



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

IDENTIDADES Y CULTURAS RURALES

Ángela Ixkic Bastian Duarte

Gisela Landázuri Benítez

COORDINADORES

**mundos
rurales**



CULTURAS E IDENTIDADES RURALES

CULTURAS E IDENTIDADES RURALES

Ángela Ixkic Bastian Duarte
Gisela Landázuri Benítez
Sonia Comboni Salinas
(COORDINADORAS)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades





Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General, Enrique Pablo Alfonso Fernández Fassnacht

Secretaria General, Iris Edith Santacruz Fabila

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Rector, Salvador Vega y León

Secretaria de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director, Jorge Alsina Valdés y Capote

Secretario Académico, Carlos Hernández Gómez

Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Posgrado en Desarrollo Rural

Coordinadora, Yolanda Massieu Trigo

Consejo Editorial

José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez

Roberto Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos

Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

Comité Editorial

Gisela Espinosa Damián, Roberto Diego Quintana

Sonia Comboni Salinas, Alejandro Cerda García

Carlos Rodríguez Wallenius, Michelle Chauvet Pruneda

Rosa Aurora Espinosa, Héctor Robles Berlanga

Yolanda Massieu Trigo

Fotografías de portada: Víctor Manuel Hernández Gutiérrez

Archivo Fotográfico del Comité Organizador del Guendaliza'a.

Diseño de cubierta: Miguel Ángel Leyva

ISBN: 978-607-477-833-5

ISBN de la Colección Serie Mundos Rurales: 978-607-477-595-2

Primera edición: noviembre de 2012

D.R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100

Col. Villa Quietud

Delegación Coyoacán, 04960 México, D.F.

Agradecemos a la Rectoría General de la Universidad Autónoma Metropolitana los recursos económicos aportados para la realización de esta obra.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

| | |
|---|-----|
| Presentación | 9 |
| El significado de la práctica ganadera en Ixtlilco El Grande, Morelos: una construcción desde los actores <i>María de Lourdes Trujillo Santisteban</i> | 15 |
| Guendaliza'a: encuentro interétnico en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca <i>Víctor Manuel Hernández Gutiérrez</i> | 45 |
| Migración indígena en la Ciudad de México: entre el cambio, la permanencia y las nuevas fronteras <i>Martha A. Olivares Díaz</i> | 97 |
| Nosotras las mujeres indígenas organizadas. Proceso de construcción y transformación de identidades de género y etnia <i>Susana Mejía Flores</i> | 149 |
| ¿Jóvenes rurales? Una mirada a las construcciones identitarias <i>Alma Soto Sánchez</i> | 189 |
| “La voz que rompe el silencio”: juventud triqui y radio comunitaria <i>Carmela Cariño Trujillo</i> | 215 |

Presentación

Hace algunas décadas la cultura aún era un tema estudiado fundamentalmente por la antropología o la etnología, sin embargo, desde la década de 1980 buena parte de las disciplinas sociales como la sociología, la ciencia política y la historia se han acercado a la cultura con distintas preguntas y desde perspectivas diversas.

Los textos publicados en este libro son artículos de egresados de la maestría y el doctorado en desarrollo rural, de la UAM-Xochimilco, quienes abordan distintos aspectos de la dimensión cultural de los procesos de transformación en el mundo rural. Los trabajos son capítulos o resúmenes de tesis seleccionadas debido a sus aportes a la discusión de los procesos de desarrollo rural.

Hoy es claro que todo proceso social tiene una dimensión cultural, y su exploración ha derivado en el desarrollo de perspectivas teóricas y metodológicas. De inicio, debemos decir que las expresiones culturales pueden entenderse como un elemento que orienta las prácticas sociales y sus transformaciones, puede ser un motor de cambio, un factor que modela las expectativas, intereses y modos de acción. Influye, definitivamente en la estructuración y transformación del mundo social. El énfasis del posgrado es justamente el tema de las transformaciones sociales, de la construcción del desarrollo pensado desde los sujetos o actores sociales.

Y hablar de sujetos implica hablar de su historia, de su memoria, de su identidad y de sus proyectos de futuro. De ahí que

toda intención de transformación o cambios sociales modificará su mundo de vida, que es una manera de ordenar su cultura. Si partimos de la cultura como sistema de relaciones simbólicas que se manifiesta en las experiencias cotidianas a través de los hábitos y estructuras de pensamiento que ordenan la vida social, podemos reconocer a los actores sociales rurales que pueden ser los protagonistas de su transformación.

El análisis de la dimensión cultural ha llevado a los integrantes del posgrado, estudiantes y profesores, a reflexionar temas como las distintas perspectivas teóricas acerca de la cultura y sus consecuencias político-metodológicas; las distintas construcciones del tiempo y del espacio; la importancia del mito en el imaginario y en las ideologías políticas; la tradición y su transformación; las identidades culturales y cómo se entrecruzan con el resto de las identidades, la ciudadanía y sus distintas acepciones. Este volumen de la Serie Mundos Rurales enfatiza el tema de las culturas y las identidades rurales. Los tesisistas colaboradores abordan problemas variados como: la construcción de significados culturales, ligados a la relación con la naturaleza en el marco de procesos productivos, como la ganadería; los múltiples sentidos culturales que convergen en una fiesta tan importante como el Guendaliza'a, y la forma en que éstos marcan la memoria histórica de los pueblos del Istmo oaxaqueño; las transformaciones identitarias experimentadas por los indígenas que migran a la Ciudad de México, el lugar de la discriminación, el racismo y la exclusión en estas trayectorias, así como las estrategias de resistencia cotidiana que se desarrollan en dichos escenarios; la relación entre procesos organizativos e identidades étnicas, de clase y de género; y finalmente, las identidades culturales de los jóvenes en el difícil momento que atraviesan los espacios del campo.

En la ruralidad se dibujan mundos disímiles, diversas formas identitarias. La identidad está llena de símbolos vertidos en muchos de los casos, desde las fiestas y cultos de las colectividades, como parte de la memoria interna de olores, hasta colores e imágenes, actividades comunitarias, pastoreo, cosecha, tejido y migración que se vislumbran en la cotidianidad de su vida diaria.

A partir de estos textos, conocemos identidades tan diversas del México pluricultural como las de los productores ganaderos de Morelos, las de los migrantes que llegan a la Ciudad de México, las de los diversos grupos étnicos del Istmo de Tehuantepec, o las de jóvenes triquis y mujeres indígenas.

Este libro contiene seis artículos con temáticas propias, todas ellas apegadas a los ejes de este volumen de *Mundos Rurales* sobre culturas e identidades rurales.

El primero de los artículos, “El significado de la práctica ganadera en Ixtlilco El Grande, Morelos. Una construcción desde los actores”, de María de Lourdes Trujillo Santisteban, reconstruye, a partir del mundo de vida de los actores, la significación de la práctica ganadera; cómo se va conformando a partir de la relación con la naturaleza un estilo de vida donde la práctica ganadera y la cultura que representa desempeña un papel importante, moldeando una forma de comportamiento y, en última instancia, una identidad.

En “Guendaliza’a: encuentro interétnico en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, Víctor Manuel Hernández Gutiérrez analiza el significado del festejo del Guendaliza’a como la esencia misma de la trama de una cultura que se niega a morir. La cotidianidad, organización y sentido de esta fiesta étnica que prevalece hasta hoy día, marca en la memoria histórica de los pueblos del Istmo una costumbre que se vuelve una tradición en el Istmo oaxaqueño. En el Guendaliza’a se reúne toda una multiculturalidad que se mezcla con el intenso mestizaje que prevalece en Oaxaca. Se trata de la fiesta denominada el “Encuentro Mesoamericano de la Danza”, la cual es celebrada año con año (desde 1996) a orillas del Río Tehuantepec. Huaves, mixes, zoques, zapotecos y mixtecos confluyen para conmemorar la rebelión indígena de Tehuantepec ocurrida el 22 de marzo de 1660.

El tercer artículo, “Migración indígena en la Ciudad de México: entre el cambio, la permanencia y las nuevas fronteras”, escrito por Martha A. Olivares, aborda con detenimiento las transformaciones identitarias y culturales vividas por los indígenas que han migrado a la Ciudad de México. Al mismo tiempo que se analizan los retos

y problemáticas enfrentados por éstos como la discriminación, el racismo y la exclusión; se analizan las posibilidades de reinención y las resistencias como parte de las formas y estrategias de estos sujetos para permanecer en la ciudad. La oportunidad de reinventarse dentro de nuevos contextos históricos, nuevas condiciones sociales y nuevos procesos de transformación social fue y es el reto del movimiento indígena y de los procesos de autonomía actuales.

Susana Mejía contribuye con “Nosotras las mujeres indígenas organizadas: proceso de construcción y transformación de identidades de género y etnia”; reflexiona acerca de la relación entre identidades y procesos organizativos. Explica cómo las diversas identidades —de clase, de etnia, de género— de las mujeres que integran la organización *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanijsese* se han ido transformando debido a su participación en dicho espacio colectivo; estas identidades también han ido nutriendo demandas y reivindicaciones. Recupera las historias de vida de algunas de las líderes de esa organización, uno de los primeros colectivos de mujeres indígenas que en México plantean demandas de género.

El texto de Alma Soto Sánchez, “¿Jóvenes rurales? Una mirada a las construcciones identitarias”, llama —en el Año Internacional de la Juventud— a revisar las formas de mirar y entender a los jóvenes, así como los espacios y las realidades en que éstos viven y actúan. Es también pensarlos heterogéneos, enfrentando contradicciones y complejas decisiones, negociando su ser, y en el caso de los jóvenes rurales negociando entre el estar y el irse, luchar o resignarse, frente a una realidad que pareciera aplastarlos. Estas líneas representan una narrativa desde un espacio geográfico y cultural determinado, donde los jóvenes hablan de cómo viven, sienten y disciernen la vida desde su ser jóvenes rurales e indígenas.

Por último, el texto de Carmela Cariño Trujillo, “La voz que rompe el silencio’: juventud triqui y radio comunitaria”; reflexiona sobre la juventud indígena triqui del Municipio Autónomo de San Juan Copala y su proyecto de radio “La voz que rompe el silencio”. Aborda un tema que ha sido muy poco estudiado: la juventud indígena, por lo que retoma el debate teórico sobre juventud entendié-

dola como una construcción sociocultural determinada en el tiempo y el espacio. Intenta plantear también el papel de los jóvenes indígenas como sujetos políticos que luchan por transformar la realidad de sus pueblos y hacer oír su voz desde múltiples espacios.

Así, el libro presenta una diversidad de análisis resultado de investigaciones profundas en los estudios de caso de diferentes zonas de México. Pretende ser una herramienta importante para quien busque expresiones y significados sobre culturas e identidades rurales en la actualidad.

Ángela Ixkic Bastian Duarte
Gisela Landázuri Benítez

El significado de la práctica ganadera en Ixtlilco El Grande, Morelos: una construcción desde los actores*

María de Lourdes Trujillo Santisteban**

Introducción

La práctica ganadera de bovinos¹ tiene un reconocimiento productivo y social diferente a otras ganaderías. Está ligada estrechamente a la ganadería equina; ambos tipos de animales han servido tradicionalmente de instrumento de trabajo y medio de transporte para atender labores relacionadas con la producción en las comunidades rurales; ambas ganaderías han sido y son actualmente orgullo de sus dueños en presentaciones en fiestas y exposiciones por su bravura, fortaleza y porte, todo ello gracias al mejoramiento de sus razas.

En este trabajo se aborda la significación de la práctica ganadera a partir del análisis de la compleja y particular realidad en un pequeño pueblo de Morelos, Ixtlilco El Grande. Esta práctica representa un privilegio entre quienes la realizan y es, a la vez, una forma de compartir espacios, prácticas y conocimiento de la comunidad en su conjunto.

* Artículo basado en la tesis de doctorado en desarrollo rural: “El significado de la práctica ganadera en Ixtlilco El Grande, Morelos: una construcción desde los actores”, UAM-Xochimilco, México, 2009, dirigida por Sonia Comboni Salinas.

** Doctora en desarrollo rural, UAM-Xochimilco [lourdtrujillo@gmail.com].

¹ Es importante aclarar que a lo largo del trabajo se plantea “práctica ganadera” refiriéndose siempre a bovinos, a excepción de cuando me refiero explícitamente a otras ganaderías.

El objetivo central de la investigación es analizar el significado que los actores le otorgan a la práctica ganadera en su vida cotidiana, a partir del conocimiento que tienen de la misma y lo que ésta representa, considerando las formas con las que construyen sus perspectivas de desarrollo.

Metodológicamente interesa ubicar a la práctica ganadera como un eje en la vida de los actores en Ixtlilco El Grande: qué significa para el actor en términos de la experiencia productiva, pero también en cuanto a su capacidad reflexiva. Desde el punto de vista productivo, se puede afirmar que de esta práctica dependen asuntos estratégicos de la subsistencia de los actores, por lo que la misma se vuelve importante para ellos, por ejemplo, el aprovechamiento de la tierra y los recursos del ejido, la seguridad económica familiar, las relaciones sociales que establece el productor a partir de esta práctica. Desde el punto de vista reflexivo, la práctica tiene una gran importancia cultural, por ejemplo el orgullo que genera en los ganaderos, por el conocimiento que implica, mantener tanto prácticas como fiestas tradicionales, el gusto por la misma y el aprecio por los animales.

La práctica ganadera se inicia en Morelos en la época de las haciendas, introduciendo un conjunto de aspectos nuevos a la vida cotidiana de los agricultores; este conocimiento adoptado convive con el tradicional, por lo que representa un esfuerzo por congeniar dos perspectivas aparentemente diferentes, la agrícola y la ganadera.

Cuando nos referimos a la práctica ganadera tradicional estamos hablando de un modelo híbrido de ganadería, donde principalmente participan productores con un hato pequeño de ganado criollo;² sin embargo, este modelo retoma ciertas prácticas del mo-

² Ganadería caracterizada por las razas más antiguas que se conocen en la región. Este ganado es la base de la ganadería tradicional de bovinos (a diferencia de la moderna). Este tipo de ganado usa el agostadero como lugar de pastoreo durante cinco meses del año. El ganado criollo subsiste y es reconocido todavía por los productores por ciertas ventajas productivas, una de ellas es el adaptarse a las condiciones ambientales, esto como parte de sus tradiciones

delo moderno de ganadería. Ambos conviven con la agricultura como subsistemas que se complementan técnica y organizativamente en la economía campesina.

El tipo de ganadería que aquí se aborda es de subsistencia, sin embargo, esta práctica implica la diferenciación social de sus actores en la estructura social donde se desenvuelve, tomando en cuenta que en algunos casos también implica la apropiación de las mejores áreas de pastoreo, así como privilegios de manejo de mejores y más amplios espacios. A pesar de que la ganadería en la región tiene un origen “social” producto de la Revolución Mexicana, el criterio que sustenta a la práctica ganadera analizada tiene las mismas características que se presentan en muchas otras partes del país, es decir, el aprovechamiento de amplios terrenos agrícolas poscosecha y espacios silvestres.³

En este pueblo, la práctica ganadera tradicional adquiere importancia a partir de la flexibilidad de las reglas en el uso de los espacios de acceso “común” a los recursos, lo cual se agrega a la versatilidad y flexibilidad que presenta el proceso productivo del ganado criollo. Dicha práctica corresponde *a las condiciones ambientales, sociales e históricas de la región*; de esta manera, resulta acorde a otros procesos productivos como la siembra de caña y la existencia de un mercado de ganado; por otro lado, responde a las necesidades de seguridad familiar, ante cualquier eventualidad y tomando en cuenta condiciones económicas campesinas. La confianza que brinda la práctica se expresa también en abrir puertas al productor poseedor de ganado en *posibles fuentes de crédito* que apoyen el plan productivo.

Ixtlilco El Grande forma parte de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla, por lo tanto el tema de la ganadería tradicional se

productivas. Para los fines de este trabajo, la ganadería tradicional resulta central por ser ésta la que implica el aprovechamiento de los recursos naturales que ofrece el agostadero, recupera una serie de aspectos ligados al conocimiento de la práctica y a los afectos que muestran los actores hacia su ganado.

³ Espacios silvestres son aquellos que los actores refieren como “el monte” o “el cerro”.

convierte invariablemente en el centro de la preocupación de quienes están interesados en la conservación de los recursos naturales; debido al efecto devastador que se le ha atribuido a esta actividad. Sin embargo, partimos de la idea de que la relación de los productores con los animales es central en la dinámica productiva de las familias y de la comunidad, ya que el ganado bovino forma parte de un conjunto de tradiciones locales, así como de la convivencia con los pueblos vecinos. Por otro lado, estos animales dependen de la agricultura y a la vez son apoyo de ésta porque representan ingresos en momentos que se requieren recursos económicos para la cosecha. Están ligados al aprovechamiento de los recursos naturales disponibles, y a uno de los más importantes como es la tierra. Lo anterior se evidencia cuando los ancianos cuentan la historia y las anécdotas de su pueblo, en las que el ganado y la agricultura tienen un papel protagonista.

En este trabajo se abordan en primer lugar aspectos que permiten ubicar la fundamentación teórica metodológica del trabajo; la percepción de los actores con los recursos naturales como una forma de reconocer la construcción de su mundo de vida en relación con la práctica ganadera. A continuación, el ser ganadero se reconoce como una construcción social de significados compartidos; el cuidado de los animales y la relación que se establece entre el productor y su ganado manifiestan una forma de percepción y acción. Al final se hacen algunos comentarios que permiten visualizar investigaciones futuras en relación con el tema.

Los “textos” que aquí se citan, producto de las entrevistas a profundidad, utilizan un seudónimo y un número de referencia que permite ubicarlos en el listado que aparece en el anexo.

Precisiones teórico-metodológicas

Se considera viable la perspectiva constructivista y fenomenológica como herramienta teórico-metodológica, ya que permite analizar la realidad centrada en el sujeto desde una visión histórica,

cambiante y a la vez con una perspectiva orientada al futuro. Esta visión reconoce la importancia de las construcciones intersubjetivas para la edificación de la realidad; en este sentido, es posible abordarla a partir del reconocimiento de la vida cotidiana y las prácticas que resultan centrales en la vida de los actores, en este caso, el valor de la práctica ganadera.

La posibilidad de acercarse a esta práctica desde la perspectiva de los actores exige una mirada que surja de las construcciones cotidianas que ellos elaboran a partir de sus esquemas de pensamiento, representación y acción. Es desde una perspectiva constructivista y fenomenológica como pueden reconocerse las formas en que los actores crean el mundo que viven, esto exige considerar el nivel individual como parte de una construcción intersubjetiva.

La forma en que se manifiestan estas construcciones es, por un lado, muy concreta a partir del lenguaje, los objetos y las instituciones; pero por otro, implica escudriñar la subjetividad. Desde el punto de vista de Corcuff (1998:20), las realidades sociales remiten a mundos objetivados; éstas –por otra parte– se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos por formas de sensibilidad, de percepción, de representación y de conocimiento.

Berger y Luckmann (2001:81) plantean que el mundo de vida es algo que se nos impone, es el mundo objetivo e institucional que enfrenta el individuo al igual que lo hace la naturaleza; sin embargo, es a partir de nuestra práctica cotidiana como es posible intervenir en la trayectoria de dicho mundo. Además, tiene que ver con dos niveles: el mundo privado, es decir, el mundo que el individuo crea, producto de su imaginación, y el que se sobrepone al individuo (Berger y Luckmann, 2001:80); de este último surgen las instituciones en las que el individuo poco interviene como tal. Estos dos niveles crean “mi mundo cultural”, que según Schutz, es un mundo de significación para el actor. Éste es el que posibilita el entendimiento y la comunicación entre los actores, así como el establecimiento de las prácticas, los valores y las creencias que rigen el mundo social.

Por su parte, Schutz y Luckmann (2001) plantean que el mundo de vida está ligado a la práctica y a la vida cotidiana de la siguiente manera: “El mundo de vida es, ante todo, el ámbito de la práctica, de la acción. Los problemas de la acción y la elección deben ocupar, por lo tanto, un lugar fundamental en el análisis del mundo de vida” (Schutz y Luckmann, 2001:38).

Es preciso aclarar que el mundo de vida no es solamente producto de nuestra práctica, nuestro quehacer o nuestra forma de percibir la realidad, es más bien el ámbito en el que nos desarrollamos (Schutz y Luckmann, 2001), ya que “la auto-producción del hombre es siempre, y por necesidad, una empresa social. Los hombres producen juntos un ambiente social con la totalidad de las formaciones socioculturales y psicológicas” (Schutz y Luckmann, 2001:71).

El mundo de vida tiene dos facetas integradas: por un lado, una que se impone al actor y, por otro, aquella en la que éste es partícipe; sin embargo, en la primera puede contribuir a nuevas condiciones de existencia. En este sentido, la práctica es recreada por el mundo de vida de los actores, a la vez que la forma como se realiza tradicionalmente permite explicar las fundadas por otros. Es necesario tomar en cuenta que son las propias condiciones de existencia social las que posibilitan las variantes en que se presenta la construcción del mundo de vida, mismas que están definidas por su ubicación en el campo social.

Dicho mundo se construye a partir de la cotidianidad, donde la práctica y el conocimiento resultan centrales. Es preciso ubicar los niveles del pensamiento y el sentido común, constitutivos de esta realidad, lo que nos lleva a reconocer el mundo intersubjetivo de los actores. Es a partir de lo planteado en términos de la construcción del mundo de vida subjetivo e intersubjetivo, que se considera viable plantear el acercamiento a los procesos de significación de la práctica ganadera.

El mundo de vida, tal como lo define Habermas (1987:16), designa el saber de fondo o el depósito compartido de autoevidencias y presuposiciones desde y a partir de los cuales los sujetos se entienden entre sí cotidianamente en el proceso de su acción comunicativa.

Esta es la forma con la que se reconoce a la práctica ganadera como constitutiva y constituyente del mundo de vida de los actores, ya que está relacionada con el conocimiento del actor acerca de su realidad y forma parte de su capacidad reflexiva, de su experiencia y de su relación con otros. Estas manifestaciones se circunscriben en un marco cultural más amplio donde están inscritas otras prácticas cotidianas, por lo que al conocer una parte de su mundo de vida es posible entender las motivaciones y el sentido que tiene el conjunto de sus prácticas.

Se parte de la idea de que lo que pensamos determina, por lo menos en parte, lo que hacemos como resultado de una construcción social. Resulta útil entender la forma como se describe la experiencia y como se ubican los actores en su mundo, a fin de identificar las diversas formas de ser, percibir y de conocer, con lo que se tocan las representaciones sociales,⁴ como una parte de las disposiciones del actor que constituyen un mecanismo de intercambio social. Éstas resultan útiles para comunicarnos, para actuar en la vida cotidiana y para entender la realidad, en este sentido permiten acceder a lo significativo de las pertenencias grupales; de esta manera, nos inscriben en el marco de las actitudes y disposiciones, preferencias y aversiones.

Las preguntas centrales que guía el proceso de investigación se pueden enunciar de la siguiente manera: ¿cómo, desde su mundo

⁴ Las representaciones sociales se definen como un conocimiento elaborado socialmente, compartido y que tiene un objetivo práctico (Jodelet, 1998). Son un conjunto de proposiciones, de reacciones y de evaluaciones referentes a puntos particulares emitidos por el “corazón” colectivo del cual cada uno, quiéralo o no, forma parte (Moscovici, 2003:46); se consideran parte del saber cotidiano que se expresa en un sentido común con fines prácticos y comunicativos. Son un avance tanto de la psicología social como de la sociología en el sentido de que superan las críticas que se han hecho en estas ramas a los métodos etnometodológico y al interaccionismo simbólico; el concepto de representaciones sociales se considera en este trabajo no sólo como parte de la interacción subjetiva, sino a partir de los procesos de comunicación, de significados compartidos y de relación intersubjetiva en su mundo de vida.

de vida, construyen los actores el gusto y las preferencias por la práctica ganadera tradicional? y ¿cuáles son los valores y las creencias que el actor pone en juego para darle sentido a esta práctica?

A partir de los procesos reflexivos de los actores se puede reconocer cómo se ha construido la imagen⁵ donde el ganado aparece con una serie de ventajas; además de constituir su herencia material, representa para ellos un orgullo y distinción por la destreza y conocimiento que poseen para cuidar los animales.

Las representaciones sociales constituyen un mecanismo de intercambio social, útil para comunicarnos, para vivir, ya que implican reconocimiento social y brindan rasgos de identidad de los grupos sociales en interacción; éstas justifican la acción de las personas, dan sentido a la interacción entre ellas en la vida cotidiana, por lo que se están produciendo y actualizando constantemente para actuar e interactuar con nuestros semejantes, es decir, para llevar una vida social.

De acuerdo con, Jodelet (1998), el acto de representación es un acto de pensamiento por medio del cual un sujeto se relaciona con un objeto, donde siempre significa algo para ese sujeto, por lo que él pone de lo propio y su interpretación hace que no sea una reproducción, sino una construcción. Conlleva en la comunicación una parte de autonomía y de creación individual o colectiva.

Las representaciones sociales se caracterizan como entidades operativas para el entendimiento, la comunicación y la actuación cotidiana. Sirven para orientarse como individuos y manejar el mundo material y social, nos permiten hacer convencionales los objetos y prescribir sobre ellos.

La perspectiva de Bourdieu acerca de la construcción de lo social posibilita el análisis de la significación de las prácticas. Las estruc-

⁵ La imagen aparece como sinónimo de representación; desde nuestro punto de vista y de acuerdo con Mora (2002:18), ésta no es un sello mecánicamente anclado en la mente, sino una forma de percibir la realidad según los parámetros construidos socialmente.

turas del *habitus*,⁶ como disposiciones estructurantes, posibilitan un tipo de percepción en la medida en que son la versión incorporada en el agente de las estructuras objetivas de la realidad; el análisis de estas estructuras tiene una prolongación a partir de las estructuras subjetivas y, por lo tanto, no se puede hablar de una oposición entre lo objetivo y lo subjetivo. En esta medida se puede reconocer la reciprocidad entre las estructuras mentales, como esquemas de percepción e interpretación, y las divisiones objetivas del mundo social; la relación que existe entre las disposiciones de los agentes y las estructuras exteriores de la sociedad propicia, en esta medida, un proceso de complementariedad y correspondencia.

Se retoma la concepción de la cultura donde lo simbólico recubre el vasto conjunto de procesos de significación y comunicación que se lleva a cabo en un grupo, no sólo las expresiones materializadas en el lenguaje, la escritura y objetos, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, así como el sentido que adquiere el espacio y el tiempo en ciclos muy propios como los que se expresan en las prácticas productivas, organizativas y en las fiestas.

Al conocer el mundo de vida de los actores es posible entender las condiciones internas del individuo para actuar, es decir, sus motivaciones y el sentido que tiene su práctica, tal como lo plantea Sonia Comboni:

Los mundos de vida —realidad cultural, en otras palabras— construyen el “conocimiento” que está implícito en nuestras actividades

⁶ El *habitus* se manifiesta como esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción (Bourdieu y Wacquant, 1995:23). Las disposiciones tienen un origen mental, sin embargo, se convierten en acción, son dinamizadoras; se revelan en frases textuales que indican los motivos, las razones, los fundamentos, justificaciones y reflexiones sobre lo que hacen, e incluso lo que piensan. Estas disposiciones no se consideran acabadas y únicas, tienen que verse en evolución, es decir, a partir de la construcción histórica que implican, o sea, cómo van cambiando a lo largo de la trayectoria de vida contada por los propios agentes.

diarias, en la colección de técnicas, información y modos de ser [...] Los mundos de vida de este modo, son construcciones mentales que configuran la realidad en la que actuamos (Comboni, 2002:276).

El mundo de vida de los productores ganaderos de Ixtlilco está más ligado a una cultura indígena que consiste en dejar a su ganado en un lugar para el pastoreo,⁷ lo que explica la forma de llevar a cabo de esta manera la práctica. Esta perspectiva campesina es cuestionada por el modelo moderno, debido a que se considera una manera poco rentable de la producción ganadera. Un acercamiento a su cultura explica la forma como se construye el conocimiento que está implícito en su práctica, lo que se refleja en una forma de ser y de percibir particular de lo que significa la producción y la relación con los animales.

Constitutiva y constituyente del mundo de vida de los actores, la práctica ganadera reúne contradicciones, situaciones y elementos de la vida de los actores, al tiempo que crea su cultura local. Se puede decir, entonces, que la práctica ganadera proviene de una historia agrícola y que es desde ahí que se construye una idea de la misma, lo que implica una conciliación permanente entre la agricultura y la ganadería, así como entre lo que implica el conocimiento técnico que llega del exterior y el conocimiento propio que se va construyendo.

La práctica ganadera en este pueblo define un “estilo ganadero” particular en el mundo de vida de los actores, en la medida que es diferente a lo que puede ser “lo ganadero” en otras regiones. Este estilo se expresa en sus fiestas, en la importancia que adquiere la práctica ligada en la agricultura y en el aprovechamiento de los recursos ejidales disponibles, entre otras cosas.

⁷ La cultura ganadera en la región poniente de Michoacán (Barragán, 1990), está ligada al cuidado directo de los animales por parte de sus dueños. Desde otras perspectivas, como la cultura ganadera de algunos grupos indígenas al sur de Veracruz (Lazos, 2001), su práctica consiste en dejar pastar a los animales en un lugar establecido.

La práctica ganadera generalmente se reconoce como una actividad que produce leche, carne y crías, pero también se puede entender como una práctica reproductora de ritmos cotidianos, vocabularios sonoros, jerarquías, valores, afectos y desafectos, de relaciones entre paisanos, entre mujeres y hombres, entre adultos y jóvenes. Este abordaje se considera útil para analizar la forma como los actores argumentan sus preferencias y decisiones, lo que nos permite entender las justificaciones, juicios y suposiciones que realizan los actores acerca de esta práctica cotidiana; de esta manera nos acercamos a formas interiorizadas de la cultura, expresadas en valores e intereses de los actores y al significado socialmente compartido.

La elaboración teórico-metodológica permitió el análisis de la realidad a partir de indicadores y niveles en un proceso de aproximaciones sucesivas. En la forma como se elaboró la construcción del objeto de estudio, el trabajo de campo tiene un papel fundamental.

Las entrevistas a profundidad son parte importante de la estrategia de investigación; abarcan desde el hoy fenómenos que no están en el plano del presente. El análisis de los “textos” obtenidos en éstas y en las observaciones de campo se realizó a partir de niveles e indicadores que sirvieron para sistematizar la información.

Por otro lado, la operativización de indicadores,⁸ como constructos teóricos observables, permitió profundizar en el análisis de la práctica, brindando con esto un contenido propio a los mismos, de acuerdo con los elementos que facilitan las entrevistas para su reelaboración. Lo anterior dio pie al proceso de apropiación para la interrelación e interdependencia de los observables a diferentes niveles, permitiendo la posibilidad de rectificar en cada nueva etapa del análisis.

⁸ Los indicadores como resultado de los observables de la realidad están ligados a conceptos teóricos; se ajustaron y se redefinieron a lo largo del proceso de investigación. Se agruparon y ordenaron las expresiones de los actores de acuerdo con los temas de la guía de las entrevistas. Estos indicadores dieron la pauta para organizar la información obtenida a fin de ser sometida a los niveles de análisis: la práctica, una perspectiva de la localidad, su historia y formas organizativas, la familia y la forma de construcción del mundo de vida de los actores.

El nivel de análisis al que fueron sometidos los textos obtenidos en las entrevistas se refiere a los aspectos del mundo de vida, esto es, a las motivaciones, disposiciones y *ethos*⁹ que refleja el actor en su declaración. Se realizó un cuestionario de asociación de ideas basado en el trabajo de Silvia Gutiérrez (2007),¹⁰ con una muestra aleatoria de la población con rangos de edad desde los 14 hasta los 88 años. Los resultados obtenidos están ligados a los datos que ofrecen las entrevistas a profundidad.

Las percepciones de los recursos naturales y la práctica ganadera

La introducción del riego junto con la de paquetes tecnológicos como parte de un proceso de modernización, aunado a la división de terrenos en la cañada han sido algunos de los cambios más importantes en cuanto al manejo de los recursos naturales y los espacios en el ejido de Ixtlilco. Lo anterior ha transformado la organización que se venía dando en la producción agrícola y el uso de la tierra con fines ganaderos; estos factores han favorecido la intensificación del uso del suelo, tanto en la agricultura de riego y de temporal, como en el agostadero. Otro de los asuntos ligados al uso de los espacios y los recursos existentes en el ejido ha sido la migración de la mitad de la población al país del norte, lo que se ha convertido en una válvula de escape ante una crisis de espacios productivos.

El establecimiento de esta región como área natural protegida ubica a la práctica ganadera en el centro de discusión de la conserva-

⁹ En el nivel de disposiciones y *ethos* se propone explicar el texto en función de una forma de ser, entender y reaccionar ante la realidad que se le presenta al actor, y por otro lado a la moral social y la filosofía de la vida de un grupo, correspondientemente a cada una de estas categorías.

¹⁰ En el presente trabajo se retoma el análisis del contenido del discurso y de las representaciones sociales que realiza Silvia Gutiérrez (2007), mismo que está basado en Grize, Verges y Silem (1987).

ción ambiental a partir de los espacios y de los recursos silvestres que ésta requiere para su mantenimiento. Por otro lado, la práctica se mantiene ligada de manera directa a los criterios de productividad y mejoramiento, al uso de estrategias modernas y tradicionales, así como a la relación con el conocimiento propio y el técnico-científico. El asunto plantea el dilema de cómo posibilitar la convergencia de intereses de estos ámbitos, el tradicional y el académico, a fin de llevar a cabo los objetivos de conservación y desarrollo.

En la aplicación del cuestionario de asociación de ideas, el tema de los recursos naturales resulta central. Los resultados obtenidos reportan aspectos que a continuación se describen. Uno de los principales es el tema del “agua”, las palabras que asocian a este tema tienen que ver con la idea de que es un recurso fundamental para vivir, que representa la vida misma.

La imagen que prevalece del “monte” alude, a partir de diferentes expresiones, a su necesidad de conservarlo, se evoca lo “verde” como una fuente de vida que da alimento a los animales. De acuerdo con el número de menciones, se destaca lo siguiente: la necesidad de evitar la tala del monte y mantenerlo verde, para lo que se le atribuye un papel muy importante al agua. También es necesario conservarlo en la medida en que es el hábitat de animales y plantas, y que éstos son necesarios para la vida en la comunidad. En su uso, principalmente como medicina y cercas, aunque también se mencionan las frutas y la leña en ese orden de importancia. En diferentes sentidos se alude a la tranquilidad, se relaciona lo verde con lo “bonito”; se le asignan funciones ambientales como la generación de oxígeno y de “aire limpio”, así como de “proteger el agua”. También con las posibilidades recreativas, de disfrutarlo en la medida en que es algo que se considera propio.

Hombres y mujeres adultas y mayores, aluden a este espacio como el lugar destinado a la subsistencia del ganado y, por lo tanto, representa su sustento y el de sus familias. Son las mujeres quienes relacionan este espacio con el aprovechamiento de ciertos recursos como frutas, copal y leña.

Es interesante observar que se presenta una distinción entre las plantas y los animales, por un lado se considera a las primeras que se reproducen de manera natural, “fácil” y “rápido”, a diferencia de los animales, a quienes hay que procurar, en este caso se hace necesario intervenir, esto muestra lo imperioso que es permitirles el acceso al agua y al alimento a fin de que estos animales puedan sobrevivir.

Hombres y mujeres de edad intermedia, a pesar de no hacer referencia directa al deterioro ambiental, consideran el factor tiempo en este proceso, por ejemplo, mencionan “esperamos que siempre existan” o “toda la vida”.

Lo que se asocia con la “naturaleza”, las mujeres de todas las edades hacen referencia a lo que se aprovecha del monte para la alimentación, como son frutas, hierbas y plantas medicinales. Coinciden mujeres y hombres de todas las edades en que es un lugar muy importante y es fuente de vida para todo ser viviente, tomando en cuenta elementos como el aire y el agua, entre los principales. Se asocia al monte y al cerro como el lugar donde están y crecen los animales. Desde el punto de vista de los adultos varones, la naturaleza se asocia a lo que da vida, y dentro de esto se consideran los productos agrícolas que ellos cultivan (maíz, frijol, chile, calabacita y papaya, entre los más importantes).

Los adultos, y más claramente las mujeres, se refieren a lo que es el monte en términos de calidad de vida, es decir, se relaciona con el aire, el oxígeno, lo hermoso del paisaje, evita enfermedades. Los hombres también hacen referencia a las frutas y productos que se obtienen del cerro como las plantas medicinales, copal, entre otros.

Aunque no se habla de deterioro ambiental directamente, cuando los actores hablan de los espacios y la vida silvestre, se refieren a la necesidad de cuidarlos, evitar la tala, la extinción y se reconoce que en este juego de palabras y frases ellos creen que es importante hacer algo; lo anterior coincide con la preocupación por evitar cazar animales o cortar leña verde.

Como resultado del análisis de este cuestionario de asociación de ideas, se puede reconocer que la idea de conservación está en

función de lo que implican los recursos como patrimonio natural, ya que se considera que ha habido una pérdida de los mismos, debido a que las opiniones se centran en que éstos se han agotado, “ya no hay mucho qué conservar”. Sin embargo, es interesante tomar en cuenta que esta pérdida de recursos no se relaciona con una idea de disminución de aquellas especies que ahora les son útiles, como las que brindan medicina, frutos y las destinadas a cercas de potreros y construcción. Esta idea se presenta ligada más bien a la cantidad de vegetación y animales existentes en el monte; hablan, por ejemplo, de que “ahora el monte está menos tupido” o “ya no se ven tantos animales”, esto expresa que mantienen el aprovechamiento de especies útiles para ellos y que todavía conservan lo más valioso.

Desde el punto de vista de los productores, es cada vez más evidente la falta de recursos silvestres que sirven de sustento al ganado en el agostadero; sin embargo, para ellos esto no es atribuido a la existencia de un número de animales que sobrepasa los índices de aprovechamiento silvestre, sino consecuencia de problemas organizativos de los productores. Uno de éstos es la decisión de parcelar los espacios agrícolas, lo que explica la reducción de la tierra destinada a pastoreo común, ocasionando con ello la sobrecarga de animales en el agostadero, volviéndose el problema del sustento de los animales un asunto individual.

Entonces la falta de recursos, aunque resultado de la práctica ganadera, se le atribuye a un error humano “colectivo” y no a la forma como cada quien organiza la práctica, decide y aprovecha recursos. Es decir, parecen débiles las posibilidades de normar el plan productivo individual dentro de una estrategia que debería tener un interés colectivo; por otro lado, parece que esta visión responsabiliza a los individuos y no a la existencia de animales en el monte; este razonamiento limita las posibilidades de pensar en reducir la práctica para un mejor aprovechamiento de los recursos existentes. Una de las expresiones que refleja lo anterior es la siguiente:

El monte se está acabando no por las vacas, nosotros mismos nos lo estamos acabando [...] desde que todo está repartido hay menos

monte para pastar a los animales y por eso se bajan más pronto, cada vez están menos tiempo [...] también porque no hay pastos, porque no hay lluvias (Alejandro, 16).

En este sentido, el libre acceso para la explotación de los recursos, el aprovechamiento sin reglas claras del espacio ejidal por parte de todos los usuarios ha ocasionado también la escasez. Se plantea que existe el derecho a usarlos, pero no se indica un número límite de animales a introducir por cada productor que posibilite el acceso a los recursos disponibles en el monte para todos. A partir de que se trata de un recurso finito, en este aprovechamiento se da el juego de mayor ventaja a ciertos productores y la escasez de alimento para el ganado de la mayoría de ellos. En el primer caso se trata de quienes tienen más ganado y/o forman parte de las familias tradicionalmente ganaderas en el pueblo.

El ser ganadero como una construcción de significados compartidos

A partir de los “significados socialmente compartidos”, el individuo construye una representación del otro y de sí mismo que le permite elaborar su visión del mundo; por otro lado, estas construcciones le permiten establecer los puentes entre mi mundo y el mundo del otro, es en función del primero que es posible entender el segundo.

Este tipo de conocimiento compartido forma parte de la cultura interiorizada,¹¹ que orienta la práctica de los actores y expresa

¹¹ La cultura interiorizada se refiere a la distinción entre formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura. Giménez se refiere a símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos y artísticos, por un lado, y la cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los actores y de sus prácticas, por el otro (Giménez, 2005). Esta visión, que parte de la propuesta de Bourdieu, reconoce que la cultura realmente existente son las expresiones ligadas a las experiencias sociales y los “mundos de vida” de los actores en interacción.

sus intereses y motivaciones. Cabe destacar la dimensión afectiva y el sentido que tiene la práctica ganadera. El mundo de vida como construcción intersubjetiva del sujeto incluye formas de ser, de ver y de conocer, lo que está ligado a maneras de entender, relacionarse y de acceder a la realidad cotidiana.

Las representaciones sociales que se construyen del ganado nos inscriben en actitudes y disposiciones, preferencias y aversiones. Las razones y justificaciones que presentan los actores como parte de sus motivaciones son las que permiten llevar a cabo la práctica y se orientan a la construcción de significados compartidos. La forma como narran su realidad permite reconocer el sentido y significado que adquiere para ellos la actividad.

La actividad ganadera es una práctica en torno a la cual se han construido socialmente ciertas justificaciones, éstas tienen que ver con un sentido de responsabilidad y de eficiencia productiva, y por tanto de subsistencia económica, pero también con un conjunto de creencias ligadas a un mundo imaginario y simbólico. Las siguientes declaraciones expresan la exigencia social manifiesta de los actores:

Para mí ser ganadero es dedicarse, hacerla bien, porque muchos nos decimos ganaderos y no sabemos, ni podemos, andan todas flacas por ahí dando pena, requiere trabajo y mucha responsabilidad (Alejandro, 16).

Ser ganadero es saber cuidar las vacas, porque muchos decimos que somos ganaderos, pero si no las sabemos cuidar, eso no es ser ganadero (Chayo, 44).

[Por otro lado si bien la práctica representa un beneficio, también obligaciones:] Si tienes ganado tienes ahorro, pero también mucho trabajo y responsabilidad (Roberto, 07).

Aun cuando la práctica ganadera tiene un lazo tradicional muy fuerte desde el punto de vista comunitario, ésta sólo se asume cuando hay un gusto o cuando se considera una actividad renta-

ble, que además representa el conocimiento transmitido por años, los productores lo expresan de esta manera:

“Es lo que sabemos hacer”, somos ganaderos porque hemos aprendido a hacerlo, es una gran ayuda, es lo que tenemos, además porque a eso nos hemos dedicado toda nuestra vida [...] lo de las vacas es bueno [...] es una gran ayuda [...] a mis hijos les gusta por su abuelo (Cirilo, 11).

Con lo anterior vemos que el gusto por las vacas no está separado de los objetivos económicos, sin embargo, lo simbólico¹² tiene un peso importante porque, a pesar de que la práctica ganadera implica la subsistencia de la familia, también constituye la tradición, los valores y la significación cultural. El gusto siempre está construido con base en lo simbólico, es decir, las construcciones sociales que se han elaborado en términos de significado.

Piensan que el ganado criollo es cercano a ellos porque, tal como ellos lo plantean, “somos indios, comemos lo que sea, aguantamos, somos corrientes”, a diferencia de una raza extranjera que se considera “fina”. Esta percepción depende de una visión que se ha construido de lo propio, de un orgullo e identidad con el ganado original del pueblo, en la que se hermanan completamente con ellos, porque se consideran parte de la misma familia.

¹² Para J.B. Thompson (1988:205) “‘formas simbólicas’ se refiere a un amplio campo de fenómenos significativos, desde acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte”. Para este autor, el estudio de las formas simbólicas sólo puede entenderse en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en, y por medio de, los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas. En este sentido se trata de interpretar el mundo simbólico de los actores, en donde las relaciones, sus formas de expresarse y valoraciones, son manifestaciones de la realidad que se elaboran socialmente. El mundo simbólico del actor es un universo abierto, en construcción, heterogéneo y en conflicto interno, que se mantiene y que sin embargo refleja las aportaciones del tiempo y del contexto.

Las expresiones de los actores reconocen un sentido de identidad con los animales criollos, originales, fuertes, con capacidad de resistencia ante las condiciones precarias de alimentación, y como lo es la sequía por más de seis meses del año; todas son cuestiones compartidas con su ganado en virtud de que forman parte de sus condiciones de vida.

Los productores hablan de un tiempo pasado donde la existencia de pastos y recursos hídricos suficientes posibilitaban una ganadería extensiva que podía subsistir por largos periodos en el monte. Actualmente el ambiente no le brinda al ganado lo mismo que antes para subsistir, sin embargo, la producción continúa en la medida de la resistencia del ganado. Estos cambios les han permitido tanto al productor como a su ganado desarrollar una sabiduría que permite aprovechar los pocos recursos existentes y una resistencia al medio ambiente.

Desde otro punto de vista, Chana (47) expone:

Me gustan las vacas, cuando nos íbamos en el temporal a ordeñar al campo era muy bonito estar allá, además siempre había queso y leche, nos veníamos en octubre a zacatear y andamos de allá para acá con los animales y las bestias, trabajando.

El razonamiento que expresa esta mujer en ésta y en otras declaraciones se entiende a partir de ser alguien que directamente se dedica a la práctica ganadera, su actividad está en función de su gusto por la misma y lo que implica su cotidianidad. Pero este gusto está basado en la medida en que aporta recursos de subsistencia a partir del trabajo desempeñado y gracias a la productividad de la práctica. En otros momentos de la entrevista se puede reconocer cómo atiende los requerimientos de la familia campesina, así como también la de otras labores campesinas, es decir que apoya la reproducción del conjunto de actividades que determinan su quehacer.

En el análisis de las entrevistas realizadas se puede notar que las diferencias individuales entre los productores dependen de este gusto personal adquirido en muchas ocasiones como parte de la

tradición familiar, es decir, la imagen construida en esta trayectoria a partir de lo que ha representado la actividad en relación con la subsistencia y lo que ha implicado en la continuidad de las prácticas campesinas. Ofrece, como ya se ha planteado, una seguridad económica familiar ante cualquier eventualidad, aporta dinero cuando se requiere para la siembra o la cosecha. Además, la aportación de quienes apoyan las fiestas tradicionales, así como una buena oportunidad de invertir el dinero que llega del exterior.

La relación que establecen los productores con su ganado en cuanto a su cuidado y manutención demuestra una serie de valores que se reflejan en prácticas cotidianas donde la atención a los problemas que presenta el ganado es crucial, aparentemente esto es debido sólo a un interés productivo. Sin embargo, y de acuerdo con lo recabado por los productores, estos cuidados van mucho más allá de las ventajas económicas que esto representa y tiene que ver más con un sentido moral de apoyo al animal y la cercanía afectiva de los animales con su dueño; esta relación está dada según se puede interpretar en las declaraciones de los productores por la sabiduría de los animales.

Lo anterior se demuestra cuando en época de lluvia el productor va a observar a sus animales y a llevarles sal, éstos lo reconocen sólo con su voz (“chistear”),¹³ por lo que esta tarea no puede asignarse a nadie más. Otro ejemplo es cuando los animales forman un grupo que no se confunde con los de otros dueños; lo anterior permite que el hato en su totalidad y sin miembros ajenos a éste, sea capaz de regresar hasta la casa de su amo cuando el pasto se acaba en el monte.

Los ganaderos establecen un gran afecto hacia los animales. Esto se presenta de manera más común entre los adultos mayores de la localidad, sin embargo, este afecto es inculcado a las generaciones más jóvenes; lo que se refleja cuando se escucha hablar de

¹³ Chistear: llamar a sus vacas para que éstas lleguen a un punto estratégico del campo donde han sido acostumbradas a comer sal.

las enseñanzas de los abuelos u otros familiares lejanos. Generalmente este gusto va ligado también a las corridas de toros y otras prácticas ligadas a las tradiciones.

El valor que tienen los animales y su cuidado

La posición de respeto hacia los animales permite ubicar al actor en un conjunto de relaciones sociales ligadas a la importancia de la ganadería en su localidad, éstas se expresan en el cuidado que le brindan los productores a sus vacas y toros; su presencia en tradiciones tienen que ver con transformar a los animales en un patrimonio que se entrega a una nueva familia, en fiestas o como una inversión. Esta actitud corresponde a una creencia y una valoración subjetiva que le permite conservar la práctica al garantizar el proceso productivo con éxito y, por lo tanto, seguir siendo ganadero.

La responsabilidad del “hato” es de quien se hace cargo, por lo que las pérdidas y problemas que padecen los animales dependen directamente de su dueño. Esta situación está directamente ligada a la relación del productor con su ganado, el cuidado y la atención que otorga directamente hacia sus animales, no a condiciones externas al productor, como sucede en el caso de la práctica agrícola.

Sin embargo, una forma de ser y entender la práctica que se refleja en las entrevistas realizadas tiene que ver con la solidaridad y el apoyo entre los productores ganaderos para mantener la práctica. Algo que demuestra lo anterior es que se establecen mecanismos que permiten una forma de distribuir los recursos, por ejemplo, al establecer zonas comunes de abastecimiento de agua y dejar veredas entre las parcelas que permiten el tránsito del ganado, así como apoyarse ante cualquier eventualidad o inseguridad de su ganado, entre las principales.

A pesar de lo anterior, esta solidaridad no queda muy bien establecida entre los ganaderos y los agricultores, ya que para éstos los primeros gozan el privilegio de aprovechar los espacios comunes del ejido, a los cuales legalmente todos tienen derecho, los

coloca entonces en una ventaja productiva; desde la perspectiva de los que sólo son agricultores los ganaderos están en deuda con ellos y con la comunidad.

Estos actos de apoyo entre ganaderos no se notan claramente en el momento del aprovechamiento de recursos silvestres, al hacer potreros en el espacio común, lo que convierte la problemática de los insumos un asunto individual. Entonces, el gusto por mantener la práctica se convierte en una disputa por la alimentación de su ganado; otro problema central son los requerimientos a los que cada vez más deben someterse para la compra y comercialización de su ganado. En estos dos aspectos los productores ganaderos no demuestran solidaridad entre ellos, y son mínimas las estrategias que llevan a cabo para consolidar compras y ventas de animales o subproductos.

Distinta a la visión técnica que implica sólo producir y hacer producir a los animales, en las condiciones actuales antes descritas esto resulta decepcionante, ya que esta capacidad productiva requiere de mucho esfuerzo y dinero para que cumpla lo deseable desde este punto de vista.

La tradición familiar tiene un lugar importante en el conjunto de disposiciones ligadas al manejo de los animales, a partir de los requerimientos de éstos, donde los argumentos productivos no son los únicos que tienen lugar desde esta perspectiva en las decisiones de los productores.

Conclusiones

La forma en que los actores piensan y justifican su práctica depende de los procesos de significación construidos socialmente, mismos que se convierten en pautas de referencia, modelos de comportamiento y de interpretación del mundo y por tanto a visiones de desarrollo.

En este sentido, cuando los productores tienen que decidir qué modelo de ganadería adoptar y qué tipo de proceso asumir, sea de engorda o de cría, lo que se negocia no es sólo una justificación

económica sino que también tiene que ver con habilidades, conocimientos y relaciones sociales. Está ligado con lo que saben, pueden hacer y cambiar a partir de la nueva información y estrategias que se ofrecen en el contexto en que viven.

Según demuestra el trabajo de campo, la práctica ganadera está asociada invariablemente al bienestar de los animales y a su reproducción en forma de crías, para ellos la práctica no puede entenderse de otra manera; la salud de los animales es la base de la productividad, es decir, sólo si las vacas y toros se mantienen en buenas condiciones es posible la continuidad de la práctica y, por lo tanto, seguir reconociéndose como ganaderos.

Ixtlilco El Grande, al ser un área natural protegida, la conservación de los recursos naturales adquiere importancia y, por lo tanto, establece condiciones especiales en la relación de los actores con éstos. Las propuestas políticas e institucionales orientadas a brindar alternativas ante la crisis agropecuaria y ambiental todavía resultan limitadas. La población mantiene el aprovechamiento de algunos recursos silvestres, principalmente la venta de copal y la extracción de leña, plantas medicinales y postes para corrales de uso doméstico, además de que funciona la Unidad de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre (UMA) para el aprovechamiento del venado cola blanca.

A pesar de las condiciones adversas como la falta de insumos y de agua, los productores manifiestan un gran interés por la ganadería; más aún, el número de animales que entran al espacio común del ejido tiende a aumentar. Una de las relaciones más importantes que establece la práctica ganadera es con la agrícola, tomando en cuenta los tiempos, espacios, recursos y mano de obra requerida.

El legado de conocimientos que implica la práctica ganadera puede considerarse un patrimonio cultural, que se materializa en formas de entender su realidad, en formas de cooperación, pero también de distinción entre ellos, y de la valoración de algunos de los recursos existentes. Esto se puede observar cuando los productores reconocen: “es lo que sabemos hacer”, “esto es lo que nos dejaron nuestros padres”; entonces el conocimiento y la experiencia

en la práctica ganadera se puede equiparar al patrimonio cultural que implica el cultivo de la tierra, es decir, el saber o no los procedimientos del ganado marca también la diferencia entre ellos.

Como se puede observar en algunas de las transcripciones, el grupo doméstico como principal trasmisor de los principios que consolidan las disposiciones en el actor, cumple aquí la función de convertir a la práctica en un patrimonio cultural, en un legado de conocimientos que son herencia y tradición a la vez.

Es interesante la representación social construida acerca de la vegetación infinita, cuyos requerimientos son mínimos para mantenerse y reproducirse; mientras que en el caso de los animales silvestres, éstos requieren cuidado, lo que hace necesario no nada más procurar el abastecimiento de agua y alimento, sino una atención especial para su reproducción. Tal es el caso del venado cola blanca. En este sentido, las plantas silvestres se reproducen “fácil” y “rápido”, y tienen una gran capacidad de recuperación que va más allá del aprovechamiento que la población hace de ellas.

El cuidado de sus recursos está ligado al valor que le dan a algunos de ellos, por ejemplo, al identificar cuáles son los árboles de los que obtienen un beneficio directo, cuáles vale la pena “conservar”, “cuidar”, “proteger” y cuáles desde su punto de vista no.

Los productores tienen la idea de asignar, por un lado, la responsabilidad a sí mismos como ganaderos particulares y, por otro, a la colectividad, como las principales causas de los problemas de falta de insumos para el ganado en el monte. Según la perspectiva que muestran los productores, esta construcción tiende a resolverse por medio de la parcelación individual de potreros y con esto la imposibilidad de acceso de tierras comunes de pastoreo a los no poseedores de tierra, lo que cerrará la posibilidad de alternativas para un manejo sustentable de los espacios ganaderos.

Los campesinos reconocen de manera particular la forma en que se da el deterioro ambiental. Aun cuando para ellos es difícil percibir la pérdida de recursos naturales, sí advierten la incapacidad productiva actual del monte para abastecer de forrajes todo el año para su ganado. Dada las posibilidades reproductivas que se le

atribuyen a las plantas, para los productores la escasez de alimento para el ganado en el monte se considera producto de los cambios ambientales, particularmente la falta de agua; en este sentido, para ellos la sobrecarga de animales y la falta de estrategias de manejo de los espacios silvestres tampoco tiene un efecto negativo en la escasez de alimentos, a pesar de que según estudios (*cf.* FAO, 2009) el exceso de animales tiene altos costos ambientales aunque existiera suficiente agua.

Desde el punto de vista de los actores, la reducción de animales en el cerro no apoyaría el mejoramiento de las condiciones ambientales, su práctica corresponde a estas ideas. Se puede reconocer que sus acciones corresponden a un criterio donde todavía es posible mantener las condiciones ambientales, a pesar de que exista un número mayor de animales que el señalado técnicamente.

Uno de los ejemplos de la eficacia tecno-ambiental de los campesinos, a la que se refiere Toledo (1988) en otras regiones del país, se expresa en este caso al mantener las razas criollas en la búsqueda de características de resistencia del ganado, así pueden sobrevivir en el agostadero a pesar de condiciones hostiles de sequía y falta de alimento; a su vez, las mezclas con razas finas permiten que sus hatos tengan algunas características de mayor productividad.

El paisaje que admiran se refiere siempre a un “todavía existe”, en la medida que comparan con otros lugares donde ya no existen ciertos recursos; por otro lado, esta afirmación permite reconocer que en otros aspectos algo ha cambiado, a la vez están indicando que se puede agotar en cualquier momento.

El mundo de los otros se ve a partir del propio, por ejemplo los que han cercado terrenos en el agostadero tienen una ventaja comparativa ya que pueden distribuir los espacios según convenga, el alimento de su ganado está garantizado durante todo el año. Quienes en su caso han logrado consolidar un proceso productivo más avanzado dedicándose a la engorda de ganado además de la cría, con lo que cierran el círculo productivo, cuestionan la improductividad de los ganaderos minifundistas, excluyéndolos de las

opciones que brinda el aprovechamiento de los recursos naturales y por lo tanto de una posibilidad de desarrollo.

A partir de la reconstrucción del diálogo con los actores se reconoce que la práctica ganadera constituye una forma de reapropiarse de la cultura del maíz, en la medida en que permite darle un aprovechamiento productivo a éste, librándose de los bajos precios del mercado, es decir, al usarlo como insumo para su ganado. Así, se reconstruye la identidad local a partir de procesos que mantienen una tradición ligada a la supervivencia de nuestra cultura.

Las representaciones sociales que prevalecen acerca de los recursos naturales y el ganado están ancladas en ciertos preconstruidos culturales relacionados con un conocimiento y una tradición que tiene que ver con una actividad de subsistencia ligada a formas de ser y pensar. En esto último la relación con su mundo de vida se establece a partir de los recursos naturales que poseen y que son parte de su entorno, lo cual conforma un estilo de vida donde la práctica ganadera y la cultura que representa desempeña un papel importante, moldeando una forma de comportamiento.

El ganado, al igual que la tierra, es símbolo de riqueza, prestigio y poder. El proceso de crianza y pastoreo implica el establecimiento de áreas destinadas a esta práctica, en este sentido también establece el lugar del grupo doméstico en la sociedad donde se desenvuelve, por lo tanto es un patrimonio que se expresa en formas de capital económico y simbólico.

Desde el mundo de vida de los actores en Ixtlilco El Grande se puede decir que la naturaleza tiene un significado en el que ellos forman parte, y es diferente al construido desde otros ámbitos culturales, es un espacio de vida que hay que cuidar, pero también que tiene sus propios medios de recuperación, donde ellos no tienen una misión específica.

El actor no sólo es parte de condiciones objetivas, sino que es un elemento pensante con capacidad de transformación; en este sentido las posibilidades de desarrollo trascienden el proyecto personal y material, se convierte en un proyecto social e intersubjetivo. Esto significa que para hacer posible un proceso de transformación

es preciso abordar la realidad cotidiana de los sujetos, es decir, la parte constitutiva de las prácticas sociales, la cual está ligada a las disposiciones mentales y objetivas del actor.

El mundo se centra en lo que las cosas significan para nosotros, en los vínculos que construimos cotidianamente, que nos han heredado y que poseemos, muchas veces sin darnos cuenta. Esto será reconocido y avalado socialmente en función del peso cultural que adquieran conjuntamente las prácticas cotidianas que lo reproducen.

ANEXO

Entrevistas a profundidad realizadas (referenciadas en el texto)

| Número de entrevistado | Sexo Edad | Tipo de ganado | Nivel socioeconómico* | Fechas de entrevista |
|------------------------|-----------------|-------------------|--------------------------|-------------------------|
| 07. Roberto | | GM** y GC*** | Alto | enero, 2005 |
| 08. | | | | febrero, 2005 |
| 09. Cirilo | Hombres | GC | Alto | agosto, 2004 |
| 10. | de 30 a 60 años | | | octubre, 2005 |
| 11. | | | | diciembre, 2006 |
| 16. Alejandro | | GC | Medio | agosto, 2005 |
| 44. Chayo | | GC | Alto | febrero, 2005 |
| 45. | Mujeres | | | septiembre, 2005 |
| 46. | más de 60 | | | noviembre 2005 |
| 47. Chana | | GC | Medio | febrero 2005 |
| 48. | | | | diciembr 2006 |

* Criterios para definir la condición socioeconómica del universo de estudio de productores ganaderos y con experiencia ganadera de bovinos.

Nivel socioeconómico: Medio. Se considera en esta categoría a quienes tienen de 6 a 10 cabezas de ganado fino y/o de 11 a 20 de ganado criollo. Tienen de 3 a 7 hectáreas de tierra cultivable (que puede ser de riego o temporal), cuentan con algunas formas de crédito u otras formas de apoyo.

Nivel socioeconómico: Alto. Se considera en esta categoría a quienes tienen más de 10 cabezas de ganado fino y/o más de 20 cabezas de ganado criollo. Tienen más de 7 hectáreas de tierras laborables (que puede ser de riego o temporal), tienen crédito u otras formas de apoyo.

**GM se refiere a ser poseedores de Ganado Mejorado.

***GC se refiere a ser poseedores de Ganado Criollo.

Bibliografía

- Barragán, Esteban (1990), *Más allá de los caminos*, México, El Colegio de Michoacán.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1995), *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Berger, Peter y Tomas Luckman (2001), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Comboni, Sonia (2002), “Interculturalidad, educación y política en América Latina”, *Política y Cultura*, “América Latina, estudios críticos de la ideología dominante”, primavera 2002, núm. 17, México, UAM-Xochimilco, pp. 261-268.
- Corcuff, Pierre (1998), *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza Editorial.
- Giménez, Gilberto (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, tomo I y II, México, Conaculta.
- Grize, J.B., P. Verges y A. Silem (1987), *Salaires face aux nouvelles technologies. Vers une approche sociologique des représentations sociales*, Centre National de la Recherche Scientifique, Francia.
- Gutiérrez, Silvia (2007), “El campo y objeto de estudio de la comunicación. Un estudio de representaciones sociales”, en Juan Manuel Piña (coord.), *Prácticas y representaciones en la educación superior*, México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés, pp. 123-161.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus.
- Jodelet, Denise (1998), “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en S. Moscovici (ed.), *Psicología social II*, “Pensamiento y vida social. Psicología y problemas sociales”, Barcelona, Paidós, pp. 469-494.
- Lazos, Elena (2001), “Ciclos y rupturas: dinámica ecológica de la ganadería en el sur de Veracruz”, en Lucina Hernández (comp.), *Historia ambiental de la ganadería en México*, Xalapa, Veracruz, México, Instituto de Ecología, pp. 133-153.
- Mora, Martín (2002), “La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici”, *Athenea digital*, núm. 2, Universidad de Guadalajara, México.

- Moscovici, Serge (2003), "Notas hacia una descripción de la representación social", *Psicología Social*, Revista Internacional de Psicología Social, vol. 1, núm. 2, enero-junio, México, pp. 67-118.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) (2009), *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. La ganadería, a examen*, Roma.
- Schutz, Alfred y Tomas Luckman (2001), *Las estructuras del mundo de vida*, Buenos Aires, Amorrourtu Editores.
- Thompson, John B. (1988), "Ideología y cultura moderna", *Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM-Xochimilco.
- Toledo, Víctor Manuel (1988), "La sociedad rural, los campesinos y la cuestión ecológica", en Zepeda, J. (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, México, El Colegio de Michoacán/Conacyt.

Guendaliza'a: encuentro interétnico en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*

Víctor Manuel Hernández Gutiérrez**



Fototeca Casa de la Cultura de Tehuantepec, Oaxaca, 1981.
Quinto Centenario de la Batalla del Guiengola.

Introducción

Este trabajo es un estudio en torno a la fiesta del Guendaliza'a, encuentro étnico que realizan seis grupos en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, desde 1996.

Para actuar en un espacio es indispensable conocer las dinámicas de ese contexto. En términos del desarrollo rural, los propios actores son los que nos muestran elementos de sus relaciones sociales y culturales que se reflejan en la cotidianidad, manifestando con ello su

* Artículo basado en la tesis de maestría en desarrollo rural: “Guendaliza'a: encuentro étnico y festivo en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Huaves, mixes, zoques, chontles, zapotecos y mixtecos como parte de su desarrollo cultural”, UAM-Xochimilco, México, 2009, dirigida por Gisela Landázuri Benítez.

** Profesor y promotor cultural. Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán [vicleunam_78@hotmail.com].

propia identidad. Es desde esa identidad cultural¹ que se construye el mundo de vida, la visión de futuro y las estrategias cotidianas de reproducción y desarrollo; cambios y transformación social. Lo que sucede en el Istmo de Tehuantepec en relación con los proyectos culturales, puede detonar procesos de desarrollo local.

La fiesta es un reflejo de cotidianidad que se construye en la localidad-comunidad-región; por ejemplo, la diversidad cultural, la solidaridad y la ayuda mutua. Por otro lado, el festival ha generado intercambios, socialización y cambios culturales. Es a partir de los encuentros de este Guendaliza'a que se da el reconocimiento de caras conocidas, nuevos rostros y voces para ser escuchadas y ser tomadas en cuenta dentro de la diversidad cultural, hacia otras colectividades y otras experiencias. Es decir que desde ahí surgen diversas interrogantes que dialogan en el marco de una realidad que desempeña un papel importante en la representación cultural y social en el Istmo de Tehuantepec y hace que transitemos, a partir de la fiesta (Guendaliza'a), esos diferentes escenarios y mundos que nos comparten los distintos grupos étnicos de la región.

Sin duda, el Istmo de Tehuantepec es una de las zonas de Oaxaca más conocidas en el mundo por la belleza de sus mujeres, su hermoso traje de tehuana, sus tradiciones y costumbres. Sin embargo, se ha estereotipado a una sola etnia como representante de los habitantes que comparten esa rica región oaxaqueña, pero ni así se han podido dar a conocer todas las danzas, la música y las tradiciones de los zapotecos, mucho menos, de otras etnias que igualmente poseen una rica tradición milenaria. Esta región, que se ubica entre el Golfo y el Pacífico, se caracteriza por su extremada multiculturalidad, puesto que en ella se encuentran, relacionan, confrontan y contrastan individuos pertenecientes a diversos grupos étnicos,

¹ La identidad cultural es entendida como aquella que surge de la relación del individuo con la sociedad, y constituye un elemento de su realidad subjetiva, la identidad expresada en la manera de ser y pertenecer a un pueblo y estar en constante interacción con el mundo, en este sentido, está formada tanto por la cultura y la tradición, así como por la lengua materna.

dando como resultado un amplio abanico de formas de interacción social desde lo rural, lo local y comunitario.

A lo largo de los años, cada grupo étnico se ha mantenido, adoptando y readaptando los diversos cambios que se presentan. Las viejas expresiones religiosas, festivas y productivas de la cosmovisión mesoamericana han servido para su desarrollo social y cultural. Es así como la región del Istmo de Tehuantepec se fortalece y preserva su identidad.



Alberto Quiroga Carballo,
Archivo Fotográfico del Comité Organizador del Guendaliza'a.

Son ricas las tradiciones y costumbres de la región, durante todo el año se celebran las siguientes festividades: fiestas titulares, mayordomías, las famosas *velas* y su Guendaliza'a. Esta última es una fiesta reciente de corte histórico regional, en honor a los héroes y heroínas de la insurrección indígena de Tehuantepec del 22 de marzo de 1660. La autoridad municipal y la Casa de la Cultura organizan el encuentro étnico del Istmo, en el que participan huaves, chontales, mixes, zoques, mixtecos y zapotecos.

La palabra Guendaliza'a es sinónimo de Guelaguetza en la variante zapoteca del Istmo, significa "acción de parentesco", "ser

parientes”, por extensión: “hermandad”. La celebración se inicia con una calenda étnica que parte de la Casa de la Cultura, en la que las diversas delegaciones indígenas recorren las principales calles quemando toritos de petate, bailando sus danzas acompañadas de su música tradicional. Al día siguiente, por la tarde, se realiza el encuentro a orillas del Río Tehuantepec y al término del evento se corona el festejo con la quema de fuegos artificiales.



Fototeca Casa de la Cultura de Tehuantepec, s/f.

El Guendaliza’a se retoma en 1999 por parte de la Casa de la Cultura de Tehuantepec y los diversos actores que participan en ella, para que se pueda llevar a cabo año con año a orillas del Río Tehuantepec, que se da mediante la participación activa de los propios sujetos sociales y los seis grupos étnicos que habitan la región del Istmo de Tehuantepec.

Esto ya es un festival que conmemora la rebelión de Tehuantepec en el siglo XVI (véanse Manso de Contreras, 1987; Díaz y Torres, 1992) contra los españoles, y que precisamente involucra a todos

los pueblos del Istmo con algún otro pueblo invitado cada año que comparte rasgos culturales, rindiéndoles homenaje a esos héroes y heroínas que se rebelaron para conseguir sus derechos y su libertad.

Los documentos históricos registrados muestran que en la memoria histórica de estos pueblos aún siguen vigentes las formas de representación y conservación de su vida cotidiana, que tiene que ver con la manera como reproducen su cultura, forma de vida y prácticas sociales. Mediante estas características, el Istmo de Tehuantepec muestra que en los diversos cambios suscitados desde lo rural, desde lo indígena, los sujetos sociales se niegan a cambiar en su totalidad.

Pensar al México de hoy como una nación multicultural es todavía un anhelo. Si bien nuestro país se reconoce como una nación pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, todavía no es un Estado-nación que promueva, de manera plena, y que acepte, como parte de su condición, la diversidad y las muchas identidades que generan las culturas indígenas que conviven en un territorio.

La sociedad nacional no conoce cabalmente a sus diversos integrantes que hablan más de 60 lenguas originarias. Muchos mexicanos piensan que su país tiene una historia única, pero desconocen las otras historias que formaron y siguen construyendo los pueblos indígenas a lo largo de más de cinco siglos. Son historias que podrían explicar la actual situación de pobreza y abandono en que han vivido estos diversos pueblos. En algunos casos son historias comunes a todos, pero no en otros, pues surgieron de relaciones de opresión, de estrategias de sobrevivencia o resistencia para continuar siendo pueblos indígenas, por ser y mantenerse diversos. Si asumimos que México tiene más de 60 rostros indígenas aceptaremos el carácter multicultural de nuestra nación. La acción pública de las instituciones federales, estatales y municipales debe tomar en cuenta a las autoridades e instituciones indígenas. Ya que aún hace falta trabajar para reconocer y aceptar las muchas identidades que hay en el propio estado de Oaxaca. Implica que todos los ciudadanos reconozcamos la diversidad cultural, y que esta aceptación se

convierta en nuevas acciones y políticas públicas que nada tienen que ver con las viejas políticas integracionistas, sino con el respeto a todos los derechos de los pueblos indígenas y sus integrantes.

La pluralidad del Istmo de Tehuantepec la dan los pueblos indígenas, la diversidad cultural e identitaria también. Ellos nunca han dejado esta región y nunca han renunciado a ser quienes son como individuos o sujetos, ya que las diversas comunidades también han buscado ese derecho a ser escuchados, a tomar sus propias decisiones; pero sobre todo, a ser tomados en cuenta como indígenas. Sus patrimonios naturales, sus propiedades, sus conocimientos y sabidurías, sus esfuerzos en el trabajo, el dinero que ganan, está a disposición de sus familias, de sus comunidades, en seguir reproduciéndose social y culturalmente mediante varias formas; pero la práctica social más usada en la región del Istmo son sus fiestas tradicionales, sus pachangas, aquellos encuentros reflejados en lo festivo.

Reconocer que hay una diversidad pluricultural² en la región del Istmo nos habla de que poseen y habitan una parte importante del territorio regional. Existen diversos pueblos indígenas, ya que cada uno tiene su propia cultura, su historia, su lengua, su forma de organizarse y manifestar su identidad, sus costumbres y sus tradiciones a través de proyectos sociales, políticos, económicos y culturales, los cuales han impulsado el desarrollo en y para las comunidades. Sin duda, cada una de las diversas etnias aporta distintas soluciones a los diversos problemas de la región en la que viven. Con esto quizá estemos en posibilidades de ser más conscientes para avanzar en la construcción de un *desarrollo cultural* que reconozca la diversidad cultural³ (véase Sánchez, en Hernández, Sarela y Sierra, 2006:264-266).

² La pluriculturalidad puede entenderse como la situación de existencia de culturas diferentes en un mismo espacio, aunque las diversas etnias muestran sus propias características que los diferencia de los “otros”.

³ El reconocimiento a la diversidad del país y a la autonomía de los pueblos indígenas implica la búsqueda de la unidad en la diversidad cultural.

Moguel señala que:

El Estado debe impulsar políticas culturales,⁴ nacionales y locales de reconocimiento y ampliación de los espacios de los pueblos indígenas para la producción, recreación y difusión de sus culturas; de promoción y coordinación de las actividades e instituciones dedicadas al desarrollo de las culturas indígenas, con la participación activa de los pueblos indígenas; y de incorporación del conocimiento de las diversas prácticas culturales en los planes y programas de estudio de las instituciones educativas, públicas y privadas. El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento regional, si no nacional y pasó a ser necesario para eliminar las incomprendiones y discriminaciones hacia los indígenas (2004:27).

Hoy nadie puede negar la presencia viva de los pueblos indígenas, sus aportes y soluciones a los problemas del mundo moderno. Nadie debe aceptar hoy el dominio de un pueblo sobre otro. Quien lo hace no reconoce al otro como igual. Por esta razón, la creación del Guendaliza'a como encuentro étnico en el Istmo de Tehuantepec y la participación social de cada uno de ellos busca la igualdad de oportunidades, exigen el derecho a administrar sus propios asuntos comunitarios, regionales, culturales e identitarios. Cada integrante espera ser tomado en cuenta en el diseño de las políticas culturales que le atañen. Las comunidades étnicas de la región creen en el reconocimiento de la diversidad cultural como un derecho público; en que el Estado tiene la obligación de hacer que coexistan sus formas de gobierno, sus lenguas, valores, identidad cultural y sus derechos plenos. Tienen la certeza de que, en el futuro, su permanencia como pueblos está garantizada en

⁴ Néstor García Canclini (2004:564) define a las políticas culturales como “un conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, o a través de los gobiernos locales, las instituciones y la sociedad civil organizada a fin de orientar el desarrollo simbólico y satisfacer las necesidades culturales de la población obteniendo entre todos un consenso para lograr una verdadera transformación social”.

condiciones de mayor equidad socio-política-cultural y con mejores niveles de salud, educación, vivienda, ingresos y empleo. Para ello, por lo menos cuatro de las seis etnias que participan en el Guendaliza'a han creado su propio *Plan para el desarrollo integral, sustentable y pluricultural*.⁵

Las etnias del Istmo han sabido sobrevivir como zapotecos, mixtecos, mixes, chontales, huaves y zoques en sus tierras originales, o en cualquier otra parte, con dignidad y en armonía con los demás. Las delegaciones étnicas quieren mantener su identidad espiritual, conservar su cosmovisión y sus templos, sus maneras de hablar y de pensar, de celebrar la vida, la muerte, sus cosechas, la hermandad que los une como comunidad de una misma región y que comparten un mismo territorio y su forma de ser tomados en cuenta; quieren hacer realidad la posibilidad de vivir en la diversidad cultural. Aunque ello signifique todavía un anhelo.

Este trabajo de investigación es un análisis desde los sujetos sociales (los seis grupos étnicos) hasta la realización festiva del Guendaliza'a; la cual tiene una historia en común que los ha marcado en su memoria. Pese a este acontecimiento que ocurrió desde el siglo XVI (Casarrubias, 1975:121), las diversas etnias han continuado con un proceso complejo en su desarrollo (político, social y cultural) como comunidades indígenas. Ellas han afrontado los diversos cambios de la modernidad, del progreso, del paso del tiempo, sin embargo, el elemento central que los ha caracterizado es su ser como indígenas. Sus costumbres, sus tradiciones, su lengua, su vestimenta tradicional, su fe, sus creencias y su sistema festivo, no son elementos estáticos, sino cambiantes, ya que hasta

⁵ Durante la investigación de campo realizada en el municipio de San Mateo del Mar, en una entrevista llevada a cabo el 16 de marzo de 2006 a uno de los representantes de la delegación huave que participa en el Guendaliza'a, pude darme cuenta que el grupo étnico Ikoods (huaves) elaboró un proyecto de desarrollo municipal, creado por las autoridades y habitantes del municipio en diciembre de 2005. En ese documento se exponen las aspiraciones para crear las condiciones favorables para un desarrollo que beneficie a la misma comunidad.

los elementos de territorialidad⁶ nos hablan de procesos de cambio, de adaptación, de reinención para seguir permaneciendo y manteniendo una identidad que también es cambiante.

En este sentido, historia, cultura, identidad y territorio son elementos de suma importancia para su desarrollo cultural, social, económico y político, ya que son la base en la construcción del modo de vida, de la percepción, resignificación y reestructuración de las prácticas cotidianas y de la visión de futuro que explican las estrategias de reproducción aún presentes.

Los actores sociales (las etnias del Istmo) han tenido presencia en la elaboración de propuestas y proyectos locales que han impulsado el desarrollo para sus comunidades, sobre todo en lo que concierne al ámbito cultural. Las prácticas socioculturales, las festivas, las re-creativas han tenido presencia significativa en toda la región. Pero

⁶ La territorialidad implica elementos de pertenencia supeditada a procesos de identificación y de representación colectiva e individual. Podemos analizar la territorialidad de las siguientes consideraciones: 1) toda relación social tienen ocurrencia en el territorio y se expresa como territorialidad. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado; 2) el territorio es un espacio de poder, de gestión y de dominio del Estado, de individuos, de grupos, y de organizaciones locales, nacionales o multinacionales; 3) el territorio es una construcción social y nuestro conocimiento del mismo implica el conocimiento del proceso de producción y reproducción; 4) la actividad espacial de los actores es diferencial y, por lo tanto, su capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiarse territorio es desigual; 5) en el espacio ocurren y se sobreponen distintas territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes que generan relaciones de complementación, de cooperación y de conflicto, es por eso que el territorio no es fijo, sino móvil, mutable y desequilibrado. La realidad geosocial es cambiante y requieren permanentemente nuevas formas de organización territorial. Por último, el sentido de pertenencia e identidad, el de conciencia regional, al igual que el ejercicio de la ciudadanía y de la acción ciudadana sólo adquieren existencia real a partir de su expresión de territorialidad. En un mismo espacio se sobreponen múltiples territorialidades y múltiples lealtades. En este sentido, el Istmo es parte de esa territorialidad, como símbolo de cohesión, como punto de partida que cobija a la diversidad cultural.

no del todo en la solución de los problemas sociales NBI (necesidades básicas insatisfechas), no han podido dar resultados para resolver problemas que en ocasiones son colectivos. La pavimentación, el alcantarillado, el acceso a servicios de salud y educación, de la que carecen muchas de las comunidades indígenas, son problemas graves. La inmensa mayoría de los pueblos indios de Oaxaca viven en condiciones de desigualdad, falta de oportunidades, exclusión en la planeación y ejecución de políticas (públicas).

Sin embargo, lo que se pretendió con esta investigación fue hacer un análisis reflexivo y crítico a partir de la revisión de teorías que puedan dar elementos para entender cómo es que estos grupos étnicos mantienen su cultura para fortalecer su identidad, sin dejar abandonado su ser como sujetos actuantes en los procesos de cambio. Estamos frente a un trabajo que combina constantemente descripción e interpretación pero también participación en este largo proceso desde su creación, ya que mi desempeño como promotor cultural en este proyecto del Guendaliza' a me ha permitido incorporarme e involucrarme en su desempeño año con año, gracias al creador de este evento festivo, el profesor Mario Mecott. No se trata, pese a lo que pueda parecer, de un trabajo sobre el Guendaliza' a en sentido estricto, ya que el análisis de este evento festivo constituye el mero pretexto como punto de partida para construir un objeto de estudio mucho más complejo y lleno de matices: las relaciones sociales de los istmeños que se encuentran en los centros urbano-rurales y de los oaxaqueños del conjunto del estado. Unas relaciones sociales que están atravesadas por divisorias étnicas y de clase y que quedan perfectamente reflejadas en el simbolismo festivo, así como en los dispositivos organizativos que dan lugar a la preparación y desarrollo de la fiesta.

A lo largo de este trabajo he querido comprender, a partir de cuatro grandes temas –historia, cultura, identidad y transformación–, la celebración de la fiesta. ¿Cómo la diversidad de actores que se han manifestado y participado en proyectos socioculturales puede impulsar un tipo de desarrollo que conduzca a favorecer a las diversas comunidades municipales? Esta preocupación teórica

se concretiza en otros temas: 1) el elemento cultural que se expresa en la identidad étnica con el elemento de intensos mestizajes como construcción histórica; 2) el hecho histórico ocurrido en el siglo XVI prevalece actualmente en una memoria histórica colectiva que se expresa mediante el surgimiento de un evento festivo para conmemorar y recordar este hecho y poder así fortalecer su cultura, sus tradiciones y costumbres que caracterizan al Istmo oaxaqueño; 3) el sujeto y desarrollo en una nueva ruralidad se expresa precisamente en estos cambios que han tenido, y tienen, los grupos indígenas del Istmo, ya que los temas abordados en este trabajo tienen como perspectiva el fortalecimiento a la pluralidad desde el sujeto social enfocado hacia lo histórico, cultural y el proceso productivo: las propuestas que impulsan los diversos actores, mismas que se reflejan en las dinámicas sociales que impactan en los problemas, experiencias y proyectos de desarrollo rural desde lo local.

El desarrollo del Guendaliza'a: siguiendo sus pasos en todo su esplendor

Ndaani guenda ladxidó sti ti guidxi, nu ti diidxá nacha'hui' ti ucadiagatu (En el alma de cada pueblo, existe una historia que debe ser contada).⁷

El encuentro festivo se realiza cada año por el mes de marzo. Cuando da comienzo el evento festivo, por la tarde, la alegría se siente por el entusiasmo que transmiten los grupos participantes. Ver juntos y reunidos a los seis grupos étnicos impone. Las delegaciones participantes observan las danzas y bailes que interpretan los demás, aplauden y comentan los bailes. Algunos se sorprenden con las presentaciones de sus compañeros. Los espectadores que acuden a presenciar el evento festivo también quedan complacidos. En este sentido, las fiestas del Istmo desbordan diversión y entretenimiento y, por eso mismo, contienen actividades consi-

⁷ Fragmento extraído de las palabras del profesor Mario Mecott Francisco, entrevista realizada en el Guendaliza'a 2005.

deradas como profanas.⁸ Alrededor del río se dan cita numerosos comerciantes ambulantes con el fin de ofertar sus mercancías a la gente que se congrega para las fiestas. Es por eso que horas antes se levantan puestos. Al finalizar esta fiesta, la coronación anuncia el desenlace de la celebración llegando a la quema del castillo y toritos que se mezclan entre la gente, dando paso a que en el escenario los grupos étnicos bailen entre sí, demostrando que existe la diversidad cultural. Se anuncia nuevamente la invitación para que la gente que asistió acuda nuevamente el próximo año. Han pasado 14 años desde la creación del Guendaliza'a, catorce ediciones, donde gracias a la participación e interés de las etnias por conservar y difundir sus raíces, cada año se espera con mayor expectación esta gran celebración de los pueblos del Istmo: el Guendaliza'a, su Guendaliza'a.



Alberto Quiroga Carballo, Archivo Fotográfico del Comité Organizador del Guendaliza'a.

⁸ Cuando hago referencia a las actividades “profanas” me refiero a aquellas actividades no religiosas, como las ferias instaladas en los atrios de los templos, y los juegos mecánicos o los tradicionales.

Describir el festejo del encuentro étnico en el Istmo de Tehuantepec es una tarea difícil, dado el considerable número de ediciones. Cada una de ellas en años anteriores pretende ser única e irrepetible pero en su contexto sigue los mismos lineamientos y reglas de celebrar y llevar a cabo cada festejo: su calenda, previa a la fiesta, es el anuncio de que la fiesta mayor está por venir. Su clímax y su desenlace se corona con la quema de toritos, castillos y juegos artificiales. Cada edición adquiere especificidades en el contexto mismo de la celebración, es decir, que son los sujetos celebrantes y el objeto celebrado los que hacen particular una fiesta, a pesar de que los rituales o actos que en ella se realizan sean prácticamente los mismos que encontramos en el resto de las festividades del Istmo y que tienen que ver con este tipo de celebraciones de gran magnitud.

Los preparativos suelen realizarse con cinco meses de anticipación. Se hace un programa de actividades y los posibles invitados que puedan participar. Institucionalmente, por medio del Comité Organizador, se giran oficios destinados a las distintas casas del pueblo en las localidades, donde se encuentran los grupos étnicos. Los financiamientos tienen también que seguir un procedimiento de gestión de recursos hacia las distintas instancias correspondientes para aprobar el proyecto del Guendaliza'a; evento que requiere del esfuerzo de todos: sociedad, gobierno e iniciativa privada (H. Ayuntamiento Municipal de Santo Domingo Tehuantepec, Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca y Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico). Las logísticas del plan de trabajo para la ejecución del programa planteado se dividen en comisiones. Éstas tienen la finalidad de que lleguen a cumplirse.

En 1996, en la sede del evento (Tehuantepec), mediante la asamblea general se levantó un acta constitutiva en donde se aprobaba formalmente el Comité Organizador del Guendaliza'a, el cual dictaminó distintas comisiones para la ejecución del proyecto. Quedaron en diecisiete comisiones: presidente honorario, presidente, secretario, tesorero, autoridades tradicionales, enlace cultural, relaciones públicas, prensa y propaganda, logística, transporte y

vialidad, higiene y salud, dirección artística, comunicación social, difusión, asesor jurídico, asuntos generales y vocales. Esta organización ha servido para que el evento festivo tenga una mejor estructura, ya que gracias a la creación de las comisiones, el desarrollo del Guendaliza'a ha tenido buenos resultados.

La organización, las asambleas y acuerdos tomados en conjunto son elementos clave para la ejecución de la fiesta, sin ella es imposible que un evento de esta magnitud tenga éxito. Como el encuentro festivo en el Istmo dura dos o tres días, uno siempre se pregunta ¿dónde duerme tanta gente?, ¿quién les da de comer?, ¿cómo le hacen para llegar, si vienen de tan lejos? En los primeros años, desde su creación, como no existían los presupuestos, las delegaciones participantes daban su tequío y hacían el esfuerzo de acudir, lo único que se les brindaba era la comida. Con el transcurso del tiempo y a medida que su fama se incrementaba hubo la necesidad de contar con una buena organización para su planeación y ejecución. Actualmente está el financiamiento para cubrir los gastos de transportación, alimentación y hospedaje gracias a las auspiciantes; pero, el tequío o la ayuda que brindan el desayuno, la preparación de alimentos, casi queda relegada hacia las mujeres de la localidad.

Na' Leticia, es la secretaria de la Casa de la Cultura, ella ofrece su tiempo, esfuerzo y dedicación en buena parte para la realización de algunas de las cosas que hacen falta por hacer, al igual que muchas mujeres. Dedicaba buena parte de su tiempo a la elaboración de los faroles de carrizo y papel de china para que, en la calenda, las delegaciones puedan portarlas. No cobra ni un centavo por su trabajo, aporta esa ayuda mutua para la realización de la fiesta. A parte de desempeñar esa actividad es la encargada de la cocina, que provee y alimenta a las distintas delegaciones que participan en el Guendaliza'a. Realiza actividades extras como preparar el agua que se va a dar, a elaborar las banderitas de colores que se cuelgan en la calenda y en la fiesta, entre otras cosas dando como resultado un trabajo artesanal. Estudiantes que acuden a prestar su servicio social también colaboran al igual que algunas escue-

las de la localidad en cuanto a vigilancia del lugar o en cargar y acomodar las sillas de los invitados, a colgar las banderillas, las enramadas que se utilizan durante la calenda, etcétera. Otras comisiones se encargan de recibir y atender a cada una de las delegaciones. Acompañarlos y estar atentos a lo que pudieran necesitar, esto es en el sentido de tener un buen anfitrión y de coordinación. En cuanto a los horarios de presentación de cada grupo participante, por lo general son jóvenes de las escuelas preparatorias quienes se encargan de esta labor.

Otra comisión, que considero la más importante, es la encargada de la limpieza y desasolve del Río Tehuantepec; la maquinaria que presta el municipio para su limpieza cada año es importante, ya que es ahí donde se realiza el encuentro étnico; la mayoría de las ocasiones me he percatado que la limpieza de éste la han llevado a cabo personas que se encuentran en programas de ayuda social como “Oportunidades”, que en su conjunto son mujeres. Sin duda, el tema de la limpieza ha traído algunas diferencias y disgustos entre los pobladores del lugar, ya que como se sabe, está siempre latente un problema de salud: la propagación del *Bisuriqui*’ (larva del zancudo) que provoca el dengue en la región.⁹ Pese a esos pequeños

⁹ Agustín López Santiago, corresponsal del periódico local *El Imparcial del Istmo* publicó en marzo del 2006, un reportaje en donde hacía público el descontento de la falta de mantenimiento del Río Tehuantepec. Al respecto comentó lo siguiente: “Mientras que las autoridades municipales y la Casa de la Cultura se preparan para la realización del Guendaliza’a en las márgenes del Río Tehuantepec, el inmueble muestra al menos cuatro drenajes que vierten aguas negras, lo cual podría generar un foco de infección para el turismo que ingresará a presenciar este encuentro étnico. El integrante del comité proscate del Río Tehuantepec, Alberto Toledo, dijo que, hasta el momento, las autoridades municipales de Obras Públicas, Casa de la Cultura, Ecología y Turismo, no se han preocupado por resolver el problema que enfrenta este importante río, debido a la contaminación que ha provocado la devastación de la flora y la fauna. De igual forma, mencionó que, desde la administración del ex presidente municipal Martín Vásquez Villanueva, los habitantes de Santa María y Santa Cruz enviaron un escrito donde solicitaron la reparación de las

percances que surgen cuando se lleva a cabo la fiesta en Tehuantepec, la misma siempre han dado buenos resultados a la región, ya que promueve el turismo y la economía local, lo cual le confiere un prestigio inigualable. Por eso, en estos últimos cinco años han puesto los ojos la Secretaría de Turismo así como la Regiduría de Turismo para promover a Tehuantepec, que busca catalogarse dentro de las más importantes de la región en el rubro turístico.¹⁰

Las fiestas que se han realizado en los años anteriores comienzan siempre con la invitación por medio de la difusión y los anuncios publicitarios. Pero algo que me pareció importante es el medio que todavía utilizan para invitar a la población a que participe y vaya a la fiesta: el perifoneo que se pregona en los barrios del municipio y que suele ser continuo. Otra es la mejor: pregonar y recomendar de boca en boca el gusto por el Guendaliza'a. Sus carteles y la publicidad han tenido un impacto hacia la región. Hoy día el uso de tecnologías como páginas oficiales en la internet y algunas redes sociales ha hecho que el Guendaliza'a se consolide en cuanto a su difusión.

Así, las delegaciones van arribando a Tehuantepec. Para el 21 de marzo de cada año, la fiesta y sus preparativos están ya definidos en la Casa de la Cultura. Ya que es ahí donde se lleva a cabo

tuberías de aguas negras, ya que estaban destruyendo el entorno ecológico de esa zona, sin embargo, las autoridades no se preocuparon por resolver esta situación. Dijo, además, que, antes de realizar algún evento cultural en los márgenes del Río Tehuantepec, las autoridades deben analizar si existen las condiciones para que se efectúen o, de lo contrario, sea cancelado, ya que expone la salud del turismo que ingresa, por los fétidos olores que disipan los drenajes, cada vez con más frecuencia. En este sentido, expresó que la contaminación que prevalece en el Río Tehuantepec ha acabado con más de 70 por ciento de la vida silvestre de esa zona ecológica, sin que la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente y el Instituto Estatal de Ecología se preocupen por sancionar a las autoridades municipales, y se evite, así, continuar con la devastación". Véase *El imparcial del Istmo*, lunes 13 de marzo de 2006.

¹⁰ Véase *El Imparcial del Istmo*, martes 22 de enero de 2008.

el primer encuentro festivo de las etnias. Comienza con el atardecer, uno a uno van arribando al ex convento de los dominicos. Llegan con su música, sus danzas, sus regalos que van ofreciendo por las calles de Tehuantepec. Entran al centro del patio principal y saludan a todos los demás comenzando a bailar la ejecución de su música tradicional, con el pito y la caja, abren la pista de baile invitando a los demás grupos étnicos a incorporarse a su baile y danza. La interacción mediante el baile es “mágica”, porque las diferencias desaparecen. Alrededor del patio se concentran las distintas bandas, la gente y los distintos grupos étnicos. Rompen con lo establecido de lo tradicional en la fiesta, se sientan unos con otros, platican, conversan e intercambian gestos y sonrisas. La fiesta en sí crea su propia dinámica social e interacción con lo diferente. Cuando salen las tehuanas, ellas son quienes invitan a los hombres a bailar. Bailan sones tradicionales y alegres que incitan de inmediato a que uno se incorpore al baile. Con la danza demuestran la alegría y el orgullo por lo propio. Llegada cada delegación interpretando y ejecutando danzas que no sabe uno para dónde voltear, ya que no es algo planeado, los arribos suelen ser espontáneos. Cuando se tocan sones de la región, suelen bailar unos con otros, cada uno bailando a su modo.

Lo que anuncia el comienzo formal de la fiesta es el “convite”. Los invitados, después de haber arribado a la Casa de la Cultura y haber bailado, platicado e intercambiado música y baile, se reúnen en grandes contingentes en los alrededores de las calles de Tehuantepec para empezar a recorrer e iniciar la calenda¹¹ con carizos en las manos; se forman filas de gente presididas por faroles

¹¹ “La calenda es una fiesta nocturna en la que reina la alegría y la diversión. Como una forma de expresión de libertad. Durante la calenda se olvidan las diferencias de toda condición, ya que se comparte un mismo sentido; se desborda la fiesta, la celebración y el regocijo”. Extraído del documental Guendaliza'a: encuentro étnico en el Istmo de Tehuantepec, UAM-Xochimilco, Posgrado en Desarrollo Rural, Casa de la Cultura de Tehuantepec, México, 2006. Realización: Víctor Manuel Hernández Gutiérrez y Arturo López Durán.

de carrizo que iluminan las calles e invitan a la población de los lugares cercanos a incorporarse a la fiesta en Tehuantepec. Es ahí donde comienza el clímax de la fiesta. A su vez se van lanzando cohetes a su paso y llevando en las manos varas de carrizo adornadas con listones y globos, recorren las calles de los distintos barrios de Tehuantepec, notificando a la población que la fiesta ha comenzado. El recorrido es presidido por las “marmotas”, muñecos de dos metros de alto aproximadamente, hechos de carrizo y madera, cubiertos con mantas, que representan a los habitantes del Istmo con traje regional, al que se le dedica la fiesta.¹² En cada atrio de las distintas iglesias de Tehuantepec, se detienen para quemar los toritos, y así deleitar con su luz la algarabía del encuentro. Es común que este acto se convierta en una marcha alegre y bulliciosa, donde lo que importa es anunciar a los demás el inminente inicio de las festividades. Durante la caminata no podía faltar el elemento de esparcimiento y diversión: *la mistela*,¹³ que se comparte con los demás como símbolo de hermandad. La calenda en ocasiones ha llegado a durar más de dos horas. Después regresan a la Casa de la Cultura y vuelven a interpretar sus danzas. Acabada la fiesta, cada quien se retira a descansar.

Al día siguiente los preparativos para celebrar el encuentro étnico en los márgenes del Río Tehuantepec siguen su proceso. Se instalan las tarimas del escenario, la iluminación, las gradas de los

¹² Las marmotas son elementos ligados a la evangelización en Oaxaca en la época colonial. Se supone que en ellas se pintaban pasajes principales alusivos a la fiesta patronal. En el Istmo es común que las marmotas se hayan sustituido por los estandartes que se elaboran también en mantas, haciendo alusión a las fiestas titulares o del santo patrón. Estos muñecos gigantes hechos de papel y manta se anexaron a las fiestas en Oaxaca en el siglo XVIII.

¹³ Bebida de mezcal preparada con curado de nanchi’ (ciruelo de la región), la cual se prepara con un año de anticipación. La cantidad de bebida tradicional ha llegado al consumo de hasta cinco mil litros. En algunas ocasiones ésta se ofrece como regalo a los invitados que hacen el recorrido de la calenda por las calles de Tehuantepec. Y quien lo financia ha sido el organizador del evento.



Archivo Fotográfico del Comité Organizador del Guendaliza'a.

asientos y se hacen pruebas de sonido; la logística de todo esto la lleva a cabo el Ayuntamiento Municipal. Los grupos étnicos participantes acuden a la Casa de la Cultura, donde se reúnen todos para desayunar y seguir ensayando. Descansan y se preparan para la tarde. Durante 1999 hasta el 2003, el Guendaliza'a se llevaba a cabo durante el día, pero el Comité Organizador del evento festivo decidió cambiarlo por la tarde, ya que el calor que se siente en la región era incomodo para los asistentes y los representantes. Las actividades principales durante el día son variadas. Durante los ensayos, los preparativos de montaje del castillo y los juegos artificiales se realizan a orillas de la playa y frente al escenario en los márgenes del río. Por la tarde, el calor ha bajado y la gente comienza a llegar y ocupar los asientos.¹⁴

¹⁴ Las últimas cifras de asistencia registraron que los que acuden a ver el encuentro étnico en el Río de Tehuantepec han sido alrededor de diez mil espectadores. Este cálculo se saca de las sillas que presta el municipio.

El sistema festivo del Istmo

El Istmo de Tehuantepec, como su nombre lo indica, es la parte más angosta de la República Mexicana; se localiza al este del estado de Oaxaca; es montañoso por el oeste y con planicies al este. Localidad de gran importancia histórica; Tehuantepec significa “Cerro de las Fieras” en náhuatl. En la ciudad se encuentran edificios coloniales como el Convento de Santo Domingo de Guzmán (siglo XVI); también está cerca la zona arqueológica zapoteca de Guiengola.

El Istmo cuenta con una diversidad cultural en la que habitan zapotecos, chontales, huaves, zoques, mixes, mixtecos, tzotziles y chinantecos, con esta mezcla de culturas, florecen sus danzas y también sus bailes que se llevan a cabo en lo que llaman las *velas*, que no es otra cosa que grandes *fiestas* donde se pueden escuchar los populares sones regionales. Su vela más importante es la “Vela Sandunga”, en Santo Domingo Tehuantepec, que se celebra desde 1953, el último sábado de mayo; se organizan muestras gastronómicas, exposiciones, mesas redondas, desfiles de carros alegóricos, actos folklóricos y quema de fuegos artificiales.

Su mayor fiesta folklórica se celebra el 22 de marzo, llamada Guendaliza’a. Es la gran fiesta de unión indígena. Es así como se le conoce ya que en el siglo XVI estos grupos milenarios compartían el despojo, la humillación y la explotación de los europeos que robaron sus teocalis y saquearon sus riquezas.

Fue el 22 de marzo de 1660 cuando este grupo sometido hizo justicia y nombraron a sus propias autoridades, a este suceso se le conoce como: “La rebelión de Tehuantepec”.¹⁵ Para celebrar este

¹⁵ La rebelión o movimiento de Tehuantepec del siglo XVII nos permite conocer con bastante precisión el conjunto de hechos que culminaron finalmente en la propia rebelión y alzamiento en contra de los españoles. Véase Archivo General de la Nación, México, Ramo Indios, vol. 19, exp. 508, f. 287; Indios, vol. 12, exp. 196, pp. 123-124; Indios, vol. 11, exp. 356, pp. 291-292; Cédulas, vol. 5, exp. 181, p. 483; Cédulas, vol. 6, exp. 20, pp. 87-88, sello cuarto, año de 1658, Indios, vol. 25, exp. 15-16, pp. 15-17v; Indios, vol. 27,

acontecimiento histórico se presentan bailes y danzas de distintos grupos étnicos en una de las riberas del Río Tehuantepec.

Las fiestas en Oaxaca son el reflejo de la rica herencia cultural prehispánica y el fervor religioso impuesto por el colonialismo español. En ellas se palpan los sentimientos más profundos del Istmo de Tehuantepec y el valor social que cada región le otorga.

Las fiestas son un sostén de la estructura social y han contribuido a evitar la pérdida de identidad, de los valores tradicionales y la desintegración comunitaria. Las dinámicas festivas en esta investigación me han permitido constatar los diversos elementos que rodean a la cultura: identidad étnica,¹⁶ lengua, tradición, costumbre y práctica sociocultural. Todos ellos entrelazados para comprender la recuperación de un proceso local como es la fiesta del Guendaliza'a, ya que implica discusiones importantes respecto a la dimensión cultural de las sociedades rurales. En la organización participan todos los sectores sociales, cada uno de ellos en el rol que le asignó la comunidad.

La cultura étnica e indígena es heredada, pero también es fomentada, inculcada, promovida en la cotidianidad y en el diario vivir, en el Istmo se viven las fiestas. Se han convertido en patrimonio cultural intangible.¹⁷

exp. 283, pp. 178v y 179; Inquisición, vol. 595, pp. 153 y 158v (los títulos se encuentran al margen superior izquierdo del respectivo documento).

¹⁶ Gonzalo Aguirre señala que la identidad es un sistema cultural de referencia, a partir del cual una comunidad define su identidad grupal; agrega que la identidad social es el reconocimiento por parte del individuo de su pertenencia a un grupo social, este reconocimiento implica el significado emocional y valorativo de su pertenencia a un grupo (Aguirre, 1967:55). Ahora bien, la identidad cultural es definida como la conciencia de la pertenencia a un grupo que hace relación a rasgos comunes, pero también diferentes a otros. El concepto nos remite a las teorías que hacen énfasis en la identidad como diferencia o bien a la identidad como bagaje cultural común que identifica como propio a un grupo (endogrupo). Entonces estamos hablando de identidad étnica o etnicidad.

¹⁷ La etnia zapoteca en el Istmo ha compartido una tradición cultural común en la región: hábitos, costumbres, lengua, valores, normas. En este sentido, cada grupo étnico se apoya en una lengua, un territorio y una religión. Pero la

María Moliner define fiesta como “el conjunto de actos extraordinarios [...] con que se celebra un acto familiar o, para regocijo público, se organizan en un sitio público con motivo de algún acontecimiento o en fechas señaladas en el año” (1996:34).

El primer elemento es su condición de extraordinario. Los días de fiesta son diferentes a todos los demás, se les espera e implican preparativos. El otro aspecto importante de la fiesta es la razón por la cual se celebra. Hay celebraciones familiares, en ellas, lo que se celebra es un acontecimiento especial en la vida: matrimonios, bautizos, cumpleaños, nacimientos y muertes. En este sentido es interesante entender que en especial el Istmo se caracteriza por ser muy festivo. Hay celebraciones que les llaman *Velas*. Las fiestas del Istmo reflejan y representan el mestizaje, pues los indígenas y los españoles no sólo mezclaron sus genes, comidas y palabras, sino creencias y, desde luego, las fiestas. México es rico en flora y fauna; se caracteriza por su gran diversidad cultural; de este mosaico destacan las tradiciones y costumbres de sus pueblos. El estado de Oaxaca es claro ejemplo de la riqueza cultural que existente en nuestro país, y en el mes de mayo abre sus puertas para dar paso a la celebración de las *velas istmeñas*.

El poeta oaxaqueño Andrés Henestrosa comentaba sobre esta festividad:

Son las velas supervivencias de antiquísimas celebraciones de los indios, conectadas con los quehaceres fundamentales del hombre: la caza, pesca y agricultura, a las que los españoles tuvieron el tino de dar un contenido cristiano, cosa común en donde quiera que los conquistadores se encontraron con este tipo de festividades religiosas. Pero se puede decir que las Velas son por fuera españolas y por dentro indias. En otras palabras, que tienen la cáscara blanca y cobriza la pulpa (1996:67).

conciencia colectiva que asegura la cohesión constituye el vínculo esencial que lo diferencia y que a menudo la simboliza.

Las *velas istmeñas*, consideradas como una de las tradiciones más arraigadas en Oaxaca, constituyen las fiestas principales y se celebran en toda la región, en la que habitan los pueblos zapotecos, chontales, huaves, zoques, mixes, mixtecos y chinantecos; con esta mezcla de culturas florecen las más coloridas danzas, que caracterizan a las “velas”.

Al Istmo de Tehuantepec se le ha conocido como unos de los centros folklóricos más importantes de nuestro país, ya que las costumbres que el antiguo pueblo zapoteco practicaba se siguen conservando como parte de la tradición.

Las velas son festividades de mucho colorido, son disfrutadas por propios y extraños, y su realización es similar aunque no igual a las fiestas que los antiguos zapotecos practicaban. La agrupación que administra la vela se llama sociedad, está integrada por hombres y mujeres que se conoce como socios, distinguiéndose los varones con el título de *xuanas* (antiguo jefe de un barrio zapoteco), a las mujeres se les llama *guzana* (personas que se encargan de repartir comida, bebida y atenciones) de ahí la importancia del papel de la mujer indígena-rural en la actividad cotidiana y su relación con lo festivo. Actualmente se celebran aproximadamente 28 velas, en diferentes fechas y lugares de la región.

La fiesta se hace en honor de los santos patronos de las familias, grupos u oficios y lugares; se ha destacado su origen prehispánico, en particular la relación con el culto a los ancestros. Igualmente, se ha considerado el trasfondo agrícola, ya que su celebración corresponde al inicio del culto de maíz y la entrada de las primeras lluvias.

En esta época del año radica con mayor fuerza la tradición de las velas istmeñas, cada barrio de las comunidades hace gala de su vela distintiva, por citar algunas, recordemos las de San Lucas, San Juan, San Marcos y San Mateo.

“Mayo es el mes de las velas”, dicen; no obstante también se llevan a cabo en otros meses del año, especialmente en los días de los santos patronos. Lo que es un hecho es que cuenta con ciertos pasos rituales que presentan pocas variaciones.

¿Cómo y por qué surge el Guendaliza'a?

Durante algunas entrevistas realizadas para investigar por qué surgió esta conmemoración, me pude percatar que hay detrás un soporte histórico y una justificación de cada una de las actividades que se llevan a cabo. Por ejemplo, celebrar este evento a orillas del río tiene una significación para todos los grupos étnicos que participan, ya que para ellos el agua es un elemento vital que han compartido durante años. De igual manera la música que se interpreta llega a ser representativa como resultado de celebrar que diversas etnias de la región la viven, la sienten, la bailan y la comparten por igual.

Al respecto, Antonio Santos, investigador de las costumbres istmeñas, menciona lo siguiente:

Se le ocurrió al profesor Mario Mecott, celebrar esto con motivo de la rebelión de Tehuantepec de 1660. Recordando la historia [...] que en 1660 se rebelan los tehuantepecanos en contra de los españoles porque estaban esclavizados. Pero [...] muy duro, muy duro. Ellos, todas las etnias tenían que [...] o sea, todos los zapotecos de este rumbo tenían que venir a pagar tributo.¹⁸

Para tener un mejor referente tuve que recurrir al profesor Mario Mecott para que me explicará los motivos que lo llevaron a crear y festejar la rebelión indígena de Tehuantepec:

Cuando hubo la oportunidad de poder expresar nuestra idea, lo hicimos, y fue precisamente en 1996 cuando fuimos integrantes del Consejo Cultural Didzjcolaza, de acá de Tehuantepec que se formó por varias personas que querían seguir conservando lo nuestro. Uno de los primeros trabajos y objetivos del Consejo Cultural fue celebrar el Quinto Centenario de la Batalla de Guiengola y la batalla de Guiengola que se inició en el verano de 1496, y lógico que

¹⁸ Entrevista realizada en Tehuantepec, barrio de Santa María, 2006.

terminó, fueron siete meses, terminó ya en marzo-abril de 1497. Retomando todos estos datos importantes para nuestra historia se me ocurrió que el Quinto Centenario no debería ser desapercibido así nada más por el pueblo de Tehuantepec y del Istmo, entonces yo formaba parte de la Comisión de Historia de Consejo Didzjacolaza, hubieron dos cuestiones, dos cosas muy importantes que propuse. Primeramente, realizar el Guendaliza'a, crear el Guendaliza'a (y me decían ellos) no teníamos el concepto de Guendaliza'a, aun cuando pues dentro de nuestra lengua nosotros sí tenemos el concepto de Guendaliza'a, pero no el concepto festivo como lo conocemos ahorita. Yo había estudiado a Wilfredo C. Cruz, había estudiado a otros estudiosos y decían y dicen, sostienen que el sinónimo de Guelaguetza es Guendaliza'a [...] concretamente hermandad, es ayuda mutua, es fraternidad, es la cooperación que se da entre hermanos. Entonces, retomando esa idea empecé a elaborar la creación del Guendaliza'a y se la presenté al Consejo Cultural. Y bueno pues, nadie sabía de eso, no tenían idea. Entonces mí idea fue que en ese quinto centenario del Guiengola, pues juntáramos a las etnias que compartimos la región del Istmo para festejar gloriosamente la epopeya de Guiengola y así lo iniciamos. Yo como autor del proyecto del Guendaliza'a, me tocó ir a buscar a los diferentes grupos, a los Chontales, allá en Huamelula, a los de San Mateo, todavía no veíamos a San Francisco y a San Dionisio del Mar, vimos a Santa María del Mar, no recuerdo haber invitado a Chihuitán. Estuvo Juchitán, y bueno [...] empezamos a armar el Guendaliza'a. A mí me tocó llevar y ser el maestro de ceremonia en este Guendaliza'a de 1996, que se hizo en la explanada municipal. Así se empezaron a invitar a diferentes etnias del Istmo a conmemorar la rebelión indígena de Tehuantepec y empezó a crecer.

El 10 de julio de 1999 se me nombra director de la Casa de la Cultura de Tehuantepec, a partir del año 2000 llevamos a cabo el Guendaliza'a. Afortunadamente, la idea nuestra, el proyecto nuestro, lo supo asimilar, fue sensible el ingeniero Felipe Orozco Rodaz, quien le gustó la idea y empezó a apoyarme y empezamos [...] entonces pensé que la idea original se realizara a orillas del Río Tehuantepec. De entrada fue un gran éxito, nadie sabía qué era el Guendaliza'a y decían que Mario había inventado algo. Y bueno,

realmente más que inventar creamos un proyecto, un proyecto sustentado en un soporte histórico.

Pero cuando ya lo hacemos en el año 2000, entonces [...] el evento lo tuvimos que justificar históricamente a través de la rebelión indígena de Tehuantepec de 1660 [...] Entonces creamos ese Guendaliza'a en honor a los héroes y heroínas del 22 de marzo de 1660. Entonces a esos héroes son a los que les rendimos homenaje y luego aprovechamos para hacer una fiesta en donde, mínimamente, nos juntamos los indígenas del Istmo, mínimamente una vez, no para hacer una fiesta para el turismo. A nosotros no nos interesa el turismo, si les gusta, bienvenido sea, pero hacemos una fiesta para nosotros, porque la danza es monótona y a mucha gente le aburre pero a nosotros nos agrada. Entonces la fiesta se hace para quienes nos juntamos: para los huaves, para los chontales, para los mixes, para los zoques, para los mixtecos. Entonces, eso es lo que hicimos. El Guendaliza'a vino a hacer una revaloración y a fortalecer la identidad de cada grupo participante.¹⁹

Conforme al testimonio que me brindó el director de la Casa de la Cultura, Antonio Santos reafirmó lo siguiente:

Crece mágicamente porque el pueblo tiene en su memoria a través de la historia ese acontecimiento de la rebelión de 1660 [...] Y por eso creo que se entusiasma en celebrar este acontecimiento porque fue enorme castigo, enorme forma de venganza que hicieron estos españoles después de tomar otra vez el pueblo de Tehuantepec.

En el Istmo de Tehuantepec, hasta la fecha continúan celebrándose festividades, sucesos de duelo, actos cotidianos, trabajos y rituales que refieren la concepción comunitaria de la ancestral cultura zapoteca, que reside por aquellas tierras hace más de 700 años. Durante la revisión documental encontré el significado de la palabra Guendaliza'a, la cual es el sello distintivo de los antiguos zapotecos *Bibinii Golfá Záa*, gente antigua de la lengua zapoteca

¹⁹ Entrevista realizada en Tehuantepec, mayo de 2006.

que habla la palabra *Záa* en conmemoraciones políticas, místicas y domésticas. Esta manera de ser, vivir y convivir ha mantenido cohesionada a la gente de la raza *Záa*. Ayudándose entre sí mismos en el trabajo, en las fiestas, en los días cercanos a la muerte. El conjunto de estos actos se conoce como *Guennnda Ridíi Náa Záa o Guennnda Lizáa*: Guenda es acción, Lizáa, es hermandad: acción entre hermanos. *Ridíi náa* es otorgar la ayuda, apoyar, colaborar juntos entre familiares, parientes, amigos, hermanos. Es un acto netamente prehispánico. Según lo que me confirmó el profesor Mario Mecott, hay más de 60 significados de hacer Guendaliza'a en el Istmo.

Guendaliza'a: encuentro étnico y festivo

Porque cortaron nuestras ramas;
 robaron nuestros frutos;
 quemaron nuestros troncos.
 Pero no pudieron matar nuestras raíces...

Por ello Guendaliza'a 2007, encuentro étnico del Istmo de Tehuantepec; huaves, chontales mixes, zoques, mixtecos y zapotecos juntos nuevamente en la novena edición del Guendaliza'a 2007. Como reconocimiento profundo a los héroes y heroínas de la rebelión indígena de Tehuantepec del 22 de marzo de 1660.²⁰

¿Qué es y qué significa? Guendaliza'a o Guelaguetza como se dice en Oaxaca, es una actitud y cualidad con que se nace, por medio de los cuales el zapoteco acoge, acepta, sirve y ama a su prójimo; sea quien sea, él se siente hermano de todos y considera que todos provienen de un mismo padre. Es una fiesta reciente de corte histórico regional. La autoridad municipal y la Casa de Cultura de Tehuantepec organizan el encuentro étnico del Istmo de Tehuan-

²⁰ Anuncio Guendaliza'a 2007, se trasmite año con año en la radio comunitaria de la XEKZ, la voz del Istmo.

tepec. Es por eso que Guendaliza'a es sinónimo de Guelaguetza en la variante zapoteca del Istmo, significa "acción de parentesco", "ser parientes", por extensión: "hermandad". La celebración se inicia con una calenda étnica que parte de la Casa de Cultura, en donde las diversas delegaciones indígenas recorren las principales calles quemando toritos de petate, bailando igualmente sus danzas acompañados de su música tradicional. Al día siguiente, por la tarde, se realiza el encuentro a orillas del Río Tehuantepec, y al término del evento se corona el festejo con la quema de fuegos artificiales. Por ello, esto ya es un festival que conmemora la rebelión de Tehuantepec en el siglo XVI contra los españoles, y que precisamente involucra a todos los pueblos del Istmo con algún otro pueblo invitado cada año que comparte rasgos culturales, rindiéndoles homenaje a esos héroes y heroínas que se rebelaron en el año de 1660 para conseguir derechos y su libertad.

Ahora bien, en 1996 se organizó el primer Guendaliza'a dentro de los festejos del Quinto Centenario de la Batalla de Guiengola, para acercar a los grupos étnicos del Istmo de Tehuantepec a festejar grandiosamente la victoria de la alianza mixteco-zapoteco sobre las huestes aztecas en 1496, participando en ese acontecimiento las etnias: chontal (San Pedro Huamelula), huave (San Mateo del Mar) zapotecas del norte (Santa María Petapa), zapotecas del centro y sur del Istmo (Santo Domingo Chihuitán, Juchitán, San Blas y Tehuantepec) y la delegación de Zaachila de Oaxaca.

En 1999, la Casa de la Cultura de Tehuantepec la vuelve a retomar y convoca a dicho festejo dentro del marco de la rebelión de Tehuantepec de 1660. Participaron en esta ocasión los mismos grupos, incorporándose la etnia mixe (San Antonio Tutla) y dos comunidades zapotecas (Comitancillo y Asunción Tlacolulita) que le dieron mayor colorido. Unida a este evento se organizó la calenda étnica, con la participación de las diferentes etnias que recorren las principales calles de Tehuantepec. Hubo espectáculos con juegos artificiales, música, marmotas, toritos de petate, ocotes encendidos, faroles y el tradicional carrizo verde. Las fechas de festejo son los días 21 para la calenda y fiesta nocturna en la Casa de la

Cultura de Tehuantepec (la cual comienza ya llegada la tarde-noche) y 22 de marzo en donde el escenario para las representaciones de la danza es a orillas del Río Tehuantepec.

En el Guendaliza'a 2000 participaron por primera vez el grupo étnico mixteco (comunidad de El Zapotal) y las delegaciones de San Mateo, San Francisco y San Dionisio del Mar de la etnia huave y nuevamente se incorporaron los zapotecos (sierra norte del Istmo de Santa María Petapa). El evento se realizó en los márgenes del Río Tehuantepec, contándose con una asistencia de 1 500 espectadores, teniendo dicho evento una duración de dos horas.

En el 2001 se realizó en el mismo lugar, con una asistencia mayor a la del año anterior; a éste se sumó otra delegación de la etnia náhuatl del sur de Veracruz, procedentes del municipio de Cosoleacaque. A el Guendaliza'a 2002, se incorporaron dos delegaciones, la zapoteca (Santa María Totolapilla) y la mixe (Santa María Nativitas Coatlán). Tuvo la asistencia de tres mil espectadores. Guendaliza'a 2003: participaron las mismas delegaciones pero con la sorprendente cantidad de 4 500 espectadores.

El 2004 se inició con la tradicional calenda en la que participaron como siempre las diferentes delegaciones con la vestimenta y música tradicional y, por primera vez, la banda infantil y juvenil *Guisi'i* del Municipio. El escenario se llevó a cabo en el lugar de costumbre, comenzando con la ceremonia del fuego nuevo. En esta ocasión se contó con la presencia de 7 500 espectadores. En 2005 se realizó, como es costumbre, la calenda; en esta ocasión se invitó a una etnia no reconocida ni políticamente, ni geográficamente, me refiero a la delegación San Antonio Tutla, de la etnia mixe, que mostró la Danza de los Tucanes. Este festejo se realizó con una canción conmemorativa, como homenaje de simbolismo al Río de Tehuantepec, llamada: *Guiguro Guisi'i (Río grande de Tehuantepec)*, composición y letra de Antonio Santos Cisneros. La expectación que se registró según datos de la Secretaría de Turismo, fue cerca de 8 300 espectadores. Y por último, la octava edición de Guendaliza'a 2006, se llenó de júbilo al invitar a la delegación de Zaachila del estado de Oaxaca, dando como resultado que los

grupos étnicos que comparten la geografía oaxaqueña, afianzan de esa manera sus lazos fraternos. Además de que esta etnia de Zaachila ha luchado junto con los zapotecos en diversos momentos de la historia. Ya que esta delegación participó en el Guendaliza'a de 1996 y después de 10 años, sigue manteniendo su hermandad y solidaridad con la región del Istmo de Tehuantepec. Los datos del municipio de Tehuantepec arrojan una audiencia de cerca de 8 500 espectadores en este año. Para el 2007 se tuvo de invitados a Huautla de Jiménez, etnia mazateca, tratando de incorporar otras etnias del estado de Oaxaca y, con ello, llegando a su novena edición, cuya asistencia sobrepasó un poco más de diez mil espectadores.

Tras bambalinas:

¿cómo se organiza y gestiona el encuentro étnico?

Con la fiesta se pensaría que ganan todos, pues supone turismo y con él la activación de la actividad comercial, de la que dependen tanto los sectores de artesanos: los cueteros, los músicos, los que alquilan las sillas o las mesas, como de algunos ciudadanos que aprovechan la ocasión para vender antojitos o refrescos, incluso en estos últimos tres años, la venta de playeras de recuerdo del evento; para ellos constituye un buen negocio; pero, ¿para los organizadores representa verdaderamente una ventaja?, ¿qué gastos tienen que cubrir para la realización del encuentro étnico en el Istmo?, ¿con qué apoyos o financiamientos cuenta? En síntesis: ¿cuánto cuesta hacer una fiesta?

Hacer una fiesta no sólo implica invertir en ella; exige toda una organización que se va construyendo de acuerdo con las necesidades. Depende también de qué se quiere mostrar a los demás: la música, los bailables, los atuendos, los regalos, etcétera, todo esto implica un esfuerzo constante en su elaboración y ejecución. Año con año se ha buscado el financiamiento para la planeación y ejecución. Este evento festivo empezó con la cooperación de todos, con lo que uno mejor sabe hacer. Se reparten las tareas para que

las actividades a realizarse tengan éxito. Pero, en cuanto a su permanencia y duración, con los años se han creado proyectos culturales para impulsar el planteamiento de propuestas por los mismos actores que participan y así reforzar la identidad étnica. De esta manera, las prácticas cotidianas pueden cimentar lecciones ilustrativas de cómo el trabajo y la organización para realizar una fiesta guía las acciones. Nunca habrá poder comunal si no está avalado y es aceptado por los demás. La comunalidad (como se llama al comportamiento de resultados de dinámicas de las instancias reproductoras de la cultura) tiene su origen en la organización y el trabajo. Y esas decisiones se toman de la asamblea comunitaria e institucional, casas de cultura e instancias del gobierno; Secretaría de Cultura del Estado y la Secretaría de Turismo. El trabajo para la coordinación la toma la sede institucional, es decir, la Casa de la Cultura de Santo Domingo Tehuantepec, encargada de organizar el encuentro y el trabajo para la construcción (el tequio) y ejecución de la festividad. Y finalmente, el trabajo para el goce y disfrute (la fiesta). Durante años atrás, el gobierno del estado de Oaxaca a través de la Secretaría de Cultura y la Secretaría de Turismo empezó a otorgar apoyos de ayuda económica hacia las festividades del encuentro étnico (año 2000). Las cantidades otorgadas oscilan entre los 40 mil a 100 mil pesos.

Se sabe que para organizar una celebración o un festejo siempre hay gastos y derroche económico. En la región se han incorporado otros apoyos a proyectos de carácter cultural, esto es, programas públicos que no son promovidos ni patrocinados por partido político alguno; sus recursos provienen de los impuestos que pagan todos los contribuyentes.

La convocatoria del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), a través de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCP),²¹ ha dado pauta para que sean los

²¹ Creada en 1978, la DGCP es una de las dependencias del Conaculta que se dedica a promover el estudio, la conservación, difusión y desarrollo de las culturas populares e indígenas de México.

mismos actores de la región, quienes se encuentren en proceso de creación de proyectos, los que ayuden a fortalecer la cultura. Este proyecto del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC)²² va dirigido a grupos, organizaciones, asociaciones civiles, sociedades cooperativas, mujeres y hombres interesados en la creación, promoción, rescate, preservación y desarrollo de la cultura popular e indígena de su comunidad con sentido comunitario y autogestivo.²³ La convocatoria otorga un

²² Creado en 1989. Para entender la tarea que desempeña el PACMyC, desde hace ocho años en el Istmo oaxaqueño, es interesante analizar los proyectos que impulsan los diversos actores. Se han registrado poco más de 15 a 35 proyectos por año, de los cuales, del 2001 al 2006 han sido aprobados un total de 107 proyectos, con un presupuesto total de \$1 727 723.11. Agradezco al secretario técnico y jefe de la Unidad Regional de Tehuantepec de Culturas Populares, José Manuel Ballesteros Rojo, quien me proporcionó los proyectos presentados y aprobados para su ejecución en la región. Esto demuestra que los presupuestos y apoyos que otorga el PACMyC han servido a los distintos actores sociales a seguir replanteando propuestas que puedan fortalecer aún más su identidad que se reflejan en proyectos que puedan impulsar lo cultural. En la región abunda el talento y las ganas de llevar a cabo proyectos culturales que puedan seguir reproduciendo la dinámica social, cultural e intelectual de la población, desafortunadamente no a todos les llega el recurso debido a que la demanda y el presupuesto suelen ser limitados. Estos proyectos han tenido resonancia municipal, estatal y hasta nacional e internacional. Es por eso que esta motivación para algunas comunidades representa una oportunidad única en su tipo, ya que impulsa los proyectos culturales de la región que los mismos actores sociales proponen, reforzando así sus usos y costumbre, tradiciones, lengua, literatura, entre otros.

²³ Opera mediante las Comisiones de Planeación y de Apoyo a la Creación Popular, CACREP, las cuales permiten la interlocución con la sociedad civil y los institutos, secretarías y consejos estatales de cultura, consolidando relaciones de trabajo transparentes y compartiendo las responsabilidades en lo operativo y lo financiero. Las CACREP están integradas por representantes de las autoridades culturales locales y federales, de la sociedad civil y de la iniciativa privada. Su función es establecer los aspectos conceptuales y operativos para desarrollar y aplicar los proyectos de culturas populares e indígenas en el Estado. Con dicho programa se estimula el desarrollo de proyectos de arte popular, memoria histórica, comunicación, organización social, ecología, de medicina tradicional, y por supuesto, espacios de desarrollo sociocultural.

presupuesto hasta de 30 mil pesos y las diversas categorías ayudan a fortalecer la cultura. Este apoyo económico fue otorgado a la Casa de la Cultura, ya que gracias a su presencia en años anteriores se pudo obtener el apoyo para sufragar gastos: principalmente la presencia de la Banda Regional “Princesa Donají” de Tehuantepec, la iluminación, escenografía, vestuario, utilería, entre otros. Los gastos de propaganda y publicidad son cubiertos por la Secretaría de Turismo del Estado de Oaxaca, la cual ha impreso carteles que sobrepasan el millar, distribuidos en la región, gracias al apoyo de las casas de cultura y casas del pueblo de las distintas localidades: la misma voz que se pregona es la que da fuerza a su difusión. En cuanto al gasto de anuncios en radio, los acuerdos a los que se ha llegado han sido en ocasiones de apoyo hacia la difusión del Guendaliza'a; en otros, se ha tenido que pagar hasta cinco mil pesos.

El desarrollo de los encuentros festivos: los protagonistas de la fiesta

El evento festivo en torno al Guendaliza'a muestra la persistencia de la cohesión social. A pesar de los problemas políticos y sociales de la comunidad, se puede observar que la organización y la participación durante las fiestas titulares, las velas, las pachangas y los eventos festivos constituyen factores determinantes.

Con la llegada de las fechas conmemorativas, la población renueva la posibilidad de recrear su circunstancia en un ámbito donde las problemáticas son trasladadas a otro plano, donde se pasa a momentos de esparcimiento, diversión, disfrute y reafirmación de los elementos de identidad que aún perduran en ella. Estos elementos pueden ser entendidos, en este contexto, como su particular manera de llevar a cabo festividades que se realizan también en otras partes de la región, como el Día de Muertos, la Semana Santa o la veneración a ciertas fiestas patronales. Estas últimas, suelen ser únicas y originales en cada comunidad del Istmo. En el caso del Guendaliza'a suele ser único en su tipo. Aunque existe también un

evento cultural en Juchitán a orillas del Río de los Perros.²⁴ Pero no ha conseguido el impacto como es lo festivo.

En la región del Istmo se han percibido dos tipos de eventos: las conmemoraciones civiles, relacionadas con fechas históricas importantes en el ámbito nacional, y las festividades religiosas. En el Cuadro 1 se describirán algunos rasgos de las festividades en el Istmo, la organización comunitaria en torno a ellas y la relación de la comunidad con el patrimonio cultural dentro de ellas. Estos aspectos se detectaron a partir de la observación no participante dentro de dichos eventos en la comunidad.²⁵

²⁴ En 1990 se formó, por iniciativa de un grupo de jóvenes, el Foro Ecológico Juchiteco que, con el financiamiento de una fundación alemana y los escasos recursos que el estado destina a la solución de los problemas ecológicos, trata de dar soluciones alternativas al problema de la basura, de mejorar la situación ambiental y de limpiar y rescatar el Río de los Perros, que recibe no solamente los desechos de la ciudad, sino que arrastra los de otros pueblos que se encuentran en un curso antes de llegar a Juchitán. Al principio eran pocos quienes creían en el trabajo del Foro, incluso existía cierta renuencia al Ayuntamiento, en parte porque en la mentalidad de la gente la basura y la suciedad parecían asumir la dimensión de una calamidad inamovible del destino. El grupo, fundado e integrado también por ecologistas no juchitecos, en poco tiempo ha logrado sensibilizar una parte de la población, esencialmente a quienes viven en la zona central de ambos lados del río, para depositar sus desechos en los centros de acopio; además, siembran carrizo y maíz en las laderas del río para rescatarlas y fortalecerlas. El Foro se ha vuelto una organización reconocida y con presencia en el campo cultural, ya que realiza anualmente el Festival del Río y, en ocasiones, colabora con la Casa de la Cultura de Juchitán y el Ayuntamiento; realiza un intenso trabajo de sensibilización, información y realización de proyectos en otras comunidades, como Playa Cangrejo. En el Foro se abre el escenario para expresar música, poesía y bailes de la región que le da un sentido de identidad.

²⁵ Observación no participante es aquella en la que no se interviene en el desarrollo del hecho observado, sólo se registra lo que sucede; por ello, esto no puede ser una manera de participar. Véase Montero (2006).

Cuadro 1

Características generales de la organización comunitaria en torno a sus festividades religiosas y festivas

1. Las festividades en la comunidad están estrechamente vinculadas con el calendario religioso católico.
2. Las festividades son realizadas en honor al santo patrono de cada comunidad, están organizadas por una mayordomía, cargo que es asumido por una familia diferente cada año. Las familias solicitan con años de anticipación ejercer ese cargo. Esto, sin duda, significa un derroche económico para quien se hace cargo de los gastos en el desarrollo festivo.
3. La organización es en comisiones de patronato, nombradas por la autoridad municipal, para llevar a cabo celebraciones y actividades diferentes que se dividen en fiestas titulares en cada barrio o municipio.
4. Participación voluntaria en eventos y festividades relacionados con costumbres tradicionales en la comunidad, como echar los cuetes, quemar los toritos, cooperar como cargadores de los santos cuando hay procesiones y ayudar en las velaciones en honor al santo patrono que se celebra. Estas últimas son organizadas por la mayordomía.
5. En estas festividades se realizan acciones como las calendas, es decir, paseos por el pueblo con muñecos enormes, o comparsas, en las que la gente participa y lleva carrizos de colores y flores como una manera de expresar su alegría por el comienzo de una festividad, y asimismo los rezos y las vísperas anunciados por toques de campana, acciones que dan paso a las fiestas días antes de la fecha del festejo.
6. En las festividades se aprecia la combinación entre acciones de liturgia católica, de los usos y costumbres de la comunidad y de actividades de carácter social y cultural.
7. Las festividades de carácter cívico tienen un motivo histórico en las celebraciones como la creación del Guendaliza'a. En ellas se aprecian los antecedentes de existencia de la organización comunitaria para incidir en la cultura de la comunidad; por ejemplo, las manifestaciones artísticas y culturales que se crean en la región (el Festival Costeño, Festival Cultural en Huatulco y Puerto Escondido, el Festival del Río de Juchitán, el Festival Cultural del Istmo).
8. En suma, las fiestas son eventos que hacen renacer el universo cultural de la comunidad. Siguen el calendario religioso en una reinterpretación idolátrica; respetan la jerarquía de los cargos, especialmente la mayordomía heredada de la composición colonial de la comunidad; también son un espacio para expresar el potencial comunitario, impulsar la participación, dar prestigio, preservación e identidad, cohesión social y cultural y un lugar para hacer la experiencia comunitaria en la acción. Y por último, no menos importante, los festivales culturales que se han creado en el Istmo han generado intercambio (cultural), socialización. Hay que pensar que los festivales como las luces de los crisantemos de los juegos pirotécnicos son efímeros, porque suelen ser únicos e irrepetibles. Eso es precisamente lo que el Guendaliza'a ha venido a aportar en esta nueva época en donde la cultura como forma de vida da direccionalidad a cualquier proceso de desarrollo, la cual está implicada en cada una de las prácticas cotidianas.

Fuente: elaboración propia.

El contexto festivo en el Istmo

En las fiestas del Guendaliza'a, cuando veo cristalizado, realizado el torito y cuando suelta toda su luz, el momento suele ser efímero porque es instantáneo. Sin embargo, queda marcado en el corazón y en la memoria.

Don Alfonso Martínez Anaya (†),
cuetero de Tehuantepec, 75 años.

El Istmo de Tehuantepec es una región de fiestas tradicionales. El sistema de fiestas es tan intenso que no pasa un día sin que alguna esté siendo celebrada en cualquiera de sus municipios. Muchos de éstos tienen un promedio de 36 a 40 fiestas durante el año, sólo por contar las del municipio de Tehuantepec, y de cuatro a seis fiestas más pequeñas en términos de asistencia y de significación comunal. Quien visite el Istmo se encontrará con un conjunto de elementos que los mismos habitantes identifican como “tradicionales”. Las referencias a ellos pueden ser observadas en el mercado, en las calles, en los talleres de la Casa de la Cultura, en la radio comunitaria, en las fiestas que se celebran en las calles, en su comida y, sobre todo, en su diario vivir.

El Istmo es tradición. Es una región que ha sido mirada como tradicional y donde el pasado se enlaza y queda aprisionado de diversas maneras, pudiendo ser observado a través de los discursos, de las pláticas coloquiales, de la acción social que permite asomarnos a las imágenes que algunos grupos de habitantes construyen de ellos mismos y de los otros que viven también en la región. Entonces, la tradición marca las formas de asumirse colectivamente y entre la amplia gama de elementos susceptibles a convertirse en ella. Así, los elementos culturales indígenas o prácticas religiosas o seculares son apropiadas, reconstruidas y resignificadas surgiendo de esa forma las tradiciones del Istmo y, también, los símbolos de la localidad o municipio. Los días de muertos y las fiestas religiosas son algunos de estos elementos.

A la par se crean otros, como la procesión del Viernes Santo, el Guendaliza'a y las actividades a ella vinculadas con lo cívico del evento festivo (La rebelión de 1660), las Velas y las Fiestas Titulares;²⁶ éstas son, para muchos de los habitantes de la región, algunas muestras de las tradiciones que definen a su lugar de residencia, porque a través de ellas Oaxaca busca un sitio en contextos más allá de los regionales.

²⁶ En las fiestas titulares no se celebra a santo patrono alguno, es el mismo pueblo el que se une para celebrar su propia tradición cultural, con motivo de lo que antiguamente significa para los zapotecos la preparación del ciclo anual de siembras y recolección de cosechas. A estas fiestas ancestrales la Iglesia les ha venido dando un tinte cristiano desde la Conquista hasta la fecha. Sólo en Tehuantepec se celebran estas fiestas. La razón es que aquí se estableció la sede de la teogonía zapoteca del Istmo. Aquí su sacerdocio se hizo presente para presidir el culto indígena, enseñar las tradiciones, unir a las familias, celebrar las fiestas y matrimonios, y para regir al pueblo a fin de que lograra su progreso y bienestar. Desde tiempo inmemorial se han venido celebrando estas fiestas titulares en los siguientes barrios y de la siguiente manera: 1) Barrio de Laborío, el cuarto domingo antes de la Cuaresma, 2) Barrio de Santa Cruz Tugolaba, el tercer domingo, llamado también septuagésima, 3) Barrio de Santa María Reoloteca, dos domingos antes de la cuaresma, llamado sexagésima, el domingo antes de la cuaresma, llamado quincuagésima y 4) la fiesta se celebra en el Barrio de Xalisco y San Blas Atempa. A este domingo le llaman también carnaval. Las fiestas titulares se inician en un fin de semana con el *Viernes Sad'*, "Viernes de Fiesta", donde las tehuanas lucen enaguas de holán, se cena el tradicional lomito de res y se canta y se baila al son Xquipi' o Son del Ombligo o de la Media Noche. Al día siguiente se realiza una ceremonia conocida con el nombre de "Petate", donde el pueblo se concentra para adquirir la comida tradicional y pan. Por la tarde se lleva a cabo el "Convite de Flores", en el que los campesinos adornan sus carretas con sauces, plantas de plátano, carrizos, cañas y banderas de papel de China, recorriendo las principales calles de la ciudad. En estas festividades se bailan dos sones característicos de la región: el Son Bidxia o Son del Pescado, que bailan los pescadores y el Son Bandaga que bailan los *xuáanas* y *xela xuáanas* de los diferentes barrios de Tehuantepec. Al día siguiente, domingo, se realiza la fiesta en grande llamada "Dxi Laani". Este día las tehuanas portan sus mejores trajes, lucen costosas alhajas de oro y bailan sus típicos sones todo el día.

Por ejemplo, los textos literarios sobre el Istmo, los poemas dedicados a Tehuantepec o Juchitán, la nomenclatura de sus calles o edificios, así como las tradiciones que posee ayudan a acercarnos a la forma como las localidades son pensadas por los sectores dominantes, que después comunican al resto de la sociedad. El Istmo es un lugar marcado por la historia como “mágico” (ya que ha participado en las luchas del país, que ha dado héroes a la nación mexicana), es considerada como una de las poblaciones más antiguas. El Istmo de Tehuantepec es una región enaltecida, exaltada, heroica, “moderna” y tradicional.

La multitud de fiestas existentes en el Istmo hace que el intento por reconstruir el calendario festivo se convierta en una tarea extremadamente laboriosa. No se trata sólo de hacer un recuento de las fiestas religiosas sino también de abordar las seculares, las vecinales, las familiares y las ceremonias cívicas²⁷ que se realizan en todos los municipios de la región. Lo que hace específico al calendario festivo del Istmo es la matriz propia del conjunto de fiestas que en el transcurso del tiempo fueron surgiendo e insertándose,²⁸ debido sobre todo a los templos que se fueron erigiendo en la región, desde los primeros años de su fundación.²⁹

²⁷ Las fiestas seculares son organizadas por dependencias gubernamentales, mantienen elementos comunes con las religiosas. Ejemplo de éstas sería la Calenda del Guendaliza'a. Por otra parte, las ceremonias cívicas, impuestas por esferas gubernamentales, conmemoran una fecha histórica o realizan homenajes a personajes importantes para la historia del país.

²⁸ Existen muchas velas o fiestas que han surgido en las últimas décadas. Por ejemplo, la de las enfermeras, la de los muxé's, la de las tabernerías, la de los coheteros. Aquellas que son en honor a las cosechas: la vela cribuela, la del maíz, la de los comerciantes, entre muchos otros. Es decir, pareciera y da la impresión de que en la región cualquier evento que surja es motivo para celebrar.

²⁹ Un elemento que ha propiciado la creación de un calendario festivo particular es el “mestizaje cultural”; el intercambio, apropiación y redefinición de formas culturales de diversos actores sociales. Las fiestas “hacen evidente el mestizaje cultural de su población actual y revelan piezas de una historia que han hilvanado, a lo largo de los siglos, zapotecos, mixtecos, mexicas, españoles y mestizos, sus principales protagonistas” (Acevedo, 1997:351).

La forma en que las fiestas se celebran anualmente, el esplendor o modestia de las mismas, las personas o cofrades que las organizaban, lo distribuido en ellas y los recursos utilizados por los grupos para allegarse de fondos eran referentes de situaciones mucho más profundas. Por eso, una misma fiesta celebrada en dos contextos distintos daba cuenta de la situación de cada sector y de su posición dentro de la estructura social. Asimismo, con ella era posible tomarle el pulso a la sociedad, pues hacían referencia a las fluctuaciones políticas, económicas y sociales que se habían llevado a cabo en el transcurso de un año, entre fiesta y fiesta. Es decir, las celebraciones festivas y religiosas no son únicamente expresiones de devoción y religiosidad, sino que pueden ser tomadas como radiografías que nos permiten conocer cómo la región se configura y reconfigura en su interior.

En este contexto de lo festivo, las fiestas también han desempeñado un papel importante como elementos que sustentan las identidades sociales (Moreno, 1991:625). En el caso del Istmo, la enorme cantidad de fiestas puede remitir a una atomización de las identidades en la región o localidad. En el contexto regional, los oaxaqueños no son (ni nunca lo han sido) un ente homogéneo, sino que en su interior siempre han existido innumerables diferencias observadas a la luz de acontecimientos diversos, como la celebración de los santos patronos. Un mismo santo o la celebración a una misma virgen en diferentes localidades son festejos distintos. Habría que preguntarse entonces, ¿por qué si hay un solo santo no se unen los diversos sectores para realizar juntos una sola festividad? Podríamos responder que en la fiesta la colectividad no sólo celebra a su patrono sino que se celebra a sí misma, reforzando la identidad y cohesionando a sus miembros (véase Lisón, 1983). Antes, cada sector tomaba una misma festividad de manera específica, por eso se organizaba una serie de actos que, aunque muchas veces eran semejantes, los sujetos los hacían diferentes. Con ello, las identidades sociales (barriales, vecinales o parroquiales) se refuerzan mediante la fiesta y las redes sociales se fortalecen, manifestando con ello una diferenciación con respecto a otros sectores, a pesar de celebrar a un mismo santo.

El calendario festivo en la región no se ha mantenido inamovible al paso de los años, sino que ha sido objeto de cambios relacionados con los procesos que se llevan a cabo en el interior de la región y por lo que sucede en otros ámbitos. Así, analizar qué fiestas desaparecieron o cuáles se originan podría indicarnos el contexto o contextos que existen detrás de esas acciones, y ayudarnos a comprender cómo la región del Istmo se va reconfigurando.

Conclusiones

La cultura tiende a ser cambiante, no es estática, tampoco puede ser vista de un solo modo, tiene diversos matices que diferencia las formas de vivir, de hablar, de practicar sus costumbres y tradiciones; pero en el fondo tienen algo en común: los sentimientos, los valores y la transmisión a las nuevas generaciones para que aprendan su lengua materna, para que se sientan identificados con sus lugares de origen, para aprender a querer su tierra y sentirse orgullosos de lo que son, y para respetar a los *otros* como iguales. Al darse el encuentro étnico del Istmo, he notado que las diversas etnias aprenden a respetar al otro, asumen juntos los valores de su cultura, fomentan la convivencia con el otro. Permite que se afiancen lazos fraternos y de hermandad, consolidando así una costumbre que se ha vuelto una tradición durante diez años.

[...] tanto los organizadores como los que participamos en este evento, nunca hemos dejado caer al Guendaliza'a, y yo creo que nunca lo podemos hacer, porque esto lo transmitimos a otros jóvenes, a otros niños a que les vaya gustando la cultura, para que llegue el momento en que uno ya no pueda participar, se pueda dejar a las nuevas generaciones que puedan continuar el proyecto del Guendaliza'a. Cuando viene la gente de nuestra región a festejar el Guendaliza'a me dicen que venir [...] es algo satisfactorio. Ellos vienen con gran emoción, porque es la fiesta de su región, es la fiesta de su pueblo. La intención es fortalecer la hermandad que ya tenemos, porque no

sólo compartimos la fiesta como pachangas, sino que también respetamos a los otros [...] y porque compartimos el mismo territorio, vivimos en la misma tierra. Yo espero que el día de mañana pueda heredar a mi hijo donde yo crecí, donde yo vivo, donde convivo con mi gente, donde trabajo todo lo que es nuestra tierra, nuestro Tehuantepec (Omar Díaz López, 22 años; danzante del grupo folklórico de Tehuantepec, Oaxaca).

Partimos de una convicción: en la cultura se encuentran los elementos esenciales que dan fundamento y sentido a los individuos, que les permiten una continuidad a través del tiempo en el proceso de recrearse a sí mismos y colectivamente, basados en la afirmación e innovación de su propia cosmovisión transmitida y transformada por sus ancestros de generación en generación, a través de los elementos tangibles e intangibles con los cuales hallaron la ruta para enfrentar o transformar sus identidades.

El punto de partida se desprende de la concepción de que la cultura no debe verse sólo como el resultado o como producto, sino como parte de un proceso que es simultáneamente individual, familiar, comunitario. La cultura es factor esencial que da fundamento e identifica a cada pueblo. Sin embargo, la cultura depende en una buena medida de los recursos que la población pueda obtener y transformar de su medio. En diversos foros internacionales de política cultural, se afirma y se consolida una concepción de la cultura que la ubica como dimensión esencial del desarrollo y tiene como principio universal la promoción de los derechos culturales como segmento fundamental de los derechos humanos, elemento ineludible de las nuevas formas de relación de los individuos y las comunidades. La dimensión cultural no se da aislada, se entrelaza con otras esferas o dimensiones del desarrollo en las que interactúan lo económico, lo social y lo territorial. La región del Istmo nos muestra la multiculturalidad y es ahí, desde lo local, que la región se ha fortalecido por modelos regionales que impulsan el desarrollo, con estrategias plurales que opten por la diversidad y no por la uniformidad. En la diversidad nos enriquecemos; la uni-

formidad, nos empobrece. Todo individuo, por el simple hecho de nacer en una comunidad y ser formado y educado en ella, posee una cultura determinada. El desarrollo cultural es componente esencial para elevar la calidad de vida bajo un modelo de desarrollo autodeterminado, incluyente, integral y sustentable.

Durante el análisis, la indagación y la reflexión del tema de esta investigación, surgieron preguntas iniciales: ¿cómo es que las diversas comunidades, desde hace varios años siguen reproduciendo sus costumbres y tradiciones?, ¿qué es lo que los motiva a festejar el Guendaliza'a?, ¿se estarán reforzando las fiestas, usos y costumbres de las etnias que participan?, ¿qué tanto de lo que se presenta es folclor?, ¿cuál es la intención principal del festival, a parte del festivo?, ¿qué tanto el Guendaliza'a ha contribuido al fortalecimiento social y al tejido de las relaciones sociales, tales como la hermandad, la fraternidad, la solidaridad y el apoyo mutuo?, ¿qué importancia tiene el "reconocimiento" del *otro* para la diversidad indígena que hay en el sur de Oaxaca?, ¿cómo repercute todo esto en su desarrollo social, cultural e identitario?, ¿qué tiene que decir una fiesta sobre las relaciones interétnicas que entablan los habitantes en la que se realiza? Estas son las preguntas sobre las que ha girado el análisis aquí expuesto. Se ha tratado de hacer hablar a la fiesta misma para observar los procesos que se desarrollan en su interior y para encontrar elementos conectados con otros ámbitos —la cotidianidad, los proyectos impulsados desde los mismos actores sociales.

El análisis de la fiesta proporciona pautas que permiten comprender la interacción social, caracterizada por su multiculturalidad. En Oaxaca, como en otras ciudades latinoamericanas, las diversas formas de alteridad que se concentran en ella son producto de procesos históricos de conquista y colonización, que dieron por resultado el encuentro.

El Guendaliza'a, como espacio (socialmente construido) de encuentro de los diversos actores sociales, se convierte en un elemento que da cuenta de ellos, de sus intereses, motivaciones o impulsos. En términos del desarrollo rural, es ahí donde los propios actores

son los que nos muestran elementos de sus relaciones sociales y culturales que se reflejan en la cotidianidad y se manifiestan en su identidad. La cultura como proceso de desarrollo.

Los fenómenos macrosociales como la Revolución Mexicana, la modernización de la región, el turismo, entre otros, la afectan indiscutiblemente, pero los istmeños han construido una fiesta propia y única. En la fiesta se expresa la cultura de su sociedad, el alma oaxaqueña. Es la condensación de atributos y valores locales, por ello logra encender emociones y crear imágenes. Este Guendaliza'a es la máxima fiesta regional del Istmo, la que los representa y simboliza: los diferentes actores sociales se unen momentáneamente, presentan una imagen construida y concertada de sí mismos y de su lugar, sustentada en la pluralidad cultural de los que en ella participan.

Los estudios, reflexiones y la diversidad de las voces de los actores sociales han permitido comprender el desenvolvimiento de muchas de las acciones llevadas a cabo por un proyecto, sobre todo de carácter histórico y tradicional. Otras como el registro, estudio y conservación de su patrimonio cultural.

En el caso de San Mateo, San Francisco y San Dionisio del Mar, su *Plan para el desarrollo integral, sustentable y pluricultural* ha permitido que desde los propios sujetos sociales se tome la iniciativa de participar en la ejecución de programas que impulsen no sólo el desarrollo de sus comunidades, sino también la realización, preservación y conservación de eventos culturales, combinando los usos y costumbres de las diversas comunidades, la liturgia católica a la que están apegados mayoritariamente y las actividades socioculturales que se reflejan en la cotidianidad.

Por otro lado, las fiestas y celebraciones como factor para la cohesión social, hacen renacer el universo cultural de las comunidades en una dinámica social de redes, de reciprocidad, de intercambio, no sólo comercial, sino cultural, que fomenta el reconocimiento del *otro* dentro de la gran diversidad que prevalece en el Istmo y en Oaxaca. Estas celebraciones siguen el calendario religioso en una reinterpretación del cristianismo; además, respetan la jerar-



Víctor Manuel Hernández, Archivo Fotográfico del Comité Organizador del Guendaliza'a.

quía de los cargos, especialmente las mayordomías heredadas de la recomposición colonial. Algunos elementos presentes en las fiestas y celebraciones están relacionados con las concepciones de cultura, comunidad e identidad que se expresan en un territorio que no sólo es simbólico, sino también un espacio geográfico que comparten los diversos actores; territorio que no sólo es visto como los recursos naturales, sino con la espiritualidad de un pueblo.

En cuanto a la concepción de cultura, las diversas manifestaciones presenciadas en estas fiestas (sean éstas patronales, festivas, festivales artísticos o eventos culturales recreativos) muestran que incluyen el ordenamiento simbólico de las formas de vida de las comunidades en una variedad de contextos y propósitos, y no coincide con la concepción elitista de la “cool-tura”.

Los distintos aspectos de la fiesta y lo festivo coinciden con los términos dados desde el “ejercicio del poder” en el ámbito cultural y reflejan la paradoja de éste al ser manifestaciones con gran presencia en las localidades:

- a) *Folclor*. Se refleja en acciones fuertemente vinculadas con el pasado, como el rescate de la memoria histórica. En el caso del Guendaliza'a, se dio la primera rebelión indígena en contra de los españoles, hecho histórico que marca la vida social y cultural de los diversos sujetos sociales.
- b) *Cultura popular*. En actos que reflejan un desarrollo alterno en las localidades para resignificar y comprender la vida desde un punto de vista heterogéneo y lúdico, como la ejecución de las diversas danzas que se presentan en el Guendaliza'a, las cuales muestran la interpretación de lo que se transforma –niegan tanto como afirman.
- c) *La identidad de las festividades*. Se perciben diferentes fenómenos como los que se dan en la organización política y social de cada localidad y municipio: 1) las festividades como elemento estructural y fortalecedor de la identidad: la predisposición a la socialidad, expresada en los acuerdos de las comunidades sobre las acciones para renovar las tradiciones de cada fiesta; 2) en ellas se puede hablar de una identidad colectiva, puesto que no hay desacuerdos o discordias en los diferentes sectores de la comunidad respecto a la relevancia de las mismas. Los gastos para auspiciar una fiesta implican un derroche, pero también prestigio y reconocimiento social. Las dinámicas de la fiesta también reflejan la reciprocidad; es costumbre la cooperación para realizarla: quienes asisten siempre dan dinero en efectivo a los organizadores (mayordomías) y a la iglesia que tienen a su cargo (se les anota en una libreta para mantener la reciprocidad en el próximo festejo).

Si bien es cierto que en este primer acercamiento a la realidad encontramos un proceso complejo de abordar, la cultura e identidad de los diversos actores representan un desarrollo cultural alternativo para las soluciones de la problemática que se va presentando en la cotidianidad de las comunidades.

El simbolismo de este proceso festivo permite reconocer la manifestación de los pueblos en un territorio compartido; les im-

pregna sentido de pertenencia; enaltece sus valores, su lengua, su organización y las diversas formas de vida que se tejen en la socialización y la cotidianidad. La construcción misma de la identidad indígena, tiene como rasgo común la historia de la invasión, de la colonización y del dominio español. Su sentido de pertenencia a la tierra, al territorio que comparten se expresa en la lengua y en los códigos comunes. La posibilidad del diálogo, de nombrar y defender, es la base del ejercicio de la pertenencia.

En la región pluriétnica se combinan formas de representación y organización comunitarias, reelaboradas a partir de estilos de organización social adaptados a su propio medio y que los vincula con los ámbitos local, municipal, regional y estatal.

Por otra parte, tuvimos que recurrir a los hechos históricos para explicar la situación de diversos actores que participan en el Guendaliza'a, ya que no existen registros precisos y algunos pueblos no son tomados en cuenta ni política ni socialmente (como la localidad de San Antonio Tutla de la etnia mixe, y el Zapotal de la etnia mixteca), ya que no figuran en los registros del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) o como pueblos indios en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). ¿Será que estos poblados del Istmo no son tomados en cuenta?, ¿a qué se debe que no aparezcan geográficamente?

Pese a este panorama, estos municipios se sienten parte del mismo espacio geográfico. El Guendaliza'a incorporó a estas localidades. El reconocimiento del "otro" permite que las diversas poblaciones aprovechen esta festividad para reafirmar sus lazos fraternos que los identifican como sujetos sociales³⁰ que comparten un mismo territorio, reafirmando así su identidad y desarrollando las expresiones de sus danzas, su lengua, su cultura, su forma de festejar a la vida y a la muerte.

³⁰ El sujeto se constituye con una identidad propia, progresivamente conquistada, con la conciencia de tener una historia semejante, problemas y esperanzas comunes, los mismos valores y un destino común (Sader, 1990:80-84).

Lo que buscan es revalorar sus raíces, alzar su voz; ya que como lo expresan ellos mismos: “Hoy a más de 500 años de explotación, conquista y represión aún estamos vivos”.

Las voces indígenas se expresan desde distintas regiones, lenguas diferentes y ámbitos de acción diversos en los que el impacto de sus propuestas también tiene distintas dimensiones [...] que las demandas [...] o la defensa de los derechos humanos, que levanta su voz a favor del reconocimiento efectivo de la existencia de los pueblos indígenas y que han demostrado la existencia de la diversidad al interior de los pueblos indios (Bonfil, 2003:6).

Esta búsqueda de la construcción de su desarrollo (humano, autónomo, organizativo-participativo, social y cultural) a partir de los proyectos culturales en la región del Istmo nos dan elementos para entender los procesos dentro de la cotidianidad cultural y desarrollo de base, ya que el Guendaliza'a es el espacio creado para los encuentros interétnicos que le da sentido a la construcción y continuidad de la diversidad cultural y de la identidad regional.

De esta manera, cabe preguntarnos ¿por qué tres municipios de la etnia huave crearon su propio *Plan para el desarrollo integral, sustentable y pluricultural?*, ¿en qué consiste ese plan de desarrollo?, ¿cómo han sido beneficiados los diversos grupos indígenas con los programas de apoyo municipal que otorga el PACMyC? Tal vez este plan de desarrollo puede orientar hacia la construcción de alternativas para dar respuestas a sus demandas y soluciones a los diversos problemas en los que se encuentran.

Como se mencionó, diversas localidades del Istmo no cuenta con suficientes hospitales, pavimentación, luz eléctrica, servicio telefónico, agua potable, entre otros satisfactores sociales. Pese a su condición, diversos municipios se esfuerzan diariamente para vivir y trabajan para mejorar su calidad de vida.

Este estudio refuerza la importancia de enfocar el *desarrollo desde la cultura y lo rural*, lo que nos lleva a argumentar que desde las dinámicas sociales cotidianas se pueden construir procesos

de cambio social (desarrollo), (construir conservando y conservar construyendo).

Han pasado diez años desde la creación del Guendaliza'a. La idea que surgió como un sueño se consolida gracias a la participación e interés de las diversas etnias. Los festejos regionales en el Istmo tienden a ser tradicionales y populares con una fuerte presencia sociocultural que marca significativamente la identidad de los diversos pueblos.

Existe una verdadera fraternidad entre las comunidades, es así como aplican el verdadero sentido del Guendaliza'a. El proceso histórico cultural es la cara o el aspecto de un pueblo. Amílcar Cabral (1981:37) decía que "la cultura es la síntesis del proceso histórico de un pueblo". Tanto la historia como la cultura, siempre están en constante movimiento.

Los programas municipales de desarrollo cultural, puestos en marcha desde el 2001, sirven como mecanismo de colaboración y corresponsabilidad para los diferentes niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) y la sociedad civil. Las diversas propuestas para la creación de políticas culturales impulsadas por los propios actores han sido fundamentales.

A pesar de que este análisis no pretende hacer un recuento de la situación, se reconoce que los programas culturales del gobierno federal no han alcanzado la cobertura y profundidad que detone procesos culturales en los municipios; para lograrlo se requiere la suma de esfuerzos con los gobiernos estatales y municipales, así como la participación y reconocimiento de los grupos étnicos e indígenas y la población civil para crear políticas culturales.

El caso de la región del Istmo nos muestra que en la construcción del desarrollo comunitario intervienen el pasado y las expectativas de futuro, a pesar de que la percepción de su propio desarrollo cultural es extremadamente variable, cambia de comunidad a comunidad con mucha amplitud y se modifica con facilidad según las circunstancias.

Las políticas culturales no pueden entenderse sólo como instancias para brindar mejores servicios a los ciudadanos, hay que

proponerlas como herramientas que ayuden a incidir en la vida cotidiana; la política cultural deberá volverse una “formación discursiva” que articule a los distintos actores con las diferentes narrativas en cuanto a producción cultural se refiere. Rechazar dicha perspectiva puede conducir al error histórico de que sea sólo un agente (Secretaría de Turismo y de Cultura) el que controle los significados. De ocurrir así, nos estaríamos enfrentando a la *auto-guelaguetzificación* y a discursos que monopolizarían el control de la producción cultural, cerrando espacios de participación e iniciativa de los propios actores sociales.

La cultura desde lo local como proceso de desarrollo es la vida misma, un complejo de ideas, modos de vida y productos materiales de un grupo de personas: nuestros sueños, nuestra comida, nuestra manera de ver el mundo; lo que pensamos de nosotros mismos; la manera de enterrar a nuestros muertos; contradicciones, valores, normas, dudas e inseguridades.

El Istmo de Tehuantepec forma parte de una sociedad plural y multicultural con diversos puntos de vista desde los cuales se puede definir ella misma.

Bibliografía

- Acevedo Conde, María Luisa (1997), “Historia de los Lunes del Cerro”, en *Historia del arte en Oaxaca*, tomo 3, “Arte contemporáneo”, México, Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Arizpe, L. (1989), *Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, México, UNAM/El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa.
- Aguirre Beltrán, G. (1967), *Regiones de refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista Interamericano.
- Archivo General de la Nación (AGN), México, Indios, vol. 11, exp. 356, pp. 291-292; Indios, vol. 12, exp. 196, pp. 123-124; Indios, vol. 19, exp. 508, f. 287; Cédulas, vol. 5, exp. 181, p. 483; Cédulas, vol. 6, exp. 20, pp. 87-88, sello cuarto, año de 1658; Indios, vol. 25,

- exp. 15-16, pp. 15-17v; Indios, vol. 27, exp. 283, pp. 178v y 179; Inquisición, vol. 595, pp. 153 y 158v.; Tierras, exp. 4, libro 3343. Mapa de Tehuantepec de la época colonial.
- Bonfil Sánchez, P. (2003), "Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre líderes indígenas", *México indígena*, nueva época, vol. 2, núm. 5, septiembre, México, publicación trimestral de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil Batalla, G. (1973), "La regionalización cultural de México: problemas del control cultural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 3, México, UNAM.
- Cabral, A. (1981), *Cultura y liberación nacional*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Casarrubias, V. (1975), *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, Colección Metropolitana, núm. 40.
- Díaz Polanco, H. (2001), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*, Oaxaca, México, CIESAS Oaxaca.
- Díaz Polanco, Héctor y Carlos Torres Manzo (1992), *Documentos sobre las rebeliones indias de Tehuantepec y Nexapa (1660-1661)*, Oaxaca, México, CIESAS-Oaxaca.
- Giménez, G. (2002), "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", *Culturas contemporáneas*, vol. VI, núm. 18, México.
- García Canclini, N. (2004), *Las políticas culturales en América Latina: el caso mexicano*, México, El Colegio de México.
- Geertz, C. (1997), *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.
- Giménez, G. (2002), "Paradigmas de la identidad", en Aquiles Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- Henestrosa, A. (1996), *Los hombres que dispersó la danza*, México, SEP.
- Hernández Díaz, J. (2001), *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, UABJO.
- (1998), *Las imágenes del indio en Oaxaca*, México, IOC/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/UABJO.
- Lisón Toloscana, C. (1983), *Antropología cultural*, Madrid, Taurus/Akal.
- Manso de Contreras, Cristóbal (1987), *La rebelión de Tehuantepec*, México, Publicación del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oaxaca.

- Moguel, J. (2004), "Acuerdos de San Andrés Larráinzar (16 de febrero de 1996), en *Marco Jurídico de Pluriculturalidad en México*, México, Juan Pablos.
- Moliner, M. (1996), *El sistema festivo oaxaqueño*, México, CIESAS Oaxaca.
- Montero, M. (2006), "Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria", en *Observación participante, entrevistas participativas y discusiones reflexivas: tres técnicas frecuentes en el trabajo comunitario*, Buenos Aires, Paidós.
- Moreno Navarro, I. (1991), "Identidades y rituales", en Prat, Joan et al. (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus Universitaria.
- Münch Galindo, G. (1992), *Fiestas y mayordomías en la República Zapoteca de Tehuantepec, Tehuantepec 1891-1991, un siglo de fe. Fiestas y mayordomías en Tehuantepec*, México, CENEMI/Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec.
- *El sistema de cargos en las celebraciones del Istmo de Tehuantepec*, México, Universidad del Istmo.
- Sader, E. (1990), "La emergencia de nuevos sujetos sociales", *Acta Sociológica*, vol. III, núm. 2 mayo-agosto, México, FCPyS-UNAM, pp. 80-84.
- Sánchez, C. (2006), "Autonomía y heteronomía. La reforma conservadora", en Rosalva Aída Hernández, Paz Sarela y María Teresa Sierra (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Cámara de Diputados.
- UNESCO (1996), *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Javier Pérez Cuellar (coord.), México, Correo de la UNESCO.
- Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Migración indígena en la Ciudad de México: entre el cambio, la permanencia y las nuevas fronteras*

Martha A. Olivares Díaz**

En primer lugar, el individuo es dicho;
después, un locutor dice que; por último,
un sujeto responsable se dice.

Paul Ricœur

Introducción

El presente trabajo aborda la problemática que enfrentan los migrantes indígenas que han llegado a la Ciudad de México en busca de mejores oportunidades de trabajo, estudio o proyecto de vida en espacios ajenos al propio; se enfrentan contradictoriamente a la exclusión y a la apropiación del espacio de arriba en un mismo tiempo; su inserción en el espacio de la ciudad —desde sus particularidades culturales e identitarias— ha propiciado una apropiación de los espacios y una transformación de sus relaciones sociales e identidades.

Por ello, es importante comprender cómo las identidades indígenas se transforman con la migración y con el establecimiento en espacios ajenos, transformando así subjetividades y las formas de construirse en colectivo.

* Este trabajo forma parte de la tesis de maestría en desarrollo rural “Reinventando espacios: migración y diálogo intercultural en la Ciudad de México”, UAM-Xochimilco, México, 2006, dirigida por Gisela Landázuri Benítez.

** Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, doctorante en desarrollo rural, UAM-Xochimilco [tochtli23@yahoo.com.mx].

Si bien es cierto que el tema del fenómeno migratorio ha cobrado relevancia académica en la actualidad debido al incremento en el número de personas que salen diariamente de sus territorios de origen y al cambio en las formas de migrar, así como a las redes que se tejen y a las transformaciones sociales que van ocurriendo conforme este fenómeno avanza, lo cierto es que el análisis se ha volcado casi en su totalidad hacia las problemáticas de individuos o comunidades indígenas que migran internacionalmente, principalmente a Estados Unidos, relegando el tema de la migración interna, lo cual ha invisibilizado las prácticas discriminatorias y excluyentes que la migración genera en espacios dentro del país.

Por lo anterior, pretendemos mirar nuevamente la migración interna y las repercusiones que ha tenido en la transformación de los espacios donde se ha concentrado históricamente; así como las diversas problemáticas y particularidades que ésta representa para los espacios de arribo y asiento dentro del país.¹

Recordemos que inicialmente esta práctica se daba principalmente hacia las grandes ciudades, durante la época de la industrialización, por lo que era un tema en creciente investigación y de novedad social; posteriormente, con la crisis económica y en la agroindustrialización, el tema se dejó un poco de lado; después de la década de 1970, la mirada se puso en la migración rural-rural, con los jornaleros, quienes con los nuevos espacios de la agroindustrialización salían por temporadas de sus lugares de origen a seguir trabajando la tierra.

En el caso de las ciudades, la migración disminuyó considerablemente en cuanto a número, y por ende los estudios respectivos, quedando dicha temática bajo la lupa de los estudios sobre urbanización, y los sujetos desdibujados de sus identidades indígenas. Si bien los traslados masivos del campo a la ciudad cedieron en importancia paulatinamente entre los núcleos urbanos y las gran-

¹ Según datos del INEGI recabados en el XII *Censo nacional de población y vivienda* 2000 y el II *Conteo de población y vivienda* 2005, la tercera parte de los hablantes de lenguas indígenas del país radica en grandes ciudades.

des zonas metropolitanas, la intensidad de migración interna a zonas urbanas se ha mantenido relativamente estable desde mediados del siglo XX; un ejemplo lo vemos durante la segunda mitad de la década de 1950: sólo en el Distrito Federal y el Estado de México el flujo migratorio excedía a 30 mil personas, eran los lugares de llegada más comunes y de mayor atracción para los habitantes de otros estados; dicha cantidad fue disminuyendo con la apertura de otras zonas de demanda laboral creciente.

Aún hoy la migración indígena a las ciudades representa una posibilidad para éstos, ya que la ciudad todavía es un espacios para migrar, trabajar, estudiar o vivir. De acuerdo con Rubio *et al.* (2000), se han identificado ocho principales polos de atracción de esta población en el país: Estado de México y el Distrito Federal, Sinaloa-Baja California, Yucatán-Quintana Roo, Durango-Chihuahua, Veracruz-Tamaulipas, Veracruz-Puebla, Oaxaca-Veracruz y Jalisco-Veracruz.

Valencia Rojas identifica por lo menos 106 áreas en las que existen ciudades en torno a las cuales se generan dinámicas económicas y sociales que atraen a la población indígena migrante. Dichas ciudades están asociadas a desarrollos urbanos, agrícolas, industriales, turísticos y de vías de comunicación, siendo todavía la zona centro el principal polo de atracción para los indígenas migrantes, a pesar de la consolidación y preferencia migratoria a estados fronterizos de la agroindustria y a Estados Unidos.

Si bien es cierto que en las últimas décadas las oportunidades de empleo para los habitantes de la ZMCM han disminuido, ésta todavía ejerce una fuerte atracción sobre la población indígena, aproximadamente uno de cada tres migrantes indígenas que cambiaron su lugar de residencia del periodo de 1995 al 2000 se establecieron en esta región (centro). Los principales estados de expulsión de población indígena hacia esta zona son Oaxaca, Veracruz, Puebla e Hidalgo (Granados, 2005:140-147).

Para dar cuenta de lo anterior, en la Ciudad de México viven 141 710 indígenas que hablan casi todas las lenguas indígenas que existen en el país (INEGI, 2000).

Por ello, es relevante no dejar de mirar la migración interna o, mejor dicho, a los sujetos que se enfrentan a ser migrantes en su propio país, pues representa ante los ojos de la investigación y de la realidad social misma, una compleja discusión teórica y de abordaje metodológico; que estos actores sociales se vivan como extranjeros y ajenos ante una aparente nación homogénea y un estado de derecho igualitario, subraya la necesidad de regresar a las viejas interrogantes sobre la inclusión y exclusión de lo indio y de las diferencias dentro de un Estado-nación y en relaciones y prácticas cotidianas, incluyendo las relaciones entre ellos mismos.

Recientemente la manifestación indígena en las ciudades se ha hecho notar en presencia y participación, más que en cantidad; ello gracias a la mayor organización y anclaje que los migrantes indígenas han tenido al participar en lo urbano. La defensa de derechos, la participación social y la recuperación de la vida comunitaria, han sido algunos de los tantos elementos que los indígenas migrantes tratan de construir en los espacios a los cuales migraron.

Por ello, hablar de la cuestión indígena hoy en día nos remite a echar un vistazo a la historia, al pasado y a una larga lista de exclusiones y marginaciones, que vivieron y siguen viviendo los grupos indígenas en toda América Latina y, específicamente, en nuestro país —sobre todo aquellos que se insertan en las ciudades.

En este contexto, nos preguntamos qué implica ser indígena urbano, lo cual nos obliga a abordar el tema de la identidad indígena y a comprender la gran movilidad que ésta ha tenido a través de una constante transformación y resignificación de los elementos culturales y prácticas sociales a partir de la migración, lo que nos plantea entender una multiplicidad de escenarios complejos y una diversidad de formas y respuestas que han dado los sujetos como resultado de la interacción con los espacios a los que llegan a trabajar, a estudiar o a vivir.

Saber qué es y qué no es ser indígena y dónde, es un entramado complejo y difícil de desentrañar, pues abarca no únicamente una lengua, un parentesco o valores morales, sino una forma de ser y estar en el mundo y en los espacios. Los no indígenas hemos tra-

tado de decir, en múltiples discursos, qué son, qué no son y cuántos son los indígenas en México y en particular en zonas urbanas. Sin embargo, esto poco refleja las dinámicas, las transformaciones identitarias y las necesidades de los indígenas de seguir siendo en la historia y en los contextos actuales.

Dibujar la identidad del migrante indígena, sin duda nos sitúa en dos lugares al mismo tiempo, en la comunidad de origen y el de arribo, en este caso la Ciudad de México.

Así, este trabajo invita a vislumbrar la complejidad del *ser indígena en la Ciudad de México a partir de la migración*: sus alcances y limitaciones dentro de la urbe, los desafíos culturales a los que se enfrentan, la discriminación en todos sus niveles en las prácticas cotidianas en conjunción con la ciudad, y las formas de resistencia y perdurabilidad que han tejido para permanecer en la reproducción de su identidad y su vida comunitaria, así como los retos que se le presentan a la ciudad y a sus habitantes hacia la construcción de la interculturalidad. La permanencia y persistencia de los indígenas en las ciudades es una expresión fuerte de un sistema de resistencia-adecuación que ha posibilitado a las comunidades preservar una imagen e identidad, siempre cambiante.

Contribuyendo así a los estudios del mantenimiento o pérdida de las identidades en zonas ajenas a las de origen, sin por ello dejar de tocar otros factores cruciales, como las causas de la migración al Distrito Federal, el racismo y la discriminación y los mecanismos de sobrevivencia en todos los sentidos que llevan a cabo los migrantes, entre otras.

La Ciudad de México y la presencia india

Se cree que sólo se puede reproducir la identidad hacia adentro, en los límites y fronteras geográficas o imaginarias que han sido preestablecidos, por ello sólo hay que ser indio en la comunidad, en el reservorio determinado, ir más allá es romper la regla, la norma y sin

embargo se sueña siempre con querer seguir siendo en otro espacio distinto [...] uno siempre se sueña donde está (migrante zapoteco).

Los lugares de migración en la historia de México han sido múltiples y han ido cambiando con el tiempo, uno de los primeros destinos de la población rural e indígena se encontraban en las ciudades más grandes del país, especialmente la Ciudad de México; aunque últimamente han surgido nuevas zonas de desarrollo económico que alientan a la población indígena y mestiza hacia nuevas rutas migratorias como el norte del país (jornaleros agrícolas) o Estados Unidos, aún hoy es posible ver en las principales ciudades nacionales presencia indígena vendiendo artesanías, trabajando en la construcción o insertos en actividades urbanas.

La Ciudad de México y sus zonas conurbadas, han constituido históricamente un centro de atracción laboral, educativa y de servicios, al representar el centro del desarrollo del país y al constituirse como una de las ciudades más grandes del mundo.

El gran éxodo rural a la ciudades se inauguró gracias al modelo de desarrollo adoptado por el Estado posrevolucionario, que centralizó la vida económica del país en una sola zona, lo cual hizo que la urbe creciera aceleradamente absorbiendo a los pueblos originarios del Distrito Federal y acogiendo a otros nuevos en la Ciudad de México, incrementando el flujo migratorio desde todas las partes del país, sobre todo desde las décadas de 1940 y 1950.

Dentro de las oleadas más importantes a la ciudad, están aquellas originadas durante el periodo de 1940 a 1975, cuando el gobierno mexicano impulsó la creación y aplicación de políticas y estrategias para la adopción e imposición de su proyecto de modernización; en el afán de la expansión industrial el campo fue sometido a políticas que obligaron al campesinado a producir alimentos baratos y de consumo interno, con la intención de mantener bajos salarios para la acumulación de capital en la industria, el campo sufre entonces una descapitalización acentuada por la crisis que se genera a raíz de la separación entre agricultura e industria a finales de la década de 1970, las posibilidades para los proyectos agrícolas se centran en la

agroindustria de exportación, posible únicamente para las grandes empresas transnacionales (Cortés, Quintana, Tarrío, León y Concheiro, 1997). Este mercantilismo, sumado a políticas sociales, plantea que los grupos de campesinos e indígenas bloquean el desarrollo económico y obstaculizan a la sociedad nacional, idea que surge al finalizar la Revolución Mexicana y con la intención de construir un proyecto de nación que debía ser políticamente centralizado, urbano y culturalmente homogéneo.

El resultado de ello se tradujo en la exclusión de este amplio sector social, el rural: campesino e indígena. Es así que desde iniciada la industrialización se produce la descapitalización del campo y debido a la necesidad económica, las condiciones de vida que sufrían (una pobreza acentuada, exclusión, desempleo, explotación, inestabilidad del mercado y del clima, etcétera), y la fantasía de que en la ciudad se encontraban grandes posibilidades, los campesinos comienzan a migrar de sus lugares de origen.

Esta migración hacia las grandes urbes del país, principalmente la Ciudad de México, aumentó el crecimiento demográfico, el cual no encontró suficientes satisfactores dentro de las ciudades, provocando la ocupación desbordada e incontrolada de la periferia —y más tarde del centro—, convirtiéndola en una ciudad con espacios clandestinos y hacinamientos marginales, lo cual produjo un exceso de habitantes y un achicamiento de los espacios para la habitación, así como una escasez de éstos y de los empleos.

En un principio, los migrantes en las ciudades se instalan a vivir alrededor de las zonas industriales, debido a la demanda de empleo que hubo de éstas, posteriormente junto con el crecimiento urbano, es que los grupos migrantes comienzan a habitar los centros, ya no sólo la periferia, estableciéndose junto a los suburbios, generándose así una situación paradójica, una construcción social de un México de dos pisos, en donde en el primer nivel se encuentran los grupos más favorecidos y en el segundo los grupos más pobres, que sirven de cimiento de producción y servicios.

Estos desplazamientos hacia el centro del país tuvieron su auge, principalmente, en la década de 1930, cuando comenzaron a llegar

los primeros migrantes a estudiar y en busca de mejores oportunidades de trabajo; una segunda oleada se da durante la década de 1940, con el modelo de desarrollo estabilizador orientado hacia el mercado interno y durante el proceso de la industrialización y modernización, llegaron a trabajar en las fábricas, situación que a la larga provocó un paulatino descenso agrícola del país, inaugurando el esquema migratorio del campo-ciudad. En las décadas siguientes este modelo de desarrollo y crecimiento económico trajo profundas transformaciones que impactaron la distribución espacial de la población. Hasta la década de 1970, este modelo de desarrollo económico de producción, principalmente el industrial y el manufacturero, se había agotado, así como la centralización de sus actividades económicas en las tres principales ciudades del país (Arizpe, 1985:27), donde la distribución desequilibrada de las inversiones del capital generó un desarrollo desigual entre la ciudad y el campo.

Esta situación social y económica provocó que la tercera oleada de migrantes y las posteriores, se insertarán principalmente en el mercado informal (ambulantes, cargadores, indigentes, limosneros y servicios, etcétera). Dentro de estas oleadas migratorias, cabe destacar a un sector importante, los migrantes indígenas dedicados a la construcción y las mujeres migrantes que prestan sus servicios como empleadas domésticas, ambos han dado pie a numerosas investigaciones, sobre su peculiaridad y sus prácticas sociales, como los paseos por la Alameda de la ciudad o Chapultepec y las famosas comidas y fiestas de la Santa Cruz por parte de los albañiles.

Los migrantes que llegaron a la Ciudad de México durante el periodo comprendido entre 1930 y 1960 se asentaron por lo general en viviendas multifamiliares baratas asentadas en el centro urbano, posteriormente se trasladaron a terrenos ilegales en la periferia o terrenos de bajo precio en los cuales podían construir sus viviendas, y pudiendo reproducir algunos elementos de la vida rural, como la crianza de pequeños animales —como gallinas, guajolotes— y las huertas de traspatio, atrayendo a los migrantes recién llegados. Ello fue alterando y contribuyendo fundamentalmente el crecimiento de la mancha urbana. Según una estima-

ción, durante la década de 1970 abandonaron el centro 750 mil personas, expandiéndose hacia la periferia a lugares como Chalco, Nezahualcóyotl, Ecatepec, Tlalnepantla y Naucalpan, por citar algunos (Wayne, 1986).

Este incremento poblacional de la Ciudad de México y su zona metropolitana, que se extendió hacia el Estado de México principalmente, ha hecho de la migración un proceso en el cual las corrientes migratorias internas han sido un factor clave; además, han contribuido a visibilizar la presencia indígena en las ciudades y sus alrededores.

La herencia de diversas oleadas migratorias, inauguradas desde las décadas de 1940 y 1970, y aun las actuales –aunque en menor escala–, constituyen la presencia indígena actual en zonas urbanas. Por tanto, el centro del país debe ser considerado como una zona de atracción permanente para los migrantes indígenas –ya sea como lugar de residencia o zona de paso–, pues los constantes arribos de indígenas a lo largo de la historia y de prácticamente todas las regiones del país dan cuenta de lo anterior.

En 1970 la presencia indígena se concentraba principalmente en las delegaciones Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Coyoacán, Azcapotzalco, Álvaro Obregón, Tlalpan y Xochimilco, y algunos municipios del área conurbada, como Naucalpan, Nezahualcóyotl, Tlalnepantla, Huixquilucan y Ecatepec, las cuales han destacado por su concentración y desarrollo industrial. Muchos migrantes indígenas, que se instalaron en las periferias de la ciudad, poco a poco fueron absorbidos por la mancha urbana, y terminaron de entrar de lleno a la lógica urbana. Actualmente existe población indígena en prácticamente todas las delegaciones del Distrito Federal de primera y tercera generación.

Las estadísticas actuales de las que se dispone para cuantificar a los pueblos y poblaciones indígenas de la Ciudad de México y del país, según el conteo de población y vivienda realizado en 1995 por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), registró a 218 739 ocupantes de viviendas particulares, donde el jefe(a) de familia o cónyuge hablaba alguna lengua indígena en

el área metropolitana; para el 2001 se registraron en el Distrito Federal 141 710 hablantes de lengua indígena y sumado al Estado de México daba un total de 361 972 hablantes, aunque organizaciones como la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México calculan que son más de un millón en la ciudad y más de dos millones si se suma el área metropolitana del Estado de México.

No obstante esta precaución, el *Conteo de población y vivienda* (2000) del INEGI registró a 218 739 ocupantes de viviendas particulares, donde el jefe(a) de familia o cónyuge habla alguna lengua indígena en el área metropolitana. La migración indígena a la Ciudad de México reporta cuatro modalidades principales: la de radicados, la estacionaria, la flotante, pendular y la migración de tránsito. A lo anterior hay que agregar la dinámica metropolitana en la que muchas de las poblaciones indígenas migrantes residen en los municipios conurbados al Distrito Federal, pero trabajan y demandan un conjunto de servicios dentro de la Ciudad de México. Según el censo, uno de cada 20 indígenas del país reside en zonas urbanas, ya sea de manera individual u organizada y la mayor presencia corresponde a nahuas, mixtecos, zapotecos, triquis, mazahuas y mazatecos (Negrete, 1990:641-654).

De esta forma, las cifras deben ser tomadas con gran reserva, en la medida en que los indicadores con los que se han recopilado tienen sesgos culturales que no dan cuenta de la complejidad de la dinámica sociocultural indígena y se traducen en una subestimación de la población indígena realmente existente, pues los criterios censales están basados fundamentalmente en criterios lingüísticos, que dejan de lado variables fundamentales establecidas por los mismos indígenas o como los que se mencionan en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para la identificación de los pueblos indígenas, como el autorreconocimiento, las formas de organización social y política, las instituciones económicas de los pueblos y poblaciones indígenas.

Así, la Ciudad de México y la zona metropolitana son sin duda los lugares principales donde interactúa la población indígena que

ha salido fuera de su territorio;² sea como lugar definitivo o de paso hacia otros lugares. De esta forma, la migración indígena a las ciudades cobra importancia, no sólo por el incremento de la población en las urbes en cuanto a números, sino por los efectos sociales, políticos y culturales que acarrea su presencia en estos lugares. Pues durante largos años, generaciones y presencias de lo indígena en las ciudades, resistieron al velado racismo, discriminación y explotación de la que fueron objetos, permaneciendo y tejiendo lazos y redes que hicieron más tolerable su permanencia y desarrollo en espacios urbanos.

Exclusión del indio en la ciudad

[...] para los indígenas en la ciudad, para los que estamos aquí en la ciudad y junto con otros compas de otras organizaciones, ser indígena es ser parte de nuestros ancestros, también de los conquistados y excluidos, es tener una lengua, es totalmente otra cosmovisión, otra manera de ver el mundo, con más respeto a la naturaleza y no a la explotación de los recursos [...] es también hacer todo en comunitario [...] y por eso queremos seguir siendo indígenas, claro que con el conocimiento actualizado y adquiriendo nuevos conocimientos dentro la ciudad [...] sin ser tragados por ella, ser en la ciudad, sin dejar de ser (mujer migrante, nahua).

La reorientación constante de la población indígena en zonas urbanas, sin duda contribuye a la transformación del paisaje de la ciudad, sin embargo, su presencia en ella sigue siendo compleja debido a que las lógicas urbanas difieren de las prácticas de estos sujetos, donde las situaciones de desventaja social, económica y política, sumada a la discriminación fundada en su identidad, los ha mantenido en la pobreza y la marginación, no sólo económica

² Entre 1985 y 1990 las estadísticas indican que la zona metropolitana de la Ciudad de México recibió aproximadamente a 425 361 migrantes originarios de diversos estados de la República (Rubio, Millán y Gutiérrez, 2000).

que los hizo salir de sus comunidades de origen o desplazarse dentro de la urbe misma, sino sobre todo identitaria.

Las ciudades fueron pensadas como lugares para la reproducción de la metrópoli (su arquitectura, sus espacios, sus formas de vida) y como contraparte de negación de lo diferente, lo indio. El espacio urbano no brinda los elementos necesarios para reproducir la cultura e identidad de estos grupos; por el contrario, existen grandes abismos que separan la lógica urbana de la campesina, no sólo en el sentido espacial-productivo, sino por la negación que superpone la vida urbana sobre la vida rural.

En estos espacios existen mecanismos sociales, culturales, económicos que se traducen en intolerancia y marginación hacia estos grupos sociales, quienes en su “diversidad” cuestionan constantemente los modelos de “igualdad” y homogeneización de las ciudades. Por un lado, una población sumamente marginada, y la otra, en situaciones de mayor ventaja, ciudades de dos pisos que comparten un mismo espacio geográfico.

De tal forma que la exclusión de los indígenas en la Ciudad de México es algo que está presente no sólo en el marco jurídico y a nivel social (discriminación), también a nivel estructural, pues se funda en la construcción del imaginario de lo indígena, el cual contiene en su núcleo la idea de inferioridad, cuya concepción está enquistada en la mirada histórica racista hacia estos grupos; así, las condiciones para éstos son muy precarias en varios sentidos, por ejemplo en el acceso a servicios como salud, educación y vivienda; en el mercado de trabajo, la mayoría de los migrantes indígenas se inserta en el área de los servicios (trabajadoras domésticas, meseros, chóferes, etcétera), en la construcción y el ambulante, donde no cuentan con buenos salarios ni derechos laborales, a lo que se suma la experiencia subjetiva de encontrarse en espacios distintos al lugar de origen, lo cual es vivido por estos sujetos como un choque cultural, de extrañamiento y desconocimiento de la ciudad.

La falta de reconocimiento hacia los indígenas tiene su origen en razones históricas y culturales que explican su subordinación particular, sustentadas en un fenotipo racial (ser indio) y en prácti-

cas y formas de vida “atrasadas” que responden a una racionalidad que se opone a la racionalidad instrumental moderna.³

La idea misma de indio, involucra ya una clasificación que cobra sentido a través de discursos y códigos culturales del poder, que son compartidos a nivel social de manera consciente o inconsciente. Tal clasificación está presente en México desde hace más de 500 años con la designación de indio colonial anclado en la subordinación y en las relaciones de poder.⁴

Lo anterior es importante resaltarlo, pues la historia de exclusión y marginación sigue siendo para los grupos indígenas –tanto a nivel imaginario como en lo real– un determinante de su ser indígenas, como refieren en su discurso:

³ Si bien en el caso de México no se podría hablar de discriminación racial en un sentido estricto, debido al mestizaje y a que no existen ya razas, territorios ni grupos racialmente puros, la identidad indígena remite a una diferencia cultural y a una condición social valorada diferencialmente en un sentido negativo del resto de la sociedad.

⁴ Es necesario mencionar en primera instancia que el término “indio” nace del encuentro histórico de dos civilizaciones, cuando se aplicó por primera vez se debió a un error de los españoles de creer haber llegado a la India, el concepto pronto se extendió entre los conquistadores portugueses, ingleses, franceses y holandeses, quienes lo adaptaron y lo arraigaron a la población americana originaria del Nuevo mundo y quienes posteriormente se incorporaron a los imperios coloniales europeos. Entonces, la categoría de indio que se usó para designar a todos los pueblos aborígenes colonizados o por colonizar, tiene simultáneamente connotaciones biológicas (raciales y racistas) y culturales (en el sentido amplio del término): es un concepto total, que pretende definir en una sola palabra la lista interminable de inferioridades que se atribuyen a la población mesoamericana. El significante indio se originó dentro de una serie de sucesos históricos precisos; dicha palabra estuvo cargada de ideologías y prejuicios, pues la corte española discutía si estos “indios” tenían o no alma y razón, si eran seres humanos o naturales. Este prejuicio se mantuvo durante la administración colonial, en donde los indios fueron negados, sus derechos estaban sujetos a las necesidades de control de la Corona española; durante mucho tiempo se les privaba de transitar libremente por espacios públicos, eran obligados a permanecer en sus comunidades, y a servir a sus “superiores”, los conquistadores, pues ese era el orden natural.

[...] la primera condición para desvalorizarnos fue indianizarnos mediante la catalogación, pagana-silvestre, opuesta a la católica-urbana, lo cual nos excluye históricamente desde nuestra identidad india de espacios urbanos (migrante wiwarrica).

Así, indígena no es una categoría descriptiva, sino que se refiere más bien a toda una significación histórica que identifica a un grupo social, marcado por una serie de relaciones violentas, un ejercicio de dominio y falta de valoración; por tanto, la historia de los pueblos indígenas en toda América Latina, está marcada por políticas encaminadas a su exclusión y desaparición, a la negación de sus derechos individuales y colectivos, pues se les cree incapaces de manejar sus propios recursos por el solo hecho de ser diferentes a la clase dominante.

La imagen de indio se produjo en los discursos del poder; “pobres de todo” significa despojados de todo, de sus tierras, de sus cuerpos y de sus almas, la designación de indio será también su designación (Castellanos, 2000:241). Esta raíz histórica y de poder no es objetiva ni neutral, sino ofensiva por la carga de racismo y discriminación. Por tanto, cuando se habla del indígena se le ve bajo estos lentes de racismo, como el discapacitado, pues el referente ya no lo da ni la Corona o el Estado, sino el mercado, en función del trabajo que puedan desempeñar.

De acuerdo con la tesis de Tzvetan Todorov (2003), el racismo está sustentado en la existencia de razas; sin ellas sería incoherente sustentar la superioridad o inferioridad racial. La segunda tesis que este autor plantea conforme al pensamiento racista es que existe una jerarquía única de valores, es decir, un patrón para medir las diferencias de los grupos y emitir juicios universales basados en la biología, la estética, lo jurídico, la psicología, la moral, etcétera. Y la tercera tesis central del racismo, es la continuidad entre lo natural y lo sociocultural; la división natural del mundo de razas, corresponde a una división sociocultural definitiva y hay una relación causal entre ambas, es decir, que las diferencias naturales determinan las diferencias socioculturales.

Con lo anterior, no queremos decir que el racismo y la discriminación hacia lo indígena sean asumidos como un esquema fijo de imaginarios inmutables, sino como un proceso que se ha ido transformando a lo largo de la historia y que se ha desvinculado de la diferencia sanguínea, como también menciona Todorov:

De modo general, el concepto de raza se ha ido transformando desde Aristóteles, quien pensaba que había hombres destinados a ser libres y a ser esclavos, a mediados del siglo XIX se mantenía la idea de que las razas se fundaban en la sangre, posteriormente dentro del pensamiento político europeo, las razas se fundaban a los criterios de racionalidad y sociabilidad basados en la propiedad [...] El racismo moderno ha tomado forma de etnización de la fuerza de trabajo (Castellanos, 2000:253-254).

Entonces el discurso racista, conforme a lo indio, implica una exclusión y discriminación no sólo de las diferencias culturales y del desconocimiento a una identidad, sino a su ubicación en la clase menos favorecida económicamente. Estas representaciones históricas constituyen formaciones imaginarias, que están presentes en la imagen total de lo indígena (despojados, conquistados, infieles, incivilizados, no mexicanos, discapacitados, grupos vulnerables, analfabetos, ignorantes, ladrones, etcétera).

Los indígenas en las ciudades pasan por una serie de sesgos culturales, estereotipos y prejuicios que no incorporan la complejidad indígena y que la asocian, con rasgos físicos, monolingüismo o indigencia y no la diferencia cultural; del otro lado, hacen que los indígenas tiendan a ocultar su condición indígena, porque ésta es asociada con inferioridad social, atraso cultural, condiciones de desventaja y situaciones de discriminación que se reproducen en los espacios donde se hallan insertos.

De tal forma que la discriminación y el racismo conllevan que los indios dentro y fuera de sus territorios sean tratados como ciudadanos de segunda clase, y se les nieguen sus derechos. Existiendo un atropello constante al ser indígena, a la negación de su existen-

cia colectiva, su cultura y la falta de garantías para el respeto a su diversidad y existencia como indios (lengua, vestimenta, formas de gobierno, territorios, vida comunitaria, etcétera).

Reconocer que a partir de este constructo en el imaginario social y la continuidad lógica de poder que instrumenta el racismo para justificar y legitimar los sistemas de dominación de los pueblos indios, cuyas supuestas diferencias raciales y culturales los condenan a la exclusión y desigualdad social, que traspasa el discurso y se injerta en cada una de las acciones cotidianas en todas sus formas de expresión social. Esto ha provocado que tal desconocimiento de sus identidades les haya impedido alcanzar su ciudadanía, pues los supuestos discursos incluyentes sólo han construido verdades a medias o relativas respecto a lo indio, donde finalmente permanecen formas sutiles y abiertas de desigualdad estructural.

{...} a los indígenas nos siguen viendo como bichos raros, y dicen son indígenas, pueden hacerle lo que quieran, son agachones y no se defienden {...} así es, a ellos siempre se les puede discriminar (mujer mixteca).

La discriminación hacia los migrantes indígenas tiene como base la diferencia, la cual es expresada en múltiples rostros: el insulto, la invisibilización, el paternalismo, la indiferencia y la burla. Así, los indígenas no sólo no son reconocidos social y jurídicamente en el país, sino que se les discrimina en la vida cotidiana de la ciudad, lo cual aparece como una conducta social normal inconsciente con respecto al indio, burlarse de lo indio es la norma social establecida.

De tal manera que los indígenas encuentran en la ciudad un ambiente hostil, ajeno y que con frecuencia los discrimina al considerarlos inferiores y atrasados. En el marco de la hegemonía cultural del país y de la ciudad se les llama *marías*, *oaxacos*, *paisanos* o *inditos*, *nacos*. Se asocia su condición de desventaja social con su condición indígena. No se les consideran habitantes de la ciudad en igualdad de condiciones, sino extraños, no se asume que la ciu-

dad es de todos los ciudadanos y de todas las culturas, sino sólo de aquellos que pueden ser modernos.

Hoy en día mucha gente se sorprende de que haya indígenas todavía, mucho más en la ciudad o en centros urbanos, pues no se hablaba de indígenas urbanos hasta ahora (mujer mixteca).

La negación de los indios en la ciudad ha operado de las maneras y formas más sutiles y de aparente inocencia para todos. En general, las condiciones de vida del indígena migrante en las ciudades han sido muy precarias, ya que se enfrentan a grandes dificultades para acceder a sus derechos sociales básicos —como lo son la vivienda, la salud y el trabajo—; además, frente al sistema judicial, a las instituciones jurídicas y policíacas de la ciudad se enfrentan a la falta de recursos (económicos y culturales, principalmente el idioma y de incomprensión entre la normatividad jurídica indígena y la nacional) para defenderse.

[...] lo vergonzante no es ser indígena, ser albañil, sirvienta o ambulante, lo vergonzante es no reconocer lo indígena como una identidad digna (mujer mazahua).

Migrantes e indígenas: la doble condición de la exclusión

[...] vine a la Ciudad de México para estudiar [...] a partir de eso yo comencé a venir a estudiar a la ciudad, y se me hacía que era otro país, nunca había salido, tenía quince años y nunca antes la había conocido. A mí se me hizo un choque tremendo porque cuando entré a la preparatoria y mis compañeros hablaban de la ciudad, del metro y yo no hacía nada de eso (migrante nahua).

Si bien la discriminación y el racismo hacia lo indígena en la ciudad tiene sus implicaciones, a ello se suma otra condicionante, la de ser migrante y por tanto extranjero. Existe una doble connotación, la de ser indio y la de ser migrante; pues la migración es con-

cebida como la trasgresión de un espacio, en este caso el urbano, y es vivida como un despojo y agresión del espacio, por tanto serán tratados como invasores que ocupan un espacio que no les corresponde. Por ejemplo la presencia de “las Marías”, quienes dedicadas principalmente al comercio informal ambulante, son maltratadas y descalificadas por su apariencia (vestimenta, lengua y costumbres) y por su modo de trabajo.

Traspasar las fronteras imaginarias, más allá de las geográficas, implica para las personas que migran una serie de imaginarios al respecto; si bien la migración interna es poco considerada debido a sus cortas distancias espaciales, las diferencias culturales de las comunidades de origen y los centros urbanos son abismales, pues sus culturas y formas de reproducción social se han distinguido principalmente por sus contrastes, diversidades, heterogeneidades, tensiones y conflictos con el resto del complejo urbano.

La enorme brecha existente entre las culturas indígenas y la normatividad nacional, la denigración y la intolerancia hacia estas culturas en general, se acentúan debido a su aislamiento y desvinculación de los lazos y apoyos familiares y comunitarios, originados por la migración.

Las causas de la migración son diversas: la necesidad económica, la falta de oportunidades en diversos sentidos, el deterioro de las tierras, la apertura de nuevos mercado de trabajo, entre otras. La migración implica todo un proceso de construcción-reconstrucción de la identidad del migrante; atreverse a cruzar “la frontera” es una experiencia de ruptura y desarraigo dolorosa y difícil. La migración implica siempre un rompimiento forzoso, un desarraigo, un sufrimiento, una muerte, pues la forma de ver el mundo se transforma al tiempo que tratará de sobrevivir en la construcción y reconstrucción de una historia entre lo sagrado y lo profano, entre un aquí y un allá, en el entrañable origen que les dio existencia.

Tener la membrecía de extraño en cualquier lugar, coloca al migrante en una situación de desventaja y desconocimiento tanto de los espacios geográficos, como de las prácticas, normas, reglas y códigos propios del lugar. Esto lo hace un otro, un extraño, un

enemigo, del cual habrá que defenderse mediante la exclusión, el rechazo y la discriminación.

[...] uno sufre discriminación y rechazo [...] por ser indio, diferente, pues y por estar moreno, bajito, los ojos rasgados [...] pero también somos parte de este país (hombre zapoteco).

Si bien la migración ha tenido como factores determinantes históricos la escasez e improductividad de las tierras en sus lugares de origen, así como carencia de empleos y la búsqueda de servicios (salud, educación, gestiones para la comunidad), además de conflictos políticos en la comunidad, incluso como práctica identitaria y tradición; ésta ha significado una oportunidad para diversos actores rurales, en específico para los migrantes en la Ciudad de México, pues aunque hoy en día plantean que sufren discriminación y exclusión, se resisten haciendo necesaria la memoria —el allá de donde son: parte de una comunidad, de un terruño, de una historia, y desde ahí se reconstruyen e imaginan hacia un futuro con identidades propias en la ciudad.

[...] son muchas las razones por las que salimos de nuestros pueblos, el trabajo un poquito mejor pagado, educación para no ser tan ignorantes [...] o para probar suerte, nada más, pero al llegar no sabemos muchas cosas, cómo movernos, en qué [...] dónde vivir [...] llegamos a una ciudad donde somos discriminados y marginados, donde nuestra gente es explotada por los mestizos o hasta nosotros mismos (mujer mixteca).

Cuando se abandona el lugar de origen y referencia, casi siempre está la esperanza de regresar, cuando se sale existe la posibilidad de volver a su tierra natal para mejorar las condiciones de vida, después de juntar dinero para la siembra, para la casa, para la familia, para la comunidad, etcétera, pero persistentemente está latente el deseo por el terruño que les vio nacer, aquel que constituyó su diferencia cultural para negarla o reivindicarla. Podríamos

decir que la migración involucra siempre a un viaje hacia lo desconocido y constituye una estrategia de sobrevivencia que procura experiencias nuevas al migrante. Su mundo, aquel que conocía, se distorsiona, se amplía, se complejiza con el encuentro de otras formas de vida, culturales, sociales, organizacionales, políticas... una interminable lista de nuevas relaciones.

El espacio de la migración, entonces, se hace propio y se construyen a su alrededor fronteras para que este lugar permanezca protegido, para poder construir nuevas historias, y escapar de la instantaneidad y la indiferencia, que conlleva el ser extranjero y ajeno en otros lugares.

Los migrantes hacen de un “no-lugar”⁵ un espacio propio, que surge de la necesidad y del irresistible deseo de tener uno propio donde poder reproducir la identidad, reconocerse en los otros y trazar una memoria compartida que los funde, los reúna y los una.

En este sentido, no sólo las ciudades que absorben a los indígenas los permean con su cultura, sino que el espacio urbano es permeado por la cultura indígena. En una especie de reapropiación de espacios que ancestralmente les pertenecían o bien como parte del proceso de reorientación y redistribución demográfica que experimenta el país en la actualidad ante las tendencias globalizadoras, donde todos buscan su lugar en el mundo.

La experiencia migratoria guarda un vínculo estrecho entre identidad y subjetividad en su doble sentido, afectar y ser afectados; por ello se revaloran a sí mismos como migrantes indígenas y a los otros ampliando sus relaciones sociales y generando nuevos vínculos. En este proceso de reconocimiento entran en juego emociones, significados e imaginarios, donde se integra la necesidad de permanecer y ser, en el nuevo espacio, pues en él viven, trabajan, se relacionan y lo ocupan en todos sus sentidos; por tanto, el lugar de la migración se consagra como propio y se defiende de las amenazas internas y externas.

⁵ En el sentido que lo desarrolla Augé (1998).

Lo que nos llama la atención en este ejercicio de apropiación, es la *transculturalidad* (García, 2000) que mantiene los lazos afectivos y culturales entre los migrantes y las comunidades de origen; y para aminorar las exclusiones y el desarraigo de la comunidad de origen, los indígenas migrantes buscarán la identificación con otros migrantes para luchar por el reconocimiento y el respeto de sus derechos y su diferencia cultural.⁶

⁶ La Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México (AMI) es sólo un ejemplo de la expresión de un intento de construcción de estrategias colectivas y de redes de contención en un proyecto que intenta reivindicar la identidad indígena y generar autonomía, recuperación de la vida comunitaria, reconocimiento y participación intercultural en conjunción con la ciudad. Con este objetivo conformaron un grupo con algunos representantes y miembros de diversos grupos organizados pertenecientes a comunidades indígenas o pueblos, se reúnen y discuten cómo lograr abrir un espacio autónomo para lo indígena y para sus grupos en la Ciudad de México, consolidar su vida en comunidad, y fortalecer su identidad, es decir, construir un espacio comunitario para todos los indígenas migrantes. La organización tiene un número de 25 a 40 integrantes aproximadamente, que son quienes pertenecen al organigrama principal y participan en las diferentes comisiones; sin embargo, hay quienes se integran temporalmente en proyectos y tienen una actividad itinerante en la organización o con otras organizaciones. Esta organización en general está vinculada y fue fundada por 15 organizaciones y el total de la gente que participa de ella, de manera contingente son alrededor de 850 personas, según la propia Asamblea. La elección de éstos para los cargos se realiza en una asamblea general y por consenso. Las comisiones están integradas por una mayor diversidad (nahuas, triquis, chontales, huicholes, etcétera). Esta apropiación del poder ha rolado, pasando a otras etnias e incluso a mujeres y hombres jóvenes. Ello ha implicado un ejercicio bastante interesante, pues si bien han querido ser más democráticos, lo cierto es que las pugnas por el poder y los proyectos son uno de los principales problemas a resolver en esta organización, como en cualquier otra. Por otro lado, el propósito de crear la Asamblea fue y sigue siendo enfrentar el choque que sufrieron al llegar a la ciudad, con la discriminación, la violencia, el individualismo, entre otras, lo cual se traduce en uno de los objetivos de la Asamblea, que es cambiar el concepto y el valor del indígena, pues ellos se asumen como parte de la globalización, y lo urbano. Se trata del sentido múltiple que se le da al espacio para permanecer, cambiar y trascender en él, por lo cual la asamblea es un espacio

Por ello, la migración ya no es vista como un evento que se presenta de forma aislada, individual y por única vez en el tiempo —punto de partida, punto de destino—, visión unidireccional y económicamente causada. De esta manera, las redes sociales explican aspectos fundamentales de los procesos de migración, ya que sirven de contenedores, pues proporcionan posibilidades para el traslado, ayudan a hacer tolerable el choque cultural en un medio desconocido, lo cual lleva a la migración a convertirse en un proceso autosuficiente, en tanto afecta a las comunidades de origen desde lo individual, familiar y colectivo y los lugares de destino.

A partir de redes y de prácticas sociales que se dan entre ellos de manera regular, se crean espacios sociales de carácter *transterritorial*

multiregional e inter-regional basado en el sistema de cargos, que retoman de los sistemas organizativos de sus comunidades de origen, haciendo una mezcla de las diferentes prácticas de cada una de sus comunidades. Se aprovecha la estructura comunitaria como una alternativa tanto para ellos mismos como para la ciudad, pues además de tratar de reproducir la vida comunitaria en la ciudad, lo que se pretende, también, es cambiar la imagen que la gente de la ciudad tiene de ellos, cambiar en la práctica el concepto de lo indígena, que ya no sea mirado únicamente como un problema y se le siga tratando de manera asistencial, sino que la ciudad agregue el valor de la riqueza cultural de los pueblos indígenas a su funcionamiento dentro de un proyecto incluyente. También pretenden construir herramientas que favorezcan a los migrantes y a los indígenas en general, y no tener como organización únicamente una función corporativista, sino brindar un espacio donde se recree la vida comunitaria, que sirva de red para las personas que van llegando a la ciudad, y asimismo aportar económica y socialmente a las comunidades de origen por medio de la recolección de fondos en actividades como las fiestas y las obras públicas. A pesar de los avances que este grupo ha logrado, el reconocimiento de la presencia indígena en la ciudad es una actividad aún por realizarse, ya que involucra a las instituciones del Gobierno del Distrito Federal, las instituciones académicas y a los propios pueblos, dado que la definición del perfil indígena de la ciudad está todavía en construcción, e implica que los pueblos estén en posibilidades de decidir quiénes son, cuántos son y cómo se llaman a sí mismos. Ser parte de esta gran comunidad indígena del país y de la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas a nivel nacional, pero particularmente de los indígenas en zonas urbanas.

que les da la posibilidad de mantenerse unidos y desarrollar en los lugares de origen y destino, proyectos personales o colectivos.

[...] más que un movimiento de un lugar a otro, la migración debe ser conceptualizada como un proceso de construcción progresiva de redes. Las redes conectan a los individuos y grupos distribuidos en diferentes lugares (Portes y Börokz, 1989:614).

Estas nuevas formas de migración hacen aparecer a los espacios de arribo, más que como meros contenedores en túneles que relativizan y comunican por una multiplicidad de relaciones sociales, que requieren del constante cruce de fronteras.

Espacios plurilocales de orientaciones sociales, posicionamientos políticos, luchas e integración de clases sociales, ubicaciones geográficas, contenidos étnicos, géneros, edades, etcétera. Estos elementos tampoco son variables justamente porque son vistos como espacios de interacción social directa, cara a cara, reiterativas y prolongadas, acotada en un espacio que estructura y legitima colectivamente sus redes sociales.

La migración, por tanto, es particular y depende de un sinfín de circunstancias y vivencias particulares de sujetos y colectividades. En este sentido, los modelos de migración pueden ser configurados por los papeles genéricos y las ideologías sobre las cuales descansan, pero de la misma forma pueden ser modificados por la experiencia.

La migración ciertamente ha traído una serie de transformaciones sociales, que se han ido modificando y adecuando de acuerdo con las necesidades y contextos de la realidad social, transformado todos los intersticios de la vida cotidiana y las relaciones sociales tanto en la familia como con otros sectores de la sociedad.

La Asamblea de Migrantes Indígenas, una historia sobre la reconstrucción identitaria

La Asamblea nace como una necesidad de tener un espacio —en primera instancia— para reunirse, para hacer actividades comunes,

pero después se fue complicando más el asunto porque ya no era solamente un área de asambleas donde la gente se pudiera reunir y no nos corrieran de las delegaciones, etcétera. Pero después se veían otras necesidades, es decir, ya como migrantes ya tenemos donde reunirnos, pero y ahora qué vamos a hacer, no nada más lo que veníamos haciendo de reunirnos para organizar un baile y juntar fondos, o para ensayar bailables y presentarlos en la Guelaguetza, etcétera. Entonces ya se fue pensando más si se creaba esto como un espacio y si se creaba esto como una organización o una comunidad, y fueron discusiones muy amplias y por mucho tiempo, todos teníamos más una idea de organizaciones y decíamos, si nos vamos a formar como una asociación civil, como sucedió hace tres años, decíamos que iba a ser como un instrumento para obtener recursos, para tener una personalidad jurídica, para tener ese formalismo legal que te permite obtenerlos. Pero no estábamos de acuerdo en ser una ONG más, sino como teniendo esta herramienta, más bien se fortalecía una comunidad intercultural y entonces siempre nos llevó a muchos problemas, como que a veces somos más dados a una organización, sobre todo porque veníamos de diferentes comunidades y diferentes pueblos indígenas, diferentes formas de comunalidad. Entonces se nos dificultaba la vida comunitaria, porque queremos asumirnos como una comunidad (mujer nahua, AMI).

Si bien es cierto que las situaciones de desventaja social en las grandes ciudades está marcada por una situación de estigma y rechazo hacia los grupos indígenas migrantes, también es cierto que las organizaciones sociales de estos grupos en las últimas décadas han sido de vital importancia no sólo para la sobrevivencia y permanencia de las comunidades de origen sino para sí mismos.

Lo peculiar del caso que a continuación se presenta, es que se trata de una organización de indígenas migrantes en la ciudad, cuya particularidad está dada en el redescubrimiento y la reinención de la identidad indígena y en la construcción de un diálogo intercultural con otras etnias y con la ciudad. Todo ello teniendo como base fundamental la reproducción de la vida comunitaria.

Este proyecto no es fácil de realizar, pues implica el esfuerzo imaginativo de poder inventarse en otro lugar al que no pertenecen, implica la apropiación de espacios ajenos a su realidad social no sólo en lo físico sino en lo simbólico, cultural e ideológico.

La necesidad del espacio, en todos los sentidos, lleva a los migrantes a la conformación de redes y lazos, para seguir permaneciendo dentro de la ciudad, resistiendo a su asimilación, a través de la readaptación de elementos culturales propios de sus lugares de origen.

La Asamblea de Migrantes de la Ciudad de México surge de la necesidad de reproducir la vida comunitaria en la ciudad, de no perder el sentido de lo comunitario, para ello se creía necesario reunir a diferentes etnias del país, es decir crear un grupo intercultural.⁷

La Asamblea de Migrantes Indígenas surge en términos generales debido a la propuesta de algunos “compas” miembros de comunidades y distintas etnias. Las primeras reuniones se realizaron en un restaurante de un “compa” oaxaqueño zapoteco, ahí se planteó el proyecto, unos creyeron y se quedaron, y otros no, con la intención de crear una comunidad más amplia no sólo de una etnia sino de distintas etnias, bajo el enfoque comunitario y potenciar los recursos (hombre mixe, AMI).

Quiénes se sumaron a esta propuesta pertenecen a diferentes grupos étnicos, mixes, huicholes, zapotecos, mixtecos, huastecos, purépechas, triquis, y náhuas, mazahuas, wiwarricas, etcétera, líderes de grupos ya organizados, como el caso de organizaciones zapotecas, quienes tienen 40 años de experiencia organizativa.

El reto de esta propuesta era y es construir un espacio comunitario, donde se pueda desarrollar el trabajo colectivo o tequio; para ello se requería de un espacio físico en donde pudieran converger y estuviera disponible para todos, ya que debido a la migración se encontraban dispersos por toda la ciudad. En esta búsqueda den-

⁷ Documento de la Asamblea de Migrantes Indígenas, ver anexos.

tro de la ciudad, y con un proyecto que se comenzaba a dibujar, es que comienzan a reunirse en el deportivo Benito Juárez en la colonia Candelaria, donde tuvieron tres años de trabajo colectivo e intercultural, pero estos espacios públicos no están diseñados para dar respuesta a lo colectivo. Cuando entró el gobierno panista a esa delegación ya no los dejaron reunirse más, así que esa expulsión los obligó a buscar otros espacios. Realizan una fiesta en el salón “Riviera” para recaudar fondos, y además cuentan en ese momento con el apoyo del Gobierno del Distrito Federal, en el periodo de Cárdenas bajo la Dirección de Equidad y Desarrollo Social en sus programas de Atención a indígenas y población vulnerable, creados en ese momento, de los cuales recibieron apoyo económico para el proyecto de la Asamblea.

En 1992 se constituyeron como ONG con el objetivo de adquirir una figura jurídica, para tener una posición legal y política dentro del espacio urbano, debido a que la organización comunal no es reconocida en estos ámbitos y su reconocimiento con el carácter comunitario es un objetivo. A partir de esta experiencia se dan cuenta que existe la necesidad de promover la organización y acciones interculturales como la organización de fiestas que resalten sus prácticas culturales con el objetivo de fortalecer su presencia y participación dentro del contexto urbano y como puente con sus comunidades de origen.

[...] se fue pensando más si se creaba esto como un espacio y si se creaba esto como una organización o una comunidad, y fueron discusiones muy amplias y por mucho tiempo, todos teníamos más una idea de organizaciones y decíamos, si nos vamos a formar como una asociación civil [...] decíamos que iba a ser como un instrumento para obtener recursos, para tener una personalidad jurídica, para tener ese formalismo legal que te permite obtenerlos. Pero no estábamos de acuerdo en ser una ONG más, sino como teniendo esta herramienta (hombre náhua, AMI).

No contar con un espacio propio para los encuentros se convirtió en una dificultad para la Asamblea y sus reuniones, por lo que hubo necesidad de un espacio físico y de recursos económicos para obtenerlo.

[...] pues uno no se mueve si no hay un peso de por medio [...] El espacio es indispensable para la reproducción y recreación de la vida comunitaria (hombre nahua, AMI).

Es el sentido múltiple que se le da al espacio para permanecer, cambiar y trascender en él, por lo que la asamblea es un espacio multirregional e interregional basado en el sistema de cargos, que retoman de los sistemas organizativos de sus comunidades de origen, “la esencia de la vida comunitaria no la copia” (hombre mixe, AMI).

Se aprovecha la estructura comunitaria como una alternativa tanto para ellos mismos como para la ciudad, pues además de tratar de reproducir la vida comunitaria en la ciudad, lo que se pretende también es cambiar la imagen que la gente de la ciudad tiene de ellos, cambiar en la práctica el concepto de lo indígena, que ya no sea mirado únicamente como un problema y se le siga tratando de manera asistencial, sino que la ciudad agregue el valor de los pueblos indígenas a su funcionamiento dentro de un proyecto incluyente.

Con ello no se desconocen los propios conocimientos, sino que se importan los nuevos y se aprovechan bajo sus propios principios, es decir no son absorbidos sino apropiados.

Consideran que sus conocimientos no son historia muerta ni meros conceptos, sino más bien algo que les da sentido en sus prácticas.

Lo que se trata de enseñar es lo que se está viviendo, no lo que enseñaron los abuelos [...] se rescatan algunos conocimientos olvidados, sobre la marcha se van rescatando, lo que se pretende es posicionar sus conocimientos como una propuesta más a las que ya existen (hombre mixe, AMI).

El reto es que se reproduzca en la ciudad la vida comunitaria, lo cual según los integrantes es difícil, debido a que en la ciudad no aparece el sentido de lo colectivo:

[lo único que se tiene es un] inconsciente colectivo, una forma anterior de vivir en las comunidades, las autoridades municipales, los sistemas de cargos entre otros, es decir, una especie de memoria histórica que se mantiene latente –formas de actuar, de vivir, de relacionarse. Además de que no todos los migrantes se identifican con este proyecto (hombre zapoteco, AMI).

La reproducción de la vida comunitaria en la Ciudad de México se ha ido diversificando, debido a que los grupos que convergen en la Asamblea son diversos y por lo tanto hay diferentes formas en la práctica del sistema de cargos. Hay muchas dificultades para la organización, pues la diferencia identitaria se convierte en un elemento de conflicto, lo cual hace que muchos de los que se habían sumado al proyecto en un principio, lo abandonen debido a desacuerdos y confrontaciones.

Hubo compas que participaron en un principio, y que ya no están, muchos participan de una manera, otros de otra, unos más distanciados otros menos, ustedes ya se dan cuenta, en ese sentido se trata de forzar para que sea en marco de lo comunitario, pero es complejo, como que cada quien tiene su propio concepto y eso pues diferencia, y se vuelve aún más reto porque en una comunidad [...] complejo, porque cada quien trae un concepto, una idea de lo comunitario (hombre zapoteco, AMI).

La pretensión a nivel político es construir una posibilidad de forma de vida y organización, más allá de partidos y organizaciones no gubernamentales.

Pretenden construir herramientas que favorezcan a los migrantes y a los indígenas en general, y no tener una función corporativista, es decir, brindar un espacio donde se recree la vida comunitaria, que sirva de red para las personas que van llegando

a la ciudad, y asimismo aportar económica y socialmente a las comunidades de origen en actividades como las fiestas y las obras.

Este sistema comunitario tiene tres fuentes de solventación: *a)* las aportaciones de las organizaciones y grupos de migrantes —por ejemplo los mixes y zapotecos aportaron todo un equipo de radio, los ingenieros indígenas la página en la red; *b)* la recaudación de fondos, aportaciones económicas (tequio) de cada uno de los integrantes como parte de la responsabilidad comunitaria, y *c)* el principio de la vida colectiva, las fiestas que se organizan en la ciudad apoyados por el Gobierno del Distrito Federal y la venta de artesanías.



Este comité general cuenta con una asamblea, que son todos sus integrantes y es la máxima autoridad, a la vez se forman seis comités para fortalecer la vida comunitaria o la comunidad migrante de la Ciudad de México; está el Comité de Cómputo, Radio, Derecho y Formación Indígena, Desarrollo Comunitario y Económico, Vivienda, Investigación y Cultura. Los cargos en los diferentes comités se deciden en Asamblea y es basándose en el compromiso y trabajo realizado por cada integrante, su experiencia y su responsabilidad.

La Asamblea como espacio de encuentro tiene tres objetivos:

1. Fortalecer la vida comunitaria en la Ciudad de México, es decir, fortalecer la identidad en estas nuevas condiciones urbanas y demostrar que se sigue siendo indígena aunque no se tenga

- tierra, ni campo, porque la identidad no tiene que ver necesariamente con una vida rural o campesina.
2. Trabajar por una relación intercultural con los no indígenas, tampoco se trataba de crear islas y seguir reproduciéndose en la vida privada, salir a la vida pública y empezar a hacer una serie de relaciones diferentes con la sociedad y el Estado.
 3. La lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas a nivel nacional, pero particularmente de los indígenas en zonas urbanas.

La complejidad del proyecto

Ser parte de esta gran comunidad indígena del país, y de la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas a nivel nacional, pero particularmente de los indígenas en zonas urbanas (hombre mixe, AMI).

Estos objetivos por el reconocimiento de los derechos indígenas no son nada fáciles de realizar por parte de la Asamblea, ya que dentro de la organización y en su dinámica interior existen contradicciones y dificultades que complican el reconocimiento de los derechos indígenas en zonas urbanas.

Primeramente porque no se ha llegado a una definición de lo que significa ser indígena en la Ciudad de México, pues es un concepto que está en constante debate y reconstrucción; segundo porque no se sabe bien qué es lo que se quiere específicamente en cuanto a derechos y políticas; y tercero porque plantear derechos para indígenas migrantes sería volver a encasillar la identidad y su reproducción.

[...] poco a poco nos fuimos reuniendo de diferentes organizaciones migrantes y residentes, que por cierto, no nos hemos puesto de acuerdo en si somos migrantes o residentes, lo que sí es que somos indígenas, ese es el fundamento principal [...] reproducimos una vida comunitaria (hombre zapoteco, AMI).

Este debate ha estado presente desde el inicio de la AMI, pues las diferentes visiones de los integrantes que la conformaron pertenecían a distintas culturas, lenguas y maneras de ver el mundo. Lo cual ha generado una serie de discusiones e incluso rupturas de muchos de los integrantes de la AMI y limitando en varias ocasiones los proyectos, la gestión de recursos y la participación política en relación con otros sectores sociales como el Gobierno del Distrito Federal, instituciones federales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la academia, otros movimientos y organizaciones indígenas, etcétera.

Uno de los planteamientos centrales de la organización es trabajar a favor de la construcción de una convivencia intercultural, por lo que es congruente su necesidad de constituirse a sí misma como diversa y esa misma diversidad ha enriquecido la construcción de sus propuestas:

Una gran parte de aprendizaje, de vivir en esta diversidad, porque la mayoría son oaxaqueños, entonces ya tienen una forma de educación, de cómo juntarse para organizarse, cosa que yo desconozco, porque yo he visto cómo se organizan en mi comunidad, mis amigos o familia de Hidalgo, aquí el esquema es diferente pero veo que funciona y digo, a lo mejor algunas de estas cosas me van a servir para ponerlas en práctica allá. La experiencia ha sido muy enriquecedora en conocimientos, en la forma de ver la vida, la cosmovisión, de intercambiar mucha información de cómo vivimos en cada comunidad, de darnos la oportunidad de conocernos, de ver a los compañeros qué comen, qué hacen. También hay experiencias no tan positivas, por ejemplo, el hecho de que compartimos una historia, todos, a veces de discriminación, te vuelve un poco resentido. Entonces piensas que el hecho de que entre otro [refiriéndose a la presencia de alguien ajeno a la organización], pensamos: qué quiere, a qué viene, para qué sirve, esa experiencia no es la que impera aquí pero en parte sí he sentido eso y lo he visto (mujer nahua, AMI).

Sin embargo, dentro de esta composición de la AMI la presencia de integrantes originarios del estado de Oaxaca es mayoritaria

debido a que la organización fue fundada por oaxaqueños y en el transcurso de sus actividades y crecimiento se han sumado personas de otros estados de la República y grupos étnicos. Esto ha hecho que la balanza se incline hacia un solo lado la mayoría de las veces, cuestión que ha generado algunas tensiones que distancian a sus miembros, ya que muchas veces es difícil concensar una forma de trabajo o la toma de alguna decisión. Pero ese es el reto que enfrentan para poder construir entre ellos una diversidad capaz de superar sus conflictos.

La AMI pretende ser espacio de convergencia y no una organización corporativista; las personas que participan también pertenecen a otras organizaciones, sin embargo se les invita a utilizar los espacios del establecimiento que tienen con la intención de que éstos sean útiles no sólo para ellos sino para otros indígenas. Por ello, las actividades que se realizan dependen de las necesidades de trabajo de quienes se encuentran vinculados a ella.

Esta es la pretensión formal, pero en lo real vemos que es difícil, pues la presencia de líderes de otras organizaciones indígenas, los presiona políticamente para actuar de determinada manera.

Para darnos una idea de esta complejidad y de por dónde se movían los distintos líderes, bajo qué ideologías, políticas y sentires, podemos ver algunos de los discursos en una discusión en el tema de la identidad indígena, tema complejo debido a que, si bien es un concepto en construcción y en constante transformación, la experiencia subjetiva de “ser indígena” cruza por niveles más sutiles, de procesos identificatorios que la discusión teórica misma:

Los indígenas somos parte del país y estamos antes de la conformación del Estado, sin embargo hemos sido borrados de los proyectos de nación, la pregunta que me queda es qué lugar ocupamos, por eso estoy a favor de reinventar la nación y que se tome la identidad india como bandera para construir el pueblo.

No estoy de acuerdo, hay que ajustarnos a los nuevos tiempos de tal manera que la diversidad de los pueblos permanezca, hay que hablar de nuestra cultura, de nuestra filosofía, de nuestra mística y ¿por

qué no decirlo? de nuestra ciencia, no sólo la antropología como la abordan los intelectuales.

Existe un desconocimiento histórico desde nosotros mismos, pues el acceso a la educación es muy limitado y además la historia, la nuestra, está contada por los intereses de los que tienen el poder.

Nosotros tenemos la obligación de retomar el conocimiento indígena y no dejarlo a medias, es un principio que no debemos olvidar, no sólo retomararlo, sino desarrollarlo también en lo personal y lo colectivo.

Hoy en día mucha gente se sorprende de que haya indígenas todavía, mucho más en la ciudad o en centros urbanos, pues no se hablaba de indígenas urbanos hasta ahora.

La identidad se asume, y también que hay que aprender de todos y no pensar en diferencias y exclusiones.

Por tanto, tratar de dialogar o construir proyectos en común se presenta para este grupo como complejo y contradictorio, debido a la diversidad no sólo de étnias, lenguas o géneros, sino a la diversidad de experiencia de cada uno de sus integrantes y sus historias biográficas del ser indio y migrante en la Ciudad de México.

Regresando al ejemplo antes planteado —en el que vemos la expresión de cada subjetividad de manera específica, donde más que consensos pareciera una especie de “teléfono descompuesto”—, se ha logrado sin embargo socializar las experiencias que sobre desarrollo integral comunitario que han implementado pueblos y comunidades indígenas —originarias y migrantes— para motivar su reproducción, enlace, potencialización y desarrollo en zonas urbanas.

El punto en común, o eje articulador era y es, a pesar de las disputas o diferencias, la necesidad de reunirse, de “ser migrante indígena” y, a partir de ahí, encontrar puntos en común que les permitieran identificarse y plantear un proyecto para generar mejores condiciones de vida en la ciudad.

Por tanto, la lectura de estos encuentros no es negativa, pues también ha habido cambios constantes mediante la reconstrucción

y el rearmaje que han tenido que hacer al estar en la ciudad; por ello, en esta cotidianeidad, en estas reuniones constantes se han abierto paso y ganado espacios sociales de lo indígena en zonas urbanas, enriqueciendo la participación, el diálogo, pero principalmente hacer notar la presencia indígena en la ciudad.

Si bien los logros y cambios en los ámbitos políticos, económicos y sociales han sido importantes o significativos para este grupo —que incluso han llegado a trastocar las formas de convivencia y organización de los indígenas en la Ciudad—, las formas de pensar y actuar de la colectividad y de los individuos en particular —contenidos en las narrativas de los discursos de los indígenas migrantes— son más difíciles y hostiles a un cambio y transformación profundas, porque más allá del peso de la costumbre están fincadas en las ambivalencias y desajustes que aparecen habitual y cotidianamente en escena, trenzadas por aspiraciones personales con ideologías y prácticas políticas.

Los cambios y transformaciones sociales —aun cuando deseados y buscados— son siempre incómodos y desestabilizadores en todos los niveles —cultural, psicológico, social, económico, político—, incluso son vividos como dolorosos debido a la lentitud del cambio gradual, lo cual produce desánimos y derrotas. Por tanto, ser indio en la ciudad es una necesidad de permanencia pero también de cambio, que ha significado costos en las relaciones sociales, entre ellos mismos y con otros, que se han inscrito en las mentalidades de sus afectos y su cultura.

Este ha sido otro de los retos al interior de la AMI, lograr el diálogo en niveles más cercanos y cotidianos, como en la relación entre géneros, ya que aún es difícil lograr un diálogo entre hombres y mujeres, pues se reproducen todavía prácticas machistas hacia las mujeres, ya sean esposas de algunos de los integrantes de la organización o sus compañeras de trabajo.

En la asamblea ocupan más cargos los hombres que las mujeres, somos muy pocas, pero eso quiere decir que las mujeres indígenas en general tienen menores oportunidades, unas porque sus esposos

no las dejan estar aquí, así es, muchas de las esposas de nuestros compañeros no vienen, curiosamente venimos mujeres que ya no tenemos esposo o que somos solteras (mujer mixteca, AMI).

Esto es sin duda uno de los primeros desafíos que debe enfrentar la AMI, pues finalmente el avance en lo público es retroalimentado por lo privado, en ese sentido se debe lograr al interior el respeto y reconocimiento entre hombres y mujeres. Además se debe valorar el trabajo que las mujeres hacen y las aportaciones que pueden ofrecer no sólo en lo familiar sino también en su participación política y en la toma de decisiones.

Mi esposa tiene vendiendo tamales desde que llegamos y no conseguía trabajo y ahora desde que ya no tengo chamba, aunque antes las cosas eran más fáciles [...] Juan anda buscando trabajo y no hay nada [...] y se ayuda porque su esposa vende tamales aunque ellos como son de Tlahui, los hacen de papa y de frijol, son muy sabrosos también (hombre zapoteco, AMI).

Con ello partimos de que la transformación o reivindicación de la identidad indígena —con todos los elementos que se entretujan a su alrededor, como participación, espacios, discursos, reproducción de la vida comunitaria, etcétera—, va más allá de un discurso de avanzada, de una ideología progresista —frente a la avanzada de la cotidianidad, que es donde se ve lo que verdaderamente pasa en esta “reivindicación indígena” a través de los hábitos, actitudes, creencias, valores y conductas, que están más allá de un cambio o discusión de conceptos sobre identidad indígena.

La identidad indígena de los integrantes de la AMI, como grupo social diferencial, con una alteridad compartida de valores, necesidades, modos de vida, intereses objetivos y condiciones, los distinguen de los otros grupos sociales y organizaciones indígenas.

Pues para ellos la identidad es un elemento que les permite la continuidad, la repetición y la modificación en el andar social, es la base de sus relaciones y a la vez su imagen.

[...] tenemos un tronco común cultural que es ser indígena, y también está quien te atrae como imán e inmediatamente captas quién puede ser tu amigo, tu compadre o sólo tu compañero y qué cosas se pueden o no hacer con esas personas [...] ese es un buen principio para comenzar a trabajar por lo indio en la ciudad (hombre, mujer, nahua, AMI).

Por esto mismo, descubrir en lo cotidiano su relación con la sociedad y la construcción del indígena migrante como sujeto social y de su voluntad como actor social, es descubrir también su dimensión política y su capacidad de transformación.

Otro de los retos que enfrenta actualmente esta organización, es la cuestión de los espacios, pues si bien se han ganado en distintos ámbitos como en lo político y social mostrando una mayor presencia indígena en la ciudad, también es cierto que las demandas y las necesidades comienzan a rebasarlos.

Además la cuestión del espacio o la reterritorialización es de vital importancia para la reproducción de la vida colectiva, en donde es necesario un espacio propio que les facilite fortalecer sus vínculos ante la dispersión a la que los enfrenta la ciudad.

El espacio comunitario tuvimos que andarlo buscando, para establecernos en este lugar en el que ahora estamos. Nosotros veíamos que Chabacano era el punto concéntrico, porque todos vivimos a las orillas, Ajusco, Ecatepec, Chalco, porque habíamos tenido experiencias dentro de la organización y a veces nos habíamos reunido hasta Neza o Ecatepec y para quienes estaban en sentido contrario les quedaba muy lejos, por eso queríamos un lugar más comunicado. Estuvimos buscando y fue difícil, queríamos una casa, algo más privado, le apostamos a un edificio en un primer momento, pero fue bastante difícil. Encontramos unas casas muy caras, en otra casota que hay por acá, y no fue posible, al final caímos en este espacio, que se pudo acondicionar, sin embargo la idea sigue en el edificio indígena (mujer mixe, AMI).

Uno de los ejes principales para esta discusión es el reconocimiento de los derechos indígenas migrantes en zonas urbanas, pues es un tema que se complejiza cada vez más por la multiplicidad de sentidos, significados o contenidos que esta noción y práctica social puede implicar, los cuales no se encuentran ajenos a la realidad social y su compleja composición, en la que participan diversidad de actores que se encuentran en una tensión constante respecto de sus sistemas de convivencia.

Entre estos sectores se encuentran las expresiones de descontento, movilización y organización de los grupos indígenas contra las actuales formas de relación social en América Latina.

La importancia de recuperar la experiencia organizativa de la Asamblea de Migrantes Indígenas se debe principalmente al interés por conocer cómo ha sido fortalecida —al igual que otros grupos indígenas organizados— y se inscribe en un proceso más amplio de lucha y resistencia del movimiento indio en el país en las últimas décadas después de la campaña de los 500 años de resistencia y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Si bien es cierto que la historia de los pueblos indios ha estado marcada por la constante exclusión y marginación del proyecto nacional, también es cierto que la resistencia de éstos ha estado presente de forma activa o latente a lo largo de la historia. Por ello, cabe señalar que cuando nos referimos al movimiento indio no nos referimos a un movimiento de carácter homogéneo, sino más bien a una diversidad y multiplicidad de procesos, actores, demandas, espacios, luchas, reivindicaciones, utopías y proyectos que han generado debates acerca de su legitimidad, trascendencia y posibilidades. Estos espacios de la resistencia no son homogéneos, están caracterizados por lo diverso y lo particular, donde se tejen las historias de la resistencia y de la transformación social.

Ante una globalización unificadora las identidades se han fortalecido y resistido, una de las formas de resistencia fue el cuestionamiento de los indígenas al Estado, se pidió ser reconocidos e incluidos. La coyuntura de 1994 significó “el respeto de los pueblos indios”, es ahí

donde se plantea una nueva relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indios, para que esto se pudiera dar se pedía la reforma del Estado: el derecho a la diferencia cultural, al hábitat, territorio, autogestión política y comunitaria, que no se les reconociera como individuos o comunidades sino como pueblos, respeto a la identidad pluricultural y al diálogo permanente. Por una nueva relación de los pueblos indios, la sociedad y el Estado [...] hay la necesidad de construir una autonomía de los migrantes en zonas urbanas. Nos corresponde hacer esta transformación. Este proyecto apenas lo estamos soñando, se dice que un indio sin tierra es un indio muerto, entonces estamos muertos en la ciudad. Por eso estamos construyendo cómo seguir siendo indígenas en la ciudad. ¿Cómo nos planteamos vivir en la ciudad? Estando aquí, ¿a qué tenemos derecho para vivir mejor?⁸

La experiencia de desarrollo de la AMI, parte de una necesidad básica de reunirse para aminorar la exclusión, posteriormente se fue articulando en torno a demandas más concretas, primero tener un espacio para reproducir la vida comunitaria, después luchar contra la discriminación en niños escolares, empleadas domésticas y presos indígenas, después elaborar la agenda de derechos indígenas en zonas urbanas y hoy hablan de reterritorialización y autonomía, plasmados en diferentes proyectos.

[...] al llegar a esta ciudad surgió la necesidad de encontrarnos o reunirnos con nuestros paisanos para platicar, qué nos pasaba, nuestras preocupaciones y platicarnos qué pasaba en nuestras comunidades [...] nutrirnos de lo indígena para no olvidarlo, escuchar música, hacer una que otra fiestasita [...] Así que a través del tiempo se hizo una necesidad el tener un espacio para nuestras reuniones y encontrarnos con otras etnias y generar proyectos (hombre zapoteco, AMI).

⁸ Fragmento de la conferencia “Las identidades indígenas frente a la reforma del Estado”, dictada en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por una integrante de la AMI en julio de 2004.

Lo que es interesante aquí entonces, es poner el acento no en el discurso formal de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México, sino desentrañar los discursos, formas y relaciones sutiles que se tejen al interior de las mismas y que es lo que verdaderamente se está construyendo.

Si bien es cierto que la construcción de un grupo intercultural, de reivindicación de la identidad indígena y por la dignidad, se construye a partir de elementos comunes de varios sujetos, como la lengua, la vestimenta, la autoadscripción, también lo es que hay hilos de fondo como la necesidad de permanecer y construir trincheras que les permitan ser, vincularse y estar en la ciudad, más que la participación social o el ejercicio de la ciudadanía misma.

Es interesante hacer una lectura bajo los lentes de los procesos de organización a nivel formal, pero el nódulo central que a veces se escapa a los investigadores dentro de las organizaciones o los procesos de participación es: ¿por qué la gente se reúne?, ¿para qué elaborar un proyecto? y ¿qué los mueve a cohesionarse en un grupo?

Los motivos de vinculación desde ellos mismos reflejan una necesidad de ser con el otro y además por identificación con lo indígena. No tratamos de naturalizar las relaciones sociales con la idea de que los indígenas se juntan con los indígenas. Más bien habría que verlo desde la identificación al aprenderse como indígenas y como integrantes de un sector que comparte aspectos como ciertos rasgos culturales, memorias colectivas, ancestrales y actuales, así como experiencias de vida y necesidades.

En el caso de los migrantes indígenas de la AMI, la estancia en la ciudad y la coincidencia de una forma y proyecto de vida posicionándose como sujetos políticos, imponiéndose como actores sociales que deben ser tomados en cuenta, es lo que facilita su convergencia.

[...] más que una ONG, lo que queríamos era ser una familia, darnos un poquito de calorcito en esta gran urbe que puede ser muy amenazante y donde hay racismo y nos discriminan [...] luego, como íbamos avanzando iban surgiendo más proyectos [...] es sobre la marcha que van surgiendo nuevas necesidades (hombre mixe, AMI).

Lo anterior involucra una ética personal y grupal que se va construyendo a lo largo de la vida, desde la experiencia individual, en la adquisición de una conciencia acerca de las implicaciones de ciertas condiciones sociales o de vida —discriminación, marginación, pobreza— y el cuestionamiento de las mismas, las cuales están atravesadas por una identidad colectiva.

Dicha identidad está fundada en la diversidad étnica de los integrantes de la Asamblea de Migrantes Indígenas, lo cual es una situación que les plantea un reto como organización para poder lograr sus objetivos, sin que las divergencias paralicen su quehacer. Podemos ver de manera muy somera que el colectivo al que nos hemos referido es diverso, sin embargo, sus interrelaciones no podríamos definirlos como un diálogo intercultural entre ellos —en el sentido de que estamos hablando de sujetos individuales—, pero sí como un grupo multiétnico que surge de la idea de la necesidad de una convivencia intercultural equitativa y que en sus objetivos, proyectos y actividades se refleja esta meta.

[...] la Asamblea surge para mostrar un poco las organizaciones que están organizadas —aunque de manera aislada— están haciendo, por ejemplo aunque estén distantes dentro de la misma ciudad la Asamblea es un espacio pensado para el diálogo intercultural y para compartir experiencias de organizaciones [...] por ejemplo están los oaxaqueños que son los que más experiencia organizativa tienen [...] los triquis del centro [...] los de Pantitlán, Neza, Naucalpan, allá por el Molinito y el Toreo [...] hay otras organizaciones de nahuas y mazahuas (hombre zapoteco, AMI).

Aunque la organización no es trascendente en número, representa una ventana de la relación y condiciones de vida de los indígenas en el contexto urbano, su participación social y sus explicaciones como actores emergentes de un sector importante del país.

Los integrantes de la AMI no quieren ser una simple ONG o adscribirse a instituciones gubernamentales, sino ser reconocidos en sus propias formas de concebir el mundo, es por ello que tam-

bién existe el objetivo de poder generar la capacidad de gestionar sus propios recursos desde el ejercicio de una autonomía como migrantes indígenas en la Ciudad de México. Tarea que no sólo depende de los gobiernos o la ciudad, sino de los indígenas mismos, pues a veces ser una ONG les da ciertos privilegios que en muchos casos no están dispuestos a renunciar, como los financiamientos o recursos que limitan sus objetivos y los meten en el círculo interminable de la asistencia social.

[...] se fue pensando más si se creaba esto como un espacio y si se creaba esto como una organización o una comunidad, y fueron discusiones muy amplias y por mucho tiempo, todos teníamos más una idea de organizaciones y decíamos, si nos vamos a formar como una asociación civil [...] decíamos que iba a ser como un instrumento para obtener recursos, para tener una personalidad jurídica, para tener ese formalismo legal que te permite obtenerlos. Pero no estábamos de acuerdo en ser una ONG más, sino como teniendo esta herramienta (mujer nahua, AMI).

El desarrollo comunitario implica nuevos elementos para los migrantes: nuevas relaciones sociales, espaciales y demandas e implica para la AMI tratar de reproducir su vida comunitaria (fiestas, cargos, espacios de reunión y discusión) retomando elementos útiles que tenían en su comunidad y que les permite permanecer como indígenas urbanos.

La reproducción de la vida comunitaria es por tanto reunirse en torno a un elemento en común —la discriminación y la des-territorialización—, por lo cual otros elementos nuevos (ser ONG, nuevas relaciones de género, etáreas y reivindicar la migración) aparecen para sumarse a unir y reconstruir las diferentes piezas de esta identidad indígena urbana, con la cual amplían su experiencia y relaciones sociales, de participación e inclusión social.

Podemos decir que la convivencia intercultural equitativa es un proceso largo al que le queda mucho por recorrer, que dentro de la Ciudad de México las organizaciones indígenas están trabajando

en ese sentido al exigir derechos dentro de la ciudad, promover su visibilidad en diferentes aspectos (culturales, políticos, económicos y sociales), además de mantener la constante de fortalecer sus identidades.

Es así como se puede hablar de desarrollo, en su gran complejidad, en la apropiación de otro territorio y cultura por parte de los migrantes y de la reinención de las propias, en la construcción de espacios propios y dignos, donde las resistencias implican fuerza y poder defensivo, así como la esperanza y hasta la utopía de pensar e imaginar el desarrollo en otros espacios y con otros actores sociales.

Este ejercicio imaginativo se ha presentado en la Asamblea mediante distintas expresiones que podemos enumerar de la siguiente manera:

- Primero, la búsqueda de un espacio para compartir experiencias de la vida comunitaria, y donde se empezó a cohesionar el grupo.

[...] comenzamos el colectivo [...] para ser autónomos, reproducirnos nuestras prácticas comunitarias, como el tequio, la godzona, la guelaguetza [...] así logramos acondicionar un espacio para reunirnos, para las asambleas, los talleres, reproducimos nuestras culturas, aunque con algunas modificaciones por los tiempos y espacios, por las circunstancias que implica estar en la ciudad (hombre zapoteco, AMI).

- Segundo, constituirse como ONG para acceder a recursos de los gobiernos local y federal y otras instituciones.
- Tercero, identificar a otros grupos y tratar de construir puentes para el intercambio y el diálogo intercultural. Un ejemplo para la construcción y apertura de espacios para fortalecer sus redes, su participación y el diálogo intercultural lo constituye la creación del diplomado “Derechos Indígenas en zonas urbanas y desarrollo”, planeado como un espacio de reflexión y vinculación alrededor de sus necesidades, ejercicio y quehacer como indígenas. Además de hacer más visible su presencia hacia los gobiernos, instituciones y sociedad civil.

- Cuarto, la inclusión de nuevos actores sociales, y decimos nuevos porque a diferencia de la vida comunitaria las relaciones se transforman, y actores que antes eran parte del desarrollo como antagonistas se colocan en nuevos lugares como protagonistas y artífices de su propio desarrollo.

Los dos principales actores en esta organización han sido los jóvenes y las mujeres; su papel ha sido importante en la construcción de estos proyectos, pues son quienes principalmente están involucrados en los procesos de desarrollo de la AMI. Es importante subrayar esto porque generalmente los que migaron en un primer momento fueron los hombres; sin embargo, quienes plantean principalmente esta reivindicación del espacio y la identidad han sido las mujeres y los hijos nacidos en la ciudad, de segunda o tercera generación. Esto porque en el caso de las mujeres, el espacio culturalmente construido está impregnado en ellas. Esta lucha se cruza con las de otros grupos, pues son las mujeres quienes principalmente se organizan en torno a la defensa de la salud, la vivienda, la educación y el territorio; con ello no queremos empalmar ni naturalizar que son las únicas que se inscriben en este tipo de lucha, pero sí es particular verlas como principales agentes de la promoción de estas reivindicaciones.

Es por ello importante resaltar el caso de los migrantes dentro de las grandes ciudades y entre ellas la Ciudad de México, pues la aparente homogeneidad de necesidades, derechos y obligaciones que se imponen, hace más difícil el reconocimiento y efectividad de las demandas que se plantean los propios indígenas residentes de la ciudad. Se pide ser reconocido desde la diversidad y particularidad de sus formas, más que una mera inclusión o adscripción a un proyecto de gobierno local o a una nación.

[...] que los integrantes de la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México no nos doblegaremos, seguiremos nuestra lucha y potenciaremos nuestra vida comunitaria [...] nos quitaron una parte importante pero no nuestra comunalidad, nuestra esencia comunitaria (hombre nahua, AMI).

Conclusiones

El tema de la inclusión de los indígenas migrantes en la Ciudad de México ha sido cuestionable, pues se hace necesario replantear las viejas suposiciones de que los migrantes asimilarían las reglas y pautas culturales de la ciudad y se confundirían con ella dejando de lado su identidad étnica. Sin embargo, este pensamiento progresista no ha generado otra cosa que la exclusión y la marginación de estos actores sociales en todos los ámbitos (sociales, culturales, económicos, educativos y políticos) de la vida en la ciudad.

Ante este panorama, los indígenas migrantes han buscado generar espacios de contención y resguardo de la discriminación y exclusión de la que son objeto, además han construido redes y lazos de apoyo que buscan y luchan por el reconocimiento de sus identidades dentro de la ciudad, quienes utilizan y ubican su “ser indios” y su historia migratoria, en su real dimensión como herramienta para construir tal vez de manera tenue un futuro todavía incierto para estos grupos en las ciudades.

Cierto es que existe una mayor homogeneización de la población en la actualidad que en el ayer, lo cual tampoco ha significado la supresión de todas las diferencias, sino más bien una comunicación directa o indirecta, debido a que se comparten espacios, lenguajes, medios de comunicación, etcétera. Aun cuando los sujetos o poblaciones enteras se ven en la necesidad de desplazarse a otro espacio, la necesidad de pensarse distinta permanece, pues las diferencias se desplazan y transforman pero no desaparecen.

El desarraigo vivido, sin salir de un mismo país, es experimentado por estos sujetos como un lugar al que no se pertenece, donde es extranjero, no de manera provisional sino definitiva. Vivir en la ciudad les impide la integración completa con ésta y la absorción total con la comunidad, se está con un pie aquí y otro allá, en la constante búsqueda de reencontrarse consigo mismos, construyendo y anclando la identidad indígena a nuevos espacios.

[...] es necesario entrarle a la discusión de migrante indígena o indígena migrante, pues dicen que como es el mismo país no somos migrantes, pero las diferencias culturales son enormes [...] y por eso queremos entrarle a la discusión de ser migrantes en el propio país, más allá de los conceptos, de las vivencias por las que hemos pasado (hombre mixe).

La migración por sí sola implica todo un proceso de construcción-reconstrucción de la identidad del migrante; atreverse a cruzar “la frontera” como mencionamos anteriormente es una experiencia de ruptura y de desarraigo de por sí dolorosa y difícil para quien la lleva a cabo.

Tener la membresía de extraño en cualquier lugar, coloca al migrante en una situación de desventaja y desconocimiento tanto de los espacios geográficos como de las prácticas, normas, reglas y códigos propios del lugar. Esto lo hace un otro, un extraño, un enemigo, del cual habrá que defenderse mediante la exclusión, el rechazo y la discriminación.

Por ello no podemos hablar de la gran y única identidad para todos los pueblos indígenas. En nuestro país existe una gran diversidad de culturas y etnias, las cuales comparten un mismo espacio geográfico que puede convertirse en espacio de convivencia o de disputa, de intercambio o de conflicto. Espacios multiculturales en donde se encuentra una gran diversidad de formas de escuchar, comunicar, representar y de mirarse y mirar al mundo.

Si bien es cierto que los pueblos indígenas han atravesado por una serie de transformaciones históricas, políticas y culturales que han diversificado su concepción, también es cierto que permanecen elementos identitarios en común para la mayoría de ellos, ya sean éstos reales o imaginarios, tales elementos son: lengua, cultura, religión, costumbres, formas de organización, territorio compartido, usos y costumbres, ritos, mitos, formas de concebir el mundo, entre otros.

En este caso la migración campo-ciudad ha estado referida principalmente a las migraciones de campesinos de diferentes

comunidades indígenas del país, donde la etnicidad ha quedado subsumida al concepto de cultura, donde los lazos y redes que se tejen, así como los mecanismos de asentamientos en los lugares de arribo y la búsqueda de opciones laborales, tienen como recurso principal la etnicidad de su identidad indígena.

Sí, estamos convencidos de que somos indígenas, llevamos más de 500 años resistiendo, no hemos dejado de ser indios y que queremos serlo, en las nuevas condiciones y que cómo le hacemos, pues hay que ponernos de acuerdo nada más (hombre ñahñu, AMI).

Que las organizaciones indígenas se movilicen dentro de la ciudad abre ciertas posibilidades de injerencia. La exaltación de lo cultural utilizado por los movimientos indígenas es un elemento que ha ayudado a visibilizar al indígena, pero más importante a romper con la aparente homogeneidad de los habitantes de la ciudad, de sus prácticas, formas de pensar, organizarse y hasta de conocimiento, lo cual implica la posibilidad también de otras vías de convivencia social y de desarrollo.

Tarea difícil, ya que las ciudades han sido vistas como centros de lo moderno y de desarrollo, como espacios de centralización de poder y condensación de la posibilidad. Bajo este precepto, pensar a la Ciudad de México como lugar de desarrollo para los pueblos indígenas bajo su propia lógica —contradictoria a lo que lo urbano a significado por décadas— parece exigirnos un doble esfuerzo imaginativo de la posibilidad.

Sin embargo, desde la mirada y objetivos de algunas organizaciones indígenas —como la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México— el panorama es distinto y apuesta por la realización de esa utopía. Labor complicada si tomamos en cuenta que a diferencia de las comunidades de origen de los migrantes indígenas, la ciudad, como asiento del poder político, es mayormente excluyente en cuanto a lo que se refiere a la participación de los indígenas en los órganos gubernamentales.

Dentro de la ciudad, los indígenas se enfrentan ante un contexto que generalmente los discrimina por su diferencia, que también mantiene la exclusión social origen de las desventajas que los obligó a migrar (principalmente económicas), lo urbano como forma de vida ofrece condiciones desfavorables para la continuación de la vida comunitaria, referente de la identidad de estos indígenas. Esta situación genera tanto una crisis identitaria debido a la estigmatización de lo indígena y las desventajas que provoca por su inferiorización, pero también una necesidad de generar estrategias para combatir esa situación. Las nuevas condiciones de vida —ritmos, tiempos, prácticas, trabajos, gobierno— reconfiguran sus identidades, les da una fisonomía distinta pero no por eso dejan de ser indígenas, prueba de ello es esta necesidad de recrear una comunidad imaginada, por medio de la reproducción de algunos de sus elementos y prácticas organizativas, y que no dejan ahí, sino que piensan y actúan por su reconocimiento jurídico.

Desde su establecimiento estos grupos inician un proceso de adaptación-apropiación de lo urbano, construyen espacios donde tratan de recrear la convivencia en comunidad —fiestas, sindicatos, equipos deportivos, organizaciones, asambleas, entre otros—, los cuales forman parte de las múltiples expresiones de la reproducción de la vida comunitaria.

Sin embargo, este proceso no es algo que se dé libremente y a voluntad, es un ejercicio de confrontación, negociación y resistencia que traslada a la ciudad la lucha por la autonomía y reconocimiento de sus formas de organización, derechos como indígenas y desde estas necesidades plantear su participación política y jurídica en la ciudad.

La resistencia de estos grupos, los lleva a la construcción de sus propios espacios y sus instituciones imaginadas, lo cual va más allá de un simple ejercicio de poder y de autonomía, más bien es una reconstrucción de poderes y de ejercicio de autonomías, que necesitan del reconocimiento de los otros, es decir, no hay poderes y autonomías dadas, más bien se deben crear y construir nuevas, para no dejarse atrapar nuevamente en las camisas de fuerza de los gobiernos.

La anterior afirmación se sustenta en que tanto en los discursos como en sus actividades cotidianas lo que justifica tal proyecto y organización es el “ser indígena” desde lo propio, desde las maneras de concebir y organizar el mundo. Este ejercicio de reconstrucción identitaria es sin duda uno de los grandes retos de los pueblos indígenas, ya que no se trata de crear un proyecto único y homogéneo aplicable para todos, más bien se trata de la construcción desde lo local y desde las propias necesidades y en la vida cotidiana, ya que es ahí donde se crean y desarrollan posibilidades y potencialidades de la acción participativa.

Esto quiere decir que más allá de la convivencia o enfrentamientos multiculturales, lo que se pretende es una relación intercultural que les permita ser enseñados y aprendidos por el otro o los otros, como diría Raúl Fornet:

[...] una cualidad que puede tener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro (otro distinto) de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional por medio de conceptos, sino más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el trato directo de nuestra vida cotidiana (Fornet, 2002:18).

La interculturalidad es activa, no es un proceso que se dé en un espacio inamovible, implica siempre un diálogo, una comunicación, de escucha de demandas y necesidades de todos, así como el intercambio; lo cual permite el consenso y los acuerdos para llegar a propuestas y proyectos alternativos para afrontar y resolver las necesidades del colectivo.

Este diálogo intercultural es algo difícil de lograr, pues no se trata de un mero acto de voluntad de adscribirse a un grupo, sino más bien de un ejercicio y reconocimiento del otro y de su diversidad. Pero va más allá del simple reconocimiento, pues se trata más bien de generar un espacio donde se reproduzcan los saberes y se enriquezcan con otros para el fortalecimiento de las identida-

des, espacios de negociación y relación de donde emergen nuevos conocimientos y propuestas para el fortalecimiento de la identidad indígena; ideas retomadas de Catherine Walsh (2002:115-164).

Ser indígenas migrantes y además reivindicar estos dos aspectos, lo indígena y la migración, ha sido uno de los grandes retos de esta organización, pues por un lado significa reconstruir y dialogar con constructo social e histórico acerca de lo indio, y por otro basar su premisa en el derecho a ser diferente, mas no exclusivamente en sus comunidades rurales, sino en todos los lugares donde estuviesen presentes, esto pone en cuestionamiento las identidades de la gente que migra, esto es el derecho a migrar y conservar y reproducir la particularidad de su identidad a la vez que transformarla, construirla e imaginarla, no sólo desde otro lugar físico sino imaginario.

En este sentido, se abre ante nosotros un abanico de posibilidades para construir el futuro donde existe la posibilidad de que convivan y dialoguen las diferencias culturales, es decir, que se aspire a construir una sociedad multicultural. Esta sería la gran apuesta, construir sociedades multiculturales que dialoguen y se reconozcan a partir de sus diferencias; por tanto, los indígenas migrantes urbanos requieren también repensarse en sus asideros colectivos identitarios propios, revalorizar, analizar y discriminar qué de su identidad permite está construcción.

Una vez que el sujeto se reconozca a partir de la interacción con el otro es que podemos hablar de una identidad propia y original, distinguiéndola de una identidad heredada o atribuida por el lugar de origen, es decir, una construcción social sin un referente concreto que la sostenga. Es por ello que para hablar del sujeto migrante dentro de las grandes urbes, es necesario conocer su identidad, sus prácticas, sus posibilidades, sus exclusiones, sus mediaciones, las cuales le han permitido acceder a una colectividad y al mismo tiempo a un reconocimiento de sí mismo de frente a la posibilidad de la autodeterminación.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes (1978), *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- (1985), *Campesinado y migración*, México, SEP-Cultura Foro 2000.
- (coord.) (2004), *Los retos culturales de México*, México, Porrúa.
- Augé, Marc (1998), *Los no lugares espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, México, Gedisa.
- Castellanos, Alicia (2000), *Imágenes del racismo en México*, México, UAM-Iztapalapa.
- Cortés, Carlos; R. Diego Quintana, M. Tarrío, A. León y L. Concheiro (1997), “Neoliberalismo y antidesarrollo rural”, en *El liberalismo en México*, México, UAM-Xochimilco.
- Díaz, Polanco H. (1994), “Pueblos indios, autonomía y territorialidad”, en *Redefiniciones 1*, México, UAM-Xochimilco.
- (1998), *La cuestión étnico nacional*, México, Fontamara.
- Fornet Betancourt, Raúl (2002), “Filosofía e interculturalidad en América Latina”, en *Interculturalidad. Sociedad multicultural y educación intercultural*, México, Castellanos editores.
- García Canclini, Néstor (2000), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Granados Alcantar, José Aurelio (2005), “Las nuevas zonas de atracción de migrantes indígenas en México”, *Investigaciones geográficas*, México, diciembre, núm. 058, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 140-147.
- INEGI (2000), *XII Censo general de población y vivienda*, México Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Negrete, María Eugenia (1990), “La migración a la Ciudad de México, un proceso multifacético”, *Estudios demográficos y urbanos*, revista de El Colegio de México, México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, vol. 5, núm. 3, septiembre/diciembre, pp. 641-654.
- Portes y Börozk (1989), “Contemporary immigration: theoretical perspectives on its Determinants and Modes of Incorporation”, *International Migration Review*, vol. XXIII, núm. 3, otoño.

- Ricœur, Paul (s/f), “Individuo e identidad personal”, en *Sobre el individuo: contribuciones al coloquio de Royaumont*, Paidós, p. 69.
- Rubio, Millán y Gutiérrez (coord.) (2000), *La migración en México*, Colección Migración Indígena, México, INI.
- Rubio, Miguel Ángel y Millán Saúl (2000), *La migración indígena en México, estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Migración indígena.
- Sánchez Santiago, Patricia; González R. Maximino *et al.* (2005), “Sobre la experiencia y el trabajo de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México”, en *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México, UCM.
- Tzvetzan, Todorov (2003), *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI Editores.
- Valencia Rojas, Alberto (2000), *La migración indígena a las ciudades, estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Migración indígena.
- Villoro, Luis (1998), “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, pp. 16-17.
- Walsh, Catherine (2002), “De construir la interculturalidad, consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en *Interculturalidad y política, desafíos y posibilidades*, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Warman, Arturo (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE.
- Wayne A., Cornelius (1986), *Los inmigrantes pobres en la Ciudad de México y la política*, México, FCE.
- Yanes, Pablo, Molina Virginia y G. Óscar (coords.) (2004), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México, Universidad de la Ciudad de México, Dirección de Equidad y Desarrollo Social.

Nosotras las mujeres indígenas organizadas

Proceso de construcción y transformación de identidades de género y etnia*

Susana Mejía Flores**

Nosotras, a través de la organización de mujeres indígenas, nos proponemos contribuir al desarrollo de nuestras comunidades luchando, defendiendo y valorando nuestra cultura. Y como mujeres capacitarnos para resolver nuestras necesidades y las de nuestras familias, logrando mejores condiciones de vida, con dignidad y respeto entre todas y todos (Cristina López, 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej” 2003).

Los estudios sobre mujeres en contextos multiculturales han dado origen a amplios debates sobre cómo acercarnos a su problemática sin imponer, por un lado, una visión etnocéntrica de las relaciones de género ni exaltar, por otro, la visión esencialista e idealista del culturalismo relativista.¹ Actualmente, en diversidad de ocasiones

* Artículo basado en la tesis de doctorado en desarrollo rural: “Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿construcción de un feminismo indígena”, México, UAM-Xochimilco, 2010, dirigida por Sonia Comboni.

** Doctora en desarrollo rural por la UAM-Xochimilco, coordina el Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (Cadem, AC.), en Cuetzalan, Puebla [nataliamej62@yahoo.com.mx].

¹ Por feminismo hegemónico me refiero al desarrollado por académicas liberales cuyas posturas basadas en la construcción del ser mujer como algo homogéneo, han sido criticadas por feministas del tercer mundo, ahora llamadas de la diversidad entre quienes figuran Chandra Mohanty (2008), Aili Mari Tripp (2008) y Aída Hernández (2001), entre otras. Por otra parte, el relativismo cultural plantea a las culturas indígenas como homogéneas, armónicas

se ha ignorado la participación de las mujeres indígenas o bien se les ha enfocado como sujetos pasivos, víctimas de sistemas patriarcales. Es más reciente cuando los estudios sobre antropología feminista y desde la sociología se les empieza a enfocar como actores –“sujetos con agencia”– capaces de decir y decidir sobre su desarrollo como mujeres y como pueblos indios. En estos últimos las voces, la participación, las acciones y las propuestas de las propias mujeres indígenas en nuestro país han sido fundamentales para comprender su situación, aportando elementos clave para el entendimiento del género y el desarrollo en contextos multiculturales.

Las palabras del epígrafe muestran la visión que las mujeres nahuas de Cuetzalan han ido construyendo sobre una vida mejor para ellas, sus familias y comunidades y que están llevando a la práctica a través de la organización *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*. En este trabajo reflexiono sobre distintos aspectos que tienen que ver con las necesidades y motivaciones que impulsan a las mujeres indígenas a organizarse; los procesos de construcción de sus demandas como mujeres indígenas; así como los procesos de transformación de sus identidades que llevan a la construcción de sujetos colectivos con características propias, en este caso de la construcción del “nosotras” como comunidad de mujeres indígenas con identidades múltiples, diversas y contextualizadas. Analizo cómo este proceso, que parte de la satisfacción de necesidades básicas o prácticas como mujeres, poco a poco se va transformando en otro tipo de demandas que tienen que ver con sus identidades de género, clase y etnia principalmente, trastocando de diversas maneras las relaciones de poder tanto a nivel micro como macro y con importantes efectos en la transformación de la sociedad en general, contradiciendo discursos hegemónicos y jerarquizantes sobre los niveles de poder y transformación de los

e idílicas, donde no existen relaciones de poder ni conflictos de ningún tipo y por tanto se ve a las relaciones de género de la misma manera, criticando las posturas del feminismo y en ocasiones acusándolo de generar los conflictos intergenéricos en las comunidades indígenas.

grupos sociales, planteadas por algunos teóricos de los movimientos sociales. De manera general, inicio una reflexión –que en otros trabajos desarrollo más ampliamente– sobre los diálogos interculturales entre las mujeres indígenas y el feminismo rural que en nuestro país ha abierto la posibilidad de una alianza entre mujeres diversas pero con problemas comunes.

Parto de la reconstrucción de los procesos vividos por las mujeres nahuas de Cuetzalan; sus historias de vida personales, así como sus vidas colectivas a partir de su incorporación a organizaciones sociales y comunitarias diversas. Principalmente se analizan historias de vida de líderes indígenas pertenecientes a una de las primeras organizaciones de mujeres indígenas que en México empiezan a plantear demandas de género y a buscar “una mejor vida”, tanto individual como colectiva: la *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*, que en español quiere decir “Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan”.

Como ejes de análisis centrales se elige al feminismo situado en contextos multiculturales que en términos generales refuerza la idea de incorporar la raza y la cultura, al lado de las categorías como clase y género (Chandra Mohanty, 2008). Éste considera el reconocimiento de la diversidad y la diferencia cultural y sexual, sin tomar en cuenta ninguno de los modelos como más válido que otro y reconociendo las relaciones de poder al interior de las diversas culturas y de los diversos grupos, clases o géneros. Se ubica en un feminismo de la diversidad que incluye los feminismos indígenas; los análisis sobre los movimientos y sujetos sociales desde la perspectiva de los actores, en este caso de las actoras; así como en las teorías y concepciones sobre el desarrollo.

Es desde la perspectiva de los estudios de género en contextos multiculturales que pretendo mostrar las múltiples formas de resistencia y de oposición que las mujeres nahuas de Cuetzalan despliegan y cómo a través de ellas transforman sus múltiples identidades como mujeres, indígenas, artesanas, campesinas, etcétera.

Este artículo es parte de mi tesis doctoral “Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿construcción de un

feminismo indígena?”.² El punto de vista metodológico de esta tesis se sitúa en una investigación cualitativa y retoma aspectos de las metodologías feministas, constructivistas y colaborativas; ya que pretende reconocer y comprender a partir de las voces y actuaciones de las mujeres, los significados que los actores dan a sus prácticas cotidianas; revalidando al actor como agente transformador que produce y no sólo reproduce la estructura social y los significados (Menéndez, 1997).

Proceso de construcción de las demandas de género de las mujeres nahuas de Cuetzalan

Llegamos a casa de Juana, ahí junto con ella estaban Ocotlán, doña Lupe, Francisca, Juana Vásquez y algunas dos mujeres más que ya no recuerdo quiénes eran. En medio de la penumbra clásica de las casas de la región, me deslumbró la blancura de sus naguas y los colores llamativos de sus camisas bordadas por ellas mismas. Nosotros también llamábamos su atención, nos observaban y comentaban entre ellas en náhuatl, se reían, después me confesaron que les llamaba la atención mis pantalones y mis guaraches “de señor”, todas ellas iban descalzas y en aquella época en estas comunidades se veían pocas mujeres en pantalones, ahora algunas jóvenes los empiezan a utilizar. Después de observarnos durante un rato, empezamos a saludarnos de mano, una a una, tal y como se acostumbra. Algunas platicaban, doña Lupe se peinaba, mientras otras continuaban su labor de bordado, actividad que nunca dejan de hacer durante talleres y reuniones. Nos acercaron unas sillas, y nos ofrecieron cafecito, era un ambiente

² En la tesis además del análisis de la transformación de las identidades genéricas a partir de los procesos organizativos de las mujeres nahuas de Cuetzalan, analizo la construcción de sus demandas de género, los diálogos interculturales para la construcción y defensa de sus derechos como mujeres indígenas, los innumerables obstáculos y conflictos que han debido atravesar para todo ello y, finalmente, hago un planteamiento sobre la construcción de un feminismo indígena desde la práctica y la necesidad de las mujeres nahuas de Cuetzalan.

muy agradable, ellas se veían contentas, en especial llamaba la atención la gracia de Ocotlán, quien reía con nosotros y nos tocaba, nos abrazaba, decía frases como “qué bueno que vinieron”, “nos da mucho gusto que nos vengan a visitar”, fue un recibimiento muy cálido. Desde ese momento nació algo entre “nosotras”, algo muy fuerte y muy profundo, difícil de explicar pero que creo que junto con la magia general del ambiente en Cuetzalan, es lo que me ha hecho permanecer aquí, a su lado, durante más de 15 años.

Esta anécdota es parte de mis recuerdos sobre la historia de la organización de mujeres nahuas de Cuetzalan, que dio inicio aquel viernes de 1985, cuando un grupo de estudiantes de la UAM-Xochimilco hacíamos nuestro servicio social en la cooperativa “Tosepan Titataniske”, organización de campesinos nahuas que en aquel entonces cobraba un gran auge en la comercialización de los principales productos de la región: café y pimienta para la exportación y naranja y mamey para el mercado nacional; y que nos preguntábamos sobre la participación de las mujeres indígenas en la cooperativa: ¿quiénes eran?, ¿qué hacían?, ¿cómo se beneficiaban?, pues en los relatos sobre los inicios de la organización se hablaba de su participación en marchas, mítines y faenas, que dieran origen a la cooperativa; en las listas de socios había un buen número de mujeres, pero ya en las asambleas se les veía muy poco y menos aún se les escuchaba; proponiéndonos impulsar junto con los comisionados de educación y previsión social de la cooperativa, la participación de las mujeres a partir de la comercialización de sus productos artesanales.

Las iniciadoras: “mujeres de costumbre”

Así se empezó a gestar este grupo de mujeres artesanas en la comunidad de San Andrés Tzicuilan; pero, ¿quiénes eran ellas, las iniciadoras?, ¿cuáles fueron sus motivaciones para organizarse?, ¿cómo es que en un momento dado deciden transgredir normas culturales sobre el género y sus relaciones?, ¿acaso eran jóvenes

con ideas modernas traídas de la ciudad, o feministas infiltradas, como se llega a comentar en las comunidades indígenas o por organizaciones etnocentristas?

Como hemos visto en mi relato inicial, nada más alejado sobre aquellas ideas que plantean que quienes se organizan son mujeres jóvenes con ideas de cambio y que cuentan con estudios formales. El grupo iniciador de la comunidad de San Andrés Tzicuilan estaba conformado por doña Lupe Vásquez, doña Juana García, doña Francisca Ramos, Ocotlán Pinahuis y Juana Vásquez. Todas ellas mujeres mayores de 40 años, prestigiosas artesanas. Visten su traje tradicional, hablan el náhuatl, sólo dos de ellas, mi comadre doña Lupe y Ocotlán, hablan bien el español. Todas ellas “mujeres de costumbre”, como se les llama en la comunidad. Ninguna de ellas terminó su primaria, algunas lo hicieron ya de adultas, en la organización. Una cosa sí coincide con las generalizaciones sobre las mujeres que se organizan, es que tres de las principales organizadoras son “madres solteras”,³ aunque las otras dos son casadas y con hijos.

Tanto Juana como doña Lupe y Ocotlán, como mujeres adultas y madres, pero sin esposo, habían obtenido un prestigio⁴ en la comunidad por su amplia participación tanto en las actividades co-

³ En varios estudios sobre la participación de mujeres rurales, se ha hecho hincapié en que las mujeres que se organizan son las solteras y/o las que aun con hijos, no tienen marido que las haga desistir de su participación, aunque esto sucede en buena medida en la Maseualsiuamej, no se puede generalizar, pues al menos 50% de las mujeres de la “Maseual” tienen marido, y una de sus principales líderes, doña Rufina, además de marido vive con su suegra y tiene ocho hijos.

⁴ Como hemos observado, el prestigio en las comunidades nahuas de Cuetzalan se conforma por el sexo y por la edad, considerando al varón como los sujetos de prestigio, mientras que las mujeres adquieren prestigio en función de su relación con los varones, como “hija de”, “esposa de”, y hasta llegan a ser “madres de”. Sin embargo, en caso de mujeres adultas “solas”, de preferencia madres, pueden obtener prestigio por sí mismas en función de su participación en la reproducción de las tradiciones y costumbres en la comunidad, y llegan a obtener cargos.

munitarias, como de promoción de diversos proyectos en comités escolares, de salud, en las faenas comunitarias, etcétera. Además, eran impulsoras de la cooperativa “Tosepan Titataniske”, tanto en la comunidad como a nivel regional. También se destacaban por su participación en la reproducción de actividades tradicionales y religiosas como fiestas patronales, apoyo en las mayordomías, los trabajos de la iglesia, etcétera. Eso las caracterizaba como participativas solidarias y sobre todo como “mujeres de costumbre”, con un gran servicio hacia la comunidad.

Al ser la artesanía el eje principal de convocatoria para la conformación del grupo de la CRA, así como tener entre las promotoras a estas mujeres artesanas “mujeres de costumbre”, le imprimió al grupo un sello especial que tiene que ver con la identidad cultural, lo que permitió, hasta cierto punto, que diversas mujeres de la comunidad, con la característica de “ser artesanas”, tuvieran la confianza de unirse a ellas y participar en el grupo que se estaba formando; así como el que la comunidad y la misma cooperativa avalara la formación de este grupo.

Como es sabido, la elaboración del telar de cintura y del bordado a mano se enseña de madres a hijas y durante esas largas sesiones para su aprendizaje también se transmiten otras costumbres y tradiciones de la cultura —acerca de los deberes de las mujeres, de su papel en el grupo doméstico y su comportamiento ante los demás. La elaboración de artesanías es una actividad prestigiada dentro de la comunidad, exaltada por los enfoques tradicionalistas dentro del nacionalismo estatal.⁵

⁵ Con enfoque tradicionalista del nacionalismo estatal, me refiero a la política gubernamental de unificación y homogenización nacional rescatando algunas tradiciones visibles de los pueblos indígenas, como es en este caso la artesanía.

Cubriendo necesidades prácticas de las artesanas de Cuetzalan

Como habíamos señalado, la convocatoria a esta organización surge de un equipo de trabajo de la cooperativa “Tosepan Titataniske”; conjuntamente con un equipo de estudiantes que hacíamos nuestro servicio social en esta organización. Dentro de este equipo se había decidido apoyar a las familias pobres que no eran beneficiadas por la comercialización de productos agrícolas como el café y la pimienta, así como a las mujeres, bajo una visión que yo venía empujando, sobre la equidad de género en la participación en la cooperativa.

Fue así que convocadas dentro de las reuniones comunitarias de la cooperativa, las mujeres artesanas vieron en esta propuesta de comercializar colectivamente sus artesanías, una posibilidad para satisfacer diversas necesidades básicas. Ellas nos platican de manera sencilla y al mismo tiempo clara y elocuente, cuáles fueron sus principales motivaciones para organizarse en un inicio, señalando *la necesidad de contribuir económicamente* a la sobrevivencia de sus grupos domésticos, capacidad que habían perdido por la carencia de tierra o debido a las transformaciones económico-culturales, como la introducción del cultivo del café, el que desplazó buena parte de cultivos básicos. Esta situación orillaba a las familias a depender cada vez más de los ingresos monetarios obtenidos de la venta de este cultivo, el que por diversas razones se encontraba en decadencia.

Doña Rufí, mujer que ahora tiene 51 años, se une al grupo promotor de San Andrés Tzicuilan a escasos 10 meses de haber iniciado. Ella se ha convertido en una de las principales dirigentas de la “Masealsiuamej”. Es una mujer casada y con 8 hijos, reconocida por las mujeres de la región como “dirigenta”, así como por académicos y activistas indígenas y feministas urbanas, como una “líder” importante. Fue regidora de Usos y Costumbres del Ayuntamiento Municipal en el periodo 2002-2005, siendo la primera mujer indígena en el municipio que ha ocupado un cargo a ese nivel. Ella platica con su natural sencillez y humildad, mientras elabora jabones medicinales dentro de la pequeña empresa de me-

dicina tradicional de la “Maseualsiuamej”, sobre sus motivaciones iniciales para participar en la organización:

Yo entré a nuestra organización “la Maseualsiuamej” en 1986, llevaba varios meses de haber iniciado en mi comunidad, y yo entré porque necesitaba vender mis artesanías, para poder ganarme un dinero para ayudar a mi familia, poder solventar los gastos, de los hijos sobre todo, y al ver que a través de la organización yo podía vender a mejor precio mis artesanías, yo hacía bordados y trabajaba para algunas personas de una forma particular, donde pues realmente no ganaba nada, cuando supe de esta organización, de este grupo, le hable a mi esposo y le pedí de favor que me dejará participar dentro de la organización porque yo sentía que para mí era importante a pesar de que no conocía el grupo, así que le dije a mi esposo que me dejara participar, que me habían ido a invitar a la casa donde vivíamos y me pedían que les ayudara con un pedido (doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esperanza, quien ingresó en el grupo de San Miguel Tzinacapan, tiene 4 hijos varones y pertenece a una familia muy pobre, sólo hablaba náhuatl, lo que no le ha impedido ocupar algunos cargos en su grupo y en la organización regional. Actualmente se está formando como promotora de la Casa de la Mujer Indígena; en su español, todavía un poco entrecortado, que ha aprendido en la organización, platica:

Antes yo era solita, mi mamá me dejó, mi papá se murió, yo andaba con mis tías, después ya me fui con mi esposo, con el, ya después llegó mi hijo, después de mi hijo yo empecé a hacer artesanías, ya entré a mi organización, empecé a trabajar con mis compañeras, en mis comunidades, yo conozco la “Maseual”, tengo confianza con ellas y más de mi familia, trabajar, platicamos, todo, es un trabajo para ayudar a mis hijos, como te digo están estudiando, necesito dinero para ellos, por eso yo salgo, luego no puedo, pero sí, me canso mucho pero pues ni modo, hay que trabajar, luchar para nuestros hijos (Esperanza Contreras, 43 años, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Más apremiante es para madres solteras o abandonadas como doña Antonia que debía ver por la sobrevivencia de sus hijos e hijas (cabe señalar que debido a diversas causas un buen número de mujeres de la región vive esta situación). Ella es una mujer madura, también de familia muy pobre y con apenas estudios de segundo grado de primaria, lo que no le impidió tener un cargo a nivel regional en la “Maseualsiuamej” como responsable de los proyectos de granjas, donde se capacitó y aprendió a sumar y multiplicar, hoy es socia en su comunidad y en su poco español, comenta su ingreso a la organización:

Yo antes vendía a cualquier persona, porque todavía no conocía a mi organización, pero me encontré una muchacha y me dijo si haces artesanías por qué no vas ahí donde nos juntamos, ahí puedes vender tu artesanía, entonces llevé mi mochila de jonote, y le digo que quién me puede organizar con ustedes porque yo hago mi artesanía, si quieres yo te llevo una prenda de artesanía, si allá quieren, y cuando nos organicemos te avisamos, yo ya fui, y nos decían que sí podíamos hacer pulseras, llaveros, diademas, y entonces mis hijas de ocho años empezaron a hacer su artesanía y hasta ahorita hacen su artesanía, porque mi señor nos dejó, se fue con otra señora, y me dejó solita con mis hijas, y yo sufrí mucho, y yo dije me voy a organizar y vamos a ir, ahí crecieron en la organización, la verdad ahí crecieron mis hijas, ya nos beneficiamos con ese dinero, compramos la ropita, compramos la cocina, lo que nos falta, baño, compro sus útiles, así gracias a Dios y a la organización salimos adelante (Antonia Carrillo, 56 años, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

En estas sencillas y elocuentes palabras de doña Rufi, Esperanza y Antonia, se observa en primer lugar, una motivación centrada en la necesidad de apoyar económicamente al sustento de la familia y principalmente para la manutención de los hijos, ya sea apoyando al marido o haciéndose cargo de la manutención completa al no contar con él. El hecho de hacerlo principalmente por sus hijos e hijas, le adhiere un ingrediente importante a sus motivaciones, el de cumplir con su papel de “madres”. Asimismo,

es interesante notar que esta necesidad la cubren, al menos en parte, a través del desarrollo de una actividad tradicional como lo es la elaboración de artesanías, que se enseña dentro de los grupos domésticos nahuas, de madres a hijas, y que ha sido considerada como una de las principales actividades que proporciona identidad cultural a los pueblos. Y que en este caso les permite recrear su identidad como mujeres indígenas (Turok, 1998; Mejía, Pastrana y Oyorzábal, 2001).

De esta forma notamos cómo las mujeres nahuas de Cuetzalan, encuentran en este colectivo de comercialización de artesanías, la respuesta a diversas necesidades que tienen que ver en un primer momento con sus necesidades económicas, y efectivamente como algunas autoras del enfoque de “Género en el desarrollo” (GED) sugieren, con la necesidad de responder a su papel de madres. Esto lo combinan con su identidad como mujeres indígenas, notándose el entrecruzamiento de la diversidad de sus identidades como mujeres, y como indígenas en situación de pobreza económica; es decir, de género, clase y etnia.

Es importante notar que en este momento se inicia el desafío al significado de “ser madre”, que hasta ahora no consideraba aportar económicamente a la manutención de los hijos, lo que también empieza a cuestionar el papel y las relaciones de género en la familia. Esto va dando pie al desarrollo de un proceso de transformación de sus identidades como mujeres indígenas, en el que se involucra claramente al género, la clase y la identidad cultural, de manera claramente interrelacionada.

La situación cada vez más decadente del cultivo de café en la región: bajos precios y pocos mercados, unida al declive de la producción en la región a raíz de la helada que azotó en 1989, impulsó la incorporación de mujeres de familias con tierra a la organización de artesanas, quienes antes, dedicadas principalmente al cultivo del café, no se interesaban por comercializar sus productos artesanales. Esto es lo que cuenta Cristina López, de 42 años, casada, con dos hijos, quien también dirige la “Maseualsiuamej” y

actualmente coordina al equipo que está al frente de la “Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan”.

La Maseual, la organización, nace desde el 85, yo me integré en el año de 1989, después de que nos cayó la helada en las comunidades, todo se seco, se cayeron árboles, café, todo quedó triste, triste. Entonces nos llegó un programa de apoyo de café y se juntaron todos en la comunidad, unas de las mujeres pensaron en organizarse y buscar hacer muchas cosas como mujeres, no sé donde hemos oído que en “Tosepan” hay un grupo de artesanas, y nos empezamos a reunir, otras fueron a investigar a una reunión de las artesanas de “Tosepan”, como sabemos bordar nos aceptaron en esa organización, yo desde antes bordaba mis camisas, también bordaba para otras personas, ahí de la misma comunidad, nos pusieron a prueba tres meses, porque así era el reglamento de esa organización, por suerte antes de los tres meses llega un pedido de puros bordados y entonces aunque nos tenían a prueba nos hablaron para que ya hiciéramos ese pedido, pues sólo en Tzicuilan había bordadoras, en Tzinacapan no, era un pedido grande, fue la primera vez, yo de por sí bordaba, entregué vestidos y me dio mucho gusto, pronto llegó el dinero y entonces sí valía ese dinero, nos gustó y nos integramos más (Cristina López 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esta situación señalada por Cristina, muestra también cómo los procesos identitarios de las mujeres indígenas se ven afectados por las transformaciones socioeconómicas a nivel macroestructural, como en este caso la crisis del capitalismo, presenciada en la región por la caída del precio internacional del café. Este producto, promovido por el gobierno en la región como motor del capitalismo, ha impactado también los procesos organizativos y la transformación de las identidades, en este caso, de las mujeres artesanas de Cuetzalan, provocando también una transformación en el uso de prendas tradicionales. La artesanía, antes sólo tenía un valor de uso en la satisfacción del vestido, actualmente se ha fortalecido su valor de cambio, al tomársele como un producto para obtener

un ingreso monetario. Lo que ciertamente conlleva una serie de cambios en la cultura y las relaciones familiares y comunitarias, principalmente en lo que a relaciones de género se refiere.

De lo personal y lo subjetivo: participar, conocer otros lugares, conocer gente... conocer cosas nuevas

En los testimonios que hemos presentado y con mayor fuerza en los que presentaremos a continuación, se observa cómo a esa necesidad de apoyar la subsistencia familiar y de hacerlo especialmente por los hijos, se van uniendo otras necesidades más personales, a las que algunos estudiosos de lo que se ha denominado desarrollo a escala humana, han llamado necesidades humanas fundamentales. Además de las de subsistencia, entre éstas se encuentran las de participación, entendimiento, identidad y libertad, protección, afecto, ocio y creación (Max Neef, Elizalde, Hopenhayn *et al.*, 1986).

Esta misma propuesta, considera que la mejora en la calidad de vida de las personas, depende de las posibilidades de satisfacer sus necesidades humanas fundamentales.

La forma en que se expresan las necesidades a través de los satisfactores varía a lo largo de la historia, de acuerdo con culturas, referentes sociales, estrategias de vida, condiciones económicas, relaciones con el medio ambiente. Estas formas de expresión tocan tanto lo subjetivo como lo objetivo, pero están permeadas por la situación histórica de vivir de las personas. De ahí que los satisfactores son lo histórico de las necesidades y los bienes económicos su materialización (Max Neef, Elizalde, Hopenhayn *et al.*, 1986:38).

En palabras de las propias mujeres de Cuetzalan, satisfacer estas necesidades fundamentales del ser humano, se ha manifestado en términos como: platicar con otras mujeres, conocer gente nueva, conocer otras experiencias, participar, salir de la casa, convivir,

divertirse, bailar. Junto con un tema que ha sido fundamental en la organización: aprender cosas nuevas.⁶

Doña Juana, la primera de las mujeres con quien hicimos contacto, para empezar a platicar la idea de la comercialización colectiva de las artesanías al interior de la cooperativa “Tosepan”, mujer adulta que en la actualidad se ha convertido en una especie de “consejera anciana” de su organización y de otras instancias, como el juzgado indígena de Cuetzalan, platica sus motivaciones hacia la organización de mujeres:

A mí me gustó toda la organización, me gusta que vienen a *platicar* otras personas *conocer otras experiencias*, aprende uno muchas cosas. *Me gusta salir*, ahorita no puedo participar mucho porque estoy cuidando a mi nieta, porque su mamá, mi nuera, trabaja fuera. A las mujeres nos ha gustado participar y salir y ya el señor que se enoje, que se enoje si ella quiere ir, pues va, otras pues ya no, se quedan ahí en su casa porque le tienen miedo (Juana García, 63 años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Doña Rufi, en su clásica sinceridad, quien además se cuida menos de manifestar sus gustos y motivaciones más internas, platica sobre su participación en los primeros encuentros con mujeres de otras comunidades cercanas, en este caso mujeres totonacas del municipio de Huehuetla.

Y también me gustaba mucho la convivencia, íbamos a encuentros a otros estados, con mujeres de muchos lugares, y nos conocíamos y todo era muy bonito el trato y hasta con los señores de otras organizaciones, fuimos al primer encuentro de mujeres en Huehuetla, ¿se

⁶ Hay que tomar en cuenta que las compañeras de la “Maseualsiuamej”, y de la mayoría de las organizaciones de mujeres de la región, tienen en promedio un nivel de educación de apenas la primaria terminada, aun cuando muchas de ellas, las adultas, sólo terminaron dos o tres años de primaria y la mayoría de ellas había olvidado la lectoescritura, recuperándola con su participación en la organización.

acuerda que se hizo un encuentro y nos fuimos allá?, entonces no pudimos regresar pues hubo un aguacero muy fuerte y pues creció el río, entonces nos tuvimos que quedar, de todas maneras *estaba muy buena la fiesta, había baile y todo, me gustó mucho*, los compañeros nos animaban y eran muy respetuosos, pero al otro día ya regresamos hasta la tarde a la casa, mi esposo estaba muy enojado y me regañó muy feo, me dijo que no, que ya no iría yo a esos encuentros, pues eran muchos días y que él no estaba de acuerdo en eso, en ese momento me aguanté y no le dije nada, de todas maneras yo seguí participando (doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esperanza menciona su gusto por participar y aprender cosas nuevas:

Para mí es mejor, hay que participar en reuniones y talleres para *aprender más cosas*. Sí, hay problemas con la familia y el esposo pero a mí me gusta participar y siempre vengo (Esperanza Contreras, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Estos testimonios sobre la búsqueda de las mujeres nahuas por la satisfacción de sus necesidades básicas de sobrevivencia, unida a la satisfacción de otras necesidades humanas fundamentales, como las de ser, hacer, participar, crear, reconocerse, etcétera, muestran cómo fueron encontrando su satisfacción en la organización. Es decir, la posibilidad de develar lo que Amy Conger (1994) ha considerado como “nuevas necesidades”.

Podemos observar que la organización de estas mujeres indígenas artesanas, se basa no sólo en la satisfacción de necesidades básicas de subsistencia, sino que incluyen un conjunto de necesidades diversas que tienen que ver con la satisfacción de necesidades materiales, con su identidad, en este caso de género y cultural.

Esta situación que nos lleva a estar de acuerdo con Amy Conger Lind, cuando dice que:

La división entre necesidades prácticas y estratégicas de género mantiene barreras falsas en nuestro pensamiento acerca de las estrategias políticas de sobrevivencia y resistencia. Lo que impugna también el marco a partir del cual se interpretan las necesidades básicas, así como la división teórica entre necesidades prácticas y necesidades estratégicas de género (Conger, 1994).

La experiencia de las mujeres nahuas de Cuetzalan refuerza estas conclusiones, al observar cómo las mujeres artesanas en su lucha por las llamadas necesidades prácticas de género, por obtener su sustento, alimentos, vestido; van retomando otras necesidades como las de educación, participación, etcétera. De esta manera van resolviendo, no como plantean las feministas liberales sus demandas de género, sino un conjunto de necesidades que responden a sus múltiples identidades especialmente de clase, género y étnicas. Como hemos señalado, las identidades de género de las mujeres indígenas no se pueden separar de sus identidades étnicas y de clase entre otras.

Asimismo, se han entretendido sus demandas culturales con sus demandas de género, llegando a plantear su lucha como una lucha por su autonomía en los siguientes términos:

Para nosotras autonomía quiere decir que podemos ser como queremos los indígenas y hacer las cosas como queramos nosotras. Hablar nuestro propio idioma, tener nuestras propias tradiciones, poder ser dueños de nuestras tierras y sembrar lo que queramos [...] y que dentro de esa autonomía también se nos respeten nuestros derechos como mujeres, que nosotras como mujeres podamos tomar nuestras propias decisiones, de por ejemplo decidir si queremos casarnos, si queremos tener hijos y cuántos, que no seamos obligadas a tener relaciones sexuales [...] y también que podamos ser dueñas de la tierra y participar en las asambleas y decisiones de la comunidad (Mujeres nahuas de Cuetzalan. Taller sobre Autonomía Indígena con mujeres de Cuetzalan, memoria Cadem, 1999).

Considerando que si bien la insistencia de que las políticas se enfoquen no sólo a la satisfacción de necesidades básicas, sino y primordialmente a la satisfacción de necesidades estratégicas, ha sido importante como método de trabajo y como arma política, así como el que se visualice a las mujeres no sólo en su papel de “amas de casa” y/o “madres”. Igual o más importante es que estos programas no desestimen las potencialidades de mujeres pobres campesinas y/o indígenas, tomando en cuenta sus identidades culturales, así como el hecho de que estas identidades se construyen y transforman permanentemente llegando a constituirse en identidades políticas, que en un momento dado pueden cuestionar de manera importante poderes instituidos desde lo doméstico y comunitario.

Transformación de identidades individuales e identidades colectivas

Los nuevos movimientos sociales⁷ y en específico los de mujeres indígenas plantean la necesidad de estudiar la conformación de las identidades tanto individuales como colectivas de estos sujetos, para lo cual es necesario reconocer la multiplicidad de factores que la conforman; en el caso de las mujeres indígenas estaríamos hablando al menos de la interrelación entre los aspectos que tienen que ver con el género, con la clase y con la etnia. Mato (2005) señala el carácter social y construido de las identidades colectivas, enfatizando la importancia de analizar los procesos sociales mediante los cuales ellas son permanentemente construidas y reconstruidas. Procesos que en cualquier caso, constituyen en definitiva una mo-

⁷ Autores como Sader (1990), Zemmelman y Valencia (1990), y Habermas, entre otros, han planteado la necesidad de analizar los movimientos sociales y la acción social no sólo desde las condiciones objetivas o por sus resultados dentro de las transformaciones socioeconómicas y materiales, sino también y sobre todo desde las identidades culturales y su transformación de quienes participan en ellos.

alidad más del trabajo social de construcción simbólica, y en los cuales se despliegan la creatividad y expresión de individuos y grupos sociales, se presentan conflictos de intereses y se negocia y/o contiene, se impone y/o se transa al respecto.

En este sentido, Mellucci (1985) ha contribuido a replantear la dimensión cultural de los movimientos sociales enfatizando que los mismos no pueden ser vistos como acciones resultantes de las crisis del sistema, sino como formas permanentes de expresión social generadas por la interacción de los individuos, afectando la identidad personal, el tiempo y el espacio de la vida cotidiana, la motivación y los patrones de cultura de la acción individual. En relación con los movimientos de mujeres, señala que su novedad radica en su diferencia, no sólo porque puso en el centro del debate las diferencias entre hombre y mujer, sino porque cuestionó algunas certezas y conquistas, es como si “su voz hubiera hablado por todos, como si hubiera dicho que la historia no podrá ser la misma después del feminismo” (Mellucci, 1985:181).

La organización es como una escuela que nos “permite despertar”

Un aspecto a resaltar en las historias de participación de las mujeres artesanas de la “Masealsiuamej”, se relaciona directamente con su visión de la organización como un espacio de aprendizaje, de diálogo y reflexión, a través del cual las mujeres consideran “han despertado” y han adquirido nuevos conocimientos que les permite enfrentar su problemática de mejor manera, apropiándose de sus vidas como mujeres indígenas. De esta manera llegan a considerar a su organización como una *escuela*, pero diferente a las convencionales.

La organización les ha dado la posibilidad de apropiarse tanto de conocimientos formales básicos como de aprender a leer, escribir y hacer cuentas; además, la posibilidad de reflexión, diálogo y encuentro, entre ellas y con las asesoras, les permite reflexionar so-

bre su problemática y así transformar sus identidades y relaciones de género. Este último aspecto que se relaciona de manera directa con nuestra participación como asesoras feministas rurales,⁸ lo veremos en el siguiente apartado.

En esta dirección, doña Antonia comenta:

Ahí me enseñé gracias a Dios, ahí me enseñé a leer y escribir, ahí me desperté y todo, antes yo no podía escribir, yo seguí estudiando primaria, ahí me desperté en la organización para escribir y para hablar poquito español, antes yo estaba metida como una culeca, no salíamos, yo cuidaba los niños, no salía, entonces cómo voy a aprender español, ahí me quedé y todo aprendí (Antonia Carrillo, 56 años, Tzinacapan, 2003).

Este aspecto en relación con aprendizajes básicos resulta fundamental para ellas, sobre todo si consideramos que la mayoría de las artesanas de la organización que tienen entre 30 y 60 años (más del 50% de las socias), no tuvieron oportunidad de ir a la escuela, o lo hicieron hasta segundo o tercer grado de primaria, convirtiéndose en analfabetas funcionales. Esto se observa en el testimonio anterior de doña Antonia, así como en el de Juana María, quienes relatan lo importante que fue para ellas adquirir estos conocimientos. Juana María dice:

Desde que entré en 1992, bueno todavía no sabía nada, pero yo empecé manejando la comercialización de artesanías, bueno con apoyo de asesoría, ahí fui aprendiendo pero ya después cuando ya se separaron las asesoras, pues ya llevaba buen control sola, pues yo ya lo

⁸ El feminismo rural es un término acuñado por la Red Nacional de Asesoras y Promotoras rurales desde 1991 y que habla de la conjunción de principios y prácticas surgidas desde el análisis de género aplicado a zonas rurales; plantea que es un feminismo construido desde la práctica en diálogo con las mujeres campesinas e indígenas. Quienes participamos en esta red, nos hemos asumido como feministas rurales (RedPAR, 1993).

sabía [...] ahora la verdad ya sé cómo son las entradas, las salidas y cuál te queda el saldo de ganancia o de pérdida, todo se ve mensual [...] ahí vas aprendiendo y ya agarras tu responsabilidad, tienes que saber cómo tú vas a trabajar, no tienes que esperar de alguna de las asesoras, ya no (Juana Chepe, Chicueyaco; entrevista realizada por Beatriz Martínez, 1998).

Doña Rufina plantea cómo fueron aprendiendo aspectos que no les enseñan en la escuela:

Nosotras más que nada hemos aprendido a través de la organización, porque esas son cosas que en la escuela, bueno al menos yo a la escuela que yo fui no aprendí mucho de que debía de ser así, de que debía haber un respeto o sea un respeto igual de hombres para las mujeres como de las mujeres para los hombres, eso ya lo aprendimos a través de la organización (doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

También varias jovencitas solteras que fueron convocadas a la organización, generalmente a través de sus mamás, señalan ese interés en el aprendizaje de cosas nuevas “entre puras mujeres”, como uno de los principales motivos de su ingreso. Así lo platican Angélica y Dominga, quienes ingresaron muy jóvenes a la organización, y han permanecido durante más de 10 años, llegando a ocupar cargos importantes dentro de ella.

Yo de que entré al grupo estaba muy chica, tenía como trece, catorce años, entré porque mi mamá siempre participaba en esta organización y entonces nos llevaba a las reuniones, capacitaciones que iba, y entonces a mí me gustó cómo participaban en esas reuniones, en esas capacitaciones entonces por eso fue que yo ya quise entrar a esa organización “Maseual”. Me gustó de lo que enseñaban ahí, que participaban puras mujeres y había confianza de platicar con ellas y de conocer a otras organizaciones y a otras mujeres también, yo ya había aprendido a hacer artesanías porque mi mamá también hace artesanías y entonces pues también eso ahí vendía yo lo que hacía

y así nos apoyábamos entre familia (Angélica Rodríguez, 26 años, Chicueyaco, 2004).

A mí me invitaron las señoras del grupo de allá, de Cuauhtamazaco, nos fueron a ver a la casa, bueno invitaban también a mi mamá a mis hermanas, pero mi mamá no quiso, les dijo que tenía mucho que hacer en la casa y que no podía, a mí me interesó pues yo de por sí ya hacía mis artesanías y me interesó ese grupo de mujeres, quería conocerlo, porque ya había escuchado que hacían muchas cosas: talleres sobre las mujeres, los derechos, le dije a mi mamá que si me daba permiso, yo entraba ya me dijo pues ves y fui, sí me gustó y hasta ahora pues aquí sigo (Dominga Ramos, 25 años, Cuauhtamazaco, “Maseualsiuamej”, 2004).

De esta forma las mujeres artesanas llegan a considerar su organización como una escuela, aunque muy diferente a las convencionales como señala Rufina:

Y bueno a mí también me gustó la forma de trabajar, me di cuenta que era diferente, pues no era lo mismo de por ejemplo cuando yo iba a la escuela, los maestros nos regañaban, nos trataban mal, y también yo me daba cuenta que la gente mestiza muchas veces trataba de esa manera a nosotros los indígenas pobres, entonces me di cuenta que ahí la relación con la gente que apoyaba esto, que nos impulsaba, la asesoría y con quienes tratábamos era diferente el trato, quien estaba al frente como asesora, era una joven preparada, y a mí me gustó, porque en lugar de que nos trataran mal o nos regañaran, nos explicaban y trataban de entender nuestras respuestas y las valoraban, eso me gustó mucho, me interesó aprender de esa manera y me quedé (Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2003).

Se muestra cómo, a partir de los procesos educativos en la organización, se reconstruyen las identidades de las mujeres indígenas y se fortalecen; al mismo tiempo que se genera una identidad colectiva como mujeres a partir de la cual se inicia una identificación entre asesoras mestizas y mujeres artesanas nahuas, quienes

descubren la posibilidad de una relación diferente con “los otros”, los mestizos, a quienes anteriormente consideraban como maestros y maestras que regañaban y que no valoraban a los indígenas, e incluso trataban mal. En este caso se encuentran con mujeres mestizas que, desde sus propias palabras, se esfuerzan por entenderlas y las valoran.

Esto da inicio a un encuentro intercultural de diálogo, respeto y de mutuos aprendizajes, que posteriormente hará posible la construcción de alianzas estratégicas entre mujeres distintas pero iguales, en lo cual se profundiza más adelante.

A manera de reflexión, estos primeros encuentros fueron muy importantes, así como los diálogos que posteriormente permitieron el intercambio y aprendizajes mutuos, con importantes impactos en nuestras subjetividades e identidades, en este caso específico como mujeres. En mi caso particular, este proceso en el que me impresionaba su forma de trabajar, de luchar, de ganarse la vida, los obstáculos que enfrentaban y cómo a pesar de ellos seguían adelante y disfrutaban de su vida, y de su ser mujeres, me permitió reconocerme y valorarme como mujer.

La construcción de un sujeto colectivo: “nosotras, la organización”

Se ha planteado como un desafío metodológico el estudio de las identidades colectivas de las mujeres indígenas, entre otras cosas por tratarse de actoras sociales que rompen con las categorías de pasividad y sumisión plasmadas en las etnográficas clásicas y presentarlas realmente como sujetos complejos e históricos, inscritos no sólo en el espacio de la comunidad sino tendiendo fronteras regionales, nacionales e internacionales.

En diversos testimonios de las artesanas se observa —a partir de la identificación de necesidades comunes, de la reflexión y diálogos colectivos, y de la posibilidad de su satisfacción a través de la organización— cómo se va tejiendo un compromiso entre ellas,

que les permite identificarse como colectivo de mujeres indígenas, con necesidades y sueños comunes; empezándose a constituir en un “nosotras”:

[...] nosotras en la organización se nos dan talleres a las mujeres y aparte del grupo se les invita a otras mujeres a que participen en ese taller [...] Las gentes opinan que nosotras de que estamos organizadas hemos logrado mucho [...] pues sí, el que nosotras hayamos empezado (a organizarse) sirvió para que más mujeres participaran, se dieron cuenta que lo que decían de nosotras no era cierto, sirvió pues para que nosotras vivamos mejor, si no a lo mejor seguiría igual, ya no es como antes (Cristina López, 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

Lo anterior coincide con los planteamientos de Patricia Artía (2001), quien plantea que la comunidad de mujeres se construye como la representación colectiva de un nosotras que utiliza, como marca de identidad, un conjunto de elementos culturales para diferenciarse de los otros. Se amplían las fronteras étnicas de pertenencia comunitaria, dando lugar a nuevas categorías de autoadscripción más amplias e incluyentes que las comunidades locales. Así se apela a un nosotros colectivo, definiéndose como sujetos colectivos, hay un llamamiento a ser “mujeres indígenas”, lo que las hace trascender del espacio de la familia, de la comunidad, para buscar una identidad común, basada en su adscripción étnica, genérica, a partir de donde establecen alianzas y pactos.

Lo que resalta en el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan, es su liga al grupo de mujeres mestizas “asesoras feministas rurales”, entre quienes se establecen intercambios y relaciones ínter subjetivas muy cercanos, que conducen, en un momento dado, al planteamiento de identidades comunes, que hacen posible la construcción de alianzas entre mujeres distintas, que en un momento dado se conjugan y se confunden llegando a hablar en plural y a pensar en la organización como un sujeto global con pensamiento propio: “nosotras pensamos que tendríamos que aprender y apro-

vechar esos espacios que tenemos nosotras” (Dominga Ramos, 25 años, Cuauhtamazaco, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esa identidad colectiva es la que las lleva a identificar a “la organización” como “su madre” y a autoidentificarse entre mujeres organizadas como “hermanas”:

Nos vemos diferentes a las mujeres no organizadas, unidas, más capacitadas, sensibles a los problemas como mujeres, pensadoras, con deseos de progresar, desarrollar a nuestras comunidades, contentas, participativas, bien, diferentes, seguras, como si la organización fuera nuestra mamá y nosotras fuéramos hermanas, “Mosenyolchicaua”⁹ (definición colectiva de su identidad, taller de análisis del proceso de comercialización de artesanías, 1999).

Este sujeto colectivo, “el nosotras”, “la organización”, en sus primeros momentos se fortaleció en su diferenciación con las demás mujeres que no se han organizado. Llegándose a sentir diferentes a las demás mujeres indígenas, aunque no superiores, ni mucho menos a dejar de sentirse y pensarse como mujeres indígenas pobres. Lo cual es aclarado por doña Rufina.

Yo soy una mujer como todas, en eso no he cambiado, soy una mujer indígena pobre y con muchas obligaciones, sólo que ahora además de ser una mujer artesana, soy una mujer organizada (doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esta pertenencia a la organización, al mismo tiempo que transforma sus identidades de género, también refuerza y valora su identidad étnica, lo que es notorio en las palabras de Fabiola, quien como mujer joven y a diferencia de muchas jovencitas de ahora, valora sus aprendizajes en la organización y, sobre todo, haber aprendido a valorarse como mujer indígena.

⁹ Ellas introducen en la definición de su identidad, este término que forma parte del nombre de su organización, y que de acuerdo con mi entendimiento del náhuatl, se refiere a “juntas nos apoyamos”.

Yo soy Fabiola, soy artesana y socia de un grupo, yo crecí en la organización, pues entré desde los 15 años y ahí he aprendido todo, pues ya no seguí estudiando, aprendí a participar, a conocer otras gentes, yo salía a vender a la ciudad y ahí también se conoce, y en los talleres he aprendido a defenderme y a valorarme como mujer indígena (Fabiola, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 1999).

Es así como aparece “el nosotras” unido al tema de la conciencia de sus problemas, ellas consideran que la organización les ha dado esa posibilidad de darse cuenta de sus problemas y de buscar alternativas juntas para solucionarlos. Asimismo, señalan la importancia de la reflexión intercultural, sobre la problemática de género en sus familias y comunidades indígenas. Lo que se hace posible en el encuentro y diálogo con “las otras” (asesoras mestizas), en la formación y recreación de nuevas identidades individuales y colectivas, que posibilitan la definición de esas “nuevas necesidades”, al mismo tiempo que su satisfacción en ese mismo encuentro.

Así íbamos reflexionando en nuestros talleres sobre nuestra problemática como mujeres indígenas, las asesoras sí nos decían y nos daban información ya de los temas que tratábamos, pero no nos decían esto es así y así debe de ser, sino que siempre nos preguntaban por ejemplo ¿en su comunidad, cómo es?, ¿en su familia, cómo es? y ya ustedes ya ¿cómo ven eso?, y pues así entre todas opinábamos (Angélica Rodríguez, 26 años, Chicueyaco, “Maseualsiuamej”, 2001).

La concientización a través de la reflexión y el diálogo colectivo ha sido una estrategia fundamental en la “Maseualsiuamej”, impulsada por las asesoras feministas rurales, por medio de talleres con diversas temáticas, tanto en el desarrollo de habilidades como de capacidades de análisis y reflexión en la búsqueda de alternativas a su situación. Durante los primeros diez años de la organización estos talleres eran realmente intensos, realizándose por lo menos un taller mensual en el consejo, en los comités y en cada uno de los grupos de base participantes (Mejía *et al.*, 2001; Martínez, 1999; Nasser, 1999).

Para las feministas rurales efectivamente la concientización es fundamental para los procesos que impulsamos; sin embargo, la consideramos no como algo aislado o ajeno a los procesos productivos, o de sus procesos organizativos en la búsqueda de la resolución de necesidades fundamentales:

Una de nuestras primeras reflexiones es que la metodología de trabajo con mujeres rurales debe interrelacionar la teoría con la práctica, partiendo de las necesidades específicas de las mujeres [...] no es posible plantear una estrategia homogénea dada la diversidad de problemáticas concretas en las que están inmersas las mujeres campesinas, como tampoco considerar que la metodología sea una receta. Es necesario trabajar y aprender continuamente adecuando los métodos a las situaciones cambiantes (Aguirre, Carmona y Alberti, 1993:11).

Esta misma estrategia, llamada de concientización, ha sido reconocida por los movimientos populares y por el feminismo de todas clases como elemento importante para el crecimiento del movimiento de mujeres. Amy Conger Lind (1994), en su artículo sobre las mujeres de barrios populares del Ecuador, menciona este aspecto como fundamental en el proceso de todos los grupos considerados en su estudio.

Construcción de identidades interculturales

¿De quién estamos hablando, tanto las asesoras como las socias indígenas, cuando hablamos de “la organización”? tanto asesoras como socias empezamos a utilizar un lenguaje común y a referirnos a “la organización” como a un sujeto que conjunta a varios, lo cual me lleva a pensar en esa identidad colectiva que se materializa en “la organización”, pero no sin dejar de preguntarme: ¿quién es ese sujeto?, ¿quiénes son, somos o fuimos “la organización”? ¿son las mujeres nahuas? o ¿somos las asesoras?, ¿son los proyectos? o ¿las instituciones que la apoyan? Creo que la organización efectiva-

mente somos todas ellas, todo ello y más, somos la interrelación de estas subjetividades mezcladas, las artesanas, las mujeres adultas, las jóvenes, las asesoras, el Cadem, ¿Comaletzin?, los proyectos, hasta algunas instituciones cercanas como el Colegio de Posgraduados, esa amalgama de identidades, todo junto conformamos en un momento dado “la organización”.

Vemos entonces a la organización “Maseualsiuamej” como esa interrelación de subjetividades, como ese encuentro de identidades, fusión de múltiples identidades de género, de clase, de etnia, que va permitiendo al mismo tiempo la identificación, la confrontación, el autoreconocimiento y el reconocimiento de “las otras”. Esto nos llevó a ver, hasta cierto punto, como una sola, que da el poder de nombrar a ese sujeto como un “nosotras las mujeres organizadas”, “nosotras las mujeres de la Maseualsiuamej”, “nosotras las mujeres”.

Confrontación con lo masculino y construcción de alianzas entre feministas

La identificación entre las compañeras de la “Maseual” con nosotras como mujeres asesoras, nace principalmente de la confrontación con “lo masculino”, al ser cuestionadas fuertemente e incluso atacadas por el grupo de varones, de sus propias comunidades, de sus propias familias y de su propia organización, cuando se constituyen en la cooperativa “Tosepan Titataniske”. Confrontación que se desarrolla más ampliamente en la tesis, y que de manera general surge de los conflictos por el uso y control de los recursos económicos y la toma de decisiones, cuando los directivos y asesores de la cooperativa pretendían imponer su voluntad sobre la de las mujeres; y que se topa con el ya fortalecido grupo de mujeres “Maseualme” y asesoras feministas rurales en la decisión de defender su autonomía y empoderamiento, lo que da pie a nuestra expulsión de la organización; desencadenándose entonces una verdade-

ra lucha por la recuperación de los recursos que, como comisión de artesanas, habíamos gestionado.

Frente a este conflicto, que enfrentamos juntas, asesoras, dirigentes y socias de la organización, lo que resaltó, fueron las diferencias de género entre hombres y mujeres y la identificación entre mujeres indígenas y asesoras rurales acentuándose la identidad de género y la posibilidad de la lucha conjunta por nuestros derechos como mujeres.

Fue muy importante este problema, para nosotras como mujeres, a las compañeras se nos hizo pensar la relación con los hombres, que no estaba bien así como venía siendo, que teníamos derecho, y que sí podíamos como mujeres organizarnos, que tenemos derecho a decidir, a ser nosotras mismas y a no estar siempre subyugadas a ellos, y que siempre nada más decidan por nosotras (Juana García, 63 años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

La identidad de género fue lo que en ese momento hermanó a las mujeres indígenas y asesoras mestizas, viéndonos como una sola, como mujeres con intereses comunes.

Pues sí creo que fue algo nuevo para la comunidad, para los hombres, no muy tradicional, porque la mujer siempre tenía que estar en la casa no teníamos que hablar de nosotras como mujeres, de nuestros problemas, fue algo muy fuerte para ellos que la mujer empezara a salir y tener reuniones, hablar de todo esto y les calló mal, a la larga diario salir, diario trabajar, diario capacitarnos, sí les cayó mal, pero al mismo tiempo para nosotras tanto ataque, tanta crítica, nos hizo como hacernos más fuertes, unirnos entre nosotras y nuestras asesoras, o sea como mujeres todas, para luchar por lo que nosotras queríamos (Juana García, 63, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

En suma, fue durante este conflicto y en la lucha por defender su trabajo, sus recursos y sus decisiones, cuando aparecieron con mayor claridad las oposiciones de género. De aquí que la defensa de su trabajo y sus proyectos, se convirtiera en una lucha por sus

derechos y autonomía como mujeres indígenas, develándose ante ellas las contradicciones de género; si bien ya las vivían en sus familias y comunidades y reflexionando sobre ello, la manera como los hombres de la “Tosepan” las agreden “y nos atacan como mujeres”, fue de lo más revelador y aleccionador para todas.

Cabe mencionar que en este proceso encontramos además el apoyo y solidaridad de otras feministas de México, académicas, feministas rurales, feministas tradicionales con quienes las asesoras teníamos contactos, en fin, con mujeres de distintas concepciones, clases e identidades, pero que en ese momento nos unimos y nos identificamos con una causa común “la autonomía de las mujeres indígenas de Cuetzalan”.

Muchas mujeres de México y de otros lugares nos apoyaron, de otras organizaciones de mujeres, campesinas muchas, pero otras también, las feministas de Comaletzin y de otras, muchas, muchas, todas mandaban cartas de apoyo a los periódicos, a la Tosepan y al Colegio de Postgraduados, por eso nos sentimos apoyadas por todas las mujeres, no nos sentimos solas, nos sentimos fuertes porque estaban nuestras asesoras y las demás mujeres con nosotras, nos dio mucho gusto, y a partir de ahí siempre hemos estado unidas con ellas (doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, Maseualsiuamej, 2004).

Así fue como el conflicto entre los hombres y las mujeres de la cooperativa y más específicamente el ataque frontal que sintieron las mujeres de “la organización”, posibilitó la construcción de una identidad común, de una identidad de género entre mujeres indígenas y mujeres mestizas “las asesoras feministas rurales”, quienes juntas nos definimos y nos defendimos frente al grupo de hombres, también de indígenas y mestizos de la Cooperativa “Tosepan”. Esta identidad común, de género, que en un momento del proceso prevaleció, es lo que posibilitó la construcción de una fuerte alianza estratégica entre mujeres distintas, en el reconocimiento de nuestras semejanzas.

Esta experiencia es la que da origen a la organización de mujeres indígenas con demandas muy claras de género, por la apropiación y defensa de sus derechos como mujeres indígenas, por su autonomía y en contra de la violencia; con una relación muy estrecha con sus asesoras feministas rurales.¹⁰

Deslumbramiento y fortalecimiento de identidades culturales

Esta identidad que nos permea y deslumbra como asesoras rurales, eventualmente nos confundió sobre nuestra propia identidad como mujeres profesionistas y asesoras rurales, ya que en cierto momento, después de más de 10 años no sólo de trabajo, sino de vivir y convivir con las mujeres, las familias y comunidades nahuas dejamos de ser mujeres ciudadinas, ya no somos fidedignamente mestizas, ni mencionarnos como feministas urbanas o académicas. Afloró nuestro pasado rural, nuestro deslumbramiento hacia la cosmovisión indígena, nuestros ancestros indígenas y nuestra historia renacía en nosotras.

[...] pues mira en ciertos momentos nos identificamos tanto con ellas, con la organización, que efectivamente nos hicimos como una, y llegaba un momento en que sentíamos la problemática como si fuera nuestra, ya nos sentíamos como parte de ellas, retomando muchas formas de hablar y hasta de pensar como ellas, y quizás hasta sentir como ellas, pero sabíamos que eso no era posible, que no debería de ser así (asesora de la Maseual, entrevistada por RedPAR, 2001).

Es decir, se da un proceso de interacción de identidades indígenas y mestizas, y de construcción de una identidad común de géne-

¹⁰ En la tesis que da origen a este artículo se desarrolla ampliamente cómo es que esta organización encuentra la posibilidad de luchar por los derechos de las mujeres indígenas a veces en diálogo, a veces en negociación, a veces en confrontación con sus familias y comunidades.

ro, que nos transformó como mujeres de ambos grupos. Lo que me lleva a escribir en 1990, en mi dedicatoria de tesis de maestría:

A las mujeres nahuas de Cuetzalan, entre quienes comencé a reconocerme, y a valorar mis cualidades de ser mujer (Susana Mejía, 1990).

Ofelia, una de las asesoras, lo plantea también a su manera:

Te iba a comentar que lo que estoy haciendo es lo que me gusta. A mí no me cuesta trabajo. Es más lo gozo, todos los días hablando con ellas, trabajando, platicando sus problemas. Es lo que yo quería en mi vida, ahora sí que si algo que a mí me gustaría en mi vida, es esto [...] Yo quiero mucho a esta organización, como que he vibrado mucho con ella. De todas las cosas que me han pasado en mi vida, las cosas que he pasado en la organización han sido las que más han influido en mi vida, de crecimiento, de broncas personales, también yo les he confiado mucho. Hemos llegado a hablarnos de cosas muy íntimas y muy fuertes, tanto de ellas como mías y creo que eso sí me ha ayudado mucho a crecer y bueno pues a seguir adelante (Ofelia Pastrana, entrevista de Pilar Alberti, 1994).

Sin embargo, también nos dábamos cuenta que aunque tuviéramos antecedentes, nosotras no éramos mujeres indígenas en su situación y condición; que también las mujeres teníamos perspectivas culturales y de clase distintas, y que había riesgos en esta confusión de identidades aun a pesar de los deslumbramientos momentáneos por parte de los dos grupos. Esta situación nos llevó a la necesidad de definir nuestra identidad como asesoras, como una manera de diferenciarnos de la de las propias organizaciones y de las mujeres indígenas y campesinas, no sin dejar de mencionar la manera en que hemos sido impactadas por su modo de vida.

Somos un grupo de mujeres profesionistas, asesoras de mujeres rurales [...] arraigarnos en el campo ha sido para nosotras una opción de vida placentera, de contacto con la naturaleza, con la tierra, con los ciclos agrícolas en donde hemos aprendido de las campesinas

y los campesinos nuestra dimensión real frente al mundo (Tríptico Comaletzin, 2000).

Esta situación de confusión de identidades, unida a la certeza de que nunca podríamos ser como ellas, y en la búsqueda de congruencia con nuestro firme propósito de fortalecer la autonomía de los sujetos sociales con quienes trabajábamos, nos llevó a plantear, a partir de 1995, la separación como grupo de asesoras de la organización “Maseualsiuamej”. Esta separación se realizó a través de un proceso de diálogo y de reflexión con las compañeras de la Maseualsiuamej, el cual fue difícil y doloroso, pero necesario. Fue así como en 1998 creamos nuestro propio colectivo, “entre nosotras, las asesora”, reconociendo y fortaleciendo nuestra propia identidad, al que denominamos Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM), desde donde pudiéramos contribuir al fortalecimiento de éste y otros procesos autogestivos y autónomos de las mujeres indígenas, desde nuestra propia identidad como mujeres mestizas, de manera clara y horizontal. Idea que es plasmada en nuestro tríptico de presentación.

Somos un grupo de profesionistas con experiencia de diez años de trabajo en comunidades pobres de la Sierra Norte de Puebla. Hemos realizado acciones de asesoría y capacitación con organizaciones mixtas y de mujeres para el mejoramiento de la familia y la comunidad [...] Queremos impulsar acciones de desarrollo rural, que permitan mejorar las condiciones de vida de la población y la posición de las mujeres desde una perspectiva de género, clase y etnia [...] Con esto queremos contribuir a la construcción de una sociedad más justa y democrática que nos permita tener una vida digna y feliz para todas y todos (tríptico del CADEM, 1998).

El proceso de separación fue largo y difícil, pues ciertamente habíamos construido una serie de lazos sentimentales y de cierta dependencia, difícil de romper, y también en un momento dado fue difícil que las compañeras entendieran nuestra decisión, considerándola en cierta medida como “abandono”.

Fue muy difícil nuestra separación, pues las compañeras no entendieron mucho nuestras razones, sentían que las dejábamos como que ya no queríamos trabajar con ellas, y bueno nosotras también nos habíamos acostumbrado a estar con ellas, verlas, platicar con ellas, convivir en su estilo, bromear, reírnos juntas y atravesar los problemas juntas, que sí, lo hizo muy difícil, pero sí sentíamos que era necesario (asesora de la organización en plática a estudiantes de visita a la Maseual, 2001).

Pues sí, nos dijeron que se iban a separar para apoyar a otras mujeres indígenas, y sí sabíamos que estaba bien porque con nosotras ya habían trabajado mucho y ya nosotras debíamos seguir solas, pero como que no, muchas compañeras no entendieron bien y ya nos habíamos acostumbrado a ellas (Joaquina Diego, “Maseualsiuamej”, 2003).

Hubo un proceso ahí todavía de estira y afloja de qué es lo mío y qué es lo tuyo, que me corresponde a mí y que a ti, ahorita creo que ya estamos mucho más claras, porque además tenemos nuestros proyectos diferenciados. Los proyectos en que coincidimos a lo mejor ahí está un poquito más difícil, ahora tenemos otros proyectos y muchos ni siquiera son directamente con la Maseual, entonces queda mucho más claro (asesora de Cuetzalan, 1998).

Esta relación intersubjetiva tan fuertemente construida entre las mujeres nahuas y nosotras, llevó a que unos años después la misma doña Rufina, al ser interrogada sobre la autonomía de su organización, lo planteara muy claramente y con firmeza en relación con las instituciones gubernamentales. Pero aún con ciertos titubeos y confusión en relación al CADEM, remarcando esos lazos de afectividad construidos tan fuertemente.

Bueno nosotras ante las instituciones siempre hemos mantenido nuestra autonomía, es una relación de respeto a la toma de decisiones de la misma organización [...] “Con la organización, el CADEM es un poco diferente, porque pues es cierto que ahí hay también ciertos afectos desde el principio de la organización, o sea como que es una relación diferente, pero pues también vemos que existen cuestiones de trabajo en las que hay que poner como un límite (Rufina E. Vi-

lla, 46 años, Tzicuilan, “Maseualsiamej”, entrevistada por Beatriz Martínez, 1988).

Conclusiones

Finalmente vemos que al mismo tiempo que las mujeres nahuas de Cuetzalan luchan por sus necesidades económicas, por vender sus artesanías a mejores precios, también luchan por poder salir de su casa, por hablar, por aprender y aprehender su mundo; por ser escuchadas, transformando sus identidades y las de sus pueblos. Lo que ha permitido analizar algunos temas que me parecen interesantes, como el nacimiento de un “nosotras”, mujeres artesanas, mujeres indígenas, que se fortalece en su interior y que se diferencia de otras mujeres indígenas no organizadas; y en cierto momento de confrontación con lo masculino, se une y en otros se separa de sus asesoras, “mujeres mestizas”, “feministas rurales”, con quienes comparten muchas cosas, y tienen la posibilidad de aliarse sobre ciertos intereses comunes, pero con quienes en palabras de ellas, “deben tener un límite”.

Se trata de un proceso de fortalecimiento y transformación de las identidades de las mujeres nahuas de Cuetzalan, identificándose en su condición y posición de género, pero desde su dimensión y visión cultural; visualizando por un lado los conflictos de género en la confrontación con lo masculino y la identificación con las demandas de “las mujeres”; y por otro, de la posibilidad de obtener su autonomía y empoderamiento que en un momento dado les va a permitir cuestionar los poderes desde lo micro hasta lo macro pasando por un proceso de diferenciación con los poderes masculinos de su grupo, así como con los poderes entre mujeres de distintas clases y visiones culturales.

Ese proceso abre las posibilidades de identificación de las demandas de género entre mujeres distintas con intereses y deseos comunes; así como la posibilidad de alianzas sobre la defensa de aspectos concretos que en momentos determinados nos unen y nos

identifican; pero que también en otros abren la necesidad de separación manteniendo puntos en común de solidaridad y unión pero no de fusión. De esta forma, van impactando de manera clara sus identidades políticas de género, clase y etnia, trastocando de manera importante poderes instituidos desde lo doméstico, lo familiar, hasta lo comunitarios y social. De tal manera que, como se señala en el estudio de las mujeres del Ecuador, van teniendo un fuerte impacto en las representaciones sociales sobre las identidades de género y en los poderes instituidos de la sociedad en su conjunto.

También se observa que el proceso organizativo de las mujeres nahuas de Cuetzalan, que he desarrollado principalmente a partir de sus voces y testimonios, ha llevado a la conformación de un sujeto colectivo, con voz y demandas propias de género. Conformando desde lo local una estrategia política, al estilo de lo que ahora ha sido nombrado como política cultural, que cuestiona desde lo local y desde lo personal y colectivo diversas relaciones de poder y dominación, en diversos ámbitos y niveles de poder.

El proceso de estudio también nos permite hacer una crítica a las teorías del desarrollo que parten de necesidades prácticas y estratégicas de género, porque de alguna manera imponen visiones y parámetros sobre lo que es estratégico para las mujeres y es considerado liberador desde las planificadoras del desarrollo; desconociendo muchas veces la diversidad de estrategias y condiciones en las que las mujeres indígenas se organizan y enfrentan al poder. Resaltando la inoperancia de distintas teorías sobre el desarrollo; así como de políticas y programas gubernamentales que no toman en cuenta claramente las identidades tanto individuales como colectivas de los sujetos participantes; sus voces, y los intereses específicos de estos grupos, y menos aún las relaciones de etnicidad y género que se establecen al interior y hacia el exterior de ellos.

Es decir que no se pueden transpolar las políticas de género de países ricos o desarrollados a mujeres indígenas de países pobres, sin considerar sus identidades en relación con su clase y su propia cultura. Lo que no significa la negación de la interacción entre distintas culturas ni mucho menos entre pueblos indígenas

y agentes de desarrollo, más bien se plantea la necesidad de diálogos interculturales, horizontales y respetuosos que partiendo del reconocimiento de las diferencias se pueda avanzar hacia mejores formas de vida¹¹ para las mujeres en sus propios contextos. Se enfatiza la importancia de voltear a ver las maneras en que las mujeres indígenas van construyendo sus propias agendas de género y contribuyendo al mismo tiempo al desarrollo de sus pueblos.

El estudio de este proceso –integrando las perspectivas étnica y genérica en la construcción de las identidades de las mujeres indígenas de la región–, nos da pistas para ubicar las problemáticas de desarrollo rural desde perspectivas más amplias y que están siendo objetos de debate a nivel nacional como es el de la construcción de las identidades indígenas y el papel de estas organizaciones en temas de debate nacional, como es el de los derechos de las mujeres indígenas y el papel que desempeñan en la lucha por la autonomía de sus pueblos; localmente también nos permite adentrarnos en las estrategias cotidianas que las mujeres implementan al interior de sus propios grupos indígenas y desde sus propias visiones culturales.

En síntesis, creo que este proceso de lucha de las mujeres de la “Maseualsiuamej”, y el despliegue de sus identidades multifacéticas, permite cuestionar también diversas teorías sobre los movimientos sociales, que profundizan en la dicotomía entre reivindicaciones materiales y reivindicaciones culturales como mutuamente excluyentes, pues esta experiencia nos muestra más bien la interrelación entre distintas necesidades y demandas, lo que nos lleva a la conclusión de que los movimientos sociales en la actualidad no deben analizarse sólo en términos de logros políticos o económicos a nivel global, ni separados del ámbito privado.

¹¹ Hago mención a formas de vida, o a una vida buena, para referirme a lo que las mujeres indígenas consideran como mejor vida para ellas, sus familias y comunidades y no imponer un concepto de desarrollo que muchas veces resulta ajeno a las ideas, cosmovisiones y contextos. Esto en concordancia con lo que plantea Esteva (2001), quien define el término de buena vida como “las condiciones que permiten a la gente, conforme a sus propias definiciones de la buena vida, ejercer libremente sus capacidades en sus propios términos.

Bibliografía

- Aguirre, Carmona y Alberti (1993), *De la práctica a la teoría del feminismo rural*, México, Red Par.
- Alberti, Pilar (1994), “La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas”, tesis para optar por el título de maestra en antropología social, México, ENAH.
- (1997), “La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas ante la crisis”, en *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, México.
- Artía Rodríguez, Patricia (2001), “Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca”, tesis de maestría en antropología social, México, CIESAS.
- Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabás (1985), “Modalidades y valoraciones de la identidad étnica: el caso de Oaxaca”, en Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (coords.), *Política cultural para un país multiétnico. Coloquio sobre problemas educativos y culturales en una sociedad multiétnica*, México, SEP/DGCP/Colmex.
- CADEM (1999), “Quiénes somos, qué hacemos y para qué”, tríptico, Cuetzalan.
- Conger, Amy (1994), “Poder, género y desarrollo: las organizaciones populares de mujeres y la política de necesidades en Ecuador”, en León, M. (comp.), *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina*, Santa Fe de Bogotá, TM Editores.
- Hernández Castillo, R. Aída (2001), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- (2003), “Repensar el multiculturalismo desde el género”, *La Ventana*, núm. 18, Guadalajara, Jalisco.
- Martínez, Beatriz (1999), “Género, empoderamiento y sustentabilidad en organizaciones de mujeres rurales. El caso de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij de Cuetzalan, Puebla, México”, México, tesis doctoral, Colegio de Postgraduados.
- Mato, Daniel (2005), “Diversidad de contextos, de prácticas intelectuales y de saberes: reflexiones conceptuales y sobre la (modesta) experiencia intercultural de nuestro Programa en la Universidad Central de Venezuela”, ponencia presentada en el Simposio núm. 48, “De la diversidad a la complejidad: hacia una epistemología plural desde lo

- local”, Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, 11-15 de julio de 2005, Rosario.
- Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde, Martin Hopenhayn *et al.* (1986), *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*, Suecia, Cepaur, Fundacion Dag Hammarskjöld.
- Mejía, Susana (1990), “Las mujeres nahuas de Cuetzalan y el desarrollo rural. Una visión de género”, tesis de maestría en desarrollo rural, México, Colegio de Postgraduados.
- , C. Oyorzabal y O. Pastrana (2001), “Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij, mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan. Sistematización del proceso de producción y comercialización artesana”, en Paloma Bonfil y Blanca Suárez (comps.), *De la tradición al mercado*, GIMTRAP.
- Mellucci, Alberto (1985), “Las teorías de los movimientos sociales”, *Estudios Políticos*, nueva época, núm. 14, marzo, México, UNAM.
- Menéndez, Eduardo (1997), “El punto de vista del actor, homogeneidad, diferencia, historicidad”, *Relaciones*, núm. 69, ColMich.
- Mohanty Chandra, T. (2008) “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, traducción de María Vinos.
- Pérez Nasser, Elia (1999), “El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género”, tesis de maestría en desarrollo rural, México, UAM-Xochimilco.
- Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales (1993), *Sistematización de las Memorias de los Encuentros Nacionales de Promotoras y Asesoras Rurales*, México.
- Sader, Eder (1990), “La emergencia de nuevos sujetos sociales”, *Acta Sociológica*, vol. III, núm. 2, mayo-agosto, México, FCPyS-UNAM.
- Stolcke, Verena (2000), “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura*, otoño, núm. 14, “Raza, etnia y género, México, UAM-Xochimilco.
- Taylor, Charles (s/f), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Turok, Martha (1998), *Cómo acercarse a la artesanía*, México, Plaza y Valdes/SEP.

- Tripp Aili, Mari (2008), “La política de derechos de las mujeres, diversidad cultural en Uganda”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, traducción de María Vinos.
- Zemmelman, H. y Valencia, G. (1990), “Los sujetos sociales, una propuesta de análisis”, *Acta sociológica*, vol. III, núm. 2, mayo-agosto, México, UNAM.

¿Jóvenes rurales? Una mirada a las construcciones identitarias

Alma Soto Sánchez*

Introducción

De agosto de 2010 a agosto de 2011 se celebra el “Año Internacional de la Juventud”, mismo que inició con un encuentro en México discutiendo los retos y situaciones que enfrentan los jóvenes. Este singular momento me llevó a revisar planteamientos realizados en mi tesis de maestría “Construcción de la identidad de los jóvenes rurales del Istmo de Tehuantepec en sus ámbitos cotidianos de interacción y participación”, considerando que la construcción de la identidad en los jóvenes en el medio rural tiene un vínculo cercano con los procesos de desarrollo y los horizontes de futuro que las comunidades indígenas y rurales en México construyen, y especialmente con el presente que enfrentan.

La autora de este artículo laboró por más de diez años en un centro educativo instaurado hace 20 años por la Congregación de los Hermanos Maristas: el Bachillerato Asunción Ixtaltepec (BAI), cinco años más tarde construyeron un internado para brindar ac-

* Artículo basado en la tesis de maestría en desarrollo rural de Alma Patricia Soto Sánchez y Juan Carlos Robles Gil Torres, “Construcción de la identidad de los jóvenes del Istmo de Tehuantepec en sus ámbitos cotidianos de interacción y participación”, UAM-Xochimilco, México, 2008, dirigida por Sonia Comboni Salinas.

* Doctorante del posgrado en desarrollo rural, UAM-Xochimilco {altzital2@yahoo.com.mx}.

ceso al nivel medio superior a los jóvenes de las comunidades, donde no existieran escuelas de este nivel escolar, por ello acuden a dicha institución jóvenes de toda la región de estudio. La información que se presenta a continuación fue obtenida a partir de entrevistas, grupos focales, cuestionarios, algunos escritos de reflexión individual y algunas investigaciones que desde el bachillerato eran realizadas por los propios jóvenes en sus comunidades.

Los cambios que se suceden en la época reciente han intensificado el manejo polisémico de términos que hasta hace poco tenían conceptos aparentemente unívocos, tales como joven, niño, adulto, viejo, etcétera. En este sentido, los compartimentos estáticos en que se distribuían los periodos del ciclo vital, primordialmente biológicos, pretendían dictaminar la “normalidad” del desarrollo humano, e incluso eran usados como referencia unívoca a lo largo de la historia y entre las diversas civilizaciones y culturas. Así se construyeron visiones deterministas de niñez, juventud, pubertad como conceptos universales aplicables transcultural e históricamente, basados en una aplicación biologicista del ser humano.

Sin embargo, los jóvenes, como grupo o sector de la población de una sociedad, más que un término construido socialmente de forma neutra, son una categoría social, que de acuerdo con Bourdieu (1988:170-71), no nos remiten a esencias, sino que dan cuenta de la manera en que diversas sociedades perciben y valoran el mundo produciendo una diversidad de actores sociales. La juventud aparece como una “construcción cultural” relativa en el tiempo y en el espacio. Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, a pesar de que las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables. Aunque este proceso tiene una base biológica, lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad. Entonces, las categorías –como sistema de clasificación social– son también y fundamentalmente productos del acuerdo social y productoras del mundo.

Los contenidos que se atribuyen a la juventud dependerán de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites.

[Así] para que exista juventud, deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad (Feixa, 1996:60-73).

Como todo fenómeno cultural, también las identidades están condicionadas por, y se hallan ligadas a ciertos contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados, dentro de los cuales se constituyen adaptándose y redefiniéndose incesantemente (Thompson, 1990:135 y ss); se hallan inscritas en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto y desigualdades en términos de distribución de recursos, entre otros (Thompson, 1990).

Con ello, toda clasificación identitaria conllevará una carga valorativa. Existe una convergencia entre los autores sobre este hecho: todo reconocimiento de identidad (trátese de auto o de hetero-reconocimiento) comporta la formulación de un juicio de valor, la asignación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad. El reconocimiento de una identidad es un caso especial de las clasificaciones sociales, como señala Bourdieu. Pero los actores sociales confieren a estas clasificaciones un significado cultural particular:

[...] las clasificaciones que establecen una distinción entre parientes y extraños, entre nobles y vulgares, entre jefes y subalternos, etcétera, arrastran consigo constelaciones de significados, de creencias y de sentimientos que definen y dan sentido a estas diferencias (Thompson, 1989:16).

Por ello, debe también considerarse la autopercepción de un sujeto en relación con los otros;¹ la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades, en el proceso de una interacción social que frecuentemente implica relación desigual y, por ende, llena de luchas y contradicciones (Bartolomé, 1997:42). Aunado a esto, en cuanto a la construcción de la identidad Wolf apunta que es necesario hablar no sólo de cómo las configuraciones culturales y las relaciones sociales se entrelazan entre sí y con las reflexiones del poder (2001:21), sino también de cómo van adquiriendo sustancia a partir de la comunicación en el discurso y la realización a través de códigos culturales y lingüísticos adecuados.

De esta forma, es importante prestar atención a la manera en que las ideas, configuraciones culturales y relaciones sociales se comunican y establecen, entre quiénes y desde qué códigos, tanto los que se expresan a través del lenguaje como los que se transmiten por medios no verbales. Así, coincidiendo con lo que apunta Brito, “hablar de ‘juventud’, como una categoría social, requiere de reconocerla como un espacio simbólico que la distinga del resto de la sociedad, implica reconocer su carácter histórico, asociado a ciertas condicionantes del desarrollo de las relaciones sociales y de producción” (Brito, 2002:43-60).

Desde este referente, la utilización en México del término “ninis” hacia los jóvenes, hace pensar en una forma de entender el mundo, de valorizar a los jóvenes y que categoriza desde lo que está “dentro” y lo que está “fuera” del sistema económico mundial impuesto, es decir, la observación y reflexión hacia los jóvenes está enmarcada por el dentro-fuera de los ámbitos de la escuela y el empleo formal, dando así a éstos el atributo de estudiantes, empleados o “ninis”. Reguillo, recurriendo a Bourdieu, señala que

¹ Según el mayor o menor peso de los “interlocutores externos” en la definición de la propia identidad, ésta puede ser “segregada” o “heterodirigida”, “etiquetada” o “desviante” (Melucci, 1982:68 y ss).

las relaciones entre la edad biológica y la edad social son muy complejas y que “hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye una manipulación evidente” (Reguillo, 2000:49-50).

Este término representa un ejercicio altamente manipulador al realizar una clasificación simplista de jóvenes muy diversos, una caracterización de los jóvenes como “estáticos” y una identificación de la población juvenil como problema a resolver —aquellos que no están dentro, representan una amenaza. Desde este término, las mujeres que se dedican al hogar y a la crianza de sus niños, aquellos que laboran en la economía informal, los que día a día quieren cruzar la frontera norte del país buscando una oportunidad para obtener ingresos, los jóvenes empleados en actividades ilegales, los jornaleros agrícolas en el norte del país, los que se encuentran como migrantes en el vecino país del norte y aquellos que están en sus pueblos formando familia y sembrando las tierras de sus padres son agrupados en el término “ninis”, es decir, son considerados iguales y valorados negativamente. Siendo entonces un término que no sólo clasifica, sino que pasa a formar parte de la construcción identitaria y simbólica de los jóvenes.

Como ejemplo de las formas en que se generan nuevos imaginarios a través del lenguaje, surge desde Ciudad Juárez el “juvenicidio”, dicho término se refiere a los jóvenes que han sido asesinados en este periodo de “guerra” o de lucha contra el crimen organizado que ha tenido lugar desde el 2006. En este mismo lugar surge desde las autoridades la propuesta de un servicio militar obligatorio por tres años a todos aquellos jóvenes que no estén estudiando o trabajando. Curioso e irónico resulta entonces el escenario planteado: ¡o mueres o matas! Por un lado los “juvenicidios” justificados como los asesinatos de jóvenes que “perdieron el camino”, “ninis” que han sido atrapados por la opción de dinero fácil y se agregan a las filas del narcotráfico. Por otro lado, la opción de formar parte de los uniformados, “soldados”, “autoridades”, “agentes”, a quienes la investidura de la misión de “proteger a México” pareciera

diluir su ser joven, ya que son ellos mismos quienes en muchos casos son los autores de estos juvenicidios, pero son identificados con su investidura más que con su grupo etario.

¿Cuáles son las condiciones sociales e imaginarios culturales que dan origen al surgimiento de los “ninis”?, ¿qué imaginarios sociales están detrás del empleo de este término y del término “generación perdida” utilizado por organismos internacionales como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para referirse a los jóvenes de hoy a nivel mundial? (OIT, 2010), ¿cuáles son las condiciones sociales e imaginarios culturales que dan origen a los jóvenes como carne de cañón en las innumerables guerras a nivel mundial y en México en particular?

Este panorama me lleva a enfatizar que más allá de las categorías asignadas por el sistema económico es necesario acercarnos a los jóvenes desde sus distintas formas de ser, de entender el mundo y pararse frente a él, de asumir su vida y de enfrentar las limitadas opciones que tienen para vivir su presente y forjar su futuro, tomar en cuenta su voz y a través de esto entenderlos como sociedad y así ser capaces de buscar juntos la forma de renovar los escenarios presentes para diseñar y soñar nuevos horizontes. Lo anterior implica mover el centro, no mirar sólo lo urbano, sino mirar lo rural, el campo, las comunidades indígenas y en ello a los jóvenes campesinos, indígenas desde sus propios caminos y formas de ser joven.

El Istmo es un territorio notable en términos de complejidad cultural, económica, política y de biodiversidad, por ello retomamos la identificación de seis zonas, realizada por Lilia Cruz Altamirano (2006), con base en criterios de índole cultural, étnicos, de uso de suelo, condicionamiento ambiental y, de manera importante, por la división propia que han hecho los istmeños en el reconocimiento y adscripción a su territorio a través de las distintas lógicas de apropiación y manejo. Las zonas son: la zona Ikoods, Planicie Costera, Húmeda, Chimalapas, Sierra y Oriente. Se retoma la situación de tres zonas indígenas y rurales de donde provenían los jóvenes que formaban parte de un Bachillerato en la Planicie y que fueron la población de estudio.

Zonas rurales indígenas del Istmo de Tehuantepec

La zona húmeda es zapoteca y mixe, está integrada por los municipios de San Juan Guichicovi, Matías Romero, Santo Domingo y Santa María Petapa y El Barrio. Sólo el de San Juan Guichicovi es mixe. En los municipios de San Juan Guichicovi y los Petapas, la actividad agrícola principal sigue siendo la milpa, aunque sus rendimientos sean muy bajos por hectárea, alrededor de 650 kilogramos. Junto a la milpa, la actividad ganadera ha ganado terreno en producción extensiva.

Debido a la situación de crisis de las actividades agropecuarias estos municipios presentan índices altos de pobreza, de migración hacia Estados Unidos, y abandono de las actividades agrícolas.

Los Chimalapas o la zona de la selva del Istmo oaxaqueño es una gran reserva ecológica habitada por indígenas zoques en su mayoría, concentrados en los municipios de San Miguel y Santa María Chimalapa. Estos municipios se encuentran ubicados al este del corredor transístmico y colinda con el estado de Chiapas. Esta zona se calcula que posee 594 mil hectáreas de las cuales 500 mil aproximadamente están compuestas por selvas húmedas, selvas secas, sabanas, bosques de niebla, bosques de coníferas y encinares (Piñón, 1994:230).

La actividad principal después de la agricultura es la ganadería y la explotación maderera, siendo esta última motivo de abusos por parte de empresarios clandestinos en su mayoría. La biodiversidad de la zona la ha hecho atractiva a la inversión extranjera especialmente para los proyectos de bioprospección. Actualmente en la zona se desarrollan proyectos de conservación y reordenamiento territorial, así como de ecoturismo.

Resaltan en los Chimalapas los conflictos interétnicos por límites territoriales con indígenas de Chiapas. La disputa del territorio ha marcado la historia de la zona y ha configurado el especial interés de los gobiernos estatales en el diseño de políticas para la contención de esos conflictos. No obstante, el interés gubernamental y los proyectos varios, la pobreza y la migración siguen siendo una constante.

La zona de la Sierra es zapoteca-mixe y se considera de las regiones más pobres del Istmo oaxaqueño. Esta zona abarca los municipios de Guevea de Humbolt, Santa María Guienagati, Santiago Lachiguiri, Santa María Totolapilla y Santiago Ixcuintepéc. La actividad económica principal es la agricultura, definida por el cultivo de la milpa como cultivo tradicional y el café como cultivo comercial. Por las características ambientales los rendimientos de maíz no sobrepasan los 600 kilogramos por hectárea. Diversos factores han definido su situación de aislamiento: aparte de las condiciones ambientales adversas para la actividad agrícola, se encuentran la falta de atención estatal en la producción de café.

Las alternativas que los propios habitantes han buscado se ejemplifican en la producción de café orgánico, cuya producción se ha extendido a más de 50 comunidades de la zona, lo cual ha generado relaciones de integración social, tanto en su relación con la naturaleza como por la revaloración de tradiciones, costumbres y su forma de organización para el trabajo. Es importante señalar el papel relevante que ha tenido la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), en la orientación de esta estrategia de vida.

Sin embargo, en los últimos cinco años esta zona enfrenta graves problemas de sobrevivencia. La crisis del café ha obligado a los cafeticultores a abandonar su cultivo para convertirlo en pastizales en el mejor de los casos o, en el peor de ellos, a emigrar.

Como marco común, en las comunidades a las que pertenecen los jóvenes que formaron parte de este estudio, la principal ocupación es la agricultura, basada en una economía de subsistencia. De acuerdo con lo que plantea Eckart Boege (2004):

[...] las estrategias productivas de la economía de subsistencia se basan en dos ejes. Uno es el que se basa en el manejo y domesticación de una gran variedad de plantas sin abandonar la recolección [...] el segundo se refiere a la alta inversión de trabajo regulada por la propia economía doméstica.

Se tiene en la mayoría de las comunidades de dichas zonas una organización política denominada “usos y costumbres” o “derecho consuetudinario”, donde por medio de un sistema de cargos y servicios todos los jefes de familia y ciudadanos a través del tequio o trabajo colectivo y de las asambleas comunitarias resuelven las necesidades comunitarias de mano de obra para la construcción de infraestructura y servicios, el mantenimiento de áreas comunes, así como para la ocupación de los puestos públicos. Los ritos y fiestas se llevan a cabo de manera tradicional, principalmente relacionadas con los tiempos agrícolas y en función de la agricultura, es decir, pedir una buena cosecha es la principal razón de las mismas; además, se comparten compromisos con las comunidades vecinas a través de las bandas de música. Aun cuando la montaña² se encuentra muy deteriorada, se le considera sagrada y sigue siendo proveedora de alimentos y de agua.

En estas zonas, la pobreza y falta de oportunidades imperantes, como en el resto del campo mexicano, así como la influencia de la modernidad y la cultura occidental, que son introducidas en las comunidades a través de la escuela y los medios de comunicación masiva, confrontan a los jóvenes rurales con una “necesidad” de salir de su localidad y modificar sus referencias objetivas: “dejar de ser campesinos e indígenas”. En este proceso mujeres y hombres jóvenes negocian —en condiciones bastante injustas— sus posibilidades económicas, políticas, educativas y reproductivas. La negociación es además entre diferentes —y a menudo contradictorias— fuentes de valores: entre lo “tradicional” y lo “moderno”; lo “rural”, lo “indígena” y lo “urbano”; entre lo “nacional” y lo “comunitario”; entre parámetros familiares y comunitarios, entre necesidades económicas y expectativas personales, que no sólo de alguna sino de muchas formas ejercen sobre ellos un cierto dominio y la imposición de subjetividades que pretenden orientarlos en sus acciones y en

² “La montaña” es un término que se utiliza en algunas de estas comunidades para referirse a las áreas de bosque o selva de propiedad común.

su pensamiento. Los lugares a donde migran estos jóvenes tienen además opciones laborales y educativas cada vez más reducidas, existiendo una gran posibilidad de que terminen como “ninis” —en la economía informal, o con empleos temporales.

Así, en este momento, cuando las diferencias económicas se agrandan, la miseria se recrudece y una crisis ambiental y alimentaria se hace cada vez más tangible en casi todos los rincones del mundo, los jóvenes —que reflejan un México “sin escuelas y sin empleos”— se enfrentan a un mundo que los deja “fuera”. Y más importante aún, en el caso de los jóvenes rurales, un México donde el campo no es pensado como opción de futuro, un campo en crisis y abandonado por la atención del Estado, un campo donde pareciera que se producen más “ninis” que maíz.

Por ello, se presenta a continuación desde la voz de los jóvenes, el entramado de relaciones en los ámbitos familiar y comunitario desde el que están viviendo su ser joven. Se revisan los ámbitos cotidianos de interacción y participación, buscando visualizar la construcción identitaria de los jóvenes, entendiendo la identidad como fenómeno procesual y cambiante, históricamente ligada a contextos específicos.

Los jóvenes rurales del Istmo de Tehuantepec

Los jóvenes rurales deben ser comprendidos y comprenderse a sí mismos desde la naturaleza social y el contexto en el que se desenvuelven y a la vez en medio de un mundo que invade el propio mundo. Según nos aporta Carlos Feixa (1996), los jóvenes rurales, a pesar de las condiciones en las que las asimetrías del sistema, imposición de visiones y condicionamiento de oportunidades los han colocado, han conseguido mantener niveles de autoafirmación considerables. Así, muchos jóvenes rurales aún reproducen componentes fundamentales de la identidad cultural a la que pertenecen, apropiándose y recreando en sus prácticas cotidianas las reglas y diferentes recursos que se hacen presentes en su propio

sistema social del que forman parte, sin por ello renunciar a su propia identidad juvenil.

Las funciones y espacios de los jóvenes en la familia varían de acuerdo con su sexo y edad e incluso de acuerdo con la ocupación de los padres, pero son ante todo campesinos e indígenas, como lo señalan ellos mismos:

[...] sé cómo es la vida del campesino porque desde muy chico mi papá me empezó a llevar al campo para ayudarlo a trabajar o a sembrar, de hecho ahora ya estoy acostumbrado a trabajar en el campo y sí me ha gustado quizás porque desde pequeño lo hacía (Juan Alberto Hernández, 2007).

[...] los niños y las niñas van a clases en la mañana, algunos de ellos tienen que madrugar para andar un largo camino de ida a la escuela; después de clases se van al cafetal a ayudar a cortar, al atardecer se regresan con la familia (Pérez, 2007).

[...] las hijas ayudan a la mamá en las labores de la casa y cuidan a los niños además de ir a la escuela (Alba García, 2007).

[...] así el niño desde pequeño va aprendiendo a trabajar y se va fijando sobre el trabajo de su papá que hace y los tiempos para trabajar y así el joven va aprendiendo a trabajar solo y ya no es necesario que le enseñen cómo se debe agarrar la herramienta de trabajo, sino que él solo ya va agarrando práctica para el trabajo y cuando tiene sus 18 años ya debe saber y tener la práctica para el trabajo [...] porque si el joven ya piensa casarse él tiene que trabajar para mantener a su familia (Javier Gualberto, 2007).

Pero, aun cuando los jóvenes son campesinos, como se muestra en los ejemplos anteriores, el “deber ser” impuesto que implica estudiar o ser empleado permea en los proyectos de presente y futuro para ellas y ellos y para sus padres, como se ve en las palabras de un campesino mixe, recuperadas por una joven en una investigación realizada en su comunidad:

[...] hubiera preferido estudiar, pero mis padres no quisieron porque somos de familia campesina, por lo tanto ellos decidieron que ayudara en el campo, ahora que soy señor trabajo en el campo porque me case aquí en mi pueblo. Somos gente humildes, a mis hijos no quiero que sufran así como yo sufrí; yo a ellos los mando en la escuela para que estudien y se preparen para que el día de mañana sean personas de bien y sepan desempeñar algún trabajo que les beneficie a ellos (Germana Pantaleón, 2007).

[...] hace más o menos diez años, algunos jóvenes y señores de estas comunidades empezaron a buscar distintas opciones de trabajo fuera de las comunidades para cubrir las necesidades de la casa y de la educación de sus hijos (Gladys Martínez, 2007).

Los y las jóvenes y su comunidad

Ser parte de una comunidad implica la participación en actividades y procesos políticos y sociales, esto lo viven también de manera diferenciada las y los jóvenes.

En el caso de los jóvenes, junto con sus papás han sido partícipes de los trabajos dentro de la comunidad, “tequios” y como es usual en estas zonas también en donde la organización política es por usos y costumbres, los hombres son los que cubren los servicios y cargos de autoridad, de acuerdo con un escalafón, mismo que es obligación y derecho que comienza desde la etapa de la juventud, hasta adquirir puestos de mayor responsabilidad ya cuando se les considera adultos; también son los que participan en las asambleas para definir el rumbo de la comunidad.

El valor social del trabajo comunitario y la participación en la organización política tienen y han tenido implicaciones importantes para las comunidades, y es un asunto que no puede ser dejado de lado, ya que en las comunidades, como dicen los jóvenes, casi todo ha sido construido con el trabajo de todos, desde la iglesia, la o las escuelas, la Conasupo, la Casa de Salud, el Palacio Municipal o Casa Comunal, las canchas de básquet, la apertura de caminos,

la colocación de postes de luz, los sistemas de agua potable, e incluso las casas particulares.

Esta implicación genera que se tengan expectativas de continuidad en esta forma de organización y participación desde los jóvenes, como menciona una de los jóvenes:

Los jóvenes tienen la obligación a ser ciudadanos [...] prestan su servicio a la comunidad, participan en tequios como el mantenimiento del camino y asisten a las asambleas donde se toman decisiones y se resuelven asuntos importantes de la comunidad (Guzmán *et al.*, 2005).

En el trabajo colectivo, tequio, según opinión de los jóvenes, queda poco por hacer en la comunidad; es decir, al parecer el trabajo comunitario es historia, ya que no existen cosas proyectadas o en construcción en la actualidad; los jóvenes mencionan con cierto asombro: “pos a nosotros nos gusta participar, pero no sabemos qué se podría hacer, ya hay todo” (grupo focal de la zona húmeda).

Así, podemos ver que aun cuando se espera que los jóvenes realicen trabajo comunitario o tequio, éste se organiza de manera cada vez más esporádica; a pesar de que los jóvenes consideran el trabajo un valor, una forma de pertenencia y de corresponsabilidad hacia la comunidad, no es algo que se tenga asumido como práctica cotidiana.

Lo anterior se refuerza con prácticas como las del programa Oportunidades, que han “secuestrado” el tequio de la limpieza de calles y caminos, haciendo de esto una labor femenina y condicionada en el que las beneficiarias del programa tienen que hacerlo para recibir sus recursos.

En el caso de los servicios y cargos de autoridad y la participación en las asambleas, existe también una contradicción presente, ya que aunque tanto jóvenes como adultos consideran esto de vital importancia, se presentan algunos problemas para que los hombres sigan prestándolos de “buena voluntad”, en muchas comunidades se habla de que se tiene que recurrir al nombramiento casi obligado ya que muchos son mencionados en la asamblea para ser

electos, pero no quieren asumir el cargo. La principal razón según algunos de los propios jóvenes y algunas autoridades es lo económico, ya que aun cuando se recibe una retribución –mínima–, prestar un servicio no deja tiempo para sembrar, así que durante el tiempo que se presta el cargo la familia tiene que pagar a alguien que trabaje la tierra.³

A esto se suma que en algunas comunidades hay concesiones para los jóvenes que estudian con respecto a los cargos y servicios, en algunas ocasiones se les dispensa del prestarlos si llevan una constancia de que están estudiando y en otras los papás pagan para que alguien más los preste o los prestan ellos como padres, así, su hijo conserva su calidad de ciudadano de la comunidad y no son multados, pero se pierde el proceso de formación tanto en lo relacionado con el territorio como en las formas de manejo, discusión y resolución de conflictos y otros asuntos de importancia en la comunidad.

De la misma manera que en los tequios, los jóvenes tienen un fuerte sentido de corresponsabilidad que se da desde las familias, considerando los servicios y las asambleas de gran importancia, y consideran que esto es lo que ha permitido que la comunidad continúe siendo como es y creen que así debe seguir; pero no tienen una práctica de los mismos.

En el caso de las asambleas, muchos jóvenes asisten, pero muchas veces no participan o dan su opinión porque no se les toma en cuenta, o porque les da miedo hablar en público sin que ello signifique que no valoren o piensen que éstas no son de gran importancia.

Sólo en ocasiones los jóvenes que están fuera regresan a la comunidad, y al llegar comienzan a prestar servicio, trastocándose el escalafón, ya que como algunos regresan habiendo estudiado hasta el nivel medio superior son nombrados secretarios municipales o cargos más altos, confiando que harán bien las actas de asamblea y apoyaran con los papeleos.

³ Presidente Municipal, San Miguel Tenango. Comunicación personal.

En lo tocante a la participación de las jóvenes en la comunidad, las mujeres adultas participan en las fiestas principalmente, ahí ellas son las responsables de la elaboración de los alimentos tanto para la gente del pueblo como para los que llegan de fuera, en esto las jóvenes se constituyen en la ayuda de las mujeres adultas, como lo menciona una de las jóvenes:

En las fiestas las mujeres dan tequio, van a ayudar si alguien se quiere casar por ejemplo a hacer tortillas (Alba García, 2007).

Asimismo, plantean que este es el único espacio donde se reconocen las jóvenes participando en la comunidad, y de hecho consideran que su participación es escasa o nula.

Las jóvenes no tenemos mucha participación, sin embargo ahí están ayudando y apoyando en lo que pueden (Liliana Miguel, 2007).

Aunque en algunas comunidades las bandas de niños y jóvenes tienen algunas jóvenes como miembros, no se puede decir que sea algo generalizado, ya que además tienen una limitante a la hora de tener que salir y en las bandas de adultos no participa ninguna.

Para ir a las fiestas tienen que ir acompañadas de algún adulto, no pueden ir solas, la hora de regreso está mucho más controlada que la de los hombres, no pueden quedarse fuera y mucho menos en casa de alguien más.

Actualmente, debido a la migración de hombres adultos y jóvenes, las mujeres asumen cargos y prestan servicios en la comunidad, que corresponderían al marido; pero esto no ha llevado a dar un espacio para que las jóvenes participen en dichos servicios o en las asambleas, mucho menos a que puedan tener derecho a la tierra, pero lo que sí ha hecho es que en muchos casos la mamá tenga que salir de la casa a cumplir con dichas tareas (además de las labores en el campo) y que la que quede al frente de la casa sea al menos una de sus hijas, llevando así la carga de responsabilidad que anteriormente tenía la mamá.

Como se mencionaba anteriormente, los medios de comunicación y la escuela, por ejemplo, construyen y reafirman una condición juvenil con base en la moratoria social y en el consumo de bienes simbólicos (como los celulares, la internet, la ropa, música, y lenguajes de moda). Esta presión ejercida para la “vivencia de la juventud” y las condiciones de pertenencia y participación en la familia y la comunidad conllevan en muchos casos a la migración; ya que permaneciendo en las comunidades el acceso a la escuela, a un empleo o a los bienes simbólicos es casi nulo.

Las y los jóvenes y la migración

En general en las comunidades se habla de los jóvenes como ausentes, porque o andan estudiando en otra comunidad, o se fueron a trabajar o ya están pensando en irse, esto fue reiterado por varios, pero en palabras de una de las jóvenes:

Los jóvenes no piensan en estar en la comunidad (Iriana Hernández, 2007).

Así, cuando se pregunta por los jóvenes la mayoría habla de los que no están, ya sea porque andan estudiando o porque se fueron a buscar trabajo, pero también hay un porcentaje de jóvenes que se quedan y trabajan la tierra junto a su papá o trabajan a medias, es decir, trabajan la tierra y dan una parte de la cosecha al dueño del terreno, como dice Emilio cuando reflexiona sobre los jóvenes de su comunidad:

[...] algunos salen fuera a estudiar, otros a trabajar a la ciudad (Oaxaca), a Estados Unidos, otros se meten de soldados, sólo los que se quedan es porque ya se van a casar y quieren formar su familia, como es tierra comunal eligen dónde van a hacer su casa, y pueden sembrar en cualquier lugar sin ningún problema (Emilio Sánchez, 2006).

En esto cabe mencionar que migrar no es nuevo, muchos adultos de entre 40 y 60 años han migrado en algún momento de sus vidas, algunos llegaron así a la comunidad donde ahora se encuentran; otros salieron a buscar un empleo, pero regresaron al cabo de dos o tres años. Muchos se fueron ya casados, y otros al regresar tenían lo suficiente para iniciar una familia, es decir, podían construir una casita y comprar unos animalitos. En muchos casos hubo quienes migraron y no regresaron, muchos de ellos viven en las comunidades de la planicie, encontraron trabajo y ahí se casaron, regresan a las fiestas, en día de muertos y en algunas ocasiones sólo a visitar a la familia; muchos de ellos dan alojamiento a los jóvenes cuando éstos salen a estudiar o a trabajar. Lo novedoso de la migración, según se plantea, es que los jóvenes que se van muchas veces siguen dependiendo económicamente de la familia, especialmente aquellos que estudian, y lo otro es la cantidad de los que se están yendo, ya que ahora se van en grupos, especialmente aquellos que van hacia los Estados Unidos, se juntan grupos de 10 a 15 y se van todos juntos, la mayoría de ellos endeudando a la familia para lograr tal efecto y no se piensa que vayan a regresar, tanto por las condiciones del campo como por las aspiraciones de los jóvenes.

Cuando los jóvenes vuelven, aunque sea por temporadas, se dice que se les ve muy cambiados, al grado de que hasta dicen que ya no parecen del pueblo, esto lo reflexiona un joven que además lo ha vivido de la siguiente forma:

[...] cuando llegan los jóvenes a la comunidad en vacaciones ya traen otro tipo de actitud y pierden el interés de la comunidad, algunos se adaptan a otras formas de vida (Gildardo Juárez, 2007).

Los jóvenes plantean que al salir de la comunidad sufren de mucha discriminación y que en la mayoría de los casos los trabajos que encuentran son trabajos físicos, “de mucho castigo” cuando migran a las ciudades de la zona planicie encuentran trabajo como cargadores o en la construcción, lo mismo cuando migran a la ciudad de Oaxaca, y en el caso de los que se van al norte del país o a los

Estados Unidos, éstos trabajan en el campo y aunque muchas veces la carga es similar a la que podrían tener trabajando en su comunidad, tener un ingreso económico los hace permanecer fuera.

En la mayoría de los casos los jóvenes rurales al llegar a los centros urbanos padecen mucho para encontrar un trabajo estable, la mayoría de las veces son trabajitos temporales y que no cuentan con las prestaciones establecidas por la ley como seguro social, lo cual hace que en caso de enfermedad, la mayoría regresa a su casa hasta que mejora y puede volver a salir.

Muchos de los jóvenes que estudian también trabajan, algunos tienen trabajos de medio tiempo y otros lo hacen en la temporada de vacaciones haciendo lo más que pueden para solventar, de esta manera, los gastos que implica el estudio.

De este punto de la migración resalta el hecho de que los jóvenes plantean que migrar no sólo es un beneficio personal, aunque los padres así lo planteen en algunas ocasiones: “para que no sufran lo que nosotros sufrimos”, sino que la corresponsabilidad y solidaridad con la familia se hacen presentes en sus motivos para migrar, ellos plantean que se van a buscar trabajo o que están estudiando para ayudar a sus padres o a sus hermanitos, así como ellos los están ayudando, y que lo que quieren es que su familia esté mejor.

En algunos casos la migración, sobre todo del jefe de familia, también ha trastocado el hecho de que los niños vayan a trabajar en el campo, muchos de los jóvenes mencionan que ahora como ya hay dinero, se paga para que alguien trabaje la tierra, y los niños se dedican más a jugar; además, como tienen dinero van a jugar a las máquinas de videojuegos que hay en algunas de las tiendas de la comunidad.

Por otro lado, lo que se vive como mujer joven es el conflicto de prácticas y pensamientos antiguos, de la mano con formas nuevas del ser mujer joven; esto se ve claramente en lo tocante a la migración, donde encontramos los planteamientos más contradictorios frente a frente.

Como mencionamos, no hay educación media ni media superior en la mayoría de las comunidades; así, las jóvenes plantean

que los papás prefieren mandar a los hijos varones a estudiar; en palabras de Estefanía:

Les dan más preferencia a los hombres porque ellos tal vez puedan trabajar y estudiar al mismo tiempo y en cambio las mujeres como que no, los padres las ven incapaces de trabajar y estudiar al mismo tiempo sólo porque son mujeres (Estefanía Juárez, 2006).

En algunos casos, plantean que la mamá es la que no quiere que las hijas se vayan, prefieren que salgan los hijos, esto lo comenta una joven que es la hija mayor:

Que ella no se vaya, es que la necesito [...] o me ayuda más mi hija (Gladys Cruz, 2007).

Aquí, los roles de género asignados se miran al considerar al hombre el proveedor y a la mujer como parte de la casa. Siendo además que las aspiraciones, necesidades y movilidad de las jóvenes esté supeditada a lo que otros consideran más que a sus propios planteamientos.

Sin embargo, las jóvenes también migran para irse a trabajar, aunque se plantea como algo que sucede “además” del quedarse en el pueblo o en la casa, esto lo reflexiona un joven de la zona sierra:

Las chavas por lo regular ayudan a su mamá o se dedican a hacer actividades, pero otras al igual que los chavos se van de la comunidad y se van a trabajar a las ciudades o incluso se van a los Estados Unidos (Lauro Cabadilla, 2006).

Así, existe una mayor resistencia a que migren las jóvenes, y aun cuando en la mayoría de las veces se habla más bien de ellas como las “abandonadas”, la migración femenina es un fenómeno generalizado en las tres zonas, tanto a las ciudades de la zona de planicie como a la ciudad de Oaxaca, al Distrito Federal e incluso a Estados Unidos, ya que la situación de pobreza hace que ellas sean

otra fuente de esperanza de mayores ingresos para la familia como apoyo a los padres y a los hermanos menores.

Debido a que no contamos con cifras, no podemos comparar la migración entre hombres y mujeres, lo que sí podemos decir es que es un fenómeno distinto en su concepción desde la comunidad; anteriormente, cuando las jóvenes migraban, las expectativas acerca de su apoyo de regreso no eran tan grandes como cuando migraban los jóvenes, esto debido a la patrilinealidad de los matrimonios, donde al conformar un nuevo hogar, la mujer deja de contar para su casa y es más bien ya de casa de su marido.

Cuando las jóvenes salen encuentran, al igual que los jóvenes, trabajos sin prestaciones y mal pagados, aunque a diferencia de ellos los trabajos que encuentran son principalmente en casas y en el sector servicios, así lo dice una joven:

[...] algunas chavas salen a trabajar cerca, trabajan en tiendas o en casas, cuidan a los chamacos, pero está mal pagado (Eva Linares, 2007).

Algunos jóvenes piensan que es más sencillo salir a las ciudades siendo mujer, ya que el tipo de trabajo que encuentran es menos pesado, esto al menos desde la mirada de algunos jóvenes:

A las chavas les es más fácil conseguir trabajo por ejemplo en oficinas, de secretarias, de despachadoras, esto porque creo que llaman la atención al público y más a los hombres. Porque cumplen ciertos requisitos como el de estar bien arregladas (pintadas, maquilladas, de falda corta y que estén bonitas principalmente porque hasta eso saben a quién escoger) (Ricardo Mendoza, 2007).

Pero el migrar de las jóvenes se ve también como un riesgo, ya que existe la percepción de que al estar lejos del “dominio” familiar caigan en “malos pasos”, como comenta Rosa Isela (2006):

[...] algunas trabajan como sexoservidoras o trabajos de esa naturaleza para obtener siquiera para medio comer, y si su caso es de madre soltera una boca más que alimentar.

Las mujeres poco comentan desde ellas mismas y también es poco lo que se escucha desde los adultos; hay un silencio acerca de las expectativas de regreso, o de si mandan recursos, de qué tanto apoyan; pareciera que una vez que salen no se quiere hablar de ellas. Esto aunado al párrafo anterior nos habla de que la migración de las mujeres tiene percepciones de mayor violencia y peligrosidad; por ello creemos que es necesario plantear estudios que lleven a dibujar y dar sonido a este asunto que ha estado guardado en el silencio tanto por las mujeres, por sus familias y por sus comunidades de origen.

Conclusiones

Los jóvenes rurales, hombres y mujeres, son campesinos, estudiantes, empleados, migrantes, caminan y van buscando caminos, están en movimiento y son parte de un entramado social cuyo horizonte pareciera desdibujarse por las condiciones que enfrenta, pero desde donde también se puede mirar la resistencia y la lucha de los pueblos indígenas. Los jóvenes se perciben a sí mismos como alguien de la comunidad que vive en otro lado, pero al mismo tiempo ellos y sus familias, debido a la situación en el campo, tienen como meta salir y no volver atrás. Los jóvenes viven desde la esperanza de que haya buen temporal y buenos precios junto a la desesperanza que ocasiona la pobreza y las condiciones actuales del campo. Muchos tienen los pies en otro lado, aunque podemos decir que no así su corazón. Se vive pues la contradicción, la suma y resta, e incluso el conflicto entre el ser y dejar de ser, como lo menciona uno de los jóvenes:

[...] algunos vemos que no da la cosecha, da coraje, porque molesta que no haya dado después de haber trabajado todos los días, entonces es que decide uno irse a trabajar a ganar más dinero, pero algunos chavos que salen así no ayudan a su familia económicamente, hay veces que salen a drogarse, a tomar (Gabriel González Pedro, 2006).

Los y las jóvenes de estas zonas se reconocen como parte de una familia donde todos trabajan, los roles están claramente divididos y definidos y cada quien tiene sus tareas para el beneficio común, aun cuando estos roles están transformándose y no se asumen sin conflicto. Los jóvenes se refieren a sí mismos como “bajo el dominio” de los padres, pero esto con situaciones nuevas, con grandes aristas condicionadas y generadas principalmente por dos factores: la educación y la migración.

En cuanto a otras caras en la construcción de la identidad de los jóvenes hay un factor que no hemos mencionado hasta el momento, el de la construcción de su identidad étnica, en este sentido no ahondamos en la definición de lo que esto significa, pero no podemos dejar de plantear lo que ellos mismos hablan de su pertenencia a una comunidad indígena y lo que ellos tienen y consideran importante de sí y de los jóvenes de su comunidad con referencia a esto; es decir, lo que ellos perciben que los identifica como tales, esto es, la experiencia del territorio, el uso de la lengua indígena, de la vestimenta tradicional y las creencias en algunos mitos; por ello, podemos decir que los jóvenes son parte importante en la construcción de su cultura y de la vida de símbolos y significados de su identidad cultural como pueblos indígenas.

Así, se apunta que las diferencias entre los jóvenes radican principalmente en las formas de ver el mundo, en los aprendizajes y experiencias a partir de la familia y desde las localidades de origen. Autodenominarse “campesino”, “zapoteco”, “mixe”, hablar una lengua indígena, conocer y expresar su territorio forma parte de una construcción identitaria que pareciera confrontarse con un “modelo único de juventud” que se va imponiendo a lo largo y ancho del país y del mundo. Los jóvenes muestran que el campo, su comunidad, su territorio están en su corazón y en sus miradas de futuro, se autoasignan como campesinos pero, al mismo tiempo, algunos se perciben implicados indirectamente en el futuro de sus comunidades, es decir, piensan que pueden apoyar enviando recursos económicos a padres y hermanos. Pero en el crecimiento desordenado de las ciudades, las posibilidades tampoco son claras,

también en este ámbito los y las jóvenes están en una lucha constante por generar espacios a partir de los cuales construir cosas nuevas, o simplemente sobrevivir.

Hay otros jóvenes, al parecer los menos, que piensan que salir a estudiar les puede dar las herramientas para poder regresar y hacer algo por su comunidad, otros sólo salen para ahorrar un poco y así poder iniciar un proceso productivo o construir su casa. Estas dos últimas perspectivas parecieran cerrarse debido a que están fuertemente confrontadas por la situación del medio rural, donde en ocasiones no se mira la posibilidad de gestar opciones de futuro para sí ni para los suyos.

Los jóvenes son en este momento pieza clave del presente comunitario, los espacios son poco claros tanto fuera como dentro, y aunque la fuerza que pareciera prevalecer es la que les empuja a salir, muchas veces esto significa la búsqueda de formas de apoyar a los que se quedan; así, también en los espacios urbanos se les descubre mirando lo presente y confrontándolo desde sus actitudes y relaciones. Evidentemente el conflicto está presente con lo que se quiere “siga siendo”, lo que no se quiere que sea, lo que “deben llegar a ser”, y los pocos espacios que tienen para poder buscar quiénes son.

Así, el estudio y el empleo son pues referentes en el imaginario cultural de lo que “ser joven” implica en este momento histórico, pero no por ello los jóvenes que no están en una institución educativa o en un empleo formal, son “ninis”, ya que esto es una forma estática, simplista y desesperanzadora que invisibiliza y reduce a los jóvenes a una población “vulnerable” que necesita atención. Veamos más bien quiénes son y qué hacen los jóvenes, busquemos, más que ampliar matrículas en las escuelas, mayor diversidad en nuestra mirada sobre los espacios para los jóvenes y los propios espacios que muchos de ellos están construyendo. Veamos cómo son el presente, no sólo el futuro, y que los jóvenes construyen y son parte de la vida comunitaria. Esto sólo será posible en la medida en que, de forma paralela, los horizontes de futuro del campo y de los pueblos indígenas dejen de ser marginados e incluso violentados desde las estructuras económicas y políticas actuales.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI Editores/INI.
- Beas, Carlos (2002), *Mesoamérica Resiste*, México, GTCI, pp. 60-61.
- Berstein, Basil (s/f), “Clases sociales, lenguaje y socialización”, tomado de *Class, Codes and Control*, vol. I, Theoretical Studies Towards Sociology of Language, Londres, RKP, traducido por Mario Díaz [http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/bernstein05.pdf].
- Boege, Eckart (2004), *Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*, México, PNUMA
- Bourdieu, P. (1988), *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Brito, Roberto (2002), “Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud”, en *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM.
- Cabadilla, Lauro (2006), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Cortés, Lorena y José Díaz (2005), “La seguridad alimentaria y la producción de maíz en un entorno de mercado y políticas del Estado. Un estudio de caso”, *Revista Estudios Agrarios*, núm. 29.
- Cruz Altamirano, Lilia (2006), “Reconfiguración territorial y actores institucionales” (policopias de borrador).
- De Oliveira, Orlandina y Salles, Vania (2000), “Reflexiones teóricas para el estudio de la reproducción de la fuerza de trabajo”, en Enrique de la Garza Toledo (coord.), *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*, México, El Colegio de México/Flacso/UAM/FCE, pp. 619-623.
- Espinosa, Gisela (2007), “Taller de género”, México, MDR, UAM-Xochimilco.
- Feixa Pompols, Carles (1996), “De las culturas juveniles al estilo”, *Jóvenes. Revista de estudios sobre juventud*, núm. 4, “El reloj de arena. Culturas juveniles en México”, México, SEP/Causa Joven, pp. 60-73.
- García, Alba (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- García, Desai (2007), “La producción agrícola”, trabajo de investigación realizado en el BAI.

- González Pedro, Gabriel (2006), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- González, Yanco (2003), “Juventud rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios”, revista *Nueva Antropología*, octubre, año/vol. XIX. número 063, México.
- Gualberto, Javier (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Guzmán, Rosa Isela (2006), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Guzmán, Rosa Isela *et al.* (2005), “La participación de los jóvenes (18-28 años) en las asambleas y los servicios municipales”, trabajo de investigación realizado en el BAI.
- Hernández, Iriana (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Hernández, Juan Alberto (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Juárez, Estefanía (2006), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Juárez, Gildardo (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Linares, Eva (2007), “Las jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Martínez, Gladys (2007), “La familia campesina y la migración”, trabajo de investigación realizado en el BAI.
- Mendoza, Miguel y Hernández Juan Alberto (2007), “Causas y efectos de la migración campesina”, trabajo de investigación realizado en el BAI.
- Mendoza, Ricardo (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Melucci, Alberto (1982), *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino.
- Miguel, Liliana (2007), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Miramón, Irma (2006), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Morin, Edgar (2004), *Gaceta de Antropología*, núm. 20, texto 20-02 [http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html].

- OIT (2010). “Tendencias mundiales del empleo juvenil”, agosto [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_elm/---trends/documents/publication/wcms_150034.pdf].
- Pantaleón, Germana (2007), “El cambio del uso del suelo de los campesinos”, trabajo de investigación realizado en el BAI.
- Pérez, Homero (2007), “Cambios en el uso del suelo”, trabajo de investigación realizado en el BAI.
- Piñón, Gonzalo (1994), “La modernización agropecuaria”, en *Economía contra sociedad, el Istmo de Tehuantepec 1907-1986*, México, Nueva Imagen.
- Reguillo, Rossana (2000), *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Colombia, Norma.
- Sánchez, Emilio (2006), “Los jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Sánchez, Rodolfo (2007), “Transformación de la producción agrícola”, trabajo de investigación realizado en el BAI.
- Thompson, John B. (1990), *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press.
- Thompson, Richard H. (1989), *Theories of Ethnicity*, Greenwood, New York Press.
- Ventura, Yazmín (2007), “Las jóvenes en mi comunidad”, escrito realizado en la materia de PCA en el BAI.
- Villagomez V. Yanga/Ciesas Istmo (2004), “Diversidad étnica e identidad en la llanura costera del istmo Oaxaqueño”, *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*, núm. 8, primer semestre, Centro de Estudios Histórico Rurales, Universidad Nacional de La Plata.
- Wolf, Eric R. (2001), *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS.

“La voz que rompe el silencio”: juventud triqui y radio comunitaria*

Carmela Cariño Trujillo**

“Los jóvenes triquis decimos: BASTA / No queremos que se siga derramando más sangre / Todos somos hermanos”.

Mensaje de “La voz que rompe el silencio” en su primer aniversario (20 de enero de 2009).

Introducción

En este artículo se reflexiona sobre la juventud indígena triqui del Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASJC) y su proyecto de radio “La voz que rompe el silencio”.¹ Abordo un tema que ha sido poco estudiado *la juventud indígena*, por lo que me acerco al debate teórico sobre *juventud*, entendiéndola como una construcción sociocultural determinada en el tiempo y el espacio. Planteo también el papel de los jóvenes indígenas como sujetos políticos que luchan por transformar la realidad de sus pueblos y hacer oír su voz desde múltiples espacios.

Los y las jóvenes con los que desarrollé este trabajo son indígenas triquis impulsores del proyecto de radio comunitaria “La voz

* Artículo basado en las principales aportaciones de la tesis de maestría en desarrollo rural: “Juventud triqui, radio comunitaria y autonomía. La voz que rompe el silencio”, UAM-Xochimilco, México, 2009, dirigida por Gisela Espinosa Damián.

** Estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas de la UAM-Iztapalapa, México [carmencarinot@hotmail.com].

que rompe el silencio” en el MASJC, Oaxaca. En medio del conflicto que desde hace décadas pesa sobre el pueblo triqui, los y las jóvenes han desempeñado papeles importantes, muchas de las veces ha sido con la finalidad de encontrar estrategias pacíficas para la resolución de los problemas que aquejan a su comunidad. Así se enfrentan a un panorama hostil, que les ha negado posibilidades de una vida digna, muchos de ellos se ven obligados a migrar o a abandonar su idea de continuar sus estudios y otros proyectos al asumir responsabilidades de adultos, como el sostén de la familia y el cuidado de los hermanos menores.

En este documento propongo varios apartados con la finalidad de ubicar el territorio triqui geográfica e históricamente para entender el contexto de la juventud, los procesos sociales y culturales que permiten identificar, en un determinado momento, la presencia de un sector de la población que se asume como joven. En otro apartado hablo del surgimiento del Municipio Autónomo de San Juan Copala y de la iniciativa de un proyecto de radio comunitaria que sería encabezado por jóvenes triquis. La creación de una radio comunitaria en México es hoy un derecho negado, por ello son consideradas “piratas” e “ilegales”, pese a que la legislación nacional e internacional reconoce el derecho de los pueblos a crear sus propios medios de comunicación. Sin embargo, a lo largo y ancho del país, en el campo y en la ciudad, pueblos y grupos de personas luchan por ejercer en los hechos el derecho a informar y a ser informados. En el ejercicio de ese derecho, jóvenes triquis empezaron las transmisiones de “La voz que rompe el silencio”. ¿Cómo surge el proyecto de radio comunitaria?, ¿qué papel desempeñan los y las jóvenes en esa iniciativa?, ¿qué problemáticas enfrentan para dar continuidad al proyecto?, ¿cómo viven la violencia y que implicaciones tiene en sus vidas? Este documento intentará responder a estas preguntas.

El Municipio Autónomo de San Juan Copala

El pueblo triqui de San Juan Copala se localiza en el sureño estado de Oaxaca, su territorio está rodeado por la mixteca alta y baja, se ubica en el triángulo que forman las ciudades de Santiago Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Putla de Guerrero. El 1 de enero de 2007 San Juan Copala se declaró Municipio Autónomo, intentando recuperar esta categoría política arrebatada en 1948. Es un esfuerzo más de las comunidades que lo impulsan para poner un alto a la violencia, que desde hace décadas obliga a un exilio forzoso, genera muertes, miedo y sufrimiento a sus habitantes.

En una región donde a simple vista se observa la marginación y la falta de opciones de desarrollo individual y colectivo y ante un panorama de extrema violencia, los y las jóvenes impulsaron un proyecto de comunicación en el marco de la lucha por la autonomía, que es a la vez la esperanza de una vida distinta.

Hablo de los y las jóvenes como sujetos activos y participativos en la búsqueda de soluciones a los problemas sociales de sus comunidades, jóvenes comprometidos que luchan por causas justas al igual que su pueblo. Su participación no ha sido fácil, han enfrentado la represión institucional, han sido carne de cañón de los grupos en conflicto; además, al interior de su comunidad han tenido que luchar fuerte para lograr espacios de participación, pues algunas veces sus ideas chocan con las de los mayores, quienes los llegan a descalificar y a ignorar por la única razón de “ser jóvenes” o porque “ellos no tienen experiencia”.

La historia de resistencia del pueblo triqui está marcada por la participación de jóvenes en distintos momentos de quiebre, los cuales ante la realidad y los problemas que viven sus comunidades se han posicionado políticamente. Su vinculación con otras realidades fuera de la región ha permitido articular a sus tradiciones otras formas de lucha, las cuales se caracterizan por ser innovadoras y pacíficas. Dentro de estas nuevas formas de lucha se encuentra la creación de la radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”. Expondré mis reflexiones sobre la importancia de la radio comu-

nitaria en la construcción del proyecto de autonomía, su poder político y su potencialidad, y el significado de este proyecto para los y las jóvenes impulsores. Reconstruyo la historia sobre el origen de “La voz que rompe el silencio”, el papel de los y las jóvenes locutoras, la violencia, la represión, así como las dificultades a las que se han enfrentado.

Juventud triqui

Hablar de la juventud indígena es un tema poco común, precisamente, el concepto *juventud* es una de esas categorías que están cargadas de prejuicios, es un concepto que ha sido definido desde diferentes posturas, las cuales han implicado ciertos discursos y prácticas.¹

Contrario a la visión que considera a la juventud sólo como un rango de edad, hay quienes postulan que la juventud no es simplemente una fase natural del desarrollo humano, sino una construcción social y cultural relativa en el tiempo y el espacio (Feixa, 1997). Este trabajo coincide con la visión que considera que la juventud no es sólo un periodo natural y universal de la existencia humana, sino una fase sociocultural que aparece en un determinado momento del devenir histórico.

En el caso de México, el tema de la juventud ha sido recientemente abordado, es en las últimas tres o cuatro décadas que ha logrado llamar la atención a algunos investigadores, sin embargo,

¹ Existen dos grandes vertientes en la construcción de la juventud como concepto; por un lado, la vertiente psicobiológica, que la considera como “una etapa del hombre”, por lo que este sector está determinado biológicamente y dominado por la fuerza del instinto y por lo tanto necesita conducción y control para llegar a la siguiente etapa: la adultez. Y por otro, la vertiente socialcultural e histórica, que considera lo juvenil como un sector o grupos de la población con características propias según los espacios sociales donde se encuentra, que se va modificando y diversificando históricamente como producto de las transformaciones de la sociedad y sus instituciones (Pérez, 2008:10).

el tema ha estado acotado al ámbito urbano, invisibilizando el rural. Si bien el campo de estudio es amplio y prevalecen condiciones juveniles heterogéneas, es necesario y urgente voltear la mirada hacia el mundo rural, donde también existen juventudes con características específicas.

Así, al abordar la cuestión de la juventud rural es también necesario entenderla desde su multiplicidad, pues al interior hay una gran diversidad de jóvenes, entre ellos los indígenas. Los y las jóvenes indígenas constituyen un actor social relevante —que ha sido poco estudiado—, con problemáticas específicas, de educación, de empleo y de representación política, entre otras.

Algunos investigadores consideran que en los últimos años el tema de la juventud cobra relevancia en las sociedades indígenas debido a diversos factores; uno de ellos es la *educación*, en este sentido la escuela ha desempeñado un papel fundamental que da lugar a la emergencia de una etapa de juventud dentro de su ciclo de vida. Específicamente es la llegada de la escuela secundaria; institución cuya presencia ha postergado las relaciones matrimoniales, alargando la estancia de los individuos en la etapa de la juventud y obligándolos a resignificarla. Otro factor es la *migración*, la cual ha tenido un papel importante, posponiendo el momento del matrimonio tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres; a la vez que lanza abruptamente a las y los migrantes a un mundo laboral en el que asumen responsabilidades, riesgos y decisiones de adultos; de igual forma, la presencia de *medios masivos de comunicación*, radio, televisión; así como la *irrupción* de los mismos jóvenes indígenas que obligan a voltear la mirada hacia ellos y a analizar cómo se construye la *juventud indígena*.

La categoría *juventud* está relacionada también con conceptos culturales específicos como el de género. En este sentido ser mujer joven o ser hombre joven tiene diferentes implicaciones.²

² Para el pueblo triqui el concepto juventud existe para identificar a la joven o al joven, *chana'a ñaañ* y *chiña'an*, respectivamente. Se trata de una categoría social marcada por la etapa de la vida que inicia por un lado, con la

La juventud entendida como una construcción histórica y cultural no es estática, al contrario, es cambiante en el tiempo y en el espacio. De tal forma que ser hombre o mujer joven triqui hoy no es lo mismo que en otras épocas. Es posiblemente a partir de la década de 1970, como lo señala el antropólogo Agustín García Alcaráz, que la juventud comienza a emerger como un actor importante en el espacio comunitario, debido a la prolongación de las edades para contraer matrimonio, esto a raíz de factores como la migración y la escuela.³ Al ampliar su estancia en la escuela, el casamiento se aplazó, y la juventud fue ocupando otros espacios. Para esos años, jóvenes triquis —la mayoría hombres— comenzaron a ingresar a escuelas para promotores bilingües, algunos continuaron sus estudios de nivel medio superior en ciudades como Huajuapán de León, en seminarios, en escuelas en la capital oaxaqueña para estudiantes indígenas. La llegada de la escuela primaria para fines de la década de 1960 fue uno de los verdaderos agentes de transculturación o aculturación a través del cual el estado intentaba “integrar” a los indios a la nación, así como el principal factor de cambio: “es un hecho comprobable el cambio de los niños que asisten a la escuela en cualquiera de los barrios, visten diferente al común de la gente, incluso las niñas, pueden entender y algunos hablan más fácilmente el castellano” (García, 1973). Por otro lado, es importante también señalar la escuela como un espacio en el que los y las estudiantes triquis van configurando “el sector más abierto y progresista de la comunidad” (García, 1973). De ahí el surgimiento de jóvenes líderes triquis, que una vez que

madurez biológica (el inicio de la fertilidad) en la que los individuos adquieren ciertos rasgos biológicos (los de la pubertad), así como con la madurez social, la incorporación del joven o la joven en la vida adulta, el matrimonio, el trabajo, los hijos, la familia y el adquirir cargos y responsabilidades sociales con la comunidad.

³ En el caso de San Juan Copala, la escuela primaria llega a mediados de la década de 1960 y la secundaria llegó a principios de la de 1970. Y con ella cambios importantes en la población joven.

asistieron a la escuela, salieron a la estudiar fuera de su comunidad y aprendieron bien el español, regresaron a su comunidad y encabezaron movimientos de resistencia por la recuperación de tierras, en contra de los caciques, por mejores precios para los productos como el café, el plátano, promovieron cooperativas para la venta de sus artesanías. Otros jóvenes, que también estudiaron, fueron cooptados por los caciques regionales y se integraron a las filas del Partido Revolucionario Institucional, alimentando así la división y la violencia que ya lastimaba al pueblo triqui.

Al hablar de la juventud triqui no quiero generalizar y presentarla como un sector homogéneo o *monopasional*, como señala Rosana Reguillo, que pueda ser “etiquetable” simplistamente como un todo; al contrario, como señala la autora, estamos ante una heterogeneidad de actores que se constituyen en el curso de su propia acción, que se agrupan y se separan en *microdisidencias* comunitarias en las que caben distintas formas de respuesta y actitudes frente al poder (Reguillo, 2000). Al interior de la juventud triqui podemos ubicar la presencia de esas *microdisidencias* que se expresan en múltiples subgrupos con diferentes maneras de actuar e identificarse.⁴

En medio de todas estas historias se encuentran los y las jóvenes triquis, quienes han vivido cotidianamente el conflicto en el que

⁴ Durante mi estancia en San Juan Copala pude identificar algunos grupos de jóvenes, entre ellos los que conforman una banda de música (“La Copalera, orgullo de la región triqui”), los que se agrupan por cuestiones deportivas (“Copala Juniors”), los más chavos que están terminando su escuela secundaria, los que ya han terminado y se encuentran en un *impasse* hasta migrar o continuar sus estudios o se han integrado a las labores domésticas de sus familias, ya sea como campesinos o como amas de casa, los que migran temporalmente o definitivamente, los y las chavas de la radio, los que han asumido un cargo comunitario o como activistas en las organizaciones políticas de la comunidad, los que se han integrado al magisterio de la sección 22, los que continúan estudiando y salen de su comunidad a continuar sus estudios. En esta diversidad influye, entre otras cosas, su posición socioeconómica, el género, la pertenencia a determinada comunidad con cierta historia de organización y participación política, los antecedentes familiares, así como su proyecto de futuro.

abuelos, padres, hermanos y amigos han perdido la vida, la tranquilidad y el derecho a no migrar. Sin embargo, ni los jóvenes de antes ni los de ahora se han mantenido al margen de estos sucesos, no han sido simples observadores que ven pasar la historia frente a sus ojos; no, al contrario, han sido sujetos activos que participan de los procesos que vive su pueblo. Si bien no hay movimientos juveniles al interior del pueblo triqui, sí hay una participación muy fuerte de jóvenes. Se tiene registro que desde la década de 1970 la lucha del pueblo triqui ha estado encabezada por jóvenes como Guadalupe Flores *Nato*, Luis Flores García y Agustín Ramón (López, 2009:131-139).⁵ Hoy como ayer, los triquis se enfrentan a enemigos poderosos que detentan el poder político y económico de la región, y hoy como ayer son jóvenes quienes conjugan sus tradiciones políticas con elementos aprendidos en otras luchas, retoman ideas y buscan vías alternativas para resolver los conflictos que tanto les afectan.

⁵ En 1975, con el respaldo de los ancianos y mayordomos triquis, el joven Agustín Ramón Flores asumió el cargo de agente municipal y como alcalde municipal Luis Flores García, a la edad de 18 y 19 años, respectivamente; Agustín era un estudiante preparatoriano originario del barrio Cruz Chiquita y Luis un seminarista originario de Yosoyuxi, los dos realizaban sus estudios en la ciudad de Huajuapán de León, Oaxaca. Con el asombro del presidente municipal de Juxtlahuaca, estos jóvenes fueron elegidos como autoridades legítimas por la comunidad, legitimados por ancianos y mayordomos. Con el respaldo popular las nuevas autoridades se dedicaron a luchar por acabar con las hostilidades entre sus barrios. Durante su gestión se retomaron añejas demandas triquis. Su participación fue importante, pues aunque sólo duró un año (1975-1976) se logró realizar el deslinde de terrenos de Copala. Así, en mayo de 1975 más de dos mil triquis de todos los barrios, fuertemente armados, establecieron mojeneras en lugares que Aniceto Martínez Solano (poseedor de títulos primordiales y de copias de apeo y deslinde practicadas en 1869) señalaba como puntos limítrofes entre Copala y los demás pueblos colindantes. Asimismo, se lograron acuerdos con algunas comunidades con las que tenían problemas como la comunidad mixteca de Yosocañú, la cual se encuentra establecida en territorio triqui perteneciente a Copala.

“La voz que rompe el silencio”

La idea de crear una radio comunitaria comenzó a tomar forma entre los integrantes del MASJC a un año de la declaración de Autonomía. La influencia para la puesta en marcha del proyecto tiene que ver con la participación de los integrantes del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente (MULTI) en la insurgencia popular oaxaqueña en el año 2006. La participación activa y comprometida del MULTI en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca fue clave para el impulso del proyecto de radio (Rivera, 2006).⁶

En el movimiento social oaxaqueño de 2006, los medios alternativos de comunicación y en especial la radio tuvieron un papel fundamental a escala nacional e internacional.⁷ Los llamados

⁶ El Movimiento de Unificación de Lucha Triqui Independiente participó en las marchas, mítines y en plantones en las ciudades de Oaxaca y México. Dos de sus miembros, Constantino Martínez Guzmán y Edilberto Hernández participaron en la huelga de hambre en el Hemiciclo a Juárez (Rivera, 2006), Jorge Albino Ortiz, coordinador de la radio y su principal promotor, participó en el consejo provisional de la APPO. La participación de la organización triqui se caracterizó por su compromiso y permanencia. Es por ello que la represión de la que fue objeto el movimiento popular oaxaqueño también cayó sobre los triquis: el 10 de agosto de 2006 fueron asesinados por unos pistoleros, cerca de Putla, los señores Andrés Santiago Cruz, Pedro Martínez Martínez, de 70 años y el niño de 12 años, Octavio Martínez, cuando regresaban de una asamblea estatal en la ciudad de Oaxaca; el primero era agente municipal de la comunidad triqui de Paraje Pérez, y miembro de la comisión de vigilancia y seguridad de la APPO en el campamento del Zócalo, el segundo era líder del Movimiento de Unificación de Lucha Triqui Independiente.

⁷ El Movimiento comenzó con la protesta gremial de los profesores integrantes de la sección XX de la Coordinadora de Trabajadores al Servicio del Estado. Ante la campaña de miedo que se implementó en los medios de comunicación, exhibiendo a la APPO como un grupo delincuente y/o como un grupo de guerrilla urbana, la APPO tomó 13 radiodifusoras, dos de ellas más o menos críticas (Radio Educación y Radio Hit), ya que no encontraban ningún canal de comunicación que les diera voz. Los medios impresos también están

medios libres lograron ser un verdadero contrapeso a los medios comerciales y un actor primordial en la movilización ciudadana. Radio Plantón, Radio Cacerola, Radio Universidad, Radio La Ley del Pueblo, TV APPO, Indy Media, Radio Calenda y Oaxacalibre, entre otros, convocaron, invitaron e informaron a una sociedad que se involucró y se posesionó de los mismos. Los medios de comunicación alternativos fomentaron el diálogo con la ciudadanía y contribuyeron a una mayor cohesión del movimiento social.

A dos años del movimiento de la APPO y sabedores de la importancia de los medios de comunicación en manos del pueblo, las autoridades y representantes de los barrios y comunidades triquis, impulsaron la creación de una radio comunitaria y solicitaron a algunas organizaciones el apoyo para adquirir un transmisor y el equipo necesario, además de capacitación.

A finales de 2007, las autoridades municipales comenzaron a convocar a los y las jóvenes de la comunidad.

Estábamos una tarde en la cancha y nos llamó el presidente, nos preguntó si nos interesaba participar en una radio comunitaria. Bueno, nosotros dijimos que sí, porque nos gusta aportar ideas para ayudar a la comunidad. No sabíamos cómo funcionaba una radio ni los compromisos que se necesitaban, dijimos que sí y se nos invitó a tomar un curso, éramos como seis o cinco (Yanira, junio de 2008).

controlados por el gobierno, y otros han recibido ataques y agresiones como el diario *Noticias y Oaxaca Político*. De gran trascendencia fue el papel de los medios alternativos como *Indymedia*, que diariamente informaron lo que sucedía en Oaxaca y que abrió la posibilidad de acceder a un derecho fundamental como la libertad de expresión y el acceso a la información. Radio Universidad de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca tuvo también un papel fundamental en el movimiento para difundir las demandas y para establecer un diálogo entre la comunidad.

Otros jóvenes comentan:

[...] pues a nosotros nos dijeron del proyecto de radio y nos llamó la atención, así que pues me acerqué para ver de qué se trataba. Me llamó la atención porque a mí me gusta manejar las computadoras, yo casi no hablaba porque me gustaba más trabajar en la edición (Manuel, abril de 2009).

Después de que nos invitaron a participar, las autoridades nos mandaron al Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CAC-TUS) en Huajuapán de León, para que nos dieran la capacitación (Yanira, junio de 2009).

Cabe señalar que los primeros jóvenes convocados por las autoridades para participar en el proyecto de radio contaban ya con cierto reconocimiento de la comunidad por su servicio, asumiendo algunos cargos, apoyando en la realización de tequios y festividades religiosas, por mencionar algunos.

La participación de los jóvenes en este proyecto representó un reto personal importante, pues se trataba de la creación de una radio propia, en la que ellos serían los protagonistas. El papel de los jóvenes será significativo en este proceso tanto a nivel individual como colectivo; para ellas esta será una experiencia importante pues se trata de participar en el espacio público, “propio” de los hombres; ellas vivirán nuevas experiencias y se enfrentarán a situaciones nunca antes imaginadas, como hablar en público, salir de su comunidad lejos de sus familias y convivir con otros jóvenes hombres y mujeres que también impulsaban sus propias radios comunitarias.

Así, en diciembre de 2007 se inició la capacitación de cinco jóvenes.

La primera vez que fuimos fueron dos semanas. Íbamos a una comunidad que se llama Tezoatlán, ahí también había unos chavos que también tenían una radio comunitaria, ellos nos enseñaron a manejar los programas, cómo grabar los anuncios para la radio, cómo hablar en público. La verdad nosotros no hablábamos en público, se

nos dificultaba, ellos nos enseñaron cómo hacerlo, parece que ellos ya habían tomando curso antes. Nos dieron algunos consejos para pasar en la radio, sobre cómo hacer un reportaje, cómo hacer los programas que se podrían pasar en la radio, hacer entrevistas a las personas, qué cosas les gustaban para así poder escoger el programa [...] a qué tipo de horario (Yanira, junio de 2009).

En los talleres realizados en CACTUS y en la comunidad de Tezoatlán de Segura y Luna, los y las jóvenes platicaron sobre el perfil de la radio, sus objetivos y principales lineamientos, en términos generales hablaron de que querían una radio comunitaria donde se hablara de la cultura triqui, que motivara la participación de la población, que rescatara la historia, que fuera bilingüe y que difundiera mensajes para impulsar la autonomía del municipio, pero también que llamara a la solución pacífica de los problemas.

Así, el 20 de enero de 2008 el grupo de jóvenes que se interesó por el proyecto comenzó a trabajar con las pocas herramientas que las autoridades lograron conseguir: dos computadoras de segunda mano y un transmisor. Ellos mismos conformaron equipos de trabajo cuya finalidad era que cada uno trataría un tema de su interés entre los que se encontraban los derechos de las mujeres y de los niños, los derechos de los pueblos indígenas, a cargo de Yanira, Teresa y Felicitas. Así comenta una de las locutoras:

Teníamos varios temas: nos enfocábamos más en el derecho de la mujer porque allá en Copala las mujeres casi no participan mucho, lo que queremos es que las mujeres y los hombres tuvieran los mismos derechos de opinar y dar su punto de vista sobre cualquier proyecto. También hicimos programas de maltrato intrafamiliar y cómo defenderse en caso de que tuviera ese problema en su pueblo. Y también, como es municipio autónomo, dábamos a conocer cómo trabajaban el municipio, qué proyecto harían, qué proyectos querían hacer, qué recibía del gobierno y qué no recibía (Yanira, septiembre de 2008).

Otro equipo de jóvenes se interesó en el rescate de medicina tradicional, la cultura triqui, recursos naturales, música tradicional y leyendas, y estuvo a cargo de Adolfo y Manuel.

Hablamos del municipio Autónomo. Investigábamos lo que le gustaba a la gente, qué tipo de gente nos escuchaba para poder poner la música que le gustaba. También queríamos rescatar la cultura de los triquis. Poníamos música triqui, poníamos cuentos en triqui, un compañero contaba cuentos en triqui (Yanira, septiembre de 2008).

Además de estos objetivos que los y las jóvenes se habían propuesto, había uno que para ellos resulta importante dado el contexto de violencia en el que han vivido:

Los que hacíamos “La voz que rompe el silencio” éramos tres chavas y dos chavos, de entre 20 y 23 años. Nosotros nacimos con el problema en la zona triqui. Como jóvenes no estamos de acuerdo con la violencia y las venganzas. En nuestros programas lo decíamos: que haya reconciliación. Yo tengo la esperanza de que también nos escuchen los jóvenes del otro lado, del Movimiento Unificación de Lucha Triqui. Sólo así puede terminar este problema (Blanche, 2007).

Radio Copala salió al aire con un transmisor de 35 vatios y en la frecuencia 94.9 de FM llegando de esta manera a ocho comunidades triquis, La Sabana, Yosoyuxi, Yerba Santa, Guadalupe Tilapa, Agua Fría, El Diamante, Rastrojo y Coyuchi.⁸ La cabina de transmisiones se encontraba en el centro de San Juan Copala, su ubicación impidió que la señal llegara a más comunidades debido a que Copala se encuentra en una especie de cajete que hace que la señal choque en los cerros. Transmitiendo en lengua triqui y español, “La voz que rompe el silencio” nació *sin permiso*, con base en las leyes de radiodifusión en México ésta era una radiodifusora “pirata” o “ilegal”.

⁸ Estas dos últimas comunidades pertenecen al MULT, organización opositora al Municipio Autónomo de San Juan Copala.

La emisora se equipó con una cabina de madera de tres por tres metros, colocada en un pequeño cuarto de teja que anteriormente albergaba la agencia de correos de la comunidad, esta cabina fue utilizada para la producción, posproducción y transmisión.

La programación contenía música, mensajes y saludos de la audiencia, invitación a las ferias y torneos de basquetbol en otros pueblos vecinos, anuncios locales sobre productos o servicios que se ofrecen en la comunidad (tiendas, venta de alimentos, trabajos de carpintería). Durante los primeros tres meses se presentaron pequeños programas sobre temas que los jóvenes consideraban importantes para su comunidad, por ejemplo, derechos de las mujeres y alcoholismo. En algunas ocasiones, el médico del centro de salud de San Juan Copala fue entrevistado sobre la salud en la comunidad. Otro grupo invitado fue el de los jóvenes de la banda de música La Copalera, quienes a través de la radio hablaron de su proyecto musical y de la importancia de mantener viva la cultura y las tradiciones triquis. En algunas ocasiones también hablaron sobre las tradiciones del pueblo, especialmente de la música, transmitían piezas musicales de un disco grabado por el señor Antonio Vázquez, músico de la comunidad.

Con dificultades y carencias pero con el ánimo de sacar adelante la tarea que se les había designado por la autoridad municipal, los y las integrantes de la radio intentaron, con las herramientas y medios a su alcance, echar a andar este proyecto. Esta iniciativa pacífica desde sus inicios no fue bien vista por los detractores, quienes desde las primeras transmisiones manifestaron su descontento. Jorge Albino Ortiz comenta que desde el 20 de enero de 2008, cuando iniciaron transmisiones, recibieron amenazas de caciques y líderes del MULT-PUP: “dijeron que iban a quemar la estación, que la radio estorba”.

Desde sus inicios, la radio se consideró un espacio estratégico tanto por las autoridades autónomas como por los grupos detractores, para los primeros sería el medio para difundir los trabajos a realizar y mantendrían la comunicación con las comunidades triquis, las que forman parte del municipio y las que no. Para otros,

la radio era una amenaza al romper el silencio, pues la palabra de los impulsores del MASJC llegaría más allá de sus fronteras, es decir, hasta sus opositores. Así, las amenazas se cumplieron el 7 de abril de 2008, cuando fueron emboscadas y asesinadas por un grupo de pistoleros dos locutoras: Teresa Bautista y Felicitas Martínez. Este hecho fue una agresión al Municipio Autónomo, una violencia extrema contra las mujeres, un acto de intimidación al joven proyecto. Un acto inadmisibles que quedó impune, que sólo puede ocurrir en un estado donde no importan los derechos. Asesinatos que inmediatamente impactaron a los y las jóvenes que trabajaban en este proyecto.

El primer problema fue cuando las compañeras fallecieron, de ahí dos compañeros se salieron y yo solita no podía hacer nada, después fueron llegando otros compañeros. Y para poder empezar de nuevo pues lleva un tiempo (Yanira Vázquez, mayo de 2008).

Para los y las jóvenes de la radio, el miedo por ser agredidos o agredidas se hizo presente, tanto por parte de ellos como de sus familias. Para el desarrollo del proyecto los asesinatos les recordaron lo peligroso que significa hablar y expresarse en una región donde la violencia y la muerte han estado presente durante décadas.

Después del asesinato de las dos locutoras, los y las jóvenes de la radio intentaron poco a poco retomar el proyecto. Sin embargo, ya no realizaron programas sobre derechos indígenas, de las mujeres u otros temas políticos, básicamente por el miedo a abordar temas que pudieran ser motivo de nuevas agresiones; en palabras de una de las locutoras:

Antes nos poníamos a platicar de lo que podríamos hacer, hubo un tiempo en el que nos interesaban más los derechos de las mujeres y los derechos de los indígenas, la organización Cactus nos mandaba videos y eso lo traducíamos y lo pasábamos en triqui y sí estábamos entusiasmados con ese tipo de programas [...] No los discutimos muy bien porque ni tiempo nos alcanzó de discutir. Empezamos en

enero y pues a los tres meses se nos van las dos compañeras [cuando fueron asesinadas Felicitas Martínez y Teresa Bautista locutoras de la radio], nosotros teníamos en mente que ese era el objetivo de la radio pero de llegar a concretarlo no tuvimos tiempo, pero todos lo teníamos en mente (Yanira Vázquez, septiembre de 2008).

“La voz que rompe el silencio” surgió como una propuesta de las autoridades municipales y líderes naturales hacia los y las jóvenes del municipio. Aunque la iniciativa no surgió de los propios jóvenes, algunos se fueron apropiando del proyecto y lo consideraron importante para establecer comunicación con la gente de Copala y de otras comunidades triquis en la región, así como con los triquis que se encuentran fuera de ella; otros jóvenes se alejaron debido al miedo por el riesgo que pueden correr sus vidas, así como por necesidades económicas que los obligaban a salir a buscar trabajo a los Estados Unidos o en cualquier otro lugar fuera o dentro de la comunidad. La mayoría nunca antes había tenido acceso a una computadora, a internet y mucho menos al manejo y edición de programas radiofónicos, por lo que esta radio representó todo un reto por conocer y aprender de la tecnología y las posibilidades del medio mismo.

En sus inicios, “La voz que rompe el silencio” fue adoptada por los y las jóvenes como un espacio que abría la posibilidad de participar, aprender, divertirse, convivir y expresarse. En múltiples conversaciones, ellos y ellas me hablaron sobre lo contentos que estaban de poder trabajar en el rescate de su música tradicional, en entrevistar a los *ata chía* y *ana chía* (abuelitos y abuelitas), de hablar de los derechos de las mujeres, de sus derechos como pueblos indígenas, de poder poner la música que “a la gente de aquí le gusta”, de contar leyendas triquis. A la par de estas ideas se encontraba su interés por romper el silencio e intentar ser una voz que llamara a la reconciliación y a la solución de los problemas, a “dejar de matarse entre hermanos”, como lo expresaron en uno de los anuncios transmitidos. Sin embargo, el asesinato de dos de sus fundadoras inevitablemente marcó un “antes y un después”, y a pesar de haber regresado a la

pequeña cabina, el miedo hizo estragos y las ideas con las que surgió la radio se debilitaron luego de los asesinatos.

La radio comunitaria: voz de los sin voz

La radio es el medio de comunicación con mayor presencia en México, alcanza a hombres y a mujeres de todas las edades y niveles socioeconómicos. Actualmente, la disponibilidad de estaciones de radio en México se ha multiplicado, siendo las comerciales las que invaden el espectro radiofónico, mientras que sólo doce radios comunitarias han logrado conseguir los permisos ante la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, después de varios años de exigirlos.⁹

Sin embargo, a pesar de que son consideradas “ilegales”, hoy en día hay cientos de pequeñas cabinas de radios ubicadas en barrios, colonias, en el campo o la ciudad, que sirven a las comunidades. La señal de la mayoría de estas estaciones tiene muy poco alcance, son muy locales, nada comparado con la potencia con la que transmiten estaciones de radio que llegan a cubrir varios estados de la República, por lo que representan apenas un pequeño contrapeso a la avalancha de radios comerciales.

La radio es y ha sido un espacio de disputa constante, pues aquellos que detentan el poder económico y político de los medios de comunicación niegan a las grandes mayorías el derecho a expresarse como individuos o como colectivo. La radio como medio de comunicación es fundamental en los procesos de cambio social, pues es una herramienta muy importante para construir otra comunica-

⁹ Ecos de Manantlán en Jalisco, La Voladora en el Estado de México, Radio Erandi, Cultural FM y Radio Uandárhi en Michoacán; Radio Nnandi, Radio Calenda y Radio *Jën poj* en Oaxaca; Radio Bemba en Sonora, Radio Teocelo y Radio Huayacocotla en Veracruz, Radio *Gi ne gā b'ube th'o*, “Queremos seguir viviendo” en Hidalgo.

ción que implique diálogo y acción, diálogo entre los subordinados y acción contra el discurso de los grupos hegemónicos, es por ello que la apropiación de la otra comunicación desde los sectores populares es clave para recuperar el derecho a romper el silencio.

Ligada a poblaciones rurales y pobres, la radio comunitaria tiene como característica fundamental:

La defensa de los derechos humanos, la promoción de un desarrollo humano sostenible, la equidad de género, el respeto a las identidades étnicas, la preservación del medio ambiente, el protagonismo de los jóvenes y sus propuestas, la protección a la niñez y de las personas adultas mayores, la educación y la salud, así como la integración nacional y regional, constituyen los ejes fundamentales que determinan el perfil de las radios comunitarias (Calleja y Solís, 2005:35).

José Ignacio López Vigil (2008) plantea también que cualquiera que sea la propiedad, lo decisivo de las radios comunitarias es que su periodismo sea independiente y no vocero de un partido, gobierno o grupo empresarial. Es decir, más que la propiedad, es importante la *apropiación* que hace o no la audiencia de una determinada emisora. ¿La sienten suya, participan en ella, tienen voz y voto para orientar la programación, se ven representados en sus mensajes?, ¿cuándo se puede decir que una radio es comunitaria? La respuesta no es muy compleja: basta mirar los objetivos de esa radio. ¿Qué busca, cuáles son sus fines? Rafael Roncagliolo (en López, 1998) habla de tres lógicas de funcionamiento que marcan la verdadera diferencia entre los medios de comunicación masiva:

- La lógica de la rentabilidad económica, propia de los medios comerciales. Las radios comerciales se definen como instituciones con fines de lucro. Su objetivo, su primera finalidad, es ganar dinero.
- La lógica de la rentabilidad política, que preside las radios estatales o partidarias.

- Una tercera lógica, de rentabilidad sociocultural, que define a los medios comunitarios. La opción de una radio comunitaria es muy distinta: el servicio a la comunidad. Ahí está la esencia de lo comunitario.

Además de las características que señala Roncagliolo, la radio comunitaria tiene también un papel político importante, pues ha sido un medio de comunicación a través del cual las personas promueven y defienden los intereses de la comunidad; a través de la radio la comunidad ejerce el derecho a expresarse, a decir su palabra, a romper el silencio, este papel político de la radio nos remite a pensar la radio comunitaria como espacio de disputa por la apropiación de la palabra. La radio comunitaria es una importante tribuna para ejercer la democracia, el derecho a la comunicación, para denunciar las injusticias que afectan a las mayorías. En este sentido, la radio comunitaria se enfrenta al monopolio de los medios de comunicación que tienen como finalidad la homogenización para vender más, para controlar mejor, para mantener el orden establecido que sólo beneficia a una minoría.

Por lo tanto, las radios comunitarias representan la posibilidad de los ciudadanos comunes, “los de a pie”, para ejercer su libertad de expresión y, en todo caso, sentirse involucrados, reconocidos e identificados con sus planteamientos y contenidos a través de soporte tecnológico de la radiodifusión (Calleja y Solís, 2005:40). De esta manera, los campesinos, los indígenas, las amas de casa, los jóvenes, las mujeres, los hombres, entre otros, pueden expresar sus ideas, sus pensamientos, sus sueños, sus preocupaciones. Lo que implica la posibilidad de ejercer el derecho a la información, a opinar y a decidir.

La radio comunitaria genera la oportunidad para muchos hombres y mujeres de ubicarse políticamente de otra manera en lo social, es ejercer el derecho a la comunicación y a la libre expresión, el derecho a saber, a informarse, a ser visibles y tomados en cuenta.

Lograr habilidades de comunicación es, para la mayoría de las personas, un aprendizaje y un gran reto, pues su posición subordinada acota las posibilidades de expresar libremente las expectativas, intereses, emociones y sueños, y eso limita seriamente su participación personal y social, además de las propias dinámicas técnicas y rigurosidades del lenguaje radiofónico, de los géneros y formatos predeterminados.

López Vigil, radioalista de gran trayectoria en América Latina, plantea que la construcción de un proyecto de radio comunitario no es tarea fácil que se crea de la noche a la mañana, al contrario, es un proceso arduo, de lenta maduración, zigzagueante, que puede durar toda la vida. Puede ser un medio para impulsar el desarrollo comunitario, mejorar condiciones de vida, llevar diversión e información a comunidades alejadas, denunciar abusos e injusticias; ser también un espacio de expresión política en el que los grupos excluidos logren expresarse contra de las condiciones que los oprimen. A diferencia de otros medios de comunicación electrónica, la radio ha estado más al alcance de los grupos sociales excluidos, a pesar de que el acceso a las ondas hertzianas implica una disputa constante, desde que surgen las primeras radiodifusoras comunitarias, debido a que los permisos para transmitir se han convertido en un privilegio para los que tienen el poder político y económico. Por ello, muchas organizaciones o comunidades transmiten desde la “ilegalidad”. Fue el caso de “La voz que rompe el silencio”.

La radio comunitaria, y en específico “La voz que rompe el silencio”, buscaba convertirse en un medio de reconstrucción del tejido social, que contribuyera a construir otra comunicación entre comunidades, familias e individuos en medio de un conflicto político que ha quebrantado terriblemente las relaciones sociales, comunitarias y étnicas. Es decir, propiciar otra vía de diálogo y comunicación.

La radio comunitaria: “pirata” e “ilegal”

Siendo el derecho a la información y a la libre expresión, garantías ciudadanas que establecen valores y derechos humanos consagrados en la Carta de Deberes y Derechos Universales de la Organización de las Naciones Unidas, así como en la Constitución mexicana, éstos no se cumplen, pues prevalecen intereses individuales y grupales de carácter mercantil y utilitario, que benefician exclusivamente a reducidos grupos de empresarios que usan esas herramientas lucrativamente, dejando de lado el necesario servicio social que están obligados de prestar instrumentos tan poderosos como los medios electrónicos y escritos.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece en su artículo 19:

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

La Constitución mexicana señala en su artículo segundo, para el caso de los pueblos indígenas, la obligación de la federación, los estados y los municipios de:

Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.

A pesar del mandato constitucional, las autoridades de los diferentes niveles de gobierno no sólo incumplen su obligación, sino que reprimen, golpean, saquean y boicotean los intentos y propuestas de los ciudadanos para ejercer su derecho a tener sus propios medios de comunicación. En nuestro país la concentración de muchas frecuencias en unas cuantas manos se ha convertido en uno de los

obstáculos más importantes para la consolidación de la democracia¹⁰ y una verdadera mina de oro para los concesionarios.¹¹

A las radios comunitarias se les niega el derecho a acceder al espectro radiofónico, nacen sin permiso y se consideran “ilegales”, además, al responder a intereses colectivos este tipo de radio se enfrenta a un panorama hostil. Hay entonces un problema de poder, pues la democratización de la comunicación y de los medios de comunicación trastoca intereses que no ven la comunicación como un derecho de los individuos y de los pueblos, sino como una concesión por la que hay que pagar y hacer negocios.

Esto lleva a una disputa permanente por el derecho a expresarse, a opinar y a construir una comunicación al servicio de las nece-

¹⁰ “Esta concentración normativa ha favorecido el establecimiento y fortaleza de uno de los más grandes monopolios en la actividad empresarial nacional. El caso del Valle de México, el Distrito Federal y su área metropolitana, es de lo más elocuente. De 49 emisoras comerciales privadas que operan aquí, 41 pertenecen abiertamente a solamente cinco familias: los Aguirre de Radio Centro tienen 14 estaciones; los Azcárraga de Televisa Radio (Radiópolis) y Radio Fórmula, 11; los Ibarra de ACIR, seis; y los Salas y los Vargas de Radio Mil y MVS Radio respectivamente, cinco cada una” (Velasco, 1999).

¹¹ En el tercer trimestre de 1996 en esa 49 emisoras comerciales privadas del Distrito Federal, era de 1 637 pesos el minuto; es decir: 98 mil 220 pesos la hora. Esas 49 emisoras del Distrito Federal comercializaron 576 horas diariamente, tiempo equivalente al 50% del total de horas de transmisión acumulado que fue de 1 152 horas. En consecuencia, esas 49 emisoras comerciales privadas de la Ciudad de México, obtuvieron los siguientes ingresos: diariamente: 56 millones, 574 mil pesos; semanalmente: 396 millones, 023 mil pesos; mensualmente: 1 720 millones, 792 mil pesos; y anualmente: 20 mil 649 millones, 510 mil pesos. Si esto se lleva al plano de lo fiscal en ese sistema de simulacro con el que esta industria evade al fisco mal pagando, un impuesto que está vigente, ése del 12.5% o tiempo fiscal, las cifras que el erario no cobró fueron, por decir lo menos, impresionantes: en 1996 esas 49 emisoras del Distrito Federal le sacaron la vuelta al fisco con 5 218 millones 650 mil pesos y en 1997 con la nada despreciable suma de 11 662 millones 296 mil pesos, cantidad que representa casi el doble del presupuesto anual de la UNAM y más de la mitad del primer recorte presupuestal anunciado por la SHCP a raíz de la caída de los precios internacionales del petróleo (Velasco, 1999).

sidades y expectativas de los pueblos. De tal forma que una radio comunitaria que nace en este contexto se suma a la disputa por el control político y económico de los medios de comunicación, en clara desventaja.

En el caso de la región triqui de Copala, las principales estaciones de radio que se pueden sintonizar transmiten desde las ciudades de Tlaxiaco, Putla y Juxtlahuca, que históricamente se han confrontado con los triquis. En Santiago Juxtlahuaca se encuentran: Hits FM 90.5, Radio Mix 88.7 FM; en Putla de Guerrero La explosiva XECJU 740 AM; en Tlaxiaco La Poderosa 830 AM, XETLA La voz de la mixteca, en el 930 AM (Estación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en lengua mixteca, español y triqui).¹² A excepción de La voz de la mixteca, estas estaciones de radio han sido concesionadas a particulares, por lo que su fin es básicamente comercial, la transmisión es exclusivamente en español y en ellas las comunidades y pueblos indígenas no tienen ningún tipo de injerencia. Lejos de ser un espacio de expresión para la población en general y en específico para la población triqui, estas estaciones de radio fomentan un lenguaje racista y alimenta el desprecio a la población indígena de la región. Los triquis no tienen posibilidad de acceder a estos espacios, sólo son mencionados en casos de asesinato o hechos de violencia, alimentando así la idea de que son “salvajes” o “violentos por naturaleza”.

La radio comercial en la región se caracteriza por transmitir sólo en español, no tomar en cuenta la cultura local y regional, y tener fines básicamente comerciales y oficialistas. Los dueños son particulares que tienen la radio como un negocio; responden a intereses de partidos políticos, pues tienen vínculos de amistad o compadrazgo con funcionarios locales y del gobierno estatal; esto se ha evidenciado en muchos casos pero especialmente en el año

¹² El triqui que se habla en esta estación no corresponde a la variante de Copala sino a la Triqui alta.

2006, a raíz de la movilización de la APPO en el estado, pues desde los medios locales el gobierno estatal descalificaba al movimiento; estas estaciones mostraron un claro respaldo al gobierno estatal criminalizando al movimiento popular y magisterial.

En este contexto, y en medio de un conflicto por la construcción de un Municipio Autónomo, surge “La voz que rompe el silencio”, como la búsqueda de una vía de comunicación del MASJC para fortalecer su proceso autonómico, para llegar a sus habitantes y a otras comunidades triquis; para dar información sobre la lucha del MASJC, y para que transmitiera en lengua triqui, para enterar a la población de los diferentes temas y proyectos emprendidos por las autoridades autónomas.

Los y las jóvenes de la radio, entre la pobreza y la violencia

En Copala, la población en general y en específico la población joven, tiene limitadas opciones de desarrollo, tanto en el orden económico y social. La juventud se dedica al estudio, la artesanía y la albañilería; algunos son choferes, empleadas domésticas o migrantes con muy diversas tareas. Por falta de tierras o por evitar riesgos, pocos son los que van al campo a cuidar chivos o a sembrar la milpa, cada vez son más los que salen de su comunidad, a los campos agrícolas del norte del país o a los Estados Unidos. Algunos buscan empleo en Juxtlahuaca, Huajuapán o Tlaxiaco, la ciudad de Oaxaca, el Distrito Federal y otras ciudades del país.

Aquellos que cuentan con más recursos y contacto con redes sociales, generalmente siguen sus estudios en alguna escuela de la región, ya sea el Cobao (Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca), en Juxtlahuaca, Tlaxiaco o hasta Nochixtlán; otros ingresan a la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), y unos más, de acuerdo con los paradigmas y roles de género locales, se casan y entran a la vida familiar doméstica a temprana edad.

En medio de la violencia, marginación y exclusión en que viven los y las jóvenes triquis de San Juan Copala, se iniciaron las

transmisiones de la radio triqui: “La voz que rompe el silencio”. Quienes han participado en el proyecto tienen entre 14 y 24 años. Fueron seis los pioneros: Adolfo, Yanira, Manuel, Felícitas, Teresa, y Jorge, este último nombrado por las autoridades coordinador del proyecto. Algunos se fueron integrando después como Rosa, Jimena, Brigida, Osvaldo, Josué y Flavio. Al principio, el equipo se mantuvo muy comprometido y dispuesto a poner en práctica lo aprendido; otros más, pese a su interés, se fueron alejando por diversas razones: asesinatos, miedo, imposibilidad de recibir remuneración por su trabajo, pérdida de interés, obligaciones familiares, trabajo y migración.

Estos jóvenes han crecido en medio del conflicto político que vive su pueblo. Así cuentan:

[...] antes del Municipio Autónomo ya no podíamos salir a las 6 de la tarde porque pasaban los de Rastrojo y balaceaban (Rosalba Ramírez, enero de 2009).

Otra joven comenta:

Cuando estábamos en la primaria, como a las seis de la tarde, todas las personas se metían a sus casas porque estábamos seguros que iba a haber balazos, estábamos en la escuela haciendo la tarea cuando se empezaban a escuchar disparos y nos teníamos que esconder debajo de las mesas (Yanira Vázquez, mayo de 2009).

A pesar de vivir cotidianamente estas situaciones, los y las jóvenes triquis buscan, junto con sus familias, la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida. Prácticamente todo el equipo de la radio ve en la educación la opción para mejorar sus condiciones económicas y las de sus familias, por lo que a pesar de las dificultades se esfuerzan por continuar sus estudios. Algunos de los jóvenes lograron estudiar su preparatoria en el Bachillerato Comunitario que se encuentra en la comunidad de Rastrojo, este bachillerato está coordinado por el MULT; otros en el Colegio de Bachilleres en

Santiago Juxtlahuaca, otros terminaron ya la secundaria en Copala, pero las dificultades económicas y políticas les han impedido continuar sus estudios.

En el 2006, con la agudización de los conflictos en la región y la ruptura que dio lugar a la conformación del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente, se cerraron algunos caminos por motivos de seguridad, con el fin de detener emboscadas y balaceras, por ello, algunos jóvenes ya no pudieron asistir al Bachillerato Comunitario de Rastrojo (sede del MULT). El conflicto cerró de tajo la posibilidad de estudio para muchos jóvenes del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

Entre las aspiraciones de este grupo de jóvenes está continuar con sus estudios, lamentablemente se enfrentan a una realidad que les niega ese derecho. Ante la falta de oportunidades educativas en la comunidad y su precaria economía familiar, se ven en la necesidad de apoyar económicamente a sus familias, algunos en las labores del campo, en la venta de artesanías, como ayudantes de albañil, trabajadoras doméstica, entre otros.

Los y las triquis que han participado en el proyecto de radio son jóvenes entre 14 y 24 años edad, todos tienen estudios mínimos de secundaria y máximo de educación media superior, por lo que sobrepasan el promedio de años escolares, que en el estado de Oaxaca es de apenas 6.4 años, según el INEGI, es decir, son jóvenes que a pesar de las adversidades han estudiado más años que otros indígenas.

De los y las trece jóvenes integrantes de la radio, once son solteros y sólo dos viven con sus parejas y tienen hijos. Sin embargo, por lo menos seis tienen la responsabilidad de mantener a sus familias total o parcialmente. Se trata pues de jóvenes que desde muy temprana edad han asumido responsabilidades de adultos, debido a la falta de sus padres, ya sea por cuestiones de migración, asesinatos o debido a la pobreza en la que se encuentran y a la dificultad de los padres y madres de familia de cubrir sus necesidades básicas.

Son hombres y mujeres jóvenes que se han insertado en el mercado de trabajo fuera de sus comunidades desde temprana edad, son migrantes que se dedican a la venta de artesanías, a trabajar

como albañiles, o al trabajo doméstico, al magisterio, son campesinos, son pues una pieza importante en la economía familiar. No son jóvenes que actúan como hijos de familia, sin responsabilidades, dedicados sólo al estudio o a la diversión. La juventud en la triqui baja, implica trabajo y múltiples responsabilidades.

Como parte de una comunidad, los jóvenes también desempeñan tareas elementales de servicio comunitario como parte del Comité de la escuela primaria de San Juan Copala, vocero del municipio o coordinador de la radio.

En medio de todo el conflicto, los y las jóvenes tienen sueños y deseos de futuro como todos los jóvenes; los triquis coincidieron en que su interés es continuar sus estudios, la migración apareció en segundo lugar, más que como un deseo, como la opción obligada si la primera no resulta. Esto llamó mucho mi atención, pues por lo menos para este grupo de jóvenes, migrar no resulta para ellos un fin o proyecto de vida, lo cual obliga a pensar que si bien existe una cultura de la migración, entendida como un conjunto de valores y símbolos de prestigio que parten del supuesto de que la migración es la principal o la única fuente de éxito personal y la mejor o única expectativa socioeconómica para niños y jóvenes; en este caso no opera así, pues estos jóvenes tienen como interés principal continuar sus estudios y sólo en caso de que esto no sea posible, migrarán a otro estado o a los Estados Unidos. La juventud triqui sueña con continuar sus estudios, la preparatoria, la universidad o alguna normal. Sin embargo, de todos ellos, ninguno ha logrado más allá de la preparatoria. Ante una realidad que les niega este derecho algunos de estos jóvenes han migrado a los Estados Unidos, arriesgando su vida y dejando a un lado sus sueños de una carrera universitaria, con la esperanza de regresar algún día e ingresar a una Universidad.

El proyecto de la radio ha sido un espacio de participación, encuentro, aprendizaje, convivencia y expresión, un espacio de construcción colectiva y de experiencias fuertes, de violencia y muerte. Aun cuando en algunos momentos encuentran el respaldo de los mayores, la mayoría de las veces tienen que enfrentarse a la desca-

lificación o al poco respaldo de los más grandes, pues consideran su trabajo como poco serio. Este grupo de jóvenes también se enfrenta a una realidad adversa que los coloca en una situación de indefinición e incertidumbre sobre su futuro, en el cual prevalece el dilema sobre su permanencia en la comunidad. Lamentablemente sus aspiraciones personales de continuar sus estudios difícilmente serán posibles, pues aun cuando todos y todas expresan su interés en continuar sus estudios ninguno lo ha logrado.

La participación y el compromiso en el proyecto son disparejos: para algunos tiene una importancia política y cultural al poder llevar el mensaje de las autoridades autónomas a otras comunidades en conflicto, trabajar en la recuperación de costumbres y tradiciones; para otros, sólo es un medio para escuchar música y convivir con otros jóvenes. Verdad es que todos y todas enfrentan una realidad difícil, que todos quieren estudiar, trabajar y recibir un salario, que sufren de grandes carencias familiares, que tienen la sensación de que pueden perder la vida al participar en la radio, así como la incompreensión por parte de algunos adultos que exigen un desempeño profesional siendo que el equipo tiene tantas carencias.

**Teresa Bautista y Felicitas Martínez:
somos muy jóvenes para morir**

“Algunas personas piensan que somos muy jóvenes para saber, deberían saber que somos muy jóvenes para morir”.¹³ Este mensaje, grabado en enero de 2008 por las jóvenes de la radio, evidencia lo peligroso que resulta vivir a los y las jóvenes en medio del conflicto político. Muestra también la preocupación sobre la violencia que han vivido en carne propia desde su niñez. Lamentablemente todos los y las jóvenes que participan en la radio tienen algún familiar asesinado o herido por el conflicto, sea el padre, madre, hermano, hermana, tío, primo.

¹³ Mensaje grabado por las jóvenes de radio “La voz que rompe el silencio”.

Sin embargo, es importante resaltar que los jóvenes triquis no se han quedado al margen de esa realidad, históricamente han sido ellos los que han participado en el escenario político para expresar su inconformidad. Desde principios de la década de 1970 los jóvenes se han manifestado por la necesidad de resolver pacíficamente los conflictos, por no seguirse matando entre hermanos, pues ellos también ha sido blanco de estos ataques, es muy larga la lista de víctimas de las venganzas en la que los niños, los jóvenes y las mujeres también han sido botín de guerra.

Lamentablemente los integrantes de la radio no fueron la excepción y a sólo cuatro meses de haber iniciado el proyecto de radio, el día 7 de abril de 2008, dos jóvenes locutoras: Felicitas Martínez y Teresa Bautista, fueron emboscadas y asesinadas cuando iban a realizar servicio comunitario y a recabar información para sus programas.¹⁴

Este hecho fue un golpe muy fuerte al naciente proyecto, fue calificado por las autoridades autónomas como una agresión al Municipio Autónomo y a su proyecto de Radio. Sin embargo, el entonces procurador general de Justicia de Oaxaca, Evencio Nicolás Martínez Rodríguez, declaró que el atentado “no era contra las locutoras, sino contra Francisco Vázquez”, empleado del Registro Civil que conducía el vehículo en el que viajaban, como si el error limpiara cualquier culpa.

Felicitas Martínez y Teresa Bautista participaron en el proyecto de radio desde el inicio, su participación a nivel comunitario hizo que las autoridades autónomas se acercaran a ellas para invitarlas; hacía casi un año que formaban parte del comité de la escuela primaria “Renovación”, de San Juan Copala, su trabajo y responsabilidad era una carta de presentación importante al integrarse a la radio. Yanira comenta:

¹⁴ Teresa y Felicitas salieron a cumplir una labor periodística para promocionar servicios de salud, en las comunidades de Llano Nopal y Aguacates, estando de regreso fueron acibilladas por sicarios plenamente identificados.

[...] las dos eran unas chavas amigables, les gustaba hablar con cualquier persona, trataban de ayudar, hay personas que no saben hablar español, las acompañaban al doctor, a recoger dinero a Juxtlahuaca y adonde pudieran apoyar con el español (Yanira Vázquez, enero de 2009).

Felicitas colaboraba en la radio y trabajaba en un restaurante de Juxtlahuaca para apoyar a su familia, compraba lo que necesitaban sus dos hermanitos, también veía por su abuela. Teresa trabajaba en Copala para ayudar a su mamá, ante la falta de padre, veía por su familia.

El desconcierto y el miedo, el duelo de sus compañeros, obligaron a suspender las transmisiones por unos días pero luego se reinició, aunque mermó el trabajo. La inseguridad, el miedo de los jóvenes, el temor de los padres y madres de familia por el peligro que corren sus hijos e hijas, dificultó aún más el proyecto.

Este temor se agudizó ante la impunidad. El 9 de diciembre de 2008, el titular de la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra Periodistas de la Procuraduría General de la República (PGR), Alberto Orellana Wiarco, afirmó que Felicitas Martínez y Teresa Bautista “fueron víctimas circunstanciales de una agresión que iba dirigida al conductor del vehículo donde ellas viajaban”, por lo tanto, su asesinato “no tuvo que ver con el ejercicio de comunicación que desempeñaban en “La voz que rompe el silencio”.

¿Bajo qué argumentos el fiscal asegura que el móvil no se asoció a su labor periodística? Es un hecho que ninguna de las líneas de investigación se agotó en este caso por parte de la autoridad ministerial. Mientras tanto estos asesinatos siguen impunes.

La radio triqui, desde sus inicios intentó ser una tribuna y fue utilizada por los jóvenes para hacer un llamado al fin de la violencia; así, el 20 de enero de 2009 en el primer aniversario de “La voz que rompe el silencio” y a dos años de la declaración de autonomía, los jóvenes triquis transmitieron insistentemente a través de la radio un mensaje construido días antes resultado de una reflexión al interior del grupo sobre la importancia de transmitir mensajes de paz, pues

la radio también se escucha hasta otras comunidades triquis que no forman parte del MASJC, así se expresaron:

El gobierno quiere que nosotros sigamos peleando, por eso ha querido echar para abajo nuestro proyecto de autonomía, es por eso que debemos defendernos y ayudarnos entre nosotros y decir ¡basta!¹⁶

Los hechos de violencia perpetrados en contra de las jóvenes han marcado un parteaguas en el proyecto de radio y en el del Municipio Autónomo. Los asesinatos no sólo arrebataron la vida a dos impulsoras del proyecto, sino que generaron temor en el grupo, así como en sus padres. En múltiples ocasiones los y las jóvenes me comentaron con mucha añoranza sobre los inicios de la radio, de cómo iban aprendiendo y desarrollando algunos programas y temas. Con la muerte de sus compañeras el mensaje fue directo: no hagan nada porque eso puede significar la muerte.

Estos hechos, sumados a las dificultades personales, propiciaron que el equipo inicial se fuera desintegrando, quienes permanecieron optaron por sólo enviar saludos, complacencias y servicio comunitario. Sin embargo, las bocinas siguieron funcionando en un contexto de violencia como el que se vive en la región, una radio que se limita a enviar saludos y a complacer a sus radio escuchas con piezas musicales también puede tener un papel importante, pues en todo caso es un medio que permite de alguna manera la comunicación cuando el tejido social está roto. Después de estos hechos los y las jóvenes sólo en algunas ocasiones retomaron algunos de los mensajes que tenían que ver con los conflictos en la región, siempre llamando a la unificación y a la resolución pacífica de los problemas.

¡Lo primero que hicieron los paramilitares fue destruir la cabina de la radio!

Impulsar una radio comunitaria no es empresa fácil, más aún en un contexto de pobreza, violencia y conflicto como el que vive la

región triqui. No sólo se enfrentan a problemas externos como una legislación que los señala como delincuentes y que criminaliza el derecho de los pueblos indígenas a generar sus propios medios de comunicación, también se tienen que encarar debilidades y problemas internos.

Desde sus inicios, la radio se consideró un espacio estratégico tanto por las autoridades autónomas como por los grupos detractores, para los primeros sería el medio para difundir los trabajos a realizar y mantendrían la comunicación con las comunidades triquis, las que forman parte del municipio y las que no. La radio era un medio fundamental para *romper el silencio*, pues la palabra de los impulsores del MASJC llegaría más allá de sus fronteras, es decir, hasta sus opositores. Las amenazas se cumplieron el 7 de abril de 2008, cuando fueron emboscadas y asesinadas Felicitas Martínez y Teresa Bautista.

El acoso y agresión permanente a los simpatizantes del MASJC, llegó a límites extremos el 29 de noviembre de 2009, cuando San Juan Copala, sede del municipio, fue sitiado por grupos paramilitares, población y autoridades autónomas denunciaron que la Unidad de Bienestar Social para la Región Triqui (Ubisort), así como el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Partido Unidad Popular (MULT-PUP), se parapetaron desde los cerros disparando día y noche contra la población de Copala, cortaron servicios básicos, como agua, luz, teléfono, obligaron al médico del centro de salud a abandonar la comunidad, los niños ya no pudieron ir a las escuelas, la gente ya no pudo salir a trabajar, a buscar alimentos.

Testimonios narran que en cuanto los paramilitares tomaron las instalaciones de la presidencia municipal, se dirigieron también a la cabina de radio, que hasta ese momento seguía transmitiendo, balearon y destruyeron el equipo que con tanto esfuerzo los y las jóvenes habían mantenido durante casi dos años. La saña con la que fueron destruidas y el hecho de hacerlo es una muestra más del papel y lo peligroso que puede resultar para quien intenta hacer oír su voz y denunciar las injusticias; las locutoras de la radio me comentaron que “lo primero que hicieron los paramilitares fue

destruir la radio” y cuando disparaban contra las instalaciones gritaban: “¡¡Esto que le está pasando a su pinche radio es lo que les va a pasar a ustedes si siguen con su autonomía!!”.

Durante diez meses *los autónomos* resistieron, negándose a abandonar la sede del MA, sus pertenencias, sus casas, ganado, enseres domésticos, etcétera. Fueron varios los intentos por romper el cerco. El 27 de abril de 2010 una Caravana conformada por observadores de Derechos Humanos y periodistas, fue emboscada a la altura de la Comunidad de La Sabana, sede de la Ubisort, resultando asesinados Jiri Antero Jaakkola y Alberta Cariño Trujillo. El 8 de junio de ese mismo año otra Caravana intentó llegar con alimentos y medicinas, la Ubisort les impidió el paso en presencia de las autoridades estatales, que lejos de garantizar el libre tránsito presionó a los integrantes de la Caravana para que regresaran.

Para mediados de septiembre, alrededor de 400 paramilitares cerraron aún más el cerco, después de 300 días de sitio, los autónomos ya no contaban con alimentos, agua, muchos estaban heridos y enfermos debido a las balas, falta de alimentación y a la situación extrema a la que habían estado sometidos. Niños y niñas, ancianos, jóvenes, mujeres, hombres, todos comenzaron a salir por los montes en la noche para no ser emboscados. Finalmente, el 23 de septiembre Copala fue tomado por los paramilitares. Mientras tanto 700 personas quedaron sin hogar, desplazadas hacia otras comunidades del MA, otras en la Ciudad de México, otras a Oaxaca, y ciudades cercanas.

Los jóvenes de la radio también abandonaron su comunidad, hoy en día luchan desde distintos espacios por retomar su vida, pero frente a un panorama mucho más adverso fuera de su comunidad.

Conclusiones

Ser joven no es una categoría fija y homogénea, se construye en términos temporales, culturales e históricamente determinados. Así, ser joven triqui no es lo mismo que en otras épocas, hoy los

elementos que dan identidad a la juventud no se adquieren sólo en el seno de la familia o la comunidad, sino a través de una gran diversidad de elementos como la migración, la pobreza, la escuela, los medios de comunicación masiva o la violencia en la región. Actualmente hablar de este sector de la población triqui implica reconocer a jóvenes que asumen responsabilidades consideradas como de “adultos”, aun sin estar casados, ellos y ellas trabajan para contribuir económicamente en sus hogares, asumen el cuidado de sus hermanos y hermanas menores y de las personas mayores, así como cargos y responsabilidades comunitarias.

Reflexionar sobre la juventud triqui, y en específico sobre los y las jóvenes que participan en “La voz que rompe el silencio”, me permitió acercarme a una realidad adversa en la que la juventud lucha de manera constante y cotidiana en múltiples aspectos. Las mujeres y los hombres jóvenes triquis son una pieza importante en la economía familiar y tiene un fuerte compromiso comunitario. En medio de este conflicto los y las jóvenes tienen sueños y deseos de futuro como todos los jóvenes, para ellos es el fin de la violencia, una vida tranquila en sus comunidades, continuar sus estudios y, en última instancia, la migración como la salida que toman cuando prácticamente todas las puertas se han cerrado.

La declaración del Municipio Autónomo de San Juan Copala en enero de 2007 es un paso más de la lucha histórica del pueblo triqui, representa una acción pacífica para detener la violencia en la región. En este proceso de construcción de un territorio de paz, la participación de los y las jóvenes ha sido muy importante. Aun cuando no es un sector juvenil homogéneo que participe de igual manera en todos los aspectos de la comunidad, sino una población juvenil diversa que se compromete de diferentes maneras y en diferentes niveles, en la que algunos jóvenes asumen cargos comunitarios o políticos debido a su historia política personal y familiar. En este contexto, el proyecto de radio triqui encabezada por algunos jóvenes de la comunidad significó una estrategia innovadora, pacífica y que sobre todo buscaba establecer otros mecanismos de

comunicación en un contexto en el que el tejido social se encuentra extremadamente dañado.

La creación de una radio comunitaria significó ejercer en los hechos el derecho de los pueblos a informar y ser informados, sin embargo, en nuestro país esto es “ilegal”. Los y las jóvenes triquis tomaron la palabra, hicieron oír su voz pagando con su propia vida. El 7 de abril de 2008 los asesinatos de Felicitas Martínez y Teresa Bautista dejaron claro lo peligroso que es romper el silencio y levantar la voz en un contexto donde la violencia y la impunidad forman parte de la vida cotidiana.

Pese a todo, hoy día la juventud triqui desempeña un papel muy importante, considero que este sector tiene un potencial clave en la pacificación de la región y en la generación de alternativas que pongan fin a la violencia. Lamentablemente ante la dificultad para desarrollarse en sus comunidades, continuar sus estudios, conseguir un trabajo bien remunerado y/o participar libremente, los jóvenes indígenas triquis tiene como único futuro previsible la migración.

Los y las jóvenes triquis que impulsaron “La voz que rompe el silencio” entre 2008 y 2009, hoy se encuentran fuera de San Juan Copala. El desplazamiento forzoso producto de la violencia ejercida contra los impulsores de la Autonomía, cayó también sobre ellos y sus familias. El caso de la juventud triqui de San Juan Copala es un botón de muestra de la grave situación que vive el campo mexicano y que obliga a la población más joven a tener la mirada rumbo al norte.

En medio de la catástrofe ¿qué les queda probar a los jóvenes?, ¿qué les queda a los y las jóvenes triquis? No es fácil saberlo. Mario Benedetti en un poema a los jóvenes expresa:

También les queda no decir amén, no dejar que les maten el amor, recuperar el habla y la utopía, ser jóvenes sin prisa y con memoria situarse en una historia que es la suya.

Bibliografía

- Blanche, Petrich (2007), “Colega de las locutoras triquis asesinadas aspira a continuar su labor periodística”, *La Jornada*, México, 16 de mayo.
- Calleja, Aleída y Beatriz Solís (2005), *Con permiso. La radio comunitaria en México*, México, AMARC.
- Cariño Trujillo, Carmela (2009), “Juventud triqui, radio comunitaria y autonomía. La voz que rompe el silencio”, tesis para optar por el grado de maestra de desarrollo rural, México, UAM-Xochimilco.
- Feixa, Carlos (1997), *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, México, SEP/Causa Joven.
- García Alcaraz, Agustín (1973), *Tinujei. Los triquis de Copala*, México, Secretaría de Recursos Hidráulicos/Comisión del Río Balsas.
- López Bárcenas, Francisco (2009), *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, México, UAM-Xochimilco/mc editores.
- López Vigil, José Ignacio (2008), “La radio, en especial la latinoamericana, ha servido como intercomunicador de grandes zonas de silencio”, entrevista realizada por Carlos Rafael Diéguez B., *Rebelión* [<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=64615>].
- López Vigil, José María (1998), “Radios comunitarias, libertad de antena”, revista *Envío*, núm. 198 [<http://www.envio.org.ni/articulo/343>].
- Manuel, locutor de la radio “La voz que rompe el silencio”, San Juan Copala, entrevista realizada en abril de 2009.
- Pérez Islas, José Antonio (2008), “Juventud: un concepto en disputa”, en Pérez Islas José Antonio, Mónica Valdéz González y María Herlinda Suárez Zozaya, *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México, Porrúa.
- Reguillo, Rossana (2000), *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Buenos Aires, Norma.
- Rivera, Alejandra (2006), “Los pueblos indios otro bastión de la APPO”, *Pluma*, núm. 4, invierno [<http://www.mobimirntoalsocialismo.com.mx/archivos/revista/cinco/pueblos,htm>].
- Rosalba Ramírez, locutora de la radio “La voz que rompe el silencio”, San Juan Copala, entrevista realizada en enero de 2009.

Velasco Ugalde, Enrique (1998/1999), “La radio y la transformación del Estado mexicano”, *Razón y Palabra*, núm. 12, año 3, octubre-enero [<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n12/rad12.html>].

Yanira, locutora de la radio “La voz que rompe el silencio”, San Juan Copala, entrevistas realizadas en junio y septiembre de 2008, y junio de 2009.

Culturas e identidades rurales, número 4 de la Serie Mundos Rurales de la DCSH de la UAM-Xochimilco, se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2012. En su composición se utilizaron tipos de las familias American Garamond y ZapfHumnst; el tiraje consta de 1000 ejemplares impresos sobre papel cultural. Edición e impresión *mc editores*, Selva 53-204, Insurgentes Cuicuilco, 04530 Ciudad de México, tel. (52)(55) 5665-7163 [mceditores@hotmail.com].

Hace algunas décadas la cultura aún era un tema estudiado fundamentalmente por la antropología o la etnología, sin embargo, desde la década de 1980 buena parte de las disciplinas sociales como la sociología, la ciencia política y la historia se han acercado a la cultura con distintas preguntas y desde perspectivas diversas.

Los textos publicados en este libro son artículos de egresados de la maestría y el doctorado en desarrollo rural, de la UAM-Xochimilco, quienes abordan distintos aspectos de la dimensión cultural de los procesos de transformación en el mundo rural. Los trabajos son capítulos o resúmenes de tesis seleccionadas debido a sus aportes a la discusión de los procesos de desarrollo rural.

Hoy es claro que todo proceso social tiene una dimensión cultural, y su exploración ha derivado en el desarrollo de perspectivas teóricas y metodológicas. De inicio, debemos decir que las expresiones culturales pueden entenderse como un elemento que orienta las prácticas sociales y sus transformaciones, puede ser un motor de cambio, un factor que modela las expectativas, intereses y modos de acción. Influye, definitivamente en la estructuración y transformación del mundo social. El énfasis del posgrado es justamente el tema de las transformaciones sociales, de la construcción del desarrollo pensado desde los sujetos o actores sociales.

Y hablar de sujetos implica hablar de su historia, de su memoria, de su identidad y de sus proyectos de futuro. De ahí que toda intención de transformación o cambios sociales modificará su mundo de vida, que es una manera de ordenar su cultura. Si partimos de la cultura como sistema de relaciones simbólicas que se manifiesta en las experiencias cotidianas a través de los hábitos y estructuras de pensamiento que ordenan la vida social, podemos reconocer a los actores sociales rurales que pueden ser los protagonistas de su transformación.



Case abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD X O C H I M I L C O