no hay conocimiento adecuado de cómo se preservan las lealtades comunitarias y hasta qué punto se preservan los compromisos de la primera generación. Sobre este punto existen una multiplicidad de posiciones donde a muchos de los hijos ya no les interesa en lo más mínimo preservar las identidades a tal grado que los procesos de reterritorialización se tornan en rupturas definitivas. El impacto de este hecho en los EEUA lo describe un estudio reciente que, sin considerar la condición étnica apunta: “Durante las últimas décadas ha surgido una nueva generación formada por hijos de inmigrantes nacidos en los Estados Unidos o que llegaron desde el extranjero a una edad temprana... Hoy en día, uno de cada cinco americanos de 18 años de edad o más joven es inmigrante o hijo de inmigrante” (Alejandro Portes, 2010: 193). Por lo tanto una de nuestras tareas es ver qué pasa con nuestros hermanos y explicar de manera más amplia esta situación.

- *Béné bi chheseiráa'*

Diásporas sin retorno



El regreso a la comunidad es el ideal esperado, regresar al lugar de origen por períodos cortos, largos o de manera definitiva es el sueño esperado. Sin embargo, pocas familias retornan durante la etapa productiva de la vida, la gran mayoría sólo hace visitas periódicas anuales durante las festividades religiosas o visitas cortas para arreglar asuntos personales (pago de impuestos, compra-venta de solares o ver a los padres) o en períodos vacacionales. El regreso definitivo es sólo una ilusión que termina cuando se deben de aceptar los pesados cargos y los trabajos comunitarios que imponen una carga de tiempo y desgaste económico por ello, aunque se ve un ir y venir de personas, lo clásico es encontrarse con “comunidades fantasmas”.

El movimiento poblacional en las comunidades ha creado la figura del *béné bábchhoj*, el *paisano* que ya salió, vive en otra parte, ya no regresa, pero, contradictoriamente, en la comunidad sigue “contando” dentro del sistema de cargos y contribuciones. Es curioso porque aún cuando estos *béné bábchhoj* vivan una especie de *diáspora sin retorno* seguirán prestando sus servicios. El “contar” no es un simple acto *simbólico*

porque sigue contribuyendo y preserva su condición de *béné yhell, béné wha'lhall*, persona con derechos y por el cumplimiento de sus obligaciones sigue siendo "persona de respeto". Al interior de las comunidades pocos son quienes ya salieron, viven en otra parte, ya no regresan, ya no "cuentan" ni en la relación censal, ni en el sistema de cargos.

Las razones de regreso son diversas y en distintos períodos; los regresos temporales dominan sobre los permanentes, algunas personas vuelven durante cortas temporadas, meses o acaso un año, sólo para cumplir con los cargos designados. Es una realidad ver pueblos con una incapacidad para sobrevivir transformándose a los cambios porque la baja productividad y la competencia los transforma en desempleados, jubilados, niños y jóvenes inadaptados.

A diferencia de una *diáspora* referida a desplazamientos por razones políticas, territoriales, religiosas o culturales como el caso de los Kurdos, Armenios y judíos que han sufrido persecución o exterminio; entre la población indígena tenemos una gran variedad de experiencias de desplazamiento más por razones económicas: los mixtecos van hacia el norte del país a la cosecha del tomate y las verduras o al corte de café hacia el sur de México, los zapotecos emigran hacia Veracruz, Morelos, Oaxaca, México, Los Ángeles, Houston o hasta el Canadá. Estas experiencias nacen de una necesidad económica que generalmente no pueden integrarse a los nuevos contextos de llegada. Los indígenas migrantes comparten esa condición la condición de diáspora centrada en el desplazamiento y despojo de sus condiciones de reproducción que se agrava por esa modernidad y la globalización.

Es cierto, un aspecto valioso de la *diáspora sin retorno* es el hecho de crear y recrear condiciones que hacen visible la presencia indígena no sólo en el mercado laboral, sino, en los escenarios donde se construye un nuevo imaginario inserto en una lucha de respeto y de participación. En el contexto internacional, actualmente asistimos a la emergencia de un movimiento étnico más dinámico cuya expresión se hace más visible y más específica junto a las otras expresiones afroamericanas, latinas y chicanas. Durante las dos últimas décadas se han creado organizaciones más

amplias para la defensa de sus derechos hasta generar un movimiento étnico más incluyente, inician la construcción de un movimiento etnopolítico¹⁹ con mayor capacidad de organización, movilización y articulación de demandas por sectores. Si las primeras organizaciones fueron de tipo local que buscaban resolver problemas inmediatos de sobrevivencia, en la década de los '80 empiezan a transformarse compartiendo objetivos más amplios y comunes a otros sectores subordinados.

Racismo y xenofobia, dos componentes irracionales de las sociedades hegemónicas se han incorporado con mayor claridad en los últimos años en la política anti inmigratoria de los Estados Unidos de América y ha servido para discriminar, condenar y repatriar. En esta etapa de la globalización tales políticas se vuelven más irracionales y abiertas para evadir responsabilidades donde se reclaman derechos sociales y se cuestionan prácticas asistencialistas e integracionistas o *programas interculturales* que muchos proponen pero pocos entienden porque: la interculturalidad no elimina las relaciones coloniales ni las desigualdades sociales, sus propuestas en el fondo son solamente paliativos para encubrir las relaciones coloniales.

La condición de migrantes ilegales, que va asociada a ser indígena, indocumentado, implica desconocimiento no sólo de la ciudad o del nuevo lugar, sino también del código cultural, de la forma de vida y de la lengua dominante. La migración transnacional evidentemente conlleva la construcción de nuevos sujetos sociales, nuevos actores que producen la reterritorialización de sus identidades e imaginarios creando nuevas figuras que hacen visible espacios y lugares ocasionales de encuentro, propios de las grandes zonas urbanas.

La cultura simbólica conlleva un alto sentido de pertenencia étnica y una conciencia histórica articulada a una memoria, a un nuevo espacio, a un nuevo tiempo y que demuestran una voluntad de querer persistir y defender un proyecto futuro de vida. Todas son expresiones reelaboradas desde la visión hegemónica de "otredad", desde

¹⁹ El movimiento etnopolítico en Oaxaca ha incorporado entre otros temas el derecho a la autonomía y el respeto a la diversidad étnica y cultural. Algunas de las expresiones se condensan en el trabajo *Autonomías étnicas y Estados nacionales* (Ver Bartolomé y Barabas 1998).

el sentimiento que da la exclusión al reconocerse como una identidad diferente a la sociedad hegemónica. Hay un proceso de selección de elementos realmente significativos desde lo propio, recrear las bandas de música, la lengua, las fiestas, los cargos, la organización ... no como formas de poder en el sentido occidental, sino como formas de interacción que permiten servir y reconstruir el imaginario social construido desde la clandestinidad, el destierro, el retiro y la expulsión. Estas propuestas resignificadas e insertas en la cultura dominante, expresan una presencia dinámica de los actores-sujetos en la modernidad y la globalización donde pueden cambiar las identidades y fortalecerse el sentido de *béné wha'lhall*, el paisano indígena con quien comparten una relación y una historia común.

- *Da chhak lhawe yhell*

Los impactos comunitarios.

Los impactos de la migración son muy diversos: en las familias se dan desajustes por la falta de atención a los hijos, quienes, en ausencia de la figura paterna hacen más difícil el trabajo de la madre; ella suple esa carencia proporcionándole dinero, pero muchas veces, al no poder vigilarlo, a escondidas, se inicia en el consumo de bebidas embriagantes. En el ámbito comunitario, la madre asume otras responsabilidades y roles anteriormente exclusivas del varón; ahora sus deberes son más complejos pues no sólo cuida su hogar y su familia, sino cumple también con las tareas y los gastos derivadas del cargo de su cónyuge en el municipio o en la iglesia y, por si fuera poco, debe también dar tequio y su contribución económica o material (una determinada cantidad de botes de arena o grava, tortillas, panes, chocolates, etc.) al ayuntamiento y a la casa de la comisión de festejos.

La contribución a las festividades religiosas es sumamente importante, el hecho de tener un carácter voluntario y al estar apoyada sobre la creencia, la fe y la satisfacción de haber logrado sus propósitos, son razones por demás suficientes para: donar una o dos reses que serán consumidas durante la fiesta; dar premios para los torneos de basquetbol (novillos, becerros, cerdos, borregos o dinero en efectivo); pagar la banda de música visitante; "poner el castillo" en la noche de los maitines de la fiesta; llevar velas y flores al Santo Patrón durante los días previos a la

fiesta; pagar los servicios del sacerdote durante toda la semana; "disparar los refrescos y cartones de cerveza" a los conjuntos musicales y, entregar dinero en efectivo a las comisiones de danza, festejos, deportes, a la iglesia y al municipio. En verdad, es sorprendente ver cómo cada año, durante un momento, una noche o una semana, se derrocha, se baila y se disfruta el producto de una larga temporada de trabajo. La circulación del dinero sin la búsqueda de su acumulación, sigue siendo un principio que rige la vida de nuestros pueblos y donde los fenómenos de la globalización parecen no tener mayor importancia.

El consumo ceremonial y ritual es parte importante de la vida individual y social, por lo tanto, está presente en casi todas las actividades cotidianas; se parte sobre el principio de la existencia de una igualdad de derechos y obligaciones; la distribución de los bienes, recursos, cargos y otras responsabilidades se hacen sobre tal supuesto, en realidad, funciona como una regla que sirve para justificar arbitrariedades, abusos y legitimar las desigualdades sociales.

Evidentemente, en esa reproducción social contradictoria, los zapotecos comparten un ideal de sociedad igualitaria donde no se busca acentuar los ancestrales problemas de pobreza, miseria y abandono, sino, compartir las posibilidades de mejor bienestar para construir una sociedad más igualitaria, la cual "... no se entiende, pues, una en la que no haya diferencias económicas, sino, una comunidad en la que el estado de pobreza o de riqueza es reversible y obedece a una fluctuación cíclica de acuerdo con la duración de una vida individual, con los ciclos de desarrollo del grupo doméstico..." (Cfr. Tyrtania; 1992; 267).

Al margen de las características, de las razones, del destino y del grado de migración existente en las comunidades de la región de estudio, en este apartado queremos resaltar algunos impactos observados en las formas de vida de las comunidades. Queremos señalar qué pasa en el círculo de la familia, de la mujer y de los hijos, quienes al quedarse solos o bajo la custodia de los familiares más cercanos, les afecta consecuentemente el fenómeno de la migración. Cotidianamente, muchas conductas aparentemente individuales e irrelevantes, (crisis de identidad, consumo de

alcohol a temprana edad, separación de la pareja, deserción escolar, madres solteras, desacato a las normas, ancianos abandonados, etc.) se vuelven asunto común al manifestarse como desajustes de la personalidad en los círculos formales e informales de la familia y de la comunidad. Muchos de esos hechos, calificados por la propia sociedad como conductas patológicas individuales, contrarias a las normas preestablecidas afectan la buena convivencia. Es cierto, tales conductas funcionan como mecanismos de defensa ante la falta de atención, cariño y cuidado de los padres al abandonar sus hogares, pero se convierten también en mecanismos destructores de la personalidad e identidad social destruyendo formas de organización comunitaria.

La preservación de la cultura y la identidad comunitaria es una responsabilidad compartida por el hombre y por la mujer en el marco de las normas, valores y principios conforme al derecho consuetudinario. Ambos están obligados a prestar servicios político-religiosos mediante un sistema jerárquico de funciones y responsabilidades donde algunas veces, éstas (las mayordomías, los cargos, los tequios, los comités, etc.) se otorgan por méritos o reconocimiento o como castigo por desacato a las reglas comunitarias.

Las responsabilidades individuales son en primera instancia, asuntos de familia y del grupo extenso de parentesco (ahijados, compadres, cuñados, consuegros, etc.) porque con ellos se presta y se recibe ayuda obligada en dinero, en especie o trabajo y en segundo término, son objetos de ayuda voluntaria de parte de los vecinos, amigos y conocidos. La práctica institucionalizada de ayuda mutua se denomina *gwzon*, expresión identitaria zapoteca que les ha permitido sobrevivir aún bajo circunstancias muy difíciles en sus nuevos lugares de asentamiento. Cuando alguien necesita ayuda, ésta se presta sobre el principio de *nheda na'á, loé wxé'*, es decir, hoy por mí, mañana por ti.

La aportación de los migrantes a las comunidades es importante, sólo en una oficina de telégrafos ingresaba a finales del siglo anterior un promedio de \$550,000.00 al mes. De esta cantidad sólo una cuarta parte proviene del interior del país y el resto,

directamente de los EEUA. Obviamente, la cantidad aumenta durante las temporadas de fiesta y con el efectivo enviado a través de las personas que regresan. Los días jueves de plaza se observa un libre cambio de dólares, donde el pago se ajusta a la demanda de acaparadores, normalmente comerciantes fijos y ambulantes. Ahora bien, según las fuentes de información de las comunidades, la circulación mensual de dólares puede ser un poco más del triple de la cantidad pagada por la administración telegráfica del lugar.

Los mecanismos de envío de dinero a las comunidades son básicamente a través de dos medios: el servicio de telégrafos y por conducto de los amigos o familiares que vuelven esporádicamente por visita, fiestas y por el cumplimiento de los cargos. No sólo ingresa dinero, también llevan productos industrializados que desplazan los tradicionales artículos regionales, vemos desde las sofisticadas antenas parabólicas hasta los más necesarios aparatos electrodomésticos, sin faltar los suntuosos productos de diversión (juegos de video) así como los de uso personal.

Comparando los ingresos de los migrantes con el promedio anual de participación federal que un municipio recibe, curiosamente sólo a partir de la última década, la primera cantidad rebasa la aportación y ello explica la construcción y mantenimiento de los edificios públicos. El contraste con la pobreza extrema que viven muchas familias, observamos en cada municipio o agencia la construcción de elegantes edificios municipales, servicios de drenaje, agua potable, pavimentación de canchas basquetbol o calles, reconstrucción de iglesias, etc., sugieren valorar el capital humano, cultural y social invertido y captado por la migración.

Del dinero recibido, una buena parte se invierte en la compra de materiales para la construcción de viviendas, por ello, al llegar a las comunidades encontramos casas de uno o dos pisos elaborados con ladrillos, varillas, cemento y otros materiales provenientes de la ciudad de Oaxaca. Sustituir los adobes, las tejas, los carrizos, los tejamaniles, los horcones y vigas de madera por paredes de concreto y por materiales industriales más duraderos ha llevado a modificar los patrones de construcción de las casas, a cambiar los patrones de consumo-producción y a

transformar incluso, la distribución del espacio y su utilización. Otra parte de los ingresos son apropiados por diversos impuestos (del comercio establecido, luz, predial o teléfono).

A cambio de lo recibido, hacia los Estados Unidos se envía a los familiares productos regionales: desde un par de huaraches, un rebozo o una blusa, hasta la costilla de res, pescados y camarones secos; tampoco faltan los condimentos necesarios para elaborar los tamales, el caldo de res, el mezcal, el chocolate y las bebidas rituales. En fin, la migración ha generado además del intercambio de productos, sujetos con una cultura particular que recrea y modifica las identidades.

En el exilio, la recreación de las vivencias comunitarias de ayuda, recreación y organización dejan de ser expresiones esencializadas o romanticistas, son ejes que articulan por un lado la familia con la comunidad y por el otro, las necesidades con las expectativas de vida, las historias colectivas con los imaginarios posibles. En las cuestiones frágiles o difíciles de la vida cotidiana los sujetos entretejen una infinidad de expresiones identitarias donde mujeres, hombres, zapotecos, mixtecos o latinos configuran procesos de reterritorialización recreando su música, música, danzas, lenguas, tradición culinaria, formas de ayuda, esparcimiento, fiestas patronales de barrios o comunidades, organización tradicionales y otras maneras de expresar ese rostro distinto frente a la sociedad dominante. Ejemplo de estas expresiones identitarias son la presencia de organizaciones de zapotecos en la Colonia Yalálag, Santa Lucía del Camino, San Martín Mexicapam, Las Flores, Antiguo Aeropuerto, San Jacinto Amilpas e Ixcotel en el Valle de Oaxaca. En las colonias Benito Juárez, Metropolitana, Aurora y Pantitlán en Ciudad Nezahualcóyotl o en Xico, Texcoco y Santa Elena en Chimalhuacán en el estado de México llegan nuevos migrantes mixtecos, triquis o purépechas que revitalizan las viejas agrupaciones étnicas que a manera de “emplazamientos estratégicos” buscan posicionarse preservando sus formas particulares de vida. Los nuevos contextos de asentamiento rompen las viejas percepciones de fronteras étnico-territoriales para dar paso al fenómeno más que es la *diáspora cultural* donde rostros indígenas, pensamiento simbólico-religioso,

prácticas de organización y lucha se reconstruyen permanentemente mediante procesos que pueden ser de rupturas o de articulaciones de otros eventos.

La música, la danza y las fiestas para los pueblos indígenas son escenarios donde mejor se expresan las estrategias etnicitarias y en consecuencia, allí es donde los géneros, ritmos, repertorios, arreglos, composiciones y hasta las ejecuciones otorgan una identidad particular del ser zapoteco, mixe o mixteco porque esas expresiones están arraigadas profundamente en el pensamiento y en los paisajes sentimentales. En la Sierra, al compás de los sones, jarabes o fandangos, las expresiones alusivas a la vida, al paisaje abrupto, los caminos, las veredas o los mercados se mezclan con las coplas populares que exaltan la cualidades de las mujeres, la convivencia respetuosa con la naturaleza, el machismo arraigado en los problemas existenciales que llevan al sometimiento de la mujer, al desprecio por la vida ante la inseguridad y las carencias. En este ambiente contradictorio de respeto y disputa donde lo profano trasciende a lo sagrado y lo ritual se transforma en lo cotidiano, nacen los lenguajes populares que expresan las vivencias compartidas a través de coplas, versos, cantos, canciones, sátiras, cuentos, parangones, analogías, chistes y críticas que censuran, exponen conflictos, aconsejan al mismo tiempo que construyen y redefinen las distintas formas de representación de los sujetos.

La música y las canciones al igual que los cuentos y los chistes son denuncias y exaltaciones, son temores y sus dudas para enunciar o denunciar las inseguridades y riesgos que conlleva alejarse de la casa, la familia y la comunidad; por ello desde el más profundo sentimiento de impotencia del recién liberado, aflora un grito de desahogo o desprecio por la vida como se expone en los arreglos musicales del *Wenda kaxé* –del que sin oficio ni beneficio transita por la vida-, o de las coplas de un *Chaga nhonozoa* -Ahora que no está-. Dos canciones zapotecas del dominio popular que reflejan la vida, el campo, el machismo, el deseo y amor reprimido o la esperanza y rebeldía ante el abandono u olvido y por ello el autor dice: “Si estas interpretaciones

las escucha usted pícaras, groseras o muy sentimentales, acéptelas, porque ésta es nuestra manera de ser, de los habitantes en la comarca del río Cajonos²⁰.

Al ritmo de la música regional en los momentos de esparcimiento se escuchan esos versos picarescos incómodos para quienes por necesidad dejan mujer o marido al ser reflejo de una situación e la voz de Martín Marcial cuando canta y repite: "*ahora sí, disfrutaré, ahora que no está. Ahora sí, bailaré, ahora que no está. Voltaré, giraré, ahora que no está*". Como expresión de *folklore*, estamos ante una reflexión caricaturizada de una realidad que a manera de metáforas, analogías o "canciones picantes" exponen de manera sutil o directa fenómenos aparentemente desapercibidos. Sentimiento y picardía, belleza poética o lenguaje disfrazado, aceptación o rechazo son aspectos de la producción literaria popular que un ámbito donde la orientación conlleva muchas veces un doble sentido: amor o pasión, sometimiento o libertad, obediencia o desobediencia son aspectos vivenciales que en el sentimiento configuran oposiciones binarias insertas en nuestros pensamientos que hoy transgreden los imaginarios que cotidianamente se recrean. Las creaciones literarias populares no sólo son descripciones para desahogar recordar o ridiculizar actos, sino además, gozan de una aceptación y se posicionan como parte del imaginario social. Cantar y bailar al ritmo de los sones y jarabes en los parajes de los barrios, por la veredas de los caminos vecinales, por los patios de esa casas viejas de adobes y tejas o en los reducidos espacios de las casa de la comisión de festejos en cada fiesta patronal, remite a esos paisajes llenos de colorido donde afloran los sentimientos populares en sus más recónditas expresiones de convivencia nos lleva a recordar no sólo los aspectos materiales sino las subjetividades y el autoreconocimiento que dan sustento a nuestras identidades y a su recreación como estrategia de resistencia y de reconocimiento. Llegado a este punto es necesario recalcar el papel importante que tienen los creadores intelectuales comunitarios frente a su sociedad. Mujeres y hombres, jóvenes y niños tiene un fuerte compromiso social en la medida que sus obras trascienden, se aceptan, fluyen y se internalizan en los imaginarios posibles. No olvidemos la función comunicativa y formativa que la

²⁰ Texto de grabación musical realizada en zapoteco por Martín Marcial de la comunidad de San Francisco Yateé, Villa Alta, Oaxaca.

llamada “cultura popular” tiene en los diversos sectores de la sociedad en la medida que evita el olvido, recrea la memoria, apacigua conflictos, previene tensiones, elimina dudas y puede remarcar también las desigualdades sociales tal como fue enunciado en los trabajos pioneros que Carvalho-Neto (1973) sobre Paraguay, Uruguay, Brasil, Chile, Guatemala o México.

En los debates sociopolíticos contemporáneos, los impactos de la migración tienen suma relevancia. Nuestro análisis señala su vinculación con los fenómenos de pobreza, exclusión o de manera más general, con la globalización y el capitalismo neoliberal que al entrecruzarse, borran o también reafirman las viejas fronteras culturales, las identidades y los imaginarios sociales pre-existentes. Sobre la migración abundan tanto los trabajos *teórico-explicativos* como las aportaciones *descriptivas regionales* cada vez más ricas al señalar las formas, dimensiones, causas, particularidades y efectos de este hecho en las comunidades de origen y en los de nuevo asentamiento, espacios donde se plantea la necesidad de buscar una convivencia de respeto y tolerancia en situación intercultural.

Por otro lado, en los debates nacional e internacional sobre el tema en cuestión, las organizaciones de los migrantes se han posicionada como un grupo de diálogo y el debate quienes, desde su visión y compromiso plantean demandas concretas a la sociedad hegemónica y al mismo tiempo denuncian las constantes violaciones a sus derechos individuales y colectivos que junto a la extorsión, la exclusión, la xenofobia y la discriminación tensan más las relaciones entre las dos sociedades.

En América indígena el fenómeno de la migración hoy es parte constitutiva de las formas de vida comunitaria y ya no puede verse como un simple desplazamiento de fuerza laboral, es una alternativa para mejorar las condiciones de vida, pero también, es una posibilidad para reproducir la “propia” cultura mediante procesos dinámicos de producción-apropiación, abandono-recuperación, resistencia y resignificación que fortalecen la conciencia de diferencia y el surgimiento de nuevos sujetos sociales, sujetos que en el ámbito nacional y transnacional se posicionan como actores políticos que buscan defender sus derechos individuales, colectivos e históricos.

CAPITULO III

CHHOMBIA CHHAKBÉ YHELL LIW CHHECHHÓ CONSTRUYENDO NUESTRA REALIDAD.

Todas las sociedades creamos una imagen particular acerca de nosotros mismos y sobre los otros; reproducimos la realidad sobre formas de pensamiento que recrean nuestra existencia; actuamos sobre miradas diversas que responden a intereses de grupo o clase también diferentes. Las miradas se construyen conforme a una cultura y a las interacciones particulares de cada sociedad, pero al mismo tiempo, las miradas construyen actitudes, valores y formas de ser. Muchas son encontradas y cada sociedad tiende a juzgar de manera positiva “lo propio” y en cambio, desprecia o discrimina “lo otro” fomentando los etnocentrismos, la xenofobia o el racismo.

La realidad es una construcción del pensamiento mediada por actos de aprehensión, segmentación, clasificación, articulación y contraste. En nuestro caso, la realidad se percibe como espacio-tiempo-vida particularmente sagrado, articula prácticas cotidianas, saberes, sentido común, establece obligaciones y derechos jerarquizados. La construcción de la realidad es el resultado de una multiplicidad de elementos mediante el cual construimos y proyectamos al exterior nuestras representaciones del mundo sensible (Durkheim y Mauss 1971: 13). La afirmación la reafirma Durkheim en los siguientes términos:

Todos los miembros de una sociedad perciben el espacio del mismo modo, la manera de ordenar y jerarquizar las percepciones cambian de una sociedad a otra y por consiguiente, todas las maneras de dividir y clasificar la realidad tienen un origen social y no se fundamentan sólo en la naturaleza congénita ni en la constitución psíquica del hombre (Durkheim 1992: 10)

La ordenación jerarquizada es común en todo conocimiento de las sociedades, construimos categorías según intereses, necesidades y prácticas donde se proyectan relaciones e imaginarios colectivos que se legitiman por socialización, convencimiento y sedimentación (Cfr. Berger y Luckman, 2001) donde personal, lo familiar y lo comunitario establecen redes de aceptación, rechazo y adaptación delimitando “lo

propio” y “lo ajeno” lo cual da origen a los etnocentrismos que valoran lo propio como la mejor forma de vida.

1. *Chhombia ljellchhó*.

Las miradas de conocimiento.

La percepción de la realidad conlleva una manera particular de interactuar, de convivir y de mirar el mundo para organizar la vida en sociedad. En nuestras sociedades se parte de un principio que reconoce la integración total del mundo, la vida y el pensamiento al señalar: *tos nákchho, tos xá xnacchó*, es decir, somos una sola unidad, tenemos los mismos padres creadores. Sin embargo, también se reconoce como ya o señalamos, que la realidad también está estructurada por rasgos, signos, símbolos, clases y órdenes jerarquizados que dan distinción y particularidad a la totalidad. En el conocer también tenemos niveles distintos de conocimiento y se diferencian cuatro niveles básicos: *chhakdá (creo), néesda(sé), chhakbéda (percibo) y nhombia (conozco)*. *El creer* no establece seguridad, *el saber* otorga una certeza, *el percibir* es una especie de *intuición* y *el conocer*, es la otra forma de conocimiento basada en la experiencia (Ver Villoro 1986). En conjunto, *creer, saber, intuir y conocer* son partes de la actividad cognitiva que se expresan en zapoteco con el término *chhajnílhalla*, esto es, entiendo mi esencia, mi alma, tengo conciencia.

Las miradas expresan maneras de ver, de sentir y vivir conforme a un espacio-tiempo y una cosmovisión. La expresión *chhombia-ljellchhó* es la mirada que permite reconocer, clasificar, organizar y articular vivencias compartidas del mundo real, subjetivo y simbólico. La mirada da sentido de unidad y establece una visión de continuidad más que separación, privilegia el sentido comunitario sobre lo individual. En la vida comunitaria es en consecuencia proceso, articulación, vivencias compartidas, compromiso y sentido de unidad para configurar “lo propio”, “lo nuestro”, “lo ajeno” o “lo externo” sin excluir los fenómenos de contacto, apropiación y cambios culturales.

Al crear formas particulares de conocer la realidad, también crea formas particulares de validar los conocimientos y, la legitimación ocurre generalmente por la utilidad inmediata que reportan las acciones y por ello, los conocimientos se construyen por las

experiencias basadas en el ensayo y error. Muchas veces, la validación deriva de una decisión personal o familiar, pasa al grupo de amigos, compañeros y finalmente llega al colectivo quien puede aceptar, incorporar o rechazar la propuesta. En nuestros contextos, muchos conocimientos existen también por imposición de una autoridad o líder que ejerce poder por haber cumplido con las obligaciones del sistema tradicional de cargos o por tener una mejor posición social. El sistema de cargos debemos señalar es una trama compleja de obligaciones, aspiraciones personales, compromisos jerarquizados que deben cumplirse para alcanzar la condición de “principal” por designio del colectivo y por la voluntad de los dioses.

En las sociedades indígenas muchos conocimientos “propios” son en realidad externos, apropiados o impuestos los cuales, al asociarse con los patrones, modelos organizativos particulares, pasan a conformar parte de la cultura propia. Este hecho se puede observar en ámbitos de la educación, religión, salud, etc. y hoy se consideran motores básicos para la buena convivencia y el “desarrollo” sustituyendo muchos conocimientos tradicionales. Aquí los saberes propios y ajenos aparecen entrelazados sin cuestionar la dominación que se pierden en el tejido de las relaciones sociales. Se impulsan modelos de conocimiento sin cuestionar sus principios epistemológicos en que se fundan las ciencias a sabiendas de que la producción científica es un campo en cuyo interior se encuentran competidores que conocen las reglas y que luchan por alcanzar un reconocimiento, incluso, el monopolio legítimo dentro de este campo (Ver Bourdieu 2003).

En nuestras regiones existen situaciones contradictorias derivadas de las distintas miradas; algunas comunidades preservan su tradicional sistema de vida, otras luchan por tener una imagen “progresistas” eliminando sus expresiones culturales calificadas de “vestigios primitivos” al grado de perder la lengua originaria y la memoria histórica como referentes de una identidad. Sin embargo, *tradicición* y *progreso* están anclados al movimiento mundial del capitalismo y ninguna situación es ajena a esa realidad. Como modelos sociales concretos, en todas las regiones han creado expectativas de vida contradictorias con disputa de espacios económicos, intelectuales y simbólicos, preservando prácticas tradicionales o nuevas experiencias que señalan la existencia

de sujetos apáticos y atrasados que no comparten el “desarrollo” de la civilización occidental²¹. Los pueblos indígenas contemporáneos vivimos un mundo caracterizado básicamente por la reproducción de experiencias y miradas que configuran la colonialidad del ser, del poder y del saber. (Ver Lander 2003, 2004; Maldonado-Torres 2007; Quijano 2000, 2003; Sánchez Ramos 2004, Schiwy y Maldonado-Torres 2006; Walsh 2005, 2007).

En todas las sociedades la aprehensión de la realidad total es un hecho histórico que se produce básicamente mediante dos miradas de conocimiento: “la propia” y “la ajena”; ámbitos que suponen lógicas, cosmovisión, formas de vida y principios epistémicos diferentes. La mirada propia como principio regulador de la realidad se encuentra dispersa en diferentes épocas y puede caracterizarse en tres momentos: *Época Antigua o Pre-colonial, Época Colonial y Época Contemporánea*. Sobre la primera disponemos de evidencias arqueológicas, inscripciones iconográficas, glifos, códices, grabados en pieles, lienzos y cerámicas que nos permiten acercarnos al registro del pensamiento y la realidad de los *gwlas*²².

2. *Ka shrhe kuinchhó*

La mirada propia²³

Delimitar “*la propia mirada*” implica escudriñar no sólo los engranajes manifiestos de la diversidad cultural, sino también, entender las evocaciones interiorizadas y vivencias subyacentes en los sujetos para organizar ese ámbito de “*lo propio*” y “*lo ajeno*”²⁴. En el pensamiento indígena, hablamos de *lo propio* como la construcción y presencia de pensamiento gestado durante un período largo y lejano. Son las primeras

²¹ Acerca de los distintos momentos y el papel que jugó el “bárbaro” en la construcción de la civilización occidental y las maneras de su representación, ver por ejemplo Bartra 1997, 1992 y Zea 1992.

²² Sobre el registro de las etapas formativas en Oaxaca y la presencia zapoteca ver de la Cruz (2007) y de la Cruz y Winter (2001).

²³ En términos de Bonfil Batalla (1992), el ámbito de “lo propio” y “lo ajeno” como categorías políticas, remite a la dinámica y capacidad de decisión de los sujetos con relación a la cultura en sus expresiones concretas de *cultura autónoma, cultura apropiada, cultura enajenada y cultura impuesta*.

²⁴ Los decretos expedidos por “la Corona” regularon la vida personal en el régimen colonial donde se prohibió o permitió a los indígenas ciertas prácticas como vestir a la usanza española, portar dagas, montar caballos, criar ganados, cultivar, producir y consumir determinados productos, ver Chávez Orozco (1953 y 1951).

manifestaciones de creación humana, la *época antigua, de los bënë gwlas* o protozapotecos, esto es, cuando grupos nómadas inician la ocupación de un territorio construyendo sus primeras formas de organización política, económica y social sobre un pensamiento altamente religioso. El *bënë gwlas* no es un personaje mítico-creador, es la referencia a la presencia humana en un período lejano que dio origen a la lengua, las tradiciones, las costumbres, la religión y los saberes, cuando:

La tierra se encontraba en completa oscuridad y frío. Sus únicos habitantes eran los *bene gwlas* o gentiles, gentes de estatura gigantesca, físico burdo y entendimiento torpe que adoraban ídolos, árboles, piedras y pozas de agua... En sus casas, algunas de las cuales se encuentran en lo profundo de los cerros labrados, se les encuentra hoy en día junto con los cacharros y objetos que usaban y cuando muy profundas, con grandes riquezas...” (de la Fuente 1977: 347)

En la Sierra Zapoteca, el desarrollo del pensamiento y la mirada propia inicialmente la encontramos plasmada en las pinturas o “grabados rupestres” localizados en las cercanías de Atepec, Cacalotepec, Ixtlán o Yareni que expresan. Está además en las murallas y fortalezas de Ixtlán, San Andrés Yaá o Yahuío que reflejan una organización de carácter religioso-militar; en las estelas de tipo genealógico de Temascalapa o Yagila y Yagavila, en los sepulcros y centros ceremoniales de Atepec, San Francisco Cajonos, San Juan Tabaá, San Juan Yaé, Talea de Castro, Temascalapa, Yagavila, San Miguel Yotao y Josaá que dan cuenta de asentamientos y relaciones entre las comunidades. Existen además elaboraciones de cerámica, artefactos y monolitos de piedra que representan los seres supremos en San Juan Comaltepec, San Juan Chicomezúchitl, Talea de Castro, Zochina, Zoogocho y Yalálag. Hay también pulseras, collares, anillos, pectorales, una cantidad enorme de “urnas” y artefactos de uso cotidiano y ceremonial



FIGURE 72
ZAPOTEC, . . .
CARVED, FLINTWORK, HEIGHT 5.5 IN. (16.4 CM)

localizados en los museos nacionales e internacionales²⁵ que pueden dar cuenta de linajes, hombres y gobernantes importantes.

El período de los *béné gwlas* refiere así a la creación de un mundo esencialmente numinoso y a la preservación de una forma de pensamiento conforme a principios cosmogónicos particulares. A este período corresponden los grabados de la “Cueva España” de Macuiltianguis, de Atepec y Luvina, de río Grande en Santa Ana Yareni, del río de las Codornices y de las Cuachirindoo en Ixtlán; los grabados de Cacalotepec y los localizados a orillas del camino de Tepanzacoalco, Atepec y Xiacuí. Por otro lado, ese pensamiento está presente en importantes centros ceremoniales y fortificaciones de San Juan Tabaá, San Andrés Yaá, Yahuío y los montículos inexplorados a orillas Yaganiza, la de los bosques de Monte Negro, Lalana y San Juan Comaltepec en Choapan y los montículos y estelas de Tiltepec, Yagila en Ixtlán. En Taguú existen referencias de cinco centros ceremoniales (Carmagnani 1988: 31) así como en Temazcalapa, ambas comunidades cercanas a Villa Alta que se suman a los centros ceremoniales y adoratorios de Tabaá, Atepec, Zochina o San Andrés Yaá en el mismo distrito y Atepec, Cacalotepec, Yagila, Yagavila, Yahuío en Ixtlán.

Parte del pensamiento propio son también las estelas, los *testamentos* y en cierta forma los documentos religiosos coloniales que hacen referencia de la fundación de las comunidades, los señoríos, las alianzas y la religiosidad. Este es el caso de los Lienzo de Tiltepec y Tabaá, los testamentos de Solaga, probablemente del año de 1789 y el de Otatitlán de Morelos consignado de manera incorrecta como San Francisco “La Olla” de fecha incierta, 1525, al igual que otro documento de 1602 del cacique de San Juan Tanetze²⁶.

²⁵ Actualmente muchas expresiones materiales del pensamiento antiguo zapoteco y de otras culturas de Mesoamérica se localizan en el Museo del Indio Americano de Nueva York, otras más en el Museo de Antropología e Historia de la ciudad de México, en el Museo de Arte Prehispánico “Rufino Tamayo” de la Ciudad de Oaxaca, en el Museo de las Culturas de Oaxaca y en los Museos Comunitarios, otras más están dispersas y abandonadas en las propias comunidades.

²⁶ Mucha evidencias existentes dispersas en las comunidades sin estar protegidas; Estos materiales forman parte de *la mirada antigua de los Béné gwlas*, algunos se conocen por referencias de Alcina Franch 1993, Cordero Avendaño 2004, Guevara Hernández 1991, Pérez García 1998 y Velasco Pérez 1987.

El pensamiento antiguo es la mirada preservada básicamente por un grupo selecto de personas, “los letrados”, “maestros” o “sacerdotes” que asociando sus conocimientos calendáricos con uno o varios sistemas de adivinación aconsejaban días, momentos y lugares propicios para realizar sacrificios, ofrendas o penitencias a los seres sagrados. El papel complejo y variado que cumplía se observa en el siguiente relato:

Un indio de Yalala declara que el maestro de idolatría de su pueblo le dijo en una ocasión....ya que sabes leer, yo te daré un libro para que aprendas y sepas contar todos los signos y días del año, que en él reconocerás todos los hombres de los dioses que gobiernan el año y sabrás qué dios es bueno y qué dios es malo. (Cit. por Zilberman 1994: 149)

Los sacerdotes indígenas denostados por los conquistadores han sido calificados comúnmente como brujos o *shamanes*, individuos que por sus atributos, secretos y visiones podían predecir, curar y conocer el futuro así como viajar en la mente. Esto se observa cuando alguien: “Declara que se queda como adormecido y le parece mirar todo el mundo, y empezó de edad de diez años que estando en su pueblo durmiendo fue arrebatado una noche y llevado al pueblo de Yaxila”. (*Ibidem*: 150). En Comaltepec, Yohueche, Yalálag y otros poblados de Choapan y Cajonos se sabe de quienes tienen la facultad de cambiar y transformarse en animales conforme a su *nahual* (Cfr. López Austin 1996, 2000). Éste es el caso de una persona que para causar daño a su enemigo se transformó en *culebra* y esperando cumplir su objetivo fue a su encuentro cuando salió de viaje. Se le atravesó en el camino para asustarlo, pero el viajero lo pudo herir de muerte de tal manera que a su regreso, supo del fallecimiento de la persona con la cual guardaba enemistad. La noticia no tuvo nada de sorpresa porque él había herido al nahual de la persona en el camino. Las enfermedades y las muertes obedecen a cuestiones naturales pero además, cuando existen pleitos, envidias, litigios y confrontaciones, se puede, por mediación de los “maestros” hacer “pactos”, “arreglos”, “trabajos” o “ajustes” que no son homicidios. Esta manera de dirimir los litigios ha sido común en estas sociedades donde el atentado directo contra la vida es altamente penalizado. Provocar una muerte por medios indirectos no es mal visto y se acepta cuando se conocen las razones, pero, asesinar a una persona de manera directa no se acepta. Los hechos buenos o malos se aceptan conforme a la cosmovisión y a la religiosidad compartida; aquí los

“maestros” en calidad de *mediadores* ofrecen, piden, dan y presagian eventos mediante rituales y sacrificios. En sus peticiones –*weneb-*, tienen la capacidad de comunicación con los seres divinos por lo cual en sus oraciones es común oírlos decir: “Tú rayo de este lugar, haz que yo me vuelva fuego, y ser lumbre que vaya a cualquier parte”. Y se volvió lumbre y empezó a volar. Y para hacer lo referido se va siempre a un despoblado donde queda su cuerpo. Refiere que “una vez, por *vengarse de otro... una noche fue y le sacó a un hijo suyo que sería de edad de dos días y lo trajo en dicha forma y en dicha laguna lo sacrificó, degollándole y sacándole el corazón*” (Cit. por Zilberman 1994: 150-151)

Los llamados “maestros de idolatría” son los antecesores directos de los sacerdotes indígenas actuales, muchos fueron sabios, astrónomos y matemáticos, sabían descifrar el sentido mántico de los calendarios, interpretaban el significado de los hechos y propiciar las prácticas rituales. Muchos fueron al mismo tiempo médicos que por medio de rezos, plegarias y rituales lograban comunicarse con las fuerzas divinas de la naturaleza y activas los poderes psíquicos en beneficio de la salud y del bienestar colectivo. A ellos les correspondía explicar las responsabilidades, entender las necesidades y encontrar los puntos de articulación-separación del mundo sagrado con el natural y resguardar la memoria histórica y sagrada de los pueblos. Los letrados (Alcina Franch 1993: 71) "tienen un papel extraordinariamente importante en la sociedad zapoteca del siglo XVII... venían a



FIGURE 75
ZAPOTEC URN
CARNEO BLACKWARE, HEIGHT 73.6 CM. (16-4077)

desempeñar el papel de verdaderos sacerdotes de "una religión en decadencia, practicada ocultamente, sin fervor verdadero y sin esplendor del culto exterior".

Hoy al excavar para la edificación se descubren junto a la osamenta de los *gwlas*, objetos (urnas, vasijas, objetos de piedra talladas) que dan testimonio de vivencias ritualizadas y sentimientos religiosos de gran antigüedad. Las tumbas presentes a orillas de los caminos o en parajes con alguna referencia histórica o simbólica de las comunidades permiten suponer un patrón de asentamiento disperso con hábitos y procesos productivos familiares con dominio de ciertas destrezas y habilidades para sobrevivir ya de manera sedentaria, sin embargo, los elementos siguen siendo insuficientes para tener una idea más clara acerca del ambiente social predominante en la región y en ese momento. En los momentos previos a la llegada del colonizador ya era posible distinguir áreas zapoteca mixe y chinanteca como expresiones étnicas y territorialmente diferentes, de pueblos asentados en espacios ya delimitados donde se expresaban tanto continuidades como discontinuidades histórico-sociales. Con la llegada de los colonizadores, estos pueblos y sus conocimientos propios, sus expresiones materiales y simbólicas, sus maestros religiosos así como sus dirigentes comunitarios, (gobernantes, escribanos y principales) fueron objetos de persecución generalizada de modo que las comunidades prefirieron esconder sus pertenencias:

Entre Tanetze y Talea hay un pequeño lago sobre una montaña rodeada de espeso bosque alto. En su fondo y entre el lodo de sus orillas se encuentran a menudo antigüedades curiosísimas, ídolos y perlas de cuarzo, pelotas de resina, etc. En tiempos de la conquista, los indios arrojaron estos objetos al lago para sustraerlos al afán destructivo de los monjes. (Mühlenpfordt 1993: 91).

Este relato revela los métodos y procedimientos utilizados por los evangelizadores y militares para eliminar la cosmovisión, el pensamiento y la *mirada propia* de los pueblos originarios. Cuando hablamos de *la mirada propia* hacemos referencia a las raíces vivenciales, a un sistema de pensamiento, a formas organizativas y a una cosmovisión ancladas a principios epistemológicos humanizados y sacralizados. Hoy esa "*mirada propia*" es parte de una estrategia política para resignificar no sólo las experiencias lejanas, sino, develar las distintas formas de colonialidad encubiertas por las diferencias culturales y hábilmente manipuladas para imponer acciones e ideas desde paradigmas centradas en una interpretación cultural. "*Lo propio*", no es sólo

una referencia al pensamiento antiguo, autóctono u original, es parte de un discurso que recoge también acciones cercanas, indirectas o directas, negativas o positivas de distintos períodos. *Lo nuestro*, hoy es argumento y discurso, va más allá de lo local, busca nutrirse de lo nacional, latinoamericano y universal aún cuando emerge como contradicción desde contextos locales en aparente desarticulación con lo universal.

Los conocimientos cambian, muchos son desplazados por aquellos considerados como superiores o de mayor utilidad o que en la dinámica de evolucionismo unilineal tienden a perderse al suponer que poco de lo que decimos o hacemos “los otros” es realmente significativo (Kottak 1997: 9). En situación colonial los saberes y las miradas propias de los colonizados se relegan, se denigran o se truncan porque sus principios epistemológicos al estar cimentados desde otro tiempo-espacio con otra cosmovisión, dejan de responder a la nueva forma de vida y muchas veces se preservan sólo en familia, a nivel personal o en pequeños grupos. Memoria y olvido son así dimensiones aparentemente opuestos, sin embargo, en el colectivo comunitario, el papel de la memoria traspasa el olvido y en ese escenario la resignificación de lo propio aparece como práctica etnicitaria, como proceso y producto de concientización, pero además, como condición necesaria para preservar la identidad étnica.

Por otro lado, los cambios derivados de los distintos movimientos sociales llevaron a reconformar el escenario social impulsando la “integración” básicamente con programas de castellanización y educación desde los cuales se indujo a la población apropiarse de los ideales en boga de modernización, “progreso” y “civilización”. De sus pesquisas realizadas en el ámbito de la educación en la década de los ‘40, el profesor zapoteco Rosendo Pérez García reporta sus experiencias sobre el distrito de Ixtlán, allí recoge también datos sobre historia antigua, situación lingüística y económica de las comunidades y como intelectual indígena imbuido de los “grandes relatos” de la modernidad y del proyecto de integración nacional²⁷, impulsa el “progreso” y “desarrollo” buscando acabar con el supuesto “atraso” de las comunidades indígenas mediante la acción “civilizadora” de la educación que, desde sus inicios instaura una violencia en el

²⁷ Sobre el papel de la escuela rural en busca de la “unidad nacional” a través de los ideales de *progreso* en la Sierra Norte de Oaxaca entre 1027 y 1972 ver Sigüenza 2005.

pensamiento justificada desde la castellanización, el aprendizaje de otras maneras de ver el mundo y el logro de ciertas expectativas en la reproducción de la colonialidad.

De manera más reciente, intelectuales indígenas sugieren revalorizar “lo propio” a partir de postulados del pluralismo cultural que plantean el reconocimiento de los derechos indígenas, el sistema de justicia propio, los derechos colectivos, la autonomía, la autodeterminación o las alternativas de la *Comunalidad* en los ámbitos de la educación o de desarrollo de la lengua, posiciones compartidas por Benjamín Maldonado (2011, 2005 y 2002), Floriberto Díaz Gómez (2004), Francisco López Bárcenas (2000), Jaime Martínez Luna (2010, 2003) y Juan José Rendón (2001,1998). Sobre memoria histórica, literatura cosmovisión y pensamiento antiguo están los aportes de Víctor de la Cruz Pérez (2007, 2006 y 1993); en el ámbito de la literatura y la poesía Javier Castellanos (2007) y Mario Molina Cruz (2007); sobre el contexto económico y social Donato Ramos (2004, 1998 y 1992), Onésimo Ríos Hernández (1970) y Manuel Ríos Morales (1994). A manera de ensayos y monografías locales Jaime Martínez Luna (2006), Onésimo Ríos Hernández (1979), Adrián Rodríguez Silva (1999) y Carlos Velasco Pérez (1987). En términos generales, tenemos una aportación importante de intelectuales indígenas quienes buscan avanzar hacia la reconfiguración profunda, crítica y constructiva del pensamiento propio y exponer las formas de vida actuales del pueblo zapoteco²⁸.

Más allá de “lo propio” y desde los intersticios de las dos visiones, ya no se plantea la total separación de dos sociedades, sino, la articulación y dependencia de formas de vida y pensamientos donde lo político, económico y jurídico se sobreponen sin romper esa oposición ni los esquemas que se han construido para explicar la realidad desde paradigmas del evolucionismo, relativismo, funcionalismo, culturalismo, etnicismo, marxismo ortodoxo o las propuestas inciertas del interculturalismo o el comunalismo sugeridas desde la academia o desde ciertos sectores intelectuales comprometidos con la lucha de los pueblos indígenas. Explicar por distintas vías la complejidad de las

²⁸ Sobre los escritos de indígenas en Oaxaca en los últimos años existe un recuento crítico que hace Bartolomé (2003: 23-50) donde reporta la existencia de más de 400 escritos de indígenas que son expresión de la importancia de quienes “se sienten orientados a reflexionar sobre su realidad social”.

relaciones, interacciones, simbolismos, condiciones económico-sociales es tarea medular pero que no debe desprenderse de relaciones de poder, del Estado y de los procesos mundiales de dominación.

“*Lo nuestro*” como sistema de pensamiento y de valores para la acción que permiten entender y organizar nuestras vidas pretende ser una posición neutral, sin embargo, en los discursos y en las prácticas hay la tendencia de recurrir a un núcleo o a un código de elementos variables y efímeros que permanentemente se transforman, desaparecen y caracterizan la visión esencialista o romanticistas. Sin embargo, en el ámbito de la lucha política, cuando los sujetos enfatizan o exaltan determinados referentes para caracterizar cierta forma de identidad, es importante no quedarse con la falsa imagen de estar frente a los *esencialismos reduccionistas* propios del pensamiento colonial, sino, entender que enfrentamos un posicionamiento que busca retomar aquellos aspectos significativos y que resultan mecanismos estratégicos que, a manera de plataforma ideológica permite a los miembros de una comunidad reactivar y transformar la realidad, estamos en consecuencia frente a un entramado de resistencia, de lucha política y de posicionamiento” que constituye como le hemos señalado en palabras de Gayatri Spivak, un *esencialismo estratégico*.

La visión propia no es entonces una posición enclaustrada en sí misma para glorificar el pasado, sino, es un punto de vista que busca reconstruir la historia, los saberes que configuran una condición de vida al poner de manifiesto la irracionalidad, las alegorías y los eufemismos coloniales. La visión propia busca articula lo particular con lo universal para superar los localismos pero sin perderse en un criollismo o mestizaje que anula, degrada y aniquila nuestra experiencia como pueblos. La dinámica de la interacción de “lo propio” y “lo ajeno” debe producir puntos de coincidencia y articulación para eliminar la exclusión al momento de reconfigurar los imaginarios sociales, consolidar ejes desarticuladores de lo nacional que produce la *colonialidad* que somete “a un patrón de poder que emergió del colonialismo moderno y en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, es una forma de subordinación total del trabajo, del conocimiento, la autoridad, las relaciones intersubjetivas que se articulan a través del mercado capitalista mundial y de la idea

de raza (ver Maldonado-Torres 2007: 131 y Mignolo 2006: 63). Desde una perspectiva estratégica, "lo propio" es una posición altamente etnocentrista que enaltece rasgos culturales y experiencias históricas, que opone no sólo visiones sino relaciones de poder donde la etnicidad emerge resaltando rasgos físicos, materiales, espirituales y organizativos que se diferencia frente a otras sociedades. Sin embargo, más que una expresión objetiva, es una forma de relación con el entorno total y que define una particular forma de vida, organización y reproducción. Desde lo propio asumimos una reflexión crítica, que cuestiona sesgos, limitaciones y visiones paradigmas, programas y acciones anclados a formas de colonialidad que no recuperan las historias particulares o propias de cada sociedad.

- *Da gok che to to yhell.*

Historia Propia.

La *Historia Propia* es el registro de los momentos, períodos, fechas, personajes, eventos y lugares que poca relación guardan con los acontecimientos de la vida cotidiana. Está inscrita en la memoria colectiva; inicia con la creación del hombre y el universo en interacción con el espacio y el tiempo. Se compone de historias fundacionales, sagradas y de larga duración como elementos inseparables sobre la creación del mundo, la vida y el hombre. Está compuesta además de las luchas de resistencia, en los eventos significativos que se preservan en la praxis, en la creatividad cotidiana, en la oralidad, en la lengua, en las historias y leyendas sagradas, en los códices, en las estelas, en los monumentos, en las festividades y los ritos que se reproducen de manera informal en los procesos de socialización. Al respecto, Bonfil Batalla y Nemesio Rodríguez (1995: 131) hacen una penetrante y fuerte defensa de los pueblos indígenas sobre la historia colonial, oficial y del amo que ignora la historia del dominado para justificar la colonización y no entiende que: "Hay continuidad y no interrupción en la historia india. El rompimiento, el fin de esta historia, es sólo una invención necesaria del colonizador. Basta con saber mirar: ahí está el pueblo profundo, el mismo, con todas sus capacidades y toda su sabiduría acumulada en milenios. La civilización subsiste".

Gran parte de esta Historia Propia describe la relación con el otro, comprende momentos distintos que no se corresponden a la Historia oficial ni medirse con los mismos parámetros de desarrollo de los colonizadores porque es una trama más compleja, plagada de deformaciones durante toda la *colonia* más que para muchos significa el inicio de un encuentro y sincretismo, se percibe más bien como una etapa de ruptura, fragmentación y violencia donde la intromisión del “otro” destruyendo las raíces culturales, socavó el pensamiento y el imaginario provocando situaciones de aculturación forzada, desestructuración, transfiguración, negación, extinción cultural y etnocidio (Ver Bartolomé 1996: 19-44).

La *Historia Propia* establece períodos particularmente largos y cortos a partir del presente (*Lla nallaa'*) con dos direcciones: una hacia un pasado impreciso, nebuloso (*Ká nhité*) y la otra, hacia el futuro también incierto (*Do yhebáta'*). Al interior de este *continuum*, se pueden identificar otros períodos mediatos e inmediatos del pasado y del futuro. El más antiguo alude a un pasado remoto, la gentilidad, a la época de los *béné gwlas* o *bëni gwlasa*, en el siguiente se reconoce un pasado más próximo, el de los abuelos, (*da xos xtaochho*); el siguiente el de los zapotecos contemporáneos (*Chhío' lla nallá*); el otro, el futuro inmediato de los hijos y nietos (*Xhin Xhasoachhó*) y finalmente un futuro más lejano e incierto, *Do yhebáta*.

Se reconocen períodos de tiempo y espacio bien definidos y conforme a hechos impactantes y preservados en la memoria colectiva donde se distinguen las siguientes etapas: 1. *Da bënë gwlas* o los zapotecos antiguos, 2. *Da Xos Xtaochho* o Nuestros abuelos (la Colonia), 3. *Chhío Lla Nalla*, zapotecos contemporáneos y 4) *Xhín xhasoachhó*, el futuro, que corresponde a los hijos y los nietos.

La llegada de los conquistadores a América marca un nuevo rumbo en la Historia. En América trunca los caminos de autodesarrollo e inicia un largo período de destrucción y apropiación del espacio-tiempo-vida despojándolos de su sistema de pensamiento, sin embargo, en la clandestinidad y en ritos privados se preservaron las tradiciones milenarias y se desarrollaron estrategias de resistencia.

Este período de *Xos xtaochhó* expresa la colonización española y es particularmente importante porque viene a reflejar un período de reconfiguración de la identidad al dejar impregnado de manera consciente o inconsciente aspectos que pasan a formar parte de la vida, la cultura material y el sistema de pensamiento y que mediante procesos de apropiación y resignificación forman ya parte de la “cultura propia”.

La colonia fue para los *béné xhon béné lo ya'a'* un período particularmente dramático al ser perseguidos hasta el último rincón para someterlos y destruir su manera de ser. En las propias palabras se percibe como un período donde los abuelos volvieron a la obscuridad cuando "*beyhorh benit yhela wrabia chechhó nha leskáá' da wxé béné gwlas chechhó*" porque “el hombre de castilla apagó y exterminó nuestra autonomía y también las cosas que crearon nuestros antepasados.” En otras palabras, este período fue un tiempo largo de tristeza, matanza y hambruna de nuestros pueblos”, "*káte wchhe yhela yhashe yhela lldon che yhell chechhó*".

- *Tos nákchho rhen yhell lhio*

Nuestra unidad con el universo.

El pensamiento mesoamericano conlleva la percepción de una *esencia humanizada* del entorno total que se ha definido en algunos estudios como *animismo*²⁹. Sin embargo, este concepto no refleja cabalmente la relación estrecha del ser humano con su entorno, esta es, el *humanismo* mesoamericano que dota a todo el entorno las particularidades profundas de la esencia humana. Entre los zapotecos se reconoce como *lhalla, mi esencia*, de donde derivan un sinnúmero de atributos como: *wa lhall, ze lhalla, be lhalle, wne lhalla, etc.* Estas expresiones asocian la realización humanizada y el carácter sagrado de la vida, las personas, el espacio y el tiempo: *wa lhall* refiere así no sólo la persona cercana a mí, sino alude a la persona con quien comparto mis vivencias en un espacio-tiempo cercano, es mi hermano, mi vecino o mi paisano por la relación que guardo con él. Desde el punto de vista de la esencia humanizada y no

²⁹ El término *animismo*, del latín *ánima* cuyo equivalente es *alma* aunque ha quedado en desuso por su denotación a una primera etapa de formación del pensamiento científico donde a las cosas y animales se le atribuye cualidades, sentimientos y expresiones a la manera de las personas. Sin embargo, en el pensamiento mesoamericano más que *animismo*, se trata de una existencia integrada de manera total a la existencia del ser humano por lo cual hablamos de una visión humanizada.

material, *ze lhalla* refiere a un deseo, una aspiración o a la voluntad de querer ser mientras que *be lhalle* de manera metafórica sugiere darle vida, esto es, darle atención a una actividad mientras que, *wne lhalle* es cuando esa esencia humana, el alma “habla” por la presencia de un malestar por haber recibido un mal trato de alguien. *Lhalla* expresa así la esencia del ser, del entorno y de mi comunidad, es por lo tanto, parte fundamental del pensamiento zapoteco expresado en un concepto eminentemente metafórico y en otras ocasiones, con construcciones a manera de difrasismos (Cfr. López García 2009).

Todas las cosas y los animales tienen dueño dicen las voces antiguas, la vida y toda la realidad son actos de creación divina y por lo tanto son producto o son en sí mismos *da bdao* o *be bdao*, cosas y animales que encierran componentes sacros y por ello se les debe respeto y obediencia. El mundo aseguran, está lleno de seres sobrehumanos quienes viven y deambulan por caminos, veredas, montes, “parajes encantados” y tiene la misión de regular la vida. Es común oír hablar del *beko yóo'*, perro encantado y encadenado que recorre el pueblo a la media noche del último día del año presagiando malos acontecimientos. También se sabe de *lhíá bxhej*, mujer bonita y elegante que se lleva a los hombres para robarles el alma o la visita del *kolá*, ser vagabundo que vive en los campos, cuevas y ríos, se roba los objetos e igualmente, se puede apropiarse del “alma” o el corazón de las personas. A los amigos y familiares siempre se les recomienda: “fíjate dónde caminas, con quién vas, observa los pies de tu acompañante porque puede tener patas de gallo o de res, aléjate de personas que no conozcas y evita dificultades; no olvides la cortesía, háblale y ofrece disculpas al lugar donde ocurren hechos inesperados³⁰.

El universo total de la existencia: vivencias, tiempo y espacio, supone la existencia de tres niveles de realización del hombre y al mismo tiempo, tres maneras de relacionarse con su entorno. Como se puede observar, en un documento colonial del Cosmos Zapoteco (ver figura) hay la referencia a un inframundo o mundo de condena y abismo

³⁰Entre los trabajos más recientes que explica el pensamiento antiguo zapoteco, la religiosidad, la lengua y la configuración socio-cultural con aportaciones filológicas, arqueológicas e históricas ofrecen nuevos análisis de la civilización zapoteca. Ver Víctor de la Cruz 2007, Thomas Smith 2002 o Marcus Winter 2002.

(*yoo gabila*), en la parte central a otro mundo como lugar de las vivencias cotidianas (*yoo yeche la yoo*) y en la parte superior, el supramundo, cielo o mundo de descanso y disfrute (*yoo yaba*). El segundo nivel menciona el mundo de la vida cotidiana como la madre del mundo-cielo (el de disfrute o descanso) y el paso hacia el inframundo de las penas y condenas. El segundo nivel se compone en consecuencia de aquello que hoy se conoce como *yhela nban chechhó*, las vivencias que producen *yhela ze lhallechhó*, las cosas deseables y agradables; la tristeza y soledad, *yhela winhé*; la maldad, *yhela xiá*; la pobreza, *yhela yhallé*; la riqueza *yhela wniá* y el pensamiento racional y sagrado con sentido de totalidad, *yhela chajní lhalle chechhó*. La casa o mundo terrenal es por lo tanto madre espiritual del cielo y madre de toda la tierra como puede interpretarse en el documento anexo:

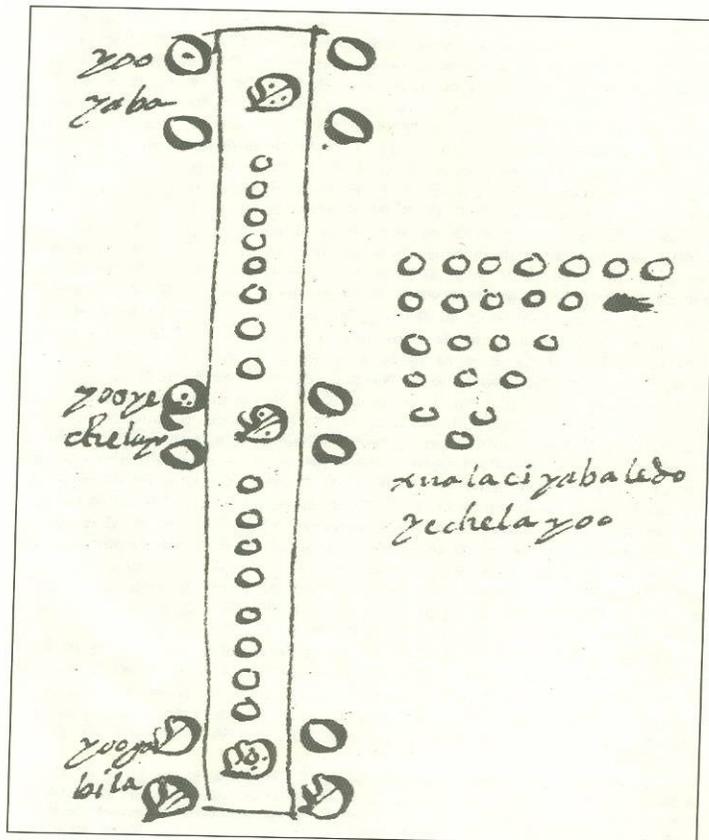


FIGURA 1. Cosmos zapoteco

Fuente: Alcina Franch (1993. Figura 33).

La vida, inserta en una dinámica y relación de fuerzas cosmológicas y naturales, busca permanentemente establecer un equilibrio entre necesidades personales, comunitarias y un mundo sagrado ya que en conjunto, los tres definen el sentido de la vida. Cuando el equilibrio se rompe por motivos aparentemente de intolerancia religiosa, surgen conflictos que no se superan al estar articulado lo religioso a otras instancias de la vida comunitaria. Son los casos de San Juan Yaé y Taguí en el distrito de Villa Alta donde la libertad de creencia no es el tema central, sino, la ruptura del orden y del sistema de organización y de trabajo que ha permitido a las comunidades resistir y sobrevivir.

Wembia xlátjé ljell es el acto de reconocer nuestro entorno, nuestras vivencias, nuestro espacio-tiempo y nuestra familia, una familia normalmente extensa, patrilocal y con fuertes vínculos a los vecinos. *Béné lo yhóo* y *béné wa lhill* son dos diferentes pero al mismo tiempo articuladas de la realidad; aquí se produce un primer nivel de conocimiento, esto es, *yhela wembia chechhó*. A nivel familiar inicia con reconocer muchos padres, madres y hermanos unidos simbólicamente por un hogar, *béné lo yhóo*; el siguiente nivel lo establece el linaje, personas que habitan en el entorno de la casa, *wa lhill*. El siguiente nivel lo constituye el barrio o paraje que en conjunto forman parte de la comunidad, esto es *yhell lhallchhó*. Las formas diversas de reconocimiento constituyen *formas de representación*³¹ construidas sobre un sistema de clasificación social que se construye a partir de múltiples elementos entre los cuales inicialmente reconoce el parentesco consanguíneo, puede incluir el ritual, pero además, se otorga importancia a la residencia porque asociación el nombre con el apellido, con el barrio, con la comunidad o con algún otro lugar diferente de procedencia.

³¹ El concepto de *representación social* elaborado por Moscovici difiere del otro de *representación colectiva* elaborado por Durkheim. Aún cuando ambos designan fenómenos compartidos con variados niveles de complejidad individual, colectiva, psicológica y social, sin embargo, el primero alude la relación a un sujeto con un objeto (un trabajo, un acontecimiento, un personaje social) el cual restituye simbólicamente y agrega: “Este conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido. [...] En otros términos, se trata [además] de un conocimiento práctico.” (Jodelet 1993: 469). En cambio, en Durkheim las representaciones colectivas, son concebidas como formas de conciencia que la sociedad impone a los individuos y no necesariamente como un producto social.

En la comunidad, la construcción de la realidad se asocia a figuras emblemáticas comunitarias (padres, madres, autoridades o “principales”) y a su función como instituciones que sustentan una ideología o que atestiguan la presencia de lo religioso en la vida cotidiana. Desde esta percepción, la realidad y la construcción de los conocimientos guardan una relación estrecha con el orden social y aquí, los conocimientos pierden su condición nomádica y fugaz al posicionarse en el imaginario como construcción permanente, esencializada, hegemónica, acabada y etnocéntricas que buscan imponerse sobre las otras realidades.

Ser humano, naturaleza (tierra), tiempo y espacio sagrados integran una unidad que articula las vivencias cotidianas, los conocimientos, la memoria histórica y la cosmovisión. La existencia del hombre en el mundo se percibe como experiencia compartida que proyecta las aspiraciones personales con una determinada forma organización familiar y comunitaria que se reproduce mediante prácticas y procesos comunes de socialización preservados por derechos y obligaciones compartidos y expuestos a través de los consejos del grupo de los principales llamados *bene xban*³² quienes *en sus discursos ceremoniales* exhortan a los presentes:

Debemos enseñar y acudir con nuestros hijos a los cerros, a los ríos, a los pozos, a las cuevas, a todos los lugares sagrados y encantados para agradecer a Dios y a los *Dueños* de las cosas por los favores recibidos y para que concedan nuestros pedimentos. Debemos identificarnos con la naturaleza porque somos parte de ella somos parte del aire, la tierra, el fuego y el agua, éstos son los cuatro elementos sagrados que nos unen y por lo tanto, son los elementos que representan nuestra vida, nuestra casa y de nuestra manera de ser. (Testimonio de *béné xban*).

Nuestros pueblos al establecer una relación estrecha entre vida (humana y animal) y naturaleza (vegetal y material), reconocen la unidad de la vida personal y colectiva

³² Son los señores depositarios de la sabiduría milenaria, su papel en la vida ritual deriva de una tradición gerontocrática asociada al servicio y su presencia legitima los actos privados y públicos. Los *béné xban*, son las personas más caracterizadas de las comunidades que habiendo cumplido honrosa y adecuadamente los cargos, ocupan un lugar de distinción y privilegio. Desempeñan también el papel de *sacerdotes tradicionales* y por lo tanto, presiden actos religiosos y ceremonias civiles. En la mayoría de los casos son consejeros vitalicios y por lo tanto, guardianes y portadores de la memoria colectiva. El concepto en referencia es un ejemplo de difrasismo que caracteriza a la lengua zapoteca que mediante giros gramaticales expresa una idea diferente o similar a su raíz. Se compone de las palabras *béné*, gente y *xban*, cola, corrupción de *joána* que en la estructura social comunitaria antigua pudo designar al señor de abolengo o de un determinado linaje que por su sabiduría podía interceder ante los seres tutelares. Actualmente conserva su connotación de *señor grande*. (Cfr. Córdova 1987a: 377).

mediante una serie de actividades humanas relacionadas con las transiciones cósmicas, el movimiento de la tierra y los astros, particularmente con el sol y la luna. La vida y la conciencia se estructuran a partir del concepto totalizador *yhell-lhio chechhó*, referencia a un tiempo-espacio específico con sentido de *totalidad* en interacción con el universo y los seres supremos. Éstos al igual que el hombre sienten, dan, reciben y actúan positiva o negativamente sobre las necesidades y aspiraciones tal como se percibe en la expresión de una niña zapoteca cuando dice:

*Yhell-lhio chiá, yhell-lhio chiá
lhoé blede kate gorjá
leskáa' lhedo kate gaáta'.*

Mundo mío, mundo mío
Tú viste cuando yo nací
Tú también has de ver cuando yo muera

El mundo, su mundo, es un lugar y un momento con vida propia que ve, siente, observa de manera indefinida donde la vida transcurre de manera fugaz como expresa cuando indica: *Tú viste cuando yo nací y tú también has de ver cuando yo muera*. El concepto de *yhell lhio chiá* hace referencia no sólo a un espacio-tiempo sino a la vida misma, a las vivencias, *yhela nban* expresada como totalidad.

Desde una visión externa, muchos conocimientos y saberes se deslegitiman o se desvalorizan calificándolos de pre-rationales o irracionales por no corresponder al campo de los “conocimiento científico” que desde la lógica positivista rotula como “leyendas” las historias fundacionales o sagradas sin aceptar que el positivismo occidental no es la única vía usada para alcanzar los conocimientos.

El pensamiento mesoamericano es *narrativa sagrada* pero también expresión del mundo vivencial y como tal, fuente inagotable de saberes, historias fundacionales y narraciones expresadas en una iconografía particularmente simbólica o sagrada presente en los bordados, huipiles, blusas, edificios, casas, etc. Ese pensamiento además está determinado por cada uno de los ciclos calendáricos y refleja una estructura social donde subyacen relaciones de poder. Sistema de pensamiento, configuración religiosa, sistema económico- social y estructura de poder son aspectos estrechamente entrelazados que definen la unidad y al mismo tiempo suponen una inclinación de la sensibilidad humana y una orientación de las vivencias.

- *Yhela nban chechhó*.

Nuestras vivencias.

Yhela nban chechhó son las vivencias, actitudes y formas de vida que caracterizan cada pueblo como sociedad diferenciada. Son las relaciones y acciones que construyen formas de representación con formas particulares de vivir, sentir, ver e interpretar el mundo. *Yhela nban chechhó* es un acto de comunión, identificación y realización con el espacio particularmente sagrado. En comunidad y en ofrenda, cada evento importante inicia con la presencia de las autoridades formales y reales donde el grupo de los principales encabeza las ceremonias. Por las mañanas, la aparición de la estrella del amanecer anuncia un nuevo amanecer y la vida inicia con los “repiques de oración”, se ofrece un rosario y termina con una ofrenda a los lugares sagrados. Al terminar este evento, los clarines, la chirimía, los cohetes y el nuevo repicar de campanas, anuncian el cumplimiento de la ceremonia. A continuación, es hora de ir a la casa del padrino para compartir un rico champurrado o café acompañado de pan, tamales de frijol envuelto en hojas de aguacate y zacate elaborados y cocidos durante el día anterior. La convivencia puede durar todo el día y más tarde se ofrece alimento que la familia extensa ha preparado con días de anticipación y puede ser caldo de carne de res, cerdo, guajolote, gallina o pescado seco, dependiendo del motivo y de las posibilidades económicas. Participar en las fiestas, ir a la escuela, asistir a las escoletas para interpretar la música, los sones, jarabes y marchas en los distintos ciclos de vida comunitaria son parte de las vivencias cotidianas y religiosas donde se construyen los espacios de recreación y de reconocimiento, simplemente “*los lugares*” donde permanentemente se reproducen valores y saberes que establecen la diferencia con los encuentros casuales o pasajeros insertos en el anonimato, propios de las grandes ciudades, los “*no lugares*” (Augé 1995).

Este *yhela nban chechhó* es un devenir donde la vida transcurre en el aquí y ahora (*nhi, lla nallaá*) que se percibe con relación a un pasado y a un futuro, en ocasiones inciertos, pero finalmente refiere un lugar y un momento donde se nace y desea morir, *rhatj ga górhj, rhatj ga gátchho*. El devenir alude entonces a otra forma de vida después de la muerte pero, sobre todo, se refiere a un sujeto con conciencia histórica y con capacidad

de crear y transformar el mundo real a un mundo simbólico, sagrado y compartido, esto es, ser *benách*, un sujeto cuya capacidad de raciocinio traspasa la dimensión biológica y por lo tanto, es frecuente oír:

*Bi til bi wllallchó neché
Nhakchó benách nha chhajníchó
Nharhén to to xanchó wroé yichj lhalldaochó*

No debemos pelear ni discutir porque
Somos seres pensantes y entendemos
Porque nuestros seres supremos nos dotaron de pensamiento y sentimiento

Las historias humanas con fundamentación sagrada pueden ser verdaderas o no dependiendo de nuestra cosmovisión. Podemos legitimar o considerar tales hechos como verdaderos o falsos, sin embargo no podemos ignorar que desde una lógica particular esas narrativas forman parte de un paisaje cultural de vivencias sacralizadas que reflejan una visión del mundo, de la vida ya la realidad total expresada en una cosmovisión particular.

- *Ká yhoó yhichj lhallechó.* Nuestra cosmovisión.

La cosmovisión es la manera en que los miembros de una comunidad organizan de manera coherente sus nociones sobre el medio, el cosmos y la vida incluyendo sus fuerzas anímicas. En nuestras culturas, existe una manera particular de organización donde “el cuerpo humano es eje central del cosmos, del tiempo, espacio y la vida que permite plantear una multiplicidad de dimensiones tanto del orden cultural como de la naturaleza” (Cfr. Broda y Báez 2001: 16).

La cosmovisión zapoteca es una percepción multidimensional que partiendo de la esencia humana integra la dimensión material, las vivencias religiosas, los ciclos reproductivos, las historia cortas y de de larga duración. Su construcción remite a la estrecha relación del ser humano con su entorno y sus necesidades de sobrevivencia. Incluye las ideas que explican el origen y formación del mundo, sus atributos o dones al establecer una relación del hombre con el universo, con la presencia humana y no humana, lo secular y lo sagrado y así la cosmovisión zapoteca establece concatena actos cotidianos con una visión de unidad anclada a un pensamiento religioso. Nuestros

abuelos decían: *tos xanchhó, tos xneschhó* (Todos tenemos un solo creador y tenemos un mismo destino). La cosmovisión es el *ethos* profundo e intelectualmente compartido de un pueblo que produce un estilo de vida, Ulrich Köhler dice:

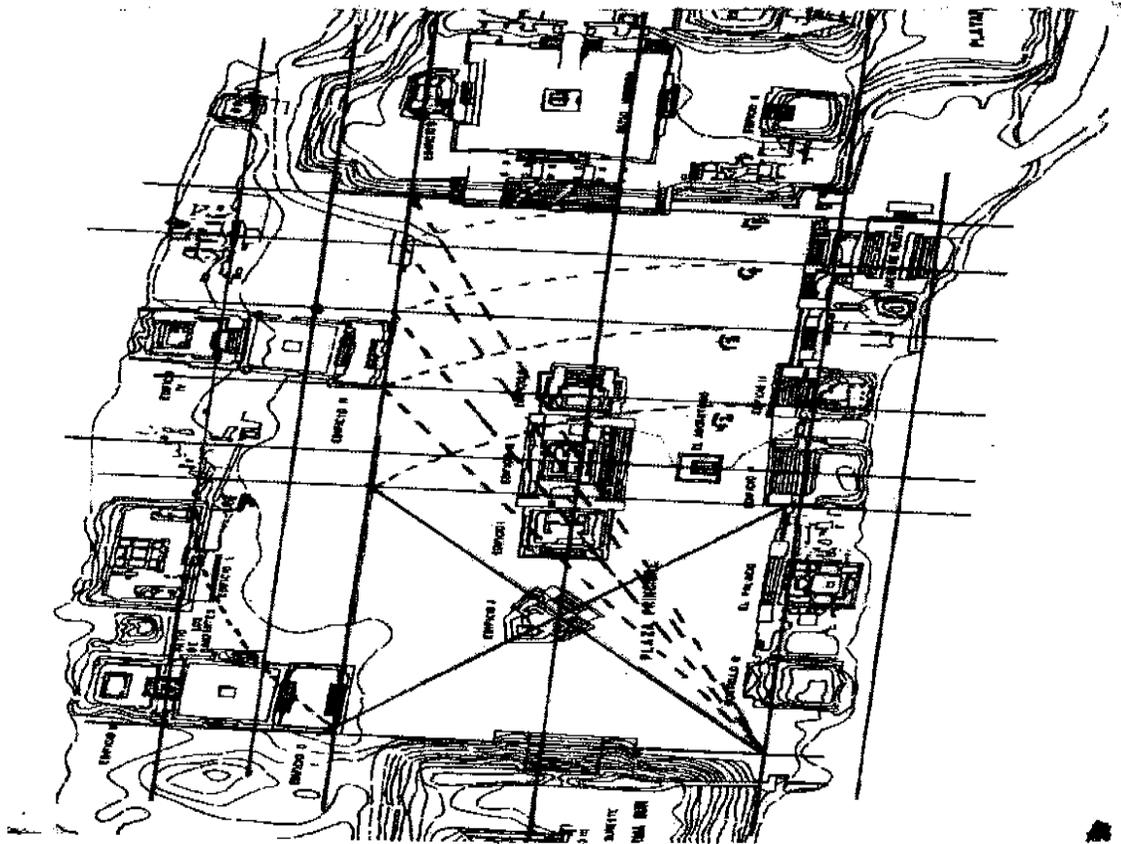
En la cosmovisión de un pueblo se sintetiza de manera estructurada sus principales conceptos acerca de la forma y calidad del universo, de sus habitantes, y de la posición del hombre dentro de este sistema. Sobre todo en culturas tradicionales la cosmovisión sirve de modelo para varios aspectos de la cultura, y ritos de mucha índole. Por esto, la cosmovisión influye de varias formas la vida rutinaria del pueblo respectivo. En la vida diaria gran parte de las acciones siguen las reglas de manera inconsciente, sin darse cuenta del patrón que la rige. Ya que estas reglas son consideradas axiomáticas, no se les pone en duda. (1980: 583)

La cosmovisión antigua permitió conocer el espacio y distribuirlo conforme a principios cósmicos ordenadores como se pueden observar en diversos momentos; en una comunidad la construcción de edificios más importantes estaría referido al cruce de los puntos cardinales produciendo patrones “cuadrangulares” en dirección a los cuatro puntos solsticio-equinocciales llamados *rumbos cósmicos, direcciones del cielo o puntos solsticiales* (Köhler 1980: 584). Este autor señala que la ubicación espacial europea mediante los puntos cardinales en América es tardía, en el siglo XVI y adquiere importancia después de imponer la visión occidental con “otro espacio-tiempo” eliminando el papel de “los cargadores” desde los cuales se dividía el tiempo en cuatro períodos. Así: “...sobre la localización de los portadores del cielo puede obtenerse indirectamente, por ejemplo, por medio de los cargadores del año del calendario indígena mesoamericano... los cuatro *bacab* (ciclos o períodos en maya) son al mismo tiempo cargadores del cielo y del año, de allí que en el Códice Fejérváry-Mayer los cargadores del año estén colocados en la posición intercardinal”. De la información recogida en distintas fuentes (documentales, arqueológicas y de tradición oral) el mismo autor señala que la posición intercardinal, encontrada en la mayoría de los casos, es derivada de un modelo primitivo del universo, delimitado por los puntos solsticiales y que no hay fuentes precoloniales que sostengan la posición de los cargadores del cielo y del tiempo en los puntos cardinales y en consecuencia: “parece inevitable la conclusión de que la colocación de los cargadores precolombinos del cielo en el lugar de los puntos cardinales es simplemente un producto de la imaginación de los europeos (de ambos continentes) quienes no han logrado desprenderse de un concepto analítico, actualmente de moda en su propia

cultura” (*Ibíd.* 588). Un elemento que nos puede ayudar a entender la importancia de la ubicación espacial intercardinal es el trazo de la *Plaza Principal* de Monte Albán cuyo centro es el llamado *edificio J* entorno al cual se hallan distribuidos los siguientes edificios (Ver siguiente croquis).

[92]

NAHUITL COPILCHA UNA MERIDIANA EN MONTE ALBÁN



Fuente: De la Torre Yarza (2008:92)

Actualmente existen las formas y cada una marca direcciones distintas del universo y por ende, del movimiento; en el primero, impera la visión dual y de oposición: norte-sur, oriente-occidente; en cambio, en las fuentes mesoamericanas, se remarca la unidad, la continuidad y el sentido humanista expresada de Oriente a Norte y de

Poniente a Sur. Es decir, los intersticios son más importantes como ejes posicionales y multidimensionales de ordenación del universo y el espacio centrado en lo humano con referentes posicionales hacia arriba, abajo; un costado; enfrente, etc.

Lo temporal se nutre de las vivencias pasadas y futuras mediante la recreación de la memoria que distingue períodos cortos y de larga duración. Lo cotidiano se sumerge a los períodos de trabajo señalados en el calendario ritual siendo las fecha más importantes marca el inicio y el corte de los ciclos de de producción, reproducción y sobrevivencia la fiesta patronal que marca el inicio y término del años: *Inin yhell* es la fiesta de comunitaria, la convivencia más importante donde todos participan y esperan reencontrarse con los amigos y familiares. Es el inicio de un nuevo ciclo de vida inserto en esa historia de larga duración, una historia que muchas veces vagamente remite a los orígenes o a otras experiencias capaces de revivir, recrear y resignificar tanto diferencias como similitudes que llevan a preservar o cambiar las formas identitarias recreadas en los viejos espacios rituales, cotidianos y simbólicos.

Sin duda, las explicaciones sobre los ciclos de la vida se enmarcaron dentro del conocimiento de los astros, las estrellas y el cosmos, así: “Las cabrillas o pléyades figuran entre las constelaciones más importantes de la cosmovisión y mitología indígena. Los monumentos de Mitla y Monte Albán ocupan un lugar destacado al igual que los mayas o de Machu Picchu en el área andina donde los pasos del sol por el cenit tenían una extraordinaria importancia para el ciclo agrícola y otras vivencias referentes a fenómenos climatológicos del lugar. Recordemos que muchos autores han señalado que no sólo en el Nuevo Mundo sino también entre otros pueblos de África, Asia, Europa, Polinesia, Melanesia y Australia, los fenómenos astronómicos, solares y las pléyades guardaban relación importante con el ciclo agrícola y con los calendarios de tal forma que cada momento en el “camino del sol” se podían reconocer estaciones de lluvias, siembra o cosecha (Cfr. Broda 2001:165-238)

Con referencia al tiempo, la cosmovisión antigua se preserva en distintos ámbitos de la vida familiar y comunitaria, está presente en el pensamiento religioso, en el sistema numérico, en los sistemas calendáricos ritual (*biye piye, piye o bye*) y solar (*iza*) que

establecen períodos de trabajo, descanso, oración, celebración, petición, agradecimiento u ofrenda conforme a la forma de vida y a las necesidades individuales y colectivas. En el calendario solar, *iza*, hay períodos cortos a partir del día (*gwbilla*, sol), que, agrupados en semanas (*xman*), catorcenas (*lida gwbilla*, catorce soles), veintenenas (*Golj gwbilla*, veinte soles) y meses de 28 soles (*vio'*, luna). Los 13 meses o ciclos de 28 soles dan un total de 364 días que forman el año o *iza*. La suma de 52 años conformaba el tiempo largo o ciclo grande, después del cual se regeneraba cada *biye* y *gwzio*.

Con relación a los calendarios, tenemos la referencia de los llamados “cuadernillos zapotecos” coloniales del Archivo General de Indias parcialmente expuestos por José Alcina Franch (1993: 176-177) quien menciona la existencia del calendario ritual, *biye*, compuesto básicamente por un período de 20 trecenas que son 260 días subdivididos en 4 ciclos, llamados *cocios*, consistentes de 5 trecenas (es decir, de 65 días) cada uno³³.

Los días de cada *biye*, en términos generales permiten determinar nombres, lugares o sucesos. Cada día, así como las diversas subdivisiones del calendario en diversos tiempos - espacios incluyen referentes metafóricos importantes y dan valor y significado a los diversos aspectos de la vida. Desde el conocimiento de la tradición zapoteca nos permitimos hacer las siguientes consideraciones acerca de lo expuesto en los documentos coloniales existentes:

En los escritos coloniales zapotecos, *Gwzio* se refiere a un tiempo largo de 13 *biye* como se deduce del documento marcado como *figura 28* (Alcina Franch, *Op. cit*) cuando en su encabezado en zapoteco señala *nij zo lao (aquí empieza)* y termina con la frase: *gui tapa gocio* (otros cuatro *gocio*) y en efecto, contiene 4 períodos de 13 *gocio* que sumados dan el ciclo de 52 períodos.

³³ Sobre los dos sistemas calendáricos (el ritual y el solar), códices y manuscritos antiguos zapotecomixtecos, existen importantes estudios hechos por Alfonso Caso. Tenemos también referencias de José Alcina Franch, Nelly Robles García y Víctor de la Cruz. De manera muy relacionada con la visión de la civilización de Mesoamérica y en particular con la del pueblo mixteco, obsérvese la similitud que registra el *Códice Borgia* (Ver Anders, Jansen y Reyes García 1993:27).

Los 13 *biye* de cada período se agrupan en *gocio* como se deduce de la expresión: *gui tapa gocio*, que significa otros 4 *gocio* (Figs. 28, 29, 30 y 31) de donde esos 4 *gocio* de 13 *biye* dan un período largo de 52 ciclos.

De alguna manera estamos ante un ciclo de los 52 años que marcan el tiempo de renovación total de vida, de tiempo y lugar de los pueblos mesoamericanos, el inicio de un nuevo sol que puede llevar a los hombres moverse en diversos escenarios desde *Yoo yeche loyo* el espacio terrenal; acceder a *yabaa*, lugar de descanso o estar condenado a *gabila*, lugar de perdición o del inframundo.

Conforme al registro disponible, podemos reconocer 20 períodos cortos de 13 días denominados *Yoho* (casa) porque efectivamente una casa tiene la particularidad de agrupar ciertos elementos y como podemos ver en el documento, existen días que son señalados como aciagos, propicios o importantes.

En el momento de la conquista española, el uso de un ciclo simbólico y ritual de 260 días era común en Mesoamérica. Está demostrado su existencia entre los nahuas, otomíes, tarascos, huastecos, mixtecos, mayas y otros pueblos del sur. Entre los mayas se llama *tzolkin*, entre los nahuas *tonalpohualli* y entre los zapotecos *piye*. A partir de este ciclo fundamental se formaron otros ciclos, particularmente la cuenta de los años solares (de 365 días). En todos los pueblos el uso de este calendario complejo era múltiple. Se desarrolló en estrecha vinculación con la invención de la escritura y el desarrollo del complejo sistema vigesimal expresado en muchas estelas y códices. Sus expresiones altamente desarrolladas recogían además necesidades económicas y políticas. Para los *béné gwlas*, esa manera de ver el mundo les permitía introducirse al pasado, interpretar el presente y conocer el futuro.

Cada *yoho* marca las características del período según cada *piye*. La importancia del calendario ritual en la vida cotidiana de los pueblos era tal que permitía además predecir días y épocas propicias para la agricultura, la caza, la pesca, el comercio, las alianzas matrimoniales, las guerras, el futuro de los comunes y de los grandes señores o *goke*, las enfermedades y las sanaciones.

El Cuaderno 11 incluye la representación de la cosmovisión zapoteca a partir de una referencia de tres niveles del universo, al igual que en la veintena del cuadernillo donde aparece el término *yoo*, como lugar, recinto o sitio que es ocupado por el hombre en vida o muerto, según su condición, suerte, destino y clase. *Yoho gabila* o *gabilla* es el nivel del inframundo, el mundo de los condenados, de los perdidos. El centro es *yoo yeche layo*, lugar de la casa, madre del cielo y de todos los pueblos de la tierra. En el extremo opuesto aparece *yoo yaba*, este es la casa del cielo o monte de descanso, del goce y la perfección, diríamos hoy, la gloria. El centro de universo es el pueblo de donde se desplazan hacia arriba *yoo yaba*, o hacia abajo, *yoho gabila*.

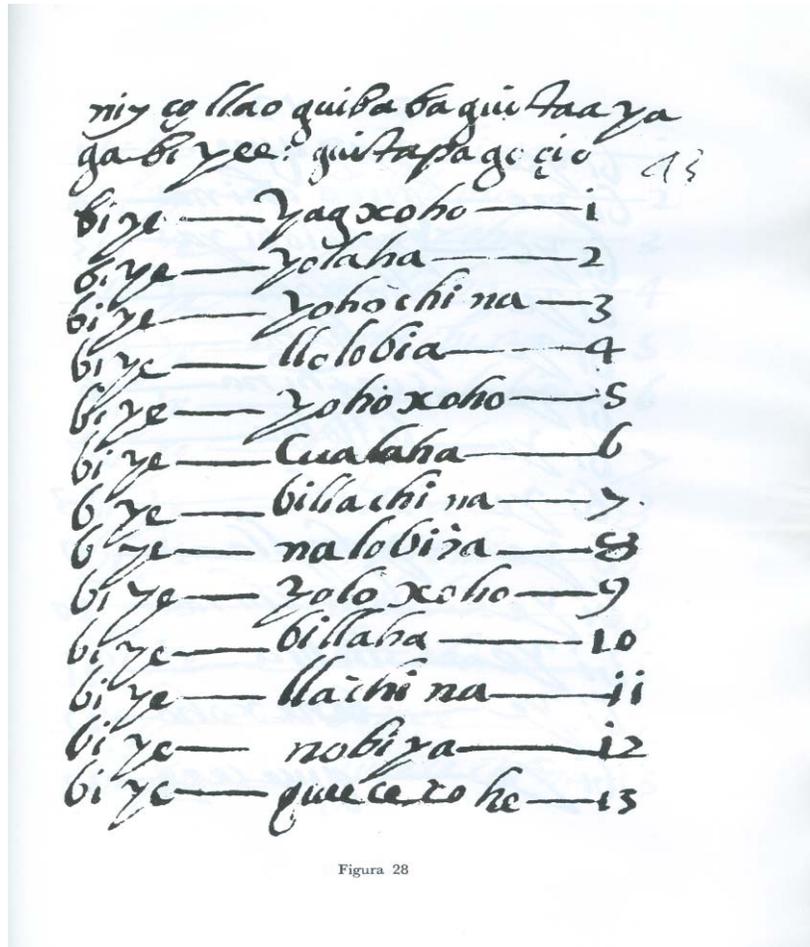


Figura 28

Construcción de un ciclo de 4 Gocios de 13 biyes (Alcina Franch 1993: Figura 28)

En todos los casos del Calendario ritual, existe mucha coincidencia en la forma de registro, así, a diferencia del período de 260 días llamado *pije*, *piye* o *biye*, la referencia a un período corto (trecena) es *yoho* y, el nombre del primer día siempre

contiene el término *yag* (hoy: “palo”) Nos referimos al Calendario No. 5, Ms. 11 consignado por Alcina Franch (1993: 239-250) sobre el cual presentamos nuestras siguientes observaciones:

Resumen del calendario de Santo Domingo Roayaga.

Nombre de la trecena: <i>Yoho (CASA)</i>	Significado de la trecena (TIEMPO)	Nombre del día de inicio de la trecena	Significado	Información adicional	Significado
13-1: <i>Yoho leo oxee,</i>	Tiempo cuando todo se crea	<i>Lla ni yag chillá</i>	Este día es palo <i>chilla</i>	<i>Vicijlaza gocio</i>	No recibe ofrenda <i>gocio</i>
13-2 <i>Yoho heba,viyeo</i>	tiempo agradable del ciclo <i>viyeo</i>	<i>Lanij yaque chij</i>	En este día palo ... comienza		
13-3 <i>Yoho laonez (vi)ye xog</i>	Período principal	<i>Lanij yag chijna</i>	Este día es palo ...		
13-4: <i>Yoho gabila</i>	tiempos de aciago	<i>lanij yag lao</i> o <i>laoho-gozaquí</i>	Día principal o de los señores grandes	<i>Gozaquí</i>	Los señores
13-5 <i>Yoho leo vijyeo</i>	Tiempo ... viye	<i>lanij yagque</i>	Día palo ...		
13-6 <i>Yoho ybaa nes (vi) yeo</i>	Tiempo de disfrute	<i>Lanij yag llana</i>	Este día palo <i>lla ñaa</i>	<i>Viziy llaza gocio goropani gocio</i>	No recibe ofrenda <i>gocio</i> por segunda vez
13-7: <i>Yoho yba nez (vi)ye xog,</i>	Tiempo de disfrute	<i>llanij yag guepag</i>	Este día palo <i>guepag</i>		
13-8: <i>Yoho gabilla viyye xo</i>	Tiempo adverso	<i>llanij yag cuiaa</i>	Este día palo...		
13-9: <i>Yoho leo viyeo</i>	Tiempo...viye	<i>llanij yag ceg</i>	Primer día: palo <i>cee</i>		
13-10: <i>Yoho yba nes Viyeo</i>	Tiempo de disfrute	<i>llanij yag gopa</i>	Primer día: palo <i>mojado</i>		
13-11: <i>Yoho leo viye Xog</i>	En el período <i>viye xog</i>	<i>Llanij yag quillao</i>	Primer día: palo <i>quillao</i>	<i>viziy laza gocio</i>	No recibe ofrenda <i>gocio</i>
13-12: <i>Yoho gabila; viye xogla</i>	Tiempo nefasto	<i>llanij yag quechij</i>	Primer día: <i>yag quechij</i>		
13-13: <i>Yoho leo viyeo</i>	Tiempo ... viye	<i>Llanij yagxoho</i>	Primer día: palo <i>temblor</i>		
13-14: <i>Yoho yba viye o(la)</i>	Tiempo agradable	<i>Lanij yagtellaa</i>	Este día palo ...		
13-15: <i>Yoho leo viye Xog</i>	Tiempo de ... <i>viye xog</i>	<i>Llanij yahag quiella</i>	Inicia día: palo <i>quella</i>		
13-16: <i>Yoho gabila viye xog</i>	Tiempo adverso	<i>Yag quillao</i>	Primer día: <i>palo quilla</i>	<i>llanij vicij llaza gocio;</i>	Este día no recibe ofrenda <i>gocio</i>
13-17: <i>Yoho leo viyeo</i>	Tiempo <i>leo viyeo</i>	<i>Lanij yag niza</i>	Este día: palo de agua		
13-18: <i>Yoho yba viyeo</i>	Tiempo apacible	<i>Lanij yag guice</i>	Este día: palo...		
13-19: <i>Yoho leo viye Xog</i>	Tiempo <i>leo</i> del ciclo <i>xog</i>	<i>lla ni yag quienaa</i>	Este día palo ...		
13-20: <i>Yoho gabila; viye xog</i>	Período aciago del ciclo <i>xog</i>	<i>llanij yag llabaa.</i>	Este día: palo <i>bejuco</i>		

Fuente: Alcina Franch (1993: Figuras 7-26)

Los *Yoho (casas)* son representaciones de tiempo corto que se ubican generalmente en ciclos más largos llamados *viye*, *viyye* o simplemente *ye*. En los calendarios en referencia tenemos el registro de 20 *yohos* con 13 días cada uno y su presencia

confirma la existencia y uso del Calendario ritual mesoamericano de 260 días. Es importante recordar los fines normativos, rituales, adivinatorios y prescriptivos que cumplía este sistema de contabilidad en la vida de los pueblos al determinar momentos y actividades para la sobrevivencia. En este *biye* encontramos básicamente tres tipos de tiempos: *Períodos importantes* en las actividades y están señalados con el término *lao* o *leo*; los *momentos difíciles o aciagos* son los *yoho gabila* o *gabilla* (4, 8, 12, 16 y 20) y los de *descanso o apacibles*, los *yoho ybaa*, *yba* o *heba*. Como ya hemos señalado en líneas anteriores los 20 *yoho* del calendario se articulan con la cosmovisión al establecer tres grandes espacios (Ver fig. 33): el *yoo yeche lo yoo*, espacio terrenal de existencia de los pueblos que también es *xna laci yabaledo*, madre espiritual del cosmos, del cielo o supra mundo llamado *yoo yaba*, espacio de goce o perfección y en el otro extremo, la existencia de *yoo gabila*, el inframundo.

A diferencia de la traducción de Alcina Franch sobre: "... las series de 13 días que en el Valle de Oaxaca se llamaban al parecer *cocij* o *tobicocij*, en el área de Villa Alta se denominaba *lani*, *llaniy* o *llanij*," (*Ibid.*: 181) por eso creemos – a diferencia de este autor – que este indicador señala el nombre del día en que inicia la trecena ya que en el zapoteco se puede entender como derivación de dos palabras juntas: *lla*, día y *nhi*, este, lo cual *llani* significa *este día*.

En resumen tenemos evidencias del pensamiento antiguo que preserva además del sistema de contabilización del tiempo, la cosmovisión y el uso metafórico de la lengua para designar hechos cotidianos. El caso de Santo Domingo Roayaga, Villa Alta por su contenido, es el documento más ilustrativo, completo e interesante sobre cosmovisión porque además de los niveles, registra los 4 ejes posicionales donde aparecen los intersticios a manera de "cargadores" de cada casa y cuya orientación no corresponde a oriente-poniente, norte-sur, sino, la percepción intercardinal y de totalidad articulada sobre un punto central en torno al cual "gira la vida"³⁴.

³⁴ La presencia e importancia de los puntos solsticiales o intercardinales en la cosmovisión mesoamericana puede ser ampliamente fundamentada como sugiere Köhler (1982 y 1980) o en la explicación que ofrecen Mauss y Durkheim (1971: 45) cuando con relación al pueblo *Zuñi* de Nuevo

Reconocimiento de una veintena de 13 días

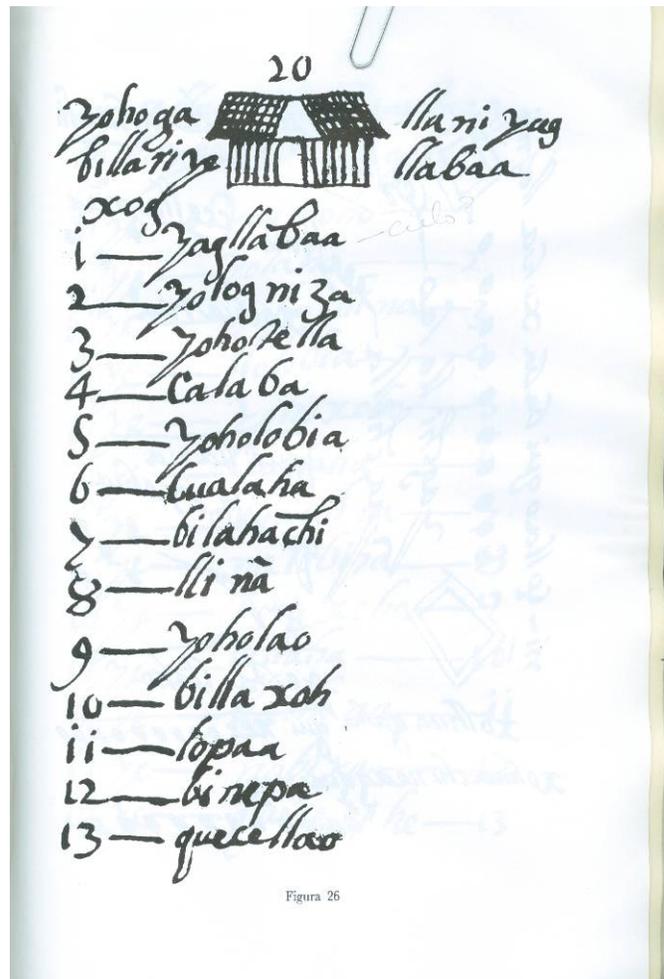


Figura 26

Fuente: Alcina Franch (1993: Figura 26)

Esta percepción sorprendentemente coincide con la observación de López Austin (2000: 248) cuando dice: “Una imagen simplificada de la forma que los mesoamericanos atribuyeron al cosmos sería la de tres cuerpos superpuestos: uno compuesto por los cielos superiores (caliente, seco luminoso, vital, masculino), y en medio el mundo del hombre y de las demás criaturas, que comprendía la superficie terrestre y los cielos bajos. El cuerpo superior, fecundador y dispensador, y el cuerpo

México (EEUA) exponen: “La división del mundo en puntos cardinales no siempre ha sido la que es desde hace cierto tiempo. Tiene una historia que podemos reconstruir en sus fases principales. Antes de la división por siete, hubo sin duda, una por seis, de la que todavía podemos encontrar algunos rastros”.

inferior, productor y depositario, quedando separado por postes que impedía su unión. Estos eran cinco árboles o cinco dioses o cinco postes: los cuatro de los extremos por lo que arribaba el tiempo y el eje central del mundo”.

Sobre la religiosidad y los ritos dedicados a *gwzio* (el gran creador), no hay momentos específicos, al contrario, se marcan prohibiciones en 4 ocasiones (1º, 5º, 11º y 16º *yoho*) en el primer día de la trecena de manera muy clara señala: *Vicilaza gocio*, esto es, *no recibe ofrenda gwzio*. En resumen, no es mera coincidencia la presencia de 4 cargadores en las esquinas de cada casa pero no en puntos cardinales. La ubicación y sus 9 elementos indican en todo caso, un rumbo cósmico de tiempo y lugar que en su transcurso registra un *piye* o *biye*, como aparece en los escritos de la figura 28. Es importante aclarar, *Gwzio* además de ser supremo, es marcador de tiempo como se expresa en los escritos 28, 29, 30 y 31 cuando al texto dice: *Nij zollao ga biyee: gui tapa gocio* lo cual significa: Aquí empiezan nueve períodos largos: con otros cuatro *períodos cortos*.

En líneas anteriores hemos indicado que en los documentos zapotecos coloniales que conocemos, el pensamiento antiguo registra tres tiempos: principales, nefastos y de alegría relacionados directamente con cada uno de los tres lugares de la cosmovisión: el inframundo, el espacio terrenal y el supra mundo. Con respecto al tiempo, tenemos en los calendarios, ciclos largos, *biye* y períodos cortos marcados como *yoho* que reconoce 8 tiempos principales y 6 de disfrute.

Si ponemos atención en cada término de las ilustraciones, la palabra *yoho* hace efectivamente referencia a una casa, sin embargo, su empleo metafórico hace a una unidad con referencia a un período de trece días y en cambio, *yoo* sin la “h” supone un espacio que corresponde a la cosmovisión total. Este documento aparentemente sencillo en cuanto a su elaboración, contiene la visión de los pueblos zapotecos antes de la llegada de los colonizadores. Se infiere una visión totalizadora determinada por tres niveles o disposiciones del universo que organizan la vida y el pensamiento: un orden celeste, un orden terrenal y un orden infrahumano. Cada acto de la vida individual y comunitaria se guiaba por estos órdenes. La vida se desarrollaba del paso del inframundo al mundo celestial así como el paso del sol que determinaba el día y la

noche, la vida y la muerte, etc. En este recorrido los días eran marcados por los *cozíos* y los *piyes* que dependiendo del tiempo y lugar se podía predeterminar su destino bueno o malo. Los días estaban gobernados por determinados seres supremos a quienes se les rendía tributo porque los actos eran manifestaciones de actos divinos y, por ello las actividades debían realizarse conforme a un orden cósmico, residencia de seres supremos³⁵.

Respecto a los otros cuatro “librillos” corresponden a lo que se ha llamado “*Cantos Zapotecos*” consignados en el Archivo de Indias, expuestos o analizados hasta el momento de manera muy sugerente pero al mismo tiempo incompleta y parcial por algunos estudiosos del pensamiento zapoteco y señalan la persistencia o uso del género ritual precolonial en los textos de la religión católica. Efectivamente “*los cantos*” conservan una estructura morfosintáctica presente en la exposición y en el uso ceremonial que pudieran ser reconocidos en su generalidad como *dij dola nicachi*, o “cantos de teponaztle”. Sin embargo, existen muchos escritos con estos mensajes y no por ello podemos clasificarlos como *dij dola* en la medida que este tipo de expresiones son auto confesiones de los indígenas ante las autoridades eclesiásticas por la preservación de sus prácticas religiosas, rituales y tradicionales. Es cierto, a diferencia del *dij dola* también se desarrolló el otro género llamado *libana* que en efecto, pertenece al discurso elegante, culto y ceremonial de los especialistas ancianos, conocidos entre los mixtecos como “*tonisanu*” (López García 2009). Este tipo de discurso es actualmente preservado por los llamados “tonillanos” en el área de Tamazulapan y parte de Nochixtlán.

Tavárez hace referencia de un discurso elegante, *libana* diferente al *dij dola nicachi* o cantos de teponastle. Cada canto -dice- refleja un género oral de origen prehispánico semejante a los cantares nahuas conocidos como *Cantares Mexicanos* y los elementos que permiten identificarlos como *lengua metafórica y enfática* por su giro idiomático y su insistencia en determinados aspectos que conforman el *género*

³⁵ Para reforzar la percepción zapoteca del orden cósmico conforme a la ubicación en los puntos intercardinales y su relación con los glifos calendáricos y el sistema numeral ver: de la Torre Yarza 2008.

literario tal como se observa en el discurso ceremonial actual de muchas comunidades zapotecas y mixtecas. Se da mediante giros idiomáticos indirectos en alusión al objeto o hecho en referencia. Un recurso de lenguaje coloquial y discursivo llevando un cambio de sentido de la palabra basado en la sensibilidad y en la imaginación tanto del creador como del receptor sugiere algo diferente a lo que se dice donde cada verso es repetición del verso anterior donde podemos decir que hay una coherencia en el “canto” cuya duración está determinada por la extensión de cada verso tal como se conserva en los cantos zapotecos donde la repetición y el sentido metafórico son hechos recurrentes en la construcción.

Asociado a la cosmovisión, tenemos un conjunto de historias sagradas, relatos o explicaciones acerca del origen, llegada, establecimiento o salida del hombre en un determinado espacio y tiempo. En su mayor parte, hablan de un origen que la tradición mesoamericana conecta con la acción y gestión de la serpiente emplumada en distintas versiones entre mixtecos y amuzgos (Cfr. caso de los amuzgos en Bustamante Rojas 1999: 111), así como entre otros pueblos: las serpientes de agua en la Sierra (*bel niz*), el águila que devora a niños entre los mixtecos de Apoala y Tamazulapan, los cuicatecos, zapotecos, mixes y otros; el águila de dos cabezas ampliamente difundido también entre los mixtecos así como el flechador del sol o el caso de la matlazihua o *culá* entre los zapotecos tanto del valle como del rincón y Cajonos.

- *Yhogo da dé yhó yhichj lhalldaon.* La realidad humanizada.

Nuestras culturas al articular tiempo-espacio con las vivencias, pensamientos, historias y fundamentalmente la esencia humana, sintetizan los principios creativos del mundo como una realidad humanizada con movimientos, sentimientos y dirección. Los espacios de interacción son proyecciones que reflejan esa manera de ver el mundo. De los espacios públicos y privados surge un lenguaje común que se comparte por vivencias internalizadas y aprehendidas en la convivencia cotidiana: “la cabeza de la casa” se levanta sobre cuatro paredes que definen “la boca” y “los ojos” sin los cuales pierde su “alma”. Cuando nuestras abuelas nos decían: *Yhogo da dé yhó yhichj lhashdawen*, nos hacían ver que todas las cosas y todo lo existente en

nuestro entorno piensa y siente, *yhó yhichj lhashdawen ká chhío*, piensan y sienten como nosotros remarcaban para entender la esencia humanizada.

La sobrevivencia del pensamiento antiguo ha sido posible porque de alguna manera ha podido dar respuesta a las necesidades básicas del hombre y porque su sobrevivencia ha girado en torno a un medio con el cual se ha sentido plenamente identificado y sobre el cual ha construido una visión eminentemente humanizada. Esta identificación ha sido punto de referencia en la articulación con el tiempo-espacio y con el espacio sagrado y profano. En lo cotidiano la visión humanizada incluye expresiones físicas con propiedades subjetivas.

Desde la visión externa se afirma que la visión zapoteca reconoce en la naturaleza la existencia de una *esencia vital* similar a la del ser humano caracterizándola como *visión antropomórfica* y *pensamiento animista* atribuido a *sociedades* supuestamente *primitivas* y con un pensamiento mágico. Si bien es cierto que nuestro pensamiento sacraliza los espacios, también es cierto, reconoce un sentimiento altamente humanizado porque *yhó lhallen*, esto es, tienen esa esencia humana. El pueblo, los cerros, los ríos, el agua, la casa, la fogata, las piedras y los animales tienen vida pero además su “patrón”.

La estructura del tiempo-espacio-vida es un hecho universal que remite a la ubicación en espacial a partir de lo humano: arriba-abajo, allí-aquí, lejos-cerca, o también a una percepción como continuidad: *lla'a-yherh*, *llirhé-déd*, *yhichj-xhan*, (día y noche, cerca y lejos, arriba y abajo). Hay referentes a tiempos cortos o largos: *naa*, *dó néj násé'*, *na'a*, *do wxé willj*, *dó lla dó yhelh*, *ka nhité*, *iz chhe xá xtaochhó* (hoy y hace tiempo, hoy y el futuro, todo el día y toda la noche, hace mucho tiempo, el período de nuestros abuelos). Como hemos observado a lo largo de nuestra exposición, existen muchas referencias que son básicamente expresiones directas o metafóricas de la visión humanizada de nuestras culturas y se resume con la expresión zapoteca *lhallen* equiparable al *ñuhu* de los mixtecos³⁶.

³⁶ Sobre la humanización del entorno y sus expresiones ver Anders, Jansen y Reyes García (1994: 80) quienes indican: “Los principales objetos de culto en el *Códice Vindobonensis* son el Sagrado Haz de

La visión humanizada construye entornos simbólicos con sentido de pertenencia donde se construyen espacios personalizados y sociales enraizados a lugares, personajes y cuyas historias se sacralizan como se puede observar en los territorios, los recursos, los lugares o hechos significativos³⁷. Así los caminos, hogares, ríos, lagunas, manantiales, cerros, cuevas, piedras, plantas y animales tienen un sentido humano y de alguna manera hablan, piden, señalan o presagian. Los parajes, lugares y determinados sitios importantes para la vida cantan, lloran, sienten y por lo tanto son lugares propicios para rezar, comer, dormir, cocinar y hasta para morir y ser sepultado. Cada sitio guarda una nomenclatura simbólica y cultural asociada a una historia humana y por ello configura encuentros y reencuentros que unen y construyen, son *rhatjé gá tllag gá chhedobchhó*, son espacios de encuentros que nos vuelven a re-unir a manera de una casa, de un hogar.

Yhó lhill xlatjchhó, es la casa, es una referencia inmediata de identidad personal, es expresión del espacio humanizado, portador de vivencias, visiones, historias, aspiraciones y conexión de lo humano con lo sagrado. En su apreciación más íntima conduce a los hombres a ese mundo numinoso de los dioses milenarios presentes en cada rincón, al centro y en la hoguera, su existencia es un hecho innegable que por mediación de los *béné xban o wálláa'* recibe ofrendas de agradecimiento³⁸. En general, existe un paisaje simbólico que ofrece un panorama sagrado del entorno que reconoce lugares, parajes y puntos de gran contenido humanizado que además de dar sentido de pertenencia, otorgan la posibilidad de interacción. En el mundo subjetivo existen tramas enraizadas a lugares o historias de caminos, hogares, ríos,

Varitas (o envoltorio de Xipe) y el Ñuhu, el ser pétreo rojo que representa el Espíritu de la Tierra y lo divino en general. Éstos no se mencionan con mucha frecuencia en el Grupo Borgia, pero sí están presentes allí." La humanización más que antropomorfización es entonces, una cualidad de la cosmovisión mesoamericana articulada al espacio sagrado.

³⁷ Algunos hermosos paisajes de historias sagradas se mantienen en las comunidades y parte de ellas fue recogido por de la Fuente (1973: 185) quien relata: "En una narración recogida en Zoogocho, poblado cercano a Yateé, una serpiente alada que habitaba otra laguna, se alejó de ella al secarse el manantial y apareció habitando otro, brotando en sitio distinto dentro de la misma comarca durante una conmoción probablemente sísmica, ocurrida en al parecer en tiempos prehistóricos, e interpretada de ese modo en la mitología"

³⁸ El hombre que se convirtió en culebra, la mujer que atrapa a los hombres infieles, el duende que viven en los montes, son parte de esas historias sagradas que encierran la cosmovisión.

lagunas, manantiales, cerros, cuevas, piedras, plantas y animales que expresan algo porque están dotados de sentido humano.

**EL ENTORNO HUMANIZADO.
SUS EXPRESIONES EN EL TIEMPO-ESPACIO**

Expresiones	Traducción	Significado
<i>Lhawe rhin</i>	Ojo humedad	Época de lluvias
<i>Lhawe báa</i>	Ojo sequedad	Época de sequía o de calor
<i>Lhawe yaa</i>	Ojo plaza	En el mercado
<i>Lhawe xman</i>	Ojo semana	Durante la semana
<i>Chhoa yaa</i>	Boca del cerro	El precipicio
<i>Chhoa yhóo</i>	Boca casa	Puerta
<i>Chhhoa Yego</i>	Boca del río	A la orilla del río
<i>Chhoa nhiz dao</i>	Boca del agua grande	A la orilla del mar
<i>Chhoa Ydao</i>	Boca de la casa sagrada	Entrada de la iglesia
<i>Chhoa nez</i>	Boca del camino	A la orilla del camino.
<i>Xhan nez</i>	Nalga del camino	Abajo del camino
<i>Beyéchj iz</i>	Vuelta año	Al año.

Los componentes geográficos de muchos topónimos zapotecos son también expresiones metafóricas de la cosmovisión humanizada; allí lo material como lo espiritual están presentes en los paisajes que impone la naturaleza agreste, no es casual que un referente sean: *chhoa*, boca y, en una oración funciona como prefijo para precisar lugar: *chhoa bej*, boca pozo, *chhoa yaá*, precipicio. Otras maneras de expresar la cualidad son: *xhanhen*, *yhichjen*, *nhajen*, *xhirhen*, *le'en nha lhallen*, *su boca*, *su trasero*, *su cabeza*, *sus orejas*, *su nariz*, *su estómago* y *su "alma"*. Al referirse a lugares u objetos concretos se dice: *chhoa yíi'*, boca de la lumbre (frente a la lumbre), *chhóa yhóo'*, boca de la casa (puerta), *xhan yaa'*, las asentaderas del cerro (bajo el cerro), *kólle nhez*, espalda del camino (atrás del camino) o *yhóo' lhawé*, casa ojo, el municipio, cuya función es vigilar y cuidar la vida comunitaria, idea también presente en *lilin lhawe*, "trabajo ojo", trabajo principal, colectivo y obligatorio, el *tequio*.

- *Yhell lhio yhell bdao chechhó.*

El espacio sagrado

Nuestro mundo y tiempo son vivencias particularmente sagradas: su existencia se atribuye a un creador, XAN, ser supremo y dueño del mundo y la vida por lo cual es común es ver a los *béné golá* o *béné xban* dirigirse con devoción y respeto en las iglesias, *yho dao*, a *xan totóchhó* y a *xhonaxdao chechhó*, nuestro señor y nuestra doncella sagrada. Lo sagrado en nuestras vidas evoca lugares, personajes y hechos: *ya dao*, *niz dao*, *xos dao*, *xna bdao* son expresiones de casa, agua, madre y padre con experiencias sacralizadas y regulan las relaciones del ser humano con sus semejantes y el entorno dotándoles la posibilidad de interactuar sobre principios de respeto y buena convivencia. Esas experiencias sacralizadas remiten, como ya lo hemos enunciado, transitar del mundo terrenal (*Yoo yheche lo yoo*) al inframundo de penurias (*Yoo gabila*) o al supramundo del encanto y descanso eterno (*Yoo yaba*). Aquí nos hallamos evidentemente a la construcción de un pensamiento que articula la realidad total, que no establece de manera abierta una oposición dicotómica, sino, asociando mundos y procesos estructura los imaginarios mediados por vivencias del mundo terrenal en la comunidad y en el hogar (*Yoo yheche lo yoo*).

Distinguir el mundo terrenal como espacio comunitario y lugar de residencia (*Yoo yheche lo yoo*) de los otros dos mundos permite ubicar al ser humano en el espacio-tiempo-realidad sagrada que, en mutua interacción le permite trascender hacia los otros dos planos donde el tiempo-espacio se percibe con un pasado o un futuro concatenados a esa vida terrenal, comunitaria y lugar de residencia. Esta visión explica la importancia de la tierra no sólo como un elemento externo o ajeno a la reproducción de la vida, sino su relación directa con las vivencias comunitarias y familiares que ocurren en su entorno. El tiempo, espacio y vivencias ocurren en una interacción que no sólo define y clasifica sino, permite reconocer, entender, explicar y ver los acontecimientos insertos en lo sagrado.

Muchas veces y de manera habitual se reproducen los procedimientos cognoscitivos y los conocimientos al campo de la lógica formal y de contrastes para determinar su veracidad o falsedades aún cuando se trate de fenómenos que desde otra lógica son interpuestos, continuos y no contrapuestos. En el mundo mesoamericano, lo sagrado

deviene por el camino del pensamiento “racional” que busca explicar la realidad compartiendo y respetando como también lo hacen otros pueblos de Oriente o China que articulan formas de vida, “seres sagrados” y entorno.

La relación del mundo profano con el espacio-tiempo sagrado, en nuestras sociedades no se da como la presencia de dos mundos separados, opuestos y discontinuos. Son dos mundos complementarios, continuos y en muchas ocasiones superpuestos. El día no es la oposición de la noche, la vida tampoco es la oposición de la muerte sino su continuidad donde la frontera imperceptible se vuelve una prolongación. La construcción del conocimiento y la realidad no se producen por oposición binaria sino por una unidad inseparable: lo que existe y no existe, el morir y el nacer (*chhat chhban*) son aspectos concatenados a los movimientos que registran las vivencias en un espacio-tiempo determinado, *yhela nban chechhó* cuya expresión puede estar acompañada de dirección, forma, fuerza o cantidad: *chhás-chhep*, *chhetj-chbée’*, *chhal-chhení*, *chhbix-shdolé*, *nhalé-chhelé*, *chhal-chheni*, *lla-yherh*, *chhas-chhbé*, *chhat-chhban*, *bedao-bedao*, *toxónj-tokuen*.

La vida es cíclica, repetitiva y compartida, se renueva con la llegada de las lluvias y cuando la luna está en cuarto menguante es momento propicio para anunciar la pronta presencia de Gwzio’, señor de la lluvia, dueño de las aguas, las fuentes, los ríos, los manantiales y los lagos y prepararse para el ciclo agrícola. Es tiempo de renacimiento, de ofrendas, de ritos y ceremonias que pueden ser reconocidas porque:

son un conjunto de actos propios de una situación y suponen el paso de un mundo a otro (social al cósmico) mediante la realización de actos concretos llamados ritos cumplen determinados objetivos y pueden ser ritos de separación, de margen, de agregación, de purificación... las ceremonias del matrimonio comportan ritos de fecundación; las de nacimiento, ritos de protección o de predicción; las funerales, ritos de defensa; las ceremonias de iniciación suponen ritos de propiciación; las de ordenación, ritos de apropiación por la divinidad. (Gennep 1986: 20-21).

Las ceremonias son pautas colectivas y cíclicas de iniciación o culminación, suponen compromisos, responsabilidades y obligaciones personales, familiares y comunitarias.

Mauss y Durkheim al relatar el ritual de los hopi al noreste de Arizona (EEUA) dicen:

El ritual de las fiestas hopi empiezan a sernos conocido de una manera incomparable... Las fórmulas rituales acostumbradas (cantos, himnos, órdenes y

oraciones, a veces muy largas)... En ese conjunto... falta a veces el texto de las palabras y conocemos únicamente los gestos. (Cfr. 1971: 75)

De manera más cercana Johana Broda (2001: 17) aún cuando no establece diferencia clara entre ceremonia y rito³⁹, habla de un proceso litúrgico complejo de actuaciones comunitarias e indica: “El *ritual* establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos... e incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso de trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas” y por las acotaciones hechas, nos referimos al rito como un acto concreto y particular.⁴⁰

El rito es un acto humano para entender lo divino, es parte de la fe y el leitmotiv de la espiritualidad que conduce al renacimiento, a la seguridad de creer en las fuerzas supremas, es un intento de entender el caudal de significaciones simbólicas en virtud del cual cada individuo juzga su existencia, su experiencia y organiza su vida. Las ceremonias incluyen ritos de petición Weneb, ofrendas sí lhazen, sacrificio de animales o la autoinmolación, beneb koínho y de ayuda para el bien morir bewé goz. La vida humana tiene una vinculación estrecha con la muerte y el mundo sagrado, el hombre tiene un tiempo de existencia predeterminada por principios, valores y usos

³⁹Existe una amplia bibliografía referente a los ritos, rituales, ceremonia, celebraciones y cultos que refieren sobre la relación y las formas en que los hombres y sociedades establecen relación con los espacios sagrados. En un amplio trabajo que nos ofrece Rappaport señala la importancia del aspecto del rito como forma y estructura y no por su función ya que “...como forma de acción, puede tener y de hecho tiene en un sentido trivial, inevitables consecuencias sociales y materiales, que pueden o no ser <<funcionales >>. Evidentemente, encaminar el análisis hacia la estructura y función permite precisar: “ Definir el ritual como una forma o estructura , sin embargo, va *ipso facto* más allá del reconocimiento de dichas consecuencias porque, como conjunto de relaciones estructurales... el ritual no solo puede jactarse de tener consecuencias sociales o materiales, sino también poseer *implicaciones lógicas* (2001:60). Sin demeritar esta consideración solamente aquí si queremos llamar la atención acerca de la importancia del ritual en los procesos de socialización comunitaria y su función simbólica en la definición de la personalidad en los procesos de construcción de las identidades sociales. (ver Bartolomé 2004: 107-111)

⁴⁰Al hacer una revisión sobre el mismo tema, Víctor Turner (1999: 1-18) no establece una clara diferencia entre *ritualidad* y *ceremonia* cuando dice: “Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” y ejemplifica lo dicho con el ritual de la pubertad. En cambio, respecto a las *ceremonias* refiere a actos concretos de tal forma que habla de ceremonias de iniciación, de circuncisión, *cultos de la casa*, pero, también de ceremonias como un conjunto de actos; en este sentido habla de *ceremonias funerales*, *rituales de aflicción*, *cultos de caza*, *cultos de fertilidad* o *cultos curativos*.

que regulan la convivencia terrenal y la vida del más allá por ello el día de muertos es un acercamiento entre el mundo de los vivos, de los muertos y acercamiento al mundo sagrado-lejano.

En nuestros espacios comunes y sagrados existen lugares de culto los cuales, a manera de "templos naturales" reúnen a los devotos en fechas asociadas a actividades familiares o comunitarias conforme al calendario agrícola y a determinadas fases de la luna del sol. Así, después de la Navidad son importantes: la fiesta de la ofrenda de las flores, el 2 de febrero, la Candelaria que corresponde al inicio de las labores agrícolas; en abril es la semana santa e inicio de la siembra; sigue el 3 de mayo con la fiesta de la Santa Cruz y el pedimento e las lluvias. Después San Juan el 24 de junio, se da ofrenda a la tierra y marca el período de siembra, San Juan Comaltepec, San Juan Tabaá, San Juan Chicomezúchil, en Yalálag, San Juan Tanetze, San Juan Yaé y muy cercano está el 29 de junio cuando se festejan a los santos Pedro y Pablo en Yaneri y San Pedro Cajonos. Entre julio y septiembre hay un período de descanso y permite celebrar a la Virgen del Carmen, el 16 de julio; Santiago Apóstol el 26 del mismo mes en Laxopa, Xiacuí, Choapan, Latuvi seguir con Santo Domingo en Xagacía, Yojobi y Roallaga; San Bartolomé Apóstol el 24 de agosto en Otatitlán y Zoogocho; el 29 de septiembre San Miguel Cajonos, Capulalpam de Méndez, Yotao, Aloapan, En octubre es la fiesta de la Virgen del Rosario que coincide con el florecimiento de la vegetación y la fiesta de Xochixtepec. En este mismo mes se festeja a San Francisco en Lachitaá, Yateé, Yovego y San Francisco Cajonos. Después tenemos el ciclo de cosecha que coincide con "el día de muertos" y todos santos en los primeros días de noviembre por lo cual observamos una riqueza de comidas y productos agrícolas en los altares que se ofrecen a los difuntos. La relación con los familiares difuntos es importante y en esa fecha se consagra a ellos recordando su paso a este mundo. Sigue el 22 de noviembre con la festividad de Santa Cecilia, patrona de los músicos y termina el año con la fiesta del 29 de noviembre dedicado a San Andrés en Yaá, Solaga y Yatuni.

En nuestras comunidades no sólo vemos la sacralización del entorno, también es común observar la humanización de las imágenes religiosas: En las iglesias vemos a

los santos vestidos a manera de “indios”; en las ciudades los días 2 de febrero el Niño Dios es llevado a los altares vestidos de indígenas en honor a Juan Diego igual que el 12 de diciembre y el viernes de cuaresma. En nuestras comunidades muchos santos visten trajes regionales como se puede constatar en diversos lugares de la región mixteca, zapoteca, mixe de Oaxaca o entre los tzeltales y tzotziles de Chiapas, caso de San Juan Chamula y entre los zoques de Oaxaca: “Los santos patrones, conocidos como “el viejo” o “el jefe” (*komasan* o *jatan gomi*), están vestidos de *yoki*, con amplias guayaberas, sombreros, paliacates y abundantes corbatas colgadas del cuello, así como algún reloj de pulsera. Igualmente suelen llevar colgado de su pecho billetes de cincuenta y cien pesos”. (Lisbona Guillén 1999: 49)

Es común encontrar a santos ataviados de monedas, pesos, dólares, cartas y recados que contienen los deseos y los agradecimientos. La comunicación oral o escrita es permanente. Entre la costa oaxaqueña, Juquila más que un santuario chatino, es una expresión macro-regional que reagrupa distintos pueblos indígenas provenientes de distintos puntos del país. También existen otros lugares de mucha devoción como el Santo de las tres Caídas de Tamazulapan, en el distrito de Teposcolula o el Señor del Perdón de Tequixtepec, al norte de Huajuapán de León, donde acuden anualmente creyentes originarios del Valle de México, Puebla, Tlaxcala y Veracruz. Allí importantes peregrinaciones confluyen mediante convivios, danzas y música que atestiguan el nexo de estados anímicos aparentemente superados.

Al pretender entender el pensamiento sagrado de nuestros pueblos, enfrentamos una serie de limitaciones derivadas del significado profundo, la complejidad y el hecho de que nos situamos en una dimensión subjetiva que trasciende el nivel contemplativo y lleva a los sujetos buscar explicaciones racionalizadas desde un acercamiento al mundo de los dioses que, estableciendo nudos de articulación y puntos de coincidencia permitieron recrear historias sagradas, mitos, leyendas, narraciones y cuentos propios de su cosmovisión y su mundo de vida. La repercusión e importancia de estos hechos en la vida comunitaria son de tal magnitud que, sin necesidad de corroborar su veracidad, debemos aceptar la existencia de una lógica cultural que lleva los sujetos a aceptar la existencia del espacio sagrado que articula el universo,

el mundo y la vida. La salud, la fertilidad del mundo animal y vegetal, el bienestar, la sobrevivencia y la muerte misma, dependen no sólo de una buena atención, de una aceptación o conformismo, sino, de la relación respetuosa con todo el entorno y con el espacio sagrado donde habitan los seres supremos.

▪ *Xan yhógochhó*

Nuestros seres supremos.

Si uno se pregunta a la manera de Alfredo López Austin (1996: 25) ¿Dónde está la casa de los dioses? tal vez por otros caminos y por otras premisas podemos llegar a la misma respuesta cuando expresa: “Los dioses viven donde los hombres, y los tratos que los hombres tienen con los dioses no son sino aspectos de los tratos que tienen consigo mismos. Por esto, la historia de los dioses es historia humana, con toda la complejidad que esta historia tiene”.

Al pretender adentrarnos a la morada de los dioses y querer acercarnos a ellos partimos de preguntas aparentemente sutiles pero significativas: ¿quiénes son los seres sagrados que moran no sólo en nuestros pensamientos sino también en

nuestras casas, altares, fogones, esquinas de las casas, en sitios comunes como los panteones, ríos, cerros, pozos, parajes, caminos, veredas, capillas e iglesias? y ¿qué relación guardan con nuestras actividades diarias que nos marcan tiempos para trabajo de ofrenda y nos recuerdan



o

grandes personajes y sitios sagrados? Hablar de la presencia de seres y espacios sagrados es adentrarnos a un mundo subjetivo donde aflora la espiritualidad que trasciende a las vivencias cotidianas manteniendo una comunicación estrecha entre el hombre y el entorno.

En el entorno y en la vida cotidiana se presiente la existencia de *los seres supremos* que son *los dueños*, los creadores y los guardianes de la vida, de los montes y de los ríos. Esos seres, y sólo ellos permiten una buena convivencia y aprovechar sus creaciones. La naturaleza total es también su creación y se divide en *be bdao*, seres sagrados que por sus cualidades dan sustento y *da bdao*, cosas sagradas que tienen la misma función. Por extensión y analogía a nivel familiar se reconocen lazos sagrados de tal forma que hay hijos sagrados o rituales, el ahijado, *xin bdao* y de manera similar se sacralizan los espacios y las cosas: *yhoo dao*, iglesia; *niz dao*, el mar; *yhel dao*, laguna sagrada, *bllina dao* espuma sagrada, la miel, *xhonax dao*, doncella sagrada. A partir de esta percepción, esos espacios y objetos deben cuidarse, protegerse y no dañarse por sus valores, su simbolismo o por ser referentes históricos que se halla descritos en:

Las escenas de las paredes de los vasos, los hechos narrados en los muros de los edificios, los diálogos que parecen brotar de los dinteles del chicozapote o de piedra caliza, los personajes de complejos atavíos pintados en láminas de piel o de papel, nos remiten a episodios del mundo de los dioses (López Austin 1996: 13).

El mundo total es entonces un mundo de “dioses” que –como dice el mismo auto-, se reveló ante los ojos de los conquistadores como un mundo incomprensible “... repleto de dioses y seres invisibles; reverberaban sus presencias en los campos, en las fuentes, en los hogares, en el monte. Coursaban el cielo los astros, y en él bullían los pequeños cargadores de aguas, vientos, rayos y granizo” (*Ídem.*: 137) compartido con los hombres y su entorno donde una convivencia armónica y de respeto permite resolver conflictos, remediar males y sobrellevar momentos difíciles y por ello, desde que se nace hasta que se muere, la vida está ligada al designio de seres supremos a quienes se les brinda ofrenda.

▪ *Chhoechhó lhazen.*

La ofrenda a los seres supremos.

Las ofrendas son actos asociados al simbolismo religioso desde la propia cosmovisión y se realizan mediante ceremonias, ritos y actos piadosos de ofrecimiento como forma de agradecimiento por distintos motivos. Suponen

momentos de acercamiento, convivencia, integración, asociación y reconocimiento del hombre con el entorno. Son *actos de sublimación con la naturaleza* y los seres supremos, por ello reflejan la unidad tiempo-espacio y lo sagrado preservado en la memoria colectiva.

En este ambiente de agradecimiento, en las sociedades mesoamericana existía una fuerte vinculación de la mujer con “la madre tierra” que permitía establece analogías entre fertilidad y sustento de tal manera que no fue extraña la similitud entre tierra y doncella de donde resultan las deidades femeninas, *-xhonaxhi* o *xhonax dao-*, asociadas a las actividades agrícolas de siembra, labranza, cultivo, cosecha o con las de caza y pesca relacionadas directamente a sobrevivencia. Más tarde, las diversas expresiones reservadas para representar lo sagrado y en particular las femeninas, fueron adoptadas por el catolicismo de tal manera que hoy, en las rezos, oraciones y discursos ceremoniales, es común oír a los *xoana* invocar a *xonaxdao María*, *xonaxdao Juquilh*, *xonaxdao Solhedá*, *xonaxdao Guadarhop*, *xanchó dios* o *xanchó sant patrón*.

Las ofrendas dependiendo de su finalidad, pueden realizarse en la intimidad del hogar o en lugares públicos, pueden también ser abiertos o muy cerrados, es decir, a medianoche o en la madrugada pueden incluir ritos donde sólo determinadas personas participan. Se trata de restablecer o mantener el equilibrio con los dioses, la naturaleza, las personas y las comunidades porque las enfermedades, los desastres y las desgracias son consecuencias del mal comportamiento, abuso de autoridad, promesas incumplidas, despojos, etc. En estas situaciones, se acepta que hay un cargo de conciencia del hombre frente a su sociedad cuando ha obrado de mala fe.

Hay serias dificultades para interpretar o aceptar muchos actos que desde la óptica externa resultan ilógicos e inapropiados; distinguir enfermedades “naturales” o que provienen de la presencia de actos y objetos extraños en el organismo es de enorme complejidad cuando los tratamientos dados permiten llegar a la sanación o en caso contrario, aceptar la muerte como parte de vivencias culturales donde se explican los hechos desde la pérdida del alma, extraída del cuerpo, *bgwé* o estar atrapado por

fuerzas extraña, *bdolé*. Las enfermedades tienen un ciclo de vida y una evolución propia conforme a un reconocimiento y causa no necesariamente natural y por lo tanto pueden esperar, *wresen*; pasar, *wden* o matar, *goten*.

Los fenómenos de la naturaleza son producto y manifestación de seres supremos: la tierra, el sol, la luna, el agua o el rayo que con sus hechos o actos concretos generan la vida, la muerte, la lluvia, el viento, la abundancia, la escasez, etc. Los elementos, los lugares y las situaciones provienen de los seres sagrados y por lo tanto tienen "Dueño". En buena convivencia representan la sabiduría; la bondad, la belleza, el bienestar, la fortuna y la felicidad; todos de alguna manera se expresan, hablan, ven, piden y producen vivencia. Tres son los seres supremos: *Gwzió*, señor del rayo y las aguas, anuncia con el relámpago la llegada de las lluvias, el inicio del trabajo, el brote de la vida en las semillas, las plantas, las flores y los frutos; *Gwbill*, el padre sol, en lo más alto del espacio cuida la realización de las actividades, los movimientos y la interacción de los hombres con sus semejantes en un espacio concreto y sagrado el: *Yóo' Ihill xlátjchó*, la madre tierra. La vida es producto de esa trilogía de seres sagrados que se preservan hoy en el pensamiento zapoteco. Es común, previo a la llegada de las lluvias cuando en el cenit se observa un relámpago, oír decir a los abuelos: *bá béné Gwzió*, ya volvió a hablar el Señor del rayo y de las aguas o cuando también se quiere dar fe de un hecho y no puede permitir duda se dice: *testig Dios*, *testig gwbill*.

En relación con el pensamiento sagrado y antiguo, en la pequeña comunidad de Tavehua, en la subárea de Cajonos, desde mucho tiempo, como reminiscencia de las creencias precoloniales, junto a una pequeña laguna ubicada en la parte poniente de la comunidad, año tras año se hace una ofrenda como parte de la ceremonia de petición de lluvia y de agradecimiento a la madre tierra. El acto inicia en la iglesia donde autoridades municipales, concejales y grupo de ancianos -sacerdotes tradicionales- ofician la bendición de flores y velas con incienso los cuales serán llevados al lugar donde se depositará la ofrenda (comida y bebida) en un acto ritual

presidido por el sacerdote indígena. Este día es importante, es de guardar y convivir todos junto a la pequeña laguna⁴¹.

Las ofrendas permiten reconstruir parte de la cosmovisión que preserva el calendario ritual y solar donde el solsticio de invierno (24/25 de diciembre) guarda una relación cercana a las festividades del 8 de diciembre en honor a la Virgen de Juquila en la región chatina, el 12 de diciembre con Guadalupana en el Valle de México o el 18 de diciembre con la de la Soledad en el Valle de Oaxaca: En otro momento al 24 de junio, día de San Juan corresponde al solsticios de verano (21/22 de junio) y es época de ofrendar a la tierra. Para el equinoccio de primavera (21/22 de marzo) no hay referencia y para el de otoño (21/22 de septiembre) está San Miguel,

Las visión remite a formas de pensamiento relacionadas a seres sagrados que, independientemente de ser cierto o no, son construcciones de pensamiento con una lógica particular que se manifiesta en recomendaciones y consejos que regulan la conducta humana. Los ritos, las ceremonias y las ofrendas son acciones que construyen y moldea las vivencias para legitimar acciones y proyectos presentes y compartidos donde está en juego la identidad comunitaria.

- *Yiej che yhéll.*

La ofrenda de las flores.

Entre los zapotecos de la sierra, una de las ofrendas más importantes es la llamada *ofrenda de las flores* que puede ser considerada como remanente de la ceremonia antigua de la renovación del ciclo anual del tiempo-espacio sagrado de la vida y el universo. Implica el reconocimiento de la existencia de seres sagrados *Xanchhó* que definen los actos humanos y guardan la armonía por ello se les debe agradecer.

⁴¹ Sobre las ceremonias de petición y agradecimiento ver las referencias de Julio de la Fuente (1973: 185) quien describe diversos lugares de culto como: Tavehua, Yaganiza, Betaza, Yalálag, Yatzachi, Guelatao, San Francisco Cajonos, Yateé, Lachirioag y consigna el siguiente relato: “En el ojo de agua de Yateé, las ofrendas se hacen al “sobrenatural” que llaman dueño de la laguna, del agua, de los montes, al cual conciben como una culebra que habita el manantial. Se trata del mismo “sobrenatural” que los nativos de Lachirioag llaman *veniyuyego*, Rey de las montañas, propietario o señor de tierras, montes, aguas y animales”

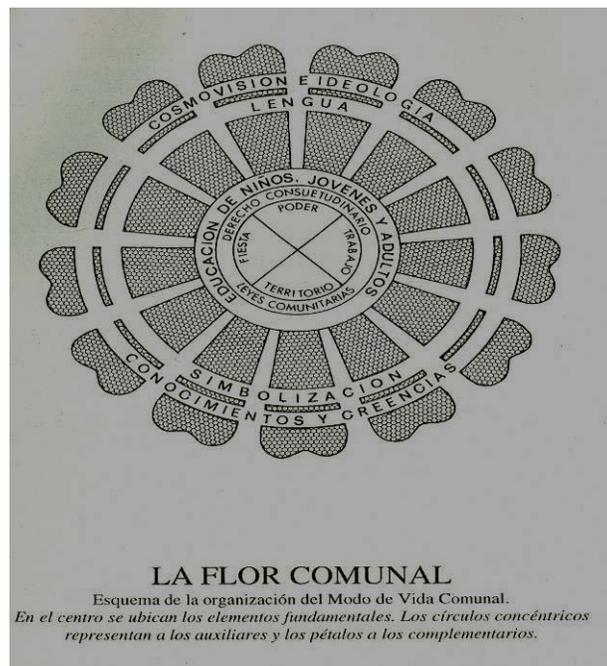
Es un acto político más importante, refrenda la autonomía, el manejo interno de los asuntos y la rendición de cuentas. Simboliza el reconocimiento a un origen común, la hermandad, el buen gobierno, el servicio obligatorio y gratuito, la ayuda recíproca, la convivencia armónica con la naturaleza y el respeto a la vida ritual, son algunas expresiones comunitarias que enlazan la vida cotidiana con las actividades que preservan y dan continuidad histórica a la comunidad. En el calendario ritual zapoteco se preservan celebraciones asociadas a los ciclos anuales de reproducción. Hay ritos de pedimento, purificación y regeneración que deben realizar los gobernantes y la gente de la comunidad para reafirmar su cercanía y su agradecimiento. Actualmente, se sigue realizando esta ceremonia en el segundo domingo de enero de cada año y sigue siendo un recurso de reconocimiento a un mismo tronco genealógico.

Yiej che yhéll <La flor del pueblo> es el acto simbólico más significativo que tiene como finalidad dar cuenta pública y en asamblea de cada uno de las actividades realizadas en la vida política y religiosa de la vida comunitaria. Se trata de validar y legitimar los actos y las cuentas pormenorizadas de los órganos de gobierno local. El acto se reconoce como la ofrenda de las flores porque es obligación de las nuevas autoridades realizar esta ceremonia de apertura y cierre de actividades a los seres supremos. Inicia con los ritos religiosos de la madrugada con la presencia de los *béné xban*, quienes asumiendo el papel de “sacerdotes tradicionales”, inician la bendición de las velas y las flores para más tarde deben ser depositadas a las iglesias de las comunidades cercanas de la región. Sigue el rosario acompañado con música de banda para repasar “los misterios”, alabanzas, letanía y terminar con el “Santo Dios” y llegar a la quema de cohetes, coheteros y ruedas que estremece con el repique de las campanas, el sonar de los clarines y la música de la “chirimía”.

Hoy como antaño, la realización de la ofrenda de inicio de año que se realiza en la región permite reconocer la misma genealogía de las comunidades y busca mantener esa historia y la memoria colectiva mediante ritos de agradecimiento y petición que incluye la obligada visita y ofrenda a sitios sagrados, el sacrificio de aves acompañado de tamales, cigarrillos, mezcal, tepache, agua de cacao, caldo de

camarón o pescado⁴² como antaño (Ver Berlín 1988; Gillow 1990; Honorable Tribunal Superior de Justicia del Estado de Oaxaca-Proveedora Escolar-IAGO 2004 y Marroquín 1993).

Concluida la parte religiosa, se instala la máxima asamblea comunitaria que deberá en ese momento enjuiciar, aprobar o reprobar la administración y gestión de sus autoridades salientes quienes darán cuenta sobre las actividades y la utilización de los recursos. En términos generales, se trata de preservar una vida y organización comunitarias centrada en un territorio, en el trabajo, en las fiestas y en el poder como sustento del simbolismo y la lengua que definen la cosmovisión, los conocimientos y las creencias tal como lo visualizara Juan José Rendón (2001).



La ofrenda de las flores en cierto sentido puede compararse con la ceremonia del fuego nuevo que cada 52 años realizaban los pueblos del altiplano mexicano. En algunas comunidades, el evento se realiza al inicio de cada año para legitimar las autoridades y para preservar la unidad y el espíritu de hermandad y renovación de la

⁴²Aquí recordamos la ceremonia indígena realizada en San Francisco Cajonos con sus invitados de San Mateo, San Miguel y San Pedro Cajonos, Xagacía, Yaganiza y Yatzachi el 14 de septiembre de 1700 cuando los fiscales indígenas los denunciaron por sus “prácticas idolátricas” en honor a sus antiguos *seres supremos* con un ritual que incluía el sacrificio de venados, aves, ofrenda de alimentos y bebidas, hecho que después conduce a la represión, persecución y muerte de sus líderes indígenas.

vida. Sus preparativos inician desde la designación de las autoridades y la celebración ocurre en el tercer domingo de año nuevo cuando el sacerdote tradicional bendice las flores y las reparte entre los invitados, quienes en calidad de embajadores, deberán acudir a las comunidades vecinas⁴³ a entregar las ofrendas a las autoridades religiosas como símbolo de hermandad y buena convivencia. Entre todos los actos que a lo largo del año se realizan, éste es tal vez el más importante por su alto sentido simbólico en la vida comunitaria al sintetizar la cosmovisión antigua con las actividades cotidianas actuales.

3. *Ká chheseréde chhió'*

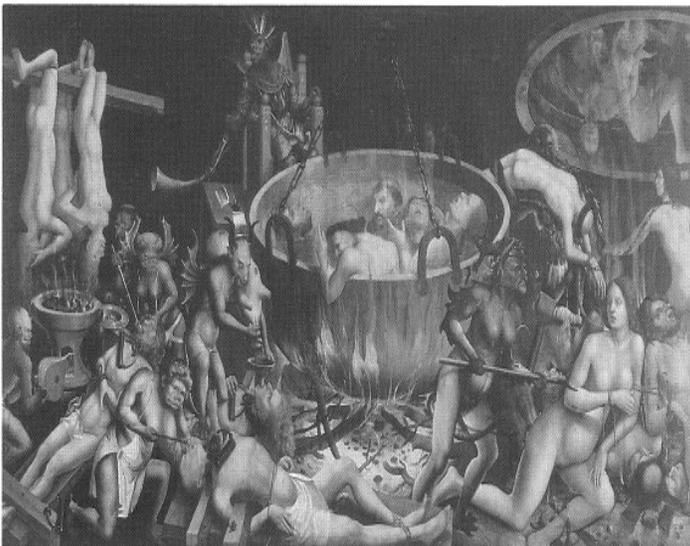
La mirada externa.

Los conocimientos de cada sociedad obedecen a cognoscitivos asociados a una cosmovisión, posición ideológica, intereses y experiencias de vida; es decir, son construcciones sociales producto del contexto histórico cultural en que se dan y que se expresan en referentes conceptuales que más tarde pasan a formar parte de una mirada y de un patrimonio colectivo. En todos los contextos existen, lo hemos dicho, *la mirada propia* y *la mirada ajena*, ésta tiene como ingrediente principal el hecho e ser una visión externa que se reproduce por una imposición o por apropiación voluntaria. En nuestros contextos, se ha expresado desde *la construcción del otro*, *la visión antihumanista* y de teorías socio-antropológicas surgidas en la primera mitad del siglo XX y que persisten en la actualidad.

La *mirada ajena o externa*, *káchheseréde chhió'o* es la óptica del observador, del estudioso que busca interpretar los hechos. En nuestro caso inicia con la construcción de "otro sujeto", "otro objeto", "otra realidad" con otra lógica de pensamiento que excluye, dispersa y desestructura "la mirada propia", reconfigurando el espacio-tiempo, las formas de representaciones sociales y las expresiones simbólicas. (Gruzinski 2001 y 1991).

⁴³ Quienes han documentado ampliamente sobre la religión y el panteón zapoteco precolonial son Alcina Franch, Alfonso Caso, Balzalobre, Berlin, de Hevia, de la Cruz, Gillow y Juan de Córdoba coinciden en señalar como "deidades" principales *Coquii-Xee*, *Coqui-Cilla* o *Pije-Tao* como el "Dios Supremo", sin embargo, el concepto "Dios" es ajeno a la concepción zapoteca y el equivalente más cercano sería "Dueño" o ser sagrado identificado como *Bdao* que se preserva como sufijo de *Bee*, *Pee* o *Pii* cuando refiere a animales y *da* a cosas de donde surgen *be*, *pee* o *pii bdao*, animales sagrados o *dabdao*, cosa sagrada.

Esa perspectiva para el caso de Mesoamérica significó modificar la estructura social preexistente, la percepción del territorio, su uso, apropiación y posesión pasando de una organización política, económica y religiosa comunal a comunidades con propiedades particulares, adscritas a encomiendas, parroquias y jurisdicciones político administrativas de tipo español pero sujetas al orden colonial. Para preservar y defender el nuevo ordenamiento, fue necesario aprovechar también las ideas que circulaban sobre la falsa idea de superioridad racial y cultural de los imperios medievales, una *visión antihumanista* que para legitimar el dominio proponía una humanización y una racionalización para los “otros” hombres. Para el caso de los pueblos y hombres de América, esta mirada fue soporte importante para la colonización donde clérigos y militares instauraron y aplicaron de manera generalizada, así el *antihumanismo* fue una práctica permanente ante la cual surgieron expresiones abiertas y encubiertas de resistencia, de reivindicación y de defensa de su patrimonio.



IX. En este infierno, pintado a mediados del siglo XVI por un artista anónimo portugués, el demonio sentado en su trono está vestido como un salvaje brasileño, con tocado y manto de plumas.

La confrontación de las dos visiones en el “nuevo mundo” no sólo alteró los principios, la lógica, las formas de vida y los imaginarios particulares de cada pueblo, sino, rompió su continuidad histórica y su cultura. La conquista y la colonia trastocaron en lo más profundo las bases de desarrollo propio y desde sus paradigmas hegemónicos establecieron la diferencia entre “civilización” y “barbarie”, colonizador y colonizado, “gente de razón” y “gente de costumbre”, poder y estigmatización. Es cierto, la colonia debió *preservar* el pensamiento propio junto con las lenguas, la organización social, las prácticas rituales y religiosas, *cambió* las que convenían al nuevo orden y prohibir las que contravenían

a sus intereses⁴⁴. Estas prácticas aparentemente contradictorias propiciaron actos también de sentido opuesto ya que, por un lado se dieron las luchas de resistencia y de rechazo, pero por el otro, la adopción, la selección y la adecuación fueron importantes para reconfigurar “*lo propio*”. Legitimar el espíritu expansionista y la supuesta superioridad racial y cultural de “occidente” degradó al hombre y sus conocimientos construyendo o recreando mitos, leyendas y personajes fantasiosos donde América indígena aparece como una confirmación de estadios ya superados de la humanidad.

En la Época Colonial domina la visión externa con fuentes historiográficas, descripciones geográficas, económicas, políticas, religiosas, leyendas, testamentos, litigios, escritos y relatos de religiosos, administradores, encomenderos y algunos escribanos indígenas. Una característica de estos escritos es centrarse en la “*invención del otro*” desde donde se hace una “rigurosa” descripción del territorio y sus habitantes remarcando las diferencias físico-culturales, organizativas, de pensamiento, conocimientos y todas aquellas prácticas consideradas exóticas y salvajes. Actualmente, la visión externa condensa muchas miradas desde la Antropología, Economía, Historia, Derecho, Lingüística y Sociología de donde los indígenas retomamos los argumentos que nos permiten resignificar los “saberes propios” y establecer un diálogo para eliminar el monólogo de la colonialidad.

- *Wembia béné yhublé.*

La invención de “el otro”.

Las relaciones de contraste, el estigma, la conciencia de pertenencia, la persistencia, el cambio, la historia compartida y la auto-referencia delimitan los espacios de percepción del Yo, *Nosotros* frente al *Otro*, *los otros* y *la otredad*. Esos ámbitos funcionan a manera de engranes o ejes de articulación a partir del cual emergen las identidades particulares y al mismo tiempo crean espacios simbólicos y relaciones de poder. La identidad y la alteridad son en consecuencia, elaboraciones y percepciones

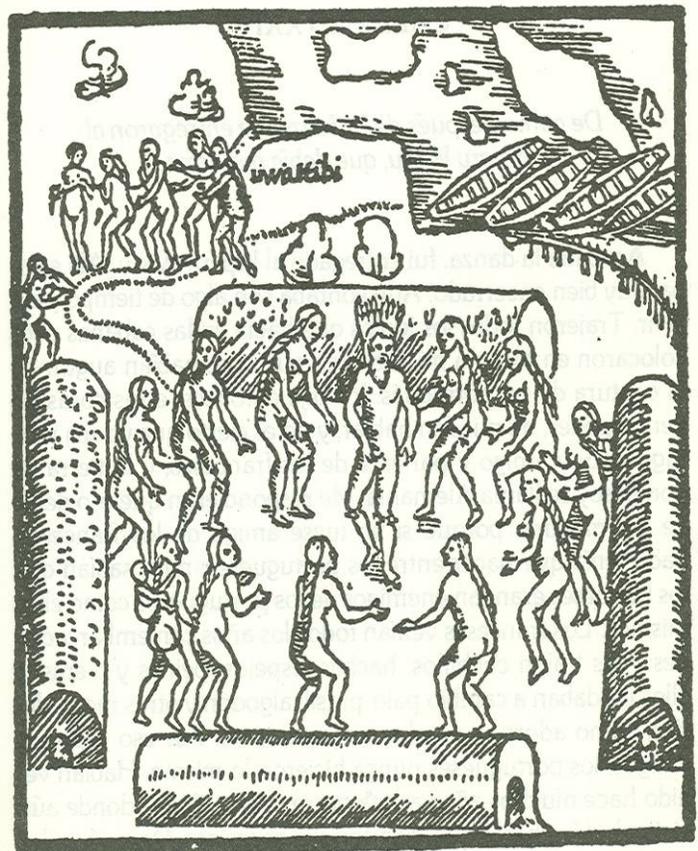
⁴⁴ La política colonial de separación entre indígenas y colonizadores se reguló mediante decretos, prohibiciones y permisos en los distintos ámbitos de la vida cotidiana. Para el caso de Oaxaca ver Chávez Orozco 1953,1951.

construidas por oposición y además, son resultado de un proceso histórico y dialéctico de reconocimiento social.

En este proceso, el “descubrimiento de América” y sus “salvajes” realizado a fines del siglo XV vino a reforzar la imagen de supuesta superioridad del hombre, la sociedad y cultura de Europa basada desde percepción del “Otro” y la “Otridad”, premisa sobre la cual se erige el nuevo orden social y permite al poder eclesiástico recuperar en parte su visión judeocristiana en decadencia de la Época Medieval⁴⁵. En este ambiente, en América inicia una larga discusión de más de tres siglos sobre la naturaleza salvaje del indígena y su territorio” para confirmar su condición no humana.

Grabado que evoca la percepción del “Otro” en Staden

Al respecto, son elocuentes las pinturas recopiladas por Bartra (1997 y 1992) en los albores de la modernidad y en el renacimiento cultural de occidente donde se muestra al *salvaje* en todo su esplendor y se refuerza con las ideas míticas sobre América con todo su exotismo, sus sátiros, centauros y criaturas no humanas. La construcción “del otro” fue desde sus inicios una negación a la diversidad, un reconocimiento de superioridad del hombre y las culturas europeas y por lo tanto, se



⁴⁵ Sobre la construcción del “mundo civilizado” en el siglo XVI ver el relato de Staden (1983) sobre sus experiencias entre los guaraníes de Sudamérica publicado por primera vez en 1557.

presenta como la opción más apta de sobrevivencia humana y a ser impuesta mediante opresión, degradación e imposición de una estructura social jerarquizada. Aquí con relación a oriente y occidente el dominador europeo construyó al <<otro>> como objeto de conocimiento (oriente) y construyó también una imagen autocentrada de su propio *locus enuntiationis* (occidente) en el ejercicio del dominio. (Véase Castro-Gómez 2005: 21; 1999: 79-100 y Maldonado Torres 2006: 63-130)

La construcción del “otro” como fenómeno de exclusión, conlleva necesariamente una negación que es su fundamento ya que la no aceptación y no reconocimiento de sus conocimientos, saberes y aportes, legitima la validez del universo simbólico, histórico y cultural del dominante. En nuestro contexto, una forma de negación se expresó en señalar a los indígenas como “seres sin alma” e irracionales que permitía colocarlos en el punto más bajo de la jerarquía social y cultural universal.

Más tarde, la negación de los otros adquirió rostros inconfundibles pero ocultos ante una modernidad que se fue expandiendo en nuestras regiones como pobreza, marginalidad o exclusión social y, tras varios siglos de estigmatización, esos efectos se acentuaron en la vida de los pueblos indígenas, afrolatinos y afrocaribeños con los peores indicadores económicos y sociales. La mayor parte hoy viven en condiciones de extrema pobreza con los más bajos logros educativos, remunerativos, empleo, calidad de los asentamientos y dotación de patrimonio. Lo mismo ocurre cuando se miden los niveles de bienestar o a nivel de participación donde tienen nulo poder político, en fin, son los pueblos con los grupos sociales más vulnerables, menos valorados culturalmente y los que menos voz ostentan en el diálogo mediático que reconstruye sus imágenes e imaginarios.

Fundado en el etnocentrismo común a todos los pueblos, la construcción del Yo, Nosotros y los Otros permite definir posiciones que condensan lo propio y lo ajeno sobre los cuales surgen las nociones de superioridad-inferioridad e inclusión-exclusión las cuales, suponen dos mundos excluyentes y dos espacios-tiempos también diferentes que llevan a definir identidades y calificar-descalificar al “yo” y “nosotros” frente al “otro” y ustedes. Crear al otro ha sido una condición necesaria para delimitar

ámbitos distintos de ser, pensar y sobre todo, de poder ya que: “Todas las sociedades producen extraños, pero cada tipo de sociedad produce su propio tipo de extraños y los produce a su propio e inimitable modo” (Bauman 2001: 27). Denigrar al *otro* ha sido no sólo una particularidad de todas las sociedades, ha sido una premisa para legitimar toda dominación.

En nuestras sociedades rechazar o aceptar, incluir o excluir han sido también disyuntivas permanentes para preservar la unidad distintiva y descalificar al "los otros" y así se recurre a expresiones peyorativas y discriminativas de: *bene xtilh*, históricamente sinónimo de *bene sgot*, *bene snia*, *bene xhawed*, *bene gwban*, es decir: hombre de Castilla (español) asesino, cruel, flojo y ladrón. Estos juicios además de calificar de manera negativa, son juicios de valor a partir de “lo propio” porque los Otros no se construyen sólo por extraños elementos "culturales": se construyen en una dialogo de autoreconocimiento, de apropiación, de una toma de conciencia y posición que no excluye los elementos externos sino los supera y los considera sólo parte de un proceso permanente de cambio.

Imaginar al *indígena* como “el otro”, desde la falsa lógica de superioridad-inferioridad “natural”, justificó la esclavización, el despojo de las tierras y los bienes, la apropiación de la producción mediante tributos, la destrucción del pensamiento, el sometimiento y establecimiento de un sistema jerárquico-racial que separó españoles, “indios”, criollos, mestizos, negros, mulatos y otras castas. Los distintos hechos de la iglesia, las parroquias, los cabildos y los juzgados cimentaron esa imagen de otredad que dio como respuesta actos de resistencia consignados como desobediencias, supersticiones, hechos criminales, robos y prácticas de idolatrías que desbordaron hasta principios del siglo XIX donde autoridades eclesiásticas y civiles dan fe del “estado salvaje y barbarie”, de “la rudeza gentil”, de “los naturales” o de “la gente belicosa y montarás” que habita estas “otras tierras”. En palabras del Fray Francisco de Burgoa (1997: 91) leemos:

Llegó el P. Fr. Alonfo a descubrir el poco llano donde eftaua el maleficio, y feñalado por la guía... y aligerando el paffo con la fubtileza que pudo, fe entrò dentro... y hallò al viejo idólatra puefto de cuclillas crufados los braços, y la cabeça humillada como

reo, delante de un Altarfito hecho de maderos, y lleno de flores, y en medio parada la Huacamaya, recibiendo el demonio en ella el culto...

Junto con las descripciones hechas por los religiosos sobre las formas de vida, los ritos, la condición “salvaje” del indígena americano y sus “abruptos territorios y hostiles animales” se pueden encontrar pasajes similares en *Breves Descripciones* y en *Relaciones y Cartas* redactadas por Cristóbal Colón, en la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas y en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún.

Sobre Oaxaca existen referencias sobre la construcción de la “otredad” en diversos documentos elaborados a petición de las autoridades coloniales y las descripciones corresponden las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera* (editado por René Acuña en 1984), dos obras de Villaseñor y Sánchez (2005) originalmente publicados en los años de 1746 y 1748 por encargo directo de la Corona al Virrey de la Nueva España en el año de 1741; las *Relaciones Geográficas* de Francisco del Paso y Troncoso (1981) y el conjunto de las *Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778* editado por Manuel Esparza (1994). Sobre la Sierra Norte existen expedientes coloniales del Juzgado de Villa Alta donde zapotecos, chinantecos y mixes fueron procesados por no respetar la nueva religión y los ministros, por preservar sus creencias y defender la vida de sus líderes (ver Archivo General de Indias de Sevilla, España; Carmagnani 1988; Chance 1998, 1978; Díaz-Polanco 1996; Gillow 1990 y Honorable Tribunal Superior de Justicia del Estado de Oaxaca 2004). Los documentos señalados recogen evidencias de ese “otro mundo” expuesto desde la visión de los evangelizadores con una información de aspectos geográficos, ubicación, lengua, fauna, flora, vestuario, geología y antigüedades de cada lugar. La configuración regional se percibe así desde explicaciones religioso-católicas y determinismos biológicos para justificar el racismo expuesto en la visión antihumanista de la supuesta maldad y naturaleza inacabada del hombre americano. A nombre de la “otredad” expresada en una supuesta “inferioridad” se legitimaron actos de barbarie, se inventaron territorios abruptos y quebrados, habitantes hostiles, agresivos, “salvajes”, “idólatras” y seres “deshumanizados” que fueron parte sustancial del “nuevo mundo”, un mundo exótico, bárbaro que requería ser evangelizado y conquistado.

La invención de América, de los zapotecos, mixtecos, mixes, purépechas, otomíes o indígenas en general fue en sus inicios, resultado de la negación de “los otros” como humanos durante el período colonial, de la desestructuración de ese orden social y el inicio de una larga confrontación de culturas, pensamientos e *identidades* asociada a procesos de resistencia, negación, resignificación y cambio como lo han expuestos Bartolomé (2006, 2004); Chance (1998); Jansen y Pérez Jiménez (2009); O’Gorman (1984); Oudijk (2000) y Romero Frizi (1996).

- *Yhela llnasxia chhíío’*

El antihumanismo colonial.

Juan Ginés de Sepúlveda, clérigo de la orden de *los dominicos*, llega a América a fines del siglo XV y se erige en el máximo exponente del *antihumanismo colonial*, pensamiento colonial que se consolida durante más de 400 años. Ginés de Sepúlveda, es el más avieso y tenaz detractor de los religiosos que reconocían la condición humana del hombre americano. Su visión, sin lugar a dudas, puede tipificarse como una *visión antihumanista* expuesta en sus diversos escritos pero de manera particular en su *Historia de la conquista del Nuevo Mundo*; aquí expone la defensa oficial más abierta de la conquista, la colonización y la evangelización al justificar el derecho de los pueblos occidentales a establecer la conquista.

Ginés de Sepúlveda es ejemplo del hombre europeo renacentista que nació y vivió en el período etnocentrista y expansionista de los siglos XV y XVI cuando era difícil aceptar la presencia de culturas diferentes a la suya o, en todo caso, debían ser consideradas como inferiores. Por tal razón se justificaba hacer una “guerra justa” e imponer su modo de vida como un de gran beneficio. En ese ambiente impugnación defendió la violencia como instrumento necesario tanto para acatar las instancias del poder así como para lograr la pacificación y la asimilación. La conquista para él era sólo un prelude para la asimilación y ésta, una condición para la evangelización ya que el indígena, al tener una condición no humana, sino un “bárbaro”, debía ser gobernado por los españoles “más prudentes por su virtud y mejor instrucción”, en su obra *De la Justa Causa de la Guerra Contra los mesoamericanos* expone:

Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que de monos á hombres (Ginés de Sepúlveda: 1987: 111).

Por muchas causas, pues y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles [...] y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [...] y si rehúsan nuestro imperio (imperium) podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley natural. (*Ibídem*: 41 y 173)

La primera es que siendo por naturaleza bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, magnas comodidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma... (*Ibídem*: 153)

Esa visión bajo la complacencia de “la Corona” y la complicidad de los sectores religiosos permitió a los misioneros destruir las expresiones religiosas indígenas con el supuesto de “humanizar” y “evangelizar”; sin embargo, la finalidad era congregar para facilitar el control e imponen otra vida religiosa conforme a las nuevas celebraciones organizadas en cofradías o mayordomías. Colonizar y construir “Otro mundo”, otro espacio, otras culturas y otras personas era el objetivo tras del cual los religiosos se escudaban (Cfr. Dussel 1994: 31-47).

Ante la visión antihumanista de los religiosos y militares, se generaliza la insurrección y fueron frecuentes los levantamientos indígenas en América. En México existe el registro de los siguientes hechos: en 1524 se levantan grupos de la provincia de Chiapas, en 1531 los yopes en Guerrero, en 1541 los indígenas de Nueva Galicia, en 1547 las insurrecciones de Titiquiapan y Niaguatlán en Oaxaca, en 1550 estalla la Guerra Chichimeca, en 1616 se sublevan los tepehuanos de Durango y Chihuahua, en 1660 los zapotecas de Tehuantepec, 1696 los tarahumaras de Chihuahua, en 1700 los zapotecos de la Sierra⁴⁶, en 1701 las tribus de Tamaulipas, en 1712 la

⁴⁶ Sobre las rebeliones, insurrecciones, luchas y reacciones “violentas” expresadas como movimientos de resistencia étnicas y como movimientos de insurrección anticoloniales desde el siglo XVI (1521-1531) hasta el XX en Oaxaca, ver la cronología de ese largo período de rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca. (Barabas 1990 y 1987).

insurrección tzeltal en Chiapas, en 1761 Canek de la Capitanía General de Yucatán y 1748 los apaches de Sonora y Chihuahua.

En ese año, dos fiscales zapotecos de San Francisco Cajonos, fueron juzgados por su propio pueblo cuyo martirio desde la perspectiva católica está representado en cuatro pinturas expuestas al interior de la iglesia de San Francisco en la ciudad de Oaxaca. Los cuadros en nada reflejan los castigos y abusos de los religiosos para eliminar la religiosidad indígena ni la traición de los fiscales al denunciar la ceremonia de agradecimiento y petición que realizaban en ese momento.

La percepción de Europa y “los otros”



Juan Ginés justificó la esclavitud y la dominación como condición necesaria para “humanizar” a los indígenas sin ocultar su visión deshumanizada que partía de su firme convicción de que tales hechos derivaban de una “situación natural ante esos seres sin raciocinio”.

En nuestras sociedades muchos conocimientos fueron impuestos y los “*propios*”, al mezclarse con otras tradiciones culturales adoptaron nuevos referentes y expresiones preservando gran parte de su tradición milenaria por lo que en el mundo moderno son señalados de conocimientos tradicionales o en el peor de los casos, como simples creencias lo cual hace que enfrenten una competencia desigual a tal punto que se pierden, se desvalorizan o se alejan de las necesidades básicas de sobrevivencia. En nuestras comunidades los nuevos conocimientos, los llamados científicos, son fuentes de poder, otorgan privilegios, mejoran el *status* social, crean grupos de control

y por lo tanto, al posicionarse como motores del cambio producen privilegios porque en efecto, toda producción científica es un campo donde se hallan competidores que conocen las reglas y luchan por alcanzar un reconocimiento e incluso buscan el monopolio dentro de este campo (Bourdieu 2003).

- *Ka chheseré bënë nsed.*

Miradas socio-antropológicas en la Sierra.

México, después de un largo período de instauración de la república en el siglo XIX inicia una etapa de conformación de su condición de Estado nacional y busca mediante todos los medios a su alcance conformar una entidad socio-espacial que le permitiera articular sus dimensiones políticas, económicas y culturales heterogéneas. Instaurar un modelo de país fue tarea prioritaria de criollos que se proponían tener injerencia en la vida pública con o sin la participación de los pueblos indígenas que en aquellos momentos luchaban por la restitución de sus recursos apropiados durante la colonia.

En sus inicios, el proyecto de *Unidad Nacional* carencia de una plataforma ideológico-política bien definida, sobre todo de justicia social para todos los sectores del país, en cambio, existía una coacción permanente de los nuevos grupos de poder y una mayor desigualdad difícil de atender. Por otro lado, la apertura de sus instituciones al ámbito exterior produjo cambios importantes aunado al interés de instituciones “científicas”, académicas y no académicas externas que se proponían conocer la “realidad exótica” del país y explicar esa realidad con nuevos paradigmas y visiones. En esta etapa el indígena y sus comunidades seguían sumergidos en prácticas de discriminación y abandono por lo que los ideales de desarrollo y progreso sólo eran postulados que profundizaba más las desigualdades y las diferencias culturales. Para conocer y explicar esa realidad tan compleja y contradictoria, a las ciencias sociales se les encomienda hacer todo tipo de estudios con “base científica” y así, la Sociología y la Antropología utilizando diversas metodologías e instrumentos de observación, se acercan al universo indígena desde los paradigmas evolucionista, funcionalista, relativista y culturalista en boga de las escuelas más importantes del momento (inglesa, francesa y la norteamericana) para dar paso más adelante al surgimiento de

la antropología mexicana y con ella una política indigenista general para cada una de nuestras regiones. Conservar o destruir las diferencias culturales fue un dilema del proyecto de *unidad nacional* que en el fondo compartía una idea: eliminar los problemas y superar las formas de vida tradicionales de las comunidades indígenas mediante una homogeneidad, pero curiosamente, ese sentimiento de unidad nacional -como dice Varese- ha estado muy lejos de ser una realidad porque lo que subyace es en todo caso, es sólo una visión, una ideología, una manera de construir una cultura mexicana genérica, retórica y abstracta que nada tiene que ver con la memoria histórica. (Ver Varese 1983: 90-99).

Hay que recordar, a lo largo de dos centurias de vida independiente y después de un siglo de haber iniciado el movimiento armado de 1910 por la reivindicación de los derechos humanos, laborales y sobre la tierra, la dominación se vuelve interna con el surgir de nuevos grupos de poder que sustituyeron el esclavismo con la explotación de trabajadores acasillados en bastos territorios: plantaciones, fincas y haciendas. En Oaxaca, esas contradicciones tuvieron gran impacto en las regiones de Tuxtepec, Valles Centrales, Costa, e Istmo mientras que en la Sierra, la población seguía sobreviviendo sobre sus unidades de producción campesina. Hay noticias de la existencia de algunas haciendas en ciertas áreas cercanas a las comunidades de Ixtlán, Choapan y Villa Alta pero al parecer, fueron señales que dejó la organización económica colonial y por ello, los liderazgos surgidos de estos espacios tuvieron cierto impacto político-militar en algún momento. Actualmente, los liderazgos son de tipo local y forman expresión de las antiguas castas patriarcales y teocráticas, de aristocracias en decadencia, legado de pequeños señoríos dispersos en el área previa a la llegada de la colonia, y de manera más reciente, de la organización política social y económica articulada a lo nacional mediante instituciones estatales y federales, de un pequeño sector comercial local y una incipiente burocracia política, militar y magisterial que en los últimos años ha controlado del poder regional.⁴⁷

⁴⁷ Sobre la participación de “los caudillos serranos” Guillermo Meixueiro, Onofre Jiménez, Pedro Castillo, Agapito López y otros líderes locales en las acciones político-militares posteriores a 1926, consultar Ibarra (1975) y, sobre la disputa de liderazgo entre Ayutla y Zacatepec en la región mixe, ver Laviada (1978).

En ese escenario de pugnas económicas y políticas la participación de partidos políticos es intensa al igual que intelectuales, campesinos, caudillos, líderes civiles y militares, caciques locales y terratenientes que se unen a la consolidación del modelo actual de Estado-nación e impulsan el proyecto de *Unidad Nacional*, proyecto cuyos objetivos centrales fueron variando conforme a los intereses de los grupos de poder conformando dos grandes tendencias: homogeneidad o heterogeneidad.

Al margen de los objetivos y premisas de cada tendencia, en ese devenir se fue construyendo un discurso nacionalista compartido con la idea de construir un país y una nación moderna que mantuvo prácticas, estigmas, discriminación y racismo en los contextos que se fueron caracterizando como comunidades indias o indígenas, tribus, razas, grupos étnicos, etnias, naciones, nacionalidades o campesinos *sui generis*. Después del apaciguamiento del movimiento armado de 1910 y a partir de la segunda década del mismo siglo, en México se produce un gran debate político y académico en la búsqueda de la nueva reconfiguración nacional y entre las corrientes socio-antropológicas en boga y la política indigenista oficial emergen estudios y propuestas centradas en corrientes de pensamiento básicamente coloniales; para el caso de los zapotecos podemos reconocer las siguientes:

- *Evolucionismo y racismo*: Hablar de evolucionismo es referirnos a una visión instaurada como marco explicativo general de estructura, cambio y desarrollo gradual que ocurren en todas la naturaleza, las especies, las sociedades humanas y sus expresiones. A Darwin, Morgan y Spencer se deben las más significativas contribuciones de los paradigmas coloniales que establecieron etapas evolutivas, niveles o grados particulares de desarrollo (salvajismo, barbarie y civilización) expuestos por Edward Taylor, Gordon Childe y Lewis H. Morgan, conceptos que posteriormente permitieron diferenciar sociedades, culturas y hombres superiores e inferiores.

Este modelo pretendió dar una explicación “científica” sobre los procesos de cambio inherente a todas las sociedades y explicar las causas de los problemas sociales. Sin

embargo, su visión resultó ser impreciso pero sí, impregnado de un burdo racismo que permitió a la *élite criolla* desde su posición en las instituciones gubernamentales plantear una política social basada en los ideales de “desarrollo” y progreso”, para un país que aún no existía, impulsar la desaparición de sus “comunidades arcaicas”, “desfasadas”, “inferiores” y de “pueblos sin historia” que, desde su perspectiva, estaban irremediabilmente condenados a desaparecer o permanecer al margen del progreso y la modernidad. Sin embargo, habría que precisar: esos pueblos que de una o de otra manera han sido arrastrados e incluidos de los procesos total y “las poblaciones llamadas “primitivas” y que por lo común han sido estudiados como sobrevivientes prístinos de un pasado intemporal, pero debemos aclarar: estos pueblos no son nuestros “antecesores contemporáneos”, ni pueblos sin historia, ni pueblos cuyas historias... han permanecido “congeladas” (Wolf 1994: 465). La visión evolucionista se impuso en distintos estudios realizados en varias regiones indígenas del país y un buen ejemplo de esta tendencia se encuentra en los “aportes” de las disciplinas sociales de la época, particularmente de una Sociología que se propone desde “un enfoque científico y con rigurosos procedimientos de sus expertos”, demostrar no sólo la diferencia, sino, una supuesta debilidad mental, un atraso cultural y sobre todo, una inferioridad biológico-racial inherente a su naturaleza y condición humana” tal como se asegura cuando en otras palabras se afirma que:

La heterogeneidad étnica y cultural de la población mexicana, es, indudablemente, el problema fundamental de nuestro país. En la diferencia de raza y de cultura de la población mexicana, debe buscarse el origen de nuestros males sociales pretéritos y presentes y el escollo más serio que se presenta para el futuro desarrollo de la patria. (Mendieta y Núñez 1949: 7)

Desde la diversidad étnica y cultural se plantea la falta de desarrollo y admite la superioridad-inferioridad de ciertas “razas” cuando dice: “el indio es más bien un obstáculo que un factor de progreso, principalmente en la acción política en la que no toma participación directa como una fuerza dotada de propia conciencia, unida en tendencias y anhelos”. Sobre el mismo punto aclara: “Esto se debe al atraso cultural y al aislamiento de muchos grupos indígenas que son mexicanos solamente porque viven dentro del territorio de la República Mexicana; pero que llevan una vida

independiente, sin nexo alguno con el resto del país”. Evidentemente, este ilustre sociólogo nunca entendió que los pueblos mesoamericanos vivían dentro *sus propios territorios pero despojados* por una sociedad que los quiere obligar a construir una nación que en los hechos no los reconocía como ciudadanos mexicanos, pero a cambio, les pedía aceptar un ridículo patriotismo que exaltaba etapas, héroes, hechos desconocidos e intereses de su naciente burguesía nacionalista criolla.

Con esta posición totalmente racista el grupo de especialistas realiza estudios biotipológicos y psicológicos⁴⁸ experimentales en Oaxaca, Michoacán y Yucatán con el apoyo de otros especialistas y con gran seguridad afirma encontrar una incapacidad de los indígenas para pensar y actuar cuando dicen: “Lo que ha quedado de las razas indígenas es solamente el pueblo bajo, la masa que sigue, no el hombre que señala y que guía”. Este autor es incapaz de ver a los pueblos indígenas y a las personas como sujetos que piensan, construyen, crean y superan su condición social porque adolecen de una debilidad mental y física natural. (Ver Mendieta y Núñez 1938: 11-19). Como resultado de sus afirmaciones, en el terreno de la acción los autores de esta posición proponían entre otras medidas “Difusión del idioma castellano hasta desplazar totalmente las lenguas indígenas regionales” (*Ibidem.*: LV) porque suponían erróneamente que dominar el castellano era signo de “civilización”. Como podemos observar, es verdaderamente lamentable pero no sorprendente el uso de las distintas ciencias intentando ofrecer a la sociedad una visión “científica” de la realidad y legitimar acciones genocidas con conclusiones totalmente “tendenciosas y darwinistas para justificar su racismo, discriminación y prejuicios en contra de los indígenas” (Nahmad Sittón 2000: 11).

Ahora bien, ese evolucionismo-racial se internaliza poco a poco en el pensamiento de nuestros pueblos, introduce nuevas formas de ver, ser y hacer por la injerencia del

⁴⁸ José Gómez Robleda, Alfonso Quiroz, Luis Argoytia, Adán Mercado y Lucio Mendieta y Núñez asumen una posición totalmente racista a mediados del siglo anterior cuando deducen por sus estudios que la población indígena: “Por hoy, tienen músculos débiles y zurdería motora de hombres primitivos; su corazón late con alguna lentitud y el esfuerzo cardíaco es deficiente. Circula por sus vasos sangre que se mueve trabajosamente. Respiran de prisa, como aquel que viviera intranquilo. Su aspecto huesudo y flaco, y su metabolismo que más consume que ahorra son señales de hambre jamás satisfecha.” (Mendieta y Núñez 1949: 265-411)

Estado y sus instituciones cuando inducen a cambios paradigmáticos y estructurales que poco a poco llevan a olvidos involuntarios de pensamiento, producen nuevos imaginarios y nuevas formas de representación que dan origen a identidades negativas, pueblos nuevos y pueblos testimonio, procesos de descaracterización étnica, des-civilización, etnocidio, colonización y descolonización tratados por muchos antropólogos entre quienes se encuentran Adolfo Colombres, Alicia Barabas, Darcy Ribeiro, Miguel Bartolomé, Robert Jaulín, Salomón Nahmad o Stefano Varese en distintos momentos y documentos.

- *Funcionalismo*. En sus inicios, esta corriente de pensamiento tiene como precursor a Emile Durkheim y como sus representantes más visibles a Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown. En trabajos separados plantean analizar la realidad social total y la interrelación de sus partes en términos de su contribución y de satisfacción a las necesidades colectivas. Parten de la consideración teórico-metodológica de reconocer los fenómenos sociales como “cosas” o hechos insertos en un cuerpo coherentemente relacionados y que cada una de sus partes cumplen una determinada función. Esta idea, central para determinar tipos de sociedades, de solidaridad, conciencia, roles y funciones sirvió de base para crear un nuevo paradigma para explicar la realidad social y establece: “El postulado fundamental del funcionalismo es el de la integración de la cultura, insistiendo en que ésta funciona como un todo articulado en el cual cada elemento se explica en sus relaciones con los demás y todos ellos por formar parte de una unidad” (Malinowski y Julio de la Fuente 2005: 22)

Es importante también reconocer su aporte en los estudios cuando introduce el trabajo de campo como una condición irrenunciable que debía recolectar y registrar todo aquello que la gente piensa sobre sus propias acciones, creencias, ideas, idiomas, mentalidades al punto tal que se permitan conocer sus particularidades y su aportación al todo. No obstante a la sugerencia, en la corriente hay aún cierta complicidad con el colonialismo que denuncia y así su discurso no logra desprenderse del pensamiento evolucionista al percibir *los cambios* como una constante que modifica la estructura total y puede eliminar “el conservadurismo, “la

apatía”, “su proceder ilógico” y “el tradicionalismo” con el que lo han caracterizado y cuya explicación se encuentra en su situación económica y no en supuestos estadios inferiores (*Ibidem*: 25).

Bronislaw Malinowski se traslada a México en los primeros años de década de 1940, recibe la colaboración de Julio de la Fuente y el resultado del trabajo se expone y se desarrolla ampliamente como parte de una visión y una aplicación de la Antropología en las regiones indígenas. Con relación al área de trabajo y al pensamiento de este ilustre antropólogo veracruzano quien llega a mediados de 1937 a la región zapoteca con el propósito de estudiar la vida de los indígenas de la región escogiendo el poblado zapoteca de Yalálag “elegido como primer lugar de estudio en razón de los informes -dramáticos y poco exactos- que hacían de él un pueblo muy indígena, primitivo y remoto –el ideal del etnólogo tradicionalista-” (de la Fuente 1977:10). En su estancia durante un período aproximado de cinco años, en las indagaciones de los autores se percibe aún un tinte de discriminación en sus expresiones que contrastan a los “correctos” con los “tontos”, a las personas civilizadas o gentes de razón con los auténticos indígenas y naturales (Malinowski y de la Fuente 2005: 108).

Su presencia en la Sierra coincide con la etapa de construcción de la unidad nacional donde los indígenas luchan por sacudirse los estigmas de la colonización y donde la escuela y programas asistenciales fomentan los ideales de progreso y desarrollo ya no sobre las premisas del evolucionismo, sino, sobre teorías de cambio cultural asociadas a la integración, el desarrollo, el progreso y la identidad nacional. Desde el funcionalismo que sustenta, en sus obras: *Relaciones Interétnicas*, *Yalálag. Una Villa Zapoteca Serrana* y *Los zapotecos de Choapan, Oaxaca*, ofrece reflexiones aún con pasajes del evolucionismo al situar a los expertos en un punto que les permite “recorrer los países salvajes y estudiar a sus habitantes” para arribar a explicaciones más acabadas sobre el indígena y lo indígena, entender su vida, sus cambios y finalmente eliminar los mecanismos de explotación. Sus propuestas de desarrollo buscan superar *el viejo evolucionismo* y proponiendo respeto a la diversidad cultural pero al mismo tiempo superar prácticas y valores “tradicionales”, negativos e

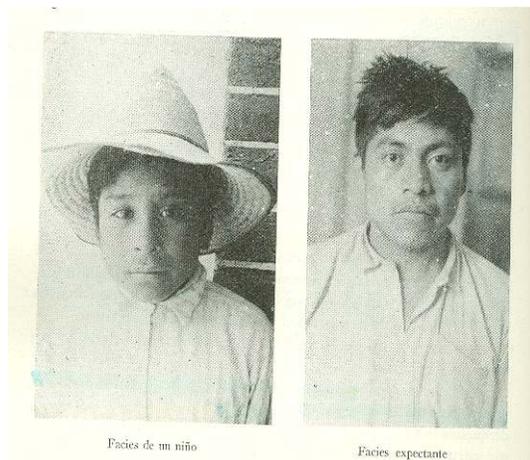
incompatibles con “lo nacional” y la vida moderna con o cual propone acciones en el campo de la educación para alcanzar el cambio social y la aculturación.

Para fundamentar sus acciones Malinowski y de la Fuente señalan: “las culturas son sistemas integrados funcionales y coherentes donde cada parte contribuye a mantener el todo propiciando el equilibrio y la estabilidad social”. Esta indicación aunado a un riguroso trabajo de campo permitió reforzar las ideas de cambio cultural en los siguientes términos: “la modificación de una parte de la cultura cambia la estructura total de la forma de vida y en el terreno de la práctica observa: “Los renglones tales como la alimentación, el vestidos, los muebles y utensilios de cocina, no pueden ser cambiados a pedazos. Se insiste, mientras no se transformen por completo los sistemas de creencia, el nivel intelectual y el gusto estético ligado a ello, los indígenas y los campesinos tendrán gran demanda de cohetes con los cuales venera a su Dios, glorifican su comunidad y satisfacen su sentido de lo dramático y sobrenatural. (*Ibíd.* 2005: 105).

Para la construcción de una unidad nacional menos racista y colonial, su visión resulta importante a medida que denuncia la explotación, la pobreza, el analfabetismo y la ignorancia como verdaderas raíces del “*retraso cultural*” que coloca a las comunidades en desventaja frente al *cambio* y la *transculturación* de los sectores “modernos”; así Malinowski y de la Fuente proponen *eliminar desajustes* buscando siempre la *integración* para superar los problemas de la falta de desarrollo.

- *Culturalismo*. Un importante paradigma explicativo que en los Estados Unidos de América adquiere carta de naturalización al conformar toda una escuela y tradición que en ola diversidad de las culturas intenta explicar las actitudes, los comportamientos y la manera de ser del hombre y la sociedad. En su conformación se vincula a diversos autores donde están presente, Boas, Ruth Benedict, Melville Herkovits, Foster y Ralph Linton. En México esta corriente en primer término cobra sentido en aquellos estudios que asumen una supuesta posición “científica” e intentan explicar los problemas sociales y en segundo lugar se observa en la naciente política indigenista que buscaba eliminar los problemas mediante

procesos de aculturación y de cambio cultural como se observa en los aportes de Manuel Gamio, Aguirre Beltrán, Moisés Sáenz, Julio de la Fuente. De manera más sutil este pensamiento se ha preservado y se puede encontrar en estudios recientes donde se establece la relación entre cultura y desajuste de personalidad⁴⁹. Además de la aceptación y difusión amplia que tuvo en la Antropología, también tuvo gran influencia en la Sociología a través de los estudios de comportamiento que justificaban los grandes problemas nacionales a partir de las tradiciones culturales y por lo tanto, proponían transformar sus “bajos niveles de desarrollo” al no aportar a la unidad y no favorecer al desarrollo la personalidad y la cultura. En los estudios hechos por Gómez Robleda y Alfonso Quiroz sobre los purépechas de Michoacán, los mayas de Yucatán y los zapotecos de Oaxaca se preguntaban con “singular inocencia” que les permitía responder con gran seguridad:



¿Qué es lo que estos indios observan, hacia fuera con tanta persistencia? Indudablemente una realidad hostil, un presente adverso y un futuro incierto. Por eso sus caras son de tipo depresivo y, por lo mismo, no se ve a los niños indios con la expresión de la tranquila alegría de los niños de las ciudades. (Ver Mendieta y Núñez 1949: 284)

Sus las conclusiones son del más puro racismo y sus impregnadas aún del evolucionismo racista asocia estadios biológico-sociales, económicos y culturales “primitivos” a “rasgos naturales” de una personalidad depresiva con debilidad corporal “reflejada en sus rostros a manera de huellas dactilares”. En sus conclusiones sobre los indígenas dice:

⁴⁹ Para ilustrar la influencia de este pensamiento ver el estudio de Kearney (1976: 89) sobre un poblado de la Sierra Zapoteca y retomado por Whitecotton (1985). El primero afirma: “Igual que la mayoría de los campesinos modernos de México y otros países, los zapotecos ven el mundo como un lugar lleno de peligros...En su percepción, el individuo se enfrenta a ese mundo hostil solo; no puede contar con otros porque la sociedad zapoteca está impregnada de desconfianza general, al punto de que las cosas “buenas” son consideradas ilusiones engañosas”. La idea central es que los problemas personales y colectivos se atribuyen a desajustes emocionales y de personalidad derivados de la cultura.

- Existe poco desarrollo de las tendencias de sentido práctico, circunstancia a todas luces concordantes con su género de vida primitivo.
- El estado de ánimo que permanentemente expresa la cara de estos indios es de tipo depresivo.
- Su fuerza muscular es notoriamente deficiente.

Sus conclusiones refuerzan las apreciaciones ya hechas desde inicios del siglo XX por Arnold van Gennep quien analiza los rituales que todas las sociedades establecen para adquirir otra condición social. Con relación a la evolución de las sociedades establece una separación entre mundo sagrado y mundo profano y dice: “A medida que se desciende en la serie de civilizaciones –tomando esta palabra en su más amplio sentido-, se constata un mayor predominio del mundo sagrado sobre el mundo profano; en las sociedades menos evolucionadas que conocemos, engloba casi todo: nacer, parir, cazar, etc., son actividades vinculadas a lo sagrado por múltiples dimensiones” (Gennep 1986: 12). Esta indicación parece tener una referencia directa con el pensamiento actual de los pueblos indígenas, sin embargo, esa vinculación no necesariamente sea la presencia de una situación “menos evolucionada”, simplemente estamos frente a sociedades que tienen como soporte vivencial otra cosmovisión donde lo sagrado viene a explicar las vivencias, el mundo y la realidad total.

El paradigma centrado en la caracterización de la cultura y la personalidad ha tenido fuerte influencia en los análisis de la vida de las comunidades indígenas al asociar las formas comportamiento humano propias de una naturaleza con frustraciones, actitudes, angustias, agresividad y ansiedad propias de una determinada cultura que finalmente define un tipo de vida, una personalidad y una cultura. Por las razones expuestas, es importante el señalamiento que expresa: “el culturalismo, ya presente en la ideología dominante de los estudios culturales, es un fenómeno complejo, que hace de la cultura --del interculturalismo-- una encrucijada de intereses ideológicos, sociales, económicos y políticos asociando las actuales obsesiones etnicistas o identitarias que pretenden justificar todos los hechos sociales en razón de las diferencias culturales” (Cfr. Sánchez Parga 2006: 193-225)

Desde el culturalismo se descubren comportamientos aprendidos o transmitidos en cada grupo y dan explicaciones coherentes con los “niveles de desarrollo” de cada sociedad reflejados en una multiplicidad de expresiones asociados a diferencias, problemas, complejos, frustraciones, angustias, agresividades y ansiedades. A pesar de su sesgo para explicar la realidad, el culturalismo no constituye en sí una negación de los valores y las aportaciones de las sociedades, sino, establece diferencias basadas en la diversidad que no se ajustan a la lógica occidental y por ello proponen una transformación hacia la incorporación a los ideales de progreso y desarrollo propio de las sociedades modernas. En este punto no podemos olvidar el papel que se le asigna a la educación y desde las regiones indígenas se impulsa esta visión con la creación de los Internados para Jóvenes Indígenas en distintas regiones del país y para Oaxaca en Eloxochitlán de Flores Magón en la región mazateca, Yosondúa en la mixteca, Guelatao y Zoogocho en la Sierra Norte Zapoteca. La creación de los internados indígenas jugó un importante papel a nivel local, regional y nacional cumpliendo con los objetivos que le dieron origen, sin embargo, pese a haber sido preparados los alumnos para un proceso de aculturación en la búsqueda de una homogeneidad nacional.

La sobrevivencia actual de estos centros de educación ilustran la búsqueda de esa incorporación y unidad nacional que aparentemente no existe en las comunidades indígenas y para afirmar lo dicho, curiosamente por iniciativa de algún ilustre político o funcionario que desconoce el respeto a la diversidad, a estos centros educativos se les denominó presuntuosamente *Centros de Integración Social*.

- *Relativismo*. A fines del siglo XIX, Franz Boas inaugura una nueva era de estudios sobre las sociedades humanas y como resultado nace el enfoque identificado como *relativismo cultural*. Este paradigma poco a poco se fue apropiando de los espacios de análisis importantes dentro de la literatura y los discursos antropológicos, posteriormente en los documentos oficiales de carácter educativo y administrativos indigenistas para definir modelos de atención gubernamental y, finalmente se insertan en el pensamiento de los líderes indígena como argumento para la defensa de sus particularidades y para la lucha por la reivindicación de los

derechos sociales y culturales. Como postura y marco de referencia de la realidad social, resalta ya no solamente la función, sino, la riqueza y aportación de todos los pueblos a la cultura universal y en ese horizonte se construye una gran plataforma ideológico-política de la política indigenista cuya orientación teórico se puede sintetizar de la siguiente manera: Cada cultura, individuo y objeto constituyen particularidades únicas que deben ser examinada como totalidad en términos de sí misma y de su propio contexto y, cada cultura representa posibilidades distintas de desarrollo y por lo tanto, representa un reto a la homogeneidad al reafirmar el principio de: “no hay culturas superiores ni inferiores, hay culturas diferentes”, base de toda diversidad.

El relativismo cultural “es una filosofía que, al reconocer los valores que establece cada sociedad para guiar su propia vida insiste en la dignidad inherente a cada cuerpo de costumbres y en la necesidad de tolerancia frente a convenciones diferentes de las nuestras” (Herskovits 1969: 90-91). Es cierto, no se puede negar el valor de las culturas particulares de cada pueblo. Preservarlas, rescatar aquellas que están proceso de desaparición y proponer estrategias para el desarrollo de todas es debe ser parte de una verdadera política de inclusión donde el derecho a su existencia debe impulsar hacia una pluralidad social y cultural más firme para dar paso a una verdadera relación intercultural en la unidad nacional. El reconocimiento a la pluralidad debe ser principio rector para entender y resolver los problemas nacionales sin reforzar privilegios, intereses, sin permitir a gobernantes e instituciones evadir responsabilidades ni dejar a las comunidades atrapadas en los laberintos desiguales de la modernidad tardía en que hoy sobreviven.

Habremos de reconocer que como pueblos testimonio hemos transitado desde la degradación de nuestras vidas como expresión de una *otredad deshumanizada*, a nuestra ubicación en el peldaño más bajo de la escala del evolucionismo hasta el reconocimiento con dignidad de nuestras identidades sustentadas no sólo con los aportes del relativismo cultural u los planteamientos del interculturalismo institucional, sino, con los principios de autonomía y libre determinación de nuestras pueblos, comunidades y organizaciones. Buscamos superar los particularismos extremos que

nos fragmentan, nos separan y nos aíslan a partir del reclamo del respeto al derecho de la diversidad. No queremos que al relativizar nuestras formas de vida se use como argumento para reproducir un mismo *status quo* con prácticas que, desde el respeto y la tolerancia reproducen el poder y el dominio.

Es cierto, en las situaciones de colonialidad, el respeto a la diversidad se convierte en un falso soporte para una pluralidad porque es cierto, se preserva la diferencia pero no se eliminan las desigualdades sociales. El relativismo no puede ser argumento para pensar en un modelo de reproducción sustentado desde el “capitalismo salvaje” que todo relativiza y si no, todo coopta o elimina.

Promover la tolerancia y el respeto por las culturas es incuestionable, pero, se corre el riesgo de legitimar prácticas y costumbres negativas inadmisibles cuando atentan contra la dignidad y una condición diferente. Tanto indígenas como políticos, activistas, funcionarios o académicos nos acogemos al relativismo para glorificar, alabar, renegar, injuriar o denostar nuestras culturas; a nombre del respeto a la diversidad y al derecho colectivo nos escudamos ya sea para preservar, para proponer acciones de desarrollo o abandonar y desatender los reclamos de unidad con autonomía y de respeto pero con participación y aceptar el camino de la modernidad pero diversificada.

El relativismo cultural desde su aparición en la Antropología mexicana se quedó como algo irrenunciable tanto en los discursos indigenistas e indígenas. La defensa que hace por los particularismos coincide en cierta forma con el punto de vista del etnocentrismo, sin embargo, es inadecuado establecer una identificación entre ambos ya que este último no acepta la validez de otros principios ni valores, sólo reconoce la supremacía de “lo propio”. En los contextos coloniales, ha existido un mal entendido y un mal uso a los principios del relativismo y ha permitido a las sociedades hegemónicas abandonar a sectores culturalmente diferentes. Todo modelo de sociedad debe romper las relaciones de desigualdad y dar satisfacción a los problemas expresados como necesidades manifiestas en la cultura sustentadas en las vivencias,

cosmovisión, lengua, relaciones políticas, económicas sancionadas y legitimadas en la práctica cotidiana.

4. *Kí chheserhedé chhió nallaa'*.

Miradas recientes.

Este apartado hace referencia a las aportaciones de otros autores que desde otras disciplinas han incursionado sobre la Sierra Norte zapoteca. Los estudios cubren distintos intereses académicos pocas veces conocidas por los habitantes del área aún cuando tienen una referencia directa sobre sus habitantes. En las miradas recientes encontramos estudios económicos, políticos, lingüísticos, religiosos y educativos contemporáneos entre los cuales destacan los siguientes:

Desde la perspectiva histórica existen referencias sobre la reproducción de la vida de los zapotecos en diversos períodos (Baskes 2000; Calvo 2010; Chance 1998, 1986, 1982 y 1978, Garner 1988, Guardino 2009 y Oudijk 2000) En el primer trabajo de Chance describe la conquista de la Sierra, en el segundo establece comparaciones entre la región del Valle y los pueblos del rincón y señala las condiciones que permitieron en la primera región conformar jerarquías en los años previos a la conquista. El otro texto es una referencia más general sobre la estratificación social de Oaxaca en el período colonial y en el cuarto consigna los documentos coloniales del Archivo de Villa Alta. En otro escrito Oudijk y Romero Frizzi (2003) presentan un recuento del territorio zapoteco de la Sierra en sus períodos de transformación, fragmentación y reconstrucción. Los autores analizan los procesos demográficos, económicos, políticos y sociales con la inclusión de datos que permiten tener una visión amplia de la región. Mercedes Olivera y Romero Frizzi (1986) comparten otras reflexiones sobre el período colonial caracterizado como "La conquista de las armas". Siguiendo el análisis histórico en la época contemporánea, María de los Ángeles Romero (2002) da cuenta sobre la secuela de los pleitos fomentados por los corregidores, religiosos y otras autoridades coloniales cuyas consecuencias perduran por la lucha del aprovechamiento de los recursos en el caso concreto de Choapan. Un trabajo interesante en dos tomos con alrededor de 3,200 expedientes sobre litigios y situación económico-social que guardaba el país en la colonia de donde podemos ver la situación de Oaxaca con más

de 851 folios que nos acercan al escenario colonial donde fueron común los despojos, castigos, permisos, congregaciones y pleitos existentes en el Archivo General de la Nación dados a conocer por Luis Chávez Orozco (1953, 1951).

El Regreso de los Dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII de Carmagnani (1988) da cuenta acerca del proceso de reconstitución de las antiguas identidades mesoamericanas fragmentadas durante los siglos XVII y XVIII y señala cómo a pesar de varios siglos de colonia, la religión, los ritos y el pensamiento zapotecos persisten y cómo, a través de los siglos aún están presentes como también lo indican Berlín, Balzalobre y de Hevia (1988), Gillow (1990) y Jiménez y González (1992) quienes refieren de prácticas, creencias y cosmovisión ancestrales que las órdenes evangelizadoras no pudieron eliminar.

Sobre la persistencia de la religión son también importantes los trabajos de Roberto Weitlaner y Gabriel de Cicco, "La jerarquía de los dioses zapotecos del sur" quienes hacen una comparación del sustrato cultural y visión de los zapotecos de la Sierra Sur con los de la Sierra Norte; por su parte Ernesto Lemoine en "Algunos datos histórico geográficos acerca de Villa Alta y su Comarca" consigna datos referentes al período colonial; Howard F. Cline en "Documentos Pictóricos Nativos del Oriente de Oaxaca, México" presenta una relación de diversos lienzos y mapas zapotecas del área y Peter Gerhard en "Villa Alta" describe las características sobre el reparto y la adjudicación de las tierras y los hombres en esta región durante la colonia por parte de los encomenderos y los corregidores. (Ver Ríos Morales 1994).

En otra línea encontramos la descripción de uno de los pocos documentos pictográficos zapotecos que corresponde al área del Rincón Bajo, el *Lienzo de Tiltepec*, un documento colonial expuesto por Guevara Hernández (1991) que contiene parte de la historia precolonial del pueblo de Tiltepec y la forma en que una comunidad retoma esos elementos para la construcción de su identidad. Los estudios sobre las condiciones de producción desde la perspectiva de la economía campesina tradicional hay un estudio de caso (Berg Jr. 1974) y sobre la importancia de la actividad minera en el área de Ixtlán. (Ver Sigüenza Orozco 1996).

Sobre la lengua zapoteca la referencia se remonta a los registros elaborados para fines de evangelización por los religiosos Alonso Camacho, Alonso Martínez, Bernardo de Alburquerque, Cristóbal Agüero, Cristóbal de la Cueva, Francisco Pacheco de Silva, Gregorio Beteta, Juan Bautista Carriedo, Juan de Córdoba, Leonardo Levanto y Pedro Fera. Más adelante encontramos a lingüistas e historiadores como Carlos Basauri, Francisco Belmar, Francisco Pimentel, Manuel Martínez Gracida, Paul Radín, Wigberto Jiménez Moreno y Wilfredo C. Cruz. Como reflexiones contemporáneas tenemos los aportes de Inés Butler, Jorge Suárez, Juan José Rendón, Leonardo Manrique, Mauricio Swadesh, Miguel Othón de Mendizábal, Rebeca Long y Sofronio Cruz, Rosa María Zúñiga, Thomas Smith y Velma Picket por mencionar algunos.

En el ámbito del Derecho positivo y del Derecho indígena sobre el área de El Rincón, Laura Nader (1998) compara dos formas diferentes de impartir justicia entre los pueblos cercanos de Talea de Castro y San Juan Juquilla Vijanos. Desde la perspectiva de la Ecología Cultural, Leonardo Tyrtania (1992) contribuye con un ensayo *Yagavila* donde remarca el conocimiento y el manejo especializado de los zapotecos del Rincón sobre los recursos a partir de agroecosistemas que ayudan a preservar el medio ambiente.

De manera más cercana tenemos estudios más globales con referencias a aspectos históricos, demográficos, económicos, organización social, cultura e identidad sobre los zapotecos desde una visión más dinámica y compleja a partir de referentes más totalizantes que los lleva con muchas reservas a conforma una *macroetnia* porque "...en la actualidad no constituyen una colectividad étnica, ya que no tienen plena conciencia de pertenecer a un mismo pueblo ni mecanismos de articulación global" (Barabas 1999: 59). Para el caso de los zapotecos este señalamiento es muy cierto pero al mismo tiempo paradójico porque si no constituye una *colectividad étnica*, *menos puede conformar una macroetnia*. En términos generales, en todas las sociedades es difícil que sus miembros tener plena conciencia de su pertenencia a un pueblo en el sentido amplio de la expresión. En cambio, sí hay una percepción de identidad grupal que permite reconocer condiciones y mecanismos de confrontación que une y separa pero lo más importante, hay una memoria colectiva y una

cosmovisión que sustenta una tradición cultural aunque fragmentada, pero sigue presente en los sujetos y permite dar un sentido de unidad y pertenencia.

En el recuento de de las miradas recientes son importantes los trabajos sobre pensamiento, religión, lengua, mundo y vida de los zapotecos de Marcus Winter (2002), Thomas Smith (2002) y Víctor de la Cruz (2007, 2002) entre otros, conjuntan sus conocimientos arqueológicos, lingüísticos e históricos con las tradiciones pasadas y presentes zapotecas (Ver por ejemplo también López Cruz y Swanton 2008).

5. *Da chhochinj.*

La postmodernidad.

Da chhochinj da la idea de destrucción y de expresar lo inacabado, lo no terminado, lo que ha quedado sin completarse, es la expresión más adecuada para expresar lo inadmisibles de la modernidad. Entre los pueblos indígenas cuando se hace una analogía entre el pasado inconcluso y el presente indefinido surge una duda que no puede escapar en las reflexiones cotidianas: Nuestros pueblos y comunidades indígenas desde su choque con la sociedad occidental quedaron insertos en las relaciones que permitieron iniciar y consolidar una reproducción ampliada de la modernidad y la globalización buscando participar en la conformación de un nuevo imaginario y sus promesas que la postmodernidad no pudo desarticular. En nuestras comunidades se preserva en gran medida la falsa idea de “progreso”, “desarrollo”, “civilización” que han llevado a la pérdida de los valores y saberes ancestrales.

Si bien es cierto que, una de sus particularidades es su posibilidad de poner atención a lo doméstico en oposición a la razón universal, también es cierto que es un pensamiento que rechaza el dominio de la racionalidad del sujeto como pensante universal. Dentro de sus distintas “líneas de fuga”, la postmodernidad se presenta como un nuevo modo de ser humano, es una seducción que captura al individuo y lo lleva a vivir una realidad virtual, de simulacro, de glorificación y al mismo tiempo saturada de amnesia, un mundo con otro supuesto mundo de poder, aparentemente independiente del Estado pero que en esencia sirve a sus intereses donde “aparece como el signo que revela una crisis profunda y como un refugio que preserva una

reflexión sobre nuevas orientaciones. Es esencialmente, negación del período precedente sin ser afirmación de un nuevo espacio” (Vattimo 1994: 64). En este sentido el postmodernismo deviene como nuevo sustento ideológico y filosófico que busca romper con todo el pensamiento hegemónico que fueron reconfigurando las sociedades y los estados modernos que posteriormente produjeron el neoliberalismo⁵⁰ de fines del siglo XX y la actual era de globalización.

La postmodernidad puede entenderse de distintas maneras, *como contexto* general se enmarca dentro de un período específico de la línea evolutiva de “desarrollo” y como su nombre lo indica, es posterior a la modernidad. *Como modo de vida* rompe los moldes o las “fijaciones exquisitas” elaboradas por los sectores burgueses y la “alta sociedad”. Desde los paradigmas explicativos universales, se presenta *como otra manera diferente de interpretar* los distintos fenómenos de la realidad de donde derivan como expresiones nihilistas críticas y escépticas, por lo que se les catalogue de alternativas marginales.

El pensamiento postmoderno⁵¹ trastoca de manera radical el falso universalismo, desenmascara su sesgo europocentrista con una absurda esencia racionalista donde surge como expresión irracional dominado por una razón puramente instrumental y técnica. Desde la postmodernidad se retoma la liberación del espíritu humano apresado por las órdenes religiosas señalada por Hegel y los nuevos críticos de la modernidad anuncian las muertes de la historia, la ideología y del sujeto. Foucault

⁵⁰ Los antecedentes del neoliberalismo se dan en los años 40 del siglo XX, después de tres décadas se consolida como práctica global y en los años 80-90 se impone como proyecto hegemónico a escala planetaria. En lo ideológico genera imaginarios fragmentados y vagos sobre la representación social, la historicidad y la concepción filosófica de la libertad. Posteriormente se sustituyen por un discurso triunfalista sobre lo cotidiano, lo individual, lo inmediato y lo futuro.

⁵¹ Sobre los orígenes, significado, debates y críticas que ha generado el postmodernismo en los últimos años, existe una bibliografía bastante amplia que ayuda a entender su presencia en las sociedades contemporáneas. Para una mayor comprensión revisar los aportes de Clifford Geertz, Fernando Savater, Francis Fukuyama, Fredric Jameson, Gianni Vattimo, Hal Foster, Jacques Derrida, Jacques Lacan, James Clifford, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, José María Mordones, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Paul Feyerabend, Perry Anderson, Roland Barthes, Samuel Huntington y Niklas Luhman entre otros.

establece una analogía con el anterior pensamiento y sentencia “la muerte del hombre” no de manera física sino como sujeto de estudio; Derrida de manera más precisa habla de la muerte del sujeto individual como deconstrucción; Barthes habla de muerte del autor; Vattimo el ocaso del sujeto mientras que Lyotard refiere sobre la incredulidad de las metanarrativas, de los grandes esquemas histórico-filosóficos y del ensalzamiento del “progreso”.

El enfoque postmoderno sobre la cuestión colonial se caracteriza por ser una crítica u oposición a la modernidad permitiendo arribar mediante movimientos intelectuales que justifican los grandes relatos y visiones hegemónicas plagados de inseguridades y desencantos de la modernidad frente a los cuales nos podemos quedarnos sólo en nuevos conocimientos de nuestra realidad, sino, nuestro compromiso es imaginarla y reconstruirla desde todas las formas de la dominación.

Indudablemente, los aportes postmodernistas son relevantes en nuestras reflexiones porque permiten hacer una crítica a las visiones coloniales que hacen interpretaciones negativas y denigrantes de nuestra cultura, nuestra historia y los procesos sociales ajenos a la visión occidental. Sin embargo, sus propios límites no permiten plantear puntos medulares para superar el colonialismo y quedan como propuestas incompletas al no ofrecer respuestas contra de la modernidad y la globalización. Tiene distintas vertientes y entre sus aportes podemos señalar: *la filosofía y la teoría de la liberación, la recuperación del subjetivismo y la elaboración de los llamados estudios culturales a partir del deconstructivismo*. En suma podemos decir que desembocaron hacia tres grandes posiciones: 1) a un nihilismo que considera los hechos sociales como simples ilusiones (significativas y sociales) producidas artificialmente y por lo tanto dejan de ser verdades 2) a la conformación de los llamados estudios culturales y subalternos que buscan superar visiones confrontadas y finalmente 3) Los estudios postcoloniales que emergen como una nueva visión.

Es cierto, el postmodernismo llegó a Latinoamérica y a nuestras regiones disfrazado como transición a la democracia (Quezada 2005) cuestionando los conceptos de

“*otredad/alteridad*” por lo que sus aportaciones, los menos desafortunados, son los relacionados a los discursos sobre “el otro”, “lo otro” y “la otredad” como rescate de lo divergente, lo alternativo y lo minoritario para reconocer el resurgimiento de las periferias culturales. Es más una búsqueda de diferencias y no de la uniformidad, es también la aceptación de formas particulares de acceder al conocimiento, la capacidad para procesar múltiples mensajes, el surgimiento de vacío de valores, la recuperación del escepticismo como mecanismo de defensa respecto a la diversidad y la diferencia como prácticas de interculturalidad.

Lo postmoderno para los filósofos críticos es lo moderno resquebrajado, el caos, el desorden, lo incoherente, las promesas no cumplidas en la política, los paradigmas o las epistemologías. Es indefinición, descodificación y ruptura de moldes tradicionales, se identifica con lo diverso y atemporal, es ruptura de la racionalidad y del orden establecido al no aceptar verdades absolutas e irrefutables que conducen a vías dogmáticas estrechamente vinculado a la modernidad, a la globalización y los fenómenos de desigualdad social nos proponemos ver en la Sierra Zapoteca.

- *Multiculturalismo, pluriculturalismo e Interculturalismo.* La era del capitalismo actual está marcada por procesos económicos, políticos y culturales globales que definen y caracterizan uno de los ciclos más abiertos y agresivos de la postmodernidad cuyos rasgos distintivos son trazos inacabados de libre competencia asociada a una mercadotecnia y a un consumismo que se particularizan en las relaciones personales o se pluralizan en las vivencias colectivas de cada sociedad. Este fenómeno se caracteriza además por crear una compleja sociedad burocratizada que debe someterse a saberes fragmentados y especializados privilegiando el uso de herramientas de alta tecnología. En conjunto, asistimos frente a un modelo de vida que legitima ciertos conocimientos, establecen nuevos valores y al mismo tiempo relegan los saberes tradicionales, someten el sistema de usos y costumbres donde la sociedad civil y el Estado buscan nuevas formas de participación y de inclusión con modelos que transitan de sociedad multicultural a sociedad intercultural debiendo pasar previamente a

una situación caracterizada por una efectiva pluriculturalidad como a continuación veremos.

En la dinámica de desconfiguración y reconfiguración global, las sociedades viven momentos importantes en la recomposición interna de su estructura y relaciones y, en los últimos años ha surgido un intenso debate sobre asuntos y temas de interés general que lleva a los Estados redefinir sus obligaciones y delimitar los ámbitos de su competencia frente a la participación cada día más consciente de la sociedad civil. Vivir las expresiones de la mundialización y al mismo tiempo la diversidad de los particularismos nacionales sugiere exigir el reconocimiento de los derechos generales y particulares para no quedar atrapados en visiones que sugieren una relación sinonímica que no existe entre un *multiculturalismo*, un *pluriculturalismo* y un *interculturalismo* y al mismo tiempo confunden la *multiculturalidad* con la *pluriculturalidad* y la *interculturalidad*.

Sobre las múltiples expresiones, las ventajas y problemas que la diversidad cultural plantea a los Estados-nación contemporáneos, existe una cantidad enorme de reflexiones, sin embargo, a pesar de todo lo escrito, sigue existiendo una enorme confusión en el uso de los conceptos al quedar a nivel descriptivo, manejarse con mucha ligereza o no establecen diferencia entre multiculturalidad y multiculturalismo, pluriculturalidad y pluriculturalismo, interculturalidad e interculturalismo que, asociados a otras situaciones descritas como aculturación, transculturación o pluralismo, el panorama se vuelve más caótico. Partiendo de diversos autores (Alsina 1999; Bartolomé y Barabas 1996; Baumann 2001; Colom 1998; Díaz y Alonso 2004, Olivé 2003; Parek 2005; Sartori 2001; Taylor 2009, Villoro 2001 y Walsh 2009 entre otros). Para clarificar cada uno de los términos presentamos un ejercicio donde proponemos dos niveles concretos de referencia: el PLANO DE LAS VIVENCIAS y el PLANO NORMATIVO, veamos:

Configuraciones de la diversidad cultural

PLANOS VIVENCIALES		
<p style="text-align: center;">Multiculturalidad</p> <p>Coexistencia de fenómenos culturales diversos asociados a:</p> <ul style="list-style-type: none"> * Indiferencia * Tolerancia * Racismo * Exclusión * Una visión etnocéntrica y esencialista de cultura * Relativismo extremo. * Falso reconocimiento * Simple coexistencia de la diversidad. * Es un hecho 	<p style="text-align: center;">Pluriculturalidad</p> <p>Reconocimiento a la diversidad y respeto a cada forma de vida:</p> <ul style="list-style-type: none"> * Reconoce Derechos universales, Colectivos y particulares * Establece obligaciones compartidas. * Apuesta y reconoce derechos religiosos, sociales, políticos, epistemológicos y filosóficos compartidos. * Admite maneras diversas de ver la realidad con una capacidad crítica. * El Estado emite decretos y reglamentos de reconocimiento de esa pluralidad. * Es una propuesta 	<p style="text-align: center;">Interculturalidad</p> <p>Proyectos comunes y reconfiguraciones colectivas:</p> <ul style="list-style-type: none"> * Es una política del Estado en la era de la globalización... * Fomenta la participación plural con equidad y justicia social. * Reconoce a nivel jurídico la autonomía y la libre determinación de los pueblos. * Está limitada a ciertos ámbitos (cultura, salud, jurídico) * Reconoce la forma de vida comunitaria y El sistema de usos y costumbres. * Es un ideal.
DIMENSIONES PARADIGMATICAS O NORMATIVAS		
<p style="text-align: center;">Multiculturalismo</p> <ul style="list-style-type: none"> * Mantiene una visión esencialista de cultural. * Es producto del evolucionismo y del relativismo extremo. * Sugiere una indiferencia y un falso respeto a la diversidad. * Regula la coexistencia de la diversidad. * Promueve la asimilación. 	<p style="text-align: center;">Pluriculturalismo o Pluralismo Cultural</p> <ul style="list-style-type: none"> * Igualdad de oportunidades para todos los grupos sociales * Derecho a la diferencia y a la aceptación del "otro" * Eliminación de todas las formas de racismo, exclusión y desigualdad social. * Busca superar los relativismos. * El Estado reconoce la autonomía y la libre determinación de los grupos, comunidades y pueblos. 	<p style="text-align: center;">Interculturalismo</p> <ul style="list-style-type: none"> * Sugiere una visión plural de la sociedad en todas sus dimensiones. * Establece la igualdad de oportunidades para todos. * Rompe la visión culturalista de la diferencia y reconocer la desigualdad social como eje central de los problemas. * En el ámbito jurídico crea mecanismos para hacer efectiva la Autonomía y la libre determinación. * Es proyección e imaginario social

En el *plano de las vivencias* están ubicado los sujetos, los actos, las experiencias de religión, género, etnia, lengua; su adscripción que define formas de representación, articulación y relación con otros los grupos de donde deviene la indiferencia, tolerancia, discriminación, racismo, respeto, dominación, reconocimiento o igualdad dando como resultado a situaciones concretas que son *la multiculturalidad, la pluriculturalidad o la interculturalidad*; es decir, aquí estamos ante los hechos que puede tener una correspondencia similar a la *comunalidad*. En cambio, cuando hacemos referencia al *plano paradigmático*, hablamos de *modelos o proyecciones* esperadas en cuanto que definen un tipo particular de normas, pautas y acciones que deben preservarse como fundamento de la convivencia y por lo tanto se presenta como el campo del imaginario, de lo ideológico y del deber ser y en conjunto se nos presenta a la manera de un código de principios éticos, axiológicos y políticos a

preservar. En este sentido hablamos de paradigmas que configuran un determinado tipo de relaciones a la manera de un capitalismo, socialismo o marxismo. Aun cuando la referencia tangible es la misma *diversidad cultural*, cada plano contiene particulares referentes vivenciales y en consecuencia, también presenta propuestas, visiones y proyecciones particulares.

Planteado así, el multiculturalismo definido como proyección se diferencia de *la multiculturalidad* en cuanto a un hecho concreto que indica la presencia de una realidad culturalmente diversa enmarcada en una situación de dominación, indiferencia, tolerancia, discriminación y simple aceptación que no es reconocimiento, sino, un *falso reconocimiento*, en términos de Taylor (2009: 53). En cambio, *el multiculturalismo* emerge como paradigma que da sustento a la diversidad sin conceder derechos particulares, simplemente permite una convivencia independiente reproduciendo el clima de tolerancia y racismo que caracteriza esa realidad donde el etnocentrismo configura la percepción de culturas superiores e inferiores. Un ligero análisis sobre las regiones indígenas de nuestro país demuestra que en ellas prevalece tanto la multiculturalidad como el multiculturalismo, es decir, hay una presencia de grupos de personas de distinta filiación y procedencia étnica que se aceptan en las comunidades con cierta indiferencia y “tolerancia”. En cuanto a su proyección como movimiento político-intelectual, *el multiculturalismo* reproduce una ideología particular que no otorga reconocimiento ni igualdad a los sectores involucrados y en sentido amplio:

Se trata de un concepto que se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías de las decisiones y acciones de los representantes de los Estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de las organizaciones no gubernamentales y de las organizaciones internacionales en materia de políticas culturales. Estos modelos incluyen concepciones acerca de las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; las relaciones entre las culturas y los individuos, y las relaciones entre las diversas culturas” (Olivé 2003: 59)

Esta referencia extensa es útil porque desde el plano *de las propuestas* nos permite reconocer no sólo el multiculturalismo sino el pluriculturalismo y el interculturalismo como formas de pensamiento articuladas a expresiones concretas de la diversidad.

En cuanto al plano de las vivencias, la coexistencia de varias culturas no supone necesariamente condiciones de igualdad porque pueden convivir de manera separada sin que esto signifique que no tengan contacto, en la vida cotidiana existe una relación pero esa relación es desigual e incluso, puede haber agresión y conducir a la eliminación de la cultura subordinada. Veamos un ejemplo. En el área del distrito de Villa Alta hay población mixe que migró de sus comunidades de origen y se asentó desde años atrás en las comunidades zapotecas de Yalálag y San Mateo Cajonos. Aquí se produjo una especie de *apartheid* al otorgárseles un pequeño lugar en lugares marginales para construir sus viviendas y ser mano de obra de las actividades agrícolas. Con el paso el tiempo la población mixe se asentó definitivamente y ha reclamado sus derechos sin lograr obtener su reconocimiento por lo cual aquí existe un multiculturalismo asociado a discriminación y a la falta de voluntad de las comunidades de destino para otorgarles la condición de ciudadanos con plenos derechos. Desde esta perspectiva podemos postular que México es una nación multicultural y multiétnica donde cada uno de sus pueblos, comunidades, grupos y otras formas de organización social preservan patrones de vida, modos de ser, de vivir, sus lenguas, tradiciones y relaciones en espacios de indiferencia y tolerancia que, generalmente se traduce a una simple coexistencia aislada como expresión de un multiculturalismo que la modernidad ha instaurado donde todo se individualiza y trata de obtener ventaja sobre los demás. En este mismo sentido podemos decir: en México existen más de medio centenar de pueblos originarios que en conjunto suman más de 12 millones de personas indígenas y afroamericanas que conviven con migrantes de Europa, Centro y Sudamérica y una población mestiza donde cada uno preservan sus rasgos culturales particulares.

Pluriculturalidad y pluralismo cultural. Un reto de los Estados modernos para consolidar su proyecto de unidad nacional ha sido cómo dar atención a los reclamos cada día más fuertes de grupos, comunidades, organizaciones y pueblos que, al amparo de luchas y disposiciones internacionales exigen mayor respeto, reconocimiento y participación en los distintos espacios de una forma y un modelo de vida que compartimos. Construir paradigmas que superen las limitaciones del

multiculturalismo pero sin poner en peligro la hegemonía de los grupos de poder, ha sido un camino largo y complejo porque al poner en la mesa de discusión los puntos neurálgicos de un verdadero pluralismo, la reconfiguración del tejido social trastoca intereses creados de los grupos de poder. Otorgar reconocimiento de derechos generales y particulares dentro de un marco de igualdad con justicia social es parte de una propuesta donde ya no solamente se deba "...aceptar que alguien pueda tener un color de piel distinto, peinarse de algún modo que nos parezca extravagante, tener gustos estéticos <<asombrosos>> y hábitos alimentarios extraños" porque, efectivamente "puede significar todo eso pero implica mucho más" (Olivé 2003: 38). El pluriculturalismo no es sinónimo de multiculturalismo en tanto no parte de un relativismo cultural extremo que conduzca al desconocimiento de los derechos generales y quedarse en un mero etnocentrismo vacío que lleve a la exclusión o la separación de los grupos o comunidades. El pluralismo busca reafirmar el principio de diferencia sin quedarse en la inercia o indiferencia y preservar las identidades, las culturas y las diferencias particulares. En su condición de imaginario abre espacios de articulación en todas las partes y los componentes de la vida en sociedad para posibilitar la efectiva participación y no quedarse en el nivel de aceptación contemplativa. Se trata de otorgar reconocimiento a las comunidades, forma de vida, pensamientos y conocimientos para restituir derechos apropiados o negados a la sociedad y permitir la expresión de todas sus vivencias como verdaderos sujetos que buscan vivir la pluralidad⁵². Con estas consideraciones, *el pluriculturalismo*, *el multiculturalismo* y *el interculturalismo* son recursos ideológicos asociados a principios éticos, epistemológicos y políticos que otorgan sustento a la percepción de cultura.

Charles Taylor (2009) plantea: el pluralismo cultural alude a una *política de reconocimiento* donde el respeto no sólo se piensa sino se vive en función de relaciones compartidas. Se trata de reconocer la diversidad con propuestas

⁵² Para ver aclarar y ver la confusión que se registran en los usos contradictorios o complementarios que producen los conceptos de *multiplicidad*, *multiculturalismo*, *pluriculturalismo*, *interculturalismo* y particularmente *pluralismo* como una teoría que explica tres dimensiones de análisis: 1) como creencia, 2) como pluralismo social y 3) como pluralismo político, véase Sartori (2001: 31-67). En esta misma línea temática y análisis considerar las observaciones de Barabas y Bartolomé (1990) y las explicaciones más amplían en Bartolomé (2006: 85-131).

incluyentes y estableciendo mecanismos que regulen la convivencia plural. Obviamente los modelos de reconocimiento varían para los casos de Norteamérica, Canadá, Europa o México. En conjunto estamos frente a un modelo multiculturalista con limitaciones donde el reconocimiento es solamente discursivo. Veamos el caso de México: En la última década del siglo anterior, el país frente a la complejidad de su diversidad y el reclamo de los pueblos originarios y sus organizaciones sociales y comunitarias recogiendo el espíritu del pluralismo en sentido amplio en la última reforma al artículo 2º de su Constitución Política a la letra establece:

La Nación Mexicana es única e indivisible. La nación *tiene una composición pluricultural* sustentada originalmente en *sus pueblos indígenas* que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que preservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (El subrayado es mío MRM)

La declaración es importante en dos sentidos: En primer lugar porque al hablar de “*una composición pluricultural*” alude necesariamente al reconocimiento de derechos fundamentales y particulares y, en segundo término porque al hablar del sustento de esa pluriculturalidad incluye otro reconocimiento importante: el de *pueblos indígenas*. Sin embargo, habría que señalar, aún cuando constitucionalmente se prescriban las particularidades de ese reconocimiento desde una visión plural, el hecho es insuficiente cuando se queda a un nivel que no establece propuestas ni mecanismos concretos de ejecución. Curiosamente, este mismo artículo reconoce la autonomía y libre determinación, aspectos reclamados insistentemente por las comunidades, organizaciones y pueblos indígenas porque los grupos de poder insisten que estas expresiones son parte de un movimiento separatista que no contribuyen a mantener el orden social ni a preservar los derechos colectivos. Por otro lado es importante remarcar el señalamiento de las organizaciones indígenas que coincide con Parek (2005: 250-251) cuando expresa: “... no basta con garantizar un derecho formal a la cultura. La sociedad debería crear asimismo las condiciones que permitan el ejercicio de ese derecho como, por ejemplo, el respeto a la diferencia, el fortalecimiento de la confianza en sí mismas de las minorías y la provisión de los recursos que precisen de quienes la necesiten”.

En nuestros contextos regionales, el tratamiento por parte del Estado sobre la cuestión étnica y el reconocimiento adquieren hoy más importancia por las políticas públicas contradictorias que se proponen en el marco del pluralismo. Tenemos una educación y una castellanización que destruyen el pensamiento, las tradiciones, los conocimientos y las lenguas milenarias. El reconocimiento constitucional es insuficiente porque pone atención en las diferencias más visibles, en los aspectos tangibles y externos que esencializa “la cultura” y remite a estereotipos, diferencias o condiciones que remarcan la diferencia que no se preserva. Es necesario superar las limitaciones de un falso pluralismo que no reconoce otros principios epistemológicos ni otras formas de vida sustentada sobre principios colectivos y humanizados donde el *reconocimiento* sea efectivamente un *volver a conocer* y a preservar la diversidad sobre principios de *dignidad en condiciones de igualdad* para superar todas las formas de existencia de la colonialidad (Cfr. Matías Cruz 2007).

En las diversas coordenadas de la diversidad, es necesario darle un tratamiento adecuado a la cuestión étnica para fortalecer la idea de construir un modelo de país plural en todos los sentidos - porque una sociedad *plural* reconoce además de lo cultural y lo lingüístico, los ámbitos epistemológicos, económicos, políticos o religiosos - y pasar a conformar parte de una sociedad que le permite incidir en las decisiones más importantes de su vida y de esta forma dejen de ser objetos manipulables y útiles para los procesos políticos en tiempos de elección. Una iniciativa pluralista debe incluir la autoestima y la capacidad de decisión libre para aceptar o renunciar aspectos particulares o generales de la reproducción social lo cual significa que cada uno de nosotros podamos entender nuestra posición en un mundo globalizado porque “lo deseable es que la globalización continúe como un proceso en el que se reconozca la diversidad cultural y el derecho a cada cultura a preservarse, a florecer, a desarrollarse de manera más creativa, pero también a participar activamente en la construcción de la sociedad global” (Olivé 2003: 16) Se trata en consecuencia, de ser partícipes de principios, visiones, tradiciones y valores universales que al mismo tiempo permitan una democratización junto con las sociedades particulares.

Urge democratizar la pluralidad social en todos sus sentidos lo cual implica luchar contra la cooptación, exclusión, superposición de acciones y construir nuevos sujetos sociales con nuevos imaginarios como fundamento de nuevos procesos sociales que no conduzcan a la desaparición de la lucha política en los discursos de la interculturalidad.

Por último, cuando hablamos de *interculturalidad e interculturalismo* nos acercamos a referentes conceptuales aparentemente más dinámicos porque al confrontarlos con la realidad se escabullen con mayor facilidad. La interculturalidad expresa cierto tipo de relaciones diferentes a la multiculturalidad y la pluriculturalidad al ser otro tipo de vivencias esperadas desde el paradigma del interculturalismo. Ante estas nuevas relaciones lo deseable es encontrar sociedades más abiertas donde los sujetos y las distintas formas de representación tengan realmente espacios que respeten los derechos de la diversidad desde los principios de la pluralidad en todos los ámbitos de la vida familiar, comunitaria y nacional.

Si la interculturalidad es la referencia y al mismo tiempo, la aceptación y reconocimiento de una diversidad donde los distintos sectores de la sociedad buscan en conjunto superar situaciones de desventaja. En consecuencia, coincidimos con Walsh (Citado por Garcés 2005: 161) cuando señala: “A diferencia de la multi y pluriculturalidad que son hechos constatables, *la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso a alcanzar por medio de prácticas y acciones concretas y conscientes*” (El subrayado es mío MRM). Sin embargo, debemos recalcar que si bien el plano del discurso plantea este hecho como posibilidad, lo cierto es que en el plano de las vivencias, la interculturalidad es un espejismo que aún no se materializa y está lejos de ser realidad en los ámbitos de derechos a la salud, religión o educación (sus referencias más inmediatas) articulando las retóricas de la diferencia con los discursos idealizados de cultura para “pasar de la sorpresa, la ansiedad y la incertidumbre al placer, al aprendizaje y a una mayor complejidad cognitiva y emotiva” (Alsina 1999: 15). El interculturalismo debe ser un escenario que debe ir más allá del simple reconocimiento y superar el ámbito axiomático que plantea en sus acciones insertas en una reproducción colonial que finalmente lleva al exterminio o en el mejor

de los casos, a la asimilación de una cultura. El interculturalismo que el Estado propone es un proyecto que histórica y contextualmente responde a las necesidades de la globalización capitalista donde la sociedad dominante no permite realizar cambios que rompan con sus tendencias asimilacionistas y avanzar hacia la descolonización ya que “no basta garantizar un derecho formal a la cultura. La sociedad debería crear las condiciones que permitan el ejercicio de ese derecho...” (Parek 2005: 250-251).

En México, la política pública que el Estado ha diseñado para la atención de la diversidad ha variado sustancialmente y hoy ante los reclamos de los sectores involucrados y el apoyo de los intelectuales comprometidos, se tiene una propuesta interculturalista basada en los principios de respeto y reconocimiento para toda su población. Sin embargo, en los hechos esa propuesta ha resultado una forma moderna de la política indigenista encaminada a la integración y al etnocidio de los pueblos de tradición no occidental y en el ámbito de lo social, por ninguna parte se menciona ni por equivocación, una atención a la desigualdad.

Las políticas públicas centradas en la interculturalidad, son modelos para dar atención desde el ámbito de lo cultural a la población indígena y a sectores excluidos con prácticas asistencialistas, insuficientes, paternalistas, discriminativas y en general paliativas de los problemas estructurales de una sociedad incapaz de reconstruirse desde nuevos *imaginarios* sin colonialidad. Plantear una verdadera interculturalidad implica construir un imaginario descolonizado ante la vida cotidiana y ya no centrado solamente en los viejos problemas de sobrevivencia.

En Oaxaca, las propuestas de un verdadero reconocimiento a la diversidad y los derechos se han quedado en el discurso; en el orden constitucional son respuestas fragmentadas de demandas y de reivindicaciones legitimadas desde las experiencias comunitarias para resignificar espacios, tiempos, historias y aspectos simbólicos que conforman un posicionamiento estratégico de lucha política.

La llamada política intercultural se traduce como una simple exposición de principios normativos de respeto y aceptación de la diferencia cultural donde el reconocimiento de “lo cultural” se queda en aspectos superficiales y tangibles sin la sociedad en su conjunto, la recuperación de territorios, la organización política desde la autonomía y, finalmente se traduce en una confrontación abierta de cosmovisiones, saberes, derechos y principios entre dos mundos distintos. Nos encontramos en términos de Walsh en una situación donde la interculturalidad no busca la concreción de interrelaciones equitativas a nivel de personas, conocimientos, prácticas desde el reconocimiento del “conflicto inherente a las simetrías sociales, económicas, políticas y del poder” (Cit. por Garcés 2005: 161)

Para los pueblos indígenas y las organizaciones civiles, la interculturalidad no solamente debe partir del reconocimiento de la diversidad y el respeto a los derechos colectivos, sino, lo fundamental, reconocer los principios de autodeterminación y de autonomía sobre los territorios, la Historia, los proyectos educativos, económicos o de atención a la salud desde el propio desarrollo respetando los principios comunitarios y el sentido eminentemente humanista de la vida. No se trata de plantear solamente un diálogo horizontal entre culturas, sino construir nuevos referentes de lo intercultural a partir de la eliminación de la estructura de poder y de la dominación caciquil que obstaculizan la participación política y la toma de conciencia. En situación colonial, la propuesta de interculturalismo es sólo una manera de encubrir la dominación y sus expresiones de desigualdad; es simplemente un eufemismo que encubre relaciones de desigualdad, de poder, injusticia, impunidad e inequidad a partir de las diferencias culturales.

Otra consideración: la aplicación de los conceptos ‘interculturalidad’ e ‘interculturalismo’ a ciertas prácticas exitosas comunitarias es desde el punto de vista interno, un procedimiento inadecuado. Se les denomina así simplemente porque han mostrado cierta eficacia ante los avatares de la modernidad. Llamar “educación intercultural” a proyectos comunitarios que se plantean un currículum que recupere saberes propios en condiciones de igualdad con los contenidos de los Planes y Programas de la educación oficial es considerarlos como iniciativas muy importantes,

pero, estas experiencias son pocas y al margen de la política oficial que les niega un reconocimiento. Desde prácticas comunitarias de educación alternativa se etiquetan experiencias exitosas como expresiones de educación intercultural aunque este paradigma oficial son en las comunidades simplemente expresiones de resistencia y de autodesarrollo ante la política oficial integracionista⁵³. En México la interculturalidad es sólo referencia a un discurso político y en lo académico un acercamiento a la “otra” realidad que como propuesta teórica no se ajusta a la realidad y no deja de ser disperso y poco claro para una verdadera práctica de reconocimiento de la diversidad.

A manera de resumen podemos ver que las explicaciones sobre nuestra realidad han transitado de la *construcción del otro* (“el salvaje”), *la evangelización*, *el evolucionismo*, *el culturalismo*, *funcionalismo*, *relativismo* hasta *visiones postmodernas donde el interculturalismo* emerge como propuesta más acabada y consistente frente a otras visiones racistas y fenoménicas de cultura que contribuyen a fosilizar las expresiones, imágenes y todas las formas de representación de lo indígena.

5. *Káa’ chheyhala yhese lhede chhió’*

Una mirada crítica.

Llegado a este punto creemos necesario incluir las aportaciones contra hegemónicas de los intelectuales comprometidos con los pueblos del “tercer mundo” para resignificar los movimientos sociales contemporáneos al poner en la mesa de discusión diversos temas como la expresión de la colonialidad, la modernidad y la globalización. Evidentemente, es otra manera de mirar la realidad desde el pensamiento crítico que cuestiona las distintas experiencias de la dominación con

⁵³ Experiencias de educación alternativa se dan al margen de la *currícula* oficial y en muchas ocasiones sin un reconocimiento oficial. En México, las propuestas desde lo comunitario se dan desde la educación pre-escolar hasta educación media superior que articulando nuevos imaginarios sociales intenta romper la colonialidad y la dependencia oficial construida desde la educación oficial. En los contextos de articulación vale la pena mencionar el caso de los *ikoots de San Mateo del Mar* y de los zapotecos del Centro de Integración Social de Zoogocho, ambos en Oaxaca; en Chiapas existe la experiencia tzeltal; en Chihuahua en la comunidad rarámuri de Guachochi así como el caso de educación comunitaria de nahuas en Puebla y los Bachilleres Interculturales de Oaxaca.

mecanismos encubiertos e institucionalizados del poder. *Wsháa' ka shrée' kuinchho* implica en el pensamiento zapoteco, cambiar las miradas actuales, modificar nuestra estructura de pensamiento para romper viejas percepciones que conllevan formas de identidad negativa que hemos internalizado a lo largo de mucho tiempo.

El incorporar las reflexiones críticas nos permite asumir un compromiso social para reencontrar nuestras raíces y reconstruir nuestro pensamiento cuando en los discursos ceremoniales se dice: *Yheban yhenhítachhó da yhoblé*, esto es: Debemos *renacer como pueblos verdaderos; debemos volver a vivir con dignidad* como hermanos que buscamos mediante la praxis y el ejercicio intelectual superar nuestros problemas de cada día. El discurso muchas veces es corto, se reduce a unas cuantas palabras pero su sentido y su significado va más allá de lo que se dice, se escucha y se repite en las asambleas comunitarias y en los hogares de cada familia.

- *Yhela sgót, yhela snia, yhela xhia'* Colonialismo y Neocolonialismo.

El colonialismo hace referencia a un momento concreto de la dominación sobre un determinado grupo o sociedad, "los otros", y se establece ya sea eliminando las estructuras y formas de organización social preexistentes o preservándolas como parte del ejercicio del poder. El reconocimiento del *colonialismo* deviene así como una práctica externa de expansión territorial centrada en el despojo y la apropiación que mediante un control administrativo se hace de cierto espacio-período para su reproducción. A raíz de las luchas de críticas de intelectuales de América Latina, surgen los análisis desde enfoques de *la dependencia y el subdesarrollo* donde se plantea el *colonialismo interno* como antecedente del postcolonialismo. Importantes aportes mexicanos se encuentran en González Casanova (1969: 89) y Stavenhagen (1970: 266) quienes plantean la dependencia y la explotación como un ejercicio de un sector interno de la propia sociedad. La imposición de un modo particular de vida trazó nuevos horizontes culturales que dieron origen a fenómenos de mestizaje, de apropiación y de rechazo generando además las luchas de independencia y de descolonización. En tanto la colonización como forma de sometimiento y, la

descolonización como resistencia, se fortalecieron conforme respondían o no a intereses particulares de cada grupo.

En este ambiente de confrontación transcurre la vida del México virreinal que dura más de 300 años donde y habría de sentar las bases del México independiente que en sus períodos de Independencia, Reforma y Revolución poco cambiaron la situación colonial de los pueblos indígenas. Esta población en los momentos de reacomodo de las fuerzas antagónicas estuvo al margen las decisiones centralizadas del poder entre los grupos criollos y mestizos en ascenso y su participación en los movimientos armados fue en calidad de tropa al servicio de los caciques o caudillos regionales. Durante esta larga etapa, poco interés hubo de parte de la sociedad nacional por reconocer los aportes y la historia de los pueblos originarios de estas tierras donde vivían como una población extraña y diferente a la nación mexicana en construcción.

A nivel mundial, después de la Segunda Guerra Mundial se ha realizado una lucha de descolonización política (más no siempre económica ni de fondo social), resultando en la independencia de muchos países (más no de muchos pueblos dentro de esos países). A la vez se produce como resultado de la expansión atroz de la modernidad, un auge de acumulación-pobreza como expresión del capitalismo irracional. En este contexto hay un renovado interés de analizar las estructuras (neo-)coloniales, tanto entre países como dentro de un país entre diferentes pueblos o segmentos étnicos (el "colonialismo interno"). Frantz Fanon y Albert Memmi son famosos voceros del pensamiento crítico de los colonizados. En las Américas las críticas del escritor lakota Vine Deloria jr. han dado origen a un fuerte movimiento indígena, que en los años '70 generó impactantes protestas y acciones sociales (como Wounded Knee) y que logró llevar el caso de los pueblos indígenas a la atención mundial en el contexto de la O.N.U.

Mientras, en América Latina surge un debate interesante que buscaba interpretar los hechos históricos desde la perspectiva de la descolonización. Este pensamiento se caracteriza por una visión dual y de oposición, presente en los años '70 y '80 con las aportaciones de Adolfo Colombres, Alberto Parisí, André Gunder Frank, Darcy

Riveiro, Fernando Enrique Cardoso, Enzo Faletto, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Rodolfo Kusch, Robert Jaulín, Ruy Mauro Marino y en México de muchos intelectuales comprometidos con la descolonización de los pueblos indígenas. En los mismos años, en algunos sectores académicos de las Universidades del Primer Mundo inician los discursos de la postmodernidad, la subalternidad, los estudios culturales y posteriormente, el enfoque llamado postcolonial como contrapropuesta a los enfoques hegemónicos diversos.

Recordemos, los estudios sobre colonización-descolonización inician en la década de los años '50, cobran mayor nitidez en los '70 y se conectan también con los discursos de dependencia, etnocidio, filosofía, teología y pedagogía de la liberación⁵⁴. En general, sus aportes fueron importantes pero no pudieron superar la visión y el marco problematizador de la colonización; plantearon eliminar los efectos nocivos de la colonización, pero, no cuestionaron la incorporación de los pueblos colonizados a la modernidad. Respetar la estructura económica para incidir en una política de autodesarrollo con una fuerte participación del Estado nacional fue una propuesta inviable. El eje de de la descolonización no giró en torno a la supuesta superioridad ni a la racionalidad del paradigma de la modernidad occidental, discutió sí la irracionalidad de la explotación y el dominio externo pero no desde las clases internas. En el campo de la práctica concreta, se pasó a nuevas y encubiertas formas de dominación con un ropaje revolucionario, es decir, pasamos a un *neocolonialismo* ahora ejercido por las clases criollas del país. Es cierto, esa visión pudo ser útil para reconocer fenómenos concretos de dependencia, marginalidad, pobreza, educación, salud, etc., pero no visualizó el proceso como la expresión de un movimiento total del capital en su recomposición frente al surgimiento de nuevos sujetos sociales.

Aún con el gran avance que significó este pensamiento para el movimiento de descolonización de América Latina, en conjunto tuvo límites al explicar los fenómenos

⁵⁴ En América Latina, el colonialismo interno, la dependencia y sus efectos de pobreza extrema, marginación, etnocidio, lucha clases, pérdida de identidad y migración como secuelas de la modernidad fueron ampliamente discutidos por diversos autores entre quienes se encuentran Andrés Medina, Guillermo Bonfil Batalla, Héctor Díaz-Polanco, Leonel Durán, Margarita Nolasco Armas, Nemesio Rodríguez, Salomón Nahmad Sittón y Stefano Varese que, a decir de sus críticos, conformaron vertientes distintas del neo indigenismo, etnopolulismo y del marxismo ortodoxo.

de la pobreza y el “subdesarrollo” a partir de la presencia de países externos y consecuentemente, los movimientos nacionalistas debían centrarse en la eliminación de esas ataduras. Sus planteamientos significaron una respuesta oportuna al momento de la expansión salvaje del capitalismo, sin embargo, la lucha hacia la descolonización no debía quedar al margen del movimiento global del capital.

- *Khate yheyhóo lhallechhó.*

La mirada postcolonial.

Desde países del tercer mundo: africanos, asiáticos, orientales y del Cono Sur, surgen voces críticas de muchos intelectuales que desde posiciones contra hegemónicas cuestionan los principios epistemológicos, los valores ético-normativos así como los fundamentos ideológicos del pensamiento de occidente y desde la academia, los foros e instituciones nacionales e internacionales del primer y tercer mundo denuncian las secuelas que producen las experiencias del colonialismo y la colonialidad como referentes de la nueva situación de dominio. Dentro de los estudios contemporáneos se han constituido los estudios culturales y los postcoloniales como parte del movimiento intelectual postmoderno que busca romper con todas las ataduras coloniales y recoger aquellos principios durante mucho tiempo ignorados o no aceptados, así Arjun Appadurai, Catherine Walsh, Edward Said, Gayatra Spivak, Homi K. Bhabha, Santiago Castro-Gómez, Takeshi Umehara, Huichi Kato y Walter D. Mignolo constituyen parte central de las voces que hoy tocan nuestras conciencias y hacen ver nuestra realidad desde otra perspectiva.

No debemos confundir los estudios de la descolonización y los postmodernistas con los postcoloniales; los primeros inician en los años del '50, afloran en los '70 y en cierta forma se identifican con las disertaciones de la dependencia, la teología, la filosofía y la pedagogía de la liberación centradas en la descolonización pero sin superar el marco contextual de la colonización externa y se limitaron a seguir el mismo modelo de desarrollo a partir de una decidida y total participación de su propia estructura y de su propio Estado. En términos generales los estudios postmodernistas se caracterizan por la revisión y crítica al paradigma de la modernidad que se instauró con grandes relatos y una visión de tendencia universal desde occidente.

En su origen, los análisis *postcoloniales* se encuentran enraizados con los discursos del postmodernismo al cuestionar los grandes relatos de libertad, democracia, igualdad, justicia social y desarrollo que permiten cambiar los imaginarios sociales como “*movimientos emblemáticos*” de reivindicaciones sociales y culturales de los siglos XX y XXI como expresiones superadas de la modernidad. Sus raíces más lejanas las encontramos en aquella frase de Hegel atribuida a Nietzsche cuando expresa: “Dios ha muerto”, palabras retomadas por los pensadores del siglo XIX que no se limitaban a enunciar la muerte del Dios cristiano, sino, proclamar el fin del mundo suprasensible y de grandes ideales que poco a poco se pierden ante los embates de un nuevo imaginario de la postmodernidad. Lo cierto es, el anclaje epistemológico del pensamiento postcolonial revela un cambio radical en el escenario de la producción y la enunciación buscando romper la visión imperial para recuperar los lugares distintos en que se producen los conocimientos porque es cierto que en el proceso de reconfiguración no sólo se trata de desafiar los conceptos, procesos o vínculos epistemológicos, sino recuperar diferenciales de producción y enunciación. (Mignolo 2003, 1999).

En consecuencia, tratar de definir lo postcolonial y la postcolonialidad⁵⁵ no es una cuestión de temporalidad derivada del prefijo *post*, *después de*, sino de un fenómeno mundial actual inserto en todos los contextos de la globalización. Como herramientas heurísticas están encaminadas a aprehender e interpretar desde otra manera toda realidad; no surgen del vacío y pueden tener una referencia espacio-temporal, pero

⁵⁵ *Cultura e Imperialismo* de Edward W. Said (1996) constituye la obra académico-política de mayor impacto y trascendencia sobre los estudios actuales identificado en la corriente del postcolonialismo. Su aporte estriba en la confrontación de “oriente” y “occidente” como categorías de análisis que explican la conformación del imperialismo y la colonialidad en el mundo moderno. En América del Sur el fenómeno del postcolonialismo y sus expresiones como *colonialidad* han sido ampliamente discutido y expuesto por Alfonso y Fernando de Toro (1999) Beatriz González Stephan (1996), Catarine Walsh (2005), Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (1998) Walter D. Mignolo (2006, 2003, 1999) seguido por Alberto Julián Pérez, Alberto Moreiras, Bill Ashcroft, Eduardo Mendieta, Erna von der Walde, Fernando Caromil, Hugo Achúcar, Ileana Rodríguez, Klor de Alba, Laura Silvestri, Mabel Moraña, Nelly Richard y entre otros, argumenta y conforman esta línea de pensamiento. En México, este enfoque ha estado aislado y restringido y los análisis se pueden ver con la compilación de Saurabh Dube (1999), Susana Devalle (2000, 1997,1989), Liliana Suárez Navaz y Rosalba Aída Hernández (2008).

sin establecer límites concretos. No se queda en una mera reflexión académica, invita a la praxis política y propone un diálogo constructivo entre periferia y centro⁵⁶ capaz de incluir tanto a los postcolonialistas (productores de discursos y conocimientos imperantes) y los postcolonizados (receptores periféricos, dinámicos y heterogéneos). Abrir ese diálogo supone superar estigmas, no sólo respetar las diferencias sino construir ambientes de resignificación de las historias y saberes locales y permitan descubrir las visiones imperiales.

Lo *postcolonial* no es una moda ni una disciplina, sino un movimiento intelectual de indagación y reivindicación que lleva a romper las nociones unidimensionales con pretensiones de universalización del pensamientos que encubre la situación colonial. Su contribución, en términos derridianos, permite *deconstruir* conceptos y posiciones que remiten a la naturalización de problemas o creación de figuras alegóricas propias de otro pensamiento, otro imaginario, otra religión que basa su dominación en castigos divinos por la existencia de seres malignos y “demonios” “papas” o en la recompensa de un Dios, apóstoles, santos y vírgenes que sustituyen los antiguos seres, territorios y parajes sagrados del mundo indígena. Desde la postcolonialidad debemos repensar el significado y sentido la realidad social que nos permita arribar a una toma de conciencia para denunciar los escenarios de represión, masacre, violación de mujeres, explotación, corrupción, manipulación, drogadicción y al mismo tiempo entender las expresiones de lucha abierta como formas resistencia étnica. En estos escenarios aparecen nuevos sujetos y actores que al reconfigurar viejas identidades emergen nuevos imaginarios con nuevas categorías con un constante desplazamiento de los actores sociales. Si la postmodernidad ha desplazado las grandes verdades, los metarrelatos; el postcolonialismo debe llevar a la reinención y a la reconstrucción de las inestabilidades, a los desplazamientos de los saberes locales y a la ruptura del pensamiento imperial.

⁵⁶ En *la periferia* se encuentran los países latinoamericanos y parte de Europa Occidental los llamados países del “tercer mundo” o “subalternos” (Grecia, Portugal, España, el mundo islámico y asiático). Los del centro pertenecen lo altamente desarrollados también llamados imperialistas o del primer mundo (Alemania, Francia, Inglaterra, Italia, Estados Unidos, Japón).

En América Latina el movimiento contra-hegemónico se articula al pensamiento de José C. Mariátegui en Perú o de los Hermanos Flores Magón en México quienes reflexionan sobre la explotación de los sectores campesinos y obreros para instaurar una modernidad que construyó sociedades campesinas tradicionales, subalternas o tercermundistas que no compartían la dinámica histórica universal. Reconocer que en nuestra sociedad la gran división social entre un sector monopólico financiero y la gran población marginada ha llevado a un choque insuperable cuando se plantea en términos de cultura. Más allá de la diferencia cultural existente, la desigualdad es producto de relaciones de dominación insertas en un proyecto capitalista engañoso que propone la superación mediante un diálogo cultural pluralista. Desde lo postcolonial debemos conectar los discursos locales o étnicos con el pensamiento universal porque hablar de “lo propio” no es colocarse fuera de la historia o ignorar la interacción con otras culturas. Decolonizar todo pensamiento etnocentrista es también parte de decolonización del imaginario. Develar los sentidos ocultos de la modernidad y los marcos de referencia hegemónicos es recuperarnos como sujetos históricos, resignificar los principios cognitivos y procesos epistemológicos de nuestros saberes propios respetando los principios de libertad y la autodeterminación.

Oaxaca vive desde años una situación colonial donde afrodescendientes, amuzgos, *ayuuuk*, *bene xhon*, chinantecos, mazatecos, *ñuu savi*, *zoques* y los otros pueblos junto con los chontales, mayas, *han*, *purépechas*, *rarámuri*, *tenek*, *tzoltziles* y los más que conforman el paisaje multicultural del país, hemos compartido una historia y experiencias comunes que pueden resumirse en discriminación, saqueos, despojos, manipulación y explotación. En el orden cultural nuestras comunidades han sido objetos de folklorización que tienden a socavar sus valores y durante mucho tiempo, nuestros pueblos fueron “sociedades laboratorio” donde intelectuales imperialistas buscaron reconstruir la historia de la humanidad queriendo encontrar explicaciones universales de evolución y desarrollo de la sociedad y de la especie humana.

- *Yhela xhia'a yhela nshá'a*

La colonialidad.

A diferencia del colonialismo, el concepto de *colonialidad* reconoce la totalidad compleja de las relaciones de dominación la cual no se restringe a un momento o un

lugar específico, supone una situación completa en todos los ámbitos y niveles de la vida humana con incidencia en las relaciones económicas, políticas, religiosas, ideológicas, históricas, subjetividades individuales y colectivas (Dussel 1994, Follari y Lans 1998, Lander 2004, Mignolo 2003 y Quijano 2003, 2000). En términos de este último autor la colonialidad actual es resultado del poder capitalista y lo indica en los siguientes términos:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. (Quijano 2000: 342)

La colonialidad como proceso histórico de subordinación inicia en el Siglo XVI con ligas estrechas con la modernidad; ésta se afianzó con colonialidad y así mismo, la colonialidad es parte indisoluble de la modernidad. La colonialidad es la cara oculta, el lado oscuro de la violencia y la barbarie imperial, conlleva un ejercicio concreto de las relaciones de poder articulando lo tradicional con lo moderno, el subdesarrollo con el desarrollo, la barbarie con la civilización y la pobreza con opulencia como complementos de un mismo sistema-mundo moderno/colonial.

En esa dinámica colonial, los puntos de articulación entre lo propio y lo ajeno, entre lo moderno y tradicional emergen nuevos sujetos donde las figuras del mestizo, el criollo, el indígena y el mulato producen el reordenamiento de las regiones y sus paisajes sociales. En ese nuevo esquema social de la diversidad, generalmente los mestizos ocupan los mejores escaños consolidándose como un gran eje articulador de los distintos imaginarios. El cambio de escenario plantea, no sólo la reconfiguración de las relaciones complejas en ese mundo moderno, sino, la colonización del pensar como condición necesaria para mantener la situación colonial. La situación colonial como empresa de poder y dominio desde sus inicios produjo en todos los sujetos un desplazamiento del pensamiento que llevó a la *colonización de imaginario* mediante un proceso de destrucción denigrando o menospreciando las visiones propias frente al pensamiento occidental desde fines del siglo XV (Gruzinski 1991; Jansen y Pérez Jiménez 2009).

En nuestras comunidades, la colonización del imaginario fue otro de los hechos que permitieron reorganizar, explicar y articular formas distintas de conocimiento frente a las expresiones “propias” que se mantenían al no poner en riesgo los saberes inherentes a la *hegemonía*⁵⁷ colonial. En el territorio zapoteco esos conocimientos y saberes se incrustaron en la vida cotidiana y siguen presente en las expresiones económicas, políticas o religiosas donde se manifiestan en los actos ceremoniales, rituales individuales, familiares y comunitarios. Desde lo religioso, la iglesia católica impuso no sólo imágenes, sino cambió el imaginario social, la percepción histórica, geográfica, toponímica y patronímica del entorno dotando de otras propiedades y referencias a los espacios simbólicos instalando ahora dioses, obispos, diablos, “cruces vivas” y santos milagros al interior de las grutas, caminos, árboles o cerros que expresaban otro sentido, otra religiosidad y otra forma de relación con el mundo de vida. Si los antiguos saberes y sus seres supremos, creadores y dadores de la vida quedaron relegados como ídolos, creencias, prácticas idolátricas y mitos, no así muchos conocimientos y procesos cognitivos que se preservan en el pensamiento propio de cada pueblo y comunidad.

En sentido estricto, muchas expresiones étnicas actuales resultan de la preservación de la sabiduría milenaria en confrontación-apropiación de los saberes hegemónicas los cuales, al vincularse y entrecruzarse definen espacios de poder y conforman “otros conocimientos” que al mismo tiempo se presentan como posibilidades de reconstituir no sólo los territorios sino además el corazón de la *resistencia identitaria y cultural* de nuestros pueblos (Cfr. Said 1996: 326).

Situarnos en el andamiaje de la colonialidad implica salir del mundo fugaz de la certidumbre, enfrentar ese mundo de supuesta validez universal de los postulados que nos presentan las sociedades hegemónicas y cuestionar la percepción que nos

⁵⁷ El concepto de *hegemonía* elaborado inicialmente por Gramsci (1, 1975: 55) para dar cuenta de los distintos aspectos y límites de la dominación que establecen los grupos de poder, de manera concreta dice: “*la hegemonía* supone que indudablemente se tiene en cuestión los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no puede concernir a los esencial...”

ofrecen de sus espacios, sus tiempos, sus discursos y sus conocimientos supuestamente neutrales y objetivas, pero, en el fondo sólo sirven para legitimar la dominación. Reconocer la colonialidad implica entonces debatir discursos acabados sobre la cuestión nacional donde somos representados como sujetos “subalternos” que no tenemos cabida en este México moderno. Pensar en un México moderno para los pueblos indígenas no implica necesariamente eliminar su componente “indio” ni las comunidades tradicionales y convertirlos en mexicanos y sociedades “civilizadas”; modernizar a México significa eliminar las desigualdades sociales y la dominación.

En México, pesa a los intentos por parte del Estado para transformar las formas específicas de representación que el propio Estado ha fomentado a partir de una visión esencialista en sentido negativo, por fortuna este sujeto histórico no ha desaparecido y al insertarse en otro mercado ocupacional establece otro tipo de relación que lo define ya como obrero, bracero, comerciante, maestro bilingüe, jardinero e incluso líder social, “cacique cultural” o “embajador plenipotenciario”⁵⁸. Estos nuevos sujetos son producto de un determinado momento de articulación que establecen con la sociedad nacional mediante la apropiación de formas y espacios de pensamiento occidental que puede negar la raíz profundamente indígena, pero no así, renunciar a su mestizaje o hibridez como país pluricultural.

Desde una percepción hegemónica, los “grupos marginados”, junto con los indígenas, constituimos un bloque de “sujetos subalternos” ajenos y relegados de las decisiones políticas más importantes del país. Sin embargo, frente a este alejamiento institucional, poco a poco nos hemos posicionado buscando romper la colonialidad que nos han encasillado como simples objetos de estudio. Como respuesta, muchas veces proclamamos una superioridad cultural o una unidad sociopolítica que lleva a

⁵⁸ La crítica que Joseph R. Llobera (1999: 88-101) hace sobre “los aprendices de brujo y las quejas voces del Tercer Mundo que denuncian las fechorías de Occidente y propagan nociones absurdas e increíbles sobre sí mismas y su pasado con la ayuda de antropólogos tercer mundistas incapaces de enfrentar esa torrente de tonterías” se encuentran en distintos pasajes donde el discurso antropológico disfrazado de “ciencia neutral” busca posicionarse como parte de una ideología colonialista sustentada en un “decálogo desarrollista” que desafortunadamente retoma para ofrecerlo a los antropólogos.

idealizar o glorificar nuestras expresiones etnicitarias que en conjunto, son un intento de avanzar hacia la descolonización de nuestras formas de vida.

En nuestras comunidades, la colonialidad se manifiesta cuando grupos de poder se imponen y reproducen la dominación sobre el ejercicio de prácticas tradicionales que requieren tiempo, dinero y trabajo que pueden ser capitalizados durante determinado período. Desde esta condición surgen las alianzas entre amigos, parientes y compadres, se intercambian bienes y servicios a manera de *gwzon* o de préstamos familiares y en el último de los casos, pagar una cuota extra al municipio o alguna persona que asuma la responsabilidad. Aquí lo comunitario mediante el sistema de usos y costumbres configura formas de poder encubiertas.

A nivel general, la colonialidad marca ausencias, desfases, carencias y diferencias condicionadas por una composición supuestamente natural de los sujetos y comunidades que los lleva a una discontinuidad histórica que establece la diferencia y la otredad humana. En estos contextos, los “otros conocimientos” se ven como simples creencias que no tienen validez y por lo tanto son desplazados instituyendo otras formas de pensar, imaginar, ver y ser; por ello en estos espacios es donde más construye la colonialidad expresada en tres niveles: la *colonialidad del poder, del saber y del ser*. (Walter Mignolo 2006: 15).

- *Shníte kuinchhó.*

La colonialidad del ser.

La colonialidad del ser se expresa en la creación, recreación y muchas veces en la aceptación inconsciente de un pensamiento y de una forma de vida que no responde a las necesidades del imaginario social, es diríamos en términos marxistas, la enajenación de los ámbitos más íntimos de la vida cotidiana, allí donde se reproducen las expresiones más importantes que dan sentido a la vida del hombre y de la comunidad como grupo. La colonialidad se manifiesta en las interacciones y las relaciones sociales, establece esquemas de participación y exclusión, clasifica a los sujetos ubicándolos en dentro de una escala que por un lado establece privilegios y por el otro discrimina. En ese sistema existe la impresión de que todos participan con

las mismas oportunidades aunque sobre diferentes condiciones y por lo tanto, todos viven y se reproducen aparentemente igualitarias de tal forma se supone que esas relaciones "...producen alteridad e identidad, donde blancos, negros, europeos, orientales, indígenas, colonizador y colonizado, son formas de representación que derivan de una condición histórica y estructural que no tiene efectivamente una base real en su naturaleza biológica o racional" (Hardt y Negri 2002: 126-127). Sin embargo, nadie desconoce que al interior de cada comunidad es evidente la desigual condición de oportunidades que hace de los sujetos establecer una escala donde aquel que goza de una mejor posición, generalmente resulta el más favorecido. La reproducción de la diferencia en la vida comunitaria es una realidad y un mecanismo que preserva la desigualdad y los contrastes que pocas veces se señalan.

Entre los zapotecos, al incrustarse *esa colonialidad* en los distintos órdenes del vida cotidiana, cambia las formas de percepción y representación del hombre en cuanto a sí mismo, transforma los imaginarios que en términos de entendidos como "la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma, sin ser la imagen mental ni tampoco una estructura de diferenciación con lo Simbólico y lo Real, sino, como formación del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial" (Mignolo 1999: 55).

En la práctica concreta, la construcción de nuevos imaginarios en el mundo moderno colonial acentuó la visión de contrastante donde zapotecos, mixtecos, purépechas, chinantecos, *ikoots* u otras formas de representación se configuraron como tales frente a la imagen de los curas, los fiscales, los encomenderos, los gobernadores y en general los *xtirh* que a través de tributos, encomiendas, juzgados y parroquias que construyeron la percepción negativa, el estigma y desvalorización de la condición humana de los indígenas. Desde la mirada colonial se descaracterizó al imaginario del *béné xhon*, *béné wha lhall*, se desvaloró al hombre y se desacreditó su cultura con la llegada del *xtirh* -el hombre de Castilla- que llevó a la desestructuración del sistema de pensamiento y la realidad.

Al degradar a los pueblos y su cultura, la conquista y colonización convirtieron el hombre libre en esclavo, tributario o prestador de servicios. *Inventar al otro, al salvaje, a seres sin alma, otros territorios con otra flora y otra fauna* fue condición y estrategia para instaurar la conquista y aparecen nuevos sujetos: el indígena, el mixe, el zapoteco o el mixteco como invención de ese momento y que un nuevo escenario se transforma en campesino, obrero, sirvienta, migrantes o profesionistas que sin perder su condición subalterna siguen siendo los otros ajenos al horizonte cultural de Europa.

En los espacios de confrontación poco a poco se fueron reconfigurando los ámbitos de la vida local y regional que hacen más visibles las diferencias entre gente indígena y mestiza. En lo político, económico y religioso surgen los grandes desequilibrios regionales que hoy persisten y establecen la diferencia entre población indígena y no indígena, entre católicos y no católicos, entre régimen de autoridad y de impartición de justicia basado en el sistema de usos y costumbres y el sistema positivista nacional. En cada región se establecieron fronteras territoriales que marcaron territorios político-administrativos que invalidaron los regímenes comunitarios y supuestamente autonómicos dando origen a muchos de los actuales conflictos territoriales, religiosos, lingüísticos, políticos e interétnicos. Esta es la colonialidad que ha venido a reconfigurar permanentemente nuestra manera de ser.

- *Bitchyharjó lo yhichjchhó.*

La colonialidad del saber⁵⁹.

Desde otra perspectiva, la vida de los pueblos indígenas desde fines del siglo XVI se puede sintetizar como la destrucción sistemática de sus saberes al haberse socavado las raíces profundas de su visión y pensamiento. Al degradar los saberes propios, se anuló su continuidad perdiendo gran parte de sus principios epistemológicos, su historia y sus conocimientos altamente desarrollados. La destrucción de la visión y las formas particulares de vida condujo irremediabilmente hacia la descaracterización de

⁵⁹ Sobre la *colonialidad del saber* consultar los textos compilados por Lander (2004) donde se discuten los temas de las ciencias sociales, los saberes coloniales, el eurocentrismo, el globocentrismo, la modernidad y la colonialidad del poder.

las existentes formas de representación colectivas entonces altamente valoradas pero posteriormente despreciadas por la sociedad occidental.

Los saberes propios devalorados se reconocen simplemente como creencias porque no corresponden a los de la sociedad dominante y en este sentido estamos evidentemente ante la presencia de una *violencia epistémica*, esto es, enfrentamos “un conjunto total de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o científicidad (cit. por Gayatri Spivak, 2003: 317). Estos conocimientos devorados pasan a formar parte de un “raro bagaje cultural” descalificado que en su mayor parte pasó a formar parte de los mitos, leyendas, cuentos que carecían de los soporte teóricos y científicos de las ciencias occidentales. En el contexto mundial, su contribución al saber universal fue ignorada y sólo más adelante con la aportación comprometida y crítica de las ciencias sociales a la visión hegemónica, se pudo restituir en parte su importancia como patrimonio de la humanidad. Saberes occidentales igual a conocimiento científico, objetivo, neutro y verdadero fue una verdad incuestionable frente a afirmaciones no verdaderas y a las creencias de los pueblos indígenas. Con este postulado se definió la política indigenista que en la práctica buscó eliminar los “problemas de integración” a la sociedad nacional. En esta etapa, la antropología mexicana cumple un papel fundamental al instaurarse como una visión y herramienta capaz de contribuir al logro del objetivo mediante un riguroso análisis científico de la realidad. Inicia por el reconocimiento de los principios, las funciones, las pautas, las conductas que condicionan la estructura social y los pueblos mesoamericanos al convertirlos en escenario ideal o en “laboratorio natural” de sociedades “primitivas”, “aborígenes” y “desfasadas”. Desde lejanas tierras de Australia, Nueva Zelanda y América indígena “la ciencia legitimó la colonización de los pueblos elaborando argumentos “convincientes” ya sea para la integración o para la exclusión. Estas tendencias fueron conformando dos formas de pensamiento que buscaron afianzar la colonialidad o plantear nuevos esquemas de decolonización del saber que relegaban

los “saberes” al compartimiento de las creencias, fantasías o leyendas. (Cfr. Devalle 2000: 143-175).

En los últimos 25 años, según Llobera (1999:16) el saber antropológico ha enfrentado una diversificación temática y de posiciones que la llevó a una especie de crisis de su identidad donde perdió sus principios fundantes de conocer al hombre en su multiplicidad fenoménica y entra a una fase de anarquismo y olvido. Como resultado de ese proceso el mismo autor dice de manera concreta:

En los últimos diez años, bajo la agonía del estructuralismo y del derrumbe del marxismo se entra a una fase de anarquismo antropológico con la influencia perniciosa de Foucault, la posición oscurantista de Derrida o las sandeces de un Lyotard que llevan a un resguardo en las corrientes del viejo funcionalismo e inducen al antropólogo vender sus conocimientos olvidando sus principios éticos, humanistas y dimensión científica (Cfr.: 1999: 16, 91, 94-96)

Al aceptar la práctica académica colonialista del mundo occidental, se erige como una autoridad que cuestiona a los interlocutores e intelectuales del Tercer Mundo porque desde su visión, nada aportan al conocimiento antropológico y en cambio conducen a dos grandes peligros: 1) *el chauvinismo científico* que hace creer a los indígenas tener un acceso privilegiado a sus culturas y “mucho de lo que pasa por ciencia es puro disparate o imitación burda de modelos foráneos” y 2) lleva a creer que por ser nativo tienen un acceso especial al conocimiento de la propia sociedad, “supuesto en extremo dudoso pues la vivencia de grupo no es ni mucho menos el último componente del proceso científico, y si la experiencia es tan esotérica e inefable tal vez fuera mejor excluirla del discurso científico” (Cfr. *Ibídem*).

Sus expresiones son el más claro ejemplo de colonialidad donde su autoconsagración de “científico superior” le permite denigrar los otros saberes sobre el argumento de la posesión de verdad científica corresponde sólo a la lógica occidental donde se espera que los procesos y los productos respondan a razones eficientistas y pragmáticas mercantilistas. Contra esa trama colonial de traumas y trampas imperiales buscamos un *pensamiento crítico total que permita construir paradigmas*, miradas, ideas y discursos contra hegemónico y no traumas o trampas que afiancen el pensamiento colonial. Mirarnos y mirar a los demás desde otro ángulo es una tarea difícil pero

necesaria para reconstruir nuestros pensamientos, territorios, historia, cosmovisión y saberes propios.

Al devalorar estos saberes se devalora también al sujeto y los principios cognoscitivos y epistemológicos que permitieron crear sistemas complejos de clasificación, contabilización, trayectoria del tiempo y vida expuestos en los calendarios que permitían realizar actividades cotidianas y reconocer actos ceremoniales y rituales en un mundo altamente sagrado. Históricamente, la colonialidad del saber inicia cuando los representantes de la iglesia justifican la esclavización castigando la preservación del pensamiento antiguo por su condición de herejía, salvajismo o desobediencia a las nuevas autoridades. En las charlas de nuestros abuelos esas vivencias están presentes cuando dicen: *Chhío bënë yhixé, bënë yhashe; legaké bënë wñabiá', bënë sinha, bënë nésdée*, nosotros gente de campo, gente pobre; ellos los que mandan, los sabios, lo que saben: Este pensamiento que por un lado degrada lo propio y enaltece “lo otro” cambia cuando desde los sentimientos dice: *chhío bënë dolhalle nha légaké bënë sgót béne snia*, nosotros gente que ofrece toda el alma y ellos gente que mata y se enfurece. Los sentimientos contradictorios de las vivencias cotidianas se expresan en frases de versos y canciones del dominio popular o en las composiciones del cantautor zapoteco de Yateé cuando descalificando su vida y trabajo asociada a una situación de desprecio o desprecio dice: “*Nheda, wen da kaxé*”, “yo, el que hace cosas sin importancia”.

Ahora bien, desde el cientificismo colonial existe la convicción de que nuestro pensamiento indígena carece de referentes conceptuales sobre áreas particulares del saber occidental y además, carece de una visión lineal del tiempo que lleva a suponer que seguimos viviendo el presente como un idilio nostálgico que no hemos superado y el futuro como una superación no realizable. No aceptan lógicas distintas de vida y pensamiento y sólo así producen un permanente atropello epistémico sobre nuestros conocimientos y una violencia total de las tradiciones, historias, memoria porque:

El momento original de toda violencia, es el del colonialismo y esta violencia a veces, se interpreta como los residuos de antiguos antagonismos tribales o religiosos, pero en realidad, es el reflejo patológico de la violencia del colonialismo que con la mayor frecuencia sale a la superficie en forma de supersticiones, mitos, danzas y desórdenes mentales y el colonialismo por su operación misma, perpetúa esta violencia (Hardt y Negri 2005: 150)

En efecto, en nuestras comunidades la violencia de la colonialidad sigue presente y se reproduce al descalificar los saberes propios, se observa en los actuales conflictos territoriales intercomunitarios, se percibe en las expresiones del pensamiento religioso, está también presente en el deprecio que la otra sociedad hace de las prácticas tradicionales sobre medicina, uso de la lengua materna y recrea la figura del hombre como un ser estigmatizado. La violencia también está presente en las maneras de interpretar la vida y el mundo indígenas como se puede observar en diversas latitudes de América indígena cuando se denigra a los pueblos mesoamericanos diciendo: “Los indígenas no pueden tener cultura dado que son cerrados, analfabetos, atrasados, flojos, y sobre todo, ladrones” (Casaús Arzú 1992).

▪ *Shnhit yhela wrhabia.*

Colonialidad del poder.

Shnhit yhela wrhabia expresa la pérdida de la autonomía y la sumisión de la libre decisión para ser y hacer. Cuando los pueblos, sus comunidades y las personas quedan sometidos, pierden la posibilidad de recrear su pensamiento y cosmovisión y adoptan una nueva forma de vida, otro orden social y otra manera de relacionarse con el entorno. Las comunidades zapotecas que tradicionalmente se reproducían sobre la forma de organización político-social enraizada fuertemente al aspecto religioso y caracterizada como sistema de usos y costumbres donde los ciudadanos deben estar obligados a obedecer los acuerdos comunitarios mediante la vigilancia de los líderes tradicionales y las autoridades formales, la vida ocurre y se reproduce sin graves conflictos ni delicados castigos que vulneren los ámbitos de poder de la vida comunitaria. La preservación de esta norma en cada núcleo poblacional es testigo de la forma de organización patriarcal y gerontocrática que permite resguardar tanto los intereses colectivos como la estructura jerárquica que define posiciones y muchas veces otorga privilegios y exclusiones. A nivel comunitario, el ejercicio del sistema de usos y costumbres es parte de las relaciones y de una estructura de poder que permite regular el abuso de poder y regular la participación de quienes se sienten con la fuerza económica y social capaz de asumir un liderazgo y prácticas caciquiles que reproducen a nivel general, las distintas formas de la colonialidad del poder porque: la colonialidad del poder dijera Castro Gómez (2005: 57) es la categoría

clave para entender el debate sobre modernidad-colonialidad ya que permite entender los procesos al hacer referencia a una estructura del control de la subjetividad, así como a la dimensión racial y también a la dimensión epistémica que en conjunto explican la reproducción incesante del capital mediante la occidentalización del imaginario.

En los contextos de la colonialidad, el ejercicio autoritario permite reprimir movimientos étnicos, campesinos, obreros o estudiantiles para reproducir el orden social establecido y desde este ensamble histórico-estructural que establece, Aníbal Quijano (2000a) habla de una *colonialidad de poder* como lugar epistémico que produce y reproduce las diferencias de saber y sus maneras de proceder para instaurar otro modelo y una nueva ideología acorde a los intereses de los grupos de poder en turno y construye un proyecto que el Estado se apropia justificando las necesidades de “desarrollo” que debe impulsarse desde una alta tecnificación, alta producción y alta competitividad. De manera precisa para nuestro caso compartimos la idea de Castro Gómez (2005: 58) que retomando a Aníbal Quijano señala: “La colonialidad del poder hace referencia, inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492 que no se trataba sólo de someterlos militarmente, sino, lograra que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo y de conocerse a sí mismo, adoptando como propio el universo cognitivo del colonizador”. A nivel local, la violencia del poder y su ejercicio está presente en la vida interna de las comunidades al imponer desde la estructura administrativa del Estado prácticas obligatorias y gratuitas aprovechando el sistema el sistema tradicional de usos y costumbres e imponer servicios y trabajos no remunerados. Desde pequeños los niños cumplen funciones de acólitos o topilillos; de jóvenes son topiles, secretarios o sacristanes; como bënë yhell, ciudadano, cumplen cargos establecidos de manera jerárquica hasta terminar como “principal”. Por la manera jerárquica que tiene este “servicio obligatorio”, podemos ver que en las comunidades su finalidad es repartir de manera equitativa obligaciones y derechos que al ser aceptado resguarda los principios éticos, morales y políticos colectivos expresados en un principio fundamental indígena retomado por los zapatistas: “mandar obedeciendo”.

CAPÍTULO IV

KA NCHÓJ KA NHA KCHHO' LAS IDENTIDADES SOCIALES

Un concepto que ha adquirido carta de naturalización en los distintos campos de la antropología y de las ciencias sociales, es *identidad*. Sin embargo, al acercarnos a él como referente que puede dar cuenta de las distintas formas de representación social, nos deja la sensación de arribar a un laberinto complejo, ambiguo e inseguro como ocurre cuando pretendemos aprehender otros modos de pensamiento ajenos a nuestros principios, argumentos y perspectivas particulares.

1. *Wembia ljellchhó.*

La construcción de identidades.

Construir identidades es interpretar hechos con diversas aristas que seleccionamos conforme a una perspectiva que establece conexión entre el mundo real, el pensamiento y los mundos imaginarios y simbólicos construyendo discursos con significados concretos con argumentos donde emergen desde las relaciones de ayuda hasta las de poder, sustento de las diferencias y semejanzas donde nacen las identidades sociales y culturales.

Una identidad es una construcción colectiva con referencia a individuos o colectivos que establecen una fuerte interacción interna y externa para su sobrevivencia y le confiere significados particulares a cada uno de sus actos. En esa interacción resulta importante ver cómo la apropiación o el disfrute son un espacio permanente de confrontación y una búsqueda de posicionamiento para imponer intereses particulares u obtener beneficios adicionales. Posicionarse frente a los otros implica defender ese espacio, implica medir el grado de correlación de fuerzas y por lo tanto, una identidad étnica no refleja precisamente una unidad o una igualdad de oportunidades para la participación. Desde esta perspectiva, las identidades son además, aprehensiones fragmentarias construidas sobre un sistema de relaciones de oposición, de diferencias, de semejanzas, de aprobaciones, de imposiciones y atributos no precisamente “culturales”. La adscripción a una identidad puede ser en parte una

decisión personal, también puede derivar de una situación de contrastación o de una imposición para establecer la diferencia, por ello generalmente se acompaña de factores ideológicos, físicos o simbólicos. Muchas son elaboraciones de hechos pre-existentes y contienen un fuerte componente etnocentrista de un imaginario colectivo compartido mediante vivencias internalizadas durante toda la vida. Las identidades son múltiples y múltiples sus expresiones, opciones, posiciones, referencia y modalidades: un zapoteco al mismo tiempo puede ser serrano, oaxaqueño, mexicano o también obrero, migrante o profesionista (hombre / mujer, católico / protestante etc.). En consecuencia, la identidad es en muchas ocasiones, una condición construida en las relaciones sociales y puede estar determinada por un andamiaje cultural en un determinado tiempo.

También se construye mediante actos conscientes e inconscientes que al ser internalizados remiten a actividades de diversa expresión dando sentidos de pertenencia y organizando formas de vida diferenciadas. En este nivel, surge un "juego de identidades" con normas y expectativas de reconocimiento del "nosotros" frente a los "otros" y de lo "propio" y lo "ajeno" con elementos de contraste. En la contrastación surgen expresiones multilíneas, se vuelven divergentes y heterogéneas, en palabras de Deleuze surgen rizomas compuestos por líneas que se desplazan hacia direcciones no determinadas construyendo nuevas expresiones con procesos en permanente desequilibrio que bien pueden acercarse unos a los otros o también alejarse formando nuevas identidades con varias direcciones y derivaciones (Deleuze y Guattari 1991a).

Esas derivaciones las sitúan en espacios definidos por fronteras donde lo posible, lo deseable o lo prohibido remiten a distintas representaciones sociales. En este ambiente se construyen y se recrean lenguajes, pensamientos, discursos, historias y formas de vida como espacios elaborados de la realidad originando percepciones inacabadas o deformadas con intereses y posiciones ideológicas concretas, también inacabadas y disolubles. La identidad en ese contexto emerge como conocimiento, como discurso y como la realidad reconstruida capaz de develar relaciones desiguales y de opresión.

Aunque la preocupación es delimitar mejor el concepto, esto parece ser sólo una ilusión cuando encontramos en la literatura socio antropológica, un retorno *ex profeso* hacia los mismos argumentos dando la sensación de encontramos en un círculo concéntrico sin salida que nos lleva a conceptos que encubren las contradicciones de la realidad. Tener conceptos imprecisos fue durante muchos años, una tendencia que permitía mantener una confusión sobre el orden social y llevaba a obtener ventajas cuando no existe adecuación entre concepto y realidad. Construir conceptos acabados sobre una realidad aún sabiendo su condición compleja y dinámica ha sido por demás inadecuada, como es el caso los pueblos indígenas donde finalmente se construyen visiones esencialistas o dogmáticas que no ayudan a conocer o entender totalmente la realidad.

Dependiendo de las condiciones históricas y estructurales de la sociedad, las identidades se perciben mediante algunos aspectos significativos enmarcados en una determinada etapa, momento y espacio concretos proyectados en una particular forma de representación. En la dinámica de recreación, cada sociedad genera espacios, tiempos y formas nuevas de representaciones ya sea con la misma u otra historia que incluyen aspectos reales o simbólicos. Muchas se apoyan sobre referentes reales o supuestos, otras más se construyen sobre relaciones de parentesco (consanguíneo o ritual), roles de género, edad, ocupación, linajes, etc.

En su concretización particular, las identidades no se producen sólo por la presencia o ausencia de determinados <rasgos>, o “atributos propios”, son procesos en permanente reconstrucción y se caracterizan por circunstancias estructurales, históricas y relacionales a nivel local, regional, nacional y mundial. Son además, resultado de una confrontación y negociación; no están predefinidas ni son permanentes, son representaciones selectivas muchas veces cargadas de estereotipos que se construyen desde diversas narrativas e imaginarios.

En términos generales, una identidad surge del reconocimiento de la diferencia al hacer una contrastación de la realidad y de las relaciones que se producen en la reproducción de la vida. La identidad supone una toma de conciencia de esa diferencia elaborando acciones de rechazo o aceptación lo cual lleva a la producción

de la llamada *conciencia contradictoria*. Desorden y armonía, unidad y dispersión, aceptación y rechazo son algunas premisas sobre las cuales se construyen las identidades étnicas comunitarias.

Las identidades conllevan lo que pudiésemos llamar “una gran dosis de sentimientos de inclusión-exclusión” que aparecen cuando las interacciones sociales requieren definir reconocimientos o posiciones en un sistema de clasificación. En confrontación extrema llevan a manifestaciones de poder para desarticular situaciones que implican sometimiento y en alianza con otros sectores impugnan los paradigmas hegemónicos y se posicionan como una alternativa para restablecer un nuevo orden social. Como abstracciones del pensamiento, son construcciones discursivas que incluyen una posición ideológica definida y que retoman elementos significativos de los imaginarios sociales que cada grupo ha configurado históricamente por lo cual no pueden ser caracterizadas de manera simple y reduccionista como concepciones *esencialistas* porque en lo fundamental son *identidades estratégicas y posicionales* que se construyen en el juego del poder y de la exclusión (Cfr. Hall 2003: 17-20).

- *Ka chhon ka nhakchó*

Cultura e identidad.

La cultura, más que la referencia a aspectos tangibles de las sociedades humanas, es una producción de significados, reales o simbólicos, que emergen de procesos conscientes y se objetivan en la realidad. En este sentido nos referimos a una cultura zapoteca, mixteca, chatina, zoque o de otra condición como productos de relaciones sociales conscientes y objetivadas que le dan sentido a formas particulares de vida. Nuestras culturas son expresiones y procesos comunitarios cargados de significados históricos, de contenidos altamente religiosos, de compromisos comunitarios y de lealtades que en la práctica cotidiana se legitiman con obligaciones, funciones y roles concretizadas en los sistemas particulares de usos y costumbres.

Los saberes, los conocimientos, las formas de organizar el tiempo y estructurar el espacio de la sociedad en su conjunto, permiten ir creando estrategias que responden a una historicidad concreta y definir una cultura compartida de tal manera que en

términos de Halliday (1982:10) “la cultura es como un edificio cargado de significados y códigos compartidos que estructuran la vida”. Sin embargo, compartir una cultura no significa que todos miembros de esa comunidad reciban o disfruten de manera igualitaria los aspectos materiales y simbólicos porque la distribución, apropiación y disfrute ha sido siempre de manera desigual. Aún así, las sociedades se caracterizan por compartir una base cultural que en gran medida sirve para caracterizar ya sea una forma de identidad o un tipo de imaginario social que se reconstruyen permanentemente en las vivencias cotidianas.

Ahora bien, *cultura e identidad* son tramas, contenidos y construcciones presentes en todas las sociedades que en la vida cotidiana se objetivan en sistemas de relación, acción y pensamiento vinculados a vivencias personales, familiares o comunitarias. No hay duda, la cultura, es soporte de las identidades que se construyen mediante distintas formas de relación. Todas las sociedades se atribuyen componentes culturales positivos mientras que los negativos les son imputados a los “otros” y en situación de dominio, la otra cultura se estigmatiza frente a la dominante.

La frase *ka chhon ka nákchhó* refiere en zapoteco al ámbito del pensamiento y de la acción, dos aspectos inseparables que corresponden a la cultura y a la identidad. *Ka chhonchho* es el hacer colectivo, el construir en interacción y *ka nakchho*, es la manera de ser, el deber y el saber ser. *Ka chhon ka nákchhó* corresponde a la cultura y a la identidad, ámbitos separados que se corresponden mutuamente y por lo mismo se relacionan. Toda identidad tiene y busca preservar sus soportes culturales que le dan una particularidad los cuales se pueden compartir tal como sucede entre zapotecos, mixtecos, chinantecos, mixes, mayas o nahuas. Sin embargo, también en la dinámica de la interacción muchos soportes se pierden o se olvidan y dejan de ser referentes de una supuesta identidad que, aún cuando teóricamente se postule la presencia de una unidad cultural, esto no significa la ausencia de diferencias, contradicciones, desigualdades o fricciones. La referencia a una unidad no significa que en efecto se tenga un mismo sentido u origen porque, independientemente que sea cierta o falsa, su importancia radica en proporcionar un sentido de reconocimiento y concientización al grupo en referencia. La conciencia de un pasado común puede ser, y

de hecho es, uno de los elementos ideológicos más importantes que dan unidad a los pueblos y se construye sobre una base de narrativas sagradas, leyendas, y experiencias históricas que son la memoria social altamente significativa. En el caso de los zapotecos remite a la presencia del *Béné Gwlas* (*Binnigula'sa'* entre los zapotecos del Istmo y *Bëni Gwlaza'* entre los del Rincón), de héroes locales y personajes primordiales cuya historia puede tener equivalencia a un *Flechador del Cielo* o a un *Rey Conhoy*, personajes históricos de mixtecos y mixes respectivamente.

La *identidad* es una especie de filiación que supone una toma de conciencia hacia una semejanza, afinidad y diferencia y la etnia en su sentido original refiere a *toda agrupación humana* que comparte un mismo territorio, idioma, historia y cultura. Sin embargo, en nuestro contexto su uso se ha reducido a los pueblos originarios de tal forma que se habla de la etnia zapoteca, mixteca o ayuuk, pero no así de la etnia mestiza, española o norteamericana. En las naciones contemporáneas, una etnia como forma de identidad particular se define por su relación con la sociedad mayor, por una conciencia común, una afinidad biológica, social, lingüística, religiosa y/o un territorio compartido que sus miembros proclaman como referentes de una unidad cultural, histórica o biológica. En los hechos, estas sociedades se reconocen simplemente como “grupos”. En México, tenemos también el caso de los judíos, libaneses, chinos, japoneses, chipileños o los menonitas que como migrantes comparten una determinada identidad pero no la condición de etnia.

Reconocer en la comunidad, los barrios, las fiestas de patronales, los propios santos, el repique de campanas, los caminos, el monte, el agua, el trueno, la lluvia o las distintas formas de parentesco, son formas que establecen reconocimientos y responsabilidades compartidas. Ser ahijado(a), madrina, padrino, compadre y comadre, establece un vínculo y reconocimiento sagrado, en ocasiones más importante que el consanguíneo, y forma parte de la apropiación de una manera de ser. *Wenbia ljell nha wenbiá béne yhublé* es conocerse a sí mismo y reconocerse en el otro. Esta percepción identitaria “puede eventualmente basarse en un referente cultural, pero la cultura puede cambiar y la identidad mantenerse. Por lo tanto, la

presencia de identidades étnicas protagónicas no debe confundirse con la vigencia de las culturas que les dan, o daban, sustento” (Bartolomé y Barabas 1996: 22).

Es un error confundir cultura con identidad étnica de tal suerte que con mucha facilidad se habla de identidad cultural, cultura, identidad étnica, etnia o etnicidad como si fueran sinónimos. Cultura e identidad aún cuando aluden la misma realidad y ambas son construcciones sociales, no son lo mismo, difieren en cuanto a percepción y referencia. Nuestro ser y manera de ser es expresada por una cultura cuyo reconocimiento parte por aspectos manifiestos, evidentes, observables. Sin embargo, también se constituye por el sistema de representaciones simbólicas, las expresiones ocultas y por el conjunto de relaciones y comunicaciones que determinan una forma de vida.

El fundamento de las identidades surge mediante la interacción constante de las personas con la familia, comunidad, diversos segmentos sociales y sociedad nacional. En este sentido cuando hablamos de una identidad particular, partimos de referencias de clasificación que conllevan una lógica de inclusión-exclusión, un sistema que permite a las sociedades percibir el mundo donde “el individuo o la conciencia no son suficientes para explicar la capacidad clasificadora con la que el pensamiento da forma al mundo” porque “Clasificar implica la organización y el ordenamiento de los acontecimientos y los hechos del mundo en géneros y especies, en subsumir los unos en los otros y en determinar sus relaciones de inclusión y exclusión” (Mauss y Durkheim 1971: 14) En todas las sociedades encontramos agrupamientos que constituyen verdaderos sistemas de clasificación (familias, tiempo, espacio, seres, etc.) que son formas de relación o sentido que incluyen niveles jerárquicos de superioridad, igualdad o subordinación porque:

Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno... Podemos conjeturar que el esquema de clasificaciones no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de la elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños. (Mauss y Durkheim 1971: 17).

Los sistemas de clasificación normalmente incluyen instancias de sometimiento o poder que dan un sentido de orden a la unidad cultural. Son procesos que

racionalizan no sólo las ideas, sino, un determinado orden jerárquico que legitima las diferencias y las desigualdades para eliminar los conflictos. En la convivencia cotidiana se tejen redes que tienden a encubrir las contradicciones y justificar cada una de las posiciones a través de consideraciones ideológico donde normas, premios y sanciones regulan los roles, las obligaciones y el disfrute diferencial de los recursos limitando o promoviendo la participación identitaria de género, clase, ocupación, religión, familia, barrio, grupo y comunidad.

Ká nchhój to tochhó' nha yhogochhó.

Identidad social y personal.

La noción de identidad contiene dos dimensiones importantes y estrechamente vinculadas que deben reconocerse en los análisis de grupos diferenciados a efecto de no caer en visiones reduccionistas. Estas dimensiones son: *la personal* (individual) y *la social* (colectiva). Con todo, - dice Cardoso de Oliveira (1992 y 1971: 923-953) - la identidad social no descarta la identidad personal, ésta es de algún modo reflejo de aquélla. Para este autor el fundamento de la identidad está en la organización, en la autoadscripción y en las condiciones sociales de reproducción y no tanto en los elementos "culturales" de cada sociedad. La identidad social es una manera en que las sociedades se autoimaginan y se proyectan frente a los "otros" y por la otra parte, es la manera en que son percibidas por los otros. La autoimagen conlleva una dosis de subjetividad y resulta ser un fenómeno asociado a juicios de valor y sentimientos etnocentristas que sobrevaloran las propias vivencias en el amplio espectro de las culturas particulares.

La *identidad social* incluye las características objetivas y subjetivas de un conglomerado y construye formas y niveles distintos de representación colectiva mediante "categorías" propias que nos permiten identificar y clasificar a los sujetos. En esta dimensión, los zapotecos construyen un 'nosotros' (inclusivo o exclusivo) frente a 'ustedes' y 'ellos' que en lo comunitarios puede abarcar al *béné lo yhóo'*, la familia; *béné walhill*, el vecino; *béné bárh*, el barrio, la comunidad y el pueblo. La referencia a una determinada posición incluye atributos personales que otorgan un *status* y reconoce además las condiciones estructurales, históricas o circunstanciales

de los sujetos: *béné yhallé*, *béné wrhiá*, *béné zhina* refieren a una persona humilde, al rico o a quien tiene estudios. A partir de estas consideraciones, la *identidad personal* es una forma particular o condición social que permite categorizar a los individuos dentro de una escala más amplia y heterogénea inmersa en relaciones de poder, de intereses o de clase.

Al incursionar en el campo de lo social la realidad se devela en múltiples expresiones donde encontramos formas concretas de identidad: de grupo, género, ocupacionales, “raciales” y el caso de las identidades étnicas como sistemas de clasificación que agrupa a los conglomerados humanos que en la interacción pueden tener funciones específicas. Bourdieu (2002: 65-66) dice: “las funciones siempre están subordinadas a funciones prácticas y orientadas hacia la producción de efectos sociales por una autoridad reconocida...las categorías ‘étnicas’ o ‘regionales’ al igual que las categorías de parentesco, instituyen una realidad usando el poder de revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso.”

Las identidades sociales presentan una complejidad cuando partimos de referentes o experiencias que permanentemente cambian, se fragmentan o se desvanecen aunque la persistencia es un rasgo aparentemente presente en todos los fenómenos naturales y sociales y, en determinadas circunstancias, cada grupo humano maneja la condición étnica para impulsar un determinado proyecto.

A primera vista existe una aparente homogeneidad interna y una resistencia al cambio. Sin embargo, a nivel de las propias constataciones empíricas enfrentamos una realidad totalmente cambiante y compleja donde los sujetos, de acuerdo a ciertas circunstancias y momentos, son sólo soportes momentáneos de distintas “cualidades” o de un *status* colectivo e individual, también totalmente cambiantes. En estas circunstancias, las identidades sociales se revelan como expresiones objetivas y visibles o como evidencias cotidianas impregnadas de subjetividades que inciden en las acciones, en el pensamiento y en los sentimientos y este aspecto juega un importante papel en toda la vida y se manifiestan como un *mecanismo estratégico* de construcción de “lo propio” y dan un sentido de pertenencia arraigado a un espacio-

territorio para diferenciar “lo ajeno”. Tenemos así, dos maneras complementarias de remarcar no sólo una diferencia, sino también la desigualdad social que sumerge a los actores, estratos o grupos, a una dinamicidad, historicidad y proyección colectiva. Retomando a Castells (2001: 28) podemos decir: “la identidad es un *proceso de construcción de sentido* atendiendo un atributo cultura o un conjunto de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”. La identidad, mediante el uso de segmentos naturales, consideraciones biológicas o atributos culturales, organiza y da sentido a la vida y a los actos estableciendo una jerarquización de experiencias; define maneras de hacer y puede producir o apaciguar las luchas sociales; organiza de manera simbólica acciones, ideas y autoimágenes compartidas en la percepción de la realidad.

- *Nhak chhombiachhó.* Proceso social de identificación.

Todo conocimiento inicia por un proceso social de identificación, proceso mediante el cual se establecen referencias o indicadores que llevan primero a identificarlo o reconocerlo y posteriormente a una conceptualización, esto es una identificación. De esta manera se ha procedido y se ha puesto énfasis en la lengua, territorio, valores, sentidos de unidad, historia y cosmovisión que permean o que subyacen en las identidades sociales cuando se caracterizan como la presencia de una percepción colectiva de un 'nosotros' relativamente homogéneo por oposición a “los otros” que conlleva también la sensación de una auto-percepción de diferencia.

Como construcciones pueden también ponderar aspectos negativos reales o supuestos y que en la interacción son determinantes no sólo para generar comportamientos sino para excluir o incluir. Las identidades son emblemáticas en la medida que esos referentes pasan a formar parte de un conjunto de referentes estratégico para la lucha y *la resistencia cultural*. En términos concretos, lo étnico se fija, se sustancializa y se limita por sus condiciones biológicas, históricas, religiosas o territoriales particulares que en los movimientos contemporáneos se redescubren como expresiones simbólicas que redescubren identidades e historias negadas en el contexto nacional. El *esencialismo* da cuenta de los hechos y objetos del

pensamiento desde un devenir positivista que en su recorrido construye realidades que se desvanecen. Así, intentando entender nuestras sociedades generalmente hacemos descripciones aparentemente objetivas sobre organización social, sistemas de parentesco, formas de producción, distribución y consumo, relación con la naturaleza, ritos, formas simbólicas, vida religiosa, lengua, sistemas de comunicación o cosmovisión y en otras particularidades culturales.

La aprehensión y la explicación de las identidades sociales ha estado permeada de enfoques centrados en maneras propias de caracterizarse. Uno de los actuales retos ha sido entender cómo las identidades se reproducen en situación plural en medio de tensiones y conflictos (políticos, religiosos, étnicos, de género o de clase). Este es el caso de nuestra región donde a partir de la última década del siglo pasado, surgieron sectas religiosas que desestabilizaron la vida en las comunidades y terminaron en hechos violentos de expulsión y encarcelamiento que remitieron a esa *pluralidad en peligro* (Bartolomé y Barabas 1996). En contextos conflictivos y en crisis, las identidades tienden a fragmentarse, se diluyen, se fortalecen y cobran nuevas expresiones. Veamos algunas características generales que observamos en la construcción de las identidades sociales. La identidad personal generalmente está asociada a cualidades y defectos atribuidos por los otros incluyendo sexo, ocupación, estatus social, procedencia y nivel de prestigio o lugar de procedencia de las personas⁶⁰.

En las comunidades zapotecas, las identidades personales son expresiones de ese sistema de discriminación y clasificación que venimos señalando, surgen a partir de diversos referentes en función de condiciones, cualidades, semejanzas o diferencias que se contrastan y establecen un reconocimiento personal. La identidad personal generalmente proviene del árbol genealógico familiar, puede también tener referencia al lugar donde se vive y si es foráneo, se reconoce por su comunidad: bënë *Tvehuá* (Tavehueño), rhiá *Xwawe* (señora de Yalina), *nholè xilla* (mujer del Rincón), *bidáo*

⁶⁰ Pérez García (1998 TI: 358) ejemplifica formas de discriminación o identificación que ocurren en el área de Ixtlán donde el término *chahuiro* designa a los zapotecos del área de Cajonos. En todas las sociedades encontramos apelativos que caracterizan a otro grupo humano atribuyéndole cualidades o defectos que permiten excluirlas dentro de su sistema de reconocimiento.

zólaga (niño de Solaga), *ndaó yhalaljè* (muchacha yalalteca), *béné loo yaa* (gente de Yatzachi el Alto; por el lugar donde vive: *béné xhan ydao* (persona de atrás de la iglesia), *nhorhé rhalle* (mujer del valle), *béné yha yadao*, (*gente del monte*); *bidáo shlá barh*, (*niño del otro barrio*). Por la ocupación, *béné yerh*, (huarachero), *béné wet gón* (carnicero). Los apellidos son de creación reciente, anteriormente el reconocimiento se establecía por el nombre del padre, así Juan Pablo fue hijo del señor que se llamó Pablo y Martín Antonio tuvo por padre al señor Antonio. Con la inscripción de las personas en el Registro Civil a inicios del siglo XX desaparecen los nombres de los padres y se adoptan apellidos en español. Surgen los Robles que sustituye a los *Bsent* (Vicente) los Ríos en lugar de Pablo, los Mendoza por los *Gashé*, los Manzano por los *Kín* o los Gabriel por los *Yánko*. En comunidad, las identidades personales surgen como construcciones que refieren a familias, defectos, cualidades, ocupaciones, lugares de nacimiento, procedencia o pertenencia (barrios, comunidades y accidentes topográficos) donde el grupo categoriza a partir de los atributos o condiciones de la persona y muchas veces son estigmas (*Cfr.* Goffman 1986).

- *Yhela wtil ljell*.

Relaciones de contraste.

Yhela wtil ljell es nuestra expresión de contraste: *yhela*, en el pensamiento zapoteco funciona como sustantivizador, se antepone a un verbo, a un sujeto o un adjetivo; *wtil* es confrontar y *ljell* compañero. El contraste es comparar y separar; es un proceso de clasificación que mediante interacciones reconoce aspectos, partes y funciones que derivan de la convivencia entre comunidades, grupos o personas. Mediante el contraste se llega a reconocer la diferencia o la similitud frente al “otro” y se construyen imágenes para reconocernos y conocer al otro.

En las regiones indígenas, las formas de representación social han estado marcadas por una multiplicidad de actos donde destacan la subordinación y la resistencia como ejes centrales de la confrontación. En la sociedad zapoteca las representaciones parten de un conocimiento de uno mismo y los semejantes sintetizado en la expresión *wenbia ljell*, esto es, conocer y reconocernos mutuamente; aceptar o rechazar en ese

juego de las identidades los límites, las tolerancias y los márgenes que definen cuándo una aceptación o un rechazo pueden ser de manera voluntaria o coercitiva. En la interacción se moldean las relaciones, allí se generan los principios organizativos de una gran parte de nuestras acciones simbólicas y es así como “el mundo social se presenta como un sistema simbólico organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial” (Bourdieu 1993: 136).

Cuando hablamos de relaciones contrastantes construimos una especie de “modelos ideales” los cuales no coinciden con la realidad donde muchos estamentos se pierden porque podemos o no encontrar la diferencia. La diferencia además de ser un hecho consustancial puede también ser circunstancial a todos los hechos naturales y sociales y por ello, por contraste podemos entramos al reconocimiento de las identidades sociales. En relaciones de contraste, lo indígena se percibe frente a lo diferente, frente a lo mestizo, a lo no indígena, donde la construcción de cada uno se da por oposición. La afirmación de lo zapoteco se produce porque se reconoce a lo mixteco, a lo mixe, a lo chinanteco. Lo indígena se produce en interacción con lo no indígena. La contrastación permite reconocer una diferencia repetitiva en términos de una huella originaria.

En la relación de contraste se construye el *yo* y el *nosotros* frente al *tú* y el *ustedes* como referentes que construyen las identidades y esta construcción social resulta cambiante a medida que los sujetos entran en interacción. En la confrontación surge la identidad como una forma más de reconocimiento frente a la otredad como expresión de una diferencia relacional. La identidad y la otredad son en gran parte - aunque no necesariamente - resultado de una historia y de una memoria impregnadas de una enorme carga ideológica derivada de la confrontación de maneras de ver, de sentir, de convivir, es decir, de establecer formas de relación en la apropiación, en la producción y en el disfrute de los recursos (naturales, simbólicos y culturales).

Los zapotecos se definen en contraste con los “Otros”, la diferencia reconoce a los chinantecos, los mixes. La cultura de dominación se inscribe dentro de la teoría de la dependencia que si bien explica en buena medida los problemas económicos y el

nivel en que la dominación se inscribe en este rejuego. Tenemos que reconocer que el discurso dominante, las disciplinas y las instituciones reproducen de alguna manera, los espacios de poder, de dominación y de exclusión, de control ideológico, contrario a la búsqueda de la justicia social, de la participación en la sociedad civil, a la toma de decisiones, etc. Nuestra identidad es lo que tenemos en estos momentos, raíces que no podemos ni queremos olvidar, nuestra manera de ser, de ver, de sentir, de convivir y nuestro proyecto hacia el futuro.

- *Da tlláa' chechhó.*

El cambio.

Si la continuidad es una de las propiedades esenciales de la realidad, el cambio es también una constante que explica su diferencia. El ser y la manera de ser cambian permanentemente; todas las ideas, las situaciones y los fenómenos aparentemente sólidos, concretos y firmes, cumplido el término de su existencia se desvanecen y dan paso a la frase de Marx que sentencia:

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profano, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. (Cit. por Berman 2003: 7)

El cambio, por ser una transformación normal, y constante, conduce a modificaciones previstas e imprevistas en su propia evolución y lleva a configurar nuevos estados, condiciones y situaciones. En términos generales, el cambio es básicamente el paso una condición a otra en la estructura social, material, de pensamiento, acción y de las instituciones existentes por lo cual no lleva necesariamente a la extinción. Como en todas las sociedades, entre los zapotecos muchos cambios son lentos e imperceptibles pero otros más, no se pueden ocultar. Cada sujeto tiene la sensación y la seguridad que todo cambia a su alrededor aunque también algo persiste y los hace ser diferentes y de alguna manera semejantes. La sensación de cambio se percibe y se expresa de la siguiente manera:

*Tsháa tsháa da chhac da chhonych yhogo lla yhogo yherh
Tsháa tsháa da chbée da zoá nirhe narhé
Shrac chhbixé shtulé yell-lhiu gá gorje gá zoachhó*

Shrac chhbixé shtulé nhiz lo yaa-yego gá shdee gá chhèdechhó
Shrac chhbixé shtolé lla-yherh gá gorhj gá gátchho
Yogo kás da dé tsháa-tshán to koen tu koereen.
kan tsháa da chhbée da chherhit, do yichj xhan nhes
Lez kakse tsháa nez gá-shdáa, gá-chhbée, gá-chheyaschhó.
Nej nás, nlláa' nlláa' da gok che tao xtaochho
lla nalla, nlláa' chhak che xáa xnachho
Wxé willj, leze nlláre gak che xhin xhasoachhó.
Neché yogoze kás da dé, tsháa-tshán zej chhal-chherhi.
Yhogo lla yhogo yher, tlláa' tllá' da chhí da gwhlj

Este pensamiento concatena la cosmovisión a una forma de vida; la manera de percibir el mundo se asocia a la forma en que se vive el tiempo y el espacio. El ayer, el hoy y el mañana ocurren en una totalidad que se refleja en las sentencias, las recomendaciones, las oraciones y en los discursos ceremoniales. Cada una de estas formas incluye giros idiomáticos que permiten reconocer una intencionalidad que va más allá del mensaje oral; se trata de proponer desde la experiencia de un *béné xban* (un “*tonillano*” entre los pueblos mixtecos del área de Tamazulapan y Nochixtlán, y a la manera de los *cantos antiguos*⁶¹, las recomendaciones mediante frases cortas, versos y palabras repetitivas. Este evento comunicativo ocurre en un ambiente ritual donde el zapoteco emerge como una verdadera lengua *enfática y metafórica* preservada para eventos especiales caracterizados como *lenguaje sagrado y lenguaje ceremonial* diferente al lenguaje coloquial de la vida cotidiana, veamos:

Todo cambia lo que pasa y lo que hacemos diariamente.
 Cambia todo lo que nace y surge por todas partes.
 Mientras gire la tierra donde nacimos y vivimos
 Mientras las aguas corran en los montes y los ríos por donde vamos y venimos
 Mientras el día y la noche se transformen como la vida y la muerte
 Todos los seres y las especies cambian de una u otra forma
 Lo mismo las cosas que nacen y brotan por arriba o abajo de nuestros caminos
 Lo mismo ese camino donde juntos recorreremos, descansamos y disfrutamos.
 En el pasado, la vida de nuestros abuelos fue muy diferente
 Hoy, la suerte de nuestros padres ha cambiado demasiado
 En el futuro, también cambiará la de nuestros hijos y nuestros nietos
 Porque todo lo que existe cambia y cambia, conforme anochece y amanece.

⁶¹ Ver los documentos coloniales existentes en el Archivo de Indias en Sevilla conocidos como *Cantos Zapotecos* que reflejan el *pensamiento antiguo en un lenguaje metafórico* usado por los pueblos mesoamericanos a manera de discursos ceremoniales. Sobre este género literario en lengua mixteca ver López García (2009) y sobre su aspecto histórico Jansen y Pérez Jiménez 2009.

Con el cambio, con relación a las identidades debemos separar *cambio* y diferenciación ya que ésta es resultado de la proliferación o división durante un mismo período de tiempo, mientras el cambio es la transformación de alguna de las identidades en un tiempo largo. Para el caso de los zapotecos podemos señalar la presencia de una *diferencia entre* los zapotecos de la Sierra, del Valle, del Istmo y de la Sierra Sur donde cada una de esas sociedades tiene su propio ritmo de cambio.

Muchos cambios son simples transformaciones acumulativas en el tiempo y hasta cierto punto, pueden considerarse "normales" o acumulativos. El paso entre una cantidad acumulada y una calidad del cambio, es un indicador que nos permite establecer la diferencia de una situación a otra, no sólo perceptible entre un momento y otro sino, la diferencia entre un hecho que puede considerar verdaderamente de cambio. Robert Nisbet entre otras consideraciones nos indica estar atentos porque: no toda diferencia necesariamente es cambio ya que éste es una cualidad que conlleva modificación. Y no toda diferencia es cambio. El cambio se percibe en el tiempo, es una transformación, una modificación que se registra en la estructura, en la naturaleza o en el mundo subjetivo. Por lo tanto, es más que una simple percepción que resulta de la interacción de los sujetos. (Nisbet 1979: 12-29)

Los cambios han sido diversos, complejos y contradictorios; con cierta frecuencia han transcurrido a través de un camino que puede caracterizarse en los términos siguientes. Después de aparecer una práctica, un hecho o una idea nueva al modo habitual, se registra un estado de indiferencia de dejar hacer y dejar pasar mientras no afecte al colectivo. Posteriormente, cuando se percibe un inminente peligro, surge la oposición y se impone algún castigo al innovador para evitar que lo nuevo se generalice. Cuando la sanción no produce los efectos esperados, surgen una situación conflictiva y de intolerancia para los impulsores del cambio por considerarlos fuentes de futura inestabilidad grupal y aparece el conflicto, se entra a una etapa de reacomodo, sustitución o desplazamiento.

En las comunidades, los cambios tienen ritmos, intensidad y profundidad diferentes; algunas incorporan rápido las expresiones externas y se autocalifican de "progresistas",

aunque en buscan preservar “sus rasgos zapotecos”; en cambio, otras se identifican de conservadores los cambios es sus patrones de vida siguen más la tradición y el ritmo del cambio es menos perceptible y parecen tener una durabilidad más larga. En el otro extremo hay comunidades que han perdido muchas expresiones culturales “propias” y han cambiado ciertas pautas reorientando su pensamiento y acción para dar paso a otras formas de participación política, económica y cultural.

El camino hacia el cambio es complejo y contradictorio. En las comunidades zapotecas normalmente todo cambio transcurre de la indiferencia a la oposición, de la oposición a la intolerancia y de la intolerancia a los conflictos, éste es el caso de la aparición de nuevas sectas religiosas. San Juan Yaé es el ejemplo más reciente que refleja cómo una familia abandona la religión católica bajo la mirada indiferente de la comunidad y cómo más adelante surge la oposición cuando este cambio afecta ya la vida comunitaria, surge la intolerancia y desemboca finalmente hacia un verdadero conflicto social, donde las repercusiones no se dan simplemente en el ámbito religioso sino traspasan al plano de la organización y de la identidad.

La fuerza de los cambios generalmente ha puesto a prueba la capacidad de resistencia o vulnerabilidad de las identidades y las culturas. El mayor reto actual es cómo preservar éstas sin el entorno colonial de las sociedades hegemónicas. Pese a la persistencia:

Las culturas cambian constantemente: el cambio es su forma de ser. Las transformaciones ocurren de muchas y diferentes maneras: algunos se pierden y otros se adquieren, por préstamo, inducción, imposición o creación original. Hay constantes modificaciones, a veces imperceptibles, en las prácticas culturales cotidianas, que a primera vista parecen ser siempre las mismas, recurrentes, idénticas, perdurables. Pero hay tipos de cambios que son menos frecuentes, aunque en las sociedades contemporáneas han encontrado un espacio más favorable para su irrupción; Esos cambios se expresan en la constitución de grupos sociales nuevos cuyos miembros se identifican entre sí por el empleo de un conjunto de culturales a los cuales dan un sentido propio, distinto del que pudieran tener en el contexto social en el que están inmersos. En este proceso se genera una nueva identidad cultural, vinculada a una subcultura emergente o bien a una cultura diferente que se adapta a una situación social distinta a la del grupo original. De alguna manera estos son procesos de génesis cultural, de los que surgen nuevas estructuras significantes capaces de producir sentidos propios para quienes la comparten. (Bonfil Batalla 1991: 9)

La reproducción extensa del pensamiento permite reconocer la presencia de hechos que contravienen a una pérdida o desaparición de unidades sociales cuya tendencia es reafirmarse como *formas culturales de resistencia* que se constituyen por expresiones que responden no sólo a una necesidad, sino, a un deseo de preservar una historia y una forma de vida particular.

En las comunidades existe la disyuntiva de aceptar u oponerse al cambio, pero, en las condiciones actuales, ambos caminos parecen llevar a un mismo destino, la desaparición de los pueblos indígenas que tarde o temprano pareciera imponerse fatalmente ya sea por: (a) la falta de mecanismos de revitalización de la cultura propia y asistiríamos a una especie de muerte por inanición o (b) por aceptar, ya sea voluntaria o impositivamente los cambios en la cultura y aquí enfrentaríamos una muerte por transformación. A largo plazo, desaparición por inanición o cambio por adecuación, parecen llevar al mismo destino si no se dan las condiciones propicias para fortalecer sus formas de vida propias. Muchos zapotecos sabemos que no podemos vivir ajenos a los movimientos sociales ni al margen de las instituciones normativas de la sociedad nacional. Encerrarse implica autoexcluirse en un país que construye un discurso igualitario, mientras que su vida se reglamenta a través de Leyes, normas, *adendas* y modificaciones constitucionales que no necesariamente garantizan su real y efectiva participación en los asuntos más importantes a su vida. Las repercusiones insalvables de la forma de vida “moderna” en las regiones indígenas, han puesto al descubierto dos maneras distintas de ver el mundo y la vida: la “india” y la “mestiza” que, al adecuarse y aceptarse producen desconfianza e inseguridad.

En la Sierra, los cambios que impactaron la vida se pueden reconocer por etapas articuladas a la vida nacional: colonia, independencia, reforma, revolución y período contemporáneo, en la Sierra aún cuando ese cambio se dio en intensidad y ritmo distinto tuvo resultados negativos como el romper con el pasado. Es cierto, esa no llevó necesariamente a la desaparición de las raíces más profundas y las comunidades: pese a esos cambios preservaron su forma alternativa de vida sustentada básicamente sobre el horizonte cultural mesoamericano.

Al hablar de cambios no sólo nos referimos a las grandes transformaciones espacio-temporales registradas por mecanismos impositivos y externas sino, también, a aquellas modificaciones internas o “naturales” intrínsecas a la condición humana y social. Creer que la resistencia al cambio se debe simplemente por el deseo de preservar lo tradicional o por ignorancia es falso y ligero. Las sociedades permanentemente han podido cambiar cuando les conviene. La resistencia al cambio se produce como un mecanismo de resistencia cuando reconocen hechos que ponen en peligro la autonomía, la libertad y reconocen prácticas y argumentos ideológicos de una dominación. Hay que tomar en cuenta que muchas veces las luchas de resistencia han sido inmediatistas: la gente cuestiona instancias de poder que le son más cercanas y su enemigo inmediato. En nuestros contextos “la resistencia ha sido la condición histórica para que los pueblos indígenas se preserven en la historia y puedan construir su propio destino, pero, no basta resistir al poder, sino hay que insurgir contra ese poder” (Guerrero Arias 2002: 89).

Al analizar el impacto de ciertos sucesos y períodos decisivos en la Historia de nuestros pueblos, tal pareciera entonces que su rasgo distintivo no es el cambio, sino la continuidad o persistencia de sus formas tradicionales de pensamiento, organización social y su ciclo anual de sobrevivencia. Sin embargo en esa persistencia se preserva una memoria histórica sobre luchas abiertas o encubiertas de resistencia⁶².

- *Da bitcháa'*

Persistencia.

La persistencia lleva una falsa apariencia de que todo fenómeno sigue igual donde la dinámica no toca valores, tradiciones y maneras de ser. En el caso del reconocimiento de las identidades, el hecho se encubre ya de manera abierta o disfrazada, esa contaminación y apego a ese esencialismo o “autenticidad” que muchos pretenden combatir ya que: “La identidad a pesar de contener una secreta

⁶² Sobre la resistencia indígena zapoteca en la Sierra Norte en distintos momentos de la colonia consultar los documentos del Archivo de Villa Alta en John K. Chance 1978; el movimiento de los Cajonos en Eulogio Gillow 1990; Díaz-Polanco 1996; Díaz-Polanco y Carlos Manzo 1992 y el Honorable Tribunal Superior de Justicia 2003. Para un marco teórico en términos de economía política, ver también la tesis de doctorado de Luis Matías Cruz (2007).

complejidad de predicados múltiples y de desplazamientos metafóricos, a pesar de las diferentes formulaciones y transformaciones loco-temporales, su matriz y fundamento cultural persisten acompañada casi siempre de factores ideológico, símbolos, rituales y ceremonias como un núcleo ontológico-esencial que se resiste al cambio” (Lisón Tolosana 1997: 9 y Ortiz 1998: 51-52):

Cuando las sociedades a través del tiempo preservan ciertos aspectos que les son significativos, es cuando hablamos de persistencia. Esta cualidad se recrea en el tiempo aunque no implica que no sufra alteraciones y no desaparezca. Este es el caso de muchas lenguas indígenas que persisten, cambian y finalmente tienden a desaparecer, pero generalmente, gran parte de esa persistencia se explica en parte por la utilidad que aporta con relación a una necesidad. Actualmente en las comunidades tal pareciera que “las ideas veneradas durante siglos han quedado rotas al paso de la modernidad” y con el fluir de los años, irremediamente desaparecen. Sin embargo, la vida cotidiana se reproduce en medio del contraste de ventajas y dificultades que supone vivir la modernidad en un ambiente de tradiciones milenarias acentuado más por los aspectos negativos y no por sus ventajas aún inciertas. La identidad zapoteca, hoy más fragmentada que ayer y consecuentemente está más condenada a desaparecer, sin embargo, poco a poco se reterritorializa cuando sus miembros retoman su voz para reconstruirse como comunidad.

Los fenómenos del cambio y preservación derivan por imposición, adopción, colonización o apropiación voluntaria de ciertos aspectos culturales significativos y llevan a la extinción, al etnocidio, la desintegración-integración, a la aculturación, a la descaracterización, a la extinción y *transfiguración cultural o descaracterización étnica* donde se da “la ruptura de un específico proceso de producción simbólica, que supone el corte de la línea histórica de transmisión de los principios mismos que regulan, organizan y legitiman y dan sentido a la existencia”. (Bartolomé y Barabas 1996: 11-44)

Todas las sociedades que han vivido experiencias de dominación saben que muchos elementos y pensamientos les fueron impuestos y ante los embates de la colonización generaron estrategias de resistencia y desde la clandestinidad preservaron sus

prácticas tradicionales. En esa interacción obligada fueron llevados a crear una situación de *transfiguración cultural* que desdibujó el propio perfil cultural para *dejar de ser lo que eran*, abandonaron sus patrones de vida iniciando una nueva vida centrada en un falso imagen "progresista" que posteriormente perite fomentar la idea de una "unidad nacional" basada en la desarticulación las identidades étnica hasta formar colectividades diferenciadas insertas en los procesos sociales denominados *descaracterización étnica*.

La descaracterización en las comunidades indígenas ha sido un camino que las llevó a una desidentificación del ser humano con su propia realidad, permitió generar mecanismos ideológicos, políticos y económicos que modificaron sustancialmente la realidad. En las sociedades indígenas llevó a configurar falsos imaginarios sustentados en el reconocimiento de procesos evolutivos generales superados sólo por las sociedades "modernas" - por consiguiente, aceptaron la etiqueta de: "grupos primitivos", "sociedades tradicionales", "pueblos atrasados", etc. Esta degradación al internalizarse en el pensamiento de nuestros pueblos permitió a la sociedad dominante instaurar en las comunidades una especie de laboratorio donde era posible ver la repetición de etapas "inferiores". Hoy, para los pueblos mesoamericanos es sólo otra alternativa de sobrevivencia, una posibilidad de reconstituir la sociedad sobre el respeto a la pluralidad.

La persistencia de nuestro pensamiento y las identidades se ancla a visiones religiosas, historias y saberes ancestrales preservados y recreados en una memoria colectiva. Se preserva en otras latitudes al emigrar y se lleva no sólo a los hijos sino también la religiosidad, los temores, las angustias y las creencias. Estas conductas vienen a confirmar, pese a los cambios se asume otra posibilidad de re-encontrarse y reflejarse con su pueblo, de persistir aún habiendo cambiando. Detrás de cada cambio, encontramos un inconsciente social arraigado en las individualidades mediante una práctica cultural milenaria cuya fuerza y poder perduran más allá de la inmensidad de sus montes, sus ríos, sus caminos y sus dioses, donde toda su cosmovisión, su mundo y vida persisten como si efectivamente se resistieran al cambio. En la vida cotidiana tal pareciera que la persistencia está implícita en todas las formas de existencia y en el pensamiento zapoteco esa percepción se puede resumir con la expresión que reza:

“*Tos ka chbixe ya’a yhegon yhogo lla yhogo yherh*”, esto es: “De la misma manera giran los montes y los ríos todos los días y todas las noches”.

En la cultura zapoteca la persistencia parece resguardar un tiempo inmutable donde el movimiento parece ser un retorno a lo mismo como se observa en la transformación del día y la noche o en el correr de las aguas y el aire. Tiempo y cambio parecen retornar al mismo punto de origen. Cambio y persistencia son un complemento de la contradicción. La oposición es aparente porque la vida y la muerte, el día y la noche así como el cambio y la persistencia constituyen una continuidad, un reencuentro y una recreación. Aún las sociedades más dinámicas, parecen también permanecer inmutables pese a la imposición de muchas transformaciones dadas en su vida.

Ciertamente, la preservación de muchas culturas indígenas en el tiempo no se debe a que sus creadores sean inmunes al cambio - porque todas las culturas se transforman permanentemente sin importar su grado de resistencia. La clave está en sus portadores en la medida que aceptan, adecuan, adaptan y refuncionalizan los aportes conforme a las necesidades y a las circunstancias del momento. Muchos sistemas particulares aún cuando preservan parte sustantiva de sus formas tradicionales de vida, sin embargo, su transformación es innegable. *Persistencia y cambio* son aspectos que permiten caracterizar las identidades, las culturas y las sociedades, aunque, la continuidad no significa que a lo largo del tiempo los sistemas permanecen absolutamente idénticos, por el contrario, su cambio es un proceso normal.

- *Da chyharój da chhebéé’*

Rizoma⁶³ y reterritorialización.

Para entender mejor la complejidad del fenómeno de las identidades, es preciso retomar dos conceptos claves: 1) la metáfora del *rizoma* y 2) la reterritorialización que de alguna manera ya tratamos y nos permiten plantear la siguiente afirmación: *las*

⁶³ El concepto de “*rizoma*”, una de las más importantes contribuciones de Deleuze y Guattari (2001a), ha introducido un cambio paradigmático en la manera en que construimos la realidad. Su referencia a la reproducción de los tubérculos como metáfora para entender los cambios, ramificaciones y desplazamientos permanentes de los fenómenos permite desprendernos de las posiciones esencialistas y reduccionistas de las culturas, identidades y otros fenómenos o movimientos sociales.

identidades son esencialmente fenómenos referenciales, proyectivos, jerárquicos y situacionales; surgen, trascienden y se posicionan en el ámbito de las relaciones sociales; se insertan en una historia de larga duración preservando una cosmovisión, se recrean sin retornar a su punto de origen y nuevamente emergen con nuevas y una multiplicidad de expresiones. Hablamos así de hechos simbólicos que, a manera de *rizomas*, los sujetos reproducen y recrean para resignificar desubicaciones históricas, desplazamientos culturales, despojo territorial, opresión ideológica que en conjunto supone una lucha abierta o encubierta que es la *reterritorialización*.

En las expresiones de reterritorialización las identidades nunca permanecen fijas y pueden muchas veces resultar procesos exitosos cuando las condiciones estructurales o los procesos históricos coyunturales permiten su reconstitución. En esa reconstrucción los sujetos recurren a la historia profunda, articulan memoria social con condiciones de exclusión o discriminación en un sistema de valores que se dispersan o se concentran de manera desigual. La reterritorialización así una metáfora que expresa la recuperación de saberes, experiencias simbólicas y expresiones de un pensamiento que definen un imaginario. No es por lo tanto, sólo otro lugar de asentamiento, sino sobre todo, es un nuevo escenario con un nuevo imaginario y proyecto de vida.

Hablar de identidades rizomáticas implica acercarnos a un espacio-tiempo en permanente deconstrucción y reconstrucción; es reconocer un sistema de pensamiento y reclasificación contradictorios ancladas a historias particulares, simbolismos, culturas e imaginarios compartidos desde la diferencia y diversidad. Lo rizomático no es una constatación de la multiplicidad o la ramificación inesperada de la realidad, implica también una subversión teórica plasmada desde la duda, la incertidumbre, la rebeldía, la inconformidad, la separación, el alejamiento y la ruptura. A manera de analogía, las identidades obligan a replantear las conceptualizaciones a partir de procesos constantes de *deconstrucción* teniendo presente que: “La *deconstrucción* no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual como uno el no conceptual clásico,…” (Derrida 1988: 372).

Asociado a la deconstrucción, en todas las identidades encontramos el otro elemento significativo, *la reterritorialización*, esto es, un proceso social de re-identificación que permite reconfigurar las identidades hacia nuevas expresiones preservando parte de sus formas anteriores o creando nuevas particularidades (Cfr. Deleuze y Guattari 2001: 86-114) por lo cual el cambio aquí también es permanente tanto en forma como en contenido sin perder sus fundamentos, relaciones y articulación a un centro. *Da chhe bée', nha da chhe yhaljó, lo que retoña y lo que se vuelve abrir*, es la expresión metafórica zapoteca que nos permite entender y acercarnos al laberinto rizomático de las identidades. Renacer por los mismos caminos aún con proyecciones distintas prolonga una esencia que jamás se diluye aunque en el entrecruce de otras veredas y otras posibilidades de articulación, En la reconstrucción pueden aparecer muchos modelos semejantes, pero no iguales, pues todos percibimos que nada es idéntico aunque semejante en esos escenarios de la reterritorialización.

Pensar las identidades como *metáforas* y *rizomas* permite enlazar las raíces históricas con un devenir donde cada sujeto se manifiesta en múltiples sentidos abierto a la universalidad desde su individualidad. Como rizoma se desplaza hacia nuevos espacios estableciendo rupturas significativas, múltiples y complejas sin retornar a sus fronteras ni a sus puntos de coincidencia o de diferencia, sino, en la articulación encuentra su separación.

En el contexto de la globalización enfrentamos fenómenos contradictorios y al mismo tiempo complementarios, nuestros pueblos y comunidades viven tanto lo divergente como lo convergente, lo diacrónico y lo sincrónico, la construcción, destrucción y reconstrucción, la heterogeneidad y la homogeneidad, lo múltiple y lo complejo; en fin, fenómenos entrecruzados de racionalidades diferentes y expresiones *rizomáticas* de un devenir incierto porque su identidad es metamorfosis y adaptación con procesos, sistemas y tiempos distintos con puntos también diversos de desplazamiento y mutación. Las identidades son entonces sistemas irracionales, descentralizados y jerarquizados con significaciones sedimentadas en el colectivo y pueden reconocerse como lo establecen Deleuze y Guattari (2001a: 12-27) mediante seis principios a

saber: 1) *Conexión*, 2) *Heterogeneidad*, 3) *Multiplicidad*, 4) *Ruptura asignificante*, 5) *Cartografía* y 6) *Calcomanía*.

Conexión y heterogeneidad. A través de líneas de fuga, puede conectarse por cualquier punto y no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza sin o a elementos predefinidos; su esencia es la indefinición, la descodificación y en su permanencia se dinamiza en el caos, orden, ruptura e irracionalidad. Su estado es transitorio con desplazamientos indefinidos. Conexión y heterogeneidad representan lo inestable, lo irracional, el progreso, los procesos de renovación y cambio que pueden producir transformación.

Multiplicidad. Este principio establece: un rizoma no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que cambie de naturaleza, no tiene estructura, no hay puntos sino líneas, por eso no se deja codificar. Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras.

Ruptura asignificante. Este principio establece que todo rizoma al ser roto, quebrado o fracturado en alguna de sus partes, vuelve a brotar siguiendo alguna de sus líneas o creando nuevas, es decir, existe un proceso permanente de reconstrucción y reterritorialización creando nuevos significados y nuevas organizaciones. En este sentido, las identidades como los rizomas, producen rupturas y trazan líneas de fuga que devuelven el poder a un asignificante, atribuciones que reconstituyen un sujeto.

Cartografía y calcomanía. Los rizomas no siguen un eje genético estructurado reproducible infinitamente a partir de una estructura que codifica o calcos, sino, se constituye en mapas con múltiples entradas porque los calcos son copias iguales, son reproducción estructurada, codificada, fotografías que aíslan los elementos que quiere reproducir con medios artificiales y en consecuencia, fosilizan y muere. En conjunto, estos principios permiten pensar las identidades como proceso sociales subjetivados que permanentemente conducen a cambios que no se posicionan de

manera fija, sino mediante sus conexiones, rupturas significantes, líneas de fuga, se reterritorialización y emergen no a manera de cartografías o calcas, sino como nuevos sujetos capaces de crear nuevas historias.

2. *Chhíoo' béné walhall*

Identidades étnicas.

Las *etnias* y los *grupos étnicos* son referentes identitarios con los cuales se pretendió sustituir los términos despectivos, racistas y discriminatorios impuestos en la colonia. “*Indios*”, *seres diabólicos*, *no humanos* o *pueblos bárbaros* fueron los primeros referentes para identificar a la población originaria, sin embargo, los nuevos conceptos tampoco eliminaron la connotación peyorativa y dentro de la literatura socio-antropológica, podemos encontrar su uso reservado para aquellos sujetos y grupos sociales que podían ser reconocidos porque:

El grupo étnico designa una comunidad que: 1) En gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; 3) integra un campo de comunicación e interacción; 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth 1976:11).

Esa conceptualización ha sido sumamente cuestionada por partir de una visión esencialista aparentemente inmutable (origen común, religión, lenguaje, vestido, creencias, conocimientos, etc.) contra la cual Barth se pronuncia porque si bien es cierto que *lo cultural* es central, al mismo tiempo tiene límites impuestos por los propios grupo y por los otros. Por eso concluye que los *grupos étnicos* fundamentalmente son *tipos de organización* a partir del siguiente argumento: “si nos concretamos a lo que es *socialmente* efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social”. Más adelante agrega: “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (*Ibidem.*: 15).

Sin embargo al desplazar la atención hacia otra dimensión, el análisis no sufre grandes modificaciones porque la caracterización de lo étnico sigue centrada en la diferencia y sólo se desplaza de los elementos visibles a *la organización*. Ahora, ya

no es portador de expresiones culturales concretas, sino, portador de otro tipo de organización. El enfoque sigue siendo cargado de esencialismo pero ahora, desde la perspectiva de la organización. Sin embargo, Barth sabe de este sesgo y de sus implicaciones en el plano de realidad, y aclara: “El modo de organización del grupo étnico varía, como varía la articulación interétnica buscada” (*Ibídem.*: 43).

Actualmente, el análisis de “lo étnico” es un asunto prioritario de todas las naciones al obligar a los Estados a redefinir no sólo la composición de la sociedad sino las relaciones, las normas y las políticas públicas de atención. Hoy se aborda desde miradas más complejas dejando las consideraciones predefinidas y *lo étnico* se torna más como una expresión política que como simple diversidad. Desde su expresión dinámica y retomando a Deleuze y Guattari podemos expresar: las *identidades étnicas* son expresiones rizomáticas que permanentemente se reconstruyen y se diversifican en una multiplicidad de relaciones y expresiones; persisten sin retornar jamás a sus formas originarias y se preservan como percepciones de larga duración. En los contextos con experiencias de colonización, esas identidades se reproducen desde políticas impositivas de los Estados-nación donde prevalece la exclusión, el poder y el consumismo como prácticas de un determinado modelo de vida, el neoliberal.

El debate es largo y tendido. Tomando como punto de referencia el caso de las sociedades indígenas de Oaxaca, es cierto: “cuando entramos al plano de las identidades étnicas generalmente se toma como única referencia el criterio lingüístico y por consiguiente, entramos a un extraño campo de ambigüedades al desconocer las particularidades dialectales de cada lengua”. Ejemplifica lo dicho cuando establece la diferencia entre *pueblo mayo* y *pueblo yaqui* a partir de la designación dada a sus lenguas sin saber que ambas son variantes de la misma lengua *cahita*. De igual manera, para el caso de Oaxaca, se reconoce -nos dice- la presencia de un grupo chontal solamente cuando al interior de este grupo, existen dos lenguas ininteligibles aunque provienen de la misma familia (Bartolomé 2004: 58).

Para el caso del zapoteco ocurre el mismo fenómeno, se habla muchas veces de la *lengua zapoteca* sin distinguir sus grandes variantes bien definidas (zapoteco del Istmo,

Sierra, Valle o Sierra Sur) y cuando decimos “somos zapotecos porque hablamos la lengua zapoteca”, relacionamos lengua con identidad. Sin embargo, una identidad no necesariamente se sustenta en el dominio de una lengua, los ejemplos sobran en la Sierra con los casos de Ixtlán, Capulalpam, Natividad, La Trinidad o Analco donde la lengua se ha perdido por completo pero no por ello la población deja de ser zapoteca. En este mismo sentido, no deja de llamar la atención que en Oaxaca se habla de la existencia de una identidad y una lengua “*tacuate*”. Sin embargo, un acercamiento más minucioso observa que la lengua “*tacuate*” no existe, los habitantes de esta región hablan una variante del mixteco y por lo tanto, desde el punto de vista de la identidad, los tacuates son una etnia adscrita al “grupo etnolingüístico” de los mixtecos. Siguiendo a Barth completa la idea señalando: “A pesar de participar de la tradición lingüística y cultural Mixteca, los tacuates podrían ser considerados como un grupo étnico organizacional diferenciado dentro del grupo etnolingüístico mixteco” (Bartolomé 1999:147).

Una etnia es en consecuencia una caracterización aproximada de un segmento de la sociedad que en la dinámica de la convivencia establece mecanismos de inclusión-exclusión, tolerancia-intolerancia y reconocimiento-discriminación de determinados sectores de la sociedad. En sus orígenes el término proviene de la raíz griega *pueblo* (*ethnos*) en oposición a *polis*, su uso hace referencia a unidades sociales no organizadas en ciudades, a los bárbaros e incompletos y que debían perfeccionarse. En cambio, *polis* refiere a comunidades organizadas, con leyes, buenas costumbres y por ello eran consideradas como formas completas de organización social.

La *etnia* y la *identidad étnica* son hoy temas centrales en la investigación socio-antropológica y su uso cada vez más frecuente y sistemático ha consolidado un campo de trabajo para explicar los fenómenos de la diversidad humana y al mismo tiempo para rediseñar políticas, modelos y estrategias de participación y se reconoce que en los contextos contemporáneos, su análisis se vuelve de mayor relevancia por sus implicaciones políticas, económicas y administrativas para todos los países del mundo en el proceso de globalización por lo que es necesario dimensionarlas correctamente (Cfr. Ortiz 1998: 43). Una de sus acepciones más aceptadas es

aquella en la cual la etnia se identifica con unidades sociales específicas heredadas de los pueblos “originarios” del país, pero por otro lado, en las sociedades mayoritariamente mestizas, su uso ha servido para estigmatizar a esos “pueblos originarios” como “grupos exóticos” o “folklóricos” que han sobrevivido en condiciones de *peligro o crisis* que de manera general se han caracterizado como *procesos de extinción y transfiguración cultural* (Bartolomé 1996: 19-44). Ante el exterminio abierto o encubierto, muchas identidades han traspasado los convencionalismos que suponen las “fronteras” territoriales, lingüísticas, simbólicas o reales y se preservan, en cambio otras se encuentran próximas a la extinción o al etnocidio.

Las identidades en su expresión de identidades étnicas han tenido un tratamiento diverso desde perspectivas también diversas. El estado que guardan los estudios refleja un amplio interés de intelectuales, académicos, políticos, científicos y de los propios indígenas quienes, desde posiciones ideológicas distintas asumen una responsabilidad que se refleja en visiones centradas en los paradigmas denominadas culturalismo, funcionalismo, etnicismo, esencialismo, clasismo, hermenéutica o deconstructivismo. Se han destacado distintas escuelas y personalidades que van desde los precursores, los fundadores, los clásicos y los contemporáneos de la antropología y del indigenismo en México entre quienes encontramos a: Bronislaw Malinowski, Julio de la Fuente, Moisés Sáenz, Antonio Caso, Molina Enríquez, Mendieta y Núñez, Gonzalo Aguirre Beltrán Lourdes Arispe, Guillermo Bonfil B., Pablo González Casanova, Héctor Díaz-Polanco, Andrés Medina, Gilberto López y Rivas, Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman, Néstor García Canclini, Salomón Nahmad, Miguel Bartolomé, Alicia Barabas y Margarita Nolasco entre otros. Aquí valdría la pena señalar que una característica de las corrientes es el haber reconocido en un primer momento la desarticulación y fragmentación de lo étnico con los sucesos económicos, políticos y sociales a nivel nacional y posteriormente, su articulación pero en condiciones de subordinación a los distintos ámbitos de la vida del país donde se han sometido a un poder que los caracteriza como etnia o grupo étnico.

Considerando la dimensión transitoria que forma parte de los llamados *grupos étnicos* y a mismo tiempo considerando el sentido amplio que le otorga al concepto de

comunidad, Max Weber en la segunda mitad del siglo XIX nos introduce al tema en los siguientes términos: “los *grupos étnicos*... son aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común”. Esta afirmación la aclara indicando: “El grupo étnico... no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un “momento” que facilita el proceso de comunicación... Actúa fomentándolos, en los más diferentes tipos de comunicación, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia” (1960; Tomo 1: 318). Desde el punto de vista de la temporalidad de todas las identidades sociales, este es el caso de muchas, si es que no todas, las sociedades indígenas que, apropiándose y construyendo procesos concretos de comunicación en determinados momentos de su existencia, se posicionan con argumentos que los caracterizan ya como zapotecos, chinantecos, mixes, etc. Como vemos, el primer acercamiento se alude a semejanzas, costumbres recuerdos y creencias comunes sin que constituyan en sí una comunidad, sino “solo un momento” que facilita el proceso de comunicación porque al paso del tiempo tanto una comunidad como un grupo étnico son construcciones históricas con presencia momentánea en todos los ámbitos de la existencia.

La construcción de las identidades étnicas es un proceso complejo inserto en todo tipo de contextos. En situación colonial se vienen dando movimientos políticos de descolonización tanto en la comunidad de origen como en los nuevos lugares de asentamiento y la pregunta obligada que surge es: ¿qué pasa con las nuevas generaciones? Los hijos de los migrantes al nacer en otro territorio ya no tienen el compromiso ni la necesidad de compartir la identidad étnica de sus padres. ¿Qué pasa con los propios padres cuando por presión social deben ocultar, rechazar o negar la identidad estigmatizada? Estos hechos, además de generar problemas de identidad personal llevan a crisis de la unidad familiar y comunitaria de los migrantes.

Las identidades étnicas manifiestan relaciones sociales que no tienen una directa correspondencia con un determinado *régimen de producción*, sin embargo, su reconocimiento se encuentra vinculado con etapas de expansión del colonialismo. La etiquetación de “grupo étnico” o “identidades étnicas” obedece a una lógica de

dominación donde la sociedad hegemónica establece instituciones, ideas, prácticas y mecanismos que se legitiman mediante discursos, leyes, procedimientos y acciones muchas veces coercitivas. Dichas etiquetas racionalmente elaboradas revelan más que una diferencia cultural, una desigualdad social que resulta de dominación, la explotación, el control político y la manipulación.

Como fenómeno histórico tiene ubicación en espacios donde se ha requerido justificar la dominación económica o política pero también a cuestiones subjetivas que le confieren una sobre determinación. La “etnia” preserva características sustantivas que recrea sus condiciones históricas, subjetivas y estructurales en un espacio y de un momento determinados que determinan su condición, pero articulados a una sociedad mayor. Esta observación es acorde para el caso de gran parte de América indígena donde:

... estos grupos étnicos existen objetivamente como un archipiélago de unidades comunales o de pueblos con relaciones tenues entre sí. A menudo los territorios ocupados por las comunidades no son compactos, y los núcleos comunales se distribuyen de manera dispersa en un amplio territorio o incluso en territorios separados por barreras geográficas, socioeconómicas y políticas. (Díaz-Polanco 1985: 102).

En general, se ha aceptado que los llamados *grupos étnicos* son constructores y al mismo tiempo sustento de complejos culturales compartidas junto con una historia o memoria social que recrean subjetividades personales o colectivas y formas de organización que, en última instancia no determinan una unidad sociopolítica homogénea o superior. Sin embargo, en el plano de la convivencia cotidiana y de la interacción regional surgen propuestas que trascienden las distintas fronteras. Ya no se busca reconocer diferencias, sino, establecer alianzas y posiciones estratégicas que permitan superar la visión que en algún momento sostenía: "Los zapotecos, en su totalidad, no forman una unidad lingüística, ni "racial", ni económica" porque es cierto: "reconocen ser afines de otros zapotecos que conocen como son los del Valle y los de Tehuantepec" (de la Fuente 1965: 32-33).

Actualmente asistimos a una etapa donde se observa una apertura de reconocimiento a cada grupo social y por lo tanto, todos tienen mayores posibilidades de articularse y plantear de manera conjunta, demandas comunes como lo es la construcción de una sociedad igualitaria y más democrática. Obviamente, lo anterior lleva a romper viejos

esquemas coloniales donde grupos de poder buscan preservar sus privilegios a costa de la subordinación de la clase históricamente desprotegida. Partiendo de la connotación discriminativa, peyorativa, racista y de estigma que preservan los distintos términos en cuestión y aún cuando en los círculos académicos se proponga no desprender los conceptos *grupo étnico* o *etnia* de su raíces de origen *pueblo*. No ha sido fácil eliminar ese “espíritu científico” por lo cual las organizaciones, las comunidades y los intelectuales indígenas desde distintas perspectivas planteamos como estrategia de lucha ser reconocidos como nacionalidades, naciones o pueblos, lo que implica el reconocimiento de derechos ya reconocidos por la ONU mientras que en cambio, el de *grupos*, no lo hace. El punto de partida y de llegada de las luchas debe ser la construcción de un imaginario o ideal común construido desde el espacio-tiempo y vivencias propias: *Yhell yhela nban chechhó* es la referencia zapoteca al espacio total de América que los hermanos *cuna* de Panamá denominan Abya Yala.

- *Béné Xhinj*

Estigma.

Ser indígena, zapoteco, mixteco o de otra identidad, es ser parte de determinado “grupo indígena”; en México implica ser portador de una condición social de desventaja frente a la “otra sociedad”. Tratar de entender y explicar, el surgimiento, la consolidación, la fragmentación y reconstrucción de nuestras identidades étnicas desde visiones contrapuestas ha tenido efectos y justificaciones para reproducir privilegios o para proponer formas de descolonizar y restituir nuestra visión donde nos percibimos con otra alternativa de sobrevivencia. En estudios diversos sobre nuestras formas de vida, el concepto de *grupo étnico* se ha reservado para la población descendiente de los pueblos originarios y que por el racismo y exclusión desde los inicios de la colonización, fuimos estigmatizados como “los otros”, los no humanos en el sentido que establece Riesman cuando dice:

Creemos, por definición, desde luego que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias como, por ejemplo, la de clases social. (*Cit. por Goffman 1986: 15*)

Las condiciones de segregación, exclusión y racismo que se dieron durante la conquista permanecieron durante mucho tiempo intactas y posteriormente se internalizaron en el pensamiento para reproducirse como sustento ideológico de modelos de pensamiento donde las identidades étnicas se percibieron como identidades estigmatizadas en el sentido de reunir "...una clase especial de relaciones de atributo profundamente desacreditador con estereotipos de defectos" asociados a características físicas, creencias y otros atributos negativos a manera de estigmas tribales "susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia" (Goffman 1986:11-45). Entre otras consideraciones, al hablar de "grupos étnicos" por extensión se hace referencia a *identidades deterioradas* o en condiciones de *estigma* donde se puede encontrar "una marca, una seña que sirve para reconocer un defecto". Al paso del tiempo, esa percepción de estigma, de ser inferior, no se fue superando y se ha encubierto con otras formas de representación asociadas a la exclusión, desvalorización y discriminación:

El sistema de etiquetación étnica, no sólo sirve a los procesos de una mejor discriminación perceptual, sino a una mejor racionalización de los modos de explotación de los naturales de una región geográfica colonizada, ya que partiendo de atributos simples y a veces visibles, se generaliza a problemas de comportamiento, a formas de valorización moral y a clasificación de capacidades físicas, motivacionales y mentales, que permiten el ejercicio de una cruel discriminación racial, un tutelaje autoritario o a una condescendencia paternalística, de aquellos a quienes se etiqueta. (Béjar Navarro 2007: 174)

Los colectivos designados "grupos étnicos" en tanto construcciones y expresiones estigmatizadas, comparten el trato dado a los enfermos mentales en tanto son considerados incapaces, débiles e incompetentes. En los contextos de la colonización esta percepción fue un mecanismo ideológico para justificar la dominación lo cual más adelante permitió al Estado construir formas de exclusión y dar atención paternalista. La caracterización de los pueblos indígenas como grupos étnicos se fue construyendo sobre un esquema colonial de exclusión, un mirarse frente al "otro" como proceso de descalificación de sus referentes empíricos y subjetivos que fueron moldeando una condición y una situación de inferioridad. Nosotros tenemos formas particulares de autorepresentación, somos entes con capacidad de pensamiento, seres humanos pensantes, pertenecemos al mundo y al universo donde todos nos

reconocemos como iguales aunque hemos sido ajenos a los asuntos de la vida nacional. Huelga insistir que el status de “grupo” (a diferencia de pueblo) implica una negación de cualquier derecho y reconocimiento a nivel internacional. De ahí que este término “grupo” es preferido por los Estados involucrados y por los científicos sociales a su servicio.

- *Yhela chhgé ljell.*

Racismo y exclusión.

Si hablar de pueblo indígena es hacer referencia a situaciones complejas de relaciones asimétricas y a procesos socio-históricos de dominación caracterizados por escenarios de estigmatización, referirnos a racismo y exclusión es hablar de la otra cara de la misma moneda en situación colonial. Aludir a los fenómenos de racismo y exclusión es aceptar la existencia de discursos, prácticas y actitudes ancladas a una historia y una estructura construidas sobre una correlación desigual de fuerzas.

En la comunidad el racismo y la exclusión se reproducen en las instituciones y en los ámbitos de la vida comunitaria discriminando y excluyendo a sectores y personas en determinadas actividades y cargos. Es frecuente excluir a la mujer en determinadas actividades, particularmente las de tipo político simplemente por su condición de género y por una tradición que no le permite desempeñar funciones reservadas únicamente a los hombres. La conducción de los asuntos comunitarios ha sido por regla general un espacio reservado a los varones desde el cual se construye una visión generalmente machista que segrega, discrimina y excluye a la mujer muchas veces descalificándola con términos despectivos tales como “*nhorhe zode rhée*”, concepto altamente peyorativo que la señala como un objeto de uso.

Vivimos en contextos donde una identidad étnica denota procesos sociales remarcados por estigmas que la sociedad y las instituciones reproducen de manera más refinadas desde una convivencia que pretende ser respetuosa de la diversidad. Pero, en términos generales, ser zapoteco, mixe o chinanteco sigue siendo en gran parte de la sociedad mestiza un descrédito, una desventaja y un menosprecio que se refleja cuando para el

caso de Oaxaca se prefiere hablar de 16 grupos étnicos y no de 17 (incluyendo el grupo no-indígena) porque el "otro" es el que califica, valora y define quienes deben estar incluidos en el concepto. Vivimos en una sociedad excluyente donde ser pueblo indígena es tener la condición de pertenecer a un "grupo étnico", un sujeto estigmatizado.

Un fenómeno implícito a las identidades étnicas en nuestros contextos asociados a la intolerancia y la exclusión es el fenómeno del racismo en su expresión de "los otros" y "la otredad" donde se concretiza la idea de que "la negación sistemática, en la historia, a la idea y a la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros" y donde la exclusión se expresa "como un fenómeno casi universal en las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo" (Castoriadis 2001: 19). Se trata entonces de representar al otro que tiene su historia, pero una historia que no importa porque esos otros son vistos y considerados inferiores y no solamente diferentes.

Yhela chhgé ljell, es la expresión de enojo frente al "otro" y en su máxima expresión conlleva al racismo, la exclusión y a la descalificación del semejante por considerarlo inferior. En todos los lugares existe este fenómeno y en términos generales, además de identificar descalifica. En las regiones indígenas, el racismo se encubre con consideraciones de "naturaleza étnica" y las relaciones desiguales se encubren mediante la diferencia cultural de tal suerte que lo social da paso a lo cultural buscando eliminar los conflictos y la historia de un racismo que permanentemente se reconfigura.

En México y en América Latina existe una abundante producción socio-antropológica acerca de un fenómeno de exclusión y a nivel mundial es ya de larga duración, el racismo. ¿Cuál es nuestro interés para abordar este tema supuestamente ya superado en nuestro contexto caracterizado en las últimas décadas como nación pluriétnica y pluricultural? Generalmente se afirma que en la época de la postmodernidad tardía, nos encaminamos - a decir de sus defensores - hacia una

convivencia intercultural, esto es, ya no se trata de dar un reconocimiento oficial, sino, pasar a la aceptación, al respeto y a la inclusión y dejar de ser los “Otros” en sus múltiples expresiones (género, condición, cultura, lengua, etc.). Sin embargo, las expresiones concretas del racismo no terminan con el reconocimiento jurídico de la diversidad porque es un fenómeno anclado a la dominación y su expresión en múltiples dimensiones de la vida cotidiana lo vuelve más complejo. No podemos olvidar que racismo:

...es todo un conjunto de creencias en que las diferencias orgánicas, transmitidas por vía genética (reales imaginarias) entre los grupos humanos, están intrínsecamente asociadas con la presencia o ausencia de ciertas capacidades o características de gran importancia social y, por lo tanto, en que tales diferencias son una base legítima para establecer distinciones injustas entre los grupos definidos socialmente como razas (Berghe 1971: 29)

El racismo no termina, ha dejado huellas profundas y se ejemplifica con casos concretos de hombres o mujeres indígenas. Una de ellas relata: “Al llegar a Oaxaca observé que el racismo se hace presente en diferentes aspectos de la vida del indígena. La discriminación no sólo se manifiesta con insultos como “naco”, “yope”, “indio del monte”, “salvaje”. También hay formas muy sutiles de discriminar al indígena; puede ser por su lengua, por sus características físicas, sus costumbres, etcétera. Por ejemplo, el concepto de belleza es el del colonizador y al indio se le considera feo... en el mercado, para convencer a una persona que compre algo se les llama “güerita” porque la piel y el cabello claros son bellos dentro de la sociedad nacional” (Hernández Salvador 1981: 70-71).

El complejo de superioridad/inferioridad, la dualidad entre salvaje, bárbaro o natural frente al civilizado y superior es un asunto que no se ha podido superar y no podrá cambiar mientras prevalezcan las formas diversas del colonialismo como se puede visualizar en muchas expresiones metafóricas que señalan la presencia de dos culturas en una sociedad, por ejemplo en México donde podemos ver una *cultura de la sangre* y otra *cultura de la tinta* que buscan su conciliación sabiendo que “la cultura de la sangre está ligada a la exaltación de las identidades, a la lucha revolucionaria y a la defensa de las patrias, en cambio, la cultura de la tinta exalta la pluralidad de escrituras e impulsa los argumentos impresos en el papel y no en los campos de

batalla”. Como podemos observar, la división clásica entre civilización y barbarie sigue presente aunque con cierta sutileza en un pensamiento donde que puede negar la existencia del racismo pero lo encubre diciendo:

Cuando se dirige la mirada a los indios modernos se oscurece el espejo y la visión se vuelve poco atractiva. Allí la mirada teme los reflejos de un mundo desolado donde reinan la fragmentación y la incoherencia, la pérdida de identidad, la miseria, el racismo, el nomadismo, las emigraciones masivas, la corrupción: son las ruinas de la modernidad, que no son bellas como las ruinas de la antigüedad. Son las ruinas de las batallas perdidas de la modernidad, son ruinas postmodernas. (Bartra 1999: 109)

Siendo los efectos más dramáticos de la modernidad la exclusión y el racismo, se puede entender que estos efectos constituyen el fundamento del estigma que lleva no solamente a la pobreza y la marginalidad, sino a una situación de dependencia total donde la sociedad dominante emerge ante la otra mirada como una sociedad benefactora, tolerante, paternalista y ante el fracaso de sus proyectos de integración ofrece como dádiva, la “convivencia respetuosa”. El análisis de estos hechos permite hacer análisis más puntuales no sólo sobre la vulnerabilidad y las desventajas que conlleva estar atrapado en la espiral de la exclusión y el racismo, sino, entender la lógica que se construye desde un *estigma* con relación a las identidades étnicas.

No olvidamos que un rasgo cotidiano de exclusión ha sido la recurrente invisibilización de la diferencia étnica, invisibilización que conduce a su no reconocimiento como persona ni como sujeto histórico capaz de transformar su condición ni como sujeto social entendido como parte de actor colectivo con particularidades definidas. El no reconocimiento del otro-indígena es también el no reconocimiento del otro afrolatino ausente en el diseño de políticas públicas; su presencia es minimizada por un Estado que se moderniza y moderniza sus mecanismos de control y de poder.

- *Chheyhhumbia ljellchhó*

Auto-reconocimiento.

Por encima de la exclusión, el racismo o la estigmatización, todas las sociedades construyen una particular autoadscripción a partir de un proceso de interacción, de contraste y relación con el “otro” con la inclusión de ciertos rasgos diacríticos (elementos que otorgan sentido a un acto u objeto) que permiten reconocernos frente

al otro. Por su fuerte sentido de pertenencia y diferencia en determinadas circunstancias, no es única, sino tiene una multiplicidad de expresiones y esa pluralidad de formas de adscripción y autoadscripción pueden ser compartidas con el propio grupo lo cual da diversidad a una supuesta homogeneidad. El uso de tal concepto ha funcionado y sigue funcionando como recurso ideológico para justificar una política y una práctica indigenistas. La autopercepción es la referencia a uno mismo, es reconocerse como persona, como sujeto comunitario consciente de una historia de una cultural articuladas a una cosmovisión en relación estrecha con el entorno.

Chheyhhombia Ijellchhó expresa el autoreconocimiento que se produce en cada uno de los sujetos la internalización de las vivencias del espacio-tiempo-vida mediante una toma de conciencia o reconocimiento que reestructura no sólo el pensamiento sino la vida personal y colectiva. Este posicionamiento conlleva asumir con mucha dignidad la una determinada identidad y hoy cobra mayor expresión cuando observamos que somos quienes nos adscribimos como indígenas que quienes hablamos una lengua originaria como se registra en el último censo del 2010 de Oaxaca donde su población total es de 3,801,871 personas de el 33.76% habla una lengua originaria y en cambio, el 57.95% se autoadscribe como indígena. Evidentemente, la manera de ser y del deber ser se asocia a valores, prácticas, rituales y discursos, ideas y una toma de conciencia para la acción en la vida comunitaria. El auto-reconocimiento resulta un momento estratégico en la recuperación de las historias y las memorias sociales particulares dando sentido y significado a los hechos más importantes de la vida colectiva, a las vivencias con la naturaleza y las experiencias compartidas en un espacio concreto de sobrevivencia.

La autopercepción es parte de la unidad social el reconocernos como con una comunidad trasladada al plano de representaciones como modelos de cohesión y unidad grupal y que en el plano de nuestra conciencia adquieren el papel de una ideología particular. Toda representación lleva una ideología cuyo soporte es la forma de vida y relaciones que se articula a una conciencia y a una autopercepción de nosotros. Nuestra ideología se caracteriza básicamente por un conjunto de valores,

creencias, actitudes y aspiraciones que lo hacen reconocerse en algún momento y circunstancias como *serrano* o *zapoteco*.

No sólo las valoraciones positivas sobre uno mismo y sobre la cultura propia permiten moldear una particular ideología, sino además, como legado de la colonización queda esa valoración negativa que permite incidir en los procesos ideológicos particulares y manipular o eliminar los movimientos etnicitarios. La particular condición que tiene en una situación colonial donde busca ser reconocido como *sujeto histórico-social* y no como un simple *objeto*, ha llevado a los pueblos indígenas a transitar desde la inseguridad, el abandono o la autoestima negativa a situaciones de revaloración, a la recuperación y a la autoestima positiva de la propia identidad. Así la identidad, como etnicidad y como ideología, se constituye en una permanente lucha de resistencia, cambio, negación, reconstrucción y revaloración permitiendo defender "lo propio" como una estrategia frente a la estigmatización y exclusión colonial. El autoreconocimiento personal es deseo y aspiración, pero también, inseguridad y duda tal como se expresa en las coplas populares de los trovadores que improvisando sus versos expresan:

*Nesgá nhedanda wxe,
Nesgá nhedanda wishj,
Yheto bichho yejdao nhaka,
Zua chhoa lhalldawo lhue
Nulhe wego dao chiá.*

No sé dónde estaré mañana
No sé dónde estaré después
Sólo como un botoncito de flor
Grabado quedará en tu corazón
Mi doncellita querida.

Estos trazos de pensamiento proyectan estados de ánimo contruidos en convivencia de la vida cotidiana y desde la autopercepción estructura un espacio/tiempo y un fragmento de la vida asociada a valores y prácticas agrícola-religiosas, rituales que proyectan un pensamiento, una toma de conciencia, una acción y una forma de interacción comunitaria. Recuperar la visión propia conlleva el compromiso de recuperar la historia y la memoria social milenaria con relación a los hechos más importantes del mundo, la vida, el espacio y el tiempo en estrecha relación con la naturaleza, incluida la humana en sus diversas expresiones que a final de cuentas sugiere otra vía de convivencia al margen del paternalismo, del tutelaje, de la discriminación o del exterminio. Ofrecer una visión global, retomar la propia voz de los

protagonistas de la propia historia con un proyecto de vida diferenciado, un proyecto expresado en la vida cotidiana, como un imaginario con futuro posible.

Las formas particulares de auto-reconocimiento y auto-denominación se conocen conforme a: áreas y lugares en que se habita, a la variante lingüística que se habla y por otros elementos que portan los habitantes. Cada pueblo construye sus formas particulares de auto-representación a partir de procesos de apropiación, transformación y resignificación de otras vivencias. En esa dinámica de recreación, ha habido muchos procesos de imposición, pero también, otros de aceptación consciente y voluntarios. Lo zapoteco no refleja solamente interacciones, organizaciones y cultura material, es también historia estructurada a partir del dominio, posicionamiento frente a las relaciones de poder.

En la construcción de su auto-reconocimiento, entre los zapotecos se dan distintos niveles de identidad donde el reconocimiento del colectivo (*chhío* en oposición al *lhé'e*) es fundamental en el proceso de inclusión-exclusión comunitaria. El auto-reconocimiento lleva necesariamente al reconocimiento del *otro* donde surge generalmente la figura de un "salvaje" o "bárbaro" construido desde una perspectiva etnocéntrica. En esta relación surge el *béné xtirh*, el hombre de Castilla, el *béné sgot-béné xiáa'*, el hombre que mata y hombre malo que, al destruir el imaginario social zapoteco, coloniza y transforma una realidad social sustentada en otra lógica, en otra historia y en otra cosmovisión enraizada en la naturaleza, mitos, tradiciones, Historia propia y un conocimiento profundo del mundo biológico, material y social que configura una de las civilizaciones más originales, la *mesoamericana*.

En la construcción de la auto identidad, resalta la auto-percepción que los sujetos tienen sobre ellos mismos, una visión demasiado etnocéntrica y excluyentes que supone una explicación normal que se maneja de acuerdo a su propia visión, a sus intereses de grupos y clase. Al recuperar la visión de los pueblos mesoamericanos sobre nuestra realidad, tratamos de analizar y explicar desde nuestra propia percepción y nuestra historia los procesos más importantes articulados a una concepción sobre el mundo, la vida, el espacio y el tiempo en estrecha relación con la naturaleza, incluida la humana

en sus diversas expresiones. Incursionar desde la visión indígena, desde lo propio, acerca de la persistencia de la identidad, sugiere otra forma de comprensión de la realidad social para ofrecer otra alternativa de convivencia al margen del paternalismo, del tutelaje, de la discriminación o del exterminio.

En el terreno político como parte de los procesos de descolonización juega un papel importante el autoreconocimiento donde cada uno pueblo reconfigura sus procesos étnicos a partir de historias concretas y al margen de las instituciones o de la microfísica del poder (Foucault 1991). Nuestras identidades indígenas no se definen sólo en función de un territorio-cultura, sino, por una serie de mecanismos ideológicos, religiosos, económicos e instituciones de poder que transgreden los espacios de resistencia cultural y de lucha por sobrevivir como identidades particulares en un mundo cada día más globalizado. La globalización en efecto, ha creado nuevos escenarios, nuevas fronteras, nuevos sujetos y nuevos actores sociales que en su lucha por mejorar sus condiciones de vida, reterritorializan sus identidades estigmatizadas y fragmentadas y sobreviviendo como identidades nómadas, diaspóricas, transnacionales o virtuales. Surgen nuevos barrios, se fortalecen las organizaciones mixtecas, zapotecas con alianzas binacionales. El autoreconocimiento es a final de cuentas, una forma de representación social, o modelo psicológico latente a partir del cual los miembros de una sociedad determinada piensan su experiencia y su conducta lo cual conforma un determinado imaginario social, concepto clave para entender la construcción de las identidades y las etnicidades sociales.

El auto-reconocimiento zapoteco establece distintos niveles: el más amplio es el colectivo *chhío* y *nhetó*, nosotros inclusivo y nosotros exclusivo y en estos dos niveles el *Béné Whalall*, *Béné lo Ya'a* puede expresarse de las dos maneras: Nosotros *Los Zapotecos de la Sierra Norte* construye espacios de reconocimiento o exclusión.

3. *Chhío' béné xhon béné whalhall.*

Identidad zapoteca.

Los zapotecos somos parte de los pueblos originarios de este mundo llamado América Indígena, somos herederos de la civilización mesoamericana y al sur de México sobrevivimos actualmente después de un largo período de colonización española. En la etapa de destrucción social y material directa de nuestros pueblos, se dictaron *ordenanzas* por "disposición real" para definir las nuevas relaciones y mantener el control sobre la población y sus recursos.

El nombre genérico *Zapoteco* sintetiza una complejidad sociocultural y una diversidad de formas de autoconciencia que asociadas a formas de expresar la vida mediante una lengua y cosmovisión definen ámbitos de reconocimiento que básicamente parten de las organizaciones comunitarias y por lo tanto, en cierta forma expresan muchas particularidades geográfico-económicas, político-culturales, diferencias internas y auto identidades establecidas por los propios sujetos. De la misma manera, el concepto *Zapotecos de la Sierra Norte (Bene walhall, Bene lo Ya'a)* incluye una diversidad de condiciones materiales y una gran variedad de experiencias culturales y formas organizativas articuladas a ciertos nichos ecológicos imponen paisajes simbólicos que definen las microrregiones reconocibles además por sus variantes dialectales inteligibles hasta ciertas distancias por sus similitudes fonológicas, morfológicas y semánticas.

En el concierto de esa diversidad- similitud zapoteca, cada representación regional se ancla a un espacio-territorio-tiempo simbólico, una memoria colectiva y un horizonte cultural donde surgen las autoidentificaciones excluyentes que dan una forma de reconocimiento compartido al mismo tiempo que definen las lealtades y sentimientos de adscripción de imaginarios.

La caracterización del medio ambiente, la biodiversidad asociada a patrones culturales definidos y las actividades ocupacionales productivas, generan límites caracterizados como agroecosistemas que desde la perspectiva de la *ecología cultural* define a los micro-espacios regionales como "...un eslabón entre la naturaleza (con la que se relaciona para producir alimentos) y la sociedad envolvente" (Tyrtania 1992: 13). En los mismos términos identificamos las micro regiones de Cajonos, Rincón, Ixtlán y Choapan.

Yhell es la referencia a una agrupación, un lugar, una región o un país. Son micro comunidades comparten un medio ecológico diferente a las otras. Tal como sucede con el concepto de pueblo en español, el concepto de *yhell* hace también referencia a una agrupación espacios compartidos y habitados un lugar y que definen esa parte de la unidad mayor o región. Esta micro región es el asentamiento de las comunidades que conforman ese pueblo zapoteco, entendido como unidad social con un núcleo político y una organización que establecen una identidad y una auto identidad.

Pareciera ser suficiente abordar el análisis de nuestra identidad zapoteca o "*lo zapoteco*" a partir de categorías y perspectivas centradas en los propios sujetos que reconocen y aceptan formas de interacción y organización particular, sin embargo, la consideración incluye por supuesto aspectos particulares y visibles que configuran una forma de ser en términos de contrastación y donde la inclusión-exclusión resultan ser eje central de la interacción, en el sistema de valores, en la organización social y sobre todo, en la conciencia que tienen los sujetos de su condición de diferencia. Las identidades derivan de apropiaciones, internalizaciones, decisiones o negociaciones que lleva acciones con sentido de pertenencia. La expresión zapoteca *Chhío béné wha lhall* recoge ese sentimiento de identidad, literalmente indica: *nosotros gente cercana al corazón*.

En la Sierra Norte de Oaxaca, se sabe de la presencia de zapotecos, chinantecos, mixes y mexicas desde antes del preclásico. Al paso del tiempo, cada uno de ellos delimitó su asentamiento territorial estableciendo alianzas, disputas luchas o acuerdos que llevó a modificar las fronteras y los paisajes del vasto territorio comprendido desde el sur del actual estado de Veracruz hasta los límites del Valle y el Norte del Istmo de Tehuantepec. En este territorio, cada comunidad y congregación ha buscado demarcar su territorio a partir de la memoria colectiva, los títulos primordiales, los testamentos, una leyenda que legitima el uso y la posesión.⁶⁴

⁶⁴ Al respecto, resultan importantes los llamados *títulos primordiales, testamentos y lienzos coloniales* elaborados para delimitar los territorios comunitarios que previamente habían sido apropiados

En la Sierra Norte, los procesos de discriminación se dan entre los indígenas y no indígenas como producto de relaciones históricas y estructurales de dominación, cobran expresión en el plano de las relaciones sociales y se observan concretamente a través de muchos contrastes que van, desde una carencia de los recursos más indispensable para poder sobrevivir pasando por la negación, el desprecio, la exclusión, la imposición y la estigmatización, hasta la apropiación, el despojo, el abuso o el acaparamiento de aquellos productos que reportan ganancia y/o acumulación de capital (artesanías, productos maderables, café y otros frutos). Como resultado de un proceso de migración permanente y de una actividad comercial intensa basada en el sistema tradicional de mercados que puede extraer indirectamente la fuerza de trabajo y desplazar los productos regionales por los industrializados.

En todas las regiones indígenas existe una situación colonial con las expresiones más contradictorias del capitalismo; en las comunidades se entretajan intereses y necesidades de las instituciones tradicionales con los mecanismos formales e informales de control de poder del estado. La reproducción económica se mercantiliza articulando elementos e instituciones tradicionales como el compadrazgo, la gozona o el tequio con la contratación de servicios en calidad de mano de obra por el tiempo necesario para el desempeño de la función. En otro sentido, a nivel ideológico político, la existencia de un sistema educativo con propuestas sexenales de reforma educativa promueve las exigencias del modelo económico y hoy, desde los paradigmas centrados en la competencia y el individualismo reproducen una visión centrada más en la libre competencia.

La construcción de la identidad zapoteca ha ocurrido de relaciones de contraste entre los *béné lo ya'a* (*serranos*) y los otros sujetos y colectivo con quienes mantiene

mediante los *repartimientos* y *tributos*. Para legitimar la posesión territorial “antigua” existen los *Lienzos de San Juan Tabaá*, de *San Pedro Nexicho* y *Tiltepec*; *el Título primordial de san Mateo Capulalpam*, los testamentos de *los caciques de Solaga*, *San Juan Tanetze*, *Juan Cascos* y *de Otatitlán de Morelos* (mal llamado *San Juan la Olla*) y, como legado de la delimitación jurídica colonial, hoy existen muchos conflictos territoriales y de poder como lo exponen Oudijk 2002; Oudijk y Romero Frizzi 2003; Rodríguez Silva 1999 y Romero Frizzi 2010, 2002, 2000.

interacción y esa construcción podemos reconocerla desde un primer momento de reconocimiento personal del yo (*nheda*); el segundo momento establece el nosotros zapotecos en dos niveles, *nhetó béne walhall* un nosotros exclusivo frente al nosotros inclusivo, *Chhío béne walhall* y en contraste con tú o ustedes, *lhoé na lo'é* o también con él (ella) o ellos (as) *le'e na légake*, que expresan niveles de contraste donde el reconocimiento y la exclusión son los fundamentos y las referencias obligadas en el proceso de construcción de la identidad zapoteca.

En el siguiente nivel está el concepto *béné whalall*, *béné lo ya'a*, *Los Zapotecos de la Sierra Norte* quienes, al irrumpir nuevos espacios culturales, dinamizan y reconstruyen procesos distintos modificando al mismo tiempo, la visión esencialista de las identidades pues al trascender las anteriores fronteras reales o imaginarias, los zapotecos contemporáneos participamos de los procesos globales de la modernidad, fortaleciendo y reconfigurando nuestras identidades buscando llegar a una identidad más abarcativa.

- *Béné diallaa'*.

La familia.

A partir de la autopercepción, del contraste, de la relación y de la interacción que establecen los sujetos, podemos establecer ciertas formas de identidad que van desde el reconocimiento individual hasta la forma universal, *Chheyhonbia ljellchhó* expresa el reconocimiento que tenemos de nuestros semejantes. Cuando hablamos de nosotros, establecemos una inclusión o exclusión grupal (*nosotros* contigo o con ustedes y *nosotros* sin ti o sin ustedes), además, incluimos formas de reverencia y respeto al hermano o al compañero y le damos un trato de *bishe ljellchhó*, es decir, hermano-compañero es un tratamiento que nos sugiere una identidad regional y de tipo más general de estado y país.

El nivel más próximo de la caracterización inicia en el seno familiar donde los procesos de inclusión-exclusión, reconocimiento-desconocimiento y aceptación-rechazo se entretajan con el parentesco ritual y se construye el status de *béné lo yhóo* (persona-dentro-casa) y *béné dia-llaa'* (persona-familia), una relación grupal que se puede extender a través de actos protocolarios religiosos. Ser *béné lo yhóo* significa pertenecer

a cierta familia, tener una adscripción con algún grado de parentesco, ya sea consanguíneo o ritual y básicamente, implica vivir dentro de la misma casa. En cambio, ser *béné dia llaa'* implica tener un grado de parentesco aunque no necesariamente se viva dentro de la misma casa. El vínculo familiar es una condición muy importante para la identidad y debe ser respetado y no puede romperse; en cambio, se fortalece y expande más allá de la relación consanguínea y del lugar que se vive.

El primer nivel próximo descendente incluye al padre, después al abuelo (*xtáwa*) y la abuela (*táwá*). En el segundo nivel se encuentra mi madre (*xnáa'*) y mi padre (*xaá'*) por filiación directa, pero además, en este nivel ocurre el reconocimiento ritual que pone en evidencia la importancia del pensamiento religioso y la alta responsabilidad que tiene ser padrino. Adquirir este status implica ser padre o madre paralela con un alto sentido de respeto recíproco pues ser *xos dawá* o *xnaa' bdawá* se traducen como mi padre sagrado y mi madre sagrada. En este nivel de reconocimiento ceremonial es importante destacar un parentesco contraído por bautizo o primera comunión frente a las otras formas de “reconocimiento espiritual” que surgen cuando por motivos de salud o alguna otra necesidad se requiere apadrinar. Ser “madre y padre de agua” y “padre o madre principal” (parentesco ritual por bautizo y de primera comunión) establecen un alto reconocimiento que refuerza las relaciones de cada familia.

La referencia al nosotros y a los otros se establece un reconocimiento importante, *Nhetó*, es el nosotros excluyente frente al *béné ká'a* (los otros). *Chhío* incluyente no separa y se dice *chhío nha béné káa*, es decir, nosotros y los otros. La última forma sugiere una aceptación o reconocimiento, desde el punto de vista gramatical, *nha* resulta una y disyuntiva que separa a diferencia de *rhen*, que es un término conjuntivo con. Nosotros con ustedes y sin ustedes es una de las primeras formas de autopercepción de una identidad que se dinamiza frente al otro que puede o no participar de la misma identidad donde está en juego la lengua, las tradiciones, los valores, el territorio y en consecuencia, puede o no ser identificarse con la comunidad, el grupo, el pueblo y con el proyecto de vida comunitario. El otro, el extraño desde lo zapoteco puede ser el *béné xtirh, mix, béné gá*, es decir, el mestizo, el mixe o el chinanteco.

Las familias zapotecas, más extensas que nucleares y por generalidad de residencia patrilocal, se hallan unidas internamente por lazos consanguíneos y rituales derivados, en primera instancia, por esa relación directa y estrecha que surge entre padre, madre e hijos (*Xaá'-xnáa'-xhí'na*); En segundo término, la conformación se amplía a otro círculo donde se incluye además, quienes viven, contribuyen y comparten los beneficios y las necesidades del hogar. Los términos referenciales en zapoteco son muy expresivos en este sentido al señalar en la construcción sintáctica y gramatical, prefijos, sufijos u otro tipo de modificaciones circunstanciales, formas de tratamiento personal, grados y géneros, referencia al lugar en que se habita, etc., todos ellos relacionados a los lazos de sangre que cada uno tiene. Los siguientes ejemplos son ilustrativos pues los términos no reconocen sólo grados de parentesco, sino expresan grados de relación, tratamiento de igualdad o respeto y hasta signos reverenciales asociados al parentesco y al lugar que se tiene en la casa-hogar.

Los términos *xaá-xnáa'* (mis padres), *xin-xasoá* (mis hijos y nietos), *tawá' xtáwa'* (mis abuelos: mujer y hombre) *béne' xaá-béné xnáa* (mis tíos y tías) *bí-xinaa* (mi sobrino joven o niño(a), *bicha*, *bitza* o *bishá* -según la variante- (mi hermano entre el mismo género masculino), *birhá'* (hermana entre mujeres) y *zánha* (hermana entre personas del género opuesto) incluyen además formas de tratamiento similar, de respeto o igualdad si es el caso. Ser tío o tía equivale a ser el segundo padre o la segunda madre y de manera similar, ser sobrino tiene el equivalente de un segundo hijo y por lo tanto, las designaciones son de *bene Xnáa'*, *béné Xaá'* o *bene xí'na* siendo la relación de padre-madre e hijo en segundo grado.

Por extensión, los términos *Xáa'-xnachhó'* (nuestros padres) se asocian a lugares o espacios que en la cosmovisión tienen cualidad de ser elementos necesarios para la sobrevivencia (*yela nban chechhó*). La tierra, el sol, el agua, la iglesia, el municipio, el barrio, el santo patrón, las danzas, los caminos, los parajes, los ríos o la lengua, son elementos que condensan los principios simbólicos, míticos y sagrados que da sentido de profundidad y coherencia al pensamiento y la existencia. Los hombres, al asumir un cargo en la comunidad, adquieren una responsabilidad a la manera del padre-madre en

el hogar. Extender las cualidades vitales a objetos naturales (tierra, cuevas, cerros, ríos, caminos, manantiales, etc.) o a la creación de espacios culturales (casas, parcelas, parajes, barrios, fiestas, ritos, etc.) refleja esa percepción particular.

- *Béné wha' lhill.*

Los vecinos.

Después de la familia, el siguiente nivel de relaciones lo constituyen los vecinos (*béné wálhill*) término con que se designa a todas las personas muy cercanas a la casa y que por afinidad, por cercanía y por convivencia muy cercana constituyen otro nivel de reconocimiento. En comunidad existe un sentimiento de pertenencia grupal ampliamente compartido por quienes conviven de manera muy cercana uno junto al otro sin que necesariamente sean familiares. En este nivel, ese reconocimiento es de *béné walhill* (gente-cerca-casa). Aquí la identidad incluye además de los familiares, a todos los vecinos con quienes se comparte un espacio con una ubicación precisa en algún barrio de la parte visible y habitada del pueblo (*lhawe yhell*), es decir, en la cara del pueblo. Después del *béné walhill* surgen los barrios (*béne bárh*) y en su conjunto forman los pueblos que de manera común se reconocen por su santo patrón a quien anualmente festejan. Por analogía con el ser humano, el reconocimiento de las partes de una comunidad se da cuenta de la cabeza (*yhichjell*); la boca (*chhoa yell*), la parte inferior, *xhan yhell*. De la misma manera para establecer la ubicación en un camino o una casa. En el siguiente nivel de reconocimiento encontramos la conformación de los barrios, esto es, un conjunto de familias, con o sin lazos de parentesco, que dependiendo de la ubicación de sus hogares pueden ser *béné yhichjell*, *béné xhan yhell*, *béné shláa' barh*, *béné déd*, esto es, habitantes del barrio de la cabeza, de abajo o de determinada mitad. Los barrios albergan grupos de familia consanguínea que pudieron pertenecer a organizaciones a manera de clanes o familias asociadas que compartieron intereses y funciones de tipo colectivo que permitía mantener el conjunto de la organización comunitaria donde cada persona debía desempeñar obligaciones como miembro activo de la comunidad.

- *Béné yhell nha béne xban.*

La ciudadanía y los principales.

La condición de ciudadano es la culminación: es el espacio construido colectivamente donde se producen y cobran sentido las expresiones de resistencia cultural, ideológica y política de una comunidad y un pueblo. Es el espacio donde se forman las identidades colectivas, aquí nace el sujeto como *gente del pueblo*, es decir, aquí se realizan en términos jurídicos como ciudadano.

La comunidad es por excelencia, el espacio donde los procesos inherentes al fenómeno de la identidad cobran sentido y allí se manifiestan las consecuencias y el sentimiento de ser parte de esa realidad. Es cierto, lo familiar necesariamente al ámbito de lo comunitario y es éste, el espacio que va a permitir la reproducción de las vivencias que expresan las distintas formas de identidad que se producen en la comunidad. La identidad paterna, materna, de género, de ocupación se articula a un status social que refleja las tanto las diferencias como las desigualdades sociales de una comunidad. Ser mayordomo o ser presidente municipal en efecto, reflejan muchas diferencias pero también las posibilidades de adquirir otro status que no necesariamente se fundamente en lo económico sino, en el conjunto de las obligaciones cumplidas y otorgadas por castigo o por méritos. Son sociedades que pueden categorizarse por una comunidad donde se organiza por deberes cumplidos donde cada individuo recibe un trato y una posición conforme a los cargos religioso-civiles desempeñados a lo largo de su existencia.

Un rasgo sustancial que define nuestras identidades es el sentido comunitario, elemento que se devela como raíces y como futuro del presente. Las identidades comunitarias son sistemas de conocimientos, sentimientos, acciones y valores internalizados en la vida cotidiana tanto en las prácticas como en los discursos. Ese rasgo, cargado de una fuerte dosis de sentimientos y pensamientos simbólicos se construyen como referencia y diferencia de la concepción y visión particular del mundo. La articulación de visiones, hechos e intereses de grupos concretos en la comunidad supone en algún momento una confrontación de relaciones de poder, sometimiento y alianzas que revelan muchas distensiones comunitarias acumuladas y que anulan la falsa imagen de armonía de las visiones romanticistas de lo indígena. Sin embargo, también es cierto, aún con esas distensiones que se producen en las

interacciones, lo comunitario ofrece un fuerte sentimiento de pertenencia conjunto que permite reconstruirse como parte de una *configuración social* más amplia donde lo étnico se percibe como ser parte de *grupos subalternos* sometidos a la autoridad del Estado cuyas identidades efectivamente se encuentran en peligro de extinción.

En todas las comunidades indígenas las interacciones están asociadas a las formas de vida y cuya reproducción inicia en el seno familiar trascendiendo al ámbito comunitario y pocas veces al regional. En las interacciones se moldean las relaciones compartidas donde los participantes se someten a los principios organizativos y generadores del colectivo donde “el mundo social se presenta como un sistema simbólico organizado según la lógica de la diferencia” y es por ello que tiende a funcionar como un espacio simbólico” (Bourdieu 1993: 136)

Otro elemento a considerar el lo comunitario es la internalización de valores y normas donde los sujetos mediante procesos formales o informales de socialización con sus expectativas y deseos personales se conjugan al deber social para construir una vida común; un zapoteco desde niño espera en la comunidad cumplir con el deber colectivo y así juzga conveniente y necesario prestar sus servicios a la iglesia o al municipio, participar como danzante, ser músico o ayudar en las labores de la casa. Otorgar responsabilidades individuales permite construir espacios diferenciales colectivos para reconocer "lo nuestro" y "lo ajeno". Muchas veces, la delimitación de estos espacios rompe las fronteras objetivas y subjetivas pero en el fondo predomina el fuerte etnocentrismo que remite a la idea de exclusividad y superioridad del ser zapoteco.

La vieja división por barrios se mantiene como motivo para asociarse y preservar los rituales comunitarios. Lo comunitario o colectivo se preserva ya que una fiesta o una convivencia no concluye hasta no haber participado los familiares y amigos más cercanos al “lavado de ollas” que podrá ser al otro día y haber recibido su “presente” de parte del anfitrión como muestra de agradecimiento. Vemos por consiguiente, que una celebración, un hecho que implica un motivo para reunión conlleva el mismo compromiso de ayuda recíproca que se observa en la comunidad cuando el invitado llegaba desde altas horas de la madrugada con su clásica y obligatoria disculpa en

zapoteco al reflejar su manera de ser cuando expresa: “Haga grande su corazón compadrito, lo hemos venido a despertar para ver en qué le podemos ayudar”. En las culturas indoamericanas es signo de cortesía y de mucho respeto el pedir disculpas al momento de ofrecer los servicios.

Las identidades comunitarias condensan formas de expresión de resistencia colectiva contra todo tipo de dominación y sometimiento, genera formas de defensa contra todo tipo de exclusión y tiende a centralizar el etnocentrismo. La identidad comunitaria es una forma de identidad colectiva donde entran en juego discursos legitimadores, acciones simbólicas con una carga de significados que se manifiesta a través de rituales, ceremonias y se construye así un imaginario colectivo que se proyecta mediante una praxis de conjunto.

La comunidad es el nivel más amplio de reconocimiento que supone la agrupación donde se exige amplia participación y donde los intereses comunes, el autoestima, los valores, el respeto y las recompensas, frente a las diferencias, la intolerancia, el rechazo, la discriminación y los conflictos obligan tomar una decisión para reconocerse como *bene yhell* (gente del pueblo) es en cierta manera *el ciudadano*, persona del pueblo que ha adquirido derechos y obligaciones.

Ser *béné yhell* es producto de la convivencia en comunidad, implica compartir responsabilidades para tener derechos en la vida social. Por las obligaciones, los servicios y los derechos que otorga la convivencia pudiéramos pensar en el equivalente de *ciudadano*, sin embargo, en la sociedad nacional el derecho de ciudadanía es mucho más limitado que en las sociedades indígenas donde no hay límites para participar activamente en la vida comunitaria, ser *béné yhell* es adquirir una carta de membrecía e iniciar desde temprana edad en un sistema de cargos que otorga premios y castigos hasta alcanzar el grado de *béné xban*, principal.

La comunidad es sistema de organización y trabajo que vincula cultura e identidad. Lo anterior se observa en muchos espacios: el tequio, la gozona, el sistema de cargos religioso-políticos que siendo una obligación, se cumplen de manera gratuita a la comunidad. La comunidad es eje articulador de la vida, la cosmovisión, necesidades y aspiraciones y entre los zapotecos, mixes o chinantecos al igual de los hermanos

rarámuris del norte del país (despectivamente llamados tarahumaras), siguen también este principio y establecen: “*Todos debemos servir a todos y el que no sirve, es que no sirve*”. En este sistema el migrante debe también contribuir y regresar para cumplir con su cargo o de lo contrario, pagar a una persona para que o cubra o bien, aportar al municipio el equivalente de las actividades.

- *Béné yhell béne nllághhó.*

Identities regionales.

Generalmente a cada identidad territorial corresponde una identidad social. Las auto identidades regionales son expresiones de un autoreconocimiento que tienen los individuos sobre las formas concreta de vida que comparten en un determinado momento y espacio. La auto identidades por consiguiente, viven un proceso histórico de construcción y reconstrucción permanente que se nutren, tanto de los fenómenos del cambio como de las continuidades generacionales o culturales y, en la reproducción cotidiana, afloran con una particular creatividad humana, creatividad cuyas raíces milenarias trasciende más allá del período de existencia de las identidades personales y generacionales y por lo tanto, se hayan ancladas a períodos, grupos y lugares mucho más amplios que al espacio/tiempo particular de una región o período concretos (Valle, Istmo, Rincón, Vijanos, Cajonos, Precolonial, colonial, independencia, etc.) Las auto identidades son resultado de un período de estructuración histórica, de adaptación, de fragmentación, de cambio, de negación, de búsqueda y de reencuentro con lo comunitario y lo regional, articulados a lo nacional y a lo internacional con expresiones de un mismo sentimiento y lenguaje local y como parte de una misma cultura universal.

En el área de estudio las distintas identidades se articulan al auto identidades regionales que han construido los sujetos acerca de su particular entorno. Esa manera de mirarse ha creado maneras diferentes de ser zapotecos que comparten pensamientos y formas de vida, pero también, reconocen particularidades con sus vecinos próximos o lejanos lo cual además de fomentar los etnocentrismos, también son valoraciones positivas para resignificar sus identidades.

Lo local se entrecruza y se recrea con lo global aunque no lo determina pero sí fija las reglas que permiten su reconfiguración en un marco donde lo regional se dispersa.

Aunque muchas personas viven fuera de sus comunidades de origen, lo local y regional se reproducen y mantienen viva un ideal y una unidad aunque fragmentada, mantiene esos sentimientos de autoadscripción y participación importantes para la vida comunitaria.

En las regiones indígenas, la existencia de espacios diferenciados y jerarquizados según diferentes esquemas valorativos tradicionales y hegemónicos, se hallan estrechamente articulados a relaciones con el poder y prestigio social y están imposibilitados para eliminar las tensiones y contradicciones internas y los cambios son productos de procesos de crisis, de transformación y de desajuste social.

En las circunstancias actuales, la caracterización de lo local está dada por lo global, este el caso de las identidades indígenas que se reconfiguran permanentemente y al mismo tiempo se dispersan por diferentes direcciones y posiciones. Muchos zapotecos siguen siendo campesinos, otros son profesionistas, algunos son comerciantes y otros más, burócratas y políticos. Muchos siguen viviendo en la comunidad de origen, otros más se desempeñan como obreros de los grandes centros urbanos mientras que una gran mayoría ha migrado hacia los EEUA.

- *Benách.*

El ser universal.

En nuestra realidad existe la dimensión profunda que reconoce al hombre como ser pensante y consciente de sus actos, capaz de construir y respetar, es el *benách*, un ente que rebasa la dimensión biológica y reconoce la cualidad de raciocinio, la siguiente expresión es elocuente cuando frente a alguna dificultad se dice: “Somos seres pensantes y entendemos porque Dios, nuestro señor, nos dotó de pensamiento y sentimiento”

Somos humanos, criaturas únicas hermanadas por designios de los seres supremos, los *Xan*, dueños invisibles de toda la naturaleza expresados en distintas dimensiones y cuyas expresiones magnificadas se recrean permanentemente en nuestros pensamientos. Este autoreconocimiento permite pensarnos como seres humanos y como sujetos histórico-sociales capaces de repensar nuestro futuro como pueblo con una cultura y con una identidad anclada a una cosmovisión que fortalece nuestra esencia humanizada.

CAPITULO V

KA CHHON KA NAKCHHÓ **LOS PROCESOS ETNICITARIOS**

Al articular los elementos simbólicos significativos con las subjetividades que supone la toma de conciencia para la descolonización en los procesos etnicitarios, iniciamos esta reflexión final sobre el análisis de la cuestión etnicitaria de los pueblos indígenas que en el campo de la acción suponen una manera particular trascender hacia el ámbito de lo político donde se mediante los procesos de institucionalización, sedimentación e internalización se inicia la estructuración de la realidad hasta y de los imaginarios concretos. La etnicidad conlleva una toma de conciencia para la posición y acción caracterizada por múltiples maneras de ser, hacer y del deber así como de experiencias históricas colectivas. En la práctica se expresa como un conjunto de valores comunes, interacciones, prácticas simbólicas y discursivas, concretización de ideas, proyección de pensamientos, memoria social y luchas compartidas que en conjunto constituyen argumentos de resistencia social.

Al inicio de un milenio surgen o se consolidan nuevos movimientos sociales; a nivel mundial resurgen en organizaciones de distintas filiaciones (religiosas, étnicas, profesionales, laborales, clases, políticas, culturales, lingüísticas o de género) que en su recreación eliminan las viejas fronteras reales, imaginadas, locales, regionales, nacionales e internacionales. En este escenario los Estado-nación se ven obligados a reprimir o aceptar las propuestas de reconocimiento plural donde los procesos etnicitarios se posicionan como expresión y estrategia política de lucha para la descolonización. *Ka chhon ka nakchhó* es una expresión metafórica que expresa los procesos etnicitarios de las comunidades como vivencias y hechos que renacen, reviven y vuelve a florecer en un nuevo milenio marcado por una disyuntiva para repensar nuestras sociedades cuyo mayor desafío es la defensa y preservación de los derechos elementales de sobrevivencia como sociedades diferenciadas. En este contexto las expresiones etnicitarias afloran como fenómeno multidimensional y

complejo centrado en la resignificación de los movimientos de descolonización con raíces históricas de pertenencia y proyección un devenir colectivo.

1. *Zej zaka da chhón da chhakchhó*

La etnicidad.

Las etnicidades son procesos de resignificación que evocan una unidad y conciencia de pertenencia sumergidas en vivencias comunitarias encapsuladas o nulificadas por otra historia. Más que la aceptación de un reconocimiento de diferencia y diversidad, es el posicionamiento estratégico respecto a la propia cultura e identidad que se reconstruyen mediante sentimientos de pertenencia que afloran de diversas participaciones comunitarias donde los individuos sienten ser partes de la colectividad que les otorga membrecía y posibilidad de ser *béné yhell nha béné xban*, sujetos político-sociales de respeto. La etnicidad por generalidad remite a una militancia ideológico-política, social y comunitaria.

La construcción de las etnicidades, como expresión política de una identidad étnica, se da por un camino donde los pueblos reconocen su desigualdad o discriminación frente a otros sectores a partir de referentes que les confiere una posición de desventaja. Esa construcción inicia por el reconocimiento de una pertenencia asociada a la demanda de los derechos colectivos como verdaderos pueblos en busca de su preservación y de su descolonización. En los contextos regionales, estas luchas etnicitarias más que el reconocimiento a la diferencia, es una toma de conciencia y posicionamiento frente al fenómeno de la colonialidad.

Identidad, identidad social, identidad étnica y etnicidad han sido desde tiempo atrás temas centrales y de larga duración en nuestras sociedades, sin embargo, en las dos últimas décadas, en los contextos de la colonización, han cobrado un uso más frecuente y con mayor aceptación porque los conceptos han dejado de ser referencias esencializadas, estáticas o tangibles para pasar a ser expresiones emblemáticas, dinámicas y subjetivas centradas en ámbitos de la interacción, acción y toma de conciencia que se fortalecen en el campo de la praxis.

A partir de los estudios sobre diversidad, la interacción, el contacto y el cambio cultural hechos durante las primeras décadas del siglo XX, con el término de la Segunda Guerra Mundial y el surgimiento de la era del imperialismo, *lo étnico* y *la etnicidad* se introducen en el campo de las ciencias sociales, en particular dentro de la antropología como los conceptos encargados de dar cuenta de la reconfiguración mundial de las sociedades, naciones y pueblos existentes. En la terminología de las ciencias sociales y de desarrollo son los sucesores del concepto “raza” al cual tratan de superar y desplazar pero al cual siguen de manera cubierta, subconsciente e incómodamente vinculados. En efecto, en México los estudios desde la *eticidad* cobran auge después de haberse consolidado la teoría y la *praxis* antropológica bajo la influencia de los paradigmas del funcionalismo, evolucionismo y culturalismo británico y norteamericano. En su desarrollo, la antropología como ciencia se propuso explicar a “los otros” y favorecer al proyecto de unidad y homogeneidad nacional. Como respuesta, muchos intelectuales comprometidos inician junto con muchos indígenas una lucha por la recuperación y defensa de sus tierras y sus derechos como pueblos originarios. Como resultado, el fenómeno de la etnicidad se posiciona en el escenario internacional como fenómeno común de los pueblos y otros sectores en situación colonial y que poco a poco ha modificado los escenarios locales, nacionales e internacionales.

En el marco de las diversas disposiciones, normas, convenios y recomendaciones internacionales formuladas inicialmente desde 1921 para regular las relaciones de las sociedades nacionales con sus pueblos indígenas, países como Guatemala en 1985 reconoce la existencia de sus pueblos indígenas y en 1991 acepta a impartición de una educación bilingüe y Nicaragua en 1987 reconoce la composición multiétnica de su población. Como resultado del *Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* reforzado con la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* aprobada por la Asamblea General en su *sesión de septiembre del 2007*. En 1991, Colombia incluye un párrafo relativo al pueblo, cultura y territorios indios. En 1992, Paraguay establece el respeto a las culturas de sus pueblos originarios con énfasis en la educación formal. En 1993 Perú establece el fomento de la educación bilingüe intercultural para preservar las manifestaciones

lingüísticas y culturales del país. En 1994 se reforman las Constituciones políticas de Argentina y Bolivia. En 1995 Panamá establece el desarrollo de programas de educación y promoción indígenas. Para el caso mexicano, en 1992 se modifica el Artículo Cuarto Constitucional otorgando reconocimiento a las culturas indígenas, pero antes, el Congreso del Estado de Oaxaca ya había reconocido en su Constitución Estatal, la composición pluriétnica de la entidad.

La expresión de las identidades étnicas como fenómeno *etnicitario* es un proceso que se gesta en las relaciones de dominación cuando determinados grupos se proponen no sólo redignificar su forma de vida y eliminar las formas de colonización existente y reconstruir el tejido social, sino también cómo desarticular los mecanismos de dominación, cómo lograr la participación de todos los sectores y cómo posicionar a los pueblos indígenas en el contexto de lo nacional a partir de las diferencias. La gestación de la etnicidad en ningún momento es mero acto instintivo, es básicamente un proceso ideológico de larga de formación. Se trata de construir ideologías históricamente orgánicas “en la medida que organiza los grupos humanos al formar el terreno en medio del cual se mueven los hombres al adquirir conciencia de su posición y luchan por sus principios” (Gramsci 1975 TIII: 58). La etnicidad es producto de los pluralismos sociales, culturales y políticos cuando emergen problemas a partir de las desigualdades más que de las diferencias entre los sectores y grupos existentes. La etnicidad en la medida que emerge de las desigualdades sociales, se establece como un constructo social para la reproducción conformándose en una ideología de la clase dominada frente a los grupos de poder. La etnicidad como ideología es, retomando a Giroux, tanto una forma de representación para la reproducción como un constructo social, esto es, un conjunto de representaciones elaboradas e inscritas en la conciencia de los hombres y las sociedades en una situación colonial que puede ser expresada en un discurso resignificado inserto en experiencias de opresión que buscan transformar la realidad. (Cfr. Giroux 2003: 180-198)

La etnicidad conlleva una confrontación con las relaciones de poder en los ámbitos de la cultura, educación y la organización total de la sociedad y se posiciona como *praxis*

para la autonomía que construye un imaginario capaz de potencializar un futuro deseable en la construcción de una nueva sociedad que elimine toda forma de dominación y exclusión. La etnicidad, no es sólo un reconocimiento a una pertenencia grupal de los sujetos que permite sentirse portadores de una identidad. Las interacciones sociales que resultan con la sociedad nacional produce ese sentimiento de pertenencia y exclusión origen de la etnicidad donde el reconocimiento lleva a un posicionamiento y a una acción a partir de referentes que le son significativos y por ello, la etnicidad es un fenómeno particular de las identidades étnicas con una lucha política, es decir, con una realidad social de opresión, violencia e injusticia como lo indica Immanuel Wallerstein cuando dice:

... en las dos últimas décadas ha (re)aparecido un movimiento de carácter étnico, es decir, un conjunto de manifestaciones organizadas que justifican sus demandas usando sus afiliaciones culturales como la fundación básica para defender sus prerrogativas. Esto es, la manifestación de la etnicidad y la conciencia étnica entendida como el sentimiento compartido por un grupo de gente que especifica sus fronteras sociales en términos culturales. (*Cit. por* Hernández Díaz 1993: 47)

De ahí que el tema de la etnicidad (y hasta de la identidad en general) es propio de los pueblos indígenas, mas no de las sociedades del primer mundo que se aprovecharon y se siguen aprovechando de las relaciones (neo) coloniales. No hay un paso automático que lleve del reconocimiento de las identidades étnicas a la construcción de las etnicidades. Muchas tomas de conciencia sobre las condiciones sociales no logran configurar una posición combativa y se quedan simplemente como una defensa romántica de la identidad para evitar su extinción. Para el caso de Oaxaca, asistimos tanto a la extinción como a la recuperación de lenguas, a la pérdida y al mismo tiempo, al reencuentro de la memoria histórica de pueblos que fortalecen la conciencia étnico-histórica como condición necesaria para preservar y proyectar las identidades particulares. Vivimos un mundo que se debate en dos direcciones: una tiende a la consolidación de las posiciones hegemónicas y la otra a la resignificación de los procesos históricos “propios” de los subordinados lo cual ha llevado a muchos intelectuales postular que:

La etnicidad debe ser vista como un fenómeno histórico donde se combinan dos tendencias: las de apoyo de una hegemonía y las contrahegemónicas. Las primeras refuerzan las desigualdades a través del discurso y las segundas son parte de un

movimiento de recuperación por parte de los actores subordinados de su propia historia” (de Oto 1995: 263).

Una primera aproximación sobre las expresiones etnicitarias contemporáneas lleva a reconocer un amplio panorama manifestaciones que van de las organizaciones civiles y comunitarias, asociación de profesionistas e intelectuales indígenas, promotores de proyectos culturales o productivos que buscan resignificar el pensamiento indígena y al mismo tiempo posicionarse en el ámbito de lo político, estas expresiones tienen en común tres cosas: A) Conciencia de la diferencia étnica B) Elaboración de un discurso estratégico para el posicionamiento y C) Praxis política. La manifestación de la etnicidad en tanto *percepción, conciencia y acción* permite partir de la *percepción* de “lo propio” para reconocer la diferencia frente al otro, en tanto la *conciencia* permite reconocer las causas de la diferencia, valorar la situación de desventaja, compartirla para finalmente pasar a la praxis, es decir, tener capacidad para cambiar la condición.

La etnicidad como proceso de construcción de pensamiento y acción, incluye elementos objetivos y subjetivos que son apropiados en la reconstrucción de la realidad donde la sociedad en conjunto articula cultura, pensamiento, sentimientos, historia y acción. En esta lógica, la etnicidad es un proceso total de descolonización que utilizando discursos y actos estratégicos muchas veces culturales se transforman en argumentos y fundamentos de la descolonización como argumenta Basil Davidson al expresar: “Tras el período de <<resistencia primaria>>, viene el segundo período, es decir, de resistencia cultural, durante el cual se realizan para reconstituir esa <<comunidad pulverizada >> y salvar y restaurar el sentimiento y el hecho mismo de la comunidad contra las presiones del sistema colonial” (*Cit. por Said 1993: 326*). En otras palabras *la etnicidad* es una toma de conciencia acerca de los valores culturales y de una histórica injusticia social.

La conciencia de la resistencia y de la diferencia colectiva es la capacidad que los sujetos desarrollan en el proceso de interacción social entender la relación que guardan frente a otros grupos y, deducir las implicaciones económico-políticas la desigualdad para interactuar y transformar la realidad. Por lo tanto como estrategia remite a la aprehensión, internalización y subjetivación de vivencias simbólicas

sedimentadas históricamente y que en los discursos y praxis pueden aflorar como esencialismo estratégico o como estrategia etnicitaria. Esa subjetivación del mundo simbólico compartido caracteriza los le da significado y sentido a los nuevos imaginarios que en comunidad deconstruyen y reconstruyen argumentos, sentidos, temas y miradas etnicitarias que, pese a llevar un alto componente etnocentrista, no pueden entenderse como movimientos separatistas de los contextos nacionales, sino, como expresiones que demandan la recomposición de las redes sociales de participación en la sociedad nacional.

La lucha política de los pueblos indígenas adquiere cada día más importancia donde los debates y las propuestas confluyen en un movimiento etnopolítico (Ver Bartolomé y Barabas 1998) que rebasa los niveles locales o regionales. A nivel internacional las coordenadas sociales de tipo etnicista son similares donde se observa un mayor activismo con la diferencia de ser espacios más globalizados, más pluriculturales pero al mismo tiempo, menos tolerantes donde las propuestas de interculturalidad son simplemente discursos o panaceas que no modifican los engranajes del racismo y la desigualdad por lo que la etnicidad en estos contextos expresa la necesidad de modificar no sólo los discursos sino las leyes y sobre todo las prácticas encubiertas de interculturalidad. A nivel interno, podemos resumir los planteamientos más importantes de la demanda política está centrada en la luchando por la autonomía para el manejo y disfrute de sus recursos la cual expresa y recoge el camino propio de desarrollo como alternativa y sustento de sobrevivencia humanizada.

En los escenarios de la reconstrucción social hoy tenemos nuevos actores con nuevas expresiones y acciones que, al traspasar las fronteras esencializadas de las identidades redefinen los imaginarios y las formas diversas de representación social para desplazar mitos, eternas verdades y metarrelatos asociados a la colonialidad. Se trata de hacer otra lectura, otra interpretación crítica de la realidad y construir nuevos escenarios con otros marcos de referencia que expliquen situaciones de alcoholismo, analfabetismo, pérdida de las lenguas originarias, migración, o violación de mujeres como fenómenos articulados a un modelo de producción y reproducción.

La construcción etnicitaria reconoce que los pueblos contemporáneos somos herederos de una cultura, una visión, una historia, una lengua, un territorio y una gran fortaleza de espíritu que permite sobrevivir como grupo diferenciado. Sin embargo, somos también portadores de una etiqueta negativa construida por la sociedad dominante que denigra nuestra cultura para justificar su dominación al establecer estereotipos donde se nos ubica en la más baja escala del modelo de desarrollo occidental, hecho justificado con ideologías racistas.

- *Nhak Chheyhalá nechhó.*

Apropiación del discurso.

Las demandas de de orden étnico de las organizaciones, comunidades y pueblos indígenas han cambiado; la profundidad histórica y reflexiva con que se expresan los nuevos sujetos está en relación con el grado de madurez alcanzado en su nivel de concientización frente a las instituciones y sus mecanismos de dominación. El grado de madurez supone reconocer la diferencia social pero asociada a estructuras de poder anquilosadas que hacen de las comunidades y de los hombres, sujetos incapaces para dinamizar su capacidad organizativa, subjetiva, política y nulificar desde sus orígenes sus procesos de formación por lo que es necesario:

...partir, entonces de esas representaciones colectivas no para encerrarse en ellas de manera idealista, sino para descender enseguida a sus procesos de formación, donde toparemos con poderes, partidos, movimientos sociales, estructuras económicas, etc. (Dumont 1992: 85)

Todo movimiento de reivindicación está inserto en estructuras de poder regional y nacional y su éxito o fracaso depende ya no de su capacidad organizativa, sino, del grado de correlación de fuerzas y de su poder para establecer negociaciones y no ser anulado, excluido o cooptado por los proyectos etnocidas neoliberales cuyos defensores al final de cuentas postular con mucha ligereza "... la correlación entre modernidad y disminución de las lealtades étnicas no funciona, se puede plantear la cuestión inversa: ¿no será que la modernización más bien contribuye a exaltar la identidad étnica? (*Ibidem*: 63).

En efecto, la modernidad ha contribuido a exaltar los problemas sociales de las comunidades indígenas identidades en la medida que acentúa en las regiones

indígenas la pobreza extrema, la marginación, la migración y la explotación donde la modernidad oprime, ahoga y destruye.

Si hemos de transitar hacia la modernidad, no debemos aceptar su parte negativa plagada de incertidumbres, insatisfacciones y de mayores confrontaciones con abusos de poder, racismo y crisis de pertenencia que trasladados a toda sociedad desembocan irremediabilmente a una confrontación de clases donde:

La naturaleza de la dominación de clase no puede ser vista como una imposición del poder estática y unidimensional por parte de las clases dominantes... la dominación de la clase dirigente es vista como un ejercicio de poder que tiene lugar en una arena de lucha –un elemento continuo y cambiante de contestación basado en tensiones y conflictos históricamente específicos. La lucha entre las clases dominantes y subordinados tiene lugar dentro de las condiciones que favorecen a los intereses de la clase dirigente (Giroux 2003: 165)

La dinamicidad etnicitaria sugiere poner atención no sólo en los mecanismos de dominación económica y política, sino, en su sentido integral, incluido el mundo emblemático, buscando reconocer otras verdades, otra historia, otra forma de vida y sus cambios rizomáticos dando paso a los movimientos etnicitarios.⁶⁵

Al ser un producto consciente de la confrontación y la resistencia, *la etnicidad* se halla asociada a principios y valores opuestos que al ser rechazados sistemáticamente por la sociedad, conducen a la conformación de una práctica de resistencia y en nuestro caso, se puede observar en el ámbito religioso donde, más que una imposición, fue un proceso de selección y apropiación consciente de prácticas y valores que sustituyeron la visión también altamente religiosa existente.

Recapitulado, la etnicidad conlleva el reconocimiento de una identidad particular cuya caracterización puede llevar a un uso estratégico de esa condición de diferencia y en además, supone una apropiación de discursos críticos para tener un posicionamiento en el campo de lo político.

Es así, una búsqueda permanente de reconocimiento que va más allá de las demandas economicistas o inmediatas de la reproducción y es también resultado de

⁶⁵ Sobre movimientos etnopolíticos contemporáneos en México ver Argueta y Warman 1993, Bartolomé y Barabas 1998, León Pasquel 2001, Mejía Piñeros y Sarmiento 1987.

complejos reclamos y dificultosas negociaciones que establecen los sectores subalternos con los grupos y sectores privilegiados frente a esa perversa tendencia de dominación y encubrimiento para eliminar los otros modelos civilizatorios.

- *Da zachhak chechhó*

Las luchas recientes.

A fines de los años 60 cuando los Estados Unidos de América, proponen para fines de control a los países en “vías de desarrollo” de América Latina, su proyecto de “Alianza para el Progreso” (ALPRO) y cuando en México se impulsa el “modelo de desarrollo estabilizador”, surge una explosión de problemas sociales al no cumplir las expectativas prometidas y porque en toda el área se generaliza la incapacidad del modelo económico para responder a las perspectivas de la modernidad. Durante esta etapa que abarca cuatro décadas países del Cono Sur, centro de América y México, viven experiencia de guerrillas, golpes de estado, represiones de movimientos campesinos, obreros y estudiantiles que desemboca a abiertos movimientos sociales, incluida la lucha de los pueblos y organizaciones indígenas.

A inicios de 1990 en Bolivia, Ecuador, Guatemala, Paraguay, Perú, México y Nicaragua se generaliza la lucha étnica con “la conmemoración de los 500 años” del arribo de los colonizadores a Abya-Yala. Este motivo, de mucha trascendencia para los pueblos originarios traspasa las fronteras locales y permiten hablar de una verdadera globalización de los movimientos étnicos. En 1994 la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desdibuja la imagen de México como país moderno y de primer mundo que intentaba proyectar la cúpula del poder político económico. En el Cono Sur, la lucha indígena es intensa, la movilización política en defensa de “*La Minga*” en Colombia se fortalece con mediante el siguiente principio: “Por la vida, por la justicia, por la alegría, la autonomía y la libertad”. Con esta expresión *afros descendientes, guambianos y paeces* defienden y reconstruyen los *resguardos indígenas* a través del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) convocando a una fuerte movilización para la recuperación de su territorio o las propuestas de etnodesarrollo de los shipibo en el mismo país. En Nicaragua la lucha

de *garífunas y misquitos* por la conformación territorios federados, la movilización de los *Shuar* de Ecuador, de los *kuna* de Panamá, de *quechuas* y *aimaras* con sus propuestas de educación intercultural regional en Puno y Cusco, Perú. Las reformas constitucionales y la toma del poder político en Bolivia; la lucha de los *mapuches* de Chile, la conformación y expansión de Organismos No Gubernamentales (ONGs) en Guatemala o las propuestas de autonomías regionales desde *comunalidad* en Oaxaca son sólo ejemplos de los movimientos etnicitarios actuales centrados en el reclamo de los derechos históricos, colectivos e individuales más incluyente y articulados a organizaciones nacionales e internacionales aunque:

Cada lucha, aunque esté arraigada a las condiciones locales, inmediatamente salta a nivel global y ataca la constitución imperial en su totalidad... todas las luchas destruyen la distinción tradicional entre luchas económicas y luchas políticas. Ahora las luchas son a la vez económicas, políticas y culturales y por lo tanto, son luchas biopolíticas, luchas por la forma de vida. Son luchas que crean nuevos espacios públicos y nuevas formas de comunidad. (Hardt y Negri 2005: 76)

En México, las luchas indígenas ya no son sólo económicas, sino, políticas y culturales, son luchas cada día más abiertas que se incrustan tanto en los espacios públicos, privados y comunitarios con demandas organizadas sobre autonomía, respeto y derechos colectivos frente a un Estado tradicionalmente paternalista. El fundamento más significativo de la identidad y la etnicidad es la comunidad, *yhell lhallchhó*, expresión que sintetiza las raíces históricas, el sentimiento de pertenencia, las vivencias comunitarias y el imaginario colectivo que se construye, cambia, se preserva y se diversifica permanentemente: Las comunidades pese a la diferencia de nuestras identidades particulares, clamamos hoy el derecho a ser reconocidos como un sólo pueblo porque hemos tomado la conciencia de pertenecer a comunidades y a organizaciones más amplias con un solo proyecto.

La toma de conciencia, punto medular que permite plantear a las organizaciones puntos de vista comunes y reconocer que el capitalismo, la irrupción de la modernidad y la globalización han llevado las desigualdades sociales al extremo a grado tal que la exclusión se plantea como solución de dichas desigualdades. Ser consciente de los efectos de la modernidad y globalización permite rechazar proyectos etnocidas y formas de discriminación que nos identifican como simples *grupos étnicos* cuando somos

verdaderos **pueblos** que tenemos una historia propia y un proyecto de vida que nos posibilita reconstruir nuestro futuro a partir de nuestra tradición organizativa, cultural y con los aportes de los fundamentos jurídicos universales y nacionales que reconocen nuestras demandas de autodeterminación, autonomía y soberanía contempladas en los *Pactos Internacionales de Derechos Humanos* de la *Carta de las Naciones Unidas* en el artículo 1º de la *Resolución 1083 (XVII)* del 14 de diciembre de 1962 que a la letra dice: “El derecho de los pueblos y de las naciones a la soberanía permanente sobre sus riquezas y recursos naturales debe ejercerse en interés del desarrollo nacional y del bienestar del pueblo del respectivo Estado” (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos 996).⁶⁶ No confundimos separatismo con autonomía pero tampoco queremos que a nombre de *la soberanía* se permita la apropiación y explotación de los recursos de los pueblos originarios o un total sometimiento a las reglas del Estado.

Autonomía y autodeterminación son principios básicos que han regulado la vida comunitaria preservando los derechos colectivos sobre los intereses particulares y donde las identidades se reconstruyen permanentemente en confrontación o en colaboración con la sociedad nacional donde se plantea el reconocimiento a la diversidad. Obviamente, en un contexto de permanente confrontación y de desigualdad social es donde surgen los planteamientos de reconfiguración política y social que no conducen ni fomentan necesariamente la falsa visión de secesión y subdivisión nacional.

La etnicidad como fenómeno particular de los movimientos políticos nacionales e internacionales ha potenciado organizaciones comunitarias, sectoriales y regionales; ha recreado historias locales y ha reconfigurado territorios planteado la defensa de recursos naturales (básicamente minerales y maderables) por la apropiación de compañías transnacionales, ha propuesto proyectos para la revitalización de las

⁶⁶ Ver la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* documento que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el 13 de septiembre del 2007 donde se reconoce la existencia de más de 370 millones de indígenas en África, América, Asia, Europa y el Pacífico y sus derechos de *autonomía, autodeterminación y soberanía* para avanzar juntos a una convivencia basada en los principios de paz, respeto y justicia social.

lenguas y el pensamiento propios. Todas estas acciones en conjunto vienen a configurar estrategias de lucha que, surgiendo desde la oposición y en confrontación con la sociedad hegemónica son referentes que conforman una posición y una mirada indígena estratégica de lucha.

Actualmente, muchos referentes inmediatos de las expresiones etnicitarias se apoyan sobre actitudes, prácticas y formas de pensamiento que se inscriben, a decir de ciertos círculos académicos, en una tendencia común, el *esencialismo étnico*, en la medida que se apoyan sobre elementos y abstracciones aparentemente permanentes y que a la larga inducen a la segregación. Sin embargo, este rasgo no es privativo de las sociedades y organizaciones indígenas, estamos ante fenómenos de tendencia universal que ante el impacto negativo de la modernidad y la colonialidad, buscan preservarse y fortalecerse como unidades sociales diferenciadas. Impugnar estas formas de lucha desde una supuesta visión “científica” no contribuye para nada a los movimientos de decolonización y por el contrario, son simplemente posiciones academicistas que reproducen la colonialidad. La etnicidad es compromiso, crítica, defensa las reivindicaciones sociales y por lo tanto, proceso de descolonización.

Para el caso de la etnicidad zapoteca, hay experiencias de larga duración que se han fortalecido a través de organizaciones regionales: la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI) en el Istmo de Tehuantepec; El Comité Coordinador y de Consulta para los Pueblos de la Sierra (CODECO); El Comité para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (CODREMI); La Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASIJ); La Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecos de la Sierra (AAZACHIS), algunas de ellas articuladas con el Consejo Nacional de <Pueblos Indígenas (CNPI), con el Consejo Regional de Pueblos Indios de México (CORPI) y el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI). Los movimientos etnicitarios en Oaxaca conectan con otros sectores y han llevado a plantear acciones diversas, formas de organización de base a partir lo comunitario conformando asociaciones de municipios que promueven la defensa de los derechos colectivos así como la de los recursos tangibles y no tangibles; en este ámbito destacan la Unión de Organizaciones de la

Sierra Juárez de Oaxaca (UNOSJO)⁶⁷, La organización Independiente de los Pueblos del Rincón, los Pueblos Unidos del Rincón Bajo, la asociación de Los Pueblos Mancomunados⁶⁸ y la experiencia más reciente de lucha la encontramos en la comunidad de Capulalpan de Méndez donde mediante la organización de Foros Nacionales *“Tejiendo la resistencia en defensa de nuestros territorios”* se definen estrategias de resguardo del territorio y la preservación de sus recursos. La recuperación de práctica organizativas y de trabajo para la demanda de sus derechos por comunidades agrupadas en torno a una localidad conformando sectores regionales son importantes y destacan los Sectores: Cajonos, Ixtlán, Rincón Bajo, Talea, Yalálag y Zoogocho. Además, existen organizaciones centradas en actividades y proyectos productivos que al mismo tiempo promueven la participación comunitaria como: La Unión de Comunidades Cafetaleras Sector Rincón Ixtlán, la Unión de Comunidades Cafetaleras Sector Villa Alta, la Unión de Comunidades Cafetaleras Unidad Progreso y Trabajo (UCC), Consejo Comunitario de Abasto de Ixtlán de Juárez y la Unión de Comunidades Forestales.

La contribución de los intelectuales y profesionistas indígenas ha sido otro de las facetas del movimiento indígena contemporáneo quienes han impulsado la formación de Organización no Gubernamentales⁶⁹ (ONGs) que se plantean “el rescate y desarrollo de la cultura propia; la recuperación de la memoria histórica, del pensamiento y la

⁶⁷ La UNOSJO (<http://www.endefensadelosterritorios>) se define como una organización social pacífica conformada por 26 organizaciones campesinas regionales y comunitarias entre las que se encuentra la UIZACHI-EZ. El trabajo que nuestra organización ha realizado en seis años de existencia es ampliamente conocido por los gobiernos federal y estatal, con quienes hemos tratado asuntos relacionados con los proyectos de desarrollo que impulsa nuestra Unión desde su formación”. En otro documento expresa ser “una organización social sin fines de lucro, que procura el beneficio de personas que pertenecen a grupos de trabajo, organizaciones y comunidades de la Sierra Juárez y cuya misión es promover el desarrollo de las comunidades y organizaciones asociadas, incidiendo en el mejoramiento de sus condiciones de vida, mediante la implementación de proyectos sociales, económicos y de infraestructura básica, así como el trabajo de mujeres. Defiende los derechos de las comunidades, desde una visión propia” en Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (1997).

⁶⁸ Los Pueblos Mancomunados agrupa 8 comunidades (Santa Catarina Lachatao y sus agencias: Latuvi, Benito Juárez y La Nevería; San Miguel Amatlán con sus agencias de Cuajimoloyas y Llano Grande y el municipio de Santa María Yavesía)

⁶⁹ Sobre este tema ver la publicación del Instituto Indigenista Interamericano (Vol. L, No. 2-3, Abril-Septiembre 1990) donde reseña los trabajos y las características de distintos Centros de Investigación y Desarrollo Indígena en el estado de Oaxaca.

cosmovisión mesoamericanas. Uno de sus aportes más significativos de los profesionistas ha sido diseñar y proponer una educación alternativa centrada en la escritura de las lenguas indígenas. En general, la apertura hacia este tipo de educación es un tema complejo por la fragmentación de las lenguas, por la colonialidad de los saberes y por el menosprecio donde se sigue un modelo de competencia lingüística centrada en la segunda lengua y las lenguas maternas enfrentan fenómenos de desplazamiento, sustitución y desaparición (ver capítulo V, 3). Parte fundamental de esta tarea ha sido elaborar *alfabetos prácticos* que permiten usar las lenguas maternas como lenguas de enseñanza y ya no sólo como lenguas “puente” para castellanizar. En este contexto se elaboran materiales didácticos y se socializa la producción literaria e intelectual⁷⁰ en cada lengua.

A nivel continental, después de la primera mitad del siglo XX, lo etnicitario cobra una mayor presencia y sus impactos pueden ejemplificarse con las luchas políticas de organizaciones civiles, de profesionistas indígenas que han desembocado en grandes movilizaciones por la defensa de las culturas, la autonomía y los movimientos más amplios con otros sectores que se encaminan a la defensa de los recursos y de una visión de desarrollo con más sentido humanitario y de respeto con el entorno y no de la acumulación. En toda la región de los andes, del Cauca y de la Amazonía, con mucho éxito se vienen desarrollando proyectos y propuestas concretas de inclusión de los derechos colectivos⁷¹. En el plano de la educación intercultural se han elaborado proyectos en todos los niveles; en las instituciones de educación superior se discuten propuestas que incorporan la cosmovisión indígena; en las universidades se crean programas que responden a las necesidades propias de cada región y se pueden ejemplificar en las regiones aimara y quechua de los Andes, en el Cauca con

⁷⁰ Una organización de profesionistas indígenas en Oaxaca que ha impulsado la educación alternativa y con proyecto de participación política es la *Coalición de Maestros y Profesionistas Indígenas de Oaxaca (CMPIO)*. Por su parte, los maestros de la Zona Escolar de Guelatao vienen desarrollando el proyecto “*Reivindicación Lingüística y Cultural de los Pueblos Zapotecos y Chinantecos de la Sierra Juárez de Oaxaca*” propuesta que plantean preocupaciones en torno a diversos temas, particularmente sobre la educación indígena y a la preservación de las identidades.

⁷¹ Los avances y alto significado que para la población indígena tienen los movimientos etnicitarios en Sudamérica se pueden ejemplificar con un activismo permanente de organizaciones políticas a nivel local, regional y nacional con la puesta en marcha de distintos proyectos de capacitación para la preservación y desarrollo de sus recursos humanos y materiales.

las nacionalidades originarias de Colombia, con los pueblos maya-quichés de Guatemala, los misquitos de Nicaragua, las nacionalidades de Perú y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de Chiapas, México en 1994.

En un período más reciente, en la Sierra Norte, la lucha se centró en los derechos colectivos (culturales, educativos, políticos, religiosos o económicos) a nivel municipal y micro regional con la participación la Unión Liberal de Ayuntamientos del distrito de Ixtlán, la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca (UNOSJO), la UIZACHI-ES (Unión Indígena Zapoteca Chinanteca- Emiliano Zapata) del Rincón Bajo de la Sierra Juárez; la Organización de los Pueblos Mancomunados en el mismo distrito; la Organización de los Pueblos del Sector Zoogocho en el distrito de Villa Alta. La Organización Independiente de Pueblos Unidos del Rincón de la Sierra Juárez, el Comité de Gestoría de Pueblos Unidos del Rincón Bajo, la Unión de Comunidades Forestales. En conjunto, estas formas de organización con principios de autonomía y participación comunitaria enfrentan la maquinaria institucional y plantean formas alternativas de producción que no rompe con sus tradiciones.

En Oaxaca los movimientos etnicitarios se articulan a la defensa de los recursos, a la recuperación de la memoria histórica, a la defensa de la lengua y la cultura, referentes fundamentales a los procesos de descolonización y a la desarticulación de las desigualdades sociales. En esa dinámica los pueblos indígenas avanzan hacia reivindicaciones históricas y particulares con posicionamientos de nuevos sujetos capaces de reconfigurar la realidad social porque la *etnicidad* supone no es sólo reconocimiento de situaciones de contraste, sino, una toma de conciencia para asumir un compromiso de lucha permanente por la redignificación de las identidades como se puede ver en el caso de las mujeres zapotecas del istmo de Tehuantepec quienes con gallardía portan, preservan, defienden y reconstruyen su identidad.

Ante la toma de conciencia generalizada en los diversos sectores de la sociedad, hoy cuando ya no es posible seguir negando las desigualdades como tampoco los derechos colectivos de los pueblos indígenas es más complejo tratar de eliminar las identidades particulares, sin embargo, otorgarles autonomía a las organizaciones y a las comunidades resulta casi imposible pero al mismo tiempo paradójico porque por

un lado el Estado Mexicano reconoce y ratifica los acuerdos emitidos sobre la materia y en los hechos se olvida de ellos por contravenir a sus proyectos neoliberales absurdos que requieren del centralismo y de la manipulación. Hoy en el marco de estos movimientos políticos internacionales, nacionales y locales, los referentes de las identidades cambian al insertarse esa toma de conciencia y ese posicionamiento que abre el camino hacia la construcción y hacia la consolidación de luchas sociales de carácter étnico. Identidad étnica y etnicidad hoy están más articulados que antes donde los nuevos sujetos en condición de actores políticos se mueven hacia diversas direcciones.

Como sujetos activos, participamos en la construcción de un país más dinámico y complejo, pero además, hemos contribuido a la construcción de una historia y de una temática donde se manejan referentes conceptuales y teóricos, muchos de ellos elaborados como construcciones eufemísticas que intentan ocultar la realidad y suavizan las relaciones desiguales entre sociedades hegemónicas y subalternas que establecen la superioridad de una. El mestizaje como propuesta ideológica y práctica indigenista en las circunstancias actuales de la colonialidad impulsa un falso respeto, tolerancia y reconocimiento. El mestizaje como la aculturación o la integración se han sustituido por las propuestas basadas en la interculturalidad que conduce también a situaciones de hibridación cultural (Ver García Canclini 2001).

La etnicidad como expresión política y posicionamiento surge del reconocimiento que tienen los sujetos de su condición étnica, además, estigmatizada y colonizada. En general, es un proceso histórico anclado a una estructura, a un contexto y a una condición que se configura además de la relación de oposición de grupos sociales distintos. Por ser una posición colectiva, en ella confluyen intereses, sentimientos, acciones y percepciones sedimentados en la conciencia que finalmente pasan a ser estrategia y proyecto de reconfiguración social.

Está básicamente centrada en la acción colectiva de los sujetos que enfrenta relaciones de dominación y poder, establece alianzas y busca legitimar o eliminar diferencias, confrontaciones directas o mediaciones ideológico-subjetivas arraigadas

en la memoria y en la manera de ser. En las comunidades muchas diferencias se eliminan más por acuerdos verbales o por “*usos y costumbres*” y en esos escenarios confluyen de manera normal más relaciones de colaboración y menos de oposición creando en consecuencia situaciones de consensos ideológicos y políticos.

En toda reproducción social existe un sistema que intercepta, anula o fomenta las relaciones de poder que no existe tan sólo en las instituciones formales sino, está en toda los engranajes de la vida en sociedad por ello el papel de los sujetos no consiste en vivir y dejar vivir, sino, luchar contra las formas de poder instituidas como instrumentos de orden, saber, ser, de verdad y de discursos establecidos (Foucault 1981: 7-9). Hoy es prioritario para los pueblos indígenas eliminar el centralismo que impone en lo político y cultural prácticas impositivas que deciden o determinan sin negociación alguna. Los pueblos junto con las organizaciones de base deben ser interlocutores permanentes en la toma de decisiones y no sólo sujetos obedientes y pasivos de obligaciones.

2. *Da chjaizechhó.*

Memoria social.

La memoria social constituye uno de los elementos más importantes para preservar la historia y las culturas mesoamericanas cuya principal fuente es la oralidad. La memoria social está completamente entrelazada con la vida cotidiana y ritual formando y sirve para preservar la historia y la cosmovisión. En las culturas mesoamericanas la escritura alcanzó un alto desarrollo como se constata en las pinturas, estelas, códices y glifos nahuas, mixtecos o zapotecos⁷². La memoria social preservada en el lenguaje oral y en el lenguaje escrito fueron dos líneas de pensamiento que permitieron preservar hechos y vivencias de cada pueblo.

Todas las sociedades para preservarse deben plasmar de alguna manera su propia historia, su pensamiento y las expresiones de vida que le dan sentido como sociedad particular. El ser humano construye y reconstruye su vida a partir del recuerdo, a partir de una memoria, muchas veces adormecida pero en el peor de los casos,

⁷² Sobre el proceso histórico de la escritura zapoteca ver Romero Frizzi 2003 y Urcid Serrano 1995.

perdida en el olvido. Pueblos que pierden la memoria, pueblos que pierden su *Propia Historia*, pueblos que dejan de ser sujetos conscientes y pasan a ser objetos manipulables de la “*otra Historia*” porque la memoria social ya no existe y los lugares, los tiempos y las vivencias se viven como guiados por una inercia del recuerdo y que se niega a morir. La memoria y el olvido han sido en la historia de nuestros pueblos dos ingredientes fundamentales que han permitido a nuestras comunidades construirse y liberarse porque la conciencia histórica tiene la enorme capacidad de recuperar o también abandonar y ser indiferente ante situaciones adversas. Sin embargo, ambos permiten luchar contra las distintas formas de colonialismo enraizado tanto en la mente del colonizador como del colonizado en el contexto de la colonialidad.

El tiempo de vida está constituido no sólo por la experiencia personal, sino por lo que pasa colectivamente y se recrea de manera continua mediante una narración. En las historias de vida colectiva o personal, los acontecimientos que se relatan acceden a un orden, a un sentido, a una interpretación hasta desembocar a la construcción de la trama, que en términos de Paul Ricoeur (2006:10) estamos ante la “síntesis de elementos heterogéneos... de acontecimientos o múltiples sucesos y la historia completa y singular” donde un acontecimiento no es solamente una ocurrencia que simplemente ocurre, sino, esa ocurrencia se organiza y se narra mediante el lenguaje que dice, comunica, como práctica discursiva de proyecciones identitarias cargadas de imaginarios y subjetividades.

Las historias personales constituyen ejercicios de aproximación de conjunto que permiten ser a partir del que ha recreado prácticas comunes, institucionalizadas: el barrio, la iglesia, la escuela, la fiesta, el trabajo, el amor, en conjunto constituyen un espectro donde se reproducen viejas prácticas con nuevas formas representativas de ese ser.

Una mujer zapoteca, campesina, curandera y tejedora, es ejemplo de no sólo de las actividades cotidianas del hogar, sino, porque tiene la capacidad de preservar una memoria histórica extraordinaria y transmitir con mucha paciencia su sabiduría

milenaria a las nuevas generaciones a través de la oralidad y del ejemplo. En su hogar, a manera de metate para elaborar tortillas, conserva una piedra aún rústica a medio labrar que perteneció a su abuela en la cual muele nixtamal cada mañana antes del amanecer. Desde un fogón muy cercano a su temazcal que frecuentemente utiliza para baños al vapor como parte de las prácticas curativas que realiza, recuerda el trabajo obligatorio de sus abuelos para el pago de tributo a los colonizadores, *béné xtirh, hombres de castilla* y relata en zapoteco a su hija: *Bze nhago rhía ...*, Oye hija..., esta piedra de moler y este nuestro señor protector (señala una figurilla de piedra labrada que representa el *señor tutelar* de la religiosidad de sus antepasados encontrado en la excavación del solar donde vive al cimentar su casa), representa nuestra manera de ser, es parte del pensamiento de nuestros antepasados, *béné gwlas chechhó*“. Quien se expresa en estos términos es una mujer, madre soltera que vive con su hija, su yerno y sus dos niños. Para poder subsistir, por las mañanas realiza actividades del campo y por las tardes trabaja en su telar de cintura con la seda que producen sus gusanos criados en su casa y con el producto elaborar ceñidores y rebozos. Ya más tarde sentada en el corredor de su casa: *-káte bách txoa xanchhó gwbillá-*, cuando nuestro señor sol empieza a descansar, recuerda a su hija:

Aquí mi hijita, aquí en el traspatio de esta casa nuestros antepasados cultivaban esa plantita chaparrita, pequeña como un patito y daba flores mucho muy blancas; era el algodón que llegado el término se recogían para limpiarlo, tejerlo y hacer muchas, pero muchas cargas de manta. Mi abuela me platicaba, hace muchos años toda la gente sembraba, cultivaba y cosechaba esa planta y nuestros abuelos, antes de irse a dormir, en medio de las noches tibias o frías, a la luz de la luna o en la obscuridad, en medio del silencio se oía un “*traco, traco, traco*”, producto del fuerte seco golpe del mazo sobre la seca y dura bolsa de cuero de venado el despepitar de la flor. Me acuerdo -continúa- mi abuela platicaba cómo al amanecer ya debíamos tener suficiente algodón para hilar y obtener mantas que posteriormente se debían de cargar a la espalda para su traslado y ser entregada en las manos del *béné xtirh* (hombre de castilla) encomendero que residía en el poblado de Zochila. Los fines de semana y días preestablecidos, muy de madrugada salíamos para estar a tiempo, había mucha gente de otros pueblos, haciendo cola esperando para entregar obligatoriamente el determinado número de brazadas de manta señaladas porque de lo contrario, quien no cumplía, allí mismo a manera de ejemplo, era castigado bajo un árbol que allí existía llamado *yag zot*, árbol de azote.

El anterior relato forma parte de la retórica colonial y al mismo tiempo la memoria social resguardada en el pensamiento y en la actividad cotidiana capaz de recrear un pasado en parte fundacional y en parte expresión de una continuidad y en la vida

cotidiana se presentan como actividades rituales, curativas y de trabajo compartidas con la familia y la comunidad donde la religiosidad y convivencia con los “seres supremos” es parte de una historia y una forma de vida.

3. Wzój xtillachhó.

La lengua y su escritura.

Hablar sobre las lenguas de toda sociedad es hacer referencia a una de las cualidades más importantes de la esencia humana, el habla y por ende, la comunicación. La comunicación lingüística como hecho colectivo, ofrece la posibilidad de reconstruir, no sólo el pensamiento y la realidad, sino además, resignificar las identidades sociales dotándoles de nuevo sentido porque es cierto:

La permanente reconstrucción y reinención de las identidades resulta factible por la intertextualidad del proceso interlocutorio. En la relación interlocutoria, en el hablar y escuchar del diálogo social, en la traducción tácita del discurso del otro, cada uno de los interlocutores, sea individual o colectivo, se produce a sí mismo, produciendo, a la vez, al otro. Un sí mismo y otro que, mediante su discursivo se transforma hasta parecerse y diferenciarse, hasta generar las semejanzas y las diferencias... (Klor de Alva 1995, 4: 123)

Una lengua es el reflejo de un determinado tipo de vida, de cosmovisión, de pensamiento, de una estructura y organización social de tal suerte que este singular complejo de pensamiento encierra el todo un patrimonio cultural asociado a una complejidad del ser y la manera de ser. En los contextos divergentes de América Indígena, la lengua ha sido generalmente el indicador más socorrido para catalogar a los sujetos; en estas regiones se establece una relación sinonímica entre una lengua (como fenómeno lingüístico) y “grupo étnico” (forma particular de identificar “lo indígena”) y lleva a aceptar sin mayores reflexiones un juicio que puede ser cierto, pero al mismo tiempo, poco claro.

En cualquier nivel, aceptar las generalidades o quedarse en las particularidades requiere considerar las aportaciones de la glotocronología⁷³, lingüística histórica, fonología, morfología, semántica, etc., para reconocer las divergencias y coincidencias más puntuales de las variantes dialectales y dejar estereotipos, por un lado demasiado

⁷³ Sobre aspectos fonológicos, relaciones internas, diversificación, afinidad y función de las lenguas zapotecanas ver Long y Cruz Modesto 1999 y Rendón 1995.

unificadores, o por el otro, altamente fragmentarios que señalan una pulverización que podría corresponder una lengua distinta por cada comunidad. Ha sido un grave error reconocer una lengua a partir de sus dialectos comunitarios, al hacerlo, enfrentamos el complejo nivel de las variantes que no son propiamente lenguas independientes.

La realización del *habla* (como manera personal) y de la *lengua* (como expresión lingüística amplia) se da en un contexto social en concreto que lleva al reconocimiento de una comunidad que conforma un contexto sociolingüístico definido por binomio inseparable en nuestras sociedades indígenas: identidad y lengua. Esta situación las expresan los hablantes de una variante cuando dicen: "no entiendo la lengua de esa persona de tal pueblo" o "no entiendo qué dice esa señora". Estas expresiones son verdades a medias ya que comprenden el mensaje pero no aceptan su comprensión porque pone en riesgo su propia identidad. Este ejemplo y otros más muestran por dimensiones metalingüísticas de valoración, lealtades y utilidad subyacentes a todo fenómeno de comunicación y de reconocimiento.

En Oaxaca y América Indígena, además de la subvaloración o supervaloración de la lengua, tenemos rezagos históricos del colonialismo por los cuales muchos pueblos y comunidades asumen el uso y persistencia de las lenguas como expresiones de pobreza, marginación, "atraso" y obstáculos para el desarrollo porque: "sus lenguas aparecen como sistemas de comunicación rudimentarios, carentes de gramática y no aptos para la escritura" (Pardo 1993: 114). Conviene aclarar, las lenguas indígenas no son sistemas rudimentarios, son formas complejas de comunicación y aptas para la escritura, desafortunadamente procesos históricos de colonización llevaron a su destrucción, no permitieron su preservación y su posterior desarrollo. La escritura de las lenguas indígenas data desde el período precolonial con un sistema de representación basado de otros referentes, no necesariamente fonológicos, muchos iconográficos e ideográficos que respondieron a las condiciones específicas de la cultura y sociedad.

Las lenguas mesoamericanas aún cuando en la actualidad sean completamente diferentes como la mixteca frente a la nahua, la zapoteca con la maya o la chinanteca frente a la mixe, sin embargo todas en conjunto poseen mucha semejanza al estar

sustentadas en una matriz cultural que guarda una relación profunda entre el hombre con el medio, la naturaleza, el tiempo y el espacio, relación que a su vez es sustento de una cosmovisión particular donde espacio, tiempo se concatena a lo sagrado, a la vida y al universo. *Yhela nban chiá* expresa entre los zapotecos esa relación del hombre con el universo a través de un tiempo y un espacio determinados. La realidad y sus segmentos, en la vida cotidiana cobran representación mediante una lengua concreta como expresión del propio pensamiento o a través de acciones conjuntas articuladas a una propia Historia y a un proyecto de vida, un ideal o un imaginario porque:

La lengua no solo es importante como índice sintético de la etnicidad, o sea en su función solamente operacional, sino que tiene un papel fundamentalmente estratégico en las luchas por la sobrevivencia y el futuro étnico. De ahí que estas luchas se hayan desarrollado y se desarrollen sobre este eje... Una determinada sociedad, una determinada etnia tiene en su lengua no sólo una manera específica de percibir el mundo sino una manera propia de soñar con el porvenir, de realizar proyectos sobre el futuro, a partir de una particular y exclusiva percepción y representación de su propia identidad colectiva. (Stefano Varese 1978: 44).

A través de la lengua vemos el mundo y conocemos a los hombres que hablan en otras lenguas, la Conferencia General de la UNESCO ha reconocido la importancia de las lenguas, en particular de las maternas y ha resaltado el papel que juega en el desarrollo de nuestra creatividad, nuestra capacidad de comunicación así como en la elaboración de nuestros conceptos, por ello señala: la lengua constituye el eje de las expresiones identitarias y, su defensa, preservación y desarrollo ha sido parte fundamental de la lucha política de los pueblos indígenas. Los fundamentos que permiten la actividad lingüística en las comunidades están centradas en los siguientes principios:

- Las lenguas reflejan una visión única del mundo, la cultura y la manera en que los pueblos resuelven sus problemas en relación con su entorno inmediato y mediato.
- Las lenguas son por excelencia, fuente para la formulación, explicación y expresión del pensamiento, del sistema filosófico y del entendimiento humano.
- Las lenguas indígenas como lenguas maternas permiten un proceso de socialización y educación más acorde a los procesos de desarrollo mental, social y cognitivo de los niños.

Si las lenguas reflejan la cosmovisión y éstas expresan las formas particulares de identificar y conceptuar el mundo, la vida, la naturaleza y la propia sociedad, debemos agregar, así como las lenguas pueden expresar las propiedades extrínsecas de los fenómenos, además, tienen la capacidad de trascender en sus particularidades internas, sus intenciones, sus propósitos y descubrir las interacciones que se dan con el entorno.

En Oaxaca, el zapoteco es la lengua con mayor grado de diversificación, fuentes oficiales indican la presencia de 57 variantes registradas en la Sierra Sur, Sierra Norte, Valles Centrales y el Istmo. En la Sierra Norte se indica la presencia de los zapotecos de: Aloapan, Choapan, Lachirioag, Sierra Juárez, (subdividido en el de Atepec e Ixtlán), Petapa, Yalálag, Yatzachi, Tabaá, del Rincón (especifica Yagallo), Teococuilco de Marcos Pérez, sur del Rincón, Cajonos, (señala San Pedro) y del sureste de Ixtlán donde están Yavesía y Latuvi. Para los propios hablantes, esta clasificación no tiene criterios válidos de agrupación, sólo refleja un alto nivel de desconocimiento y una alta fragmentación cuestionables desde distintas perspectivas teóricas y a nivel de constatación empírica.

- *Xlátjé xtila béné whalall.*

Las lenguas originales de las Américas.

Es evidente, no todas las lenguas gozan del mismo *status* o la misma condición, por razones históricas, políticas y sobre todo, por situaciones de dominio o colonialismo, existen lenguas de mucho prestigio, lenguas de poco prestigio y lenguas sin valor y sin prestigio. Por otro lado, en contextos específicos, existen primeras lenguas o también llamadas lenguas maternas que pueden tener mucho o poco prestigio tal como lo observamos en muchos países donde no es lo mismo hablar inglés, francés, alemán, castellano, irlandés, vasco, portugués o la amplitud de nuestras llamadas lenguas amerindias. En situaciones de dominación, otorgar el reconocimiento oficial nacional o internacional a cada lengua no es solamente un asunto práctico (que determina la existencia o ausencia de hablantes), es en lo fundamental, un asunto político de decolonialidad y de concretar la eliminación de estereotipos asociado a actitudes racistas.

Ahora bien, dentro del enorme abanico lingüístico de cada país, no todas las lenguas tienen la particularidad de ser lenguas madres. Algunas, por razones económicas o de prestigio no lo son pero en cambio son dominantes y se han impuesto sobre las maternas; otras más, a pesar de ser maternas son lenguas dominadas, reducidas a ciertos ámbitos de la vida cotidiana y por ello en los procesos de socialización y aprendizaje no llegan a ser *lenguas de enseñanza o instrucción, sino, simplemente “lenguas puente” o de paso para la castellanización.*

En ámbitos muy limitados observamos una situación uso en situación de igualdad entre las dos lenguas y no así cuando interviene una tercera como es el caso del chinanteco o el mixe que sufren un rechazo y se les otorga un *status* minoritario. Los fenómenos lingüísticos derivados de la convivencia de dos o más lenguas (castellano, zapoteco, mixe, chinanteco, mixteco, etc.) en la mayor parte de las comunidades pueden caracterizarse como situaciones de bilingüismo incipiente (en su mayor parte de las comunidades del Villa Alta) algunos casos de bilingüismo funcional (Ixtlán) otros de desplazamiento de lenguas (Ixtlán), pocos de monolingüismo (español en Ixtlán o zapoteco y chinanteco en Choapan) y la mayoría presenta una situación de transferencia con una fuerte presencia de diglosia en distintos grados y matices. Atender la preservación de la lengua materna en un contexto donde el respeto a lo multilingüe y pluricultural es un reto y al mismo tiempo una tarea por demás compleja y difícil cuando son lenguas sin prestigio. La mayoría de las lenguas habladas son lenguas maternas pero preservarlas y desarrollarlas requiere del esfuerzo y del convencimiento de los hablantes.



La situación de las lenguas de América Indígena presenta una riqueza enorme pero al mismo tiempo existe una gran inopia de los sectores hegemónicos por preservarlas.

Fuentes de información indican que en el Continente Americano existen más de 1000 lenguas de origen amerindio donde el Quechua registra el mayor número de hablantes, más de 7,000,000 personas del área andina de Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador y Argentina.

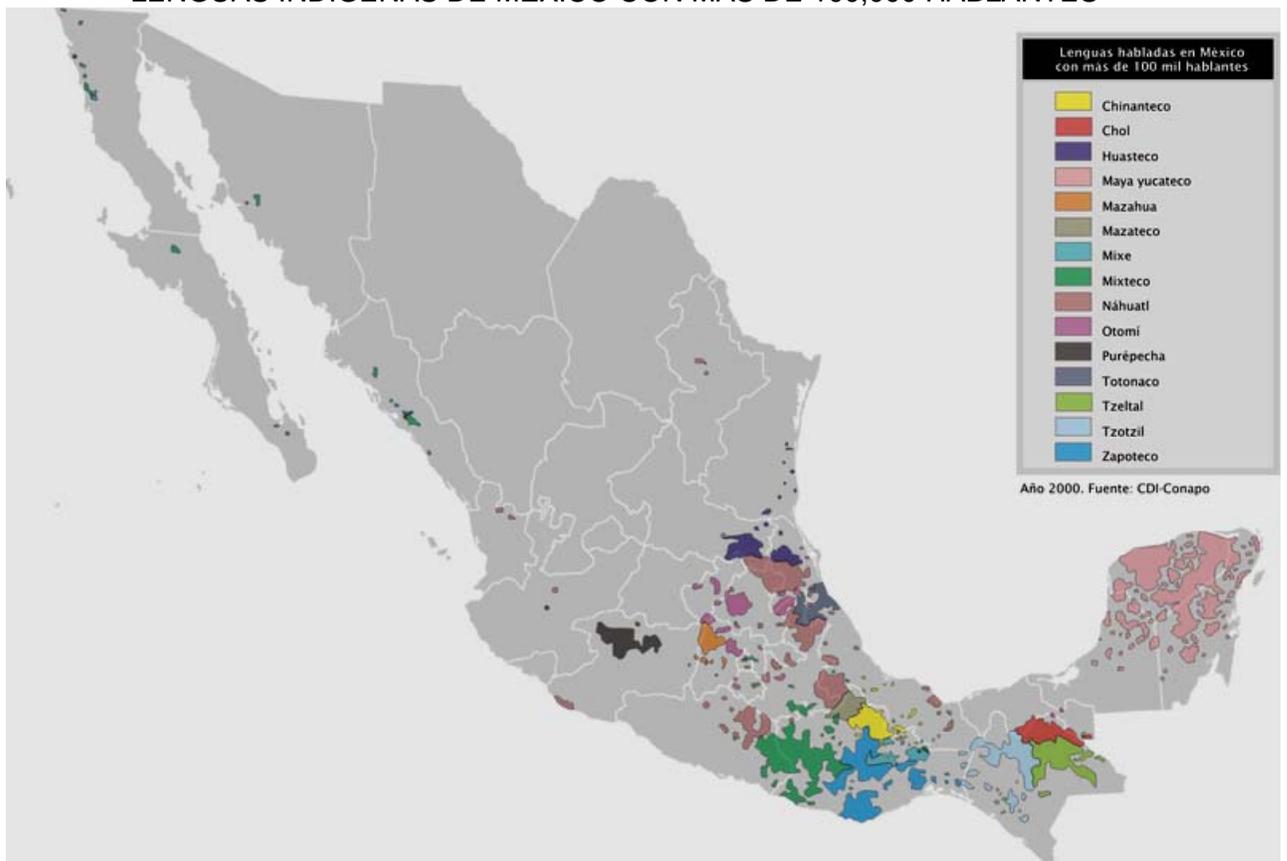
En Paraguay hay 3,000,000 de hablantes del Guaraní. El náhuatl se habla en 5 países: México, Guatemala, Honduras, Salvador y Nicaragua con solamente 1,500,000 personas. (dato dudoso cuando sólo México en el año 2000 había 1,771,140 hablantes de esta lengua).

México es un mosaico de lenguas; la Secretaría de Educación Pública y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes señalan: “en el país se hablan además del

español cuando menos, 62 lenguas indígenas algunos de ellos han dado lugar a dialectos: más de 100 en la actualidad”. La zapoteca es una de las más grandes aportaciones que hemos heredado de la cultura mesoamericana y no es casual que tenga el mayor número de hablantes en la entidad y a nivel nacional ocupa el tercer lugar, sólo después de mayas y nahuas. Por sus raíces se halla emparentada con el amuzgo, el cuicateco, el mixteco, el trique, el chinanteco y otras lenguas no oaxaqueñas como el otomí o el mangue, lenguas extinta en Nicaragua y Honduras. Sobre esta lengua Mauricio Swadesh decía:

Sin duda, Oaxaca presenta una de las regiones lingüísticas más interesantes del país o del mundo... De hecho, es del todo imposible hablar de la lengua zapoteca, puesto que se trata de toda una familia lingüística... La familia zapoteca parece ser, en pequeña escala, todo lo que es la familia románica en escala más grande. Es decir, las lenguas zapotecas, habladas por una población de doscientos mil seres extendidos sobre la mitad del Estado de Oaxaca, tienen la diferencia lingüística que los idiomas románicos registran en doscientos millones de personas distribuidas sobre parte de Europa y gran porción de América. (Swadesh 1949: 417-427).

LENGUAS INDÍGENAS DE MÉXICO CON MÁS DE 100,000 HABLANTES



http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Mapa_de_lenguas_de_M%C3%A9xico_%2B_100_000.png

Oaxaca es una entidad donde la diversidad cultural y lingüística de sus 15 pueblos originarios (amuzgos, cuicatecos, huaves, ixcatecos, chatinos, chinantecos, chochos, chontales, mazatecos, mixes, mixtecos, nahuas, triquis, zapotecos y zoques) se sigue expresando y preservando en la actualidad. Como respuesta al modelo de desarrollo desigual y de la política integracionista del Estado Mexicano actualmente los pueblos indígenas asistimos a un momento de debate y a la conformación de organizaciones no gubernamentales (ONGs) que proponen preservar y desarrollar sus lenguas originarias, muchas en proceso de extinción.

En este escenario de participación y confrontación se diseñan nuevas políticas de educación y de planificación para la preservación de las lenguas. Ya no se trata solamente de alfabetizar-castellanizando sino, la meta es alcanzar una *competencia lingüística* en las dos lenguas y romper las barreras dialectológicas hasta acceder a una nueva situación de uso y dominio paralelo de tales lenguas. Los proyectos educativos actuales en materia educativa centrados en el *Modelo de Competencias Neoliberal* plantean como objetivo central alcanzar una *competencia comunicativa e intercultural* que, si bien supone la eliminación de las actitudes de superioridad y dominación por parte de los grupos de poder, no ofrece las condiciones para lograrla. Los pueblos indígenas reconocen las dificultades que existen para alcanzar una situación efectiva de competencia pues no se puede competir con una estructura hegemónica y por eso resulta impropio proponer modelos de desarrollo y preservación de las lenguas indígenas desde toda lógica de las competencias.

Los retos para una preservación y desarrollo efectivo son complejos ya que no basta con sólo reconocer social o jurídicamente las lenguas indígenas, sino, se pretende otorgarles un nuevo status efectivo de uso en los distintos ámbitos de lo cotidiano, familiar, comunitario, administración de justicia, educación, recreación y creación literaria de tal suerte que todas las acciones se encaminen a recuperar los conocimientos, saberes, cosmovisión, historia y memoria social y al mismo tiempo modificar las actitudes impositivas y hegemónica europocéntricas.

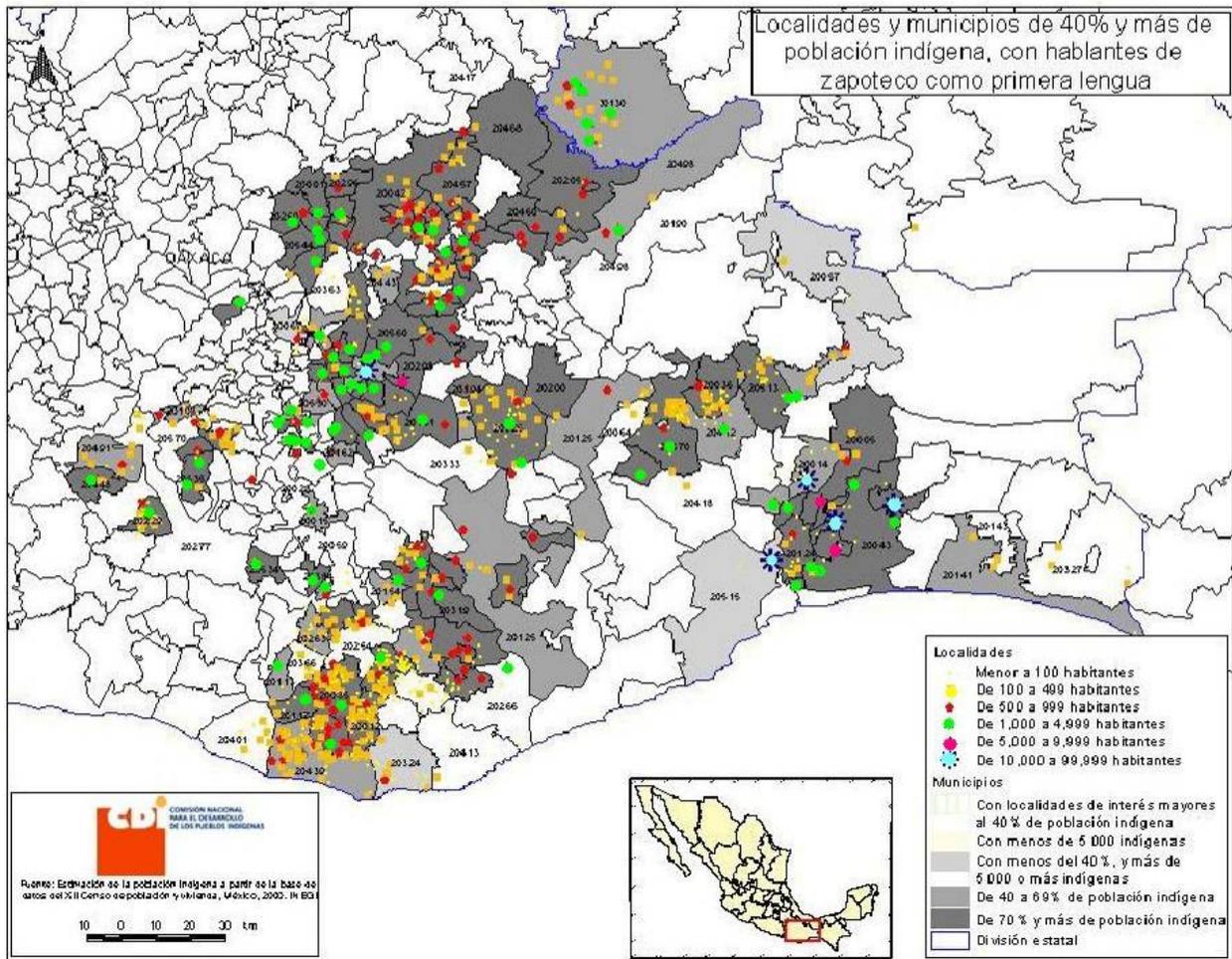
Los usos de la lengua en ámbitos restringidos deben incidir en la reconstrucción de las identidades y si esos múltiples usos se amplían, estamos ante la posibilidad de reconstruir nuestro imaginario pero inserto en esos espacios simbólicos de una comunidad en concreto. Hablar el zapoteco o cualquier otra lengua, no es sólo un acto mecánico de realización de la lengua, sino, básicamente es un hecho sociolingüístico que supone un conocimiento profundo de la realidad, de la manera de ver, saber y entender el mundo y la vida, por ello, la preservación de las lenguas indígenas en los contextos de la migración son un mecanismo de identificación, de recreación simbólica y en su realización, pone en juego la imaginación de los sujetos para definir *estrategias concretas de manipulación de las identidades*, esto es, formas concretas de expresión y manejo de su condición étnica y económica para proyectarla a otros ámbitos, particularmente a lo político porque es cierto, existe una "indisolubilidad de lo económico y lo simbólico, de lo material y cultural" (Cfr. García Canclini 2001 y 2000).

Esta área a pesar de formar una sola región, la zapoteca de la Sierra Norte, en su composición se percibe una fragmentación de orden geográfico-social asociado a maneras concretas de autoreconocimiento donde finalmente esa homogeneidad es una realidad fragmentada donde la reproducción de las formas de vida está asociada a una complejidad de intereses y posibilidades que ofrecen los recursos apropiados y transformados por los hombres por sus necesidades objetivas o simbólicas.

- *Tlláa nha chhban chhenhit xtillachhó.* Preservación, desplazamiento y extinción de las lenguas.

La situación de las lenguas indígenas ha variado mucho; hasta la década de los años 70 se podía caracterizar como predominantemente monolingüe. Posteriormente se pasa a una situación de bilingüismo donde el español adquiere el estatus de *lingua franca* con fuerte dominio en los espacios de intercambio comercial y de interacción con las instituciones gubernamentales. Actualmente el bilingüismo se ha afianzado y además, en muchas comunidades el desplazamiento por el español es un hecho inevitable.

OAXACA Y HABLANTES DEL ZAPOTECO



La realidad sociolingüística oaxaqueña puede resumirse de manera general como sumamente compleja con un panorama fragmentado y enmarañado de dialectos emparentados pero ininteligibles o independientes. Junto a procesos de desaparición y fortalecimiento, se dan otros fenómenos asociados a una historia de colonización, a conflictos interétnicos o lingüísticos o a prácticas compulsivas de castellanización diseñada desde un modelo de desarrollo que, desde principios del siglo XX, fomentó una falsa visión de “unidad nacional” que durante décadas negó el reconocimiento de los sistemas autonómicos comunitarios y regionales o *de facto ignoró* los derechos colectivos al mismo tiempo que postergaba los reclamos de justicia social con proyectos asistenciales, de cooptación, de intimidación y de represión.

El zapoteco de la Sierra Norte, una de las cuatro variantes de la familia lingüística zapotecana del tronco otomangue, junto a las lenguas zapotecas del Istmo, Sierra Sur y Valles Centrales, conforman la idioma indígena de mayor habla en el Estado; en el año del 2010 se registra se registran 1,203,105 hablantes mayores de 3 años siendo las cinco lenguas más habladas en el estado el zapoteco, el mixteco, el mazateco el mixe y el chinanteco. A nivel nacional según los últimos datos oficiales los mixtecos tienen mayor número de hablantes y después están el zapoteco, el mazateco, el mixe y el chinanteco.

SITUACIÓN DE 5 LENGUAS INDÍGENAS DE MAYOR NÚMERO DE HABLANTES
OAXACA, 2010

LENGUA	NIVEL NACIONAL	ESTADO
Nahua	1,587,501	11,690
Maya	796,672	228
Mixteco	496,258	266,347*
Tzeltal	474,455	136
Zapoteco	460,873	407,837
Tzotzil	429,329	1,143
Mazateco	223,073	175,970
Mixe	132,759	117,935
Chinanteco	131,382	111,195

Se incluyen 1,578 hablantes del mixteco clasificados como *tacuates* ya que su lengua es *el mixteco*.
Fuente: INEGI. *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del Cuestionario Básico.*

El cuadro muestra las 9 lenguas que tienen más de 100,000 hablantes a nivel nacional donde el nahua tiene más de un millón y medio de hablantes siendo el maya el segundo con una cantidad cercana a los 800,000 hablantes. El mixteco a nivel nacional se posiciona en tercer término pero a nivel del estado lo desplaza el zapoteco lo cual se explica en gran parte por la mayor migración de esta población.

En torno a la lengua zapoteca existe una gran fragmentación que llevada al extremo ha permitido reconocer en la Sierra la presencia de 3 hasta 9 "dialectos" emparentados pero al mismo tiempo, ininteligibles. En cambio, los hablantes aceptan la existencia del *dilla xhon*, *didza xidza*, *ditza xan* y *dilla lheja* como cuatro variantes bien definidas pero, al mismo tiempo, emparentadas y con un alto grado de comprensión entre las tres primeras y no así con la última. Reconocer las diferencias y similitudes entre cada una y

les ha permitido plantear estrategias metodológicas de lecto-escritura y aprendizaje para evitar la pérdida de la lengua.

Preservación: Algunas lenguas indígenas de Oaxaca presentan un estado de preservación significativa pero por desgracia, esa preservación y funcionalidad están asociadas al analfabetismo y en poblaciones indígenas generalmente se encuentra asociada con un alto grado de monolingüismo. Preservación, monolingüismo y analfabetismo son por lo tanto, tres dimensiones asociados a otros dos fenómenos más lacerantes: la pobreza y la desigualdad social. Sobre el analfabetismo se importante señalar que, para la década de los 90” habría todavía ochocientos millones de analfabetas en el mundo (25.7% de la población adulta mayor de 15 años). Los datos más recientes y proyecciones de la UNESCO no son nada alentadores ya que para el año 2010 se calcula una población analfabeta mundial de más de ochocientos cincuenta millones de personas (500 millones son mujeres) que, si tenemos en cuenta el analfabetismo funcional, la cifra asciende dramáticamente aunque otros datos del Instituto de Estadística de la misma dependencia señala un descenso del número de analfabetos en los siguientes términos: “en 1995 los analfabetos representaban el 22,4% de la población mundial y en 2000 el 20,3%. Esto significa una disminución de adultos analfabetos al pasar de 872 millones a 862 millones en un lapso de diez años. Basándose en proyecciones estadísticas, se estima que en 2010 el número de analfabetos habrá descendido a 824 millones”. En números porcentuales del 25.7% correspondientes a 1990 baja al 16,5% para el año 2010, sin embargo, en términos absolutos se registran un aumento al pasar de 800 millones en el año de 1990 a 824 millones de personas para el 2010. (UNESCO, 2002)

La preservación existe pese a los programas de castellanización disfrazados de alfabetización; en Oaxaca algunas lenguas indígenas mantienen un nivel que podemos llamar de *preservación aceptable* como el triqui, el mixteco, el mixe, el mazateco, el chinanteco y el chatino. Para seguir preservando estas lenguas y evitar un desplazamiento por el español, es necesario diseñar estrategias que permitan incrementar su utilización en los espacios escolares y diseñar proyectos para su

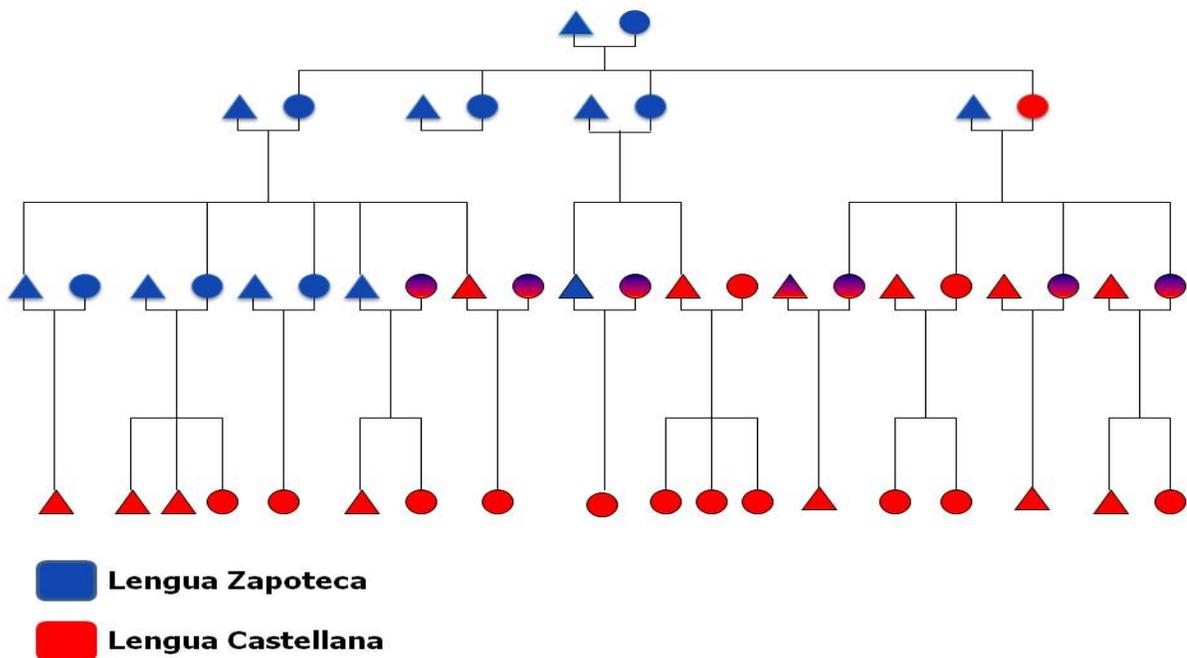
desarrollo a través de organizaciones comunitarias a la manera de los trabajos impulsados por la Academia de la Lengua Mixteca. Un caso *alta preservación lo tenemos con el amuzgo* que mantiene un alto grado de monolingüismo porque los familiares más cercanos (padre, madre, abuelos y hermanos) mantienen la comunicación básicamente en lengua indígena. Cuando los padres son monolingües indígenas, obviamente procrea sus hijos usando la propia lengua y se *preserva*. Es interesante ver aquí cómo la lengua indígena pese a las políticas de castellanización, mantiene su uso en muchos ámbitos de la vida familiar y comunitaria, sin embargo, la preservación está asociada al analfabetismo y obviamente esa expresión dual es uno de los retos que deben enfrentar los hablantes sin perder su lengua.

Desplazamiento: El desplazamiento lingüístico es sin lugar a duda, uno de los fenómenos recurrentes que ocurre cuando los intentos de preservación, mantenimiento y desarrollo de alguna lengua resultan infructuosos por el avance y dominio de otra. La sustitución no implica una pérdida inmediata, sino, una situación que puede tardar muchos años, pero, finalmente lleva a la utilización de otra lengua.

En México, después del período del movimiento armado de 1910 inicia una nueva etapa de reorganización y a partir de la segunda década del siglo XX, en la mayor parte de las comunidades inicia un trabajo efectivo de desplazamiento lingüístico de todas las lenguas indígenas mediante esa política de unidad nacional sustentada básicamente en la educación formal y la castellanización. La vida rural se inserta en los metarrelatos de la modernidad preservando al mismo tiempo las obligaciones y tradiciones comunitarias. En el ámbito de lo pedagógico, surgen las dificultades por las carencias metodológicas sobre el aprendizaje de nuevos conocimientos y emerge un *bilingüismo incipiente* que durante muchos años se preserva sin que la población alcance un dominio total del español. Así, los pueblos de la Sierra transitaban en una vía de confrontación donde el zapoteco, para muchos, dejó de tener sentido positivo y en cambio, hablar castellano fue durante muchos años, indicador y signo de “progreso”.

La preservación, el desplazamiento y la sustitución del zapoteco en una comunidad de la Sierra la podemos ilustrar en el siguiente ejemplo: Cuando la pareja habla lengua indígena (zapoteco en este caso) se sigue preservándose la lengua. Sin embargo, cuando el o la compañera (o) habla una lengua diferentes (español, mixe o chinanteco) en la siguiente generación inicia el fenómeno de *desplazamiento de la lengua indígena* y puede el zapoteco o la otra lengua ocupar las funciones que anteriormente estaban reservadas sólo para el zapoteco.

DESPLAZAMIENTO Y EXTINCIÓN DEL ZAPOTECO



Aquí podemos observar los hechos señalados: por un lado la *preservación* se mantienen cuando la pareja habla la misma lengua, el *desplazamiento* surge cuando uno de los padres habla otra lengua o el hijo asiste a la escuela e inicia el *bilingüismo*. Finalmente surge la *extinción y sustitución* como consecuencia del abandono, la imposición y la adopción inducida de la lengua dominante. En la Sierra esta secuencia de hechos se pueden ubicar a partir de la década de los años 20' seguido por los años '50 y '60 cuando se observa una migración masiva de niños para realizar estudios y es cuando se la educación básica y el programa de castellanización obligatorio que vienen a reforzar el *bilingüismo funcional*. La generación que vive este

momento, es obligada a aprender la lengua oficial y a menospreciar su lengua hasta avergonzarse de ella y de la cultura, en términos de Miguel Bartolomé, nos hallamos frente al fenómeno de una transfiguración étnica.

En la mayor parte del área, particularmente en el centro del distrito de Ixtlán así como en las comunidades de Choapan, Tanetze y Talea, se logró la sustitución mientras que otras han resistido los embates de la castellanización. Hoy muchas comunidades prefieren seguir hablar el zapoteco y usar el español en el salón de clases y muy poco en la escuela. A pesar de tener espacios restringidos, el castellano poco a poco se impone en las interacciones intercomunitarias y al respecto Teresa Pardo (1993: 109) ofrece su percepción sobre los cambios ocurridos con el zapoteco en la Sierra en los últimos cuarenta años en los siguientes términos: "la creciente expansión del castellano frente al progresivo desplazamiento de las lenguas indígenas ha sido la tendencia general que ha caracterizado a esta región multilingüe". Es cierto, la siguiente gráfica nos muestra cómo una familia monolingüe en la siguiente generación, el esposo al ser hablante de español, los hijos se convierten bilingües lo cual da inicio al proceso de desplazamiento que a la siguiente generación lleva a una pérdida total de la lengua zapoteca. La preservación, desplazamiento y pérdida se produce durante un corto período y solamente con tres generaciones. La recuperación es así un proceso reciente donde la generación intermedia al tomar conciencia de la pérdida de las lenguas indígenas inicia proyectos que se traduce en una recuperación con los hijos y, de esta generación, no todos se interesan en recuperar la lenguas indígenas cuando los procesos de estigmatización y devaloración de las lenguas indígenas sigue presente por la sociedad mestiza.

Extinción: Hacia principios de los años 70, no sólo fuimos testigos, sino también, cómplices del proceso de extinción de las lenguas indígenas. En términos generales todas las lenguas indígenas enfrentan el fenómeno de desplazamiento y de sustitución por el español y como consecuencia muchas de ellas se encaminan irremediamente hacia una paulatina extinción que ocurre por generaciones como se observa en el diagrama anterior (ver pág. 286).

Este proceso se acentúa aún cuando la expresión en números absolutos pareciera indicar lo contrario. Sin embargo, no todo el panorama es gris, a finales del siglo y milenio recientemente terminados, asistimos también a un proceso de revaloración de las lenguas indígenas a través de proyectos comunitarios no sólo para la preservación sino para el desarrollo y el rescate de las lenguas en proceso de extinción.

Hay una franca tendencia de extinción de dos lenguas. El ixcateco y el chocho, lo cual confirman un señalamiento de los especialistas de la materia que nos recuerdan: el nacimiento, el desplazamiento, la sustitución y la desaparición de las lenguas es un hecho histórico y casi normal que se da en todas las sociedades. Para el caso de México los datos oficiales reportan 14 lenguas menores que están en serio peligro o ya moribundas y cuatro o cinco más con un número 'sustancial' de hablantes también corren riesgo de desaparición.

Actualmente Oaxaca vive un proceso paulatino de pérdida en todas las lenguas, los casos más visibles a nivel general se observa en cinco casos concretos: ixcateco, chocho, cuicateco, chontal, triqui y huave. Sin embargo, aún cuando sobre el zapoteco, mixteco, mazateco, chinantecos y mixe tenemos datos que señalan la presencia de más de 100,000 hablantes por cada lengua (Ver cuadro anterior sobre *Situación de las Lenguas Maternas Indígenas*). Sabemos también que todas las lenguas atraviesan por un proceso de extinción lo cual confirma que: “Con el vertiginoso despliegue de los medio de comunicación, nuestra época parece haber dado motivo, ahora más que nunca, a situaciones de conflicto entre la lengua y, por ende, ha llevado a hacer desaparecer a ritmo más acelerado cada vez más las lenguas” y agrega: “Al menos 3000 lenguas habladas actualmente están hoy en peligro, seriamente amenazadas o muriendo, y muchas otras presentan signo de peligro potencial y riesgo de encontrarse, en breve, amenazadas de desaparición” (UNESCO 2009)

Del monolingüismo inicial en lengua indígena ha emergido un bilingüismo incipiente y que termina sumergiéndose a un monolingüismo en español. En este proceso, no

todos quienes aprenden una segunda lengua necesariamente arriban a un bilingüismo funcional y más grave aún es el caso de quienes teniendo como lengua materna el español y la intención de aprender una lengua indígena, no alcanzan ser bilingües por prejuicios, por desprestigio o por falta de un ambiente adecuado donde se puedan expresar las dos lenguas. Muchas lenguas viven un la desaparición y los esfuerzos para preservarla van por diversos caminos, uno de ellos es la escritura pero este trabajo es complicado y difícil.

Para el caso se la Sierra, en un período de 80 años podemos observar esa transformación del monolingüismo en lengua indígena al bilingüismo incipiente en la siguiente generación. Las razones son varias donde destaca la aparición de la escuela en las comunidades que en sus inicios, mediante medidas coercitivas obliga el uso de la segunda lengua sin ser verdaderamente un bilingüismo. En una cuarta generación se supera el bilingüismo incipiente y pasan nuevamente a la condición de monolingües pero en español. Las escuelas llevaron al fenómeno de la sustitución de la lengua indígena y la cultura propia para más adelante y con la nueva generación, se produce su desaparición o la sustitución no sólo de la lengua sino de los valores. En las circunstancias actuales de nuestras comunidades, es cierta la observación del intelectual, filólogo y defensor de la civilización mesoamericana, Miguel León-Portilla (2002) cuando expresa:

El destino y futuro de las lenguas en el tercer milenio depende no sólo del número de personas que la mantienen viva sino además de su utilidad como instrumento de comunicación, Cuando el empleo de una lengua se torna artificial, ya no responde a los requerimientos sociales, económicos y solamente culturales, su existencia invariablemente entra en peligro.

- *Wsójchho nheche nbanchhó.*

Escribir para no morir.

Chheyhala wsójchho nhechhe nbanchhó, nha biyhenitchho. Debemos escribir para vivir y no desaparecer es la expresión zapoteca que resume los fines de una escritura



para la preservación y la descolonización. En el panorama internacional en la década de los '60 y '70 inicia una etapa importante de confrontación directa contra las ideologías hegemónicas y en el ámbito mundial y latinoamericano se expande la teoría de la descolonización y la antropología crítica.⁷⁴

Ahora bien, ¿cuál ha sido la respuesta de las comunidades, de las organizaciones y de los intelectuales indígenas y no indígenas comprometidos ante las tentativas ofertas y “cantos de sirena” para

eliminar la analfabetización? Surgieron desde la SEP propuestas para castellanizar más que para alfabetizar; por parte del ILV con fines de penetración ideológica y no de alfabetización, se elaboraron alfabetos, diccionarios, gramáticas, cuentos, leyendas, poesías que poco contribuían a un proyecto nacional de alfabetización porque sus fines eran proselitistas de cambio y homogeneidad. Pero por otro lado, en la región del Istmo de Tehuantepec desde años atrás emerge y se consolida un

⁷⁴ Aportaciones significativas desde la perspectiva crítica se encuentran expuestas en las obras Alberto Memmi, Arturo Warman, Darcy Ribeiro, Enrique Valencia, Fals Borda, Frantz Fanon, Gerard Leclercq, Margarita Nolasco, Roberto Cardoso de Oliveira y Salomón Nahmad entre otros. En el contexto pedagógico están Paulo Freire Giulio Girardi e Ivan Illich.

movimiento importante para el desarrollo y la dignificación de la lengua zapoteca, para el conocimiento de la Historia, el impulso de la poesía y la literatura enriquecido con las aportaciones metodológicas de los propios hablantes: Vicente Marcial Cerqueda, Víctor de la Cruz Pérez, Manuel Matus, Wilfrido C. Cruz donde destacó la figura de Andrés Henestrosa con la colaboración de otros intelectuales externos como Juan José Rendón.

En Oaxaca y en otros estados, se intensifican las actividades organizativas de los pueblos de origen mesoamericano y de otros sectores de la sociedad civil en busca de un cambio de las relaciones asimétricas y centralistas de poder, de discriminación y de desigualdades sociales de un Estado que no ha tenido la capacidad para dar respuestas a las demandas puntuales en el campo de la administración, la justicia, la religión, la cultura, la educación y la lengua. En el caso particular de la Sierra Norte, chinantecos, mixes y zapotecos cuestionan el modelo de desarrollo neoliberal y desde los principios comunitarios plantean demandas de carácter económico cultural y político para avanzar a la construcción de un país pluricultural sobre los principios de autonomía regional y de visión desde la comunalidad.

Si bien la defensa de lo cultural por parte de los propios indígenas, como espacio de expresión simbólica de lo propio, es en cierta medida, una reconquista reciente por parte de sus intelectuales. No olvidemos, las primeras organizaciones surgidas en la Sierra durante la década de 1920, en sus inicios plantearon básicamente demandas comunitarias locales a partir de necesidades de "desarrollo" que la sociedad nacional reclamaba debido a su supuesto "atraso cultural".

En la década de los años '60 y '70, las demandas seguían siendo inmediatas, defensa de los recursos, lograr mayores niveles de participación del presupuesto federal, obras de infraestructura, educación, etc. En la década de los 80 encontramos una etapa de demandas orientadas hacia "lo cultural" relacionadas de manera más directa con la defensa "de lo propio". Este fenómeno tardío lleva a formar de cuadros profesionales indígenas para diseñar un proyecto educativo basado en el respeto a la cultura y a las

lenguas indígenas, sin embargo, son proyectos experimentales sujetos a la voluntad de los gobiernos en turno y nunca tuvieron continuidad.

Como resultado de esta capacitación, se sistematizan muchas reflexiones y se engarzan a demandas políticas que originan Centros de Investigación Étnica. En este contexto, surgen y funcionan en Oaxaca el *Centro Ñuu Savi, A.C. (mixteco)*, el *Centro de Investigación y Desarrollo de la Sierra Juárez, A. C. (zapoteco)*, el *Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Chatina*, el *Centro de Investigación y Desarrollo Binnizá (zapoteco del Istmo)*, el *Cinajuji A.C. (Centro de desarrollo del pensamiento y sabiduría del pueblo mixe)*, el *Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Chinanteca*, la Organización de Investigadores Mazatecos, A. C., el *Centro Rru Ngigua A. C. (Chocholteca)* y el Taller de la Cultura Amuzga. Estas organizaciones constituidas en asociaciones civiles en calidad de organismos no gubernamentales plantan entre sus objetivos: desarrollar, rescatar y fortalecer las culturas propias y las lenguas.

El proceso de revalorización y desarrollo de las lenguas indígenas es un trabajo complejo que enfrenta enormes problemas incluidos los de sobre valorización, los de desvalorización, los de imposición, de intolerancia con ideologías colonialistas donde subyacen estereotipos, visiones fragmentarias, posiciones discriminatorias de corte racistas que conducen consecuentemente, a prácticas colonialistas que en conjunto obstaculizan los proyectos de auto desarrollo, autogestión y autonomía. En el espacio de confrontación y legitimación de las prácticas y políticas lingüísticas surgieron proyectos de revitalización con un eje rector que propone: dejar de ser culturas sustentadas solamente en la oralidad y pasar al registro escrito de las vivencias.

Los proyectos provocaron reacciones contrapuestas: la de los propios indígenas y un grupo reducido de intelectuales no indígenas que desafiando normas, juicios y prejuicios intelectuales, impulsaron los proyectos de lecto-escritura en lenguas indígenas y en torno a ello han construido un trabajo técnico y un discurso ideológico-político porque las propuestas prácticas son proyectos estratégico-políticos para justificar la acción. Por el otro lado están quienes desde una visión externa discuten no sólo la validez metodológica de los proyectos sino sus grandes limitaciones al señalar:

Alrededor de la posibilidad de la escritura de las lenguas indígenas se ha construido una serie de mitos y se le han asignado atributos que en sí misma no tiene. La sobrevalorización que se le ha otorgado a la escritura, tanto por parte de los sectores de la intelectualidad indígena como de los sectores de la sociedad nacional más comprometidos con el desarrollo de las etnias indígenas del país, se ha constituido en uno de los mayores obstáculos para propiciar un análisis profundo acerca de la naturaleza y las implicaciones del paso de la tradición oral a la escrita. (Pardo 1993: 119)

Este punto de vista abre una interesante discusión acerca de su percepción sobre un hecho que es la sobrevalorización de las posibilidades de la escritura de las lenguas indígenas cuando dice: "los procesos de recomposición sociocultural... no pasan exclusivamente por sus posibilidades de representación gráfica. En efecto, la escritura de las lenguas indígenas no puede frenar procesos cada vez más agudos de expansión del castellano, detener fenómenos de migración, recuperar territorios usurpados, destruir la relación dominación-subordinación. Sin embargo, la escritura tiene la enorme capacidad de recrear la memoria, redescubrir los rostros de la dominación y reconfigurar un modelo de vida inserto en otra cosmovisión. El interés por la escritura en "lengua propia" no es sólo "resultado de la proyección de una perspectiva profundamente letrada grafocéntrica de la sociedad nacional, impuesta a los pueblos indígenas a través de la expansión del castellano, es nuestras sociedades indígenas, un proceso de toma de conciencia para la descolonización, *escribir para no morir* lo expresa el poeta zapoteco istmeño Gabriel López Chiñas (de la Cruz, 1999: 86-87) cuando dice:

DIIDXAZÁ

*Nácabe ma' che' diidxazaa,
Ma' guiruti' zani' laa;
Ma' birá biruxe nácabe
Diidxa' guni' binniza*

*¡Ay! diidxazá, didxazá,
Diidxa rusibani naa,
Naa, nanna zanítulu',
Dxi guiniti gubidxa cá*

EL ZAPOTECO

Dicen que se va el zapoteco
ya nadie lo hablará;
ha muerto, dicen,
la lengua de los zapotecas.

¡Ay! Zapoteco, zapoteco
lengua que me das la vida,
yo sé que morirás
el día que muera el sol.

La escritura es cierto, no tiene la facultad de resolver problemas estructurales, pero sí contribuye a crear una toma de conciencia en la medida que por sus implicaciones psicosociales, puede generar una conciencia más allá de la propia lengua y en términos donde la lengua es también en gran parte un fenómeno de *conciencia metalingüística*

que puede potenciar otros fenómenos no exclusivamente lingüísticos como lo es precisamente esta toma de conciencia.

La lecto-escritura en lengua indígena hecha por los propios hablantes no se concibe por sí sólo como un dominio de la capacidad de traducción o de desciframiento de un código. En lo fundamental, es más un hecho simbólico-cultural que puede cuestionar procesos de discriminación y de dominación hacia la libertad. En este nivel, la lecto-escritura en zapoteco trata de *redescubrir-discutiendo, de re-significar-analizando y generar* una reflexión crítica y consciente en todos los ámbitos de la existencia humana.

Los esfuerzos realizados por los hablantes para llegar a la conformación de un alfabeto práctico para la lecto-escritura del zapoteco han tenido diversas etapas. A inicios de la década de los años '70, los intentos se quedaron con una percepción que podríamos denominar de transferencia mecánica, poco favorable para la toma de conciencia y básicamente reforzaba la castellanización. En el mismo sentido, el Instituto Lingüístico de Verano alentó un trabajo proselitista a nivel local y desde su particular misión y visión produjo mucho material apoyándose en la siguiente idea:

La lengua zapoteca es una lengua muy antigua y muy hermosa. Se habla zapoteco en varias regiones del Estado de Oaxaca. Hace muchos siglos el zapoteco fue una sola lengua, pero cuando la gente zapoteca se extendió a regiones lejanas, donde ya no pudo haber comunicación entre ellos, entonces entraron grandes cambios en la lengua; de región en región, y de pueblo en pueblo. Ahora hay varios dialectos del zapoteco, tan distintos unos de otros; que no es posible escribir todos con el mismo alfabeto" (ILV 1971: 1)

El establecimiento del ILV en los inicios de la década de los '50 y los resultados de su trabajo se observan con la presencia de una nueva religión. La edición en zapoteco del Viejo Testamento de la Biblia así como de cuentos, leyendas, calendarios, diccionarios y grabaciones magnetofónicas distribuidas gratuitamente entre las poblaciones, poco han contribuido a la recuperación de la memoria de los pueblos, por el contrario, su papel fundamental es mantener la colonización.

Los retos que plantea la lectoescritura de las lenguas indígenas son diversos y entre ellos destaca la valoración negativa ya expuesta, la faltan metodologías construidas desde el pensamiento propio no sólo para registrar de manera escrita⁷⁵ acontecimientos, prácticas cotidianas, actos ceremoniales, sino para reconstruir la cosmovisión y la sabiduría referente a los distintos campos del conocimiento humano. Por otro lado, debemos entender que el lenguaje hablado tiene un corto período de duración y desaparece con la pronunciación, en cambio, el lenguaje escrito permite acceder a la información cuantas veces sea necesario porque su registro permite romper las limitaciones del tiempo que caracteriza el lenguaje oral.

Atender la preservación de nuestras lenguas en un contexto multilingüe y pluricultural de tipo colonial, es una tarea por demás compleja y difícil. Hay que entender que la mayoría de las lenguas mesoamericanas habladas en la actualidad tienden al desuso, algunas se encuentran en procesos de extinción, otras más en desplazamiento y devaloradas, ya que en su preservación enfrentan prejuicios históricos, estereotipos y desprecios. La revalorización y el desarrollo es complejo en contextos de imposición e intolerancia articuladas a ideologías coloniales donde subyacen estereotipos, visiones fragmentarias, posiciones discriminatorias y racistas. Los retos actuales de la política educativa y lingüística en Oaxaca es cómo afrontar la diversidad, con qué criterios producir materiales didácticos a partir de la fragmentación y la educación bilingüe.

Existen propuestas de lectura, escritura y producción literaria para el fortalecimiento y recuperación de lenguas en proceso de desaparición pero en muchas lenguas son incipientes: en su elaboración obedecen al patrón occidental y no dejan de ser una simple traducción que desde el punto de vista teórico-metodológico reproduce la visión colonial. Las propuestas enfrentan también problemas prácticos como la falta de materiales complementarios para la lectura. Muchas producciones son simples traducciones literales y no recuperan la cosmovisión, el pensamiento, los sistemas de

⁷⁵ Actualmente las organizaciones indígenas tienen como parte de sus actividades prioritarias elaborar su alfabeto práctico, para el caso del zapoteco existe un material que se ha difundido con el apoyo de las instituciones educativas y UNICEF (ver anexo).

organización del espacio y del tiempo de cada unidad social. En términos generales, avanzar hacia la escritura del zapoteco como en todas las lenguas indígenas, no es cuestión de ver sólo problemas técnicos y pedagógicos, sino, en lo fundamental, es un asunto de equidad y justicia social que requiere crear las condiciones para preservar nuestras lenguas ya que es muy cierto: si se pierden las lenguas indígenas, se pierde un capítulo importante de la vida, la literatura y el patrimonio cultural de los pueblos.

MUJERES ZAPOTECAS DE LA SIERRA



Yalaltecas



Betaceñas

En América indígena como en otras partes del orbe, asistimos a una efervescencia de diversos movimientos sociales donde pueblos y distintos sectores sociales en el marco de sus propios Estados-nación, reclaman derechos individuales y colectivos negados o no reconocidos por mucho tiempo. Asistimos a una mayor toma de conciencia de nuestros pueblos indígenas donde las luchas de resistencia cultural y los movimientos por las reivindicaciones políticas y sociales se conjuntan para detener los impactos de la globalización y el modelo capitalista neoliberal en que vivimos.

Estamos inmersos en un momento importante de reconfiguraciones sociales a nivel mundial, nacional, regional y local donde, la adopción de lo universal o la preservación de lo particular ya no se presentan como las dos únicas vías alternativas de sobrevivencia, sino, estamos ante la presencia de procesos complejos, inéditos, cambiantes y diversos que nos obligan a repensar nuestra realidad, nuestra historia y nuestro futuro. Reconstruir nuestros imaginarios e ideales es una tarea prioritaria no sólo para los pueblos originarios quienes por razones estructurales hemos tenido la condición de ser “grupos minoritarios” o porque razones históricas o culturales nos han fragmentado y somos reconocidos como identidades étnicas que en situación colonial somos señalados como “grupos” indígenas, comunidades estigmatizados, marginados o excluidos.

En el camino incierto de la modernidad y la globalización hemos transitado de un reconocimiento desde la otredad occidental como objetos de estudio, pueblos sin historia, sociedades tradicionales, campesinas, indios o “grupos subalternos” y sujetos a diversas políticas de estado básicamente coloniales. Sin embargo, como principal fuerza de trabajo hemos contribuido al desarrollo nacional como obreros descalificados, trabajadores asalariados, burócratas, servidores públicos, trabajadores domésticos o amas de casa y en el mejor de los casos como profesionista. En esta dinámica ocupacional, ni la migración o el cambio permanente de los referentes identitarios señalados desde una visión esencialista han llevado a la

desaparición de las lealtades comunitarias por el contrario, asistimos a procesos de resignificación cultural, de recuperación de historias fundacionales y sagradas, de revaloración de la memoria histórica precolonial que en el campo político en conjunto se posicionan como movimientos etnopolíticos consolidando las expresiones etnicitarias contemporáneas con planteamiento de formas alternas de sobrevivencia y desarrollo humano.

En México, la supuesta superioridad de la cultura occidental prevalece como principio rector de la economía, educación, salud y recreación donde los instrumentos de poder han jugado un papel importante. En la apropiación y reproducción de los bienes de consumo se impone el individualismo sobre lo comunitario, la competencia básicamente rige las actividades cotidianas y por lo tanto, la lucha de resistencia se torna más vulnerable. Las promesas de “progreso”, “desarrollo” e “integración” que suponía la modernidad son sólo retóricas políticas frente a la pobreza extrema de niños, mujeres y jóvenes expulsados de sus comunidades y refugiados en otros contextos reconfigurando territorios, espacios e identidades. Hoy estamos ante procesos amplios, diversos y complejos que de manera permanente se reconfiguran, cambian o dejan de ser importantes, vivimos en palabras de Marx una era donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Con este estudio nos hemos propuesto varias tareas importantes entre las cuales destacan las siguientes.

Primero, desde la perspectiva propia asumir una responsabilidad y una posición, *la crítica indígena*, para contribuir al proceso actual de descolonización de todas nuestras comunidades y pueblos. Esto implica precisar con mucha claridad a la sociedades hegemónicas y grupos en el poder: No basta reconocer o respetar la diversidad cultural, en lo fundamental, se trata de aceptar que las condiciones de desigualdad social, estigmatización y colonialidad obedecen a una historia y a un sistema de desarrollo particular. No basta además, asumir políticas públicas interculturales basadas en un falso respeto o en un relativismo cultural, sino, es insoslayable reconocer los principios de autonomía y libre determinación como condición necesaria para avanzar a la reconfiguración de los escenarios excluyentes

que existen en los “resguardos” o regiones indígenas (Colombia, Perú, Ecuador, Bolivia o México). Nuestra crítica no necesariamente nos lleva al falso dilema de plantear un separatismo, tampoco creemos que el hibridismo permita superar nuestras diferencias como tampoco queremos cerrar caminos y llevar a nuestros pueblos a una desaparición por inanición como muchos suponen o quisieran. Por ese compromiso, denunciemos el dominio que los países poderosos ejercen sobre los pueblos indígenas y los grupos marginales. Callar este hecho es ser cómplices de las masacres, los genocidios y los etnocidios que día a día se siguen registrando.

Segundo, Frente a las visiones externas de paradigmas sociales y antropológicos hegemónicos que al construir un conocimiento sobre nuestra realidad, naturalizan y justifican las desigualdades sociales sobre la diferencia o “el respeto” a las culturas, nuestro propósito es analizar cómo las visiones sobre nuestra realidad crean imágenes distorsionadas y estereotipos que denigran a las comunidades indígenas como lo expusimos a lo largo de nuestro trabajo y por la otra, observamos la creación un falso imaginario de superioridad desde la “otredad” occidental. En este sentido, he asumido una *perspectiva crítica desde lo indígena*, difícil pero necesaria para la descolonización. Necesitamos avanzar hacia un *pensamiento crítico y matriz (de) colonial* (Cfr. Catherine Walsh, 2005) o en los términos que Mignolo nos propone cuando dice:

El pensamiento descolonial ... se constituye pensándose en variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas (estado, partidos) y económicos (explotación, acumulación, opresión) ... El desprendimiento que promueve el pensamiento descolonial conlleva la confianza en que otros mundos son posibles (no uno nuevo y único que creamos que será “mejor”, sino, otros-diversos) y que ya están en proceso de construcción planetariamente. (Mignolo 2006: 12)

Tercero, queremos repensar nuestras vidas como historias de hombres verdaderos y al mismo tiempo reconstruir nuestros propios principios filosóficos, epistemológicos y sociales como sustento de una *Civilización* única, la de *Abya-Yala*⁷⁶, esto es, desde el

⁷⁶ *Abya Yala*: expresión de los hermanos Kuna de Panamá y Colombia para hacer referencia a las tierras amerindias antes de la llegada de Colón y los europeos. Hoy, este concepto ha sido recuperado y adoptado por varias nacionalidades y pueblos originarios para referirse a todo el continente, en vez

norte hasta el sur de América incluyendo las altas civilizaciones de los Andes y Mesoamérica.

Los indígenas estamos hoy frente a un pensamiento complejo producto de una realidad también compleja y cambiante donde nuestros análisis sobre las identidades sociales, las identidades étnicas y las expresiones etnicitarias deben asumir un papel más comprometido y protagónico para un diálogo más incluyente. Es cierto, los estudios externos aunque resultan ser importantes por sus aportes, sin embargo, no dejan de ser muchas veces explicaciones ideologizadas, sesgadas o muy superficiales pero no dejan de ser estudios argumentativos y poco reflexivos para orientar la lucha política.

Sabemos de las dificultades teórico-metodológicas que supone llevar a la *praxis* esos principios ético-filosóficos que guían nuestra investigación. Muchos intelectuales están convencidos de esa que esa tarea es imposible y desde su visión nos dicen: "La invasión Europea de América significó para los pueblos nativos la pérdida general de referencias sin que, en muchos casos, hubiera creación nueva. Cualquier intento de reconstruir una historia indígena unitaria, está condenada al fracaso porque el mismo hecho de intentarlo muestra un debilitamiento de un principio epistemológico indígena", en el mismo sentido leemos:

... los miembros de las sociedades arcaicas ligan su identidad a los detalles del saber colectivo fijado míticamente y a las particularidades formales de los procesos rituales. Pues al igual que no disponen de un concepto formal del mundo que fuera capaz de garantizar la identidad de la realidad natural y social frente a las cambiantes interpretaciones de una tradición cultural temporalizada, tampoco el individuo puede asegurar su propia identidad frente a una subjetividad autonomizada y que se torna movediza (Habermas 1990: 81).

Sin embargo, contrario a esas expresiones carentes de sustento, compartimos las expresiones de quienes aseguran: el pensamiento profundo de los pueblos mesoamericanos sigue presente, persiste un horizonte cultural capaz de guiar y proyectar nuevos imaginarios como lo apuntan muchos pensadores que luchan por la

del término "América" (que honra a Vespucci). Su significado se puede traducir como "tierra viva" o "tierra en florecimiento".

descolonización y en particular por los procesos etnicitarios. De lo expuesto en líneas anteriores y a manera de resumen presentamos las siguientes reflexiones:

- Asistimos hoy los pueblos indígenas a una renuncia de los modos tradicionales, ortodoxos y hegemónicos de producción de conocimientos, de los modos que se postulan como universales, únicos y verdaderos, de los apologistas de un pensamiento cuasi sagrado e irrefutable. Estamos ante procesos nuevos de construcción de imaginarios, de mundos, de comunidades, de identidades y otras formas posibles de representación social.
- *Los pueblos indígenas y en particular los zapotecos* dentro del marco de la sociedad nacional y los Estados contemporáneos, tendemos a constituirnos en verdaderos *pueblos* que preservamos una historia, principios normativos y de organización social donde subyacen principios epistemológicos, filosóficos y una cosmovisión, es decir: matrices culturales particulares capaces de impulsar una posición en el campo de lo político como etnicidades para dejar de ser señas como identidades étnicas estigmatizadas.
- En nuestras comunidades, la colonialidad ha dejado en el pensamiento y en nuestra manera de ser, secuelas negativas como: 1) El aceptar y creer que la modernidad es un modelo indiscutible de desarrollo, democracia e igualdad. 2) Admitir el paradigma occidental como esquema universal de conocimiento verdadero llevándonos a descalificar nuestros saberes, conocimientos y propios. 3) La internalización de marcos de referencia que paralizan y anulan nuestros principios cognitivos y epistemológicos instaurando otras narrativas. Sin embargo, asistimos a una reconfiguración de nuestros pensamientos y nuestras acciones como *universo simbólico*⁷⁷ que desde nuestra cosmovisión, historicidad, compromiso y sentimientos de lealtad identitaria constituyen el punto partida y de llegada a un *esencialismo estratégico* para la defensa de los derechos de sociedades diferenciadas y para una verdadera descolonización.

⁷⁷ Entendemos por universo simbólico al conjunto de significados construidos por una sociedad donde a través de su cultura ordena y legitima roles, funciones y maneras específicas de participación a partir de las diferencias y la diversidad entre sujetos que se produce la interacción.

Terminamos nuestra exposición después de haber instalado en el centro del análisis la construcción de las identidades sociales en referencia a las identidades étnicas y su expresión de etnicidad incluyendo relaciones sociales contrastivas, procesos históricos, situación colonial, la importancia del reconocimiento comunitario y finalmente la lucha por los derechos colectivos. El haber tomado como referencia a los *béné xhon, béné lo ya'a* abordamos procesos ideológicos, históricos, culturales y políticos que nos han configurado como identidades étnica. En ese contexto fue difícil desprendernos de visiones desarrollistas, integracionistas o esencialistas con categorías, conceptos y herramientas metodológicas desde una perspectiva ajena a la nuestra. Hubo riesgos y retos que nos obligaron repensar nuestra condición de sujetos capaces de aceptar la dinamicidad y la interacción de otros pensamientos, sin embargo, asumimos los retos porque es una obligación para expresar nuestra posición. Desde nuestra visión recuperamos nuestros referentes reales y simbólicos que dan cuenta de nuestras identidades como formas de representación dinámica y constructiva.

Entendemos que nuestras identidades permanentemente cambian, se transforman y se desplazan hacia otros ejes formando **identidades nomádicas**, formas que no tienen lugares ni tiempos definitivos, simplemente son representaciones transitorias que no se posicionan como procesos acabados de contraste y de auto-reconocimiento. Las identidades se reconstruyen mediante desplazamientos permanentes hacia otros espacios y tiempos como presencias efímeras y momentáneas. Una identidad no es solamente el reconocimiento de una diferencia, es básicamente una toma de conciencia, pero, no sólo es tener conciencia de una manera particular de ser, sino, un reconocimiento de contraste frente a los derechos, la justicia, las desigualdades y sobre todo, un reconocimiento profundo de sí mismo y del "otro"⁷⁸ como indica Fanon dice: "*La identidad es la conciencia del ser y está ligada íntimamente al reconocimiento*" (1971).

⁷⁸ Sobre la identidad como conciencia del ser ligada íntimamente al reconocimiento, ver Frantz Fanon 1971.

Por otro lado, nuestras identidades étnicas son en gran medida auto representaciones colectivas que suponen confrontaciones, luchas, resistencias y negociaciones y por ello, la expresión en el ámbito político conllevan una toma de conciencia para entender y explicar los procesos de colonización. En efecto, nuestras identidades no pueden ser predefinidas porque no son expresiones permanentes y ajenas a los cambios, pero también conllevan de alguna manera representaciones selectivas de nuestra aspiraciones como sujetos conscientes que pretendemos compartir una forma de vida más humanizada que conlleva no sólo la toma de conciencia, sino, un posicionamiento desde nuestra condición de sujetos con capacidad de interacción con la otra sociedad. Parafraseando a Fanon diríamos: Un zapoteco no es un indígena: vive absolutamente su “zapotequidad”. Es zapoteco e indígena porque llegó el colonizador, éste lo reviste, lo encubre y en un momento dado de su historia, formula la pregunta de si era o no hombre, es decir, se cuestiona su realidad de hombre” (1998: 91)

A partir de los niveles de reconocimientos y aspectos contrastivos de la identidad, partimos de nuestra propia visión y nuestra propia historia sabiendo que existen hechos articulados a lo nacional y mundial con efectos irrenunciables (desempleo, migración pobreza, etc.) que provocan el desarraigo de valores o el desplazamiento de formas particulares de producción, intercambio y consumo a tal grado que el sistema de plazas, la gozona, el tequio, la mayordomía, las fiestas patronales, la música, los barrios, la organización por sectores, la propiedad comunal de las tierras, bosques y aguas y la aparición de nuevos sectores asociados al poder colonial, caciques ilustrados, promotores y profesionistas que mercantilizando y folklorizando la imagen de lo indígena se convierten en mercenarios de su propia identidad.

En la vida cotidiana, las vivencias comunitarias se asocian a una percepción de unidad, homogeneidad, solidaridad, reconocimiento y rechazo que en la acción comunicativa se adquieren mediante procesos de sedimentación, subjetivación y socialización y generan relaciones de poder. El ejercicio del poder instaurado por los grupos de fuera (los llamados criollos y mestizos) cala en lo más profundo del pueblo oaxaqueño donde la represión, la militarización, la corrupción son prácticas comunes

para descalificar los movimientos sociales. En el plano de la praxis política, hoy las identidades se recrean y se posicionan en la arena política como recursos estratégicos para redefinir un horizonte más humanizado. Resignificar, revitalizar y plantear la lucha por ese reconocimiento de los derechos es hoy una necesidad más que un simple deseo.

En la dinámica de las reconfiguraciones sociales, asistimos a procesos contradictorios que podrían ser entendidos como la terminación o una crisis total de la modernidad porque: “El fin de la modernidad no puede ser entendida como resultado de la explosión de los marcos normativos en donde este proyecto jugaba taxonómicamente, sino como una nueva configuración de las relaciones de poder, esta vez ya no basados en la represión sino en la producción de las diferencias...sin que ello implique la desaparición de ese mismo sistema-mundo porque la actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta sobre la producción de las diferencias y que ... lejos de subvertir al sistema, podría estar contribuyendo a consolidarlo” (Santiago Castro Gómez 2003). Desde esta perspectiva, asistimos a procesos contrapuestos de una modernidad tardía que por un lado suponen ruptura, reconstrucción y consolidación de nuevos imaginarios económicos, políticos o culturales y por el otro, a una reafirmación de las diferencias que emergen no como producción directa de la modernidad, sino, como resultado de una mayor toma de concientización de sectores que permanecían ocultos.

En la actualidad vemos cómo el modelo capitalista recupera a nivel mundial el liderazgo aparentemente en crisis y, en todas las espacios extiende su poder absorbiendo áreas de reproducción exitosas y eliminando unidades aquellas que no les reporta utilidad. En nuestras regiones indígenas, desde las políticas públicas el estado impulsa la formación de microempresas y organizaciones productivas para articular producción, distribución y consumo básicamente a las necesidades del mercado nacional y mundial. Pero además, la emergencia de un movimiento social más articulado permite crear nuevas estrategias de lucha indígena a nivel continental y mundial.

Tras un largo período de consolidación y resistencia de los años '80, en América Latina emerge con la participación de muchos intelectuales comprometidos, un lento pero más consolidado y consciente proceso de organización y en los '90 con motivo de la mal llamada "conmemoración" de los 500 años de arribo de los españoles a Abya-Yala (América Indígena) se consolidan muchas estrategias etnicitarias en esta nueva etapa de las movilizaciones indígenas. En México, la expresión de mayor impacto de reclamo y en confrontación abierta con el Estado Mexicano, surge en el estado de Chiapas a inicios de 1994, levantamiento que viene a desdibujar la imagen falsa de un supuesto México de Primer Mundo y en cambio aflora a flor de piel ese *México Profundo* que ya enunciaba Bonfil Batalla (1987).

Sin lugar a dudas, podemos decir que la presencia actual de los pueblos o nacionalidades indígenas del mundo entero, de Abya Yala y de México en particular en esta era de la globalización y del neoliberalismo, no supone necesariamente un retorno a "lo local", "lo tradicional" con una visión esencialista y romántica del pasado. Su vigencia está en retomar el pasado para proyectar un futuro más humanizado. Ser un hombre universal pero con un pasado digno. No se trata de construir pueblos y sociedad y culturas "híbridas", "mestizas" o "criollas", se busca aceptar el principio fundamental de cambio pero sin perder las raíces, en términos de Deleuze hablamos de identidades rizomáticas, identidades que permanentemente se des-territorializan y se re-territorializan en un proceso permanente de construcción-deconstrucción.

Queremos vivir el siglo XXI enfrentando los desafíos, perspectivas, posibilidades para plantear nuevos mecanismos y estrategias de defensa de nuestro patrimonio cultural incluido los recursos naturales como la base más importante de nuestra supervivencia. Exigimos el respeto y sobre todo, el ejercicio efectivo de nuestros derechos de autodeterminación como eje central de defensa de nuestra historia e identidad para eliminar la desigualdad social y reconstruir nuestras identidades fragmentadas en un nuevo proyecto de sociedad donde podamos sentirnos reconocidos como parte una nación más justa y respetuosa de los derechos humanos. Nuestros pueblos al tomar conciencia del valor de la propia cultura

reasumimos las identidades negadas por procesos sociales etnocidas y excluyentes que fueron construidas desde las instituciones y prácticas coloniales insertas en el contexto de la *microfísica del poder* (Ver Foucault 1991, Cap. II).

En el concierto de la confrontación política, no podemos dejar de expresar nuestros reconocimientos a la presencia de los movimientos etnopolíticos actuales de toda América, un escenario donde cobran mayor fuerza las voces del Sur o del Norte con los hermanos shipibo de la región de la Amazonía, de los quechua, aymara y shuar de las regiones de Cuzco y Puno en Perú y de Cochabamba en Bolivia; de los afrodescendientes de la región del Cauca en Colombia; de los mapuches de Chile o los tzeltales, tzotziles de Chiapas; de los maya de Yucatán; de los seris o mayos de Sonora y los ayuuks, triquis, mixtecos o zapotecos de Oaxaca en México.

Como reflexión final insistimos: *Las identidades sociales son construcciones imaginarias que no se definen por la presencia o ausencia de determinados <rasgos>, o “atributos propios”. Son metafóricamente hablando, procesos “rizomáticos” que en permanente reconfiguración y en interacción con los “otros” buscan posicionarse como ideales e imaginarios posibles. Por lo tanto, nuestras identidades étnicas no pueden conceptualizarse como “grupos étnicos” o “pueblos sin historia”; somos en toda la extensión de la palabra, verdaderos pueblos con una historia propia, una memoria y una praxis política, que buscamos redefinir nuestro futuro a partir de un proyecto propio, una lucha político-ideológica, una lucha etnicitaria para la descolonización y la justicia social.*

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René (Editor)
1984 *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera*. UNAM, México
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo.
1967 *Regiones de Refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- ALCINA FRANCH, José.
1993 *Calendario y Religión entre los Zapotecos*. UNAM, México.
- ALSINA, Miquel Rodrigo
1999 *Comunicación Intercultural*. Anthropos, Barcelona, España.
- ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS
1993 Resolución 1803 (XVII) de la Asamblea General del 14 de diciembre de 1962 sobre "Soberanía permanente sobre los recursos naturales" ONU, Ginebra.
- AMINISTÍA INTERNACIONAL
1986 "México, los Derechos Humanos en Zonas Rurales". México.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García.
1994 *Calendario de Pronósticos y Ofrendas. Libro Explicativo del Llamado CODICE COSPI*. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz (Austria) y Fondo de Cultura Económica (México).
1994a *La Pintura de la Muerte y de los Destinos*. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz (Austria) y Fondo de Cultura Económica (México).
1993 *Manual del Adivino. Libro Explicativo del Llamado Códice Vaticano B*. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz (Austria) y Fondo de Cultura Económica (México).
- ARGUETA, Arturo y Arturo Warman (Coordinadores)
1993 *Movimientos Indígenas Contemporáneos en México*. CIIHUNAM-Miguel Ángel Porrúa, México
- AUGÉ, Marc
1995 *Los <<no Lugres>> Espacios del Anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad*. Editorial Gedisa, España.
1966 *El Sentido de los Otros*. Paidós, Barcelona, España, 1966
- BARABAS, Alicia M.
1999 "Gente de la Palabra Verdadera. El Grupo Etnolingüístico Zapoteco" en BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé. (Coordinadores) *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*. Vol. I. *Loc. Cit.*
1990 "Rebeliones e Insurrecciones Indígenas en Oaxaca: La Trayectoria de la Resistencia Étnica" en BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (Coords.) *Etnicidad y Pluralismo Cultural. La Dinámica Étnica en Oaxaca*. INAH, México.
1987 *Utopías Indias. Movimientos Sociorreligiosos en México*. Editorial Grijalbo, México.
- BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (coordinadores)
1999 *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*. Vol. I, II y III, INI-CONACULTA-INAH, México.
1990 *Etnicidad y Pluralismo Cultural: La Dinámica Étnica en Oaxaca*. INAH, México.
- BARTH, Fredrik (Compilador)
1975 *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. F.C.E. México.

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto
- 2006 *Procesos Interculturales. Antropología Política del Pluralismo Cultural en América Latina*. Siglo XXI Editores, México.
 - 2004 *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*. Siglo XXI Editores, México.
 - 2003 "La Palabra de los Otros: La Antropología Escrita por Indígenas en Oaxaca" en: Anselmo Arellanes Meixueiro (Director) *Cuadernos del Sur*, Año 9, Núm.18, marzo, Oaxaca, México.
 - 1999 "El Pueblo de la Lluvia. El Grupo Etnolingüístico *Nu Savi* (Mixtecos). En BARABAS, Alicia M. y Miguel Bartolomé. *Op. Cit.*
 - 1996 "Los Procesos de Extinción y Transfiguración Cultural" en BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia M. Barabas. *La Pluralidad en Peligro. Loc. Cit.*
 - 1987 *Elogio del Politeísmo. Las Cosmovisiones Indígenas en Oaxaca. Cuadernos de Etnología No.3*, CONACULTA-INAH, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas (Coordinadores)
- 1998 *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. CONACULTA-INAH, México.
 - 1996 *La Pluralidad en Peligro*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e Instituto Nacional Indigenista, INI, México
- BARTRA, Roger
- 1999 *La Sangre y la Tinta. Ensayo Sobre la Condición Postmexicana*. Edit. Océano, México
 - 1997 *El Salvaje Artificial*. UNAM-Ediciones Era, México.
 - 1992 *El Salvaje en el Espejo*. UNAM-Ediciones ERA, México.
 - 1992a *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*. Ed. Grijalbo, México.
- BASKES, Jeremy.
- 2000 *Indians, Merchants, and Markets. A Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca 1750-1821*. Stanford University Press, Stanford, California, EEUA.
- BAUMAN, Zygmunt
- 2001 *La Postmodernidad y sus Descontentos*. Akal ediciones, Madrid, España.
- BAUMANN, Gerd
- 2001 *El Enigma Multicultural. Un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas*. Paidós, España.
- BAUTISTA CRUZ, Melitón.
- 1996 *Normas de Convivencia a Través de Acuerdos Comunitarios*. CONACULTA-Instituto Oaxaqueño de las Culturas (IOC), Oaxaca, México.
- BEALS, Ralph
- 1976 *Mercados de Oaxaca*. INI, México.
- BEAS, Carlos
- 1995 *Oaxaca en la Coyuntura 1994-1995*. Centro de Apoyo al Movimiento Popular oaxaqueño, Oaxaca, México.
- BÉJAR NAVARRO, Raúl
- 2007 *El Mexicano. Aspectos Culturales y Psicosociales*. UNAM, México.
- BERG Jr., Richard Lewis
- 1974 *El Impacto de la Economía Moderna sobre la Economía Tradicional de Zoogocho, Oaxaca y su Área Circundante*. I.N.I., México.
- BERGER, Peter L. y Thomas Luckman

- 2001 *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina
- BERGHE, Pierre L. van den
1971 *Problemas Raciales*. FCE, México.
- BERLIN, Heinrich, Gonzalo de Balzalobre y Diego de Hevia y Valdés.
1988 *Idolatría y Superstición entre los Indios de Oaxaca. Las Antiguas Creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México*. Ediciones Toledo, México.
- BERMAN, Marshall
2003 *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*. Siglo XXI editores, México.
- BHABHA, Homi K.
2002 *El lugar de la Cultura*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, Argentina.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1991 *Pensar Nuestra Cultural*. Alianza Editorial, México.
1987 *México Profundo, una Civilización Negada*. CIESAS-SEP, México.
- BONFIL BATALLA, Guillermo y Nemesio Rodríguez
1995 "Las Identidades Prohibidas. (Situación y Proyección de los Pueblos Indios de América Latina" en ODENA GÜEMES, Lina (Selección y Recopilación), *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil Tomo, 3 Obra Inédita*. INI-INAH-DGCP-SRA-CIESAS, México.
- BOURDIEU, Pierre
2006 "La Identidad y la Representación: Elementos para una Reflexión Crítica Sobre la Idea de Región" en *Ecuador Debate*, no. 67, Centro Andino de Acción Popular, Quito: Ecuador.
2003 *Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto*. Quadrata Editorial, Argentina.
2000 *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Editorial Taurus, Madrid.
1993 *Cosas Dichas por Pierre Bourdieu*. Gedisa, Barcelona, España.
- BRODA, Johanna
2001 "LA Etnografía de la Fiesta de Santa Cruz. Una Perspectiva Histórica" en BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coordinadores) *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. CNCA-FCE, México.
- BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coordinadores)
2001 *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. CNCA-FCE, México.
- BURGOA, Francisco de, Fray
1997 *Palestra Historial de Virtudes, y Ejemplares Apostólicos. 1ª. Parte, (Edición Facsimilar)*. Gob. Edo. de Oaxaca-UNAM-CNCA-UABJO-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.
- BUSTAMANTE ROJAS, Marta
1999 "El pueblo de Tejedores y el Pueblo del Río Camarón. Los Amuzgos en Oaxaca" en BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (coordinadores), Vol. III, *Op. Cit*,
- CALVO, Thomas
2010 *Vencer la Derrota. Vivir en la Sierra Zapoteca de México (1674-1707)*, El Colegio de Michoacán-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-CIESAS-UABJO, México.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1991 *Etnicidad y Estructura Social*. SEP-CIESAS (Colec. Miguel Otón de Mendizábal), México.
1971 "Identidad Étnica, Identificación y Manipulación" en: *América Indígena*. Vol. XXXI, No. 4, Edit. III, Octubre, México.

- CARMAGNANI, Marcello
 1988 *El Regreso de los Dioses. El Proceso de Reconstitución de la Identidad Étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* FCE, México.
- CARVALHO-NETO, Paulo de
 1973 *El Folklore de las Luchas Sociales. Un Ensayo de Folklore y Marxismo.* Siglo XXI Editores, México.
- CASAÚS ARZÚ, Martha
 1992 *Guatemala. Linaje y Racismo,* Editorial FLACSO, Guatemala.
- CASTELLANOS, Javier
 2007 *Wila che be ze lhao.* Instituto Estatal de Educación para los Adultos. Oaxaca, México.
- CASTELLS, Manuel
 2001 *La Era de la Información. El Poder de la Identidad. Vol. II.* Siglo XXI, Editores, México.
- CASTORIADIS, Cornelius
 2001 "Reflexiones en torno al Racismo" en *Debate Feminista. Racismo y Mestizaje.* No. 24, México.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago
 2005 *La Poscolonialidad Explicada a los Niños.* Editorial Universidad del Cauca-Universidad Javeriana. Popayán, Colombia.
 2003 "Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la "Invención del Otro" en LANDER, Edgar (Comp.) *Op. Cit.*
 2003a "El Mundo ya no es Ancho Pero Sigue Siendo Ajeno. Fin de la Modernidad y Transformaciones de la "Cultura" en Tiempos de Globalización" en: LANDER, Edgardo (Editor) *Op. Cit.* 2003
 1998 "Epistemologías Coloniales, Saberes Latinoamericanos: El Proyecto Teórico de los Estudios Subalternos" en TORO, Alfonso de y Fernando de Toro (editores). *El Debate de la Postcolonialidad en Latinoamérica.* Vervuert Iberoamericana, Alemania.
 1998 "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una Crítica Poscolonial de la Razón" en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo Mendieta (Coords). *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate.* Miguel Ángel Porrúa y Universidad de San Francisco, México.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo Mendieta (Coordinadores)
 1998 *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Postcolonialidad y Globalización en Debate.* Miguel Ángel Porrúa-Universidad de San Francisco, México.
- COLOM, Francisco.
 1998 *Razones de Identidad. Pluralismo Cultural e Integración Política.* Anthropos Editorial, Barcelona, España.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CNDEPI)
 1990 *Convenio OIT No. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 1989.* México.
- CONAPO (Consejo Nacional de Población)
 2006 *Migración México-Estados Unidos. Implicaciones y Retos para Ambos Países.* CONAPO- UG-COLMEX-CIESAS-CASA JUAN PABLOS, México.
 2005 *Población Total Indicadores Socioeconómicos, Índice y Grado de Marginación y Lugar que Ocupa en el Contexto Nacional por Municipios.* CONAPO, Zacatecas, México.
 2000 *Índice y Grados de Intensidad Migratoria 2000.* Oaxaca.

- 1991 *Memoria del Seminario Sobre la Migración Internacional y el Desarrollo Económico en México*. CONAPO, Zacatecas, México
- CORDERO AVENDAÑO DE DURAND, Carmen
- 2004 *Interpretación y Estudio del Lienzo de San Juan Chicomezúchitl. El Mapa o Pintura de los Cogues o Señores*. IOC-Gob. Estado de Oaxaca. Oaxaca, México
- 2001 *Lienzo del Pueblo del Señor San Pedro Nexicho*. IE E de Oaxaca. Oaxaca, México
- 1987a *Vocabulario en Lengva Çapoteca, Hecho y Recopilado por el Mvy Reverendo Padre Frai Juan de Córdoua, de la Orden de los Predicadores, que Refide en efta Nueva Epaña*. (Edición facsimilar) Ediciones Toledo-SEP-INAH, México.
- CRUZ, Wilfredo C.
- 1935 *El Tonalámatl Zapoteco. Ensayo sobre su Interpretación Lingüística*. Imprenta del Gobierno del Estado. Oaxaca de Juárez, México.
- CRUZ PÉREZ, Víctor de la
- 2007 *El Pensamiento de los Binnigula'sa'. Cosmovisión, Religión y Calendario con Especial Referencia a los Binnizá*. CIESAS-CNCA-INAH-IEEPO, México.
- 2006 *Diidxa Guie' (Poemas) sti'*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), México.
- 2002 "Las Creencias y Prácticas Religiosas de los Descendientes de los Binnigula'sa'" en CRUZ, Víctor de la y Marcus Winter. *Op. Cit.*
- 1999 *Guie' Sti' Didxazà. La Flor de la Palabra*. UNAM-CIESAS, México.
- CRUZ, Víctor de la y Marcus Winter (Coordinación)
- 2001 *La Religión de los Binnigula'sa'*. Coordinación editorial IEEPO, Oaxaca, México.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri
- 2010 *Crítica de la Razón Postcolonial. Hacia una Historia del Presente Evanesciente*. Ediciones Akal, S. A., España.
- 2003 "¿Puede Hablar el Subalterno?" en Instituto Colombiano de Antropología e Historia *Revista Colombiana de Antropología, Vol. 39*, enero-diciembre 2003, Bogotá, Colombia.
- CHANCE, John K.
- 1998 *La Conquista de la Sierra. Españoles e Indígenas de Oaxaca en la Época Colonial*. IOC-CIESAS, Oaxaca, Oax.
- 1986 "Capitalismo y Desigualdad entre los Zapotecos de Oaxaca" en ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (Comp.) *Lecturas Históricas de Oaxaca. Época Colonial*. INAH, México
- 1982 *Razas y Clases de la Oaxaca Colonial*. INI, México.
- 1978 *Índice del Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca. Época Colonial*. Vanderbilt University (Publication in Anthropology No. 21) Nashville, Tennessee. USA.
- CHÁVEZ OROZCO, Luis (Comp.)
- 1953 *Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano. II, México.
- 1951 *Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, No. 4. México.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari
- 2001 *¿Qué es la Filosofía?* Editorial Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, España.
- 2001a *Rizoma. Introducción*. Ediciones Coyoacán, México.
- 1974 *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona Barral, España.
- DENZIN, Norman K., Yvonne S. Lincoln y Linda Tuhiwai Smith
- 2008 *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Sage, Los Angeles / Londres / Nuevo Delhi / Singapore

- DERRIDA, Jacques
1988 *Márgenes de la Filosofía*. Editorial Cátedra, Madrid, España.
- DEVALLE, Susana B. C.
1977 *La Palabra de la Tierra. (Protesta Campesina e India, Siglo XIX)* Col-Mex, México.
- DEVALLE, Susana B. C. (Compiladora)
2000 "Colonialismo, Genocidio y Lucha en el Pacífico. Un Acercamiento Histórico" en *Poder y Cultura de la Violencia*. Col-Mex., México.
1989 *La Diversidad Prohibida, Resistencia Étnica y Poder de Estado*. Col-Mex., México.
- DÍAZ, Raúl y Graciela Alonso
2004 *Construcción de Espacios Interculturales*. Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, Argentina.
- DIAZ GÓMEZ, Floriberto.
2004 "Comunidad y Comunalidad". En *Diálogos en la Acción*. Segunda etapa. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCPI), México. pp. 365-373.
- DIAZ-POLANCO, Héctor
1996 *El Fuego de la Inobediencia. Autonomía y Rebelión India en el Obispado de Oaxaca*. SEP-CIESAS, México.
1985 *La Cuestión Étnico Nacional*. Editorial Línea S.A. de C.V., México.
- DIAZ-POLANCO, Héctor y Carlos Manzo (Compiladores)
1992 *Documentos sobre las Rebeliones Indias de Tehuantepec y Nexapa (1660-16619)*. SEP-CIESAS, México.
- DISKIN, Martin y Scott Cook
1975 *Mercados de Oaxaca*. INI, México
- DUBE, Saurabh (Coordinador)
1999 *Pasados Coloniales*. El Colegio de México (Col-Mex), México.
- DUMONT, Fernand
1992 "Mouvements nationaux et régionaux d'autojard'hui, *Cahiers Internationaux de Sociologie*" en JIMÉNEZ, Gilberto (Coordinador) *Reseñas Bibliográficas I. Teorías y Análisis de la Realidad Social*. INI-IISUNAM, México.
- DURKHEIM, Emile
1992 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El Sistema Totémico en Australia*. Akal, Madrid, España.
- DURKHEIM, Émile y Marcel Mauss
1971 *Institución y Culto. Representaciones Colectivas y Diversidad de Civilizaciones. Obras II*. Barral. Editores, Barcelona, España.
- DUSSEL, Enrique
1996 *1492. El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*". Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.
1994 *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Editorial Cambio XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.
- ESPARZA, Manuel (Editor)
1994 *Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778*. CIESAS-IOC. Oaxaca, México.

- FANON, Franz
 1998 *Piel Negra, Máscaras Blancas*. La Habana, Cuba.
 1971 *Dialéctica de la Liberación*. Editorial Cienfuegos, Uruguay.
- FOLLARI, R. y Lans R.
 1998 *Enfoques Sobre Postmodernidad en América Latina*. Ed. Sentido. Caracas, Venezuela.
- FOUCAULT, Michel
 1991 *Microfísica del Poder*. Ediciones de La Piqueta. Madrid, España.
 1981 *Un diálogo Sobre el Poder y Otras Conversaciones*, Alianza Materiales, Madrid, España
- FOX, Jonathan & Gaspar Rivera Salgado (eds.)
 2004 *Indigenous Migrants in the United States*. University of California, San Diego.
- FRIEDMAN, Jonathan
 2001 *Identidad Cultural y Proceso Global*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- FRENTE INDÍGENA DE ORGANIZACIONES BINACIONALES
 1997 *Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca, (UNOSJO)* Guelatao de Juárez, Oaxaca.
- FUENTE, Julio de la
 1977 *Yalálag. Una Villa Zapoteca Serrana*. INI, México.
 1973 *Educación, Antropología y Desarrollo de la Comunidad*. SEP-INI, México.
 1965 *Relaciones Interétnicas*. INI, México.
 1949 "Documentos para la Etnografía e Historia Zapoteca" en SEP. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo 3*, SEP-INAH, México.
 1947 *Los Zapotecos de Choapan, Oax.* SEP, México.
- GARCÉS V. Fernando
 2005 "Las Políticas del Conocimiento y la Colonialidad Lingüística y Epistémica" en WALSH, Catherine (Editora), *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
 2004 *Diferentes, Desiguales y Desconectados*. Gedisa Editorial, Buenos Aires, Argentina.
 2001 *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Editorial Grijalbo, Méx.
 2000 *La Globalización Imaginada*. Paidós, México
 1995 *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. Grijalbo, Méx.
- GARNER, Paul H.
 1988 *La Revolución en la Provincia. Soberanía Estatal y Caudillismo en las Montañas de Oaxaca 1910-1920*, FCE, México.
- GAY, José Antonio
 1982 *Historia de Oaxaca*. Editorial Porrúa, S.A. México.
- GENNEP, Arnold van
 1986 *Los Ritos de Paso*. Taurus ediciones, Madrid, España.
- GILLOW, Eulogio G.
 1990 *Apuntes Históricos*. (Edición Facsimilar), Ediciones Toledo, México.
- GIMENEZ, Gilberto. (Coord.)
 1992 *Reseñas Bibliográficas (I y II). Teorías y Análisis de la Identidad Social*. INI-IISUNAM, Méx.

- GIROUX, Henry A.
2003 *Teoría y Resistencia en Educación. Una Pedagogía para la Oposición*. Siglo XXI Eds. México.
- GODELIER, Maurice
1989 *Lo ideal y lo Material*. Taurus Humanidades, Madrid, España.
- GOFFMAN, Erving
1986 *Estigma. La Identidad Deteriorada*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- GOMEZ TABANERA, José Manuel
1992 "Sobre el Bestiario Fantástico del Medioevo Europeo y su Gravitación al Nuevo Mundo Avistado por Colón (1492)" en: Real Academia de la Historia. *Congreso de Historia del Descubrimiento. Actas. Tomo I*. Imprenta Taravilla. Madrid, España.
- GONZÁLEZ, Roberto J.
2000 *Zapotec Science. Farming and Food in the Northern Sierra of Oaxaca*. University of Texas Press Austin, USA.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo.
1969 *La Democracia en México*. Ediciones Era, S.A., México.
- GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz (Comp.)
1994 *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el Saber Académico*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela.
- GRAMSCI, Antonio
1975 *Cuadernos de la Cárcel: Notas sobre Maquiavelo, Sobre Política y Sobre el Estado Moderno*. Tomo I y Tomo III, Juan Pablos Editor, México.
- GRINBERG, León y Rebeca Grinberg
1980 *Identidad y Cambio*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, España.
- GROSGUÉL, Ramón
2006 "La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales: Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global" en: *Revista Tabula Rasa No. 4*, Colombia, pp. 17–46.
- GRUZINSKI, Serge
2001 *El Pensamiento Mestizo*. Editorial Paidós, Barcelona, España.
1991 *La Colonización de lo Imaginario*. FCE, México.
- GUARDINO, Peter
2009 *El Tiempo de la Libertad. La Cultura Política Popular en Oaxaca, 1750-1850*. UAM-Iztapalapa, UABJO, Col-Mich, H. Congreso de del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México.
- GUERRERO ARIAS, Patricio
2002 *La cultura. Estrategias Conceptuales para Comprender la Identidad, la Diversidad, la Alteridad y la Diferencia*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador-
- GUEVARA HERNÁNDEZ, Jorge.
1991 *El Lienzo de Tiltepec. Extinción de un Señorío*. INAH, México.
- HABERMAS, Jürgen
1990 *Teoría de la Acción Comunicativa*. Editorial Taurus, Madrid
- HACKING, Ian

- 2001 *¿La Construcción Social de qué?* Paidós, Barcelona, España.
- HALL, Stuart
 2003 "1. Introducción: ¿Quién necesita <<Identidad>>?" en HALL, Stuart y Paul du Gay *Cuestiones de Identidad Cultural*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- HALLIDAY, Michael A.K.
 1982 *El Lenguaje como Semiótica Social. Una interpretación del Lenguaje y del Significado*. FCE, México.
- HAMMEL, Enrique
 1993 "Políticas del lenguaje en América Latina" en: *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 13, No. 29. UAM-IZTAPALAPA, México.
- HARDT Michel y Antonio Negri
 2005 *Imperio*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, España.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge
 1993 "Etnicidad y Nacionalismo en México: Una Interpretación" en HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge y Otros. *Etnicidad, Nacionalismo y Poder. Tres Ensayos*. Universidad "Benito Juárez" de Oaxaca. México.
- HERNÁNDEZ SALVADOR, Eva
 1981 "El Racismo en mi Vida" en *La Cuestión Étnica en América Latina. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 27, UNAM, México.
- HERSKOVITS, Melville J.
 1969 *El Hombre y sus Obras*. FCE, México.
- HONORABLE TRIBUNAL SUPERIOR DE JUSTICIA DEL ESTADO DE OAXACA-IAGO
 2004 *Los Documentos de San Francisco Cajonos*. H. Tribunal Superior de Justicia del Estado de Oaxaca, IAGO y Provedora Escolar. Oaxaca, México.
- IANNI, Octavio.
 2006 *Teorías de la Globalización*. Edit. Siglo XXI-CIICyH-UNAM, México.
- IBARRA DÍAZ, Isaac M.
 1975 *Memorias del General Isaac M. Ibarra. Autobiografía*. S/E, México.
- ILV (Instituto Lingüístico de Verano)
 1971 *Sí Podemos Leer y Escribir el Zapoteco*. ILV, México.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática)
 2010 *Población Total por Entidad Federativa*. INEGI
 2008 *Anuario Estadístico Oaxaca. Tomo I*. Aguascalientes, Ags. México.
 1991 *Censo General de Población y Vivienda, 1990*. Aguascalientes, Ags. México.
- ITURRIBARRÍA, Jorge Fernando.
 1952 *Las Viejas Culturas de Oaxaca*. S/E, México.
- JANSEN, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez
 2009 *La Lengua Señorial de Ñuu Dzauí. Cultura Literaria de los Antiguos Reinos y Transformación Colonial*. CSEIIO, Yuu Nuu A.C. y Gobierno del Estado de Oaxaca. Oaxaca.
- JIMÉNEZ M. Víctor y Rogelio González M.

- 1992 *El Ex-Obispado de Oaxaca: Un Caso Singular en la Arquitectura Colonial Mexicana con Algunas Notas sobre Inquisición y Evangelización*. Codex, México.
- JODELET, Denisse
 1993 "La Representación Social: Fenómeno Concepto y Teoría" en MOSCOVICI Sergei. *Psicología Social II. Pensamiento y Vida Social. Psicología Social y Problemas Sociales*. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- JULIAN CABALLERO, Juan y Manuel Ríos Morales
 2003 "Impacto de la Migración Transnacional Entre los Ñuu Savi (mixtecos) y los Béné Xhon (Zapotecos de la Sierra Norte) de Oaxaca" en: ESCÁRCEGA, Silvia y Stefano Varese: *La Ruta Mixteca*. Editorial UNAM (Colección El Pluralismo Cultural en México), México.
- KEARNEY, Michel
 1976 *Los Vientos de Ixtepeji*. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- KIRCHHOFF, Paul
 1992 "Mesoamérica". Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales" en: VIVÓ, Jorge A. (Et. Al.) *Una Definición de Mesoamérica*. IIA-UNAM, México.
- KLOR DE ALBA, J. Jorge
 1995 "Heteroglosia en el Barrio: Cuando los Nativos Responden, las Voces se Multiplican." en KLOOR DE ALBA, J. Jorge y Otros. *La Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 4. Tramas de la Identidad*. Siglo XXI Editores-Junta de Extremadura. Madrid, España.
- KÖHLER, Ulrich
 1982 "La Aportación de los Estudios Etnográficos en los Altos de Chiapas para la Comprensión de las culturas Precolombinas de Mesoamérica" en: *Cuarenta años de Investigación Antropológica en Chiapas: Conmemoración*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
 1980 "Cosmovisión Indígena e Interpretación Europea en Estudios Mesoamericanistas" en: *La Antropología Americanista en la Actualidad. Homenaje a Raphael Girard, Tomo I*, Editores Mexicanos Unidos, México, pp. 583-596.
- KOTTAK, Conrad Philip
 1997 *Antropología Cultural. Espejo para la Humanidad*. Mc Graw-Hill Interamericana de España, S. A., España.
- KROTZ, Esteban
 2002 *La Otredad Cultural. Entre Utopía y Ciencia. Un Estudio sobre el Origen y la Reorientación de la Antropología*. UAM-Iztapalapa-FCE, México.
- LANDER, Edgardo (Compilador)
 2004 "Universidad y Producción de Conocimiento: Reflexiones sobre la Colonialidad del Saber en América Latina" en SÁNCHEZ RAMOS y Raquel Sosa E. *Op. Cit.*
 2003 *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Argentina.
- LAVIADA, Íñigo
 1978 *Los Caciques de la Sierra*. Editorial Jus S. A. México.
- LENKERSDORF, Carlos.
 2002 *Filosofar en Clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México.
 1999 *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales*. Siglo XXI-UNAM, México.
- LEÓN PASQUEL, Lourdes de
 2001 *Costumbres, Leyes, Movimiento Indio en Oaxaca y Chiapas*. CIESAS-Porrúa, México.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel
 2003 *Obras de Miguel León-Portilla (Tomo I) Pueblos Indígenas de México. Autonomía y Diferencia Cultural*. UNAM-El Colegio Nacional. México
 2002 "El Destino de las Lenguas Indígenas de México" en HERNÁNDEZ, Natalio, *El Despertar de Nuestras Palabras*, Editorial Diana, México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (Coordinador)
 2003 *Motivos de la Antropología Americanista*. UNAM, México.
- LEWIS BERG Jr., Richard.
 1974 *El Impacto de la Economía Moderna sobre la Economía Tradicional de Zoogocho, Oax. y su Área Circundante*. INI, México.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel
 1999 "Moradores de la 'Montaña'. Los Zoques 'Chimas' de Oaxaca" en BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé, (Coordinadores) *Op. Cit.*.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo
 1997 *Las Máscaras de la Identidad. Claves Antropológicas*. Editorial Ariel S.A. Barcelona, España.
- LONG, Rebeca C. y Sofronio Cruz Modesto
 1999 *Diccionario Zapoteco de San Bartolomé Zoogocho Oaxaca*. Instituto Lingüístico de Verano, A.C. U.S.A.
- LÓPEZ, Luis Enrique
 1997 "La Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística Latinoamericana y los Recursos Humanos que la Educación Requiere" en: OEI, *Revista Iberoamericana de Educación*. No. 13, *Educación Bilingüe Intercultural*. Enero-abril. España.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo.
 2000 "La Religión, la Magia y la Cosmovisión" en: MANZANILLA, Linda y Leonado López Luján (Coords.) *Historia Antigua de México. Volumen IV: Aspectos Fundamentales de la Tradición Cultural Mesoamericana*", INAH-IIA-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México.
 1996 *Los Mitos del Tlacuache*. UNAM-IIA, México.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco
 2000 *Autonomía y Derechos Indígenas en México*. INI, México.
- LÓPEZ CRUZ, Ausencia y Michael Swanton (coords.)
 2009 *Memorias del Coloquio Francisco Belmar*. Biblioteca Francisco de Burgoa / CSEIIO / Fundación Harp Helú / INALI, Oaxaca.
- LÓPEZ GARCÍA, Ubaldo
 2009 *Sa'vi. Discurso Ceremonial en Yutsa To'on (Apoala)*. CNCA-Gob. Edo. de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.-DGCP. Colección Diálogos, Oaxaca. México.
- LLOBERA, Joseph R.
 1999 *La Identidad de la Antropología*. Edit. Anagrama, Barcelona, España.
- MAFFESOLI, Michel
 2004 *El Tiempo de las Tribus. El Ocaso del Individualismo en las Sociedades Posmodernas*. Siglo XXI editores. México.
- MALDONADO ALVARADO, Benjamín

- 2011 *Comunidad, Comunalidad y Colonialismo en Oaxaca. La Nueva Educación Comunitaria y su Contexto.* CSEIIO-CEDELIO-CEEESCI, Oaxaca
- 2005 *Desde la Pertenencia al Mundo Comunal.* Centro de Estudios-Universidad Indígena Intercultural (CEA-UIIA)-Fundación Ford, México.
- 2002 *Autonomía y Comunalidad India. Enfoques y Propuestas desde Oaxaca.* CONACULTA-INAH-SAI-CEDI, México.
- MALDONADO-TORRES, Nelson.
- 2007 "Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de un Concepto" en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel" en *El Giro Decolonial" Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global.* Siglo Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, D.C., Colombia.
- 2006 "La Topología del Ser y la Geopolítica del Saber. Modernidad, Imperio, Colonialidad" en SCHIWI, Freya y Nelson Maldonado-Torres. *Op. Cit.*
- MALINOWSKI, Bronislaw y Julio de la Fuente
- 2005 *La Economía de un Sistema de Mercados en México.* Universidad Iberoamericana. México
- MAÑÓN, Enrique (Coord.)
- 1991 *Memoria del Seminario sobre la Migración Internacional y el Desarrollo Económico de México.* CONAPO, Zacatecas, Zac. México.
- MAÑÓN, Enrique y Laura E. Espinosa (Coordinadores)
- 1992 *Migración Internacional en las Fronteras Norte y Sur de México.* CONAPO, México.
- MARCUS, Joyce
- 2003 "Escritura y representación en el Viejo y el Nuevo Mundo" en: ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (Coord.), *Escritura Zapoteca 2,500 años de Historia. Op. Cit.*
- MARCUS, Joyce y Kent V. Flannery
- 2004 "La Clasificación de Animales y Plantas entre los Zapotecos del Siglo XVI. Un Estudio Preliminar" en: María de los Ángeles Romero Frizzi (Directora). *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales.* Año 7, mayo de 2001, Oaxaca, México.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime
- 2010 *Eso que llaman Comunalidad.* CNCA-Gob. Edo. De Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC. Oaxaca.
- 2006 *Guelatao, Ensayo de Historia Sobre una Comunidad Serrana.* CONACULTA, México.
- 2003 *Comunalidad y Desarrollo.* CONACULTA-CAMPO, A.C., México.
- MARROQUIN, Enrique
- 1992 "Los Mártires de Cajones: Implicaciones Socioculturales de una Causa de Canonización" en: Víctor Raúl Martínez Vásquez (Director) *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales.* No. 3, Año 2, (enero/abril), ISUABJO- CIESAS-INAH-INI, Oaxaca, México. pp. 111-125.
- MATIAS CRUZ, Luis R.
- 2007 *Repression and rebellions in Southern Mexico: the search for a political economy of dignity.* Dutch University Press, Amsterdam
- MAUSS, Marcel y Emile Durkheim
- 1971 *Institución y Culto. Representaciones Colectivas y Diversidad de Civilizaciones.* Obras II. Barral Editores, Barcelona, España.
- MCLUHAN, Marshall y Bruce R. Powers

- 2002 *La Aldea Global*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- MEJÍA PIÑEROS, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva
 1987 *La Lucha Indígena: Un Reto a la Ortodoxia*. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM-Siglo XXI Editores, México
- MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio
 1949 *Los Zapotecos. Monografía Histórica, Etnográfica y Económica*. Imprenta Universitaria, UNAM México.
 1938 *Valor Económico y Social de las Razas Indígenas de México*. DAPP. Talleres Gráficos de la Nación, México.
- MIGNOLO, Walter D.
 2006 "El Desprendimiento: Pensamiento Crítico y Giro Descolonial" en: SCHIWY, Freya y Nelson Maldonado-Torres: *(Des)colonialidad del Ser y del Saber. (Videos indígenas y los límites Coloniales de la Izquierda en Bolivia)*. Cuadernos No. 1. Ediciones del Siglo and Globalization and the Humanities Project (Duke University), Bs. As. Argentina.
 2003 *Historias Locales/Diseños Globales*. Editorial Akal, Madrid, España.
 1999 "Colonialidad del Poder y Diferencia Colonial" en: *Anuario Mariateguiano*, Año IX, No.10, Lima, Perú.
- MOLINA CRUZ, Mario
 2005 Xtille Zikw Belé, Lhen Bene nhalhje ke Yu' Bza'o. Pancho Culebro y los Naguales de Tierra Azul. CNCA, México.
 1993 "Migración de Yalaltecos y Transportación de la Identidad Zapoteca a la Ciudad" en UPN, *Identidad Étnica y Educación Indígena*, SEP-UPN, México.
- MÜHLENPFORDT, Eduard
 1993 *El Estado de Oajaca. Ensayo de una Descripción Fiel de la República de Méjico, con Especial Referencia a su Geografía, Etnografía y Estadística*. Codex editores, Oax. Méx.
- NADER, Laura
 1998 *Ideología Armónica. Justicia y Control en un Pueblo de la Montaña Zapoteca*. IOC-CIESAS. Oaxaca, México.
 1985 "Los Zapotecos de Oaxaca" en: SEP-DGCP, *Zapotecos, Mixes y Chinantecos: Fuentes Etnográfica*. SEP-DGCP-UABJO, Oaxaca, México.
- NAHMAD SITTON, Salomón
 2000 "Indigenismo y racismo: Mendieta y Núñez, Gómez Robleda y Echanove Trujillo", Manuscrito, Oaxaca, México.
- NEIRA, Hernán
 2000 "Un Modelo Canibalístico de Postmodernidad" en: *Revista de la Facultad de filosofía y Humanidades. No. 14*. Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- NIZBET, Robert
 1979 "Introducción: El Problema del Cambio Social" en NISBET y Otros. *Cambio Social*. Alianza Editorial, Madrid, España.
- NOLASCO, Margarita
 1992 "Migración Indígena y Etnicidad" en: SPORES, Ronald (Editor General) *Migración y Etnicidad en Oaxaca*. Vol. 43, en Vanderbilt University Publications in Anthropology. Nashville: ISUABJO- COESPO- CGITO-Vanderbilt University, México.
- O'GORMAN, Edmundo
 1984 *La Invención de América*. Lecturas Mexicanas núm. 3. FCE-SEP. México.

- OLIVÉ, León
2003 *Multiculturalismo y Pluralismo*. Editorial Paidós Mexicana y FFL-UNAM. México.
- OLIVERA, Mercedes y María de los Ángeles Romero Frizzi
1986 "La conquista de las Armas". En ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (Compiladora). *Lecturas Históricas de Oaxaca. Época Colonial*, INAH, México.
- ORTIZ, Renato
1998 *Otro Territorio*. Editorial Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá, Colombia.
- OTO, Alejandro de
1995 "Viaje, Etnicidad y Narraciones. Los Límites y los Movimientos" en *Estudios de Asia y África*. Vol. 30, No. 97. Col-Mex. México
- OUDIJK, Michel
2004 "La escritura zapoteca" en VILLAR, Mónica del (Dir. Editorial) *Arqueología Mexicana. Lenguas y Escrituras de Mesoamérica*. Vol. XII, No. 70, Editorial Raíces/INAH, México.
2002 "La toma de Posesión: Un Tema Mesoamericano para la Legitimación del Poder" en *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No.91, Vol. XXIII. El Colegio de Michoacán, México.
2000 *Historiography of the Bénizàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A. C.)* Universiteit Leiden, The Netherlands.
- OUDIJK, Michel R. y María de los Ángeles Romero Frizzi
2003 "Los Títulos Primordiales: Un Género de Tradición Mesoamericana. Del Mundo Prehispánico al siglo XXI" en: *Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. No. 95. Vol. XXIV. Verano, 2005. El Colegio de Michoacán, México.
- PARDO, Teresa
1993 "El Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca" en HAMEL, Rainer Enrique, *Políticas del Lenguaje en América Latina. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, No. 29, UAM-Ixtapalapa, México.
- PAREKH, Bhikhu
2005 *Repensando el Multiculturalismo*. Ediciones Istmo S.A. Madrid, España.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1981 *Relaciones Geográficas de Oaxaca*. Editorial Innovación, S. A. México.
- PÉREZ GARCÍA, Rosendo
1998 *La Sierra Juárez, Tomos I y II*. IOC-CIESAS, Oaxaca, México.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora
1989 Somos víctimas de una ciencia colonialista y de un indigenismo internacional. In: *La Visión India: tierra, cultura, lengua y derechos humanos* (Musiro ed.): 421-426. Centro Arqueológico, Universidad de Leiden.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora y Maarten Jansen
1979 Los códices y la conciencia de ser indígena. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 97: 83-104. México.
- PORTES, Alejandro y Rubén G. Rumbaut
2010 *América Inmigrante*. Instituto de Estadística de Andalucía y Anthropos. Sevilla, España.

- QUEZADA, Fredy
 2005 *El Pensamiento Contemporáneo*. Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños (CIELAC), Universidad Politécnica, Managua, Nicaragua.
- QUIJANO, Aníbal
 2003 "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina" en LANDER, Edgardo, Op. Cit.
 2000 "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en *Journal of World Systems Research*, VI, 2, Summe/Fall. Santa Cruz, California.
- RAMOS PIOQUINTO, Donato
 1992 "La Migración por Microrregiones en la Sierra Norte de Oaxaca" en SPORES, Ronald (Editor General) Op. Cit.
- RAPPAPORT, Roy A.
 2001 *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press, Madrid, España.
- RAMOS PRIOQUINTO, Donato (Coordinador)
 2004 "Aspectos de la Migración" en DIGEPO. *La Migración en Oaxaca*, DIGEPO, Oaxaca.
 1998 *Salud y Tradiciones Reproductivas en la Sierra Norte de Oaxaca*. UABJO, Oaxaca, México.
- REGINO MONTES, Adelfo
 1998 "La Reconstitución de los Pueblos Indígenas" en: BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas (Coords.) *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, INAH, México.
- RENDÓN MONZÓN, Juan José
 2001 *Comunalidad. Modo de Vida de los Pueblos Indios*. CONACULTA-DGCP, México.
 1998 *El Taller del Diálogo Cultural. Una Herramienta de Nuestros Pueblos*. *Revista de la Cultura de Anáhuac*, Editorial Ce Acatl, No. 92, México.
 1995 *Diversificación de las Lenguas Zapotecas*. CIESAS-IOC, Oaxaca, Oax.
- RESTREPO, Eduardo
 2007 "Antropología y Colonialidad" en CASTRO GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) *Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica. Más allá del Capitalismo Global*. Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
 2003 *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- REYES García, Luis
 2000 "La Cosmovisión de los Actuales Grupos Indígenas de México, en *Desacatos*. Revista de Antropología Social núm. 5. CIESAS. México.
- RIBEIRO, Darcy
 1977 *Las Américas y la Civilización*. Editorial Extemporáneos. México.
- RICOEUR, Paul
 2006 "La vida: Un relato en Busca de Narrador en *Agora. Papeles de Filosofía*, 25 No.2. Universidad de Santiago de Compostela, España.
- RIOS HERNÁNDEZ, Onésimo
 1979 *La Sierra de Juárez*. Monografía. s/e, México.
- RIOS MORALES, Manuel

- 2003 "La Escritura del Zapoteco en la Sierra Norte. Una Experiencia Colectiva" en ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (Coordinadora). *Escritura Zapoteca. 2,500 Años de Historia*.
- 2001 "Usos, Costumbres e Identidad entre los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca" en LEÓN PASQUEL, Lourdes (Coord.) *Costumbres, Leyes y Movimiento Indio en Chiapas y Oaxaca*. CIESAS-MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, México
- RIOS MORALES, Manuel (Compilador)
1994 *Los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología Etnográfica*. CIESAS-IOC, Oaxaca México.
- RÍOS VÁSQUEZ, Othón C.
1992 "Estudios de la Migración de los Trabajadores Oaxaqueños a los E.U.A." en SPORES, Ronald, *Op. Cit.*
- RODRÍGUEZ SILVA, Adrián
1999 *Breves Apuntes Histórico y Etnográficos de San Francisco Cajonos, Villa Alta, Oaxaca*. Producción CEDES XXII, Oaxaca, México.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles
2010 "El Título de San Mateo Capulalpam, Oaxaca. Actualidad y Autenticidad de un Título Primordial" en *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No.122, Vol. XXXI. El Colegio de Michoacán. México.
2002 "El Poder de la Ley. La Construcción del Poder Colonial en una Región Indígena" (Versión Preliminar) Centro INAH, Oaxaca.
2000 "Tierra y Conflicto en la Sierra Norte: Las Raíces del Conflicto Contemporáneo" en SARMIENTO SILVA, Sergio, Hugo Santos Gómez y Alba Amaro (Compiladores). *Coloquio. Conflicto Agrario y Perspectivas del Campo Oaxaqueño*. Gobierno del Estado de Oaxaca- INI, Oaxaca, México.
1996 *Historia de los Pueblos Indígenas de México. El Sol y la Cruz*. CIESAS-INI, México.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (Coordinadora)
2003 *Escritura Zapoteca. 2,500 Años de Historia*. CIESAS-PORRÚA-CONACULTA-INI, México.
- SAID, Edward W.
1996 *Cultura e Imperialismo*. Anagrama, Barcelona, España.
- SALVADOR HERNÁNDEZ, Eva
1980 "El Racismo en mi Vida" en: Alicia Barabas R. y Miguel Bartolomé B. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. No. 103. *La Cuestión Étnica en América Latina*. UNAM (FCPS), México.
- SÁNCHEZ PARGA, José
2006 "El Culturalismo: Atrofia o Devastación de lo Social" en *Perfiles Latinoamericanos*. No. 027, Enero-junio, FLACSO, México.
- SANCHEZ RAMOS, Irene y Raquel Sosa Elízaga
2004 *América Latina: Los Desafíos del Pensamiento Crítico*. UNAM- Siglo XXI editores, México.
- SANTAMARÍA, Enrique (Ed.)
2008 *Retos Epistemológicos de las Migraciones Transnacionales*. Anthropos Editorial, Barcelona, España.
- SARTORI, Giovanni
2001 *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y Extranjeros*. Taurus, España.

- SAURABH, Dube
2004 *Pasados Poscoloniales*. El Colegio de México, México.
- SCHIWY, Freya y Nelson Maldonado-Torres
2006 *(Des)Colonialidad del Ser, y del Saber (Videos Indígenas y los Límites de la Izquierda en Bolivia)*. Ediciones del Siglo, Buenos Aires, Argentina
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de
1987 *Tratado Sobre las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios*. FCE, México
- SIGÜENZA OROZCO, Salvador
2007 *Héroes y Escuelas. La Educación en la Sierra Norte de Oaxaca (1927-1972)*. INAH-CIESAS-IEEPO, Oaxaca, México.
1996 *Minería y Comunidad Indígena: El Mineral de Natividad, Ixtlán, Oaxaca (1900-1940)*. SEP-CIESAS, México.
- SMITH, Linda Tuhiwai.
2003 *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, Londres / Nueva York.
- SMITH STARK, Thomas C.
2003 "La Ortografía del Zapoteco en el Vocabulario de Fray Juan de Córdova" en Romero Frizzi, María de los Ángeles (Coordinadora) *Op. Cit.*
2002 "Dioses, Sacerdotes y Sacrificio. Una Mirada a la Religión Zapoteca a través del Vocabulario en Lengua Çapoteca (1578) de Juan de Córdova" en CRUZ, Víctor de la y Marcus Winter. *Op. Cit.*
- SPORES, Ronald. (Editor General)
1992 *Migración y Etnicidad en Oaxaca*. Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, USA.
- SPORES, Ronald y Miguel Saldaña
1976 *Documentos Para la Etnohistoria del Estado de Oaxaca. Índice del Ramo de Tributos del Archivo General de la Nación. México*. Vanderbilt University. No. 17, Nashville, Tennessee.
- STADEN, Hans
1983 *Verdadera Historia y Descripción de un País de Salvajes Desnudos*. Biblioteca del Alfil, Argos Vergara, Barcelona, España.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1970 *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*. Siglo XXI Editores, México.
- SUAREZ NAVAZ, Liliana y Rosalba Aída Hernández (Editoras)
2004 *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer. Madrid, España.
- SWADESH, Mauricio
1949 "El idioma de los zapotecos" en MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio. *Los Zapotecos. Loc. Cit.*
- TAYLOR, Charles
2009 *El Multiculturalismo y la "política del Reconocimiento"*. FCE (Colección Popular), México.
- TERREN, Eduardo.
2001 "La Conciencia de la Diferencia Étnica: Identidad y Distancia Cultural en el Discurso del Profesorado" en: www.uab.cat/pub/02102862. *Papers 63/64 p.83-101*
- TODOROV, Tzvetan.
2000 *Nosotros y lo Otros*. Editorial Siglo XXI, México.

- 1987 *La Conquista de América. La Cuestión del Otro*. Editorial Siglo XXI, México.
- TORO, Alfonso de y Fernando de Toro (Editores)
 1999 *El Debate de la Postcolonialidad en Latinoamérica. Una Postmodernidad Periférica o Cambio de Paradigma en el Pensamiento Latinoamericano*. Vervuert Verlag- Iberoamericana, Frankfurt, Alemania.
- TORRE YARZA, Rodrigo de la
 2008 *Nahuitzi Copijcha: Una Meridiana en Monte Albán*. CIESAS, Fundación Harp Helú, Secretaría de Cultura y Culturas Populares. (Colección diálogos) Oaxaca, México.
- TURNER, Víctor
 1999 *La Selva de los Símbolos*. Editorial Siglo XXI, México.
- TYRTANIA, Leonardo.
 1992 *Yagavila. Un Ensayo de Ecología Cultural*. UAM-Iztapalapa (texto y contexto 8), México
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura)
 2009 *Atlas de las Lenguas en Peligro en el Mundo*. UNESCO.
 2002 *Estadísticas de la Alfabetización en el Mundo*. Instituto de Estadística de la UNESCO. Comunicado de Prensa 2002-55. Paris, Francia.
- URCID SERRANO, Javier.
 2003 "Una forma de Escritura. Las Pinturas Rupestres del Istmo de Tehuantepec" en ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (Coord.) *Op. Cit.*
 1997 "Escritura Zapoteca Prehispánica" en FRANCO, María Teresa (Directora General). *Arqueología Mexicana. Oaxaca*. Revista Bimestral, Vol. V, No. 26. Julio-agosto. Editorial Raíces, INAH, México.
- VARESE, Stefano
 2004 "Entre el Tianguis y los Designios Imperiales: Etnopolítica de la Migración Transnacional Indígena" en Sylvia Escárcega y Stefano Varese (Comp.) *La Ruta Mixteca*. UNAM, México.
 1983 *Proyectos Étnicos y Proyectos Nacionales*. SEP/80-FCE, México.
 1978 "Defender lo Múltiple: Nota al Indigenismo" en *Nueva Antropología*, Año 3 No. 9. México.
- VATTIMO, Gianni y otros
 1994 *En Torno a la Postmodernidad*. Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona, España
- VEGA ARCOS, Rosendo (Collage)
 1992 *Poder Comunal. Cuarto Nivel de Gobierno entre lo Individual y Colectivo*. Edit. Cultura para el Tercer Milenio, A.C., Oaxaca, México.
- VELASCO PEREZ, Carlos
 1987 *Historia y Leyenda de Atepec, Ixtlán; Oax.* Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- VILLA-SEÑOR y SANCHEZ, José Antonio
 2005 *Theatro Americano: Descripción General de los Reynos, y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones*. UNAM, México
- VILLORO, Luis
 2001 *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. Paidós, México
 1986 *Creer, Saber, Conocer*. Siglo XXI, México.
- WALDE, Erna von der
 1998 "Realismo Mágico y Poscolonialismo: Construcción del Otro desde la Otredad" en CASTRO GÓMEZ, Santiago y Eduardo Mendieta (Compiladores) *Op.cit.*

- WALSH, Catherine
 2009 *Interculturalidad, Estado Sociedad. Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época*. Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
 2007 "Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un Pensamiento y Posicionamiento "Otro" desde la Diferencia Colonial" en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel. *Op. Cit.*
 2007a "Interculturalidad, Colonialidad y Educación" en *Revista Educación y Pedagogía*. Vol. XIX, No. 48, agosto. Universidad de Antioquia. Medellín Colombia.
- WALSH, Catherine (Editora)
 2005 *Pensamiento Crítico y Matriz (De)Colonial. Reflexiones Latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- WARMAN, Arturo y Arturo Argueta (coordinadores)
 1993 *Movimientos indígenas Contemporáneos en México*. Centro de Investigaciones Interdisciplinaria en Humanidades. UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México.
- WEBER, Max
 1960 *Economía y Sociedad*. FCE, México.
- WHITECOTTON, Joseph W.
 1985 *Los Zapotecos. Príncipes, Sacerdotes y Campesinos*. FCE, México.
- WINTER, Marcus
 2002 "Religión de los Binnigula'sa': La Evidencia Arqueológica en CRUZ, Víctor de la y Marcus Winter. *La Religión de los Binnigula'sa' (Coordinación) IEEPO-IOC*, Oaxaca, México.
 1997 "La Arqueología de los Valles Centrales de Oaxaca" en FRANCO, María Teresa. *Op. Cit.*
- WINTER, Marcus y Damon E. Peeler
 1994 El Contexto Sociopolítico de la Escritura Zapoteca Prehispánica en WINTER, Marcus (Coordinador) *Escritura Zapoteca Prehispánica: Nuevas Aportaciones*. INAH, Oaxaca, México.
- WOLF, Eric R.
 1994 *Europa y la Gente sin Historia*. FCE, México.
- ZEA, Leopoldo
 1992 *Discurso desde la Marginación y la Barbarie*. F.C.E., México.
- ZILBERMANN, María Cristina
 1994 "Idolatrías en Oaxaca en el Siglo XVIII" en RIOS MORALES, Manuel (Comp.) *Op. Cit.*
- ZÚÑIGA HERRERA, Elena, *Et. Al*
 2006 *Migración México-Estados Unidos. Implicaciones y Retos para Ambos Países*. CONAPO-UG-CIESAS-CASA JUAN PABLOS-COLMEX, México.

ENGLISH SUMMARY (resumen en inglés)

Béné Wha Lhall, Béné lo Ya'a. Identity and Ethnicity in the Sierra Norte Zapoteca of Oaxaca, by Manuel de Jesús Ríos Morales.

The aim of this doctoral thesis is to contribute to a better understanding of the issue of ethnic identity of the Zapotecs in the Sierra Norte of the Mexican State of Oaxaca, and to contribute to an indigenous criticism aiming at decolonizing cultural memories and social realities in México and the Americas. In discussing the reality of a specific indigenous people today, we are confronted with important questions, not only: ¿Who are the Zapotecs in the Sierra Norte of the Mexican State of Oaxaca, what are their characteristics?, but also How do they represent themselves and construct their cultural identity in their own terms? How do the processes of identity formation take place within a context of imposed and stigmatized 'alterity'? How are forms of ethnic representation created and recreated in a situation of coloniality and social inequality? How is ethnic identity constructed in a framework of modernity and globalization: which role do cultural memory and worldview play in this?

We have to take into account that identities are not fixed but dynamic products of historical perceptions and self-perceptions, constructed in the dialectics of similarity and difference, continuity and change, and transmitted through complex processes of socialization, as expressions of a social, cultural and/or political project and praxis.

The author approaches this field and offers his considerations not only from an academic background but also from insider insights through shared experiences, belonging to the Zapotec people and being an active participant in this community. The latter condition implies what has been called an 'emic perspective', or rather a wish to analyze and develop a critical view on these issues – and the existing literature – from the people's own point of view. One of the quests is to uncover or construct the relevant Zapotec concepts and expressions.

The thesis starts with a descriptive overview of *la Sierra Norte Zapoteca*, the territory of the Highland Zapotecs in the Mexican State of Oaxaca, an area of great diversity and inequality, with, at the same time important forms of ethnic-cultural continuity, resignification and resistance to colonial impositions. Traditionally local conditions were determined to a large extent by a rural economy of agricultural production, combined with diverse non-specialist activities, mainly for auto-consumption and subsistence. More recently, however, important changes are taking place. Many communities have become inserted in the (inter)national context of modernization and globalization. Some communities, with more resources, e.g. wood, have developed productive projects. Also large scale migration is now an important factor. Consequently people in the whole area – and outside it - are involved in a multiplicity of labor activities. This obliges us to give up the traditional essentialist characterization of this indigenous people as mainly rural and conservative. On the other hand many life experiences still take place in the context of a specific, religiously charged view of space-time-life, in close connection with the (sacred) land and universe. The community is a determinant symbolic sphere, in which identity is shaped through shared life ways, experiences and social ideals. A traditional system of uses and customs takes the form of a consciousness of communality, which also continues in other areas of agency and in different life conditions.

The thesis proceeds with discussing modernity, globalization and migration as parts of one large process that affects the communities deeply. On the one hand it has a negative impact (traditional knowledge, ideals and cultural traits being lost); on the other it has provoked a reaction: new cultural consciousness, efforts to strengthen local organizations, unity of the community and ethnic identification processes on the local and international levels. With Deleuze and Guatari we may speak of the deterritorialization y reterritorialization of identities. This process – the identity reconfigurations in the context of modernity and migration – is of vital importance to the new generations, looking for historical roots, social memory and symbolic universe when constructing a new, inclusive discourse. Ethnic identity becomes connected with social revindications, leading in the political arena to the phenomenon of ethnicity.

Trying to apply a postcolonial perspective on the indigenous condition we encounter the problems of essentialist vs. relativist / constructivist / dynamic views on identity. Here Spivak's concept of "strategic essentialism" is a valuable means to take a political position while doing justice to both the presence of traditional culture and to the modern social transformations and processes of hybridization.

Reviewing the construction of Zapotec reality from several viewpoints implies confronting the traditional Zapotec concepts of life, religion, sacred time and ritual landscape, kinship and social structure, with external paradigms, such as the different anthropological currents, and the developing postcolonial theory. A crucial principle in Zapotec cultural memory is the connection of humanity to a sacred cosmic order. On the other hand, the condition of coloniality is basic for the understanding of socio-economic realities, multiple existing forms of discrimination and injustice, but also of used scientific paradigms. The representation of indigenous peoples has been and still is constructed from a viewing them as subaltern "others". Therefore modern studies still qualify them as "minorities", ethnic groups" etc. instead of recognizing and redignifying them as "peoples" with a right to self determination.

In discussing the concept of identity further in more general terms, due attention is paid to the contributions of postcolonial thought (Said, Bhabha and others). The focus on a people as 'self' should not be understood as a return to an idyllic past, not as neo-Indian separatism. Ethnicity is conceived as an effort to recuperate those philosophical, epistemological and communitarian principles that have defined the cultural horizon and civilizing process of the peoples in question, in brief to recuperate a culture's humanist view to construct a more human world in all senses. Social identities are powerful imaginaries, which are not defined by the presence or absence of certain traits or attributes, but are, metaphorically speaking "rhizomatic" processes, in permanent reconfiguration and interaction with others. Through these processes a people connects its symbolic universe, cultural memory, social ideals and historical experience with a struggle for ethnic dignity and a political project to define its own future.

From this line of thought the thesis examines the particular condition of the Zapotec people, elements of its cultural-linguistic heritage, as well as the consequences of coloniality and global modernization in a capitalist and neocolonial context. In the XXIst century it is necessary to develop new strategies and mechanisms in defense of that heritage (including land and resources) as a base for survival as a people. Self-determination is the main orientation point in the defense and reconstruction of identity, but also in a new project of developing a just society, a nation that is respectful of its peoples and their human rights.

NEDERLANDSE SAMENVATTING (resumen en holandés)

Béné Wha Lhall, Béné lo Ya'a. Identiteit en Ethniciteit in de Sierra Norte Zapoteca van Oaxaca, door Manuel de Jesús Ríos Morales.

Dit proefschrift beoogt een bijdrage te leveren aan een beter begrip van de etnische identiteit van de Zapoteken in de Sierra Norte van de Mexicaanse deelstaat Oaxaca, en aan de vorming van een inheemse kritische onderzoeksagenda die gericht is op de decolonisatie van culturele memorie en maatschappelijke realiteit in Mexico en de Amerika's. Bij de analyse van de realiteit van een specifiek inheems volk heden ten dage, worden we geconfronteerd met belangrijke vragen, niet alleen: 'Wie zijn de Zapoteken in de Sierra Norte van de Mexicaanse staat Oaxaca, wat zijn hun kenmerken?', maar ook 'Hoe zien en representeren zij zichzelf en hoe construeren zij hun culturele identiteit in hun eigen termen? 'Hoe vinden processen van identiteitsvorming plaats binnen een context van opgelegde en gestigmatiseerde 'alteriteit'? Hoe worden vormen van etnische representatie gecreëerd en gerecreëerd in een situatie van colonialiteit en sociale ongelijkheid? Hoe wordt etnische identiteit geconstrueerd in een context van moderniteit en globalisering: welke rol hebben culturele memorie en wereldbeeld hierin?

We moeten er daarbij op letten dat identiteiten niet vast omschreven en onveranderlijk zijn, maar dynamisch producten van historische ervaringen en zelf-percepties, geconstrueerd in een dialectiek van gelijkenis en verschil, continuïteit en verandering, en doorgegeven middels complexe processen van socialisatie, als uitingen van een sociaal, cultureel en / of politiek project c.q. praxis.

De auteur benadert deze materie niet alleen vanuit een academische achtergrond, maar ook vanuit insider inzichten voortkomend uit gedeelde ervaringen, aangezien hij zelf behoort tot de Zapoteekse gemeenschap. Deze conditie impliceert een zgn. 'emic perspectief', of liever een wens om deze kwesties - en de bestaande literatuur - kritisch te analyseren vanuit de visie van dit volk. Een van de doelen is om de relevante Zapoteekse concepten en termen te ontdekken of te construeren.

Het proefschrift begint met een beschrijvend overzicht van *la Sierra Norte Zapoteca*, het grondgebied van de Hoogland Zapoteken in de Mexicaanse deelstaat Oaxaca, een gebied met grote diversiteit en ongelijkheden, met tegelijkertijd belangrijke vormen van etnisch-culturele continuïteit, waarbij weerstand tegen koloniale onderdrukking wordt gecombineerd met de creatie van nieuwe vormen en betekenissen. Traditioneel werden de lokale omstandigheden voor een groot deel bepaald door een plattelandseconomie bestaande uit agrarische productie in combinatie met diverse niet-specialistische activiteiten, vooral voor eigen consumptie en levensonderhoud. Meer recent vinden echter belangrijke veranderingen plaats. Veel gemeenschappen zijn ingevoegd in de (inter)nationale context van modernisering en globalisering. Sommige gemeenschappen met meer economische bronnen, bijvoorbeeld hout, hebben productieve projecten ontwikkeld. Ook grootschalige migratie is inmiddels een belangrijke factor. Dus zijn mensen in het hele gebied - en daarbuiten – geïnvolveerd in een veelheid van werkzaamheden en beroepen. Dit verplicht ons af te stappen van de traditionele essentialistische karakterisering van inheemse volkeren als voornamelijk op het platteland levend met een conservatieve cultuur. Aan de andere kant worden veel ervaringen nog gekarakteriseerd door een specifieke, religieus geladen voorstellingswereld van ruimte-tijd-leven in nauwe samenhang met een als heilig beschouwde natuur en universum. De gemeenschap zelf is een determinante symbolische sfeer, waarin identiteit wordt gevormd door het delen van levenswijzen, ervaringen en maatschappelijke idealen. Een traditioneel systeem van consequenties heeft voor *agency* en de verschillende levensomstandigheden.

Het proefschrift vervolgt met het bespreken van moderniteit, globalisering en migratie als onderdelen van een groot proces dat de inheemse gemeenschappen diepgaand beïnvloedt. Aan de ene kant heeft dit een negatief effect (traditionele kennis, idealen en culturele kenmerken gaan verloren), aan de andere kant heeft het geleid tot een reactie: nieuw cultureel bewustzijn, inspanningen om de lokale organisatie te versterken, alsmede de eenheid van de gemeenschap en etnische identificatie processen op het lokale en internationaal niveau. Met Deleuze en Guatari kunnen we

spreken van deterritorialisering y reterritorialisering van identiteiten. Dit proces - de reconfiguraties van identiteiten in de context van moderniteit en migratie - is van vitaal belang voor de nieuwe generaties, bij de constructie van een nieuw, inclusief discours. Etnische identiteit wordt verbonden met sociale idealen, hetgeen in de politieke arena leidt tot het fenomeen van etniciteit. Bij het ontwikkelen van een postkoloniaal perspectief op de inheemse conditie stuiten we op de problemen van de dichotomie tussen een essentialistische visie en een relativistische / constructivistische / dynamische visie op identiteit. Spivak's concept van "strategisch essentialisme" is een waardevol middel om een politiek standpunt in te nemen en tegelijk recht te doen aan zowel de aanwezigheid van traditionele cultuur als de moderne sociale transformaties en hybridiseringsprocessen.

Een poging tot begrip van de wijze waarop de Zapoteekse werkelijkheid vanuit verschillende gezichtspunten wordt omschreven en benaderd, betekent een confrontatie van de traditionele Zapoteekse concepten over leven, religie, heilige tijd en ritueel landschap, verwantschap en sociale structuur, met externe paradigma's, zoals de verschillende antropologische stromingen en de zich ontwikkelende postkoloniale theorie. Een cruciaal principe in de Zapoteekse culturele memorie is de band van de mensheid met een heilige kosmische orde. Aan de andere kant is de conditie van colonialiteit fundamenteel voor het begrijpen van zowel de huidige sociaal-economische omstandigheden, en de bestaande vormen van discriminatie en onrecht, als de gehanteerde wetenschappelijke paradigma's. De representatie van inheemse volkeren is – in het verleden en nog steeds - geconstrueerd op basis van een beschouwing van deze volkeren als een subalterne "ander". Daarom spreken meerdere moderne studies over hen nog steeds in termen van "minderheden", etnische groepen " e.d. in plaats van hen te erkennen en te herwaarderen als "volkeren" met recht op zelfbeschikking.

Bij de verdere bespreking van het begrip 'identiteit' wordt gepaste aandacht besteed aan de bijdragen van postkoloniale theorievorming (Said, Bhabha en anderen). De focus op een volk als 'zelf' moet niet worden geïnterpreteerd als een terugkeer naar een idyllisch verleden, noch als neo-indiaans separatisme. Etniciteit is op te vatten als

een poging tot identificatie en verdediging van die filosofische, epistemologische en communautaire principes die de culturele horizon en het civilisatieproces van de volkeren in kwestie hebben gedefinieerd, kortom tot een herstel van de humanistische visies van een cultuur om te komen tot een meer humane wereld. Sociale identiteiten zijn krachtige denkbeelden, die niet gedefinieerd worden door de aanwezigheid of afwezigheid van bepaalde eigenschappen of attributen, maar die bij wijze van spreken "rizomatische" processen zijn, in permanente reconfiguratie en interactie met anderen. Door deze processen verbindt een volk zijn symbolisch universum, culturele memorie, sociale idealen en historische ervaring met een strijd voor etnische waardigheid en een politiek project om de eigen toekomst te bepalen.

Vanuit deze gedachtegang onderzoekt het proefschrift de bijzondere conditie van het Zapoteekse volk, zowel qua elementen van het cultureel-linguïstische erfgoed, als qua gevolgen van colonialiteit en globale modernisering in een kapitalistische en neokoloniale context. In de XXIe eeuw is het noodzakelijk om nieuwe strategieën en mechanismen te ontwikkelen ter verdediging van dat erfgoed (inclusief land en economische hulpbronnen) als een basis om als volk te kunnen overleven. Zelfbeschikking is het belangrijkste oriëntatiepunt in de verdediging en reconstructie van identiteit, maar ook in een nieuw project van de ontwikkeling van een rechtvaardige samenleving, een natie die respect heeft voor zijn volkeren en hun mensenrechten.

PROPOSICIONES

Stellingen behorende bij het proefschrift *Béné Wha Lhall, Béné lo Ya'a. Identidad y Etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca* (Béné Wha Lhall, Béné lo Ya'a. Identiteit en Etniciteit in de Sierra Norte Zapoteca van Oaxaca) van Manuel de Jesús Ríos Morales.

1. Desde finales del siglo XX, a nivel mundial asistimos a la emergencia y resurgimiento de fenómenos étnico-políticos que, en el marco de las sociedades nacionales reclaman derechos de reconocimiento y de preservación de la pluralidad. En diversas regiones del mundo emergen nuevos sujetos sociales que se posicionan con luchas de concientización que buscan recrear *identidades* dándoles sentido y resignificación.
2. Las visiones teórico-metodológicas de las ciencias sociales han conducido a un debate significativo la complejidad de la realidad cultural y social de los pueblos indígenas, que contrasta los sistemas de conocimiento e interpretación de ellos mismos con una modernidad tardía y un desarrollo capitalista ajeno a su contexto.
3. La construcción, deconstrucción y reconstrucción de una identidad étnica desde una visión interna asume un compromiso social que busca redignificar la posición social y la memoria cultural del pueblo en cuestión.
4. En términos generales la filosofía mesoamericana está enraizado en una visión humanizada y sagrada del cosmos. Su cosmovisión y epistemología articulan conocimientos, ideas, simbolismos, historias fundacionales y sagradas, leyendas, memorias y experiencias cotidianas para establecer así los principios ordenadores y éticos de su sociedad.
5. En México, la relación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional poco ha cambiado desde la Colonia; las políticas públicas centradas en su modelo de desarrollo neoliberal reproducen los grandes contrastes entre riqueza-

- pobreza, integración-marginación, desigualdad-igualdad, inclusión-exclusión y migración, acentuando las diferencias culturales y ocultando las injusticias sociales.
6. La historia de los pueblos y comunidades indígenas está profundamente marcada por el proceso colonial. Descolonizar esta memoria implica la eliminación de las contradicciones sociales de desigualdad y la exclusión que son las consecuencias de este proceso.
 7. Frente a los paradigmas que plantean las sociedades altamente desarrolladas, los pueblos indígenas viven procesos de reconfiguración étnica apropiándose de nuevos espacios que ofrecen oportunidades para revitalizar y resignificar las culturas, las lenguas, los pensamientos, la historia y los proyectos de vida.
 8. La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos sujetos sociales ha llevado a que anteponen sobre la visión individualista un 'nosotros' comunitario más incluyente y más humanizado.
 9. La defensa de la pluralidad en todos sus sentidos debe ser un principio y una guía permanente de toda la sociedad y en este sentido debe ser compromiso de las ciencias sociales contribuir a la descolonización de sociedad en su conjunto.
 10. La historia humana es también la "historia de los pueblos sin historia", es decir de los desposeídos, de los desheredados, de los despojados, de los colonizados. Por eso la historia general debe reconstruirse desde los paradigmas que corresponden a aquellas otras historias.
 11. La preservación de la memoria cultural y social de los pueblos indígenas no se debe plantear en una contradicción falsa con el desarrollo moderno sino como una posibilidad real para apreciar, cuidar, y desarrollar su herencia y a la vez generar una convivencia más consciente y más justa.

12. La defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas debe ser un acto permanente de justicia social y un ejercicio que permita reconstruir e incluir en la sociedad nacional otros pensamientos, otras visiones, otros procesos cognoscitivos, que constituyen una alternativa de vida en forma más humanizada y más democrática.
13. Los pueblos indígenas tanto en México como en otros países, forman parte de un mundo globalizado, donde no han perdido sus identidades particulares y donde todos han contribuido, desde lo local y tradicional, pero también desde las diásporas y vivencias muy transformadas, a rescatar los principios universales de sobrevivencia del ser humano y de su entorno.

CURRICULUM VITAE DEL AUTOR

Manuel de Jesús Ríos Morales nació el 19 de Febrero de 1949 en la comunidad zapoteca de San Bartolomé Zoogocho, Villa Alta, Oaxaca, México.

Sus estudios incluyen:

- Licenciatura en Integración Social. Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México (1971-1974).
- Diplomado en Desarrollo Rural. Centro de Capacitación Internacional para Servicios Comunitarios. Haifa, Israel (1975).
- Maestría en Ciencias Sociales. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México, D.F. (1978-1980).
- Programa de Doctorado con especialidad en Estudios de América Indígena, Facultad de Arqueología. Universidad de Leiden, Países Bajos (2003-2011).

Su experiencia profesional incluye las siguientes posiciones:

- Asesor de Proyectos sobre Cultura Zapoteca. Centro de Investigaciones y Difusión Zapoteca de la Sierra Juárez, A. C. Oaxaca, México (1993-2008).
- Asesor Académico. Programa de Licenciatura en Educación Indígena. Universidad Pedagógica Nacional (Unidad 201). Oaxaca, México (1994-hoy).
- Profesor-Investigador. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. (CIESAS) –Unidad Pacífico Sur, Oaxaca, México (1980-hoy).

Distinciones especiales:

- Premio Nacional de Ensayo sobre Historia de Guerrero. Universidad Autónoma de Chilpancingo, Gro., México (1983).
- Consultor del Proyecto: "All roads are good. Native voices on life and Culture". National Museum of the American Indian. Smithsonian Institution. N. York, USA (1990).
- Miembro del Seminario Permanente de Experiencias Indígenas, A. C. México (1996-1999).

Publicaciones recientes:

- 2006 "The Zapotecs of Oaxaca: A critical Review of our identity", en: Laura N.K. van Broekhoven (ed.). *The Social and Lingüístic Heritage of Native Peoples in the Americas. The Struggle to Maintain Cultural Particularity*. The Edwin Mellen Press. Lewiston, Queeston, Lampeter. United Satates of America.
- 2006 "La lengua zapoteca y los retos para su preservación", en: Eva Ramírez Gasga (ed.) *Un recorrido por el Istmo*. Edit. Universidad del Istmo, Tehuantepec e Ixtepec, Oaxaca.