

T
895

80030

80030



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL**

NIVEL MAESTRÍA

**USOS, RITOS Y QUERENCIAS
DE LAS BEBIDAS ALCOHÓLICAS EN TLAHUITOLTEPEC.
ESBOZO DEL PROCESO DE ALCOHOLIZACIÓN ENTRE LOS
MIXES DE LA ZONA ALTA.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRA EN DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A

SANDRA HERNÁNDEZ BAUTISTA

DIRECTOR: FRANCISCO LUCIANO CONCEIRO BÓRQUEZ

MÉXICO, D. F.

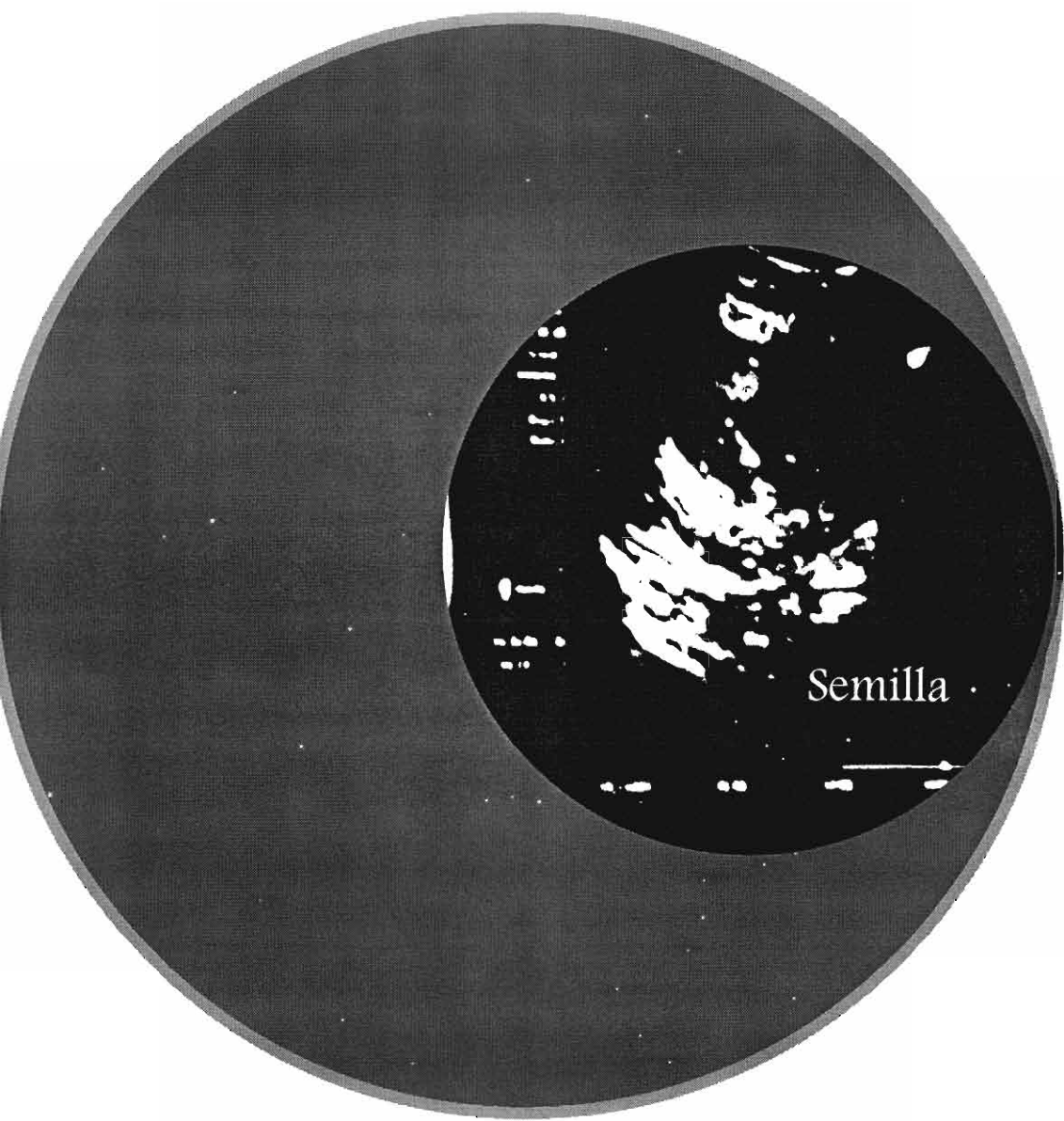
MAYO DE 2009

Usos, Ritos y Querencias

de las bebidas alcohólicas en
Tlahuitoltepec.



Esbozo del proceso de alcoholización
entre los mixes de la zona Alta.



Semilla

Agradecimientos:

Diferentes manos y experiencias se pasean por este escrito, aquellas que cronológicamente han revisado sintaxis, coherencia, argumentación y suficientes giros lingüísticos para moldear este ensayo. Sin duda, el principio de esta cocción estriba en la empatía y afecto por quiénes han revisado los diferentes escritos, sugiriéndome puertas de reflexión. Desde endenantes y siempre Claudia Rangel, los compañeros y profesores de la 12ª generación de la maestría especialmente Juan Carlos Robles, Susana Cruz, Gisela Espinosa y Sonia Comboni. Finalmente en la animación terminal de este ciclo, la constancia y aliento de Luciano Concheiro; todos, en medio de mis altas, bajas, declives y emergencias.

Por otro lado, los atributos de personalidad intrínsecos en el ensayo, siempre tienen sus influjos y aunque condiciones de amistad son circunstanciales y relativas, a veces perennes y un tanto efímeras, parecen galopando en paralelo con la banda defeña, la oaxaqueña y la chilango-oaxaqueña. Luego un poco más arriba la banda de Tlahui.

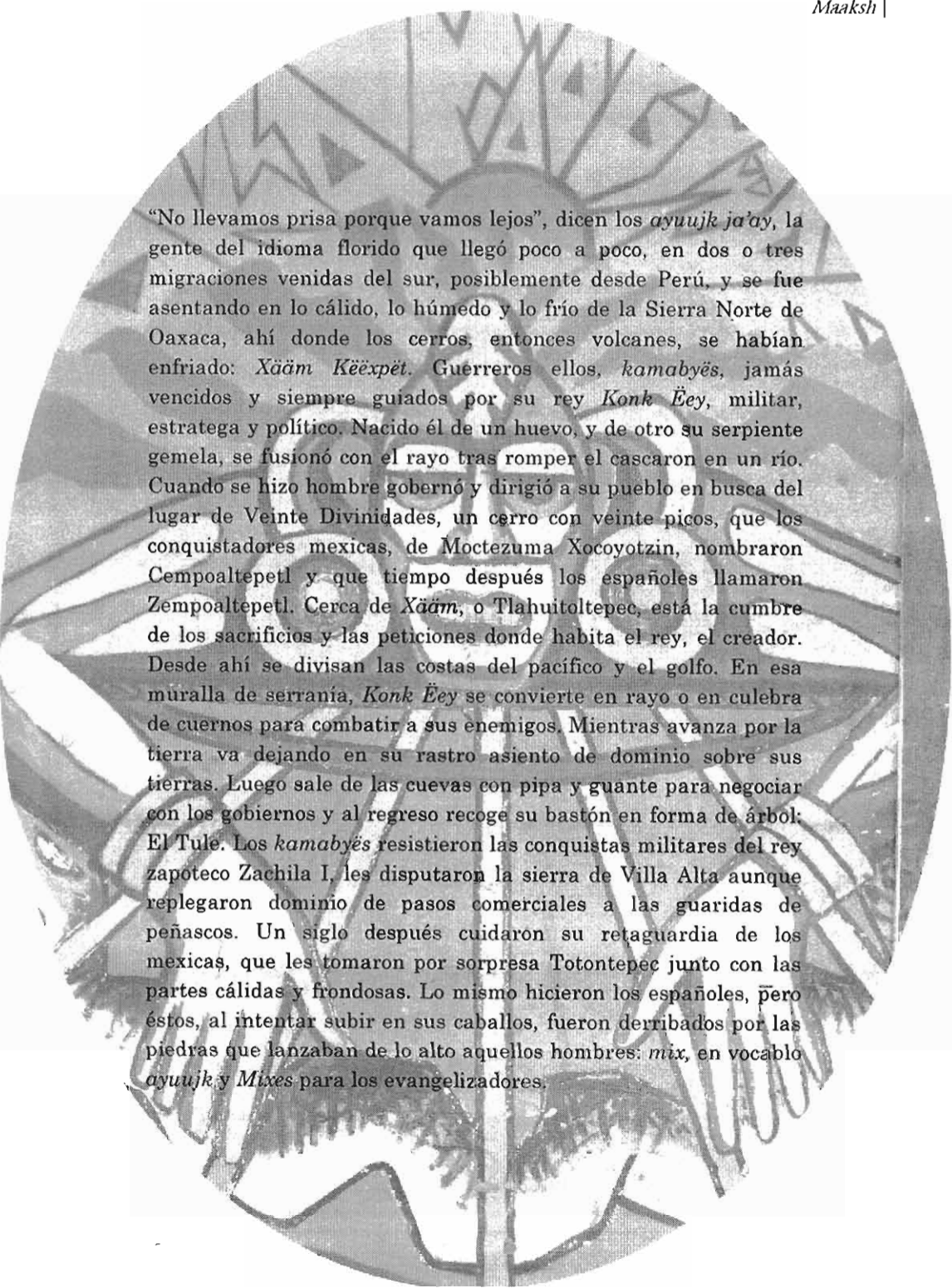
Propiamente para las condiciones de sistematización, investigación y hospitalidad a los cabildos del año 2000, 2003, 2004, 2005 y 2008 del municipio de Santa María Tlahuitoltepec: los secretarios, regidores de educación, salud, sindicatura, alcaldes, topiles, capitanes de festejo y palenqueros de Nejapa. En otra orografía desde donde se ve a Tlahui, el padre Leopoldo Ballesteros y a los curas diocesanos de la parroquia.

Como siempre y con afecto a las familias y amistades que siempre nos han recibido e involucrado con el mundo ayuujk como poco merecemos, las familias del maestro Joel Vázquez, El tío Pepe Díaz, la Señora Sofía y Pepe Diego. A Tlahui con sus hojas amarillentas en el borde de carretera, la nube, el Cerro, el viento y el frío que encantan de música un mezcal.

Luego más allá del escrito y en el barullo de fin de ciclo, un tiempo anidado en el silencio, deja un breve recuento de las interminables consecuciones, destierros, retoños, y terruños que se extienden en el petate familiar, ahora se arrullan, ahora se arrollan, ahora se extienden, ahora ser parte, ahora salir en partes y regresar en todos. Sin más duda de ser, sentir y pensar que como nos crecieron. Entre aquellos quienes son fragmento, memoria y todo, mi familia. Saúl, Liva, José, Haydeé, Ale, los tíos, Pepe...

Repertorio

Prólogo	1
Introducción	12
1. Proscenio: Comunalidad	28
2. Personajes: los ayuujk Jaa'yj	75
3. Escenarios de la alcoholización	130
4. Telón de fondo: la colonialidad de la alcoholización	198
5. Desenlace	245
Bibliografía	260



“No llevamos prisa porque vamos lejos”, dicen los *ayuuik ja’ay*, la gente del idioma florido que llegó poco a poco, en dos o tres migraciones venidas del sur, posiblemente desde Perú, y se fue asentando en lo cálido, lo húmedo y lo frío de la Sierra Norte de Oaxaca, ahí donde los cerros, entonces volcanes, se habían enfriado: *Xääm Këëxpët*. Guerreros ellos, *kamabyës*, jamás vencidos y siempre guiados por su rey *Konk Eëy*, militar, estratega y político. Nacido él de un huevo, y de otro su serpiente gemela, se fusionó con el rayo tras romper el cascaron en un río. Cuando se hizo hombre gobernó y dirigió a su pueblo en busca del lugar de Veinte Divinidades, un cerro con veinte picos, que los conquistadores mexicas, de Moctezuma Xocoyotzin, nombraron Cempoaltepetl y que tiempo después los españoles llamaron Zempoaltepetl. Cerca de *Xääm*, o Tlahuitoltepec, está la cumbre de los sacrificios y las peticiones donde habita el rey, el creador. Desde ahí se divisan las costas del pacífico y el golfo. En esa muralla de serranía, *Konk Eëy* se convierte en rayo o en culebra de cuernos para combatir a sus enemigos. Mientras avanza por la tierra va dejando en su rastro asiento de dominio sobre sus tierras. Luego sale de las cuevas con pipa y guante para negociar con los gobiernos y al regreso recoge su bastón en forma de árbol: El Tule. Los *kamabyës* resistieron las conquistas militares del rey zapoteco Zachila I, les disputaron la sierra de Villa Alta aunque replegaron dominio de pasos comerciales a las guaridas de peñascos. Un siglo después cuidaron su retaguardia de los mexicas, que les tomaron por sorpresa Totontepec junto con las partes cálidas y frondosas. Lo mismo hicieron los españoles, pero éstos, al intentar subir en sus caballos, fueron derribados por las piedras que lanzaban de lo alto aquellos hombres: *mix*, en vocablo *ayuuik* y *Mixes* para los evangelizadores.

¡*Maaksh!*, dijeron todos, antes del riego espumoso sobre la tierra; tres baldeos y el vapor etílico de barro impregnó el olfato, las ropas y el tiempo, como si el llover de los primeros años, antes de las palabras y los conceptos, acariciara ese gozo especial que sienten los niños por la humedad de la tierra y después deambulara en el vaho que, desde el centro hasta el paso de carretera, embriaga la bruma cuando en Tlahui comienza la calenda. Miré ahí, en esa epidermis de mundo, cómo se anegó una aureola mayor y otras pequeñas en torno, dibujando un concilio de vida entre agua y arcilla. No se absorbieron de inmediato, parecían fuerzas opuestas, sólo en el transcurrir de aquel encuentro se fueron empatando. En *Xääm* (Tlahui) dicen que cada cosa en la vida tiene su destino, del agua es ser agua y de la tierra, tierra. Seguro que en cada episodio descrito a continuación, se interprete algún cometido para estas líneas.

Era en esos meses de lluvia en los que la neblina baja hasta meterse debajo de las puertas¹. ¿Qué y cómo trabajar con otros? ¿Quiénes otros?, los *aköts*. Sentí que ya había vivido eso en anteriores ocasiones, por momentos se discutía lo mismo, sin llegar a nada, pero de pronto surgían nuevas ideas y de inmediato se percibía el florecer del habla, se soltaba.

—¡Ese mezcalito tiene algo!

—No, dicen que son las fuerzas de la naturaleza que se comunican con el mundo: el habla y la lucidez son el poder del mundo a través de los sentidos; el brillo como escucha del pensamiento, todos en conexión de lo que ideamos, pero

¹ No recuerdo a los asistentes con tal precisión que los registros audiovisuales no lo puedan constatar

sólo en ese instante que nunca más volverá. ¡Ah que el tiempo efímero, ingrato, se vaya, después de todo tendrá que volver a su nido de retazos ¡la memoria!

Aquella ocasión el tema a debate era una recurrente innovación *ayuujk* al fantasma del viejo Lenin, la pregunta en el aire: ¿*Qué hacer?* Por un momento ladee la cabeza mientras miraba a los asistentes; ellos, sentados cerca del fogón, versaban sobre la manera de afianzar los proyectos de comunicación y organización comunitaria. Eran jóvenes, en su mayoría *ayuujk* de Tlahui; una segunda generación de estudiados que a su tiempo han ido regresando a vivir y sugerir tonos menos desiguales para la vida comunitaria. A su tiempo, porque entre los ideales y la juventud, la familia y los hijos van signando un afectivo curso vital.

Por sugerir una periodización de los últimos treinta años en que se discursa la *comunalidad* en la Sierra Norte de Oaxaca, se trata de una segunda generación a la que le toca encarar el diálogo entre memoria cultural y renovación técnica. ¡Sabrá Dios cómo es en otros lados!, pero ahí, en medio de ese convivio está claro, son *chavos*, hombres y mujeres, con un nivel de instrucción técnica, humanista y social, que sincretiza la contradicción de lo comunitario, en medio de la escuela, la familia y la comunidad. Por un lado, el modo *ayuujk* (s) de los hijos de Kondoy, del rito al cargo y la fiesta; por otro, la herencia de continuar retratando la *comunalidad*, y al mismo tiempo ser de aquellos “leídos” con ciertas municiones técnicas, a veces distantes de instrumentarse. Algo así como hacer de ingeniero siendo vocal de regiduría, o secretaria municipal siendo licenciada, extensionistas y comunelistas. El dilema es grande, porque significa regresar a la comunidad para vivirla y adaptarse a ella como un segundo momento y, sólo después, proponer iniciativas que no siempre prometerán los frutos ideados.

Las decepciones y los desánimos también tienen un lugar importante en la mesa de convite, algunos se van y regresan, literal y metafóricamente. En

ocasiones, al tono del licor fluyen de frase en frase los descontentos, pero no todos, tampoco todas ¿será que las mujeres no sienten así? ¿cómo se desenmohían ellas? Ese es el momento propicio para *asincerarse*, cerrar el hueco del estómago, juntarlo en la mano, y del corazón a la garganta decirlo; hay quienes lo amparan con un sorbito de menjurje, para que la palabra se agudice. Otros lo dejan al final para enjuagar la pena; los restantes prefieren reservarlo hasta que el malestar se consuma.

Indudablemente las generaciones de maestros, intelectuales, artistas y sacerdotes entre los comunistas, han producido y reproducido materia prima para la invención de la vida comunitaria. Los resultados siempre son impredecibles, pues la dirección de vida hacia el futuro, igual que la memoria, es invención de todos: los que dominan, los que hegemonizan, los que resisten, los que innovan, los que se burlan. Por eso, suponer que la tarea de fortalecer el desarrollo y la *comunalidad* es la impronta de estos jóvenes, sería tanto como estigmatizar la complejidad de vida en una sola expresión de lo social: los movimientos sociales avanzando de manera ascendente en la construcción de ciudadanías autónomas y equidades de género, que, en mi opinión, no abonan a comprender cómo son tales procesos. Memoria y renovación demandan grandes dosis de imaginación, e incluso de fantasía, desapegos de la tradición atemporal y discursos esencialistas.

*** **

¿Cuál fue la motivación para referirse a los usos alcoholizados de convivencia en Tlahui? Recuerdo que en *Wäjwenpyej* (Oaxaca) esperaba el paso del camión, con grabadora en mano y lentes marca “autonomía”. Me proponía investigar las formas organizativas de desarrollo comunitario en Tlahuitoltepec, pero *dicen* que la Sierra es una de las cavas más antiguas, magnas y siempre abiertas a todo el mundo, por aquello de la globalización.

Poco más de ocho mil años antes de la llegada de los españoles, ya se conocía y domesticaba la planta de maguey en Mesoamérica para la producción de diferentes pulques. Han pasado más de cuatrocientos años desde que se comenzaron a usar alambiques para la destilación de mezcales y cerca de treinta desde que la distribución de cerveza en Oaxaca se volvió masiva. En Tlahui cuando hay gusto por la bebida, donde quiera se bebe, cuando no se bebe, el asunto es que donde quiera se bebe. Cualquier ocasión puede abreviar en un gozo de buche licuado, es tan cotidiano que casi nadie lo ve y tan añejo que también se extra-fermenta. En palabras más sofisticadas, es parte de la *reproducción social*, desde que se nace hasta que se muere, cuando se nace y cuando se muere, pero no sólo por eso se nace ni se muere.

En el principio pretendía hacer énfasis en la organización política comunitaria; la pregunta insistente era descubrir aquellos elementos que detonan u obstaculizan la incidencia sobre la estructura comunitaria, y aquellos conflictos (individuales o familiares) que desestructuran el tejido social. Por momentos, el discurso comunalista resultaba insuficiente, para abreviar y comprender lo que ocurre en el proceso de alcoholización. Son sucesos incómodos frente a lo comunitario y estigmatizados a la luz de lo progresista. De ahí que, a mí modo de ver, repensar los nodos profundos del ánimo colectivo darían más cuenta de las historias que reinventan lo comunitario.

*** **

A continuación, las advertencias justificadas de lo que hay y no hay en este escrito, por orden de ocurrencia:

1) No está la voz de los *sujetos sociales*, porque no con tal facilidad se les puede fabricar de un texto al contexto; a simple vista no los encontré. Tan sólo el

censo de Santa María Tlahuitoltepec registra a cerca de nueve mil personas que viven en el municipio, otras más viven en la ciudad de Oaxaca, en la Ciudad de México, en los Ángeles California, Nueva York, en Puebla, Veracruz, en el Istmo, en otros municipios de la región mixe. La movilidad y heterogeneidad de *personas* que son de Tlahuitoltepec vacila entre aquellos que se han crecido en la comunidad y trabajan fuera de ella, los que se estudiaron fuera y viven en la comunidad, los que no trabajan ni estudian. No sólo el crecimiento demográfico del municipio, sino el desplazamiento de los lazos consanguíneos por el territorio orbi- comunitario, dificultan la identificación de un sujeto o grupos.

Lo que sí, es que conocí a una familia, algunos jóvenes, hombres y mujeres, *ja'ay -personas*, no indígenas, sino *ayuujk* (s) de Tlahuis. A decir verdad, lo que se escribe aquí, tampoco es su sentir, ¡Maaksh! No es la regla gramatical de cómo se pronuncia o cómo se dicen las formas sociales en el "idioma florido" (*ayuujk*) "dramatizado"; tampoco son hipótesis interpretativas de cómo es la vida de los *ayuujk ja'ay*; no pretende una suma antropológica, puesto que no entendí mucho de lo que escuché que dijeron. Aquí tan sólo un esfuerzo *re-presentativo* de interpretación a la *aköts*.

2) No reluce el debate por conceptos como *desarrollo*, *sujeto sociales* o *movimientos*. Aunque son base de una abstracción histórica para caracterizar la resistencia social, en las regiones más vulneradas por el capital se requiere de una invención conceptual para comprender el detalle de las ruralidades: campesinas o no, migrantes, renegantes, mesiánicas, de traspatio, austeras, binacionales, trashumantes, familiares, ciudadinas, agrícolas. Por otro lado, los conceptos de autonomía indígena, desarrollo, ciudadanía, empoderamiento, derechos indígenas, incluso el de *comunalidad*, refieren a la construcción de conciencias, discursos y politicidad reciente en las comunidades de matriz

indígena, pero no siempre se acomodan idílicamente en estos conceptos. La contradicción social que imprimen sus autores de carne, hueso y afectos enriquecen la variedad de procesos y homónimos a inventarse, son, en sí, algunos intentos por dimensionar lo comunitario.

3) Aunque se habla de *agüitas que atarantan*, las bebidas no son objeto, sino el proceso de alcoholización. No se habla de alcoholismos, tampoco de enfermos ni analfabetos, sino de personalidades, poderes, resistencia y dominación cultural. No hay alcohólicos sino prácticas de rito, uso y querencia en la reproducción cotidiana, en el orden político, en la cultura y en el mercado. No se habla de enfermos, sino de *colonialidad* iconográfica del pecado y el delito, se habla de imaginarios, de trasgresión e irrupción del acontecer comunitario.

*** **

La alcoholización es parte de un todo de reproducción de la vida social; es vivida de manera cotidiana en lo comunitario, sintomatiza malestares que se vuelven inconformidad, resistencia y organización, o bien son indicios de rupturas, dominaciones y resquebrajamientos. En la cercanía de quienes incitan la *comunalidad*, parece que de manera permanente o transitoria, se radiografían relaciones de poder entre los simbolismos del alcohol. Y aunque la alcoholización es parte de ese todo, aquí lo organizamos como usos, ritos y querencias. Por decir algo más rebuscado, me propongo retratar algunas usanzas, rituales y afectos de la alcoholización en la reproducción social comunitaria, ahí donde cohabitan las relaciones de poder, dominación y resistencia.

El uso, el rito y la querencia, son tres formas que adquiere el proceso de alcoholización. El rito tiene que ver con el origen mítico de la bebida, su producción, ingesta y función existencial. La segunda en su función como

desinhibidor social, fuente inspiradora y liberadora del tejido familiar intracomunitario, de tequio y compadrazgo entre comuneros: la *querencia*. Finalmente, una tercera relacionada con la producción y reproducción comercial y de poder que se eslabona en el proceso de alcoholización, expresiones de inconformidad y resistencia en los *usos*.

En los primeros fisgoneos respecto al alcohol, me encuentro que según una encuesta realizada en 2006 por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), se incrementaban de manera considerable los índices de alcoholismo y sus consecuencias en la salud; de manera particular se ubicó a la Sierra Juárez de Oaxaca como una de las regiones más intensas. Entre los datos que se obtuvieron, el 52% de las mujeres entre cuarenta y cincuenta años consumen hasta diez vasos de alcohol diariamente; los decesos a causa de enfermedades hepáticas relacionadas con el consumo excesivo de alcohol ocupan el primer lugar y a estos le siguen casos de homicidio y violencia intrafamiliar.

Cuando pregunté aleatoriamente a algunas personas de Tlahui, consideraron que sí era un problema grave, muy fuerte entre los jóvenes y ancianos, pero afirman que, últimamente entre las señoras también. Otros más *pachangueros* dicen que la tradición es la tradición, y que hasta la identidad se reivindica en ella. Otros piensan que es una práctica universal y que tanto católicos como evangélicos y ateos, todos *chupan* por igual. Algunos agentes del desarrollo municipal piensan que es responsabilidad de la regiduría de educación, de los comités de padres de familia, del cabildo, la sindicatura y de la autoridad formar programas de atención y prevención; los diagnósticos comunitarios del 2008 lo ratifican, pero en ningún lugar aparece como objeto de los planes o programas de desarrollo municipal.

La política de Estado en México, parte de que el alcoholismo es la problemática central, y en el mejor de los casos a partir de ello se diseñan políticas preventivas. La postura no es nueva, por el contrario, el alcoholismo es un lugar común que desde hace más de cincuenta años se ha relacionado concomitante de la pobreza, analfabetismo e incluso con la cultura indígena. Aunque los enfoques institucionales han tratado de abrir la reflexión en circunstancias multiculturales, se siguen encontrando en torno al alcoholismo las causas y consecuencias, como si alrededor de éste se explicaran las muertes por cirrosis hepática, los problemas de violencia intrafamiliar, el resquebrajamiento del tejido comunitario e incluso la pérdida de identidad.

El punto de partida en este trabajo, es aclarar que el alcoholismo no es tema de reflexión, ni como enfermedad ni como adjetivo. Se trata del proceso de alcoholización en aquellos nodos de poder que implican un orden político y social, pocas veces impuesto de manera vertical, y más frecuentemente creado y recreado en los albores de la cultura, justo donde la cultura no es colorido de prácticas, símbolos y formas, sino materialidad del poder de dominación y resistencia que en esos elementos se disputan y cuyo telón de fondo es la *colonialidad*. De ahí que nos podamos preguntar: ¿Cómo es el proceso de *alcoholización* dentro de la reproducción comunitaria? ¿Qué relación existe entre *alcoholización* y *colonialidad*? Y, finalmente, ¿cuáles son los matices de la *colonialidad* y cuáles los de la *comunalidad* en las prácticas rituales, de uso y de querencia?

*** **

El *retrato* de estas prácticas es un recurso metodológico para hilvanar la urdimbre de episodios, aunque también es el principio cognitivo por medio del cual se evoca la reflexión abstracta a partir de una imagen. El uso de escenas e íconos en el escrito es frecuente, porque a través del relato y el recuerdo se

abona la materia prima de internación al presente y sus deslices temporales: la memoria hacia el pasado y el imaginario hacia el futuro. El retrato es en gran medida el sueño de un acontecer mítico:

“(…) ni es el mismo mito ni es uno distinto. Transita de una tradición a otra modificándose profundamente, porque no sólo está compuesto de palabras. En el tránsito se tiñe con asimetría de relaciones que van más allá de lo lingüístico, porque el paso es parte de otro paso mayor, el de la transformación actual de las sociedades indígenas. Y éste es un paso sojuzgante, irreversible, en el que son arrasados el narrador, su público y las tradiciones y condiciones de vida del narrador y su público”²

El *re-trato* es un testimonio vuelto a pensar, apenas esbozado o ya coloreado e impreso; una fotografía que siempre deja la inquietud de que falta un más allá, el cincelado de la memoria, y, al final de cuentas, una mirada anímica de doble hermenéutica: la mía, que no es individual, sino personal.

En esa mirada se incluye una metáfora, la del teatro. Todos y cada uno de los relatos de la alcoholización, puestos en escena como un ejercicio reflexivo que salta de la investigación académica propiamente, a la interpretación de un proceso recreado; una segunda naturaleza de la realidad. Por lo menos es el intento por presentar la existencia de la alcoholización en distintos matices de tiempo y espacio teatralizados, pero, de realidad al fin. En el teatro, todo montaje conduce a una reflexión caótica y conflictiva. Casi nunca se plantea sobre un solo argumento o la mera enunciación. Avanza, ahí donde supone hay llagas entre el público; sin ser directo le cuestiona para hacerle escabullir en su propia mierda y sólo después emerger con un rostro propio.

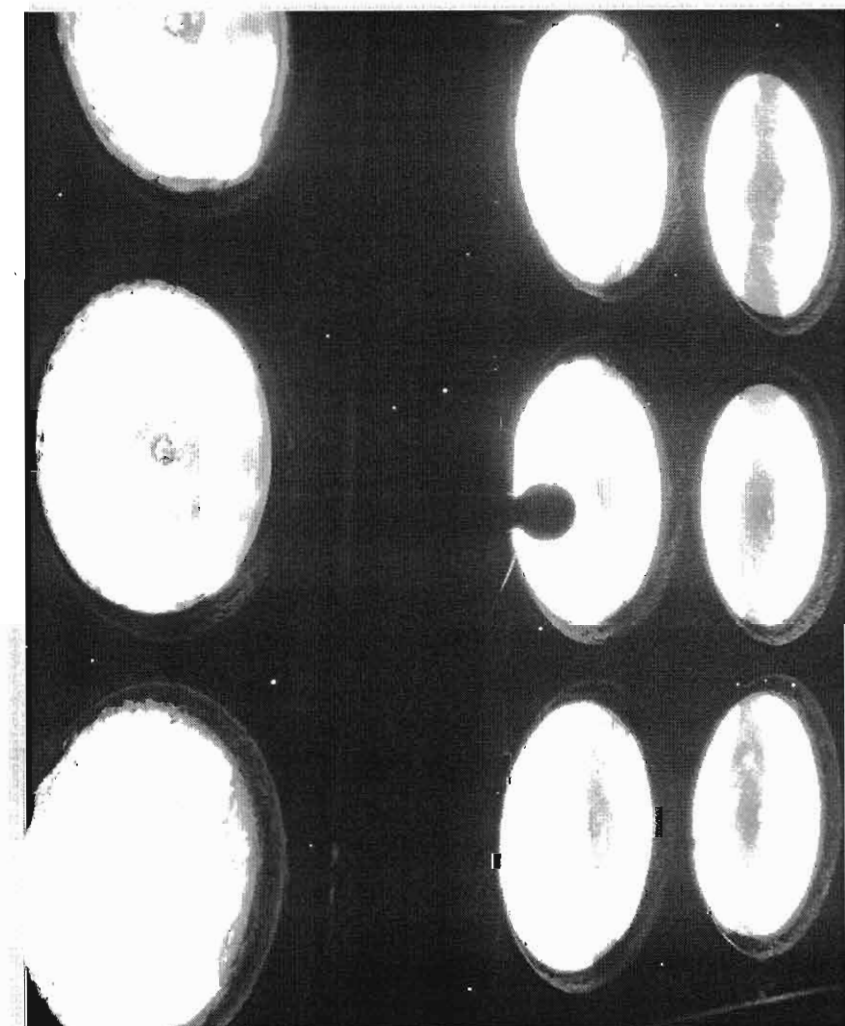
² López, A., *Los mitos del Tlacuache*. Editorial IIA- UNAM, México, pp. 112-113

El teatro se representa, pero una vez abajo el telón, el acto se dispersa entre el público, el personaje y la realidad, como un ligero fantasma, o conciencia que vuelve una y otra vez sobre sí mismo, ya no sobre el relato de la alcoholización, es decir, como lo que acontece fuera, porque esa es realidad de otros, sino sobre lo que *re-presenta* la alcoholización en la conciencia para sí, pues entonces, también es propia aquella naturaleza: un espejo cóncavo, convexo del Yo y el Nosotros.

El lector descubrirá tres tiempos diferentes que intentan hacer del retrato una secuencia de correlaciones sobre la alcoholización. El primer tiempo de ellos es el que dibuja los conceptos de la imagen: *reproducción social, colonialidad, comunalidad y alcoholización*; son una serie de imágenes abstractas cuyos nombres tratan de ordenar y nombrar a través de conceptos y categorías. El segundo es el del relato propiamente, la descripción de los detalles, el dibujo de simbolismos y la anécdota de experiencias. Como recursos técnicos de inducción, se organizan alrededor de la *narrativa*, la técnica *vivencial* y las *representaciones sociales*. El tercer momento es la recreación épica de todo lo anterior en el escrito, un juego de esquelas que arma el tapiz de lo que pretende ser el *ensayo* y al mismo tiempo la representación.

Los elementos de la representación teatral, serán finalmente los grandes ejes del ensayo, aquellos que integran su estructura por lo menos física: el prosenio, el escenario, el telón de fondo y los personajes serán la montura en la que el auditorio hallará cualquier diálogo que quiera: aquél conceptual, el anecdótico, el de imágenes o el todo en su conjunto, esa es la libertad de la representación, cada quién puede elegir su butaca, su vestuario y su personaje.

Ventanales de tiempos civilizatorios



Cajas negras y diafragmas captando en tiempos de luz la perenne testificación colonial. Ventanal de madera Convento de San Francisco, La Chiquitania, Bolivia.

Introducción

Me recuerdo niña, postrando mi cabeza debajo del sol, contando dos pisos hacia abajo y dos pisos hacia arriba. Recuerdo que siempre miraba en frente de mi, uno, dos y tres edificios contiguos de familias habitándolos, por largo rato me entretenía mirando ventanas abiertas y en cada una de ellas, algo diferente aconteciendo, las mismas estructuras rectangulares con diferentes escenas. De ahí me surgía el deseo de crear o montarme en algo más grande, que yo y que todos, para alcanzar a ver el suceso en su simultaneidad. Así tal cual se me presentaba aquel edificio con 50 realidades a la vez, prendiendo luces, apagando luces; ver todo lo que sucede allá y al mismo tiempo acá, con la pregunta siempre ¿cómo me veo al otro lado? Y sin duda me preguntaba ¿por qué?, una respuesta nunca encontré que no se cayera en tres días, pero cada nuevo invento me decía que tal vez se trataba de un teatro en el que los personajes se movían solos, pero ¿si en realidad hubiera cuerdas muy sutiles sucediendo a cada nuevo movimiento? Aquellas cuerdas, metáfora de siglos, memorias, prácticas y utopías encubiertas en la cultura e historia de los actores...

Las siguientes líneas pretenden hacer una representación de los procesos de alcoholización en Tlahuitoltepec, Mixe. Dicha representación es el resultado de algunos cruces de tiempo que tomaron referente en las formas rituales de la alcoholización, las formas sociales de reproducción y transgresión, así como las formas subalternas y coloniales de alcoholización.

En un principio, la investigación se proponía comprender el cómo y los espacios de la política comunitaria en que tenían lugar los usos, los ritos y las querencias del alcohol en Tlahuitoltepec, a fin de proponer formas y políticas alternativas de desarrollo. Un objetivo sin duda muy pretencioso, que al cabo de su reformulación, pero sobre todo de su redacción tomaron un rumbo más modesto.

La primera consideración es que en una perspectiva analítica contaba con pocos trozos y fuentes de información para rastrear los procesos de alcoholización. En momentos parecía más un discurso ideológico que un objeto de investigación. En las fuentes documentales aparecía de manera tangencial en Tlahuitoltepec, la mayor parte de la literatura actual sobre el municipio, incluso mi perspectiva anterior priorizaban los procesos de organización social y política, la comunidad y las autonomías. Estas fuentes documentales son de gran lucidez intelectual, pero para este tema, en mucho recrean cercos argumentativos, a momentos difíciles de romper, pues los sucesos incómodos como la alcoholización no parecen trascender. Por otro lado, las perspectivas del Desarrollo Rural como marco referencial corrían con la misma suerte, frecuentemente análisis elaborados en las coordenadas de educación, producción agrícola o comunicación son abundantes para el caso de Tlahui, pero en ellos poco o nada se menciona la alcoholización.

Así que me incline por una vertiente más cultural, aunque no antropológica, pues estas construcciones se concentran en la reflexión más etnográfica de los usos rituales y festivos en la alcoholización. Por otro lado la mirada política es renuente de la mera descripción ritual, sin preguntarse constantemente ¿por qué? Y ¿Qué tal, que fuera de otro modo? Buscando siempre los estados conflictivos, del poder, la correlación de fuerzas y un

elemento más, las relaciones sociales vinculadas con el *Kapital*. En ese sentido, el ángulo de lectura se puede considerar como cultura- política.

En segundo momento, busqué ordenar la indagación a través de las prácticas políticas y los espacios de la política comunitaria, particularmente los que en la comunalidad se denominan como los principales núcleos de poder: el sistema de cargos, la asamblea, el tequio y la fiesta. Después tipificar las prácticas de rito, uso y querencia dentro de estos espacios. Pero resultó que el proceso de alcoholización no encontraba estos espacios como su principal escenario, y tales prácticas no eran formas claramente definidas, más bien desdibujadas o bastante llanas que me llevaban a lugares comunes. De esto me percate una vez que estructuré un primer borrador en tres apartados; un documento que hace dos años podía haberse presentado como informe de investigación, propiamente una tesis y en todo caso modificar el título y enunciado de la investigación.

Pero tan pronto lo sometí a sus primeras observaciones externas, decidí abandonarlo y a decir verdad, sólo recuperé algunas anécdotas o metáforas esporádicas en este nuevo documento. Hasta ahora me inquieta revisar aquella primera argumentación que muy probablemente dé para otro tema de investigación. Lo cierto es que, el asunto de la alcoholización es un tópico tan maleable, flexible y susceptible a tan variadas interpretaciones, como aristas disímiles, que en el tono del escrito anterior, se volvía un discurso, digamos demasiado serio y en mucho el lenguaje académico le proponía un recato tal, que acartonaba su expresión.

Así que busqué en los recovecos de mi memoria, hasta encontrar las inclinaciones más victoriosas de mi infancia, y en gran medida la intriga permanente por conocer lo social y mirarme de aquél otro lado. Así, descubrí

que un día, literalmente, me encamine a conocer la vida de los demás, por la rendija más inmediata que era la rehabilitación, luego a sistematizar el modo de vivir cotidianamente la alcoholización en ese espacio significativamente afectuoso, Tlahuitoltepec, y finalmente descubrirme en el espejo frontal de mi inmediatez humana con un dis-par. Todos procesos complejos en los que se va construyendo el jahh!, ¡ahora sé!

Así pues me dispuse a eslabonar aquellos entramados de contradicción para la comunalidad y el desarrollo: la alcoholización.

*** **

¿Por qué revisar los procesos de alcoholización? En este apartado requiere una pregunta más explícita y posiblemente conceptual: ¿qué de la alcoholización? Y probablemente ¿para qué? En primer lugar, tenemos que una dimensión del desarrollo rural particularmente compleja por los simbolismos y prácticas que le acompañan, es la cultura; pero también justo por ser los procesos sociales de mayor alcance o duración, la cultura es la dimensión por la que pasan las transformaciones sociales de arraigo. En esa dimensión, la alcoholización no sólo es parte de un florido color de la vida indígena, ni un obstáculo ingrato para el propio desarrollo, sino una ventana muy peculiar de las relaciones de poder y colonización inmersas en la cultura; por lo menos, es una de las primeras que desde antaño se mostró como embriaguez y fue construida en los albores de una visión de mundo civilizatoria.

En una perspectiva más cotidiana, también hace evidentes los retos que enfrentan los proyectos y organizaciones para el desarrollo comunitario, frente

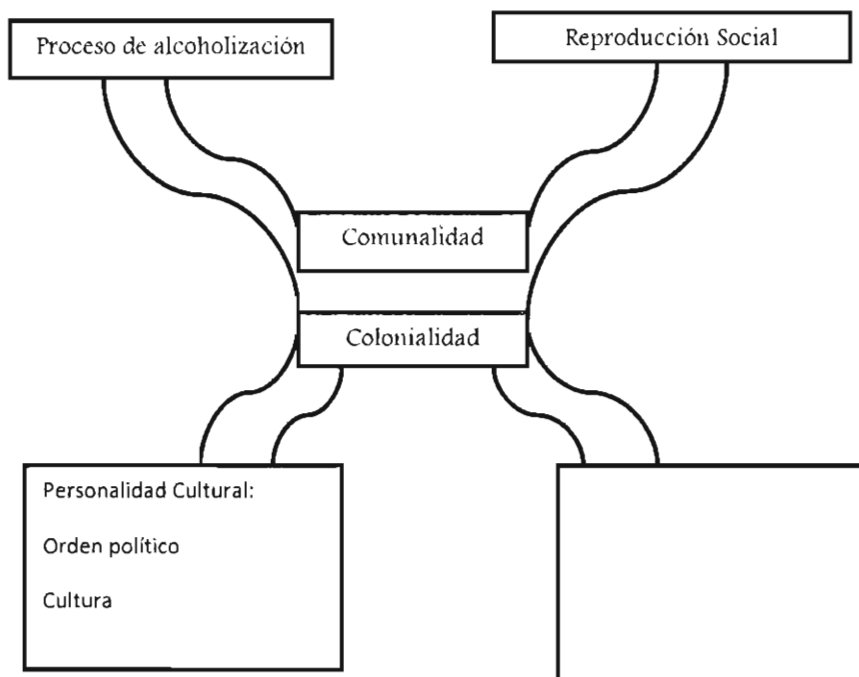
a los conflictos inter o intracomunitarios que se desnudan en las tramas de la alcoholización.

En ese sentido, el concepto de alcoholización, no se refiere a la enfermedad biosicosocial¹, sino a la dimensión cultural, que adquiere en las formas cotidianas de la reproducción y transgresión comunitaria. Por eso, la alcoholización es más que el momento detonador de la embriaguez o de las patologías físicas. Como proceso social es una práctica cuya acción implica referentes y patrones culturales, modos de vida, formas de reproducción social y cosmovisiones de mundo impresas en la práctica: es propiamente una de las mayores contradicciones que sigue guardando esta modernidad contemporánea. Querer ser y a la vez dejar de ser, visualizar y a la vez olvidar, recordar y al mismo tiempo desconocer.

No es sólo el acto de beber en un tiempo y espacio, sino el radio de acción que alcanza el proceso, entre los miembros de una comunidad. Es parte de la reproducción social, porque implica arquetipos culturales de producción y consumo en la división social del trabajo y no tan sólo alrededor de las bebidas alcohólicas.

¹ Esto no significa que el alcoholismo desde el punto de vista de la salud y de la enfermedad se encuentre lo suficientemente abordado, por el contrario, su tratamiento no ha sido más que aledaño a las condiciones de vida, insalubridad, marginación, pobreza y analfabetismo Cfr. Menéndez y Di Pardo "De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización", 1996 CIESAS. Incluso en estas perspectivas y lugares comunes de la enfermedad, la visión desarrollista clásica, como política, como modelo e interpretación social han sido insuficientes: "en gran medida, la producción sociológica se ha expresado en Latinoamérica a través de la investigación epidemiológica, y desde esta perspectiva las variables más estudiadas han sido las que tendrían una más frecuente correlación con la alcoholización. Los problemas de producción y consumo de bebida alcohólicas se caracterizan por la escasa investigación sobre producción y sobre los consumidores (...) Las frecuentes referencias a la relación alcoholización- pauperización no alcanzan otro nivel que el de establecer una correlación simple. Lo mismo ocurre respecto a sus funciones como control ideológico- político. Queremos subrayar que en absoluto negamos esta relación pero las metodologías y técnicas aplicadas no pueden demostrarla, o lo que es peor no pueden demostrar varias cosas a la vez..." (Menéndez, 1988, p 32)

Ahora bien, este proceso no es general, sino adquiere peculiar forma, no sólo como un estudio de caso o correlación geográfica en un municipio indígena de Oaxaca. Sino porque se da en las territorialidades de un modo muy peculiar de vivir la comunalidad en Tlahui. Y por otro lado, no deja de ser un eslabón desigual del orden y los poderes que se expresan con la colonialidad. Algunos conceptos me resultaron ilustrativos para una primera organización mental:



Conceptos de la imagen



Un lente se aproxima sobre el espacio de elucidación, el pliego de papel cuya primera veracidad de la realidad descubre la ausencia de palabras y sin más se apresta a entintar brochazos de una posible explicación

Pero su uso, tuvo funcionalidad en una primera figura abstracta de la alcoholización en Tlahuitoltepec. De ahí, volví a otro procedimiento metodológico de mayor concreción, algo así como recursos escénicos, que terminaron por articular el esqueleto de lo que serían las representaciones de la alcoholización. Los primeros recursos metodológicos se refieren a un ordenamiento conceptual y tal vez metafórico del teatro. Otros recursos metodológicos son propiamente los técnicos, inspirados en la recreación anecdótica y narrativa.

*** **

Los recursos escénicos

¿Por qué el teatro? El ejercicio ha encontrado en el teatro más que una metáfora para el ordenamiento conceptual, sin duda ha clarificado las realidades abigarradas de un proceso tan complejo como es la alcoholización en un municipio mixe. En ese sentido su elaboración hace el papel de representación conceptual. Pero más aún, permite recobrar la mirada sociológica de aquellos que ven en la realidad y en la vida misma una puesta en escena o una suerte de segunda naturaleza social: toda interacción es una actuación y un papel representado frente a una audiencia².

² La escuela del interaccionismo simbólico, de manera especial Simmel y Erving Goffman recurren al teatro como un papel central en la teoría y en la investigación sociológica al aplicarse con la finalidad de clarificar y generar un sistema teórico coherente. Para Goffman el teatro es más un modelo conceptual que una palabra. Para Bourdie aparecen los conceptos de campo (relacionadas con las categorías de habitus y capital) y espacios sociales. El campo es una metáfora espacial en la que se reconoce fluidez del espacio social y el papel de los actores. Victor Turner recurre a la analogía del drama como acción de gran magnitud, con un comienzo, intermedio y un final, Cfr. Aquiles Chihu Amparán, Alejandro López Gallegos, "El enfoque dramático en Erving Goffman, mimeo.

Por otro lado tenemos el teatro como acontecer de la naturaleza primera es decir una segunda naturaleza o nueva forma de ser de la realidad, por eso el teatro re-presenta, vale decir, vuelve a presentar- como reflejo en un espejo cóncavo o convexo- la existencia con todos sus matices aparentes; y con la energía que sostiene y ordena el devenir de esas imágenes, se va

Metodológicamente me permite encontrar una forma sistemática para ordenar el caudal de conversaciones y experiencias de aquella *técnica vivencial*. Teóricamente permite ubicar a las representaciones populares con mayor fidelidad de sentido, contenido y significado. para nombrar los procesos sociales. En ese mismo sentido, es posible abrir, como en el teatro diferentes escenas, pero simultáneas; ventanas que dialogan entre las corrientes teóricas de lo social en notas al pie de página, con supuestos y representaciones mentales populares a manera de ventanas.

Las ventanas, según dice Simmel son un umbral, un límite que asoma con el exterior o con el interior, que transforma en dos caras la misma moneda; el uso de ventanas en el texto de momentos conduce al lector hacia una frontera a momentos de complementación y comunicación, en momentos de saltos abruptos y aislamiento.

El estilo o la narrativa que se llega a encontrar en el texto, no es sólo forma sino contenido. Por un lado recurriendo al uso de imágenes sociales, tratando de recrear escenarios y modos, aunque muchas veces sin lograr desarrollarlos, el texto busca su contenido visual, mucho más que el abstracto, aunque sin duda, la composición de una imagen requiere de muchos elementos abstractos.

El ensayo, aunque pretende hacer el montaje de una obra, por lo menos en su sentido metafórico, encuentra su límite en una fragmentación, que no es de forma, pues en momentos aparecen tantas imágenes e ideas que no se

estructurando una forma expresiva hecha de realidad y fantasía en un espacio y tiempo inventados: "En ninguna de las manifestaciones artísticas el hombre vuelve tantas veces la mirada sobre sí mismo como en el teatro... un narcisismo insatisfecho, gracias al hombre que existe en el espectador resulta posible la creación del personaje para hacerle ver a ese ser humano que está en la sala de la imagen de su propia existencia que ha quedado desnuda después del des-ocultamiento. Es evidente que el hombre se interesa por el teatro, porque se reconoce en los fantasmas de la escena" (López ,2002:60).

alcanzan a distinguir todas, tampoco se alcanza a detener mucho tiempo en una escena, para su exhaustiva asimilación o disertación. En parte porque no es la finalidad del ensayo, pero en parte porque esta fragmentación y saltos entre un proceso y otro, remiten a la dificultad más evidente del trabajo: se alcanzan a esbozar algunos indicios de lo que no es la alcoholización, pero no lograr una intromisión más profunda para un tratamiento más riguroso de lo que sí es y cómo es el proceso de alcoholización en Tlahuitoltepec. Posiblemente ese ejercicio requeriría de un volver a abandonar y volver a empezar otro esfuerzo para la maduración de ideas.

Como anecdotario metodológico, podemos señalar que el uso y sistematización de la investigación comunitaria, tienen como punto de partida una *conversación*³ justo entre el verbo y una imagen.

La primera de ellas es la *narrativa*, cuyo punto de partida, decimos es la conversación, pero no sólo ese momento, sino incluso apenas el rumor, el chiste y el chisme, los juegos de palabras, los cuentos y leyendas. Todo aquello que sea producto de la invención y el producto de la oralidad. Su fuente es todo momento en que se suscita la pregunta: ¿para dónde voy?, ¿qué dice el calor?, ¿cómo está?

La técnica *vivencial*. Es donde la observación no es mirada de registro ni descripción de los sucesos, sino interlocución sensitiva entre la vista y la escucha. Es dialogante con el acto y el tacto, entre el olor y el paladear de

³ Manuel Canales en la sociología de la conversación nos dice: “Conversar es una manera de hacerse del sentido tal que vincula pero no ata: el sentido es común, pero la conversación que lo hace se hace desde la autonomía de los que acuerdan o consensuan *verbalmente*. Logos, pero también cuerpo y emoción. Hablando se *entiende la gente*. Me refiero a las conversaciones, entendidas desde su concepto límite, como una otra lógica (plural o al menos dual) de conexión *persona y sociedad: como la otra dimensión del sentido*. Ni individualista, ni autoritaria, la conversación hace sentido común de un modo alternativo que mantiene unido autonomía de cada participante y comunidad entre los participantes” (Canales, 2002:1)

sensaciones y emociones que *erotizan* una experiencia, por ejemplo los rituales, la fiesta misma o un momento de dolor.

Finalmente podemos decir la técnica de las *representaciones sociales*, métodos a través de la entrevista, preguntas cuantitativas y cualitativas, sociodramas, la dramatización e incluso impartición de talleres.

*** **

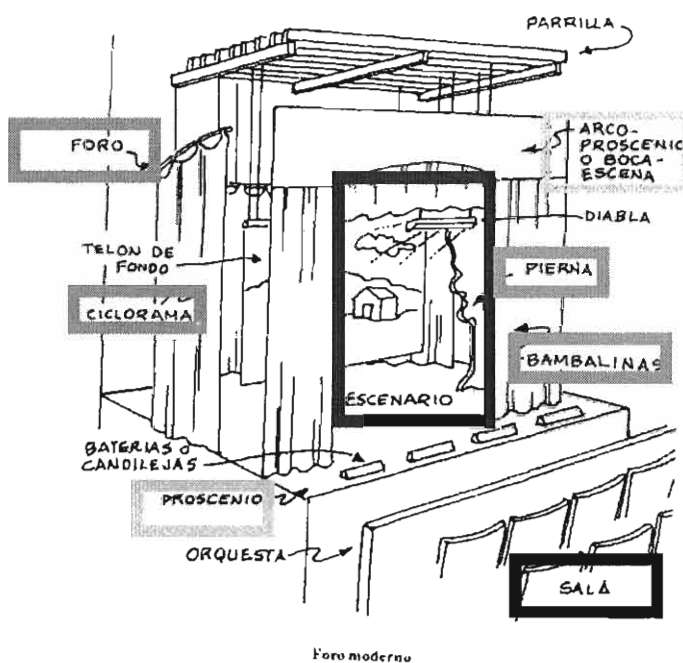
¿Cuál es la monografía de este ensayo teatral? Hemos de decir que pretende, pero aún no es una representación escénica como tal. Sin embargo ordena su exposición por episodios, recurriendo a la estructura del teatro moderno, con algunos destellos de contemporaneidad, pero que tampoco logra aún transitar a ese diálogo y descubrimiento con el público.

La primera aparición es la del proscenio, o llamémosle el primer capítulo, básicamente en un crisol de imágenes que nos colocan en aquel lugar de la sierra llamado Tlahuitoltepec. Se exponen las mezclas entre el mito y las diferentes territorialidades de asumirse en lo comunitario, a partir de la comunidad. Su aparición se encuentra entre el público y el escenario, porque es el toque peculiar que los ayuujk de Tlahui o de Xääm le imprimen a esa comunidad. Es apenas una llegada a Tlahui, pero no aún a la alcoholización.

El segundo momento es aquel en que la puesta en escena se nos comienza a presentar a partir de sus personajes, la gente, la *jaayj*. No es una generalización de lo que se vive en Tlahui, sino cómo lo viven algunos de sus personajes. Desde luego no aparecen todos, sino sólo algunos. Tampoco se establecen personajes centrales o protagonistas que conduzcan la historia, pues

esta representación teatral es una simultaneidad de escenas, por eso sus personajes, son igual de efímeros y perennes. La finalidad de esta presentación es justo personificar aquel entramado tan diverso y disímulo de lo que es Tlahui en relación con la alcoholización, los personajes y sus parlamentos nos dan algunas luces de las siguientes escenas.

Figura 1. Esquema del Foro Moderno



Una vez terminada esta presentación, se corren las bambalinas para vislumbrar las múltiples escenas de la alcoholización, ofrecemos a los asistentes pequeñas pruebas de las diferentes bebidas, en su contexto Xääm, para ir descubriendo entre los telones intermedios, las diferentes prácticas sobre producción, comercialización, consumo y no consumo, sino educación. Más adelante nos encontramos con las temporalidades cotidianas de la alcoholización, que giran en dos modos, como un continuo de reproducción y como aquellos momentos pauta para una ruptura, con y sin alcohol de por medio. En esos tiempos, hay un cruce de territorialidades que van, aunque sea solo de paso, por la intimidad de la casa y la publicidad de la vida en los cargos comunitarios e incluso se pasean por la muerte. Este capítulo es de especial abigarramiento y contradicción en el proceso de alcoholización, que a decir verdad, no pretende explicar la uniformidad, sino su contrariedad. Deja viejas y nuevas interrogantes, cuyas pistas arqueológicas se pueden encontrar al fondo del escenario.

En el telón final, del escenario, tampoco encontramos explicaciones fehacientes a las prácticas de alcoholización, sino una serie de vestigios que en mucho señalan que aquello que hoy consideramos actual, no lo es tanto, ni la forma de expresión de la realidad, ni su interpretación. Y sin duda, nos encontramos con un opuesto del proscenio, que es una colonialidad, presente tanto en el imaginario, como en las prácticas culturales de saberes y poderes. Lejos de esclarecer, nos deja la interrogante de ¿por qué aquellas primeras construcciones icónicas sobre la alcoholización han predominado por cerca de 500 años? En este cuadro final, el dilema del desarrollo, nos sugiere, que la importancia de los procesos culturales en el largo plazo, efectivamente, están determinando las tendencias y proyectos al futuro. Nuevamente uno de sus

sucesos más incómodos, como es la alcoholización, es la llaga que se abre para repensar y construir las ausencias.

**** * * *

Finalmente, podemos decir que es un esfuerzo por aquello que Mignolo llama la descolonización del saber, otorgándole un lugar especial al potencial epistemológico de las historias orales y no precisamente de aquellas científicas de la historiografía, sino la del cuentista, el contador de cuentos⁴.

Un esfuerzo, sin duda, con ausencias. Aunque parece que alcanza cierta nitidez no en procesos que ya han sido categorizados teórica y conceptualmente (por ejemplo todo lo referente al proceso de alcoholización), pero sí en algunos modos particulares que adquiere en una comunidad como Tlahuitoltepec. Desde luego no todas las escenas son cercanas, fidedignas o radiográficas de la realidad, por el contrario son una mirada más que subjetiva. A momentos tan posmodernos como la realidad de la que soy proveniente y habitante. En algunos momentos parece interesante la representación de elementos tan disímbolos en un cuadro, pero considero que no alcanzan a desentrañar lo que es la alcoholización, tan sólo alcanzan a parodiar algunos tabús de lo que no es.

⁴ Mignolo nos dice: “el potencial epistemológico y teórico de la historia oral introduce una dimensión faltante en la investigación-acción: la historia y la experiencia histórica de los sujetos relacionados por estructuras de poder y, en este caso, principalmente por la colonialidad del poder. ¿De qué manera? La investigación-acción ofrece un correctivo a la versión canónica de las ciencias sociales y a su potencial colonizador, que depende todavía de la historia que ha sido escrita por los colonizadores (castellanos en el caso de Bolivia) o por los pensadores liberales fundadores de los estados nacionales (criollos y mestizos en el caso de Bolivia). El potencial epistemológico de la historia oral re-ordena la relación sujeto de conocimiento-sujetos a conocer o comprender. Por otra parte, la tradición oral no es sólo una nueva “fuente” para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento. El contador de cuentos (*story teller*) es equivalente al cientista social, filósofo o crítico social, a la vez que el/la cientista social es equivalente contador/a de cuentos” (Mignolo, 2002:38)

En otras palabras, los libretos aquí presentamos no dejan de ser un aporte más a la descripción del proceso.

Quien iba a decir que desde los suburbios de la urbe, aquellas ciudades dentro de ciudades, cientos y miles de personas pobladas unas sobre otras. Teniendo como vista cotidiana un horizonte de paredes hechas con ladrillos que no lo son, sino cerámicas posmodernas dejando espiar toda intimidad eventual de la persona, se podría dibujar la estructura del teatro sobre la alcoholización rural. Con una vista anulada, en constante estiramiento por alcanzar a ver más allá de los rascacielos o mejor dicho rasga cielos. Esta caja no es propiamente un ámbito de inspiración intelectual, ni tampoco muestra de la altivez comunitaria; por el contrario, el cajón desde el que fue descrito este boceto, es más bien una maquinaria devorante de la privacidad, más aún de la intimidad, 45 m cuadrados y series completas de una misma esencia, unidades con las mismas medidas, sistemas y colores, dosificadas por subgrupos A, B, C, F, y así, aquí, la representación de lo que se ve al otro lado.



Camino al Cempoaltepetl, mural en la antigua Casa Comunal. Autor: Fortino Vázquez, principios de los 70's Santa María Tlahuitoltepec. Coloreado en blanco y negro.

1. Proscenio

Se dice que en la arquitectura mental de los *ayuujk*, la geografía de su vida está marcada por los cerros y prominencias sagradas. En una de las cadenas montañosas que el viejo Lowry¹ descubrió, se encuentra la continuación de lo que es la Sierra Juárez, parte de la Sierra Madre Oaxaqueña; desde otras denominaciones es la Sierra Zongolica en Veracruz; la Sierra Colorada desde Puebla; la de Tamazulapan, Nochixtlán, la de Huatla de Juárez y la Sierra de Ixtlán; pero para los *ayuujk* es la Sierra Mixe.

Ahí donde la imagen y la visión forman materia prima para el conocimiento sensitivo, las distintas territorialidades hacen camino de Historia y Memoria. Una Memoria que no hilvana sólo el pensamiento, sino que flanquea el nodo material de registros tangibles en la historia. La memoria que viene de otras partes, es trasladada, se configura de pedazos y fragmentos particulares, invención, mito y recuerdo. Un primer recuerdo que se hace una y otra vez, aún en medio del recuerdo, un “aparentemente ahí”, que se instaura como hecho previo a cualquier suceso. Es la frontera de percepción que inicia afuera para introspectarse; justo el proscenio inicia no donde la obra, sino donde yace la experiencia del espectador en diálogo con el actor.

En evocación a los últimos días de vida que *el cónsul* de Lowry descubrió, a través de su embriaguez, la imagen del paisaje donde los dos volcanes se aproximan, uno contra el otro, invariablemente remiten a la experiencia donde el peso del pasado sobre el espíritu humano se vuelca en una imagen obligada a

¹ Cfr. Lowry, M., *Bajo el Volcan*, Era

la emoción estética de la experiencia: la representación teatral. Este proscenio no es exclusivo de los actores, sino frontera con el espectador, se trata, dígame de un pretexto para arribar a un lugar y un recuerdo para llevar.

El primer concepto a presentar es la **Comunalidad**, por ser el proscenio de este relato². El proscenio es el espacio sobre el escenario delante del telón que apertura, es el primer plano de la acción, no tan sólo el ambiente, ni la acción en sí, sino el espacio que permanece como epidermis. Independientemente de la escena y los escenarios ahí se ve. Por momentos parece intacto, inamovible, como si no cambiara en el transcurrir de las escenas y sus personajes, aunque no sea así. Pareciera que *siempre* ha estado inerte en el transcurrir del tiempo. Para los *comunales* más ortodoxos significa una esencia o raíz que *nunca* cambia, un ser profundo que les hace inigualables: los elegidos que salieron desde tierras lejanas, de por allá en Perú, y anduvieron en busca del Cerro de los Veinte picos, la raza más *chida*, los *meros meros*; los que no se cansaron ni se quedaron en el camino sino que llegaron hasta arriba, a lo alto del ombligo del mundo, o a decir por otra gente: arribaron a otro, de

² La Comunalidad es una concepción político-filosófica de intelectuales indígenas y no indígenas de Oaxaca. Su función es sistematizar la vida de las sociedades indígenas en una cercanía al pensamiento occidental y a su lengua castellana: pensar desde dentro la vida de los pueblos indígenas en comunidad. Para ellos la comunalidad es una matriz, cordón umbilical o raíz de árbol con cuatro pilares que articulan la vida social: Territorio-Trabajo-Poder-Fiesta. La Tierra es Madre y Territorio; el poder es comunal porque en la asamblea es donde se toman las decisiones; el trabajo colectivo en tanto acto de recreación; los ritos, fiestas y ceremonias son expresión de ese don comunal. A su vez, estos pilares son hilvanados por otros elementos de la cultura como la Lengua, Cosmovisión, Religiosidad, Conocimientos y Tecnologías. En Tlahuitoltepec, se sintetiza en tres dualidades: Tierra-Vida, Trabajo-Tequio y Humano-Pueblo. Ahí se abrevian el núcleo duro de su cultura y más aun, sintonizan fórmulas poéticas de llamar a la sinergia de las personas con la naturaleza. Los escritos de reflexión son bastos, sin embargo son dos los textos significativos de esta reflexión. Uno es el de Floriberto Díaz, antropólogo mixe, que afirma que la *comunalidad* es aquello *incommensurable* de la comunidad; en su contraparte zapoteca, Jaime Martínez Luna afirma que es *lo propio*, en un texto, a propósito del desarrollo, titulado *Comunalidad y desarrollo*. Para este relato, la *comunalidad* concebida desde los comunales es una noción sugerente, pero tampoco ocupa un lugar como esquema de explicación, sino como proscenio para la representación de la alcoholización.

varios corazones de mundo, pero estos son los del idioma florido, los jamás vencidos (*kamabyes*), los *ayuujk jä'äy*.

Welcome a Xääm

Un instante extraviado de la infancia, evoca las notas filarmónicas de un danzón al momento de abordar un camión de franjas rojas: "Autotransportes Tlahui", 40 pesos en mano, dirección noroeste de la Antigua Antequera³. Líneas urbanas, conurbadas, de segunda y tercera clase, *Fletes y Pasajes* son alternativas de transporte rumbo a Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur, Istmo, Costa o Cañada, todas ellas localizadas a los alrededores de la central de abastos, ciudad de Oaxaca.

Geográficamente el rumbo emprendido dirige su mirada al noroeste del centro político oaxaqueño. Aunque bien la decisión puede terminar en la Sierra Norte chinanteca; Villa Alta, región zapoteca, o en Choapam, colindancia populuca y mestiza con Veracruz; incluso en los centros comerciales de Mitla, Tlacolula o Albarradas de zapotecos y mestizos. También en la franja más delgada del territorio mexicano, región zapoteca–mestiza del Istmo: Juchitán y Tehuantepec. Todas regiones culturales dibujando el perímetro *Ayuujk*.

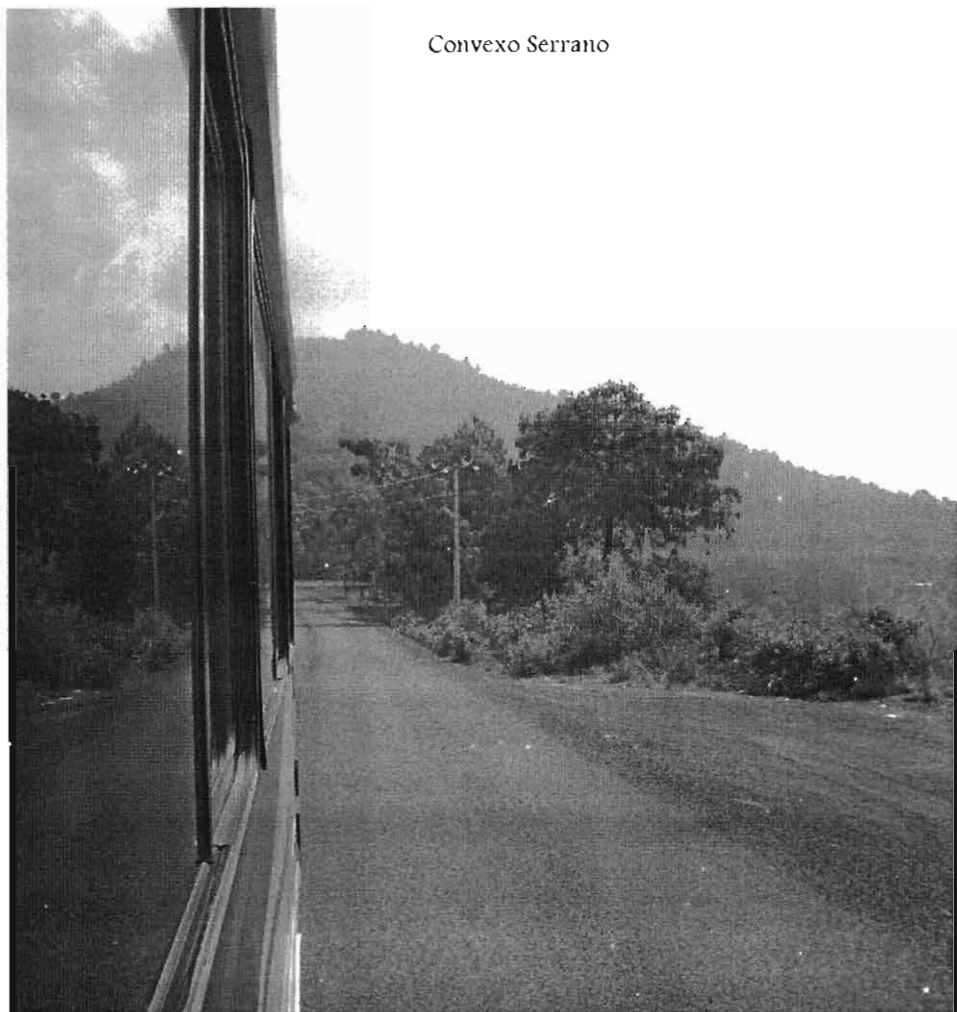
a: idioma, palabra o boca,

yuujk: montaña, selva, florido, centro sagrado

jä'äy: gente

³En 1521 se fundó Huaxcayac, posteriormente La Antequera fue el nombre de los tiempos coloniales con que se conocía a la ciudad de Oaxaca. (Ledesma, 1988:53) y (Dalton, Margarita, 1997).

Gente del idioma florido, de la palabra sagrada o divina, de la palabra
que se habla en lo alto; gente de la boca cerro.⁴



Convexo Serrano

Espejo de realidades “Una” frente a “Otra”, viene del valle, por la carretera sube a la serranía y
retorna con novedosas noticias de “Unos” y “Otros”. Carretera Ayutla- Tlahuitoltepec,
Autotransportes Tlahui, 2005.

⁴ “Según la tradición oral, la palabra Mixes es una corrupción del vocablo *mixy* (varón-hombre),
al que se le agregó el plural “es”. Otros piensan que mixes pudo haber surgido de la dificultad de
los españoles de pronunciar el vocablo original (Vázquez García, 2000:45)

De entrada, un plano cartesiano contornando la grafía territorial indica que la latitud simbólica corresponde a los *kamabyë* (jamás vencidos), los hijos de Cong Hoy, pero su altitud no compacta, ciñe las diferencias dialectales y climatológicas de tres zonas. De acuerdo a las coordenadas latitudinales, se localizan en un *nosotros* de pertenencia socioterritorial y en un *los otros* de conflictividad vecinal.

Cuatro municipios de la región Mixe cuentan con sus propias compañías de transporte: Autotransportes Tlahui, Ayuuk de Alotepec, Autotransportes de Ayutla y Quetzaltepec; además de un constante flujo de camionetas *Suburban* y taxis colectivos. Entre las cuatro de la mañana y las diecinueve horas, la corrida está asegurada rumbo a Tlahuitoltepec, uno de los 19 municipios que conforman las tres zonas de la región mixe, con 5719.51 kilómetros cuadrados de extensión. Trajín constante de redes-mercado, suben productos, se traslada la fuerza de trabajo para los servicios, se mercan valores de uso y valores de cambio, cambalaches desiguales. Unos regresan a reponer en lo comunal la fuerza de trabajo y otros a reproducir las relaciones de producción capitalistas; ahí coexisten⁵ en un comedor o negocio familiar, entre ires y venires.

La referencia monográfica indica que el territorio lingüístico *ayuujk* no necesariamente conduce a una unidad cultural, por el contrario, su retrato pasado diferencia una historia que comienza antes de la colonia; siendo un mismo pueblo se decretan diferentes entidades culturales, unas más cercanas a los Valles Centrales o al Istmo, otras más arraigadas a los centros políticos de poder o a los imaginarios hegemónicos⁶

⁵Cfr. Wolf, Eric, *Los campesinos*, 1987; Polany, Karl *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, 2003; Vergopoulos, Kostas, "El papel de la agricultura familiar en el Capitalismo Contemporáneo" en, *Cuadernos Agrarios*, num. 9, 1980.

⁶La diferencia cultural entre los *ayuujk* de la misma región, remite una diferencia entre identidades con poco más de cinco siglos registrados. Cfr: Chance, John, *La conquista de la Sierra. Españoles e indios de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Ciesas, 1998.

Dicen que en las primeras migraciones los *ayuujk* se fueron asentando según su condición y resistencia para habitar. Unos llegaron a las planicies cálidas, otros se lograron afirmar en lo alto y escabroso de la serranía, lugar elegido por la divinidad. Aquellos hijos del rey bueno se juntaron en torno al Cerro de las Veinte Divinidades (Zempoaltépetl) y lograron repeler la conquista militar azteca, zapoteca y española.

La primera vez que fui a la Sierra Mixe ya tenía referencias del espectáculo orográfico que se podía observar en el trayecto desde la ciudad de Oaxaca hasta Tlahuitoltepec. Pero sólo a través de las sensaciones que el cuerpo experimenta en los cambios de altura (1800-3000 msnm) y por el temple (cerca de 3 horas y media), se puede tener la certeza de haber llegado a una de las prominencias más altas de Oaxaca. Es difícil conciliar el sueño las primeras veces que se hace este recorrido.

El mayor poblamiento de la ciudad de Oaxaca y la ampliación de una súpercarretera de cuatro carriles reduce el tiempo de llegada a Mitla.

Una vez estando en el Tule, mi imaginación se encuentra con el viento y lo sigue; en nada y mucho se parece a los tiempos del rey zapoteco Zachila I cuando, en alianza con los ejércitos enemigos, sitió el Zempoaltepetl, donde se encontraba el jefe político y militar: Cong

...en una vista desde los valles imagino el incendio del cerro.⁷

Todos lo creyeron muerto, se burlaron y ufanaron, Condoy (rey quemado) lo nombraron, sin saber que su existencia no era sólo humana y, sin embargo, con ella residía: de culebra y rayo su existencia; de representante político ante los mestizos su residencia.

⁷La imaginación cobra explicación historiográfica ahí donde la cotidianidad hace la evocación representada e imaginada de otro tiempo. Cfr López, A, *Los mitos del Tlacuache*. Editorial IIA-UNAM, México.

Ahora descubro mi cabeza por la ventana del camión y trato de incrementar mi campo de visibilidad, como si el cuerpo fuera cien veces más grande de lo que es: el Tule parece el bastón de Cong Hoy:

“(...)éste árbol me representará a mí, pero en caso de que se secase de algunas ramas, quiere decir que estoy enfermo, y cuando el árbol se secase(sic) totalmente quiere decir que ya estoy muerto”⁸

De un paso puedo llegar a Tlacolula, centro comercial de gran importancia entre Valles Centrales y Sierra Norte. De un lado y otro de la carretera cada pequeña prominencia y cada cerro alojan los restos arquitectónicos de centros ceremoniales cercanos a Mitla y Yagul.

Poco antes de Mitla, la carretera se divide en camino Sierra y camino Istmo. Ahí recobro mi dimensión natural, la desviación de Hierve el Agua es la primera escala de los 142 kilómetros rumbo a Tlahui. Recorrido que se acompaña de pequeñas pruebas de mezcal reposado, natural, de gusano o de alguna crema que los expendios de esta bebida endémica, ofrecen a los visitantes y locatarios: olor, sabor y precio varían de los primeros a los más remotos. Los inaugurales de destilación en alambique y torno animal; los más remotos de machucado en canoa y sólo muy pocos con degustación de barro⁹.

⁸ Vázquez, F., *Cong Hoy la memoria mixe* 1982, p.40. Según una de las leyendas de Condo, el rey Mixe: “En palabras de Burgoa, esta feroz nación Mixe, probando su condición indómita, tenía por muralla la serranía; altiva y arrogante, puso asombro a las demás naciones. No fueron conquistados por los soberanos aztecas ni zapotecos. Su rey Condo, tan belicoso y osado, mandaba las escuadras de guerra por los escarpados montes para ejercitar su valor. Era buen político, estratega y militar; cuando lo trataron de cercar los mexicanos, con sus aliados mixtecos y zapotecos, Condo se retiró a sus inexpugnables refugios...” (Münch. 1996: 56).

⁹ La producción de mezcal tradicional se conoce en la región por el uso de torno jalado por animales para la machucada y la destilación en alambique. Este procedimiento varía en tiempo para los productores cuyo proceso de machucado es con mazo y martillo pero

Cruceros de Tiempo



Veredas terrosas, rumbos de la tradición caminando con tocado en mano, a punto de topar carrete en des envelo. Santa Ana, Tlahuitoltepec 2007. Coloreado en Blanco y negro.

que destilan en alambique. La destilación en ollas de barro se conoce, pero no se práctica su producción.

En adelante, el conductor del autobús, será interrogado sobre los pueblos que dejamos atrás y los que están por venir. Los primeros kilómetros de carretera, contruidos en tiempos del cacique Daniel Martínez, difícilmente pueden pasar desapercibidos: los pueblos zapotecos de Albarradas.

De un momento a otro, el zigzaguo del camión se vuelve más constante, es la orografía accidentada de estas tierras que no se explica por la unión de cadenas montañosas, sino por las huellas que la “serpiente cornuda” dejó a su paso. Guido Münch menciona sobre el efecto visual de la serranía mixe observada a distancia: imagen que se confunde con los poderes del rey Cong Hoy para transformarse en una serpiente con cuernos, el rastro que deja sobre la tierra, es el relieve que resalta de esta serranía.

Recorrido de un origen divino, depositario de la historia *ayuujk*, donde las montañas, los ríos, la cueva, el árbol y el viento son un ancestro¹⁰

Ahora mi cuerpo es diez veces más pequeño y recorre los rastros de Conday.

Pronto el floripondio y los frutales de pera, manzana y durazno colorean las orillas del camino. Seguramente nos acercamos a la tierra que uno de los últimos reyes mixes repartió entre sus cinco hijos y dieron origen a los pueblos de Ayutla, Tamazulapan, Tlahuitoltepec, Tepantlalli y Tepuxtepec:

“(…) estos cinco pueblos pelearon juntos para

¹⁰Maldonado dice: “Existe la noción generalizada de que el territorio étnico fue dado a cada grupo por sus divinidades o fuerzas sobrenaturales para interactuar en la producción y reproducción de la vida. En todos los territorios étnicos existen lugares sagrados que no son de una comunidad sino del pueblo, pues fueron las divinidades étnicas las que lo asignaron al pueblo y con ellas se establece contacto ritual a través de cuevas, cerros, manantiales, etc. La geografía sagrada marca el territorio étnico y esos lugares son, en muchos casos, reconocidos como tales y visitados incluso por miembros de diversos pueblos” (Maldonado, 2002:12); también se puede ver Valencia Guadalupe, y Alvarez “*La identidad regional*” y Concheiro y Diego afirman: “La tierra como paisaje brinda a ella no sólo un valor ecológico, sino también místico, político e ideológico. El lugar de la tierra aparece entonces entre lo ideal y lo material, como porción del espacio apropiado por un grupo social, ya sea material, simbólica y políticamente. Además de ser una construcción terrenal ideologizada como ninguna otra en el tiempo presente” (Concheiro y Diego, 2002:16).

defenderse de sus enemigos. A principios de siglo, la alianza perduraba todavía, pero años después, ésta se rompió al cambiar las condiciones que la habían originado. Esta ruptura alcanzó su etapa crítica en los años setenta, siendo la disputa por definir los límites lo que la llevó al rompimiento definitivo”¹¹

Hemos llegado a Ayutla. Si Zacatepec recuerda la historia de los cacicazgos en la zona media, Ayutla es su equivalente en la parte Alta. Desde el camino principal se pueden observar casas de materiales para construcción, comercios de comida, hoteles, tiendas de abarrotes, baños públicos, casetas telefónicas y hasta ahí llega mi vista durante casi diez minutos... ¡Por fin!, parece que adelante, una camioneta *Suburban* dejó libre el paso para que los taxis (*Tsurú-Nissan*) pudieran avanzar y así, entre el tráiler *Coca-Cola* y el autobús Choapan se abre un espacio que permite el paso de un camión materialista, seguido por el de la *Corona*. Después es nuestro turno, avanzamos 50 metros más: unos bajan, otros suben.¹² Dos cortaduras a la tierra, una arriba y otra abajo, no pueden evitar la congestión vehicular, ni la terciarización de lo rural¹³. En menos de medio siglo la zona alta de la región mixe dejó de ser el refugio, casi aislado, que los antropólogos Miller, Foster, Julio de la Fuente y Beals observaron en sus recorridos.

¹¹ Comisariado de Bienes Comunales *Plan de Reordenamiento Territorial de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec*, Memoria de Taller, Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, 1999 p.11. Otros municipios de la zona Alta son Cacalotepec, Mixistlán y Totontepec.

¹² En Ayutla se concentran los vehículos de transporte regional para zonas como Tepuxtepec, Tepantlalli y algunos municipios de la zona media como Alotepec.

¹³ Se habla de las transformaciones que el medio rural ha experimentado en los últimos tiempos, una función múltiple, combinación de diversas actividades complementarias a lo agropecuario, formas variadas de reproducción de la unidad doméstica campesina y formas diversas de re-inserción a los sistemas de mercado. “La nueva visión de lo rural no va de lo atrasado a lo moderno, de lo rural a lo urbano, de lo agrícola a lo industrial. Es más bien un buen número de características que muestran la multi-direccionalidad del proceso, sobre las cuales hay múltiples evidencias... La pérdida relativa de la significación económica y social de los sectores primarios y secundario y la evidente terciarización de lo rural” (Pérez,2000:16).

Los relatos de Etzuko Kuroda¹⁴ en sus primeras visitas a la región aseguran que desde la construcción de la carretera en sus primeros tramos, hasta los primeros postes de luz y teléfono, son recientes. Ahora no ha pasado mucho para que la comunicación satelital vía internet sea un medio frecuente entre la población de jóvenes y niños estudiantes¹⁵.

Antes de llegar a Tamazulapan, la conversación armónica entre dos señores me recuerda que estoy en la región *ayuuik*; la lengua hablada no la entiendo, pero los anuncios, programas de fiestas, propaganda y señalamientos están en español.

Después de 5 kilómetros, ya cerca de Tlahuitoltepec, el frío en los pies me hace suponer que afuera el viento se siente húmedo (entre mayo y septiembre, o seco en otoño e invierno). Ahora recuerdo aquel momento albergado en las notas de viento: la música de las bandas. Los sonidos tonales de la lengua *ayuuik* y la música de viento forman las corrientes que suben por tres cordilleras: la Madre del Sur, la Occidental y la Oriental. Ahí sujetan un nudo, justo a los 3397 metros sobre el nivel mar: El Zempoaltepetl.

El cerro del Zempoaltepetl es el lugar sagrado que, según la memoria mixe, Conday siempre defendió. En realidad, uno de los lugares donde actualmente habita es ese cerro de las Veinte Divinidades, ahí se guardó como culebra en una gruta. Francisco de Burgoa, en sus registros de la Antigua Antequera, afirmaba que era uno de los puntos más elevados de toda la región; el Instituto Nacional de Geografía e Historia dice que es el segundo en el

¹⁴Investigadora japonesa que realiza una de las monografías más minuciosas del pueblo mixe: *Bajo el Zempoaltepetl: La sociedad Mixe de las tierra altas y sus rituales*. Oaxaca, México, 1984.

¹⁵ Un ingeniero en computación que labora en el Instituto Tecnológico de la Región Mixe, en Tlahui, comenta, con asombro, que se ha acercado a otros géneros musicales, antes desconocidos para él, a partir de la convivencia con los estudiantes que constantemente se mueven por el espacio cibernético.

Estado; Leopoldo Ballesteros, sacerdote salesiano, confirma que en días despejados se puede apreciar la costa del Pacífico y la costa del Golfo.

Sobre la carretera, construida hace 30 años, se alcanza a distinguir el señalamiento hacia la izquierda: “Tlahuitoltepec”, la segunda comunidad más cercana a las Veinte Divinidades. El autobús se desvía de la carretera principal y comienza a bajar por un camino secundario de terracería: un perro ladra y otros cinco le siguen, mientras salen corriendo entre las parcelas.

Las tierras de Tlahuitoltepec son de beneficio común o disfrute colectivo, pertenecen al conjunto de sus habitantes (comuneros), pero se distribuyen entre las distintas familias que trabajan. Cada comunero puede trabajar una parcela, algunas veces se designan las parcelas de acuerdo con el ciclo agrícola y el número de comuneros, existen las áreas de uso común, los lugares sagrados y un espacio de exclusividad para cada familia: la habitación¹⁶.

Desde las ventanillas contrarias, una nube café descubre la silueta de un hombrecito ligeramente desequilibrado por la carga de leña sobre su espalda y el peso de otra criatura más diminuta que él colgando de su pecho¹⁷.

Si el ángulo de visión se abre ochenta grados hacia arriba, las imágenes que esta trayectoria sigue resumen la relación orográfica: suelo-vegetación. En la primera imagen se confunden las raíces de un arbusto con sus ramas. De acuerdo con la literatura en suelos, esto indicaría la existencia de una capa fértil sumamente delgada. La segunda imagen descubre a unos cinco metros el movimiento descendente de piedras, materia orgánica, agua y varas, lo cual,

¹⁶ Sin embargo, aunque la tenencia de la tierra alude a la definición de comunidad agraria, no es suficiente para definir la comunidad rural, ni la comunidad indígena. Cfr. De Gortari, *La Comunidad como forma de tenencia de la tierra. Estudios Agrarios* num. 8 julio- sept. 1997.

¹⁷ La producción en Tlahuitoltepec es agrícola, forestal, pecuaria y artesanal en pequeña escala, donde la familia es unidad de producción. Muchos agroecosistemas consisten en campos agrícolas y terrenos en barbecho, huertos familiares complejos y parcelas agroforestales que comúnmente contienen más de 100 especies de plantas que proporcionan materiales de construcción, leña, herramientas, medicinas, forraje y alimento humano”. (Altieri, 2000:198).

completaría que la estrechez de suelo fértil es consecuencia de la erosión hídrica y eólica. Una tercer imagen abstrae la condición compartida de esa pendiente y otras de su alrededor¹⁸. En una cuarta imagen se percibe la convivencia de encinos, los llamados palo de águila, ocotes¹⁹ y madroños. Recién inicia el día, un espesor guisado de ocote humea desde la altura hacia el fogón. Luego el bosque dota la recreación religiosa y el ritual: conexión necesaria y pragmática ubicada en el tiempo y espacio de la Tierra-Vida, en el agradecimiento, perdón y compartir de ella y con ella. El autosacrificio representado en cada palito de ocote incendiado...

así llegan, finalmente, las nubes zampando el bosque...

Regresando al ángulo horizontal, una falda larga a cuadros roza la milpa en un terreno inclinado de pequeña escala con cultivos asociados de frijol, chilacayote, papa, calabaza y chícharo. El bordado rojo y negro concentra la fuerza de los brazos femeninos que escarban la tierra; entre un dedo y otro su textura recibe la generosidad de la madre, un olor fresco de haba, chile, y tomate²⁰. La distancia desvanece el rostro protegido del sol por un tocado de reboso. De ahí la faena compartida entre otras mujeres, la tecnología egipcia (arado), la mesoamericana (coa) y la europea (bueyes), terminan cuadriculando

¹⁸ Siendo la zona alta, la más accidentada con estas características del suelo, la productividad agrícola es considerablemente menor que en las otras zonas de la región. De acuerdo con el Plan de Reordenamiento Territorial del Municipio de Tlahuitoltepec, el diagnóstico realizado contempló que otro factor de erosión tenía que ver con las prácticas de la agricultura tradicional y la creciente deforestación del área. Cfr. *Plan de Reordenamiento Territorial*.

¹⁹Cfr. Altieri. *Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable*. 2000. En la descripción que hace de las funciones ecológicas y culturales que tiene el uso de los árboles en América Latina, dentro de las ecológicas ubica mejoramientos de suelo, control de plagas y enfermedades, además de alimento para fauna silvestre. Los usos culturales van desde el empleo de la madera como combustible para la subsistencia hasta la fabricación de instrumentos de trabajo y para la convivencia social y religiosa.

²⁰ En los últimos años la producción ha tenido serios problemas con el clima y las plagas, aunque comienzan a implementarse técnicas de riego en laderas para los cultivos hortícolas y frutícolas. Algunos grupos de pequeños productores han empezado a organizarse en la producción de tomate bajo condiciones de invernadero, por ejemplo en Rancho Las Flores, Cedro, Red y Magueyal; otro grupo ha desarrollado actividades de maguey mezcalero en Nejapa, y otro más la cría de truchas con un grupo de mujeres en la agencia de Yacochi.

el suelo bajo un uso de prácticas productivas asignadas en los terrenos femeninos²¹.

De aquí hasta el centro de la comunidad, los servicios e infraestructura de Tlahui se ilustran en el camino. La primaria “Floriberto Díaz”, inicia el largo recorrido de centros educativos en Rancho Santa Ana. (Tlahuitoltepec se divide en Rancherías: Nejapa, Flores, Frijol, Guadalupe Victoria, Santa Cruz y Tejas; Ranchos: Juquila, Magueyal, Mosca, Metate y Santa Ana; y una Agencia Municipal que es Yacochi²².

En seguida, un galerón blanco concentra una de las más recientes iniciativas económicas de la comunidad: la purificadora de agua “20 Montañas”²³. Enfrente la tienda Diconsa y más arriba una caseta telefónica²⁴.

El chofer del autobús disminuye una velocidad para acumular la suficiente potencia en esta nueva subida. Al borde derecho de la barranca permanece la evidencia activista de una generación de jóvenes normalistas: un camión rojizo por la oxidación con el toldo hacia el suelo, pero que en su momento sirvió para la movilización política normalista de los setenta; ahora sus pasajeros han ahí crecido de la naturaleza, por más de dos décadas.

²¹ “El grupo doméstico constituye para muchas mujeres un espacio en que se movilizan los esfuerzos para hacer frente a labores vinculadas con la producción y reproducción de las condiciones de sobrevivencia. La esfera doméstica campesina está marcada tanto por un tipo particular de trabajo (aquel en general realizado por las mujeres) como por trabajos de otros tipos vinculados con la producción agrícola, entrelazados más con los quehaceres social y tradicionalmente asignados a la mujer. Esta situación cobra mayor realce cuando la casa está integrada a la milpa. Pero aun cuando se ocupan espacios separados, dan cabida para la crianza de ganado menor y para el mantenimiento del huerto familiar. Con estos elementos cobra mayor extensión lo que usualmente se llama trabajo doméstico”. Salles V., *Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo*. Aranda, Josefina, *Las mujeres en el campo*, ISUABJO, 1998, p. 10-11

²² Cfr. *Comisariado de Bienes Comunales*, Op. Cit., 1999.

²³ “En 1993 empieza a secarse el agua potable del centro. En los primeros cinco años de los 90 se registraron sequías e incendios que llevaron a considerar la introducción de técnicas de riego por aspersión y el proyecto de la envasadora de agua, con el excedente que se desperdicia en el centro”. *Comisariado de Bienes Comunales*. Op. Cit., 1999, p. 34.

²⁴ La instalación del servicio telefónico se da entre 1996 y 1998. *Comisariado de Bienes Comunales*, p.26.

Naturalezas antagónicas



Tiradero de llantas y fierros al paso de carretera, entrada a Santa María Tlahuitoltepec, por rancho Santa Ana, 2007. Coloreado blanco y negro.

Después de una curva aparece el enrejado verde y blanco del BICAP (Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente), antes CBTA y otros años anteriores la Normal Experimental. Doscientos metros arriba, un par de aulas del Instituto Tecnológico de la Región Mixe. Algunas tiendas de abarrotes

papelerías y comedores empiezan a aparecer alternadamente con el pre-escolar y la secundaria federal. Los consultorios particulares anteceden la terminal de autobuses²⁵.

Entre todas las asociaciones que el pensamiento y la imaginación fueron construyendo a lo largo del camino, recordé un examen (reprobado) de suelos que presenté siendo estudiante en la Universidad de Chapingo. Si al bajar del camión hubiera contestado ese examen, jamás habría olvidado que un suelo arenoso-arcilloso tiene textura suave y como chicle, su color es café-rojizo y si por desgracia se llega a resbalar en él, cuando está mojado, difícilmente el accidentado puede incorporarse en el primer intento. Así pues, la recomendación es: respire profundamente, admírese del paisaje, sonría inocentemente, salude a todo aquel que encuentre en su camino, pero bajo ninguna circunstancia deje de ser cauteloso en sus pasos.

De la terminal hacia el centro, el camino sigue siendo escalado. Varios letreros ubicando el funcionamiento de ciberespacios y una que otra promoción de concursos exclusivos para los expertos del *empire*. Enseguida los estudios de ensayo para la Banda REME (de la Región Mixe), un grupo de jóvenes músicos con cierto talante en sus interpretaciones y composiciones. Posteriormente, un video club, con lo mejor del cine hollywoodense; contiguamente la huarachería, con modelos tradicionales zapotecos. Casi enfrente aparecen las escaleras, que llevan directamente a la plaza central.

²⁵El incremento de tiendas de abarrotes, comedores, panaderías y papelerías escolares refleja los cambios de la organización económica en la comunidad y la pluriactividad del hogar, correspondiente a la reproducción familiar en los límites de la pobreza y por tanto de la sobrevivencia que genera procesos de deslocalización o desterritorialización en las que se buscan nuevas formas de integración a las economías de mercado: “nos enfrentamos a la disyuntiva de tener una agricultura campesina trimodal: encontramos, por el lado de la cúspide, un pequeño número de empresas agrícolas insertadas en la producción para la exportación (algunas de ellas de tamaño trasnacional), en el medio las empresas familiares mercantiles orientadas al mercado interno ; y finalmente, en la base, unidades familiares de autoconsumo plurifuncionales por debajo de la línea de pobreza.” Grammont Huber “La nueva ruralidad en América Latina” en Revista Mexicana de Sociología IIS- UNAM 65 aniversario. P. 293

Mundos y subsuelos de arcilla



Fragilidad de suelo fértil contiene una profusa variedad de origen primigenio, terregalidad, barro, pedruscos, lodo, formas anímicas y animadas dictando: mira mis brazos, descubre mis ojos y toca mi tona... Camino San Lucas- El Santuario, Tlahuitoltepec, 2007.

A mitad de estas gradas, las notas ensayadas o improvisadas del trombón, las flautas, trompetas y platillos salen bajo el letrero: “Banda Filarmónica Municipal”. Un respiro profundo antes de continuar me permite ver, al pie de las escaleras, una antena de radiotransmisión, ubicada en el edificio de obras comunales: “Radio Comunitaria Jën Poj, 107.9 FM”, antes de ser “radio permisionada”, el gobierno federal, con policías estatales, confiscó su equipo, pero en noviembre del 2004 les fue concedido el permiso de transmisión. Actualmente transmiten con una antena más sólida, mejor equipo humano y técnico.

En esta ocasión decido rodear el conjunto de construcciones que acompañan los acordes de viento: la fonoteca, el auditorio y la biblioteca municipal, para continuar caminando por la carretera. A continuación una puerta de barrotes resguarda cuatro paredes frías, un suelo de igual temperatura, cobijas, pero sobre todo, la posibilidad de reflexionar alguna falta a la comunidad, en medio de la noche y la soledad del presidio, que popularmente se conoce como un acto de culpa y arrepentimiento consecuente de una borrachera: *la cruda*.

El testimonio de aquellos que comparten la experiencia de la cárcel comunitaria coincide en que el frío, la noche, a veces la deshidratación a causa del alcohol y ningún distractor en el lugar, inevitablemente les deja reflexionando el juicio de sus actitudes: sea una pelea, una falta a la autoridad, agresión a la familia o a otro miembro de la comunidad.

Metros antes de la plaza central se encuentra el lugar óptimo para un receso final: “Venda y consume con higiene”. “Pulque 100% natural”. Con un techado de material y unos troncos de madera que acondicionaban la temperatura corporal para el agua miel, pulque blanco o curado de caña. Es el mercado de bebidas tradicionales dispersas en la orografía de Tlahui, la

principal: el pulque²⁶. Diariamente la bebida de maguey hace su recorrido desde alguna de las rancherías de Tejas²⁷, hasta el centro de Tlahuitoltepec. Ahí desde las 9 hasta las 13 horas, el contenido de los galones va disminuyendo con cada vasija de plástico vendida: *makotsy* (cinco) o *māj* (diez) pesos.

En el fondo de la primer vasija una mujer relata:

Hace algún tiempo, un ermitaño que viajaba por muchos lugares fue a México, ahí se robó un maguey y con él fundó Rancho Tejas, después la escuela y apenas en 1997 llegó la carretera...

Así llegó el maguey que ahora nace en las partes altas de Tlahui, a veces incrustado entre las rocas de los voladeros, de pencas anchas, y dependiendo de la mano y el humor vendrá el sabor. Cada mujer oferta con una pruebita para convencer. También depende de la temporada, aunque uno quisiera, también el maguey tiene su capricho y su tiempo de descanso, no siempre hay infusión en fermento, pero es tradición, y de semana en semana llegan de las rancherías a la venta.

El gusto depende de la necesidad, algún paladar más amargo y otro más dulce que ligero, pero el prestigio depende de la vecindad, no es lo mismo Tejas, que Guadalupe Victoria o Santa Cruz; por herencia los de Tejas son los más creídos y originarios del conocimiento fermental. Por política, algunas rancherías surgieron de un don menos mítico; Guadalupe Victoria o Frijol devinieron del conflicto agrario y los límites municipales: "La ermita de

²⁶ "Los primeros mesoamericanos usaban el maguey principalmente cuando su savia era más dulce (en la etapa cercana a su muerte). Antes del año 3000 a.C. ya se había domesticado el acocote en Mesoamérica, que es el fruto seco y hueco de la calabaza que se utiliza para sacar aguamiel del maguey. Se cree que alrededor de 700-900 d.C. los teotihuacanos practicaban la extracción de savia para obtener aguamiel y producir pulque". (Godoy, Herrera y Ulloa, 2013:14).

²⁷ Las Rancherías pertenecientes a Tlahui se localizan de acuerdo con sus microclimas: clima frío seco: Rancho Tejas, Santa Cruz, y Guadalupe Victoria. Clima templado húmedo: Rancho Frijol y Flores. Clima cálido: Rancho Nejapa. Por eso, a pesar de ser la zona alta, los relieves del municipio permiten la producción de frutos de clima cálido como el aguacate o la caña de azúcar, herencias del rey, del monarca, sus colonias, y acumulaciones añejas y modernas.

Guadalupe estaba arriba y los de Tamazulapan la tomaban de base para poner la colindancia entre los terrenos según el criterio de ellos. Los de Tlahui tuvieron la idea de poner la escuela para detener a los de Tamazulapan en 1973 (...) En los setenta, en el Frijol sólo había dos familias. En 1977 se establece la escuela, la gente recuerda que el lugar donde se construyó era puro campo, había maíz. Los de Mixistlán quemaron la escuela (que era de hoja de maíz) porque se molestaron por la ocupación del terreno”²⁸.

Al final del galón se retorna a la ranchería, las mujeres y los niños cambian el peso del tambo por otra carga (Diconsa) para la casa. Los caminos de terracería²⁹ permiten el traslado regular de camionetas y taxis privados: del centro a las rancherías y de las rancherías al centro. Ir, cambiar, venir, comprar, a veces estudiar y emplearse, asemejan el movimiento que Tlahui, la Zona Alta y la región mantienen con *Wäjkwëmpë* (Oaxaca).

Finalmente, el centro de Tlahuitoltepec. La distribución de oficinas agrarias y municipales, comercios de abarrotes, panaderías, textiles, ropa rodean la cancha deportiva en uno de sus contornos; después la farmacia comunitaria. Entre los vehículos de transporte local, la ambulancia y el autobús municipal se encuentra el saludo mañanero o la reunión vespertina. En el otro extremo, el templo católico y las escuelas primaria federal y privada comparten el espacio derecho de la plaza...

²⁸ Cfr Comisariado de Bienes Comunales, 1999:30. Giarraca nos dice: “Las narrativas de los sujetos son insumos privilegiados que muestran los entrecruzamientos de culturas, de paradigmas, de tiempos y de modos de percibir el entorno, la relación con los otros y la relación con el territorio” (Giarraca y Wahren 2005 p. 288)

²⁹ “Para 1990 se comienzan a abrir los caminos hacia las rancherías (...) el problema de los caminos y brechas es que se encuentran en malas condiciones debido a la falta de mantenimiento regular, no tienen suficientes obras y tienen fallas de trazo. De tal manera que durante los meses de julio a septiembre se vuelven inaccesibles para el tránsito de vehículos” (*Bienes Comunales*, 1999: 38).

¿Y el mercado que habían construido los abuelos, en dos niveles de adobe y madera con vista al Zempoal, suspiro y cigarrillo incluidos ante el barandal?

Espesor de temporadas



Enramadas de floripondio. Vista entre veredas hacia el centro de Tlahui. Tlahuitoltepec 2007.

Se deslavó a cada lluvia y llovizna, en cada aguacero fue sustituido por la tardía promesa de varilla, cemento, vidrios y resguardo del clima; entre costos y licitaciones se esperanzó la garantía de tener una obra *modernista*.

Mientras me repongo y decido: ¿por cuál de estos 75 kilómetros cuadrados empezar?, mis manos aguardan, bajo una llave de agua, que se junte suficiente líquido para llevarlo a mi rostro y boca. Mi mirada cruza, perpendicularmente, el orificio de la toma, la presión invierte su sentido y me succiona por el conducto hacia el manantial. La tensión eléctrica que bombea esta cantidad de agua, desde rancho Tejas, es suficiente para visitar a unas 447 familias³⁰ y regresar antes del anochecer.

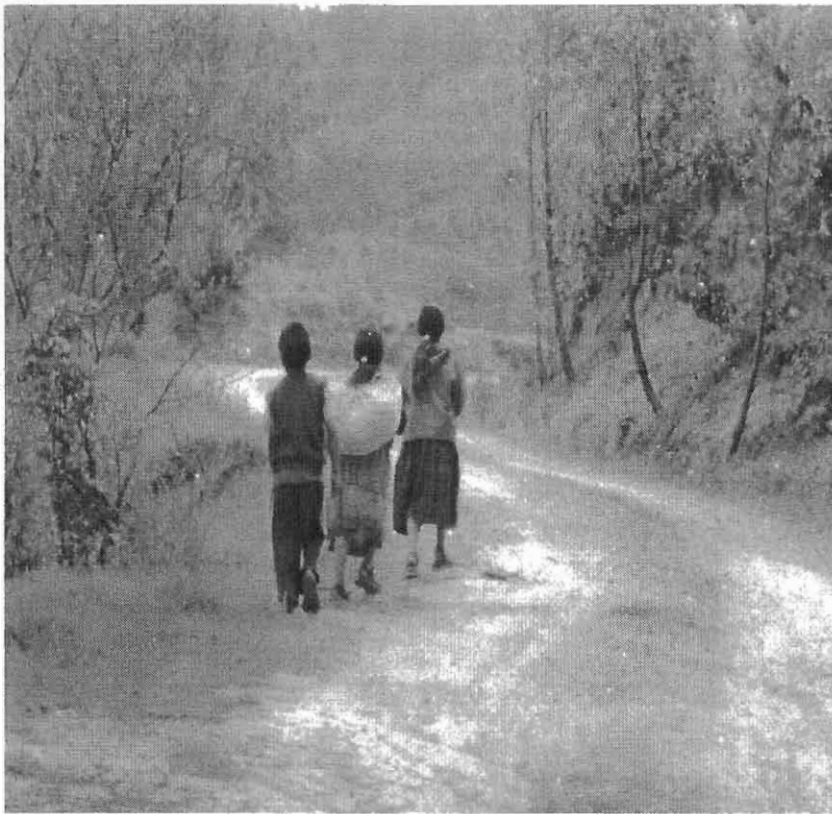
Entre las dieciocho y diecinueve horas me percató que es tiempo de regresar, a pie. Metros delante del panteón se alcanza a distinguir (en dirección derecha descendente) la clínica rural del IMSS, construida por el fondo comunal que en los noventa recaudaron un grupo de mujeres. La distancia se acorta y ya se escucha el llamado de los altavoces, dos o tres centros cerveceros: La curva, El rincón de la sierra y El orgullo. En su contraparte las tiendas de abarrotes con permiso como expendios de mezcal, bebida proveniente de las zonas cálidas: Nejapa, Flores y El Carrizal.

En una panorámica del centro, cuatro carreteras principales de entrada y salida demarcan la orientación cardinal de las ermitas católicas. Antiguas y vigentes fronteras de protección edificadas en cercanía a lugares sagrados de los anteriores *kamabyës*, por rancho Santa Ana, rumbo al Santuario, por la salida a Rancho Flores. El quinto punto de la cruz resuena con el vaivén de la campana, cada golpeteo hacia delante o hacia atrás entona la historia de

³⁰ Según el INEGI 2000, el total de viviendas habitadas se estimó en 1621, correspondientes a un total de población de 8,406 personas (hombres 4,096, mujeres 4,310). También se puede consultar a Tello, E y Martínez, T., *El Suelo y el agua como factores naturales que intervienen en el desarrollo rural*. Editorial AMER, 2005.

aquellos años. Cuando los pobladores andaban por Yachochi y otros lugares, la campana no sonaba, entonces decidieron tirarla. La esquila rodó hasta este punto, actualmente el centro, donde retumbó señalando el lugar para fundar el Cerro Enfriado: *Xääm Këëxpëte*, Tlahuitoltepec (cerro arqueado) ³¹ y en honor a la madre de Jesucristo, el pueblo de Santa María.

La Trinidad rumbo al Trabajo



Veredas de Tlahuitoltepec, por el rumbo de Yacochi, Tlahuitoltepec, 2007.

³¹ A pesar de que las referencias del pueblo mixe, no atribuyen ninguna conquista registrada en su historia los nombres de las principales cabeceras de los municipios en la región conservan su doble denominación en náhuatl y otra en Ayuujk: Tlahuitoltepec / *Xääm Këëxpëtē*.

*** **

Para esta representación *ayuujk jä'äyj*, el punto de partida es el origen de lo antepasado, de todo lo existente y de los hombres, vale decir un proscenio. Más que un principio, en el proscenio se abre el mito *siempre* presente, con gran dosis de realidad y constante conflictividad. Proscenio que confronta la historia de los cinco soles engendrando, irrumpiendo y disrumpiendo el día a día aparentemente lineal, monótono y secuencial. Sin embargo, ahí aparece un mal aire, una borrachera, tal vez un mal sueño, un susto o un mal de espanto, y una nueva guerra de tonales y naguales; rezando, peleando o dialogando el mito cobra vida.

De ese origen se abre el telón hacia el lugar de morada en que habitan todos los seres vivos y sus ancestros, incluyendo a los hombres. Lugar de la Tierra, el Territorio y el Terruño de la Gente-*Jä'äyj*. Una vez montado este proscenio, les serán otorgados todos y cada uno de los inventos animales y vegetales, los días y noches, las lluvias y semillas para que convivan en esa morada, no en armonía sino en equilibrio. De vez en vez guerrear para renovar el orden que los abuelos les heredaron; después la tarea a cumplir será recordar, memoriar, y para ello su *tiempo*, un cada cuando, su calendario para practicar y el ritual.

La vida que cobra el proscenio no es furtiva, sino material-sustancial y orgánica. Surge con deseo de querer encontrar la historia ataviada a la secuencia lógica, pero se desarrolla entre los poderes jerárquicos que eligen en las asambleas, las envidias de personas que se suavizan en las fiestas, los santos y creencias que resisten al Estado y los ebrios o borrachos que nebulizan la genuinidad *ayuujk*.

La primer característica de este proscenio radica en el *mito*. En el mito se alberga la idea del *siempre* y el *nunca* como categorías que eternizan los sucesos y, aunque pasan los años, el habla cambia, las personas envejecen y la tierra se reacomoda: *siempre* hay algo que estará vigente y *nunca* morirá. Pueden cambiar, pero el retorno será eterno: a veces circular y a veces en espiral, según sea la *cosmovisión* occidental o la *cosmovisión* mesoamericana³².

Para los intelectuales serranos³³, la comunalidad es raíz o esencia, es una supuesta forma de nombrar y entender el colectivismo indio, nuevamente el *siempre* y el *nunca* dimensionan el transcurrir de la vida comunitaria por más de 500 años como algo *permanente*, para ellos adecuado o reinventado, pero en la tradición³⁴.

³² En relación con el mito, hay una variada literatura de autores que lo abordan desde múltiples dimensiones y nociones culturales. Las que aquí pueden sugerir mayores referencias son las literaturas de dos matrices: la occidental y la mesoamericana, porque ambas se encuentran presentes en el mito contemporáneo de los *aynujk*. Por señalar algunos textos aquí consultados, se puede mencionar los textos de Mircea Eliade, aunque las referencias de sus textos aluden a vivencias asiáticas o africanas, además de las occidentales. Y López Austin o León Portilla, para los constructos mesoamericanos.

³³ Desde la década de los setenta y un poco más atrás, se pueden encontrar escritos de reflexión alrededor de la comunalidad en Tlahuitoltepec, algunos se encuentran en archivos familiares, sobre todo de aquellos maestros o jóvenes que se integraron en la formación de antropólogos impulsados desde el INI, por Salomón Nahmad. Son tres las principales fuentes en donde se pueden rastrear los elementos de ésta reflexión: 1) En manifiestos públicos de organización en contra de los poderes caciquiles de mediados del siglo XX y en los manifiestos por la defensa de los recursos naturales en la sierra norte. 2) Otras reflexiones se iniciaron en los albores de la educación católica, alentada por los salesianos en las tierras altas de la mixe. 3) Se les puede encontrar en diversas propuestas de educación bilingüe, después intercultural, y en planes y programas comunales de desarrollo. Cfr. Hernández, S., *Autonomía como proyecto político*. Sin embargo dos personajes han sido los pioneros en sistematizar estos principios de reflexión: Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz Vázquez; el segundo mero, originario de Tlahui, aunque ya fallecido. Actualmente los intelectuales comunales comparten estas bases filosóficas y en Oaxaca se les puede reconocer como una escuela variada de pensamiento. Entre ellos no todos son indígenas, por ejemplo Gustavo Esteva o Benjamin Maldonado, quien es más cercano a los mixes. Otros intelectuales son aquellos cuyo discurso ha sido elaborado en medio del activismo político frente al Estado, como el caso de Servicios del Pueblo Mixe con Adelfo Regino o Hugo Aguilar. En los últimos 10 años se puede registrar un incremento de profesionistas en Tlahuitoltepec y en toda la región y, con ellos la proliferación de escritos, tesis, planes y discursos más localistas sobre la comunalidad, entre ellos, podemos mencionar al señor Palenón Vargas, actual presidente de Tlahuitoltepec.

³⁴ Jaime Luna habla de las tecnologías o conocimientos llegados del exterior, pero que son apropiados y adaptados al modo comunal, es decir, son adecuados; Floriberto Díaz habla de los

Parte del proscenio pervive frente al telón por ser un *mito*, muchas veces no exclusivo del origen, sino alrededor de cada cosa que se piensa importante o intocable: puede ser un santo, que no se debe mover de lugar sin permiso del pueblo; puede ser un terreno custodiado por un nagual para hacer respetar los límites entre pueblos; también puede ser una práctica donde los sexos tienen su propio escalafón de servicios comunitarios. Ahí no importa ¿quién?, ni ¿cuándo?, ni ¿cómo? se fue haciendo, tanto como la figuración del *acto-deber*.

Siempre se han hecho las tres fiestas grandes en el año.

Siempre se ha festejado a la virgen de Guadalupe.

Siempre, en todas las fiestas se habían prendido los cuetes y el castillo.

Nunca han entrado los partidos políticos a la comunidad.

Nunca se decide si no es en Asamblea.

Nunca deben entrar los hombres a la cocina.

El mito también es un hacer, pero no cualquier hacer, sino un deber: se hace porque se debe. Al mismo tiempo que asoma el acto garantiza su repetición como un recordatorio del deber; el ritual a veces funciona como ese recordatorio. El mito como *hacer-deber* es una especie de conciencia porque es poder: el mito se aloja en la memoria del paisaje, ahí donde las montañas son los rastros que la serpiente cornuda (una de las representaciones del rey *Konk Ēëy*) dejó a su paso. El acto de hacer paisaje remite a deberes que hacen territorio: defender o disolver la herencia mancomunada que el padre dejó a sus cinco hijos, aunque éstos se peleen después de muerto el padre; una pugna

modos en que la comunidad va cambiando a fin de hacer sobrevivir la tradición frente a la modernidad y de que algunos rasgos tienen que modificarse, pero los esenciales no deben desaparecer, por eso es la reinención de la tradición.

permanente que hace del territorio, *territorialidad* de poderes *siempre* haciéndose.

Otro modo del deber es el que no es cualquier deber, sino que se debe porque se hace; y en él se antepone el poder como posibilidad, capacidad de hacer y lograr, posiblemente una fusión *moderna* en la actual concepción de los *kamabyës*: labrar el propio destino que se revitaliza en el *jamás*, igual a *nunca* serán vencidos. Dependiendo de los escenarios, los personajes y los actos puede derivar en una emergencia política de organización, aunque muchas veces pase acariciando o instalándose en el extremo de una tarea casi mesiánica por *mantener* su “cultura”³⁵.

En el arte escénico, el proscenio, muchas veces es el espacio del monólogo, donde se da la interiorización de los personajes sobre sí mismos, se dicen y oyen sus diálogos más profundos, quizá por eso es el límite de intervención con el espectador. Ahí se pueden decir los secretos que atrás, es decir en el escenario, se matizan o se ocultan; un lugar donde se puede ser sin apariencias y lavar la ropa sucia porque se está en casa. La *comunalidad* es el espacio en el que las personas pueden ser tal cual son: hablar la *lengua* materna³⁶ para entenderse ellos mismos y con sus mismos, por eso aunque es un espacio aparentemente a la vista de todos, a través del habla se permite quién, cuándo y cómo entrar, aunque no todos lo hacen.

³⁵ El rescate de lo cultural en momentos es entendido como un aspecto escencialista de las tradiciones. El director de la radio comunitaria de Tlahuitoltepec afirma que: “los efectos negativos que la mundialización y la migración han traído (...) el consumo de alcohol, los modismos de las áreas urbanas marginadas (cholo, punk, skato)” (Vázquez, 2007:117). Ahí la proliferación de estos grupos juveniles alrededor son considerados como transgresores de las tradiciones y por tanto de la cultura, a pesar de que éstos cantan en *ayuujk* y le cantan al maíz (*mojk*) o a la tierra (*nāxj*).

³⁶ Los comunalistas dicen que es la lengua materna es la principal para su entendimiento como gente *ayuujk*, pero también la madrastra toma lugar, sobre todo cuando, la bastedad de metáforas y disfracismos no se ha aprendido por todos, por lo menos en las generaciones más recientes se pierde y en el escenario se usa la lengua madrastra, por ejemplo en conceptos como el desarrollo, la democracia, la participación, etc.

En el proscenio, a través de la *lengua*, se revela el poder tal cual es: así de florido para expresar las envidias, hacer ofensas sin insultos, criticar e influir. Se puede usar el poder para curar, para pedir al creador, para estar en comunión con los ancestros y sus rastros. Los *ayuujk* dicen que no rezan, sino oran y discursan con los poderes naturales³⁷. A través de la lengua se ordena la vida social de las *personas* y la *gente*, se establecen jerarquías:

quién los abuelos,

quién el padre,

quién el hijo,

quién la madre...

quién la autoridad,

quién el síndico,

quién los secretarios...

También destella el *mito* como constructor de convicciones, filosofía y hasta dosis de fe, todos ellos conjugados en un discurso que arquitectura el mito de la *comunalidad* como *ideología*³⁸ y por tanto como un acto potencialmente *político*. Ahí resalta la memoria y el pasado a la luz de un

³⁷ Una vez pregunté a unos jóvenes si creían que después de medio siglo de estudios antropológicos de los mixe, había todavía algo que no se supiera, y ellos contestaron que siempre hay algo que nunca se va a develar, que permanecerá como un secreto, en definitiva las oraciones son diálogos tan profundos, inaccesibles incluso para aquellos que siendo *akots* han aprendido la lengua *ayuujk*.

³⁸ A este respecto es necesario referir que el *mito es contenedor de la ideología* como una de sus dimensiones, esa es la que hace contacto con la realidad y el pasado mesoamericano, en un referente o *patrón de acción*, (Cfr. López, A., *Los mitos del Tlacuache*) y a veces es *norma y normatividad* para las personas. Por otro lado la noción de ideología no es en un sentido despectivo, sino en razón de las visiones de mundo implícitas en ella. En palabras de Shaft es ante todo una *expresión cultural* que incita actitudes, afectos y comportamientos sociales, (Cfr. Adam, S., *Historia y Verdad*). Por lo tanto ideología no es sinónimo de falsa conciencia, por el contrario ocupa tal dimensión de la realidad que es capaz de entenderla, hacerla y volverla a pensar simultáneamente, tal como sucede en los ritos, que referiremos más adelante.

ahora al que resistir, el cual mantener, o que conservar y al mismo tiempo, transformar.³⁹ El mito es origen, presente y cultura, es un modo de hacer vida comunitaria, incluso un modo o modos de hacer *comunalidad*, por eso es cultura política.

*** **

La *comunalidad* tiene una segunda característica como proscenio, es espacio, es **territorialidad**. Por ser espacio que otorga dimensión a todas las escenas, le da profundidad o cercanía a los escenarios, sobre él se abre un espacio entre los personajes y sus interlocutores, permite el diálogo entre lo que ocurre en la representación y los espectadores o el narrador. Figurativamente podemos decir que es la frontera entre el *adentro* y *afuera* que los comunales han distinguido de la comunidad y de la identidad.

También es un área de disputa: el territorio es condición de permanencia, en gran medida es su animosidad para ir, llegar y poblar, es el valor de habitar y guerrear. En el proscenio la territorialidad es el espacio que permite viajar del principio de origen al escenario, del inicio fundacional al lugar del acto, en otras palabras, es un viaje del tiempo al espacio, y del *uno* a los *otros*.

³⁹ En Oaxaca, el discurso comunales es la base del pensamiento político indígena que surge al calor de las luchas políticas con carácter étnico (Cfr. Maldonado, B.). En una perspectiva histórica de las resistencias étnicas, en Oaxaca se pueden registrar: 1) Los modos de rebelión durante el periodo colonial (Cfr. Díaz Polanco, *Las rebeliones* y Chance, J., *En la conquista de la sierra*). 2) En modos de religiosidad con la apropiación de imágenes y credos católicos, un periodo que corresponde más bien a una resistencia oculta y velada (Cfr. Romero Frizzi, M., y Carmagnani, M., *El regreso de los dioses*). 3) Un proceso de resistencia más del escenario público. Sin querer la política indigenista de los años cuarenta formó a gran parte de los cuadros políticos indígenas: los maestros, lo mismo que la evangelización católica contribuyó en la educación (Cfr. Hernández, J., *Reclamos de la identidad*). En esa tipificación histórica, la emergencia política de los indígenas en el escenario público de Oaxaca es muy reciente, data de finales de los setenta, cuando las primeras organizaciones etnopolíticas se iniciaron, las pioneras en la Sierra Norte de Oaxaca, integradas por zapotecos, mixes y chinantecos: la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CODREMI), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (CODECO).

Tal vez un narrador guíe el relato como cuando la gente cuenta y dice
que *dicen*.

Pero el proscenio, antes que ser lugar es *terregalidad*, antes de iniciada la obra, sólo es polvo, es todo y es nada, sólo indicios y partículas de luz, oscuridad y color, cuya finalidad será regresar a ello mismo. Es un instante de oquedad repetido en lapsos del relato, a veces como silencios o sin sentidos, a veces como ausencias o colmos. Esa *terregalidad* es lo que impulsa a moverse para sentirse vivos y hacer vigente la vida dándole sentido. En el acto festivo hay gran parte de ese vacío a ser ocupado.

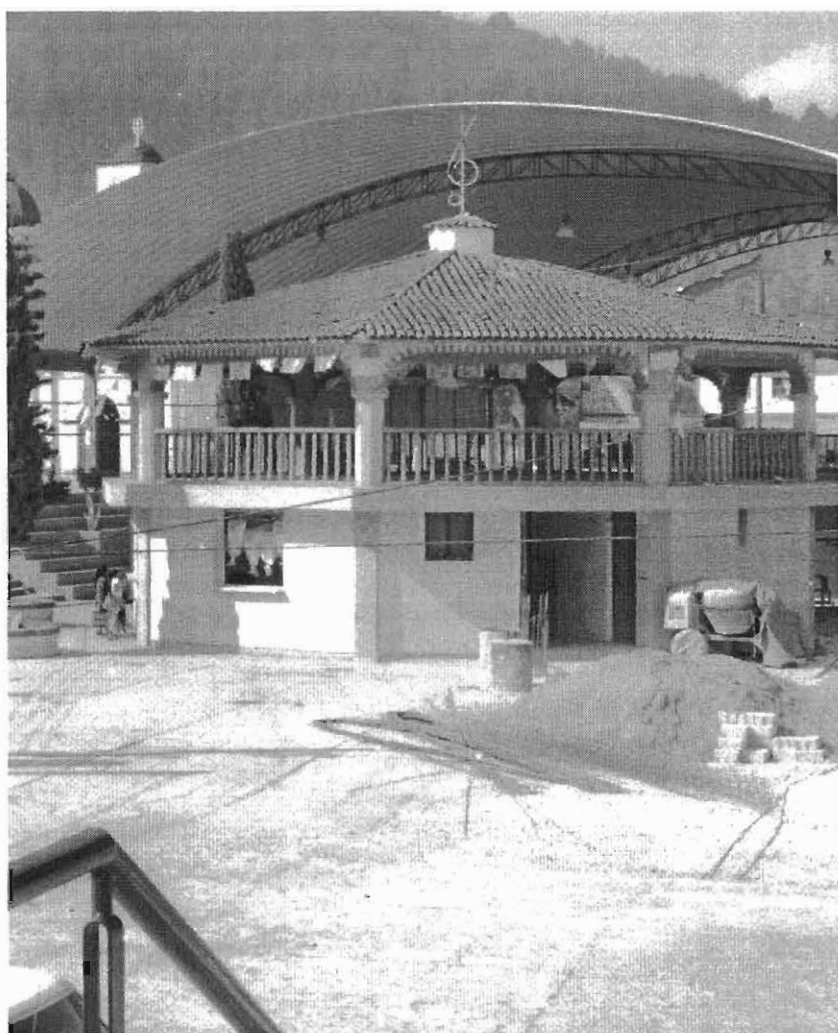
Los hombres antes de ser hombres son nada y después de ser hombres serán nada, lo único que da indicios de su existencia es encontrarlos al llegar al lugar.

En el *mito* mesoamericano, después de creada la inmensidad, vino el lugar para la existencia: la superficie terrestre para habitar se abrió, entre el cielo y la tierra, sostenida por dos árboles, para que fuera morada de todos los seres vivos, incluyendo a los hombres y sus ancestros. Ahí donde vivirá la ***gente-jä'äyj***. La *Tierra* es madre porque también es Casa⁴⁰ para todos: en la tierra, en el suelo, en el subsuelo y en el cosmos; después la creación otorgará todos y cada uno de los inventos y seres vivos junto con su suceso; los *ayuujk* le llaman *nääxwiinyētē* (tierra dadora de todas las cosas)⁴¹.

⁴⁰ Sobre la idea de la casa como morada y el don de habitar se pueden revisar los trabajos de Michel de Certeau, Rossani Cassigoli (2003) y el mismo Bordieu en relación con *el habitus*.

⁴¹ En las reflexiones de Floriberto y Rafael Cardoso (maestro de Tlahui) la Tierra-Vida es el primer nivel de relación en la comunidad: los hombres (pueblo) con el espacio natural. *Näyx*, tierra, ella hace posible la existencia del pueblo (*Käjp*) y el pueblo da sentido a la tierra. (Esta relación está mediada por el trabajo en su noción material y concreta de los hombres (pueblo)).

Remiendo de modernidad



Centro de Tlahuitoltepec, Kiosco de material, detrás la cancha municipal recién techada, enfrente escombros para el mercado municipal. Tlahui 2007.

*...hasta que un día esa totalidad
abarcadora de lo natural no deje de moverse
naciendo y permanecer independiente de lo
meramente humano: que no, la tierra se seque...*

En la secuencia mesoamericana, la vida toda, la muerte toda y el cosmos todo no son sino un lugar: el lugar *de donde*, el lugar *donde* y el lugar *por donde*. En Tlahui la materialidad de todos los días tiene y va a un sitio. Después de veinte días del nacimiento hay que llevar a los niños al santuario, pero si ya la muerte cabe con banda y todo al cementerio para *en-terrar* a los muertos. Tempranito habrá que arribar al terreno para iniciar la siembra y cada cuando visitar los lugares sagrados para la ofrenda. Agarrar carro rumbo a la ciudad, la casa para volver y hasta un lugar donde ir a defecar. Esta cotidianidad no puede ser sin un espacio que ocupar, desde temprano, en la mañana, hasta el anochecer y a veces en los sueños también se sale a un andurrial ubicado en el bosque; ya después de días *dicen* las personas que regresan a casa. De alguna forma todas las actividades implican un desplazamiento, moverse de lugar, un peregrinar en el tiempo y en el espacio; la *territorialidad* pues, es condición de movimiento, no es foto, sino paisaje simplemente, porque *paísa*, alude más a disgregación de espacio que a algo compacto.

*...para la gente ayuujk es la
ocupación del tiempo, más allá del lugar,
por eso dicen que: no llevan prisa, porque
van lejos.*

Después de creado el lugar para habitar viene la peregrinación; una vez creados los hombres, *el lugar* se vuelve emblema de la tierra prometida⁴², por ahí de 1300 a.C., siguiendo el mandato de los dioses, la fueron a hallar donde mero sonó una especie de obsidiana, en lo alto de un cerro para vislumbrar a los enemigos y nunca ser vencidos, ¿cuáles enemigos?, de momento todos los que no son venidos sino vecinos.

Así el lugar deja de ser lugar, y se vuelve *tierra*, pero no toda, sino un *terruño*⁴³ porque se quiere, es un espacio afectivo en que los hombres nacen ahí donde los abuelos murieron, aunque *mero mero* no son de ahí, sólo que la cuna y la procedencia ya tiene un nombre: es el nombre de esa gente, son los del cerro enfriado cuyo antecesor posiblemente fue un volcán, es *Xääm Këëxpët*. La peregrinación no termina ahí, sigue en repliegue por los vecinos hasta hacerlos compactos, luego su tierra no es de ellos sino de los otros, aunque sigue siendo el *lugar* frío: Tlahuitoltepec. Y ya que en el camino se anda, una virgen de manto para habitar la promesa: Santa María.⁴⁴

⁴² Enrique Florescano organiza los mitos mesoamericanos en cinco etapas comunes fundacionales: 1) La tierra de origen es siempre una tierra lejana. 2) La salida de la tierra de origen es provocada por una orden de los dioses, como consecuencia de una disensión en el interior del grupo. 3) El pueblo que abandona el lugar de origen es acompañado por otras tribus afines. Durante la migración uno o varios grupos se separan y estas divisiones dan lugar a otros mitos de dispersión. 4) La salida del lugar nativo ocurre en una fecha que marca el principio de una nueva era. 5) La ruta que debe tomarse durante la migración es señalada por el dios patrono del grupo, por un mensajero divino o por líderes dotados de poderes sobrenaturales. 6) El asentamiento final es ordenado por augurios sobrenaturales acompañados a veces por ceremonias muy elaboradas. (Florescano, 2003: 232-233)

⁴³ En autores como Warman es posible identificar connotaciones de la comunidad en un sentido afectivo del lugar de pertenencia cuya localización no sólo es geofísica sino con nombre propio, porque esa es la cualidad de protección e identificación: "con un nombre propio, casi siempre el de un santo patrón católico con un topónimo en lengua indígena frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad". Cfr. Warman.

⁴⁴ Cfr. Chance, J., *En la conquista de la sierra*, es uno de los textos que permite dibujar la formación histórica del territorio *ayuuik* en confrontación constante con los zapotecas, chatinos y mexicas. Lo que ahora se conoce como *región*, es resultado de un repliegue territorial de los jamás vencidos a lo largo de 700 años. Después el texto de Gabriela Kraemer ayuda a reconstruir la idea de región, como simbolismo de unidad política, abrazado por los caciques del siglo XX.

En el *terruño* la tierra es afectiva porque se trabaja, se escarba y en fusión con el agua se moldea para el adobe que resguarda la intimidad humana, aquella detrás del fogón donde duermen los sueños y se vela el dinero. Debajo de un santo o de un tapiz sobre la mesa yace la historia de los vivos y los muertos en forma de retrato: su defunción o su nombre; luego también es *terruño* querido porque aguarda el duelo y el dolo odiado, la ropa o pertenencia de un hombre alejado, la sexualidad y el deseo, los golpes y hasta el incesto... donde la casa...

El *terruño* es la pertenencia: nos pertenece porque le pertenecemos, donde no cabe nadie más. Lo *ayuujk* es el *terruño*, lo de adentro y hasta lo propio por mandato; lo *aköts*⁴⁵ es lo de afuera, lo externo, lo invasor, lo que se resiste porque no es de adentro. Desde luego el adentro y el afuera, lo mismo que lo propio y lo ajeno es una disputa a veces simbólica, a veces material del *terruño*, y hasta corporal, vale decir que es disputa territorial de lo que va a pertenecer y lo que se va desterrar: qué se apropia y qué se rechaza. Ahí los zapotecos de Yalalag siguen siendo *aköts* cuyos pasos ¡no entran a territorio *ayuujk*!, ¡nomás los huaraches!⁴⁶.

⁴⁵ *Aköts*, es la denominación adjetiva de lo que no es *ayuujk*, particularmente se refiere a las personas, y es de las palabras más frecuentemente aprendidas por los visitantes, el uso de esta palabra es tan frecuente por la cantidad de visitantes que hay cotidianamente, como por la frontera que impone esa imagen. Como ejercicio cuantitativo, un grupo de jóvenes ociosos, *ayuujs* y *aköts*, nos dimos a la tarea de enumerar la cantidad de personas de fuera que llegaron en una semana a la cabecera de Tlahuitoltepec, y alcanzamos a registrar cerca de 200 personas que llegaron con una finalidad intelectual o profesional específica: por ejemplo personas que realizan sus tesis o investigaciones en diferentes disciplinas, que realizan algún intercambio institucional, esto sin contar a las personas que por una actividad de servicios llegan a la comunidad, repartidores, choferes, transportistas, funcionarios o bien deportistas, además de las personas que viven ahí, porque se casaron con alguien *ayuujk*, pero claramente se distingue quien es el *ayuujk*, generalmente son los hombres quienes se casan con alguien de fuera; además de los maestros del nivel básico y medio que tienen sus plazas asignadas en el municipio pero que tampoco son *ayuujs*, y últimamente alguno que otro despistado esotérico urbano que llega en pos de la vida de comunidad en las montañas.

⁴⁶ Las referencias etnográficas que hasta la fecha siguen describiendo el traje típico de la región mixe entre otras cosas señalan los huaraches de Yalalag y de Villa Alta, en el texto de Jonh Chance se puede apreciar que después de las disputas territoriales entre zapotecos de la sierra y los mixes, el comercio, fue la principal forma de incursión y dominación zapoteca en territorio

En otras palabras, el terruño es la voluntad de pertenecer y sus pronombres: lo mío y lo nuestro; pertenecer es poseer, como verbo y no como objeto, por eso si en el *terruño* está la casa, la pertenencia puede disputar hasta los tabiques. La pertenencia emerge de dentro o es abrazada de fuera por cada persona o en bola⁴⁷, depende de la *gente* que naguas se ponga. De a momentos es poder afectivo de lo mío y lo nuestro: *nuestros* terrenos y manantiales, *nuestra* lengua y habla, *nuestra* fiesta y bebidas, *nuestra* vida y *nuestros* fantasmas, que no son de nadie más, aunque llegaron por alguien más.

El terruño es el espacio de *frontera* en que llegan todas las cosas para vivir y morir. Ahí han llegado plantas como el maguey y el café, herramientas como la yunta y el alambique, prácticas de ordenación social como los servicios comunitarios y los juegos pirotécnicos para las vísperas de fiesta. También llegan equivalentes generales en pesos o en dólares y harto camión de *Sol* y *Corona*, porque la *rubia* desapareció. Como en muchas fronteras, el terruño es cosmopolita, se pueden encontrar vestigios de hace más de tres siglos, conocimientos que han adaptado maíces a la altura y humedad del lugar, conviviendo con las últimas versiones del *Empire* y *Play Station*. ¿Quién los llevó?, ¿cómo llegaron? Es tan incierto como los *negritos* danzando⁴⁸ en medio de la bruma helada, lo cierto es que a esas tierras han llegado, antes y después

⁴⁷ El tequio como participación del trabajo colectivo, es parte de la fuerza comunal que ha permitido cierta autonomía a la comunidad indígena del estado y sus gobiernos. En la zona alta de la región mixe, fue gracias al trabajo de tequio forzado que se lograron abrir las brechas de comunicación con la ciudad de Oaxaca e iniciar la construcción de escuelas para la alfabetización en tiempos de los caciques Daniel Martínez y Luis Rodríguez, a mediados del siglo XX, (Cfr. Avila Coronel, *Los cacicazgos de la sierra mixe, continuidades y rupturas*). En una ranchería me pusieron a hacer tamales las señoras, por supuesto yo tengo un estilo, pero no está bien, debe ser con el nudo que ellas dicen. Una de las mujeres me preguntó que de dónde era yo, yo le conteste que chilanga, porque nací en el D.F., o en la ciudad de México, aunque mucho tiempo no he vivido ahí, pero yo soy chilanga, le dije. Y su primer expresión de sorpresa fue acerca de mis cejas, ¿por qué tú siendo de allá sí tienes cejas? Y, ¿por qué tu cabello es negro? Yo me quedé desconcertada y la plática en *aynujk* siguió, supongo que ahí estaba la respuesta de mi desconcierto, pero no fue sino hasta que un día, en la ciudad de México, conocí a su hija y comprendí la admiración, se había rasurado las cejas y teñido el pelo de rubio amarillo.

⁴⁸ La danza de los negritos es una de las danzas tradicionales en las fiestas. Otro número tradicional que comenzó con la llegada de los salesianos, son los payasos.

de los *ayuujk*, otra gente con todo y sus cositas, quién se va y quién se queda, dicen que a veces es quien aguanta.

Por supuesto, como toda frontera tiene sus aduanas, sus impuestos y zonas de tolerancia. No todo lo que pasa entra ni se queda, ni todo lo que nace se queda y se entierra. La aduana es un poder, de quien y quienes sugieren qué es bueno y qué no es; la *frontera* sí tiene instituciones pero más tiene prácticas: la sanción o la permisión. Además de la

Un día que caminaba por la carretera que va del centro de Tlahui al Santuario, me encontré con un abuelo que fue encaminando mis pasos. Conforme avanzábamos en la subida, le comenté que estaba pesado, yo me refería a la subida, él contestó: ¡Ah, sí!, casi nadie aguanta y por eso se van... Después avanzada la plática me comentó que su nuera era de Veracruz, y no se pudo adaptar a la vida, ni a las fiestas, ni a los cargos y mejor se fue al norte con sus hijos. Dicen que hubo un tiempo en que también les gusto a los franceses para vivir por allá pero luego se fueron. Hasta la fecha se pueden encontrar utensilios extraños en las casas, unos bombos jugados por los niños, recuerdo de que pasaron unos chilangos huidos de la ciudad, quisieron aprender a sembrar, pero lo que mejor les salió fue enseñar a jugar los bombos y se fueron... Mucha gente, dicen los tlahuis, viene y se va, de todo el mundo, japoneses, australianos...

sindicatura, la iglesia o la escuela tiene a la *habladuría* de su parte como control, quizá por eso hay pertenencia⁴⁹. Los impuestos, paradójicamente, son

⁴⁹ En el sentido de la vigilancia y la sanción no existe una objetivación ni personificación tan clara de sus agentes ni de los mecanismos. Las concepciones comunes de vigilancia y control se identifican en ciertas instituciones como la iglesia y la escuela, cuando no el gobierno, los partidos políticos o las empresas transnacionales. Sin embargo, estas instituciones tampoco han tenido la entrada libre, o por lo menos sus formas de penetración y dominación son más bien a partir de la explotación de recursos naturales, o del condicionamiento económico y del clientelismo que dé la vigilancia y el autocontrol. Como mencionamos arriba la lengua puede ser una de esas barreras. En el caso de la iglesia católica, los primeros misioneros llegaron en 1649 a Villa Alta, zona zapoteca, dominicos que junto con las jerarquías de la corona tuvieron dificultades para la evangelización de la sierra, después llegaron los diocesanos a la región mixe y ahí permanecieron hasta la primera mitad del siglo XX. En lo cotidiano la iglesia tenía presencia por el edificio, que en Tlahui después se cayó con un temblor. Los curas llegaban de vez en cuando, relata un comunero, pero sobre todo quienes daban cuidados a la iglesia y oficiaban misa eran los fiscales, parroquianos y hasta capillos. En cierto sentido el poder eclesial tenía funciones entre lo *ayuujk*, pero no fue sino hasta la llegada de los salesianos, en 1949, que la presencia de la iglesia católica se volvió permanente, cotidiana, de todos los días, ahí vivían, comían y todos los días hay rosario en la mañana. Sólo hasta los salesianos se ocupó la casa parroquial, ahí, dicen los *ayuujk*, se les permite estar a los sacerdotes, pero esa casa es del pueblo. El mismo mensaje es entendido así por

derechos por la pertenencia, pues son obligaciones, hay que dar para pertenecer: servicio para tener parcela, cooperación para poder hablar, tequio para tener agua o carretera, aun para aquellos *aköts* les vale no para su pertenencia sino para su permanencia⁵⁰.

En la *frontera* se vislumbra un espacio cuya jurisdicción es física y social; son las coordenadas en que cada objeto y persona, de dentro y de fuera, aparece como parte de una escena, aunque no es en sí misma la escena, sino una coordenada de referencia: la *comunidad*⁵¹. Para los comunistas es lo tangible, lo epifenoménico⁵². Para este relato, la *comunidad* son todos los espacios de lo

los párrocos de Tlahui (entrevista abril 2007). La vigilancia para Foucault es uno de los instrumentos que se tienden a depurar en las sociedades humanas donde el poder fluye y transita entre las palabras, los cuerpos, y sus instrumentos; para mayores referencias de esta noción de poder se pueden revisar “*las palabras y las cosas*”, “*vigilar y castigar*”. En Tlahuitoltepec, ¿quiénes han sido la voz dictaminadora? Depende de cuándo y desde dónde se hable. En un tiempo los caciques de la antigua estructura mesoamericana, tal vez después los fiscales, seguramente también los arrieros, tuvieron alguna voz parlante, los ancianos, los maestros por supuesto, ahora tal vez podemos ubicar a profesionistas, restauranteros y comerciantes, representantes del cabildo o incluso a familias: los Hernández, los Vázquez, los Pacheco, los Cardoso, los Vargas, etcétera.

⁵⁰ Cuando llegue al cabildo para plantear formalmente mis deseos de realizar una investigación sobre las bebidas alcohólicas y las prácticas, la autoridad del municipio me dijo que estaba bien, sólo que desde hacía mucho tiempo eran objeto de estudio y los investigadores nada dejaban o que incluso no era necesario que llegaran de fuera a estudiar, porque ellos mismos ya tenían una base importante de profesionistas interesados en hacer investigación desde dentro. Muy bien dije, y en dónde están las reflexiones, en dónde están los documentos que han venido a donar algunos de los investigadores, por supuesto no todos... La respuesta fue: esperamos tu planteamiento para analizarlo y a ver qué es lo que vas a regresar. Me pareció más que pertinente la exigencia del cabildo y supuse que sería un requisito para cualquier investigador, de cualquier nacionalidad, que llegara por lo menos en ese año de gestión.

⁵¹ Por lo menos desde la década de los treinta, la comunidad ha sido objeto de estudio para la antropología y otros estudios rurales. La comunidad es una de las nociones más utilizadas, en muchos sentidos, como un referente básico de localidad, de unidad territorial y demográfica, en otras ocasiones tiene acepciones más identitarias de pueblo e incluso como forma de organización suprafamiliar, y como región de refugio. Para mayores referencias se pueden consultar los trabajos de Robert Redfield, Taylor y en el caso de Oaxaca para zapotecos y mixes, están los trabajos de Pedro Carrasco, P. Beals, Foster, de la Fuente, y recientemente de Salomón Nahmad. Para los fines de este relato, la comunidad es una coordenada que sí implica en cierta forma las nociones de sus teóricos, pero sobre todo es un punto de referencia para el transcurrir de la vida cotidiana, que no sólo es familiar, porque ha sido tejida de los enemigos y sus cabezas, o de los enemigos y sus ideas. En otros casos ha sido también interpretación del mundo colonizado.

⁵² La *comunidad mixe*, de acuerdo con intelectuales como Floriberto Díaz o Rafael Cardoso de Tlahuitoltepec consideran que es una *demarcación*: 1) *Geográficamente* el territorio es necesidad

que se puede ver, tocar, oler, escuchar y sentir, es todo aquello que tiene una forma materea y corpórea en el territorio. En el proscenio, la coordenada no es por sí misma el lugar donde se desarrollan las escenas, sino puntos, ejes, líneas y perspectivas *desde donde* se entona la voz, referencias para el movimiento, límites entre los actores y el público. Lo interesante del proscenio es que permite ubicar cualquier coordenada dentro del escenario o fuera de él, entre el público, las butacas, o incluso en las cabinas de luz.

Ahí la *comunidad* no es unidad, sino parte de la territorialidad, no es congregación o integración, es tan sólo un componente del proscenio. Coordenada de referencia que permite cartografiar todo aquello que *produce* y *reproduce* el *acontecer* y que es evidente para todos.

En la *comunalidad*, la coordenada no es una, son varias; tenemos coordenadas geométricas, calculadas en planos y metros cuadrados, en Tlahui se estiman 75.27kilómetros cuadrados de extensión, aproximadamente.⁵³ O

de delimitación del espacio social de acción, y de normatividad para beneficio de sus miembros. 2) *El trabajo individual y el trabajo colectivo* como garantía de reciprocidad y continuidad del colectivo. 3) *La relación entre las personas y de estos con la tierra y la naturaleza en general* que es la forma humana peculiar de creación cultural o identidad *ayuuik*. 4) *La lengua, variante dialectal, de vestido y música*, particularidad comunitaria, y *la organización social y política*, orden político de gobierno, toma decisiones, administración de justicia, regulación del poder, relaciones políticas con el exterior: “¿Qué es una comunidad para nosotros los propios indios? Tenemos que decir de entrada que se trata de un concepto que no es indígena, pero que es el que más se acerca a lo que queremos decir. No se trata de una definición en abstracto, por eso más bien se señalan elementos que constituyen una comunidad concreta... no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico” (Díaz, Robles y Cardoso, 2007).

⁵³ En las monografías del INI, de INEGI y en diversas tesis sobre Tlahuitoltepec, se ha homogeneizado la superficie del municipio a 75.7 kilómetros cuadrados. Sin embargo esta superficie ha cambiado, ¿qué ha cambiado? Se ha reducido, cuentan los abuelos que antes Tlahuitoltepec colindaba con Santo Domingo Albarradas, Tepuxtepec, Tepantlali, Cacotepec, y pasaba por la Iglesia de Atitlán, también limitaba con Zacatepec y Mixistlán, pero después habitó ahí dentro lo que es Tamazulapan y Ayutla, por eso, dice un comunero, Tlahui se hizo pequeño (conversación comunero de Santa Ana, febrero 2007). Recientemente se ha reconoció la disolución de la mancomunidad entre los pueblos de Tamazulapan, Ayutla, Tepantlali, Tepuxtepec y Tlahuitoltepec. En asamblea comunitaria los abogados del Registro Agrario Nacional

bien métricas en relación con los vecinos colindantes y todo lo que implica la colindancia: rozarse y tocarse con los de Ayutla, los de Tama, los de Mixistlán y los de Atitlán, son los municipios. A veces las coordenadas son más inmediatas con el barrio o el paraje contiguo, por eso son los de Tlahui, pero los del Calvario, los de San Lucas, o los del centro.

Hay una coordenada que es discursiva⁵⁴, se mueve con el cuerpo y espacio físico, es *nuestra* comunidad en el campo y en la urbe, la cosmovisión se discursa lo mismo en un salón de clases que en un debate político. Coordenadas de movimiento, ¿y ahora pa' dónde? A la ciudad, al norte, más al norte de ida y vuelta. Coordenadas de latitud que ubican jerárquicamente quién es mayor, si los mixes altos o los bajos, y coordenadas de altitud, porque no es lo mismo hablar y mandar en la altura que en los valles. Por su puesto tampoco es lo mismo dirigirse a las *personas* desde la ciudad que desde el centro de la plaza. Irónicamente la plaza también es espacio para el Estado y la nación.

El *fresco* también es coordenada de ubicación. Entiéndase tanto por el frío como por el lienzo, el *territorio* no es un pedazo de tierra, es propiedad de la coordenada que se aprecia al frente, según sea su punto cardinal, y al horizonte como composición al óleo, su panorámica es el *paisaje*. En la *comunidad* se pinta el territorio, la escenografía que se integra por todo: luces, vestuario, voz, oscuridad. Es lo que denota un trabajo, una razón de ser de cada cosa. En la concepción *ayuujk*, a través del trabajo, es como se hace comunidad⁵⁵. En esta coordenada el trabajo es lo que colorea un territorio a

dijeron que era sinónimo de autonomía pues otorgaban reconocimiento de sus propios territorios y así jurídicamente quedaba resuelto el conflicto de terrenos entre pueblos... ¿Será?

⁵⁴ Aquí lo discursivo remite a lo enunciado sistemáticamente como una referencia política e ideológica, particularmente en el plano de los usos y costumbres como forma de vida básica, aun cuando las personas no participen de los servicios comunitarios, ni asistan a todas las asambleas. Lo discursivo en muchos casos es pensar un hacer en el momento de decir

⁵⁵ la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras *nā̃jx*, *kā̃jp* (*nā̃jx*, tierra; *kā̃jp*, pueblo). Interpretando *nā̃jx* hace posible la existencia de *kā̃jp*, pero *kā̃jp* le da sentido a *nā̃jx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos

modo de *paisaje*: cuántas casas, cuántas personas, rancherías, los colores de cultivo y los de erosión, el trazo de la siembra y del comercio.

El trabajo es un hacer paisaje y se hace paisaje a través del territorio.

Tequio para construir una escuela en la
colindancia de terrenos con otro pueblo, se construyen
capillas y se siembra en los linderos. En el pasado se
hizo tequio para abrir brechas y carreteras. Hoy cinco caminos
diferentes llevan al centro, de lejos sube la polvadera... la gente ya
menos camina, los caminos reales apenas se dibujan, de nuevos
rumbos se traza al lugar de oro, zinc o a los manantiales.

Tlahui, rayado...

Otro tipo de coordenada geométrica es la no euclidiana, cuya superficie no es en paralelo sino en curvatura de espacio y tiempo; es decir aquella que refiere Tlahui en relación con los otros *ayuujs* y los *aköts*, algunos le llaman territorio, otros región. Como **territorio** es un espacio-tiempo ocupado nuevamente por el mito, por la lengua y por la gente; es un espacio común pero no compartido: los mixes, todos son hijos de *Konk Ëy* y en cada uno de los pueblos hay rastros de su presencia, en unos está escondido todo él completito, mientras que en otros pueblos cabe el prestigio de su lugar de nacimiento, o bien donde nacieron sus padres; en otros pueblos está su bastón o restos de su cuerpo: la mano, su cabeza o su tonal⁵⁶. Ahí un manantial puede ser común a

elementos y, en este sentido, se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (Floriberto, 2008).

⁵⁶ Cfr. Miller, W., *Cuentos mixes*. En la recopilación de cuentos y leyendas mixes que hace sobre todo de los pueblos ubicados en la zona media, y que son los más inaccesibles, hay referencias de Konk y cada pueblo tiene una versión distinta en donde ocupa un lugar importante del transcurrir. Por otro lado, en la zona baja también hay relatos que aluden a la leyenda de Konk, pero la orografía no es fracturada en esa zona sino plana con vegetación, ríos, hasta manglares, sin embargo en la zona de Jaltepec comentan que una de las ceremonias importantes, que siguen

dos comunidades o familias diferentes, pero no puede ser compartido, lo mismo que la lengua con sus variantes⁵⁷. Alguna lucha y razón del pasado debieran explicar la angustia o el temor de perder algo de la pertenencia: los lugares de eterno destino. Por eso el territorio no sólo es superficie sino es cultivo, es trabajo, campo, suelo, pero sobre todo, es *dominio*.

La coordenada *región* ubica sobre-poderes, cada uno correspondiente a su propia escena bíblica. Así tenemos que seguidas las luchas de soberanía en Oaxaca durante los años veinte, los militares que nacieron en territorio *ayuuik*, fueron a dar al centro, para luego volver y definir hasta dónde el dominio habría de llamar Región Mixe. Al principio un distrito, después su cabecera, luego los pueblos y municipios por disputar. Daniel Martínez y Luis Rodríguez, caciques y paladines de la modernidad. Al final de cuentas de aquel distrito sólo recuerdos quedan, nunca más se volvieron a repartir los dineros para los *ayuuik*, ni la elección federal o estatal⁵⁸.

Este *dominio* es entorno de poderes que echa piso de cemento a la tierra, uno sobre otro; o que se cultivan en pisos ecológicos, que comen y beben del

practicando las personas mayores, es la de ir a un pequeño cerro porque ahí siguen estando las divinidades.

⁵⁷ De acuerdo con Gustavo Torres se reconocen variantes dialectales del *ayuuik* (Torres Cisneros, *Los mixes (ayuuik jā'āy) de Oaxaca*. mimeo, de la siguiente manera.

Mixe de tierras altas	Norte	Totontepec
	Sur	Central: Tlahuitoltepec, Ayutla y Tamazulapan Periférico: Tepuxtepec, Tepantlali, Mixistlán
Mixe de tierras templadas	Norte Sur	Jaltepec, Puxmecatán, matamoros, Corzocón Juquila, Cacalotepec
Mixe de las tierras bajas		Camotlán, Coatlán, Mazatlán, Guichicovi

Sin embargo estas variantes dialectales denotan más que la fonética, un habla correcta y otras que no lo son. El padre Leopoldo relata que en Mazatlán, mixe, zona baja, la gente le pide que hable bien, que así sólo hablan los de por allá en los altos. Por otro lado las variantes que se reconocen son en relación con los municipios de mayor poder político, cultural o económico.

⁵⁸ Cfr. Kraemer, G.,(2000) *El proceso de transformación del poder, las luchas por la autonomía y los procesos de regionalización política en la región mixe*.

bosque común, se nombran igual pero se apellidan diferente. En una de las narraciones sobre el surgimiento de la comunidad dicen que Yacochi fue el primer poblado y el más antiguo, que ahí vivían unas familias, una de ellas tuvo hijos que se separaron, tal vez eran dos, uno se quedó en Yacochi y otro se marchó en busca de otro lugar que sería Tlahuitoltepec. Este hijo se casó y formó su familia, era de Los Hernández, después llegaron Los Vargas procedentes de Ixtlán (en la Sierra Zapoteca) y más tarde arribó un varón carpintero, Gallardo de Tlacoahuaya (de los zapotecas de Valles Centrales) con un burro, dos hermanas y un hermano; los Martínez también procedentes de fuera se distribuyeron, una mujer alfarera que se quedó en Tamazulapan y otra en Ayutla Mixe; el varón llegó a Tlahuitoltepec Mixe⁵⁹.

Son dominio porque edifican el poder: levantan una escuela, una iglesia, o una ermita ahí donde se teme perderlo, son las murallas contra los enemigos, así sucede en las rancherías y en el mismo centro de Tlahui. También se cultiva y se cosecha ahí donde se apropiaron tierras, cerca de Atitlán, aunque después como destino en deuda, lo que se debe se pag, y así fue con Tamazulapan, pagando con la misma moneda, a finales de los 90's después de unos macheteados, cedieron terrenos los Tlahuis a los Tamas. También se dispuso habitar el límite de la disputa con casas y personas, después resultó que la disputa ya no limitaba sino habitaba⁶⁰.

⁵⁹ Narración sobre el origen de los apellidos de Tlahui, Sr. Filemón, 2007.

⁶⁰ Después de 1991 cuando hubo enfrentamientos entre Tlahui y Atitlán, las autoridades dispusieron dar parcelas y terrenos para vivir y trabajar justo ahí en el límite, lo mismo pasó con Tama después, dice la gente que vive ahí, que las familias salen juntas, las de uno y otro pueblo van a sembrar, se ayudan en entre sí. Lo que se cree un roce territorial más queda en el pensamiento de la gente que vive en las cabeceras, o según la idea que traen las autoridades que van pasando cada año, es algo así como que cada quien llega con sus propios fantasmas. (testimonio de joven comunero, febrero 2007)

El *dominio* es extenso, más allá de la colindancia inmediata, es el que se perfila por trazos geodésicos⁶¹. Entre lo propio y lo ajeno, lo impuesto y lo apropiado, lo *colonial* y lo comunal el *tiempo* es el remedio. Dominio territorial cuyo radio de alcance no es el espacio por sí mismo sino el *tiempo*: en el espacio resistir para en el tiempo permanecer, aunque su transcurrir no sea lineal.

Este *dominio* es sumamente tenue y sutil, casi impredecible y al mismo tiempo pronosticable. Ahí donde llegó el alfabeto castellano como consigna de aculturación, con el transcurrir del *tiempo* se convirtió en herramienta para pensar en *aköts* pero hacía dentro. Al cabo de más *tiempo* se volvieron grafías para pervivir la cultura tonal, así la lengua que se habla adentro se enseña con la pictórica *aköts*. Por decir de otro dominio, antes que el tepache bendiciendo la tierra, se cometió indulto de robo a los poderosos del centro, a los de México, les pillaron una planta de conejos, 400 de ellos se los bailaron y fueron a dar en señal de la cruz, por mucho *tiempo* bebieron todos juntos, incluyendo la tierra en *tiempo de fiesta*⁶². Para la salvación hubo que exorcizar el mal. Antes que la absolución es necesario confrontar el bien contra el mal y a ver qué chicharrones truenan más, no de un momento a otro, sí, la evangelización tardó rato. En estos dominios el tiempo adquiere materialidad de años, periodos,

⁶¹ La geodésica es la línea más recta y más corta determinada por las propiedades físicas de la superficie o por la multiplicidad dimensional o espacio. Las líneas geodésicas aparecen deformadas, presentan diferentes curvaturas por la fuerza de la gravedad de los objetos del espacio más grandes y próximos. En la teoría de la relatividad las líneas geodésicas que inicialmente parten paralelas se cruzarán en algún momento del tiempo. Si una línea geodésica parte de un punto y es recorrida en un sentido, cabe la posibilidad de que regrese al mismo punto en algún momento haciendo un lazo. Finalmente se plantea que las líneas geodésicas más cortas, que unen tres puntos, forman un triángulo cuyos lados aparecen deformados según la curvatura de dichas líneas, y por tanto no tienen que sumar 180° los ángulos formados en los vértices; es decir no son predecibles. Cfr. Einstein, A., *Teoría de la Relatividad*.

⁶² Entre la gente de Tlahui se cuenta, que el maguey llegó a las tierras ayuujk, porque un hombre fue a México y se robó una planta de maguey, en una alusión semejante al robo el fuego y el maguey que cometió el Tlacuache a los Tonas, Cfr. López Austin "los mitos del Tlacuache" IIA. UNAM

siglos y procesos, pero sobre todo es el tiempo encarnado en espacios por las *personas* y en la *gente*.

Tal encarnación es la que da vida, vuelta y movimiento; a continuación los seres que engendran todo aquello que se representa. Las personas y la gente son una tercera característica del proscenio, la antesala del recuento, aunque su presentación no es exhaustiva de la obra, sino el espejo de la misma. Esos seres humanos son la puerta que se *revela* en el proscenio.

*** **

Este proscenio inicia en la impronta paisajística de la serranía, en aquella conmoción que provoca la nulidad del ser mismo frente a la magnificencia terrenal de la montaña que se pierde en la cumbre de su nube. El proscenio como un yo nauseabundo contradictorio que arriba a la convivencia colectiva de hacer y deshacer en nombre y a nombre de la sacralidad. Este proscenio es el mito, es la *comunalidad*, es el principio del teatro y la gravitación del **acontecer** hacia algún punto del escenario.

Por momentos pueden sorprender las escenas más allá del escenario, cuyo énfasis transcurre en rotación de un eje o vector sobre sí y se mira en el escenario; en otros momentos puede suscitarse en la fuerza de los espectadores, correr hacia el público o venir del público, es de ida y vuelta porque el acontecer conmueve, enoja, irrita al espectador si encuentra espejo, pero de regreso porque motiva la respuesta y el siguiente espacio e intensidad para la próxima escena.

El transcurrir de la obra sucede tan abrupto y tan imperceptible en el tiempo, que los escenarios, los proscenios, los telones de fondo, incluso las sillas

del espectador se mueven, cuando no, el público termina en el escenario y los actores a la expectación, la emotividad del actor y el espectador se aparea o se divorcia⁶³. Al dar la media vuelta persisten preguntas de un qué más, se afirman valores y morales de bondad, justicia, odio, y un repaso del conjunto que eslabona y clarifica la consistencia humana a mitad del *Kapital*.

AL otro lado



Vista desde el barandal del mercado municipal. Enfrente la carretera Oaxaca- Zacatepec. Tlahui, 2005.

⁶³ La corriente teatral cuyo énfasis señala al espectador como centro del espectáculo es la iniciada por Bertolt Brecht. El poder del teatro es provocar el cambio social desembocado por la interacción entre el espectáculo teatral y los espectadores, ambos personificación de culturas hegemónicas o populares. Otro tipo de estudios que refieren a las audiencias y su acción protagonista son los estudios de García Canclini en relación con los consumos culturales y Jesús Marín Barbero en su texto de los medios a las mediaciones.



Mujer y trabajo, entre la leña y el cuidado de los hijos. Mural en la antigua Casa Comunal, Fortino Vázquez, finales de los 70's Santa María, Tlahuitoltepec.

II.. Personajes

Los primeros bosquejos de la representación, invocan al actor, al ser cuya existencia es la personificación de los sucesos. Es el psicoanálisis del suceso social, así lo revivió Moliere en cada nuevo acto; un ejercicio consagrado a soñar y dormir minuciosamente la creación de un hombre según lo narra Borges; la aparición de un individuo en una región social donde se construye su *sí mismo*, lo define Goffman¹, y Pirandello rotula el momento en que los hombres portan su vestuario, a veces escondiendo al ser de otro, pero unido a aquel que les contempla y escucha en la afirmación de sus asientos, un crisol de lo que esgrimiría como personajes en busca de su autor².

Hay un tiempo previo al corrido de bambalinas, que formalmente aún no dramatizada, sólo presenta a los actores. En medio de las tres llamadas antes del comienzo se presenta el elenco de **personajes**. Este espacio no es meramente ocioso, es el espejo de posibilidades, donde el público puede elegir su propia personificación. Una elección que inicia y termina con la interrogante

¹ Para Goffman, la realidad social es una representación, en la que el reclutamiento de los actores y el ensayo de sus papeles es fragmento de la interacción social. Ahí se ubican los actores de papel principal quienes traman el tema central de la acción, vale decir los protagonistas, pero también un coactor, o protagonistas de ideas paralelas y los antagonistas.

² Luigi Pirandello en 1921 pone en escena una obra titulada “seis personajes en busca de su autor”, la tesis primordial de ésta obra es la incomunicación y su inevitable tragedia, la incomunicación de que ningún actor es para los demás lo que es para sí y el lenguaje no es suficiente para diluir tal barrera, por el contrario es parte de aquella incomunicación. Los actores buscan a su actor como aquel interlocutor que comprenda la verdad íntima de cada uno, aquella subjetividad que es, y no la que los demás les asignan. Cfr. Osvaldo López Churrura “Las máscaras y los rostros de Luigi Pirandello”

existencial del ser. Ahí se recrea una mirada inquisitiva que busca *identidad* con alguien más, e ineludiblemente conlleva un recorrido o camino que otorga sentido al tiempo y lugar de la existencia: ¿qué hago en este mundo de vida y en este tiempo?

Más que un *sujeto*, los personajes son **personalidad**, todavía como sustantivo indefinido que puede apropiarse tantos rostros como máscaras y personalidades sean recurrentes al escenario o congéneres. El signo de su aparición no es precisamente la secuencia de su origen y nacimiento, ni su historicidad en el tiempo y espacio, mucho menos su trascendencia o impresión en el curso de la realidad inmediata de su vida o la social. El impulso de su movimiento no está definido por su conciencia³, ni alienada ni desalienada. No es ejecutor de un acto sino autor de su inercia, no es el escribano de su propio destino sino a veces hasta reo de su propio encierro; no se propone agendas ni pliegos de emancipación, pues carece de proyecto más supremo que el infundido por su verdad. ¡He ahí su fundación!, no tanto en la realidad como en sus verdades, y aún así no niega todas éstas.

Por eso los personajes son una aparición efímera y a veces permanente. Según Pirandello tantas máscaras y trajes enraízan sólo en la medida que se acogen. Aquí los protagonistas y antagonistas suelen ocupar el mismo cuerpo, por lo menos son una dualidad de día y noche, de hombre y mujer, de poder y sujeción, de *comunalidad* y *colonialidad*. Estos personajes no son más que la interpretación del mundo social, que ni perenne ni fugitivo, ni singular, ni unívoco, se engarza como una pieza más del cosmos.

*** **

³ La conciencia para Shutz, Berger y Luckman parte de una observación Husserliana, donde no se trata de un saber interior, sino de una conciencia llena de contenido, de un algo externo; es intencional, siempre dirigida a un objeto, es conciencia de algo, quizá ahí la cercanía Heideggeriana de un *ser en el mundo*.

Los modos de beber alcoholes en una región no definen a sus habitantes por el hecho mismo esbozado como alcoholización⁴, por el contrario, son los **pobladores** quienes domestican los usos rituales y las querencias de una producción y reproducción social. No forzosamente con el alcohol como sustantivo, sino con los fermentos y destilados como cultura, no de beber, por cierto, sino de poder.

De cualquier modo, si existiera entre el público una pregunta sobre el sujeto de la alcoholización, la respuesta iniciaría, por la gramática chilanga del narrador, donde el *sujeto* puede ser pronombre impersonal de un fulano o referencia despectiva de sutano y mengano. Pero si la alusión es a muchos, o más de dos, el arquetipo lingüístico *intercultural* empleado es *la banda* o *las bandas*.

Según las buenas y malas lenguas, no es tan evidente identificar a un sujeto de la alcoholización en medio de una fiesta en la sierra mixe después de tres días de convivencia y festividad, cuando la conversación entre *aköts* y *ayuujk* (s) se interculturaliza, es decir, cuando la percepción se agudiza en contextos de simpatía y sociabilidad, se facilita el aprendizaje de lenguas indígenas, nórdicas, latinas y europeas. Esta teoría incipiente, cuyas experiencias se afirman en la dicharachería popular: “después de unos tragos, hasta salió hablando inglés o francés”, se corresponde con la premisa: “después de unos tepaches irrumpió bailando a ritmo de son”, y en sentido estricto deviene la aparición de uno de los rostros del personaje y/o su personalidad.

⁴ Para revisar las referencias sobre el concepto de alcoholización, se sugiere revisar a Eduardo Menendez en su producción bibliográfica, pues los efectos que puede adquirir una sustancia como el alcohol, incluso en aquellas connotaciones negativas, son consecuencias no del alcohol sino de las condiciones socioculturales. También las premisas aquí retomadas en la parte introductoria y de manera especial en el apartado que se retratan los escenarios de la alcoholización como un fragmento de modo en la reproducción de las sociedades modernas.

La Representación



Audiencia ante la representación del vía crucis. Semana Santa, centro de Tlahuitoltepec, 2007.

Los protagonistas de este relato no son delimitación de genéricos masculinos o femeninos, ni particular de grupos de edad o sectores de población, tampoco tiene que ver con actores políticos o sociales. En ese espacio-persona-tiempo difícilmente se puede nombrar a un actor, sujeto u objeto; de hecho un intento similar culminaría en una primera invisibilidad de la alcoholización, la reducción de las escenas a meros *alcoholismos*⁵. Aquí los protagonistas no son los alcohólicos, pues curiosamente no son ellos el centro del entramado cultural, cuando mucho son una de las máscaras antagónicas del poder⁶.

La práctica de alcoholización no es exclusiva de aquellos, sino que todo está en el modo de reproducción social, no tan solo en la iniciación ritual, sino en la sociabilidad, en la dominación e incluso en la liberación de los *personajes* que aparecen en las escenas de lo *comunitario*⁷. Podría decirse de los personajes que su principal escenario es lo comunitario.

⁵ La observación de alcoholismos como centro de hilvanación en la explicación social puede acertar en las construcciones bio-psico-sociales e incluso culturales de la persona y su entorno, puede ser exquisita en el análisis de las representaciones sociales y antropológicas de la alcoholización; pero la explicación no es la intención de este apartado. Los personajes no son los alcohólicos, pues curiosamente no son ellos el centro del entramado cultural sino una de las máscaras

⁶ En esta reflexión sobre el poder, más adelante, en lo referente al telón de fondo, se revisará la construcción de las iconografías del pecado y el delito como aristas de la colonialidad de los imaginarios.

⁷ Lo comunitario es el espacio no exclusivo de la comunidad o del municipio, sino una territorialidad que deviene más con el tiempo que con los espacios y alcanza mayor espesor en los pobladores y su desplazamiento que en los lugares. Por decir de alguna manera, lo comunitario es un acontecer, que en relación con los personajes se lleva como especie de identidad. En el apartado sobre los escenarios, se esbozará con mayor claridad este cruce de tiempo-espacio-persona entendido como lo comunitario.

Rancho Tejas, es una de las localidades más cercanas a la cabecera municipal de Tlahuitoltepec, por la altura sobre el nivel del mar reúne las condiciones climáticas para el crecimiento de magueyes de agua miel. Según dicen, su fundación se originó cuando un señor se robó una penca de maguey, en un viaje que hizo a la ciudad de México. Más tarde regresó y lo plantó en Tejas, por eso ahí, en Guadalupe Victoria y Santa Cruz, se ha domesticado la planta y su fermentación para la producción de pulque. Las parcelas familiares se encuentran en linderos, por lo que es propio del paisaje mirar las pencas incrustadas entre las rocas casi verticales. El pulque es consumido como agua miel, recién raspado del maguey, ya fermentado en ollas de barro o bien en mezcla con la panela para la bebida ritual del tepache.

Aunque en la plaza de Tlahui diariamente se vende y consume pulque en sus diferentes tipos de fermentación, en las rancherías no todo el año es tiempo de producción. En Tejas quedan pocas familias que se dedican a la producción de pulque, algunas tienen sus magueyales, pero cuando no se han acabado y dejan de producir, optan por dedicarse a otras actividades. Lo cierto es que dicen que el maguey se está acabando. Cerca de tres familias se dedican al cultivo de maguey para la producción de pulque, por lo que han tecnificado los plantíos en complementariedad con otros y como sistema de terrazas emplean las pencas para amarrar la tierra. En los meses de febrero y marzo comienza la siembra de maíz en Tlahui, se inicia en escalinata, de arriba hacia abajo, de tal modo que en estos primeros meses se siembra en las rancherías de mayor altura, una de ellas es Tejas, y van descendiendo al centro y a las rancherías más bajas.

Por ahí de esos meses me llegó la inquietud de revisar las encuestas aplicadas por CDI y CONADIC, así que formulé una encuesta con variables semejantes pero procurando una adaptación a la comunidad. La intención era levantar algunas encuestas en las diferentes rancherías. Cuando llegué a Tejas, tan pronto salimos del taxi, nos encontramos en el convivio de una familia que celebraba el inicio de la siembra. Después de hacer el ritual, arriba, en las parcelas, terminaban el día con un tepache fermentado con granos de maíz. Dos o tres familias que por tradición se ayudan en la siembra, en el momento del *jotmey*, un representante honorable agradece a todos su presencia y su colaboración, desde los abuelos hasta los niños y recién nacidos. El tepache es el vínculo simbólico de respeto entre todos y cada uno con la tierra, con la naturaleza y con la correspondencia de mantener la ayuda mutua entre familias.

Antes que cualquier otro tema de conversación, la invitación fue directa a tomar un poco de tepache, con sus debidas gotas a la tierra. El momento absurdo resultó después de los tres tepaches reglamentados por el respeto a la tradición, me preguntaron a quién buscaba y qué andaba haciendo. Como si un tiempo desfasado se sobrepusiera a esa imagen, vino un fotomontaje, pretendiendo indagar sobre la edad, el sexo, el estado civil, el consumo de bebidas tradicionales e incluso la fecha en la que se inició su ingesta.

En ese teatro de lo absurdo, irrumpió una carcajada, del padre, seguramente, ilustrando con mano al viento: ¡aquí como ve, todos toman, hasta los bebés! Y sin dejar dudas, detrás corre un niño para alcanzar la olla de barro, dominio de la madre, apuesta la vasija en la que se vierte el jugo caneláceo y retorna entre saltos al petate junto a otro crío, le da de beber, mientras un trozo de maíz fermentado se expectora entre los labios surcados de una abuela o *māj Tāā*. Sin lugar a preguntas desiertas, por lo menos en este tiempo y en este lugar no hay razón de un porcentaje de población por sexo, ni edad que dé cuenta de la ingerencia de bebidas alcohólicas, ni de alcoholismos. El tepache es bebida sagrada en el ritual de reproducción social: la siembra del maíz.

Una segunda invisibilidad sería la de anteponer un objeto al sujeto, es decir la versión opuesta de la anterior, en donde el alcohol se entiende como objeto separado de la persona y agente externo o impuesto a los comunitarios, como si las cualidades extra-ordinarias del alcohol como entidad pudieran desestructurar tejidos sociales o la identidad del individuo. Primordialmente es una perspectiva clínica y a veces hasta religiosa, la que ficciona a la sustancia como el monstruo de siete cabezas que encadena y pervierte la voluntad de los débiles.

Algunos curiosos, por siglos, se han dedicado a registrar la existencia de sustancias químicas contenidas en el organismo humano, entre ellas la presencia del $\text{CH}_3\text{-CH}_2\text{-OH}$, cuya exclusividad no es de las bebidas embriagantes, sino del flujo cefálico en menor o mayor proporción. Las compensaciones orgánicas se mandan como choques eléctricos al cerebro, para después ser traducidas como una necesidad de una u otra sustancia, pero tampoco es que sea la disertación bio-química la que permita aproximarse a la personalidad cultural dentro del proceso de alcoholización.

A decir de la sustancia, tampoco se reduce a exegeta de la personalidad, sino al revés, según la personalidad y las circunstancias se hace un tepache, fermentándolo con panela para después beberlo con maíz o con cacao espolvoreado. si no, el aguamiel con más o menos tiempo de fermentación, aunque el mismo proceso depende de la mano y los humores con que se haga. En tanto, otro tipo de personalidad y circunstancias requiere por orografía y clima un proceso de separación o destilación, el maguey es otro y el proceso es diferente. Mientras que en el tepache y el pulque la bebida a través del reposo alcanza su descomposición y según dicen concentra todas sus propiedades, en la destilación del maguey de mezcal, se trata de separar y extraer los azúcares

necesarios para crear alcohol. Los sabores varían dependiendo la fe y según, también dicen, se alcanza una especie de dispersión en el mundo-tiempo. En el caso de los fermentados industriales no hay modo de hacer intervenir la mano en la producción, sin embargo no deja de estar la personalidad, por eso dicen que con cerveza sólo se emborrachan los que no saben beber, pero en una fiesta da prestigio a quienes espumean con cebada sus festejos.

De ahí cada bebida se aleja del punto último de la embriaguez, para ubicarse en su propio sentido y fin que orienta la prédica a la divinidad, deglute en la comensalidad o se auto-observa en aquella lucidez. No sólo cada bebida genera un modo distinto de sentir, aún cuando así se viera, no es la misma borrachera, mucho menos la misma cruda. Incluso los médicos de la clínica de salud en Tlahui⁸ afirman que depende de cada organismo y estado anímico. Todo esto son los modos que dan cadencia a la personalidad de los personajes.

*** **

Los personajes se postran como protagonistas, interventores u antagonistas de las escenas en la medida que dejan ver el cómo de su **identidad**. En el sentido teatral de Pirandello, sería una definición de los personajes no por su rostro, sino por la infinidad de máscaras que pueden lucir ante cada ser que les contempla, incluso una variedad más incalculable al contemplarse a sí mismos. Sin embargo, como afirmaría Goffman, en su *fenomenología de las representaciones sociales*, esa personalidad se dirige bajo gramáticas de lo que ha sido hecho, la circunstancia de modo, tiempo y lugar en que *alguien* más lo hizo de un modo y por su razón o verdad.

⁸ Entrevista clínica de Salud IMSS, Tlahuitoltepec, 2008

Son una suerte de tradición, hábitos y confrontaciones guardadas y resignadas en los albores de su cotidianidad, no dejan de ser impresiones del sí mismo colectivo, vale del *nosotros*⁹. Al mismo tiempo buscan la trascendencia o por lo menos su perennidad en ese nosotros.

Sin duda que relucen patrones culturales establecidos, aquellos modos elaborados para mostrar públicamente ante los espectadores, sin embargo en la intimidad cotidiana emergen las contradicciones de su actuación. Goffman denomina ese espacio como el lugar de los bastidores, pero para éste relato, los escenarios de la alcoholización no serán replegados a los bastidores, sino afloraran como escenas centrales. En gran medida aquella contradicción de los personajes no es la representación antagónica, por el contrario, es la naturaleza de su personalidad, la misma con la que son crecidos y se van recreando en los albores de lo *comunitario*¹⁰.

En ese sentido se abre una puerta de esclarecimiento respecto a los personajes, pues el hecho de que estos aparezcan en un escenario y formen parte de las escenas de la alcoholización, no significa que el municipio o la comunidad formen una entidad supra social homogénea o unitaria, ni siquiera en latitud geográfica¹¹. Esto significa una permanente contrariedad entre los personajes y el *nosotros*, por cierto, un enfrentamiento ancestral con la naturaleza de la colectividad¹².

⁹ La construcción del nosotros según Arturo Guerrero

¹⁰ Para Goffman no es que los individuos presenten una interacción previa a lo social y en esa medida tan programada se dediquen a ensayar en los bastidores su representación escénica, para evitar o alejar al espectador de su región contradictoria. Más bien, la sociedad es quien va delineando las pautas a presentar una imagen de sí mismo en el momento de la interacción.

¹¹ En el territorio de Tlahuitoltepec están contenidos diversos pisos ecológicos, húmedos, fríos y cálidos, por lo tanto, aunque tenemos una comunidad afín a los ciclos agrícolas, no se puede denominar una actividad unívoca de reproducción material¹¹ en relación con la flora y la fauna.

¹² Cfr. López, A., *Tamoanchan y Tlalocan*.

Lingüísticamente, Tlahuitoltepec, sea visto como municipio, con sus respectivas rancherías y agencias, o como comunidad, con sus respectivos barrios y ermitas, su territorio de variantes dialectales no delimita una frontera exclusiva de contenidos simbólicos. Según Nahmad, a veces convive sólo como memoria, otras más como presente practicado junto a otros pueblos indígenas de la región sur y al mismo tiempo distantes de ellos. Tan sólo la herencia lingüística de los herederos mixe-zapotecos de los olmecas impactaron sobre los pueblos maya y yuto-aztecas, lo que permitió la continuidad civilizatoria de Mesoamérica, con una distancia lingüística de más de 3500 años¹, una herencia que se modifica permanentemente, impactando en aquellos modos que actualmente los lingüistas denominan *espanglish* en la franja territorial sureña que va de Washington hacia la costa del Pacífico. Aún así, las locutoras de radio *jēnpoj* trabajan en la producción de programas en la lengua materna, que puedan reflejar la oralidad cotidiana, con todo y los modismos que cambian tremendamente de un barrio a otro.

Diversos estudios antropológicos critican la asociación identitaria con el número de pobladores o habitantes en un territorio. Según Nahmad, los datos disponibles de la región en 1548 dicen que eran 18,008 habitantes, veinte años después descendió a 7,243 y en 1622 cayó hasta una cuarta parte con 4,251 habitantes. Sólo 350 años después, en 1921, se logró recuperar la población a 15,480 habitantes. Actualmente las estimaciones oficiales consideran 100,000 habitantes en la región. En cuanto a Tlahuitoltepec, el mayor número de pobladores habita en la cabecera municipal, pero entre el centro y sus rancherías se estiman 8,406 habitantes¹.

Los referentes lingüísticos y poblacionales si bien son parte de configuraciones identitarias no son del todo los personajes, sino que alguna complejidad más contradictoria nos resulta como personalidad.

En otras palabras, los personajes son *identidades*, lo *ayuujk ja'ay* es la pertenencia gregaria que se despliega en la representación, no tanto por el lugar que habitan sino por quienes son cuando lo habitan. Ese modo de identidad frecuentemente se acomoda a la renovación de códigos y símbolos de la normatividad y sanciones. De ahí que participar en el ritual de fin de año o de inicio como autoridades no sólo sea un elemento idílico de la identidad, sino un poder coercitivo sobre la personalidad, esté bien o mal visto por *la gente*.

Así, Goffman afirma que el orden moral no es tan sólo la expresión de los rituales religiosos sino la propia interacción cotidiana de todos con sus *encarnaciones*. Esto depende de la región social en la que aparezcan y los usos, digamos contextuales, en los que ocurran las escenas de la alcoholización.

Los personajes desdoblan sus *identidades* en tres momentos, muchas veces simultáneos y contrarios: la *encarnación*, nuevamente el *mito* y su *imaginario*, esto sucede en el momento de hablar y de decir su parlamento, que no es otro que el momento de hacer y pensar, por eso la cualidad del personaje para narrar la historia y no tan solo para describirla. En esas narraciones el público espectador tendrá la oportunidad de encontrar en el perfil de los personajes la encarnación del mito y la territorialidad personificados, pero además cambiantes a través de sus diferentes rostros. Sin duda los parlamentos de la alcoholización denotan aquello íntimo de lo comunitario, que cuestionan al personaje y su tono colectivo.

*** **

La *encarnación* resulta ser una especie de memoria tatuada en la corporeidad de los personajes, pero más aún es una especie de *métis* o forma de inteligencia que sólo existe en la fusión del olfato, la intuición, la cautela, el sentido de oportunidad y la experiencia¹³ miosidad aquellos seres que contienen en su existencia al mundo mismo, son espejo y contenedor ahí dónde

¹³ Rossana Cassigoli recupera la idea de *métis* de Micheal De Certeau en el sentido de ser una memoria “en el sentido antiguo del término, que designa una presencia en la pluralidad de tiempos y no se limite, pues, al pasado”, cuyos conocimientos son indivisibles desde el momento de su adquisición. La memoria vive informada en una multitud de sucesos, circula en ellos sin poseerlos, cada uno de ellos es un fragmento de tiempo. Además, esta memoria puede prever “las múltiples vías del porvenir”, al combinar las posibilidades anteriores o posibles. Se introduce así una duración que provocará un cambio en la relación de fuerzas, la memoria de la *métis* permanece oculta hasta su revelación en el instante oportuno, “el replandor de esta memoria brilla en la ocasión” Cassigoli, R., *La memoria y sus relatos*. Archivo electrónico.

impregnan su unicidad y originalidad de modo, de su carácter y humor, en su naturaleza social. Dotada de cosmos, pensamiento, es la *encarnación* del mito y la territorialidad en la *persona* y en la *gente*, eso es para los *ayuujk* la *ja'ayj*: unicidad y colectividad.

Más aún, tal encarnación es una suerte de creación de un orden en la mundanidad, como si la creación del mundo se repitiera en la cotidianidad de la persona, para después asentarse como un todo en la gente. Entonces aparece esa sinergia intangible que se percibe frente a una imagen donde aparentemente cada quien realiza una actividad un día lunes de medio día, mientras unas echan tortillas, otros reciben a una cabra, otros estudian y otros pasean flores frente a los santos.

Pero tan pronto se escucha el parlamento de los personajes, emerge una visión de mundo a través de sus cuerpos. En cada afirmación o negación se mira una visión global de *cómo es* el mundo y todas las cosas.

Sin esta corporeidad un *aköts* no comprendería que los festejos no son iguales, que hay una diferencia entre las fiestas del pueblo y los festejos que se realizan entre los cargueros de la autoridad. Estos últimos son de más respeto y no se puede llegar sin invitación previa, una vez estando ahí, si se es hombre o mujer su lugar para sentarse a comer es diferente: si se es hombre con los señores a las mesas, pero si es mujer a la cocina donde están todas las señoras de respeto. En cuanto a la bebida, se puede beber de todo siempre y cuando cada cual en su espacio y desde luego una vez cumplido el respeto a la tierra. La primer bebida es el tepache con cacao. Se sirve tres veces y aunque no es obligatorio terminar la primer jícara, para que venga la segunda y la tercera, es regla que los anfitriones sirvan tres veces diferentes. Por su parte el invitado tiene que aceptarlas como muestra de respeto y agradecimiento por compartir

con ellos el festejo. Cuando el *aköts* no conoce la lengua, aunque escucha el parlamento, no lo comprende sino hasta que la corporeidad le va indicando las reglas de comportamiento, entre muchas miradas y cuchicheos femeninos se entiende por dónde ir a comer, entre más carcajadas se descubre *cómo no es* y con suerte días después se sabe con qué señores se puede aceptar una invitación de baile y con quiénes no. Modos y normatividades en que la corporeidad resguarda el dominio comunal, los espacios sobre los no *ayuujk*, sus reticencias, desconfianzas y recelos.

López Austin, afirma que nunca persiste una visión del todo ordenada, ni coherente ni consciente, sin embargo en ella perdura un rasgo de comunicación a través del ritual, la religiosidad o, más aún, la tradición que guían el actuar y las prácticas cotidianas en la sociedad y la naturaleza, sin que los hacedores sean conscientes de su participación creativa¹⁴. Justo esta participación es la que otorga coherencia y cosmovisión tanto a las instituciones como a las actividades cotidianas, por ejemplo, en el cuidado del cuerpo, en las relaciones de autoridad, las relaciones comunales, incluso en la vida familiar, que es donde se encarna una forma de organización social.

Por supuesto, en ellas se incluyen todas las formas de socialidad, querencia y ritualidad de la alcoholización. Esto no significa que la gente esté bebiendo todo el tiempo, como lo llegaron a afirmar los curas salesianos a su llegada en la década de los cuarenta, más bien significa que cada expresión creadora y generativa de los personajes y la gente, se afirma en la cotidianidad de los poderes, sólo que en la alcoholización se *a-sincera* más la cosa.

Kuxipijy es pasante de psicología social, él reflexionaba con gran desacuerdo, la sanción que imponía la autoridad a todos aquellos que se

¹⁴ Cfr. López A., *Tanoanchan y Tlallocan*. FCE, 2000.

emborracharan y causaran alguna controversia con la comunidad. Las sanciones iban desde el encarcelamiento, la plática en la sindicatura, el ejercicio de un cargo comunitario, o la asignación de una multa, hasta medidas como el corte de pelo. Desde su perspectiva no eran medidas necesarias para una “readaptación” al orden comunitario, por el contrario, desde su perspectiva estas sanciones generaban rencor y odio entre los inculpados, gran parte de ellos jóvenes. Cuando inquirí sobre la recomposición de autoridad, justicia y cargos, la reflexión, fue que las prácticas de las autoridades eran las cuestionables, pero no precisamente la noción de autoridad ni cohesión de la comunidad¹⁵.

Víctor y Heriberto son dos jóvenes campesinos de las rancherías aledañas al centro, mientras fungían su cargo como topiles¹⁶, se otorgaban descansos refresqueros en el expendio comunal de pulque. Ellos relatan que la experiencia como topiles era muy diversa, de entrada les permitía conocer otros lugares del mismo municipio que no conocían, aunque les gustaría conocer la ciudad de Oaxaca, sólo que a la capital sólo pueden ir los mayores y el síndico¹⁷. Según su testimonio, las autoridades del cabildo pueden emborracharse en las cantinas y visitar los prostíbulos de la ciudad, mientras que a ellos les quedaba prohibido tomarse unos pulques dentro del municipio. La otra experiencia era sobre las semanas en que brindaban su servicio (una semana de cada mes);

¹⁵ Entrevista con Kuxipijj, explanada del Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005.

¹⁶ Los topiles son el primer cargo comunitario dentro del escalafón organizativo, sus funciones son las de vigilar y cuidar el orden en el municipio y sus rancherías, su labor es resguardar la calma y, de encontrarse con alguna adversidad, comunicarla a los mayores de vara. En Tlahui este cargo es rotativo, generalmente les toca hacer servicio una semana de cada mes y así se van rotando junto con los mayores. En el escenario de esta representación se encontraran mayores referencias de los sistemas organizativos.

¹⁷ En el escalafón de justicia y vigilancia de la comunidad, después de los topiles siguen los mayores de vara, responsables de los topiles que coordinan la vigilancia y las labores de éstos. Los mayores también ofrecen servicio una semana de cada mes, porque se van rotando. Después sigue el suplente del síndico y el síndico, son los cargos más altos en ese escalafón, ellos son los encargados de mediar las controversias familiares, entre personas y de la comunidad, su función es hacer dialogar a las partes en disputa, llegar a acuerdos, imponer una sanción o resolución.

procuraban no beber porque eran los encargados de resguardar el orden comunitario. Según su testimonio, nunca faltaba quien los conocía y les reclamaba sobre la sanción, mientras el año anterior, la semana antes o después de ejercer la vigilancia en el municipio, acostumbran beber. La respuesta de ellos, era que en ese momento eran autoridades y la gente debía obedecer y respetarlos como autoridad¹⁸ porque *así es y debe de ser*.

En breve la encarnación es la cadencia con que los personajes se visten y desvisten de un algo conocido como estructura y superestructura, es corporeidad de visión de mundo y organización colectiva de cosmovisión, entendido bajo la forma de comunidad, es lo comunitario y entendido desde la alcoholización, son las personalidades.

*** **

El *mito* es una temporalidad a la que pertenecen los hombres y su mundanidad: el tiempo de lo hijos y sus relatos es lo que después se encarna como *imaginario*. La representación del relato es un intento por personificar las ideas y recuerdos en un eslabón de *acontecere*s; pero, como en toda alusión al principio de la historia, el hombre es creado de barro, el hombre tiene su sol y su cascaron, tiene su tiempo que no es el mismo del principio del *tiempo*, sino un breve espacio *humánico* que sucede mientras unos mueren y otros nacen; su naturaleza es completamente mundana, con la muerte como única certeza, el sexo como poder reproductivo y los dominios como posible trascendencia.

¹⁸ Entrevista con Víctor y Heriberto, ex topiles de Tlahuitoltepec, expendio de pulque, 2008.

Personalidad Gestual



Todos mensajes y sentidos, encubiertos y descubiertos, no hay voz, ni murmullo, sólo el atisbo de su rabillo. Procesión de Semana Santa, Tlahuilottepec, 2007.

Ese espacio es ocupado por una imagen y semejanza de lo divino, aunque nunca perpetuo, por un misterio nunca resuelto o por el hombre como personificación del mundo¹⁹. Se *encarna* para que viva, para que haya hijos, padres y ancestros; la *encarnación* es trascendencia para el mundo y en el mundo. Es tan diversa como la diversidad divina, de ahí que sean los hijos tan distintos unos de otros.

En este momento, podemos decir que se da entrada a la historia, cronológicamente es la apertura del telón, es el tiempo del *mito* donde se desenvuelven los hijos; a ellos les toca encarnar la trama de equivocaciones y triunfos que los padres y los abuelos han encomendado. Los personajes aquí presentados ocupan el tiempo de los hombres como *hijos*, no importa edad ni tiempo de vida o función social, pueden tener 90 años o 30, ser lo que sean pero son la gente en quien se espera la garantía de permanecer y existir a través de la procreación. Un breve espacio en el tiempo de los hijos, cuyo parentesco se calcula desde el preclásico tardío y terminal, o bien en el I tardío y II temprano de Monte Albán²⁰ hasta estos inicios del siglo XXI.

Los hijos son *verdadera* trascendencia, el mito no es sin un hijo que lo escuche, la tierra no es sin hijos que la cultiven, aprendan y enseñen cuando la

¹⁹ Aparentemente son tres concepciones ontológicas o epistémicas contrarias y opuestas, pero que no pueden negar la mistura de su vigencia en un imaginario religioso, a veces comercial y político de lo *ayuuik*. Tanto aparece en la memoria como mito fundacional, como en la distribución de valores de uso y de cambio, desde textiles artesanales, mezcales, cafés internet, servicios de transporte que aluden a Kondoy, a lo *ayuuik* y a lo *kamabye*. En otro plano, es más reivindicativa no de lo indio, como categoría política, sino de lo *ayuuik* como cualidad política ante las figuraciones de estado y de nación, de ahí las organizaciones políticas membretean discursos, manifiestos y proyectos al mismo son y jarabe *ayuuik*. Algunas referencias para comprender la sobrevivencia de tal imaginario en la cotidianidad, es en relación con su colonización y se puede consultar a Gruzinski. *Colonización del imaginario*, FCE, 1991.

²⁰ Nahmad refiere los hallazgos de unas figurillas de barro encontradas en el terreno que construyó Walter Miller, antropólogo que radicó en la zona Camotlán en la década de los setenta. Sin embargo señala que la exploración arqueológica de la región mixe aún es incipiente. Otros registros de vida se asocian con los relatos registrados sobre Kondoy en el código conocido como La Mojarra, de acuerdo con López, A., *Curso de Mesoamérica*, UNAM, 2008.

hereden. Sólo por eso la vida tiene sentido, por esa trascendencia. Cómo dejar mayor constancia de haber venido a este mundo y de conocer, ¡cómo dejar constancia del dominio!, a quién encargar el terruño, y a quién encomendar la continuidad cíclica si no a los hijos. La procreación es la forma de trascender y en cierta forma de combatir a la misma muerte y al deterioro biológico, mientras mueren y envejecen algo se traslada a los sucesores para dar continuidad.

Este tiempo del mito es la oda a las carencias e imperfecciones, aquellas debilidades de ser recién creado, las mismas con las que se enfrenta ante la inclemencia del frío y su propia infelicidad, hasta que decide ir a descubrir el secreto de los Tonas y para ello disponen del mundo y sus habitantes encomendando misiones a un animal, a dos y a tres, que no son sino ellos mismos, pero en su nagual. En ese entonces, dicen los *ayuujk* que todavía no nacía Cristo y todas las cosas del mundo hablaban; después de él, el mundo se calló. Pero entonces todavía lograron robar el fuego, el maíz y el pulque..., que más que el calor, el alimento y la alegría²¹, en otras palabras, es la bendición que tienen estos seres para hacer cultura de sus carencias y de sus actos, personalidades. Pero no sólo hay carencias e imperfecciones, sino contradicciones y transgresiones circulando como flujos necesarios para la producción y reproducción de la mundanidad o de un orden.

Pensando ahí, en el principio, donde los dioses transgreden un orden a partir de sus propias contradicciones hay cabida para un nuevo proceso de creación²². Se dice que Quetzalcóatl se emborrachó, y no de su embriaguez sino de sus actos, vino otra etapa, otro nuevo orden. Él se fue, pero en lo siguiente el anuncio de su regreso asentó una suerte de historia-destino.

²¹ Cfr López, A., *Los mitos del Tlacuache*, IIA-UNAM

²² Cfr. op cit.

Una segunda transgresión al orden es la que va de los hombres a los dioses. Diego de Duran, en la Historia de la Indias, relataba sobre la presencia de los dioses en el pulque, cuyos efectos maravillosos se experimentaban como interioridad divina en la embriaguez. Ome Tochtli, o dos conejos, era celebrado con toda solemnidad y devoción, sin embargo esta bebida no quedaba al alcance de todos, aquellos que osaban emborracharse encontraban el ahorcamiento o el homicidio, no como un acto de sí mismos sino acción de los dioses, bajo este orden moral, la embriaguez estaba prohibida²³.

Después, en el orden colonial, con la proliferación de las tabernas²⁴ y la importancia económica de las haciendas pulqueras, el acto de beber se convirtió en un discurso de inculpación exclusivamente hacia los *indios borrachos*. Jesús en la Cruz, ordenó (de orden y organización) amor y temor en el acto de la confesión²⁵. Siglos después, la evangelización llega a vivir a Tlahui como institución con la orden de salesianos en los cuarenta. El padre Leopoldo relata que las personas que poco a poco fueron asumiendo los sacramentos católicos, entre ellos la confesión.

Pero no iban a la iglesia, sino que cuando lo encontraban en el camino después de una borrachera se le acercaban y le decían: Padre, perdóname porque ayer me *olvidé*²⁶ de la Tierra; otros decían, mira, Padre, tú me tienes que perdonar, porque Dios perdona y ayer me emborraché. Otros le advertían,

²³ Cfr. De Duran, D., *Historia de las indias*, FCE, 2002

²⁴ Después, en el orden colonial de la Nueva España, ocurre una sustitución importante del maguey como cultivo en los alrededores de la ciudad de México, entre 1590 y 1690, sucede que la proliferación de vendedores de pulque y el establecimiento de tabernas estuvo acompañado de empresarios y órdenes religiosas como los jesuitas, dedicados a la inversión del agave para la producción y comercialización de la bebida, así la primera mitad del siglo XVIII se consolidó como el gran periodo de las haciendas pulqueras a lo largo de la época colonial. Cfr. *Cuadernos de Investigación FISAC*, Órgano de Difusión del Comité Científico de la Fundación de Investigaciones Sociales, A.C. Año 1, Num2, Noviembre, 1999

²⁵ Cfr. De Corchera, S., *Del amor al temor. Catequesis en la Nueva España*, FCE, 1994

²⁶ El olvido es una estructuración sobre la que volveremos en el telón de fondo, la facultad de memoria y olvido de la realidad y el imaginario.

que no era pecado, pues Dios dijo: “coman y beban” y el mezcal no es más que la forma del cuerpo y la sangre de Cristo.

Ya en el siglo XX una mirada antropológica de la alcoholización, considera que el alcohol como sustancia tiene propiedades, funciones y consecuencias, fundamentalmente sociales, económicas y culturales. Así pues, la embriaguez y más aún sus consecuencias o efectos negativos, sobre el organismo individual y social, son resultado de las condiciones socialmente construidas; la violencia y agresiones no son efecto del alcohol sino de la normatividad social²⁷.

Algunos dicen que quien no cumple con los rituales en Tlahui se hace acreedor a una sanción por parte de las fuerzas cósmicas, si no se ofrenda antes de sembrar, si no se cumple con algún mandato, lo más seguro es que caiga en desgracia una persona y su familia; se enferman o se mueren, viven sequía, o si ofrecen servicio también ocurren desgracias.

En cuanto a los hombres, su naturaleza contradictoria presente a todo momento en su mundanidad, también es generadora de orden, pervive en aquella constante insatisfacción, un rasgo pueril y al mismo tiempo facundo frente a su mortalidad, a veces buscando a toda costa su trascendencia y dominio *kamabyē* por este breve instante, resignados a ser polvo y en su cotidianidad pugnando contra esta naturaleza. Sin embargo, el resultado de sus actos contradictorios permanece inofensivo, puede discernir del conjunto colectivo, oponerse, ser una voz altisonante y puede ser mal visto. Esta disputa puede darse entre familias y hermanos, se puede incluso suscitar a nivel de los tonas, un rayo, una serpiente luchando con sus contrarios; o a nivel cotidiano, con una comida o bebida que enferme o emborrache al contrario en disputa.

²⁷ Cfr. Menéndez, *Antropología del alcoholismo en México. Los límites de la economía política*, Ciesas, 1991.

Aun cuando genere tensión, no rompe con el orden sino lo hace trascender con nuevas formas en el tiempo.

Pero la naturaleza contradictoria de los hombres es menos impropia que su naturaleza transgresora. ¡Ay de aquel que cometa un acto de *transgresión* contra el estado del orden y el equilibrio!, pues las afectaciones recaen directamente sobre el infractor, su familia, y acompañantes.

Pensar en otras comunidades, por ejemplo religiosas, contrarias pero dentro de la comunidad *ayuujk*, es tan conflictivo como pensar otras naciones y marcos jurídicos dentro del Estado

Kuxipijy: La comunidad critica mucho a los que son de otra religión y para la persona es una incertidumbre, porque hay algo ya dado, ya construido que es la vida comunitaria; así se crece, así se enseña, en el dilema lo hago o no lo hago, cuenta mucho la reacción de la comunidad, porque si alguien ya no respeta la costumbre ya no tiene qué hacer en la comunidad. Hubo un caso, el del huarachero, aguantó como 4 años, en el centro-centro de Tlahui, ya no quería dar servicio, ni formar parte de los rituales ni los festejos; fue cuestión de tiempo porque ya cuando lo vimos estaba nuevamente inserto en la vida comunitaria y se volvió peor, porque volvió a tomar. La pregunta es qué pasó cuando él se salió y qué o cuál fue el motivo. Pienso que él no aguantó la crítica de la gente.

Mexicano. La presencia de iglesias evangélicas en Tlahuitoltepec no es la excepción de otras regiones del sur. En rancho Nejapa, principal productor de mezcal en Tlahui, dicen que la mitad de la población es católica y la otra mitad

Pab: En las rancherías donde viven las familias protestantes siguen igual o peor de borrachos, sólo por un tiempo asumen su religión, y si por eso fuera, están más católicos que nunca, ninguna religión salva de eso, sólo el cerebro humano. Pero en general no somos ni católicos, no sé ni qué somos, ni qué religión protestamos, pero las costumbres son únicas y eso nadie nos lo quita.

no, la mitad bebe y la otra mitad no. En el centro del municipio algunas familias se convirtieron a otra religión evangélica; la resolución de asamblea en ese entonces, 1994, determinó que esas familias no podían seguir en el centro y se les permitió asentarse en otras rancherías. La *transgresión* es evidente no sólo en el acto de dejar de beber, sino en la no participación de los cargos comunitarios y los rituales. Según la apreciación de Kuxipijy es un dilema para las familias que quieren adoptar otra religión para dejar de beber, pues pesa mucho lo que dice la gente de la comunidad.

Pab, es ingeniero agrónomo que radica con su familia en el centro de Tlahui y es de los profesionistas que recién ha sido elegido por la asamblea para iniciar el escalafón de cargos ofreciendo servicio. Él, en cambio, considera que ningún sentido ni ascetismo religioso puede ser tan sólido y por tanto transgresor al orden comunitario, puesto que es practicado por las contradicciones, certezas y arraigos de los propios hombres. En todo caso es una *transgresión* temporal que finalmente vuelve a encontrar curso en las costumbres. Una especie de orden social en el que la embriaguez es independiente de las tradiciones comunitarias, lo mismo que de las religiones;

tres universos distintos, en el que las costumbres son lo único que brinda arraigo sobre cualquier forma social o política de agrupación.

Este tiempo del mito en que los hombres se arraigan a un territorio y asientan costumbres y tradiciones para la creación y reproducción de un orden, son en sí los mecanismos de garantizar, procrear y hacer trascender su propia mundanidad, que, por cierto, es tan efímera y pequeña que tiene que postrarse social, la persona no encamina su vida sólo a sí misma ni sólo en el presente, sino hacia un devenir colectivo, digamos, un imaginario.

El imaginario de los personajes es el horizonte de su acción y sus movimientos. Está precedido por su personalidad y su gente y es una imagen de futuro vislumbrada en memoria de un *pasado nuestro*. Por eso, previo a descifrar el imaginario de los personajes, es necesario aguardar en las butacas tres llamadas previas a la aparición de los personajes en escena, digamos que es la cualidad de los personajes como tal: congregar en su figura una espacialidad corpórea, una temporalidad personificada y propiamente su personalidad.

*** **

Sin personajes, la historia, el relato y la representación carecen de sentido ecuménico; sin personas y sin gente, el relato dejaría de ser contado, relatado y escuchado. Aquellos personajes que llevarán por la totalidad del teatro, en cada episodio o bajo telón, son tan dispares como la gama de preocupaciones que el público pueda tener entre sus mentes, llenas de expectativas, atrevimientos y disposición para escuchar el relato, por eso es pertinente una primera, segunda y tercera llamada de atención antes de iniciar la puesta en escena. Para este relato son advertencias al espectador sobre

aquellos de quiénes hablamos, que no son sino el arquetipo de las propias personificaciones.

De carrizos se armaba la fiesta



La música tradicional de los abuelos eran flautas, cuerdas y tambores. Mural en la antigua Casa Comunal. Fortino Vázquez finales de los 70's, Santa María Tlahuitoltepec.

La primer advertencia es que la personificación del relato se da a través de una *espacialidad corpórea*: las personas, la gente y a veces las cosas, sobre todo aquellas que no son objetos inanimados, sino anímicos de la persona y la gente, ocupan un espacio tangible a través de un cuerpo físico, un pedazo de carne o de materia.

Por ejemplo, ahí donde la persona nace como gente, y desde antes de que esto ocurra, ya es *ayuujk*, sigue y vive como los padres y los abuelos, dice que su existencia se acompaña con los ancestros vueltos río; la piedra y la leña que encuentra en el cerro son la materia que ahora contiene la sustancia de los antecesores. Segundo, se acompaña de sus animalitos, los pollos, las vacas o los perros, que también son creación y compañía del hombre en el cosmos, y tercero, de los objetos de sus vidas, sobre todo aquellos cotidianos como el comal y las ollas; finalmente también encuentra acompañamiento vivo en las bebidas cotidianas y rituales: el café, el mezcal y el pulque. A través de ellas puede fusionar la complejidad en un activo elixir que hace más nítida la compañía del mundo a través de los colores, los sonidos, el pensamiento. Es como beber el mundo y ser el mundo a través del cuerpo de uno o de todos.

Estas entidades anímicas, aunque son objetos o animales y no propiamente personajes, son sus acompañantes. Para López Austin son sustancias sutiles llamadas almas que se reguardan en el interior de los seres humanos, animales y vegetales desde el momento en que penetraron en ellos, hacia el tiempo de la creación²⁸. Por eso dicen los cuentos y relatos mixes que el venado, el jabalí, la piedra, el palo, el agua y todo hablaba, luego que nació Jesucristo, es que se puso todo mudo²⁹.

²⁸ Cfr. López, A., *Tomaoanchan y Tlalocan*, FCE.

²⁹ Cfr. Cuento del Sol y la Luna, Miller, W., *Cuentos Mixes*.

Otra dimensión espacial corpórea es la proyección de los poderes internos y externos en todo aquello que acompaña el mundo de los personajes, ahí los santos no son objetos inmaculados de la divinidad, como lo presentó el evangelio, sino son protectores supremos del mundo, los ancestros y la creación de los hombres con éstos, por eso se *dice*, que cada producto tiene su santo: la virgen de Guadalupe es la patrona del mezcal y no tanto del maguey, todos los días y sus noches se ensucia con los palenqueros ya sea al momento de la machucada, la destilada o la refinada. En cada ermita que rodea el centro de

Padre Bajío : Aunque ya hay un sincretismo, mientras están matando a un pollo, están rezando padres nuestros, hay algo inexplicable que está muy arraigado en la persona, y en general en el pueblo.

Tlahui, un santo o santa yace a la expectativa guerrera de defender su fortaleza, mientras los hombres duermen o salen a trabajar, a su vez éstos le corresponden con trabajo y una fiesta³⁰.

La adopción de los santos, no precisamente significa un rasgo católico de los personajes, sino una connotación diferente de permanencia y trascendencia de los poderes cósmicos y humanos actuando en el mundo. La presencia de los santos fusionados con el nagualismos han sido la principal forma organizativa de resistencia india durante siglos, según dice Albertani, curiosamente con el teatro religioso y el profano, la literatura popular, la música y el baile³¹.

³⁰ Grusinsky afirma que "en la plenitud de su sola presencia cualesquiera que sean las formas que adopte la imagen, se convierte en un interlocutor y, si no en una persona, al menos una potencia con la cual se negocia, se regatea, sobre la cual se ejercen todas las presiones y todas las pasiones. (Grusinsky, 1994:164)

³¹ Albertani, C., *Las aventuras de lo imaginario. Notas entorno a mito y utopía en la historia de México*, Mimeo, México, pp. 1- 25. (1988).

El padre Bajío, es de los pocos diocesanos que vuelven a la región mixe, después de que los expulsaron en el siglo XIX, él afirma que hay una peculiaridad entre la religiosidad mixe y la católica, pues ambas se mueven a partir de signos sensibles, mientras que en la práctica católica, el agua, la hostia y el aceite son signos sensibles, también la religiosidad *ayuujk* se asimila a través de símbolos, por ello el enlace entre una persona y las imágenes sagradas tiene como vínculo a la flor y la ofrenda de flores, es el contacto hacia el mismo dios, sin embargo, según su interpretación, aún no trasciende, sino hasta que suben al cerro para hacer un sacrificio de animales.

Todas las cosas tiene una entidad anímica oculta, desde luego no todos pueden entrar en contacto con ellas, ni pueden interpretarlas, por eso los *xemabyes*³² son los únicos que pueden entablar una comunicación directa con aquella naturaleza oculta de las cosas. Si un animal o persona enferma, si la tierra o los cultivos se secan, se emplea un producto de todo lo viviente, como el maíz. El *moojk* (maíz) es alimento, es bebida y es medio de comunicación, si alguna persona quiere saber qué anda mal y qué hacer, los *xemabyes* (adivinos) leen los maíces. De cualquier modo, a través del ritual se trata de obrar sobre lo perceptible y lo imperceptible, o bien en el trabajo cotidiano se habla con los instrumentos y los productos. López Austin relata sobre la adoración de los instrumentos, incluyendo los musicales; acá en Tlahui se les cuida, por eso hay un servicio que es del comité de la banda municipal, cuidan los instrumentos, en parte porque son costosos y en parte porque de ellos sale la música.

³² Son aquellos que conocen el calendario, saben leer el maíz, y por la peculiaridad de su persona, el día de nacimiento y las fuerzas que lo influyen, algún día de su vida se le revela el poder de curar, y adivinar. La historia de cada *xemabye* es diferente, hasta que aceptan y poco a poco comienzan a ejercer ante la comunidad este don para bien de las personas y las familias. Cuando alguien cae en enfermedad o desgracia, la gente visita a los *xemabyes*, para que éstos, como intermediarios, les digan qué ofrenda o acto de respeto deben hacer.

Pero además del poder que guardan estas entidades anímicas, también encierran un poder mundano que depende del uso que le den los hombres. La comida no es sólo alimento ni objetivación del poder de quien alimenta: las mujeres que están en la cocina, por ejemplo, también es poder de quien invita a comer y resistencia o subordinación de quien la ingiere, por eso *dicen* que muchas veces los límites de tierra se disputan en medio de la comensalidad. Cuando la gente enferma inesperadamente o cuando se llegan a emborrachar sin ser común en la persona, a veces se asocia con quién y en dónde les ofrecen comida y/o bebida. Luego entonces, hay modos de neutralizar las afectaciones empleando un mecanismo que haga tierra de todas aquellas esencias puestas en juego, antes de beber o comer se deja en el piso la comida o la bebida.

Don Eugenio: Aquí el mezcal es muy generoso cuando ve tu mano y oye mucho. Aquí con mi esposa y con mis hijos tenemos que ser nobles para este producto, tenemos que ser humildes y tener muchas ganas de trabajar, aunque sea un trabajo sucio, aunque estemos al rojo vivo y uno sude. Sólo así el mezcal es generoso y uno no puede arrepentirse de que no me gusta.

Así le pasó a un amigo, que ahora está en el norte, dijo: ¡pinche mezcal!, no es negocio, no me conviene, mejor me voy pal norte. ¿Y qué fue lo que hizo el mezcal? Simplemente no produjo, no tallo largas. Cuando uno se enoja con él, luego luego se siente, simplemente sale pura agua. ¡Cómo va uno a hacer negocio con agua!

No, nosotros así día y noche chiflando cantando, de buen modo y de buen humor. Aunque claro hay otras broncas muy familiares, pero es otra cosa, eso no le pega al mezcal, mientras uno se enoje con él...

El viento sofisticada su aliento.



Jóvenes de la banda municipal en festividad de mayo. Tlahuitoltepec, 2007.

Otro modo de espacialidad corpórea es la que se fusiona entre la persona, sus instrumentos y su trabajo para producir algo.

En la fabricación de mezcal, los palenqueros hablan con los instrumentos, con el maguey y con el mezcal, don Eugenio y su familia son de los palenqueros con mejores rendimientos de mezcal, su marca aunque aún no está registrada se conoce como *ayuujk* y están asociados con otros productores para asistir a capacitaciones para la producción, comercialización y financiamientos. Él considera que la dificultad de su producto está en el mercado y no tanto en la producción, a pesar de eso, afirma que se puede vivir dedicándose a la producción de mezcal. Su secreto es estar en paz y de buen humor con el mezcal.

La segunda advertencia es que la personificación no sólo es espacialidad, sino una *temporalidad personificada*; un personaje no es unívoco, puede cambiar de vestuario, de máscara³³, de carácter o de lengua, pero no deja de ser *ayuujk* y al mismo tiempo deja de serlo. las personas no mueren como nacieron aunque el estigma de vida y muerte nos diga que la ausencia de dientes es correlato del parlamento. Esta temporalidad es aquella que en un mismo giro de movimiento pasa de ser la tragedia a la comedia; son el día y la noche jugando con dios y con el diablo, y en un giro más se disuelve el castigo evangélico con el guerrero de truenos.

³³ La máscara es una forma de ocultamiento de las debilidades y al mismo tiempo un enfrentamiento con los propios miedos. En la herencia mesoamericana esa dualidad es la unidad de pervivencia, para Martín Letechipia Alvarado en "la máscara el rostro de los pueblos. Simbolismo de unidad e identidad que permite la persistencia de la cultura". También se recomienda visitar el Museo Rafael Coronel.

De bajos, altos y elevados compases



Festejo entrega de llaves Mayores de vara, Santa María Tlahuitoltepec, 2007.

El personaje no es encarnación del tiempo lineal de nacer, reproducir y morir, mucho menos en la sucesión de su juventud y su vejez, por el contrario, es la encarnación abrupta de un tiempo que son muchos, dispares algunos bastante añejos y otros más bien pos-modernos³⁴. Su cualidad es la contemporaneidad y no la diferenciación de sustratos o estratos sociales ni actividades económicas. Tantas temporalidades se pueden encontrar en un cuadro de asamblea como proporcional la disparidad histórica de la modernidad y sus modernidades. Sin duda yacen en medio del fogón los desarrollistas, futuristas, escencialistas, los des-identitarios, los letrados y los urbanos. Y aún así, quién garantiza que seguirán ahí. A decir de algunos, mientras más confrontante sea el origen y destino, más manifiesta será una certeza de pertenecer a su propia contemporaneidad *ayuujk* y, por naturaleza, no coherente sino caótica.

Los jóvenes, en especial las mujeres y profesionistas, pululan entre una brecha de cambios generacionales, correspondientes más que a la edad, al ciclo político de los liderazgos. Los maestros ya no son lo mismo, me dijo un padre de familia, tampoco son igual que los profesionistas, fuera de la comunidad tienen menor prestigio, pero dentro de ella disputan los cargos de mayor poder.

Por su lado, las mujeres madres, comuneras que no son retratadas, tienen un poder-saber, que no ceden. Los hombres, jóvenes o viejos, letrados o no, tampoco ceden el poder de la iniciativa pública. Y por su parte las mujeres jóvenes sin mediación se van el todo por el todo.

Un grupo de jóvenes decidió iniciar unos talleres, con apoyo de la autoridad municipal, para mujeres con situaciones de violencia intrafamiliar. Al finalizar decidieron publicar un periódico mural con testimonios y fotos, algunas mujeres que participaron o tras que no, se quejaron ante la autoridad municipal, porque sus esposos habían arremetido contra ellas al enterarse de qué se habían tratado estos talleres, así que el grupo de jóvenes fue llamado ante la sindicatura para pagar la multa respectiva por esta acción considerada una falta grave a la comunidad.

³⁴ No sólo es la temporalidad de una suerte de identidad individual definida por diversas pertenencias sociales a lo largo de su vida, como lo afirma George Simel.

Si el espasmo de curiosidad es mayor aún, se alcanzarán a ver las costumbres encarnando una vigencia conservadora que nuevamente remite a las escenas carnavalescas, donde el orden del bien se personifica como el mal y viceversa. Llamado especial merece la aparición de estas personificaciones, porque al menor descuido, un movimiento por vano que sea, irrumpe el tiempo de la escena y, más aún, irrumpe su orden.

Tercer advertencia es que sólo algunos personajes se esbozan en este relato..., sólo algunos, los más allegados al relato de la alcoholización, desde este punto narrativo, por supuesto no están todos, algunos sólo vendrán de paso, otros seguramente están entre el público y de butaca en butaca irán emergiendo, otros personajes no son siquiera tangibles sino espectros, fantasmas o miedos. Ahí pues, lo *ayuujk* no escapa a los sentimientos, aquellos primogénitos de la autoconservación: la envidia, la vanidad o la vileza³⁵. Muchos de los personajes aquí encontrados son *personalidades*, porque al mismo tiempo que son estilos o maneras son temperamentos y

Sofia: Me decepciona el trabajo en la comunidad, porque aquí no se valora el trabajo, lo único que me satisface es que se hizo la construcción de la clínica. Empezamos poniendo un comedor para obtener fondos, porque veíamos que la gente de las rancherías no tenían casa para quedarse en el centro cuando estaban enfermos. Solicitamos recursos en diferentes dependencias, incluyendo al IMSS, pero nos fue negado todo apoyo, así que empezamos con el comedor comunal, lo difundimos entre los alumnos y los profesores, poco a poco sacamos para la clínica, pero también pronto se acabó el dinero. Primero porque la autoridad nos pidió 36 mil pesos en ese entonces, y luego ya todo mundo quería sacar del comedor; luego las mujeres empezaron a echar habladas de que éramos unas putas, mujeres cualquiera y por eso estaba ese comedor. Finalmente se terminó por orden de la autoridad. No se sabe qué pasó con las estufas, el refrigerador y todo lo que compramos con nuestro trabajo y dinero. Mientras estuvo fue un dolor de cabeza porque las mujeres estaban muriéndose de celos porque sus esposos no llegaban a comer porque andaban con las del comedor, mi cabeza se llenó de habladas y puteadas, hasta que un presidente dijo hasta aquí y lo desaparecieron, pero mientras tanto de ahí estuvo saliendo dinero para lo que querían.

³⁵ Para Agnes Heller, el primer lugar de los sentimientos particulares están la envidia, la vanidad y la vileza, en el segundo plano están los celos y el egoísmo.

genios. La envidia entre mujeres no sería la misma sin los ojos sancionadores desde la cocina, ni los celos abanderando consignas políticas del bien vivir a la *ayuujk*.

Lo *ayuujk* por propia delimitación es una separación de lo *aköts*, y por acto implícito todo lo otro es una falta. A veces en la historia, como en la territorialidad, es una pérdida, que aunque replegados los jamás vencidos, no dejan de añorar las buenas tierras, los climas cálidos para el cultivo de café y su panela. Después de todo, lo que no pertenece, sin ser proverbio, es deseo. Para su remedio se imita con un movimiento singular que entre ellos no se distingue, pero en otro lado, luego sabe la gente que bailan levantando tanto los pies como los de tierras altas. Se apropian con un símbolo y un sello en que Kondoy sólo puede recorrer la ruta de transportes. En el remedio también se vale pisotear y luego levantar a escondidas para desempolvar y mirárselo al espejo. Y aunque son contemporáneos de un desarrollo³⁶, igual que en la comida y en la bebida, lo que importa es la mano y el humor con que se haga, en eso consiste su modo y su innovación³⁷.

*** **

Una vez abreviadas las primeras advertencias se procede a esclarecer la naturaleza de la *encarnación*. La primera *encarnación* es la del **imaginario**,

³⁶ Una referencia importante sobre la magnitud y dimensión del desarrollo capitalista en el mundo y de manera peculiar en la región mesoamericana, es esa contraparte atípica del capitalismo y atípica de la modernidad que no deja de serlo. Cfr., Bartra, A., *El capital en su laberinto*.

³⁷ Para Estela Serret, la constitución de la subjetividad no sólo depende de la constitución del sujeto, sino del devenir de conflictos, que implica la falta o la ausencia que fundan a la subjetividad, y en consecuencia un deseo que no es otra cosa que la posibilidad de la cultura. Cfr. Serret, E., *Género, familia e identidad cultural*. Las notas musicales que se enseñan son lo mismo, posiblemente los métodos también, pero quien haya escuchado a las bandas en una audición a mitad de la cancha, queda convencido que hay un algo que no es igual en ningún otro lado. Y en relación con la educación, numerosas son las tesis y trabajos de investigación que se admiran por el sistema de educación a nivel bachillerato.

porque proviene de un sueño³⁸. Los hombres antes que ser de carne, hueso y barro, mucho antes que tener ojos y tener un nombre, y *endenantes* de ser personas y ser gente, son un sueño, una fantasía, una visión o una quimera que recordar o qué elaborar. Ahí en el proscenio de la representación provienen de un letargo de lo que está por decirse, los hombres son un sueño, así de ambiguo y amorfo, son apenas una silueta hecha de deseo, son *el por-venir*, porque en gran medida son la historia que relatar.

Como en las ruinas circulares de Borges³⁹, a ese sueño se le construye una patria y una lengua con la que crecerá incluso antes de ser concebido, por

En una ocasión pregunté a un joven por qué elegir a su compañera *aköts*, si dentro de la comunidad también había muchas jóvenes profesionistas y comprometidas con la comunalidad y el trabajo comunitario. Su respuesta asentó la verdad fidedigna de los sueños, de sus sueños en su vida, en uno de ellos, él volaba y, suspendido en el aire, dominaba con la vista la tierra, algo había en sus razones para hacer uso de lo *aköts* en aquel vuelo; así lo dijo y así lo es...

lo menos
uno de los
genes
culturales
será
ayuujk,
pero
dependien
do de las

historias conspiradas o inesperadas, el otro gen puede ser *aköts*⁴⁰. Lo cierto es

³⁸ En la literatura de la teoría social, existe una amplia gama para referirse a las personas y a la gente, algunos le llaman sujetos, cuyos rastros en el pensamiento occidental aluden a los constructos epistemológicos sobre las formas de conocimiento en donde el sujeto es en constitución del objeto, o el sujeto es refractario del sujeto o bien de ida y vuelta. Posteriormente la reflexión en torno a esta entidad ha seguido un involucramiento con su propia conciencia, de un en sí y para sí, pero su peculiaridad trascendente en las nociones de sujeto social se eslabonan en el umbral de las transformaciones sociales, particularmente aquellas revolucionarias y sus distintas asociaciones con la clase, al cabo del tiempo, el desenlace de esta reflexión es exhaustiva frente a la acción, el cambio social, los actores y los movimientos sociales. A reserva de mal interpretar, se considera que ambas nociones se proponen ante todo dibujar la formación de la gente de carne y hueso, personas que tienen nombre y apellido, en el umbral de su potencial hacedor de la vida y más aún de la realidad con grandes dosis de utopía. Para mayores referencias de estas obras, Cfr. Villoro, L., *La idea del hombre moderno*, *Georgs Luckacs historia y conciencia de clase*,

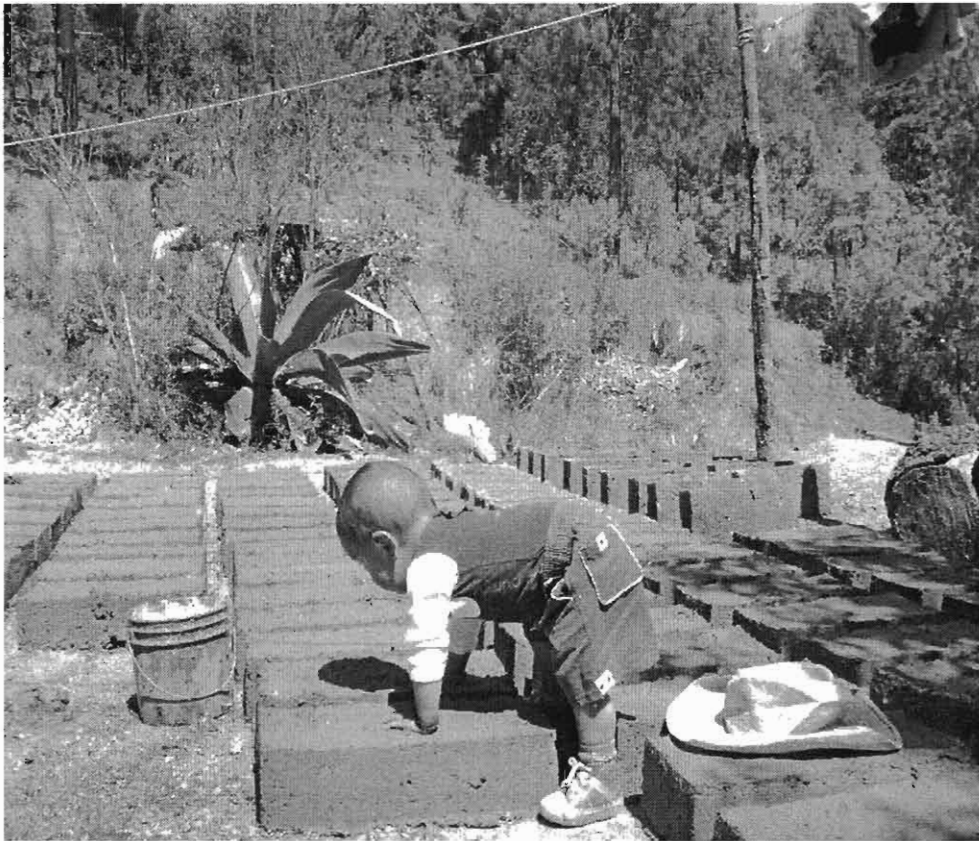
³⁹ Cfr. Borges, J., *Las ruinas circulares* Ficciones, Editorial Alianza.

que los *ayuujk* antes que otra cosan son proyección, son resultado de una labor consagrada a dormir y soñar, a ser la gente del idioma florido.

Si es varón o mujer se definirá la herencia de la tierra y el apellido, la continuidad de lo *ayuujk* en un nombre terrenal, ya sea florido o castellano. La historiografía de los *ayuujk ya'ayj* se puede leer en cada persona empezando por su nombre y apellido. La gente, algunos registros históricos de los salesianos y en el libro de John Chance sobre la conquista espiritual de la sierra, se identifican los nombres de José, Pablo, Cresenciano, Leoncio, etcétera, que llegaron como manifiesto genérico de la evangelización. En cada persona, a través del bautizo, se limpia el pecado original y se nombra como entidad particular, un acto de dominio a partir del nombre y lo que significa, casi como una segunda creación del hombre que sin ese sacramento no es hombre de esta tierra. Los apellidos también comenzaron su difusión, sobre todo por los frailes misioneros dominicos, pero al parecer la renuencia a los apellidos fue mayor que los nombres. No fue sino hacia el siglo XX que los *ayuujk* comenzaron a comprar los apellidos como símbolo de prestigio, entre ellos o con los *aköts*, especialmente con los zapotecos del valle y de la sierra, con quienes mercaban, entre otras cosas, los apellidos. Los sacerdotes salesianos relatan que cuando llegaron a Tlahui era muy difícil identificar a las personas porque no usaban apellidos, sino el nombre de los padres, José Pablo y así. De los años setenta en adelante, la escuela hizo obligatorio el uso de los apellidos. Actualmente, además del nombre de la persona, tienen la apropiación onomatopéyica de un nombre castellano en *ayuujk*, por ejemplo, de Pablo es *Paab*, de Pepé es *Pep* y así es cómo la gente se refiere a las personas.

⁴⁰ Las personas se casan con *aköts*.

Recreo de realidad



Herencias fenotípicas, sin duda descendencias de los Abuelos a los Hijos, de adobe la casa para habitar, de origen el don de poblar, se crece aprendiendo un hacer y más antes junto a las plantas domiciliar en la nääx win yët. Rancho Santa Ana, Tlahuitoltepec, 2008.

Por su parte, los de Tlahui, son hijos del rey Kong Ēey, quien les otorgó un lugar de habitación junto con otros cuatro hermanos más, pero a lo largo del tiempo se pelearon y cada quien fue disolviendo su territorialidad entre sus parientes inmediatos. Esta relación entre un dios patrono, el grupo humano y las personas va haciendo más compleja la relación de parentesco, de ahí que las alianzas políticas se correspondan en el imaginario ancestral, como un

parentesco entre dioses patronos. Así la gente que se llama del idioma florido, no es la misma que la gente que se llama de nube (*binixa* o zapotecos de la sierra).

En el sueño se consagra la tarea de inquirir en los miedos y los deseos que una vez entrada la vigilia no serán develados, sino escondidos, pero nunca echados al olvido. El sueño es personal y colectivo, una vez que se piensa para ser dicho se depura hasta alcanzar cierta perfección a un modo utópico de ser, el sueño se transforma en *imaginario*, cuya meta nadie conoce a certeza, ni sabe que alcanzará, pero es el sentido y la razón de cada día, el motivo de una acción o el impulso para una decisión. Ahí en el *imaginario*, se disputa quiénes ser, cómo ser, qué sí y qué no.

Tanto la embriaguez como el sueño, son estados en los que el hombre se encuentra más a la intemperie de sus límites corporales y los poderes externos. La gente de Tlahui afirma que en el sueño se revelan verdades o pendientes por hacer, pero también la gente suele perderse si hace caso del sueño y sale al bosque, lo mismo que en la embriaguez, se puede abandonar el cuerpo. El doctor de la clínica afirma que son delirios que padece con mucha frecuencia la gente que bebe. Rax relata que en algún momento llega la necesidad de estar acompañado, igual que en la fiesta, hay un deseo intenso de que la fiesta nunca termine. En alguna ocasión, después de unos tragos con sus amigos, casi llegando a su casa, se regreso corriendo al centro del pueblo, pues escuchó con nitidez a la banda tocando la música de calenda. Cuando llegó no había nada ni nadie, sólo la neblina coloreada por la bruma de luna en la madrugada.

Cada persona es un microcosmos, aunque todos son *ayuujk*, cada quien tiene su propio pasado y sus entidades anímicas en constante cambio, parte influencia de los dioses, el tiempo, la labor de los padres y los propios estados

de ánimo. Remigio, clarinetista, no sabe si fue el júbilo o la sensibilidad artística, el don de la respiración o la inclinación por el mezcal, lo que lo llevaron a componer la pieza musical titulada "Jugo de Piña", alusiva a la piña del maguey. Lo mismo puede suceder con el dolor, la inclinación por el pecado o la misma locura⁴¹, son paseos por los microcosmos.

Las personas constantemente cambian y a veces se encuentran en lucha con sus propios estados de ánimo y el resto de sus componentes anímicos, por eso la inclinación de unos y otros hacia las virtudes o los desenfrenos, hacia la fortaleza o la debilidad, después de todo, dicen que no deja de ser una lucha de poderes, pues muchas veces la competencia y el dominio se da a través de los naguales.

La gente cuenta el caso de los enemigos, o contrarios, que cuando se enojan mucho echan a pelear a sus tonos, el tono es un espíritu guardián o compañero que nace ligado a la vida y suerte de una persona. por eso la persona se puede transformar en lo que es su tono, así que cuando se daña o mata al tono, lo mismo le ocurre a la gente. En uno de los cuentos de Miller se describe:

Había uno de acá que tiene su contrario. No sé que disgusto se tenían entre los dos, pero se enojaron mucho. Su contrario es muy mala gente y tenía su tono de rayo. Un día otro señor buena gente fue a un lugar y empezó a tronar el rayo como si quisiera llover, pero luego pensó el señor, que ese era su contrario que le quería hacer daño, el señor llevaba una escopeta y tan pronto el rayo trono otra vez, el señor le tiro un escopetazo y se paró el trueno⁴².

⁴¹ El doctor de la clínica, registra numerosos casos de esquizofrenia en familias enteras, sobre todo, gente de las rancherías. Considera que es un asunto muy peculiar posiblemente genético, pero aún no investigados.

⁴² Miller, W., *Cuentos Mixes*, 1952.

Ahora bien, el imaginario de un ser, es carnal, pero también es psique; para los *ayuujk*, la ideación psicológica del hombre no es su indivisibilidad sino su constitución a partir de dos sustancias intangibles: la del alma cuya salida y materialidad está en los sueños, la enfermedad y la muerte biológica; y la del *tzo'ok* (tona) animal o espíritu compañero de la persona por medio del que se asocia con los entes sobrenaturales.

Konk Ēey, es el primer ser que se fusiona con el rayo y la lluvia, no nació solo sino con su hermana, una culebra Tājēw, los dos rompieron el cascarón. Konk Ēey se fue a guerrear, pero nunca murió: después de libradas sus batallas, se durmió y desde su sueño ve todo aquello que ocurre alrededor de sus confines; habita donde los hombres fuertes, donde hay una culebra de agua, una de tierra, en las moradas de los muertos y en los cerros donde se alojan los rayos. Este principio del hombre como semejanza de su epicentro no refiere una indivisibilidad, sino su expansión por el cosmos y al mismo tiempo podía suscitarse su reintegración, más aún cuando tiene origen una nueva vida.

Cuando un niño nace, tampoco nace solo, nace con su *tzo'ok*, a veces los padres lo conocen, pero es importante que no cualquier persona sepa

En el *ayuujk* de Tlahuitoltepec *Xēēw* significa nombre, cuando se conoce a alguien se le pregunta: *jt'im xēēx?* Cuál es tu nombre o cómo se llama. Algunas veces la respuesta va acompañada por un pseudónimo personal cuya alusión afirma el *t'zook's* de la persona o algún rasgo de su personalidad, *kēy*-conejo, *tsēē'y*-veneno, y así. Alguien me decía que era absurdo pensar que proveníamos del *mono*, si en realidad nos parecemos más a otros animales... ¿verdad, ardilla?

Joven anarko-ayuujk en sus disertaciones sobre la naturaleza de la naturaleza. Taller de serigrafía CAE-K ciudad de Oaxaca, febrero de 2004.

cuál es, pues a partir de ese conocimiento pueden hacerle daño. Después de 20 días, digamos una primera cuenta vigesimal de terregalidad en el mundo, llevan a los niños a una de las ermitas, conocida como El Santuario, limítrofes del centro o algún otro lugar sagrado. Si bien en el sacrificio se intenta una comunicación con las fuerzas del cosmos que transitan, el nacimiento por sí mismo es un primer tránsito de esencias que influyen sobre la persona y pocas palabras definirán su carácter. Pep dice que a partir de ahí, como seres humanos y mundanos, la ofrenda se vuelve un mecanismo para hacer transitar las esencias, pero a través del tiempo.

Ahí el padre, los hijos y la descendencia familiar no nacen solos ni se mueren solos. Así también mientras celebrábamos un cumpleaños, se escuchó a la banda tocar una tonada indistinguible pero con tal solemnidad propia de los que abandonan este piso terrestre, pasado el tiempo, se cimbró la tierra, después de un destello en el cielo, Pep, nos contó, que, a ciencia cierta, no hay nada comprobable, pero aquella persona que abandona su tránsito humánico, había sido un *kutunk* (autoridad) de los más respetados, posiblemente aquel rayo sería su *tzo'ok*.

La segunda encarnación es la del imaginario en la persona y la gente. Cuyo eslabón no es simplista entre lo individual y lo colectivo o a modo de un público y privado, más bien esta encarnación es la *temporalidad de lo íntimo*. El imaginario nunca será puritano, por el contrario es aquel que cuando menos se espera cobra vida, escupe y defeca, ronca y se pedorrea ante la monográfica invención de los grupos y pueblos étnicos, la misma de los indígenas, y sin embargo lo viste cuando el recurso o las becas lo ameritan.

Sin duda, el imaginario comunalista de los *ayuujk ja'ayj* es permanecer como la gente del idioma florido con todo lo mejor que puede dejar está

modernidad. Pero no es el único, el imaginario puede ser común entre la gente, pero no deja de ser distinto en cada persona, o bien opuesto, contradictorio y al mismo tiempo paralelo. Ese *imaginario* sintetiza la territorialidad en temporalidades simultáneas, que por lo menos evocan el pasado y el mito como memoria, el presente como existencia en el *acontecer* y el futuro como proyección.

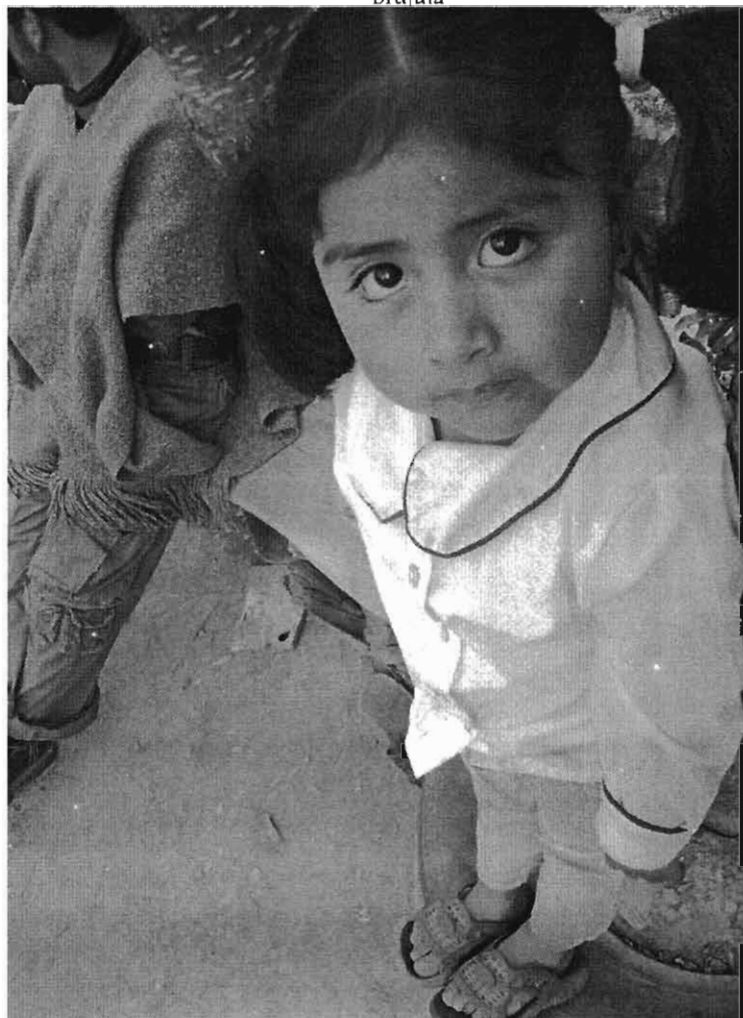
A decir de éste relato, aquel acompañamiento vital corresponde a una zona de la temporalidad que no siempre es personal, ni siempre es colectiva; por eso la personificación de esta dualidad toca las membranas del tiempo más que las dimensiones espaciales. Su inquietante desliz es simultáneo o por episodios. La colectividad no es suma de las partes, ni solamente la parte es síntesis o reflector de la colectividad. Lo que se encuentra es nuevamente una *pertenencia* mutua, cuya coerción o identidad deviene de cuando un niño nace y se va apropiando de sus usos y herramientas alrededor para sobrevivir, pero aún no sabe que es *ayuijk*, mucho menos que es *kamabyë*, sólo una vez que sale de sí mismo y a veces de su espacio físico, sólo una vez que encuentra crisis sobre su condición retorna a un interno que le reconcilia o le enemista de su historia, de sus padres, de su terruño, de su memoria y de su propia intimidad, por eso es temporalidad.

Una vez que el tiempo de crisis llega, se empalman las variantes del yo con *nosotros* y los *otros*⁴³. La relatividad que se establece a lo largo de las crisis y rupturas de identidad, son un arsenal de posibilidades que ahora pueden

⁴³ Desde la psicología social y la teoría social hay una infinidad de documentos que averiguan sobre la constitución de la personalidad y las identidades individuales y colectivas, algunas afirmando que en el individuo pervivirán tantas identidades como sus núcleos de adscripción sean posibles y sus pertenencias variadas, en ambas, tanto la personalidad como la identidad afirman un reconocimiento del sí en razón social, sea el paso del mí, al nosotros o del otro generalizado y los otros. En esos intersticios, las representaciones serán la materia de creación. Cfr. Hebert Med, ., *Constitución de la personalidad*, 1998 Jodelet *Representaciones sociales*, 2005 Berger y Luckman, *La construcción social de la realidad social*. 2003.

hacer de lo público algo personal y de lo personal hacer lo privado del colectivo.
En otras palabras son tiempos de la intimidad.

Brújula



Arriba y abajo son Este y Oeste, en inversa Norte y Sur. Todos rumbos cardinales se juntan y bifurcan en contrarios, su antagonismo no puede más que derivar en su propia dualidad. Santa Ana, Tlahuitoltepec, 2008.

La persona es un simbolismo de la intimidad, la gente es el cuerpo, pero las personas son su intimidad. Los comunales afirman que en la vida comunitaria la asamblea es el espacio supremo de la palabra y la acción, es decisión de todos, de la gente. A reserva de la connotación moderna que implica decidir en asamblea como espacio público, la intimidad se manifiesta previa a la reunión y, a pesar de ella ¿cómo? con su voz o silencio interior:

el desacuerdo,	apatía
los miedos,	decepción
la angustia,	inquietud
los deseos	emoción
la soledad	entusiasmo
el poder...	conmoción

Esa intimidad de las emociones corre a sus camerinos y se personifica en todos y cada uno, después ya hacen cada cual con su persona en un lugar de la escena apareciendo⁴⁴ uno por uno, simultáneamente o por convección⁴⁵. La persona es el *no lugar*⁴⁶ del espacio pero el espacio es la gente. En el no lugar está la diferencia, el mismito otro vestido de evangélico y andado como cholo a mitad del jaripeo. En la persona residen las comunidades emergentes, las otras comunidades no comunales pero sí comunitarias. La gente como espacio es el

⁴⁴ Para Leonor Arfuch "la *aparición* va a ser entonces la contrafigura obligada y paradójica de la intimidad, la que hace la posibilidad misma de ser compartida tanto con los allegados como potencialmente, con los *otros*, lectores, espectadores, públicos, audiencia" (Arfuch, :24)

⁴⁵ La convección es un movimiento que implica la transportación de calor por fluidos de corrientes ascendentes y descendentes. En estos escenarios, simula los puntos álgidos de la tensión social, que no forzosamente estallan como rupturas abrumantes, sino que se transfieren, bajan, suben cambian y se hacen cíclicos, se distienden y se gasifican tal como el vaho.

⁴⁶ Cfr Marc Auge "los no lugares" Gedisa, 2004.

recuerdo del lugar y de la pertenencia y porque se habla se hace gente, es el relato que coercitivamente le permite a la persona ser un detalle, por eso no hay ninguna gravedad en la causa de muerte tanto como en la cualidad de vida.

Una vez me conmocioné cuando revisé el acta de defunción de una mujer de 70 años. Se dejó morir de inanición, dejó de comer durante 2 semanas. Vivía en la ranchería Guadalupe Victoria y pregunté si eso no era una forma de suicidio, ahí en medio de la meritita comunalidad. La respuesta de diferentes personajes a quiénes me acerqué fue que ya estaba grande la abuela, otros me contestaron que sí hay suicidios pero la gente no le toma tanta importancia como en la ciudad. Desde luego que también tienen presiones, no tienen qué comer, no tienen dinero y de repente deciden ya no vivir... A decir de otros, no es algo preocupante porque sólo se recuerdan dos o tres casos de suicidio donde las personas tomaban mucho. No faltó aquel que molesto contestó que no había nada sintomático de ese caso con la comunidad, la gente no está inconforme ni triste, y sin tapujos, aseveró que eso sólo lo vemos así los de las ciudades... Yo guardé silencio y entre mí dije que después de todo cada quién defiende su intimidad en la comunidad.

La intimidad es una personificación del adentro y afuera, un vínculo estrecho que viaja del proscenio al fondo del escenario y va más allá, gira, se desarrolla entre los otros y los mismos, salta del escenario al público, se acomoda entre un recuerdo o un complejo de más de un espectador y se va con él a su otra intimidad: la casa, su hogar de material, o con su persona y en su cuerpo.

Ahí no dejará de deambular como pregunta o reflexión de vida, por más precariedad del tiempo moderno para las causas de existencia, sentido y sin sentido.

Eso le corresponde a cada lector y espectador..., distinguir a dónde le llevan aquellas personificaciones...

De vuelta al mundo



El piso invierte su cielo, en el profundo de la tierra se entierra la cabeza del Tsaj. Una vez endulzada la cúspide, se mira hacia abajo para orbitar en el mundo celeste, su cuerda sostiene el espacio sacro en que se suspende la vida en medio de los dos. Piñas horneadas en el palenque de Don Laurencio, Rancho Nejapa, Tlahuitoltepec, 2008.

A través de su intimidad, los personajes abren un mundo de experiencias contradictorias, expectativas comunes y opuestas, personales, colectivas, también individuales y hasta egocéntricas, que por más que se aniden en un refugio geofísico y sagrado de la modernidad, allá entre las nubes y montañas, no dejan de ser contemporáneos de su hermanastra: la modernidad. En otras

palabras, la intimidad colectiva de la gente ayuujk es su personalidad moderna, su modernidad⁴⁷.

En cuanto a la *gente*, es una suerte de identidad, una cualidad que se reconoce por ellos mismos y por los demás, incluso hasta por los enemigos, pero, ¿qué es lo que se reconoce? Los de los valles de Oaxaca y de México *dicen* que son gente de música, casi casi que nacen con instrumento en mano; sus vecinos políticos más allegados, Zacatepec y Ayutla, los tildan de letrados, no tanto por los centros educativos sino por su producción intelectual, en especial por los equipos que trabajaron con Floriberto Díaz sobre la educación y la comunidad. Ellos mismos se reconocen como paladines de la cultura y la educación *ayuujk*; sus vecinos de la sierra Juárez dicen que hablan mucho, pero no son como los zapotecos, porque no hacen tanto como hablan. Y los zapotecos de los valles de Mitla o Tlacolula les dicen serranos y cerrados. Sus hermanos de sangre en tierras medias los celan porque dicen que teniendo peores tierras viven mejor, tienen más educación, tecnología y hasta una radio propia. En la mixe baja, los identifican por su modo de hablar, golpeado, casi ortodoxo, aunque entre los de tierras altas son los más abiertos.

En la conciencia del *nosotros* los ayuujk son los hijos de Kondoy, entre ellos son los de tierras altas, entre sus hermanos son los hijos del maíz junto con todos sus vecinos, amigos y enemigos; entre los de ciudad Neza son los de Tlahui, pero sobre todo afuera, para otros y para ellos son los *míxes*⁴⁸, son

⁴⁷ “La intimidad como refugio, como ámbito propio de manifestación de la afectividad de los instintos y deseos, al abrigo de las miradas del mundo exterior, es el resultado de esa partición imaginaria de la modernidad que pone “afuera” lo que en verdad el individuo ya ha internalizado y lleva consigo a toda partes: la uniformidad de la conducta, normas, reglas, valores, a la vez imposición y autoconfiguración, control y autocontrol, que atravesará siempre con nosotros el umbral” (Arfuch :247)

⁴⁸ Para uno de los favoritos en cuestión de identidades “es la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación..., toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que esta social y públicamente” (Gilberto Giménez, *Una teoría de las identidades*

gente moderna, tradicional y colonial, cuyos atributos no dejan de ser un ingrediente social, y si lo que es ser *kamabyë* significa también ser necios y cerrados, ¿vale como peculiaridad de los jamás vencidos?

La gente es una representación coercitiva, voluntaria e ideológica en las correlaciones históricas; nuevamente nos encontramos con pertenencias que no sólo distinguen sino desigualan a las personas, incluso entre aquellos que se sienten más *mixes* que otros; pugnas que contrarían mientras el progreso se avienta al precipicio del cambio, la permanencia irrumpe, la tradición colonizadora acepta. Los mixes no son los mismos entre todos, ni entre los de hoy o los de antier ¿quién puede asegurar que hoy no son más *ayuujk*?

La intimidad que se abre entre la persona y la gente adquiere espacio en el umbral de la biografía. Tardos, tempranos, atípicos y diferentes, los *ayuujk jaayj* son hijos de esta modernidad, los mismos mixes que habitan en la Sierra Juárez, hablando de modernidad. Lo cierto es que en su afuera ahí donde están sus contrarios, y donde transitan y encuentran a sus enemigos, se les va marcando la impronta de una identidad personal más refinada y fortalecida, para algunos, la descolonial, la no liberal, sino comunal.

Por otro lado, tenemos la encarnación del ciclo vegetativo y el núcleo agrícola en la constitución de la persona, más aún aquello que antes emergió como *terregalidad* y los múltiples vínculos con la tierra. En esta encarnación no se requiere una relación cotidiana con la actividad agrícola para construir un flujo societal y divino con la Tierra. El asunto de la siembra, el descanso y la

sociales, p. 4). En ese sentido, el reconocimiento de los *ayuujk*, encuentra otras latitudes de comercio y de dominación que les ha preferido nombrar mixes, más aún, Giménez subraya “la identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros... En suma, la identidad social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones.

bendición de la parcela tienen influjo sobre regímenes alimenticios de quelites, elotes y frutos. Lo mismo que sobre el organismo para la acumulación de suficiente energía en forma de azúcares concentrados para aguantar el desgaste físico en las condiciones climatológicas extremas de Tlahui.

*** **

En cuanto al imaginario de los personajes, se advierte en sus direcciones, por dónde y cómo se mueven, decíamos antes una cadencia, aquel movimiento es en cierta forma un modo de hacer cultura. El modo de hacer cultura, en realidad son modos y estilos, recursos materiales o herramientas de convivencia para la comunicación y la pervivencia. Los modos están en los simbolismos de lo innombrable, de lo indecible y lo decible.

Los modos también son modas, maneras que como formas pueden ser una cualidad física de la mesurabilidad occidental, con áreas, campos, dimensiones profundidad, incluso consistencia, sabor y textura. Pero como cualidad de prácticas que se caracterizan como *cultura* alrededor de sistemas, ceremonias,

Los elementos que permiten hablar de una comunidad como Tlahui y decir esto no es Tama, porque Totontepec es esto; hay elementos que hacen posible esta diferenciación. La lengua, la variante dialectal, el vestido, la música. Incluso los ancianos – o nosotros mismos – podemos diferenciar una banda filarmónica sin verla ¿quién es? Si estuviera la banda de Ayutla, de Tlahui, del Cecam y nosotros aquí escuchando se podría asegurar cuál es sólo con oírla. No sé qué exactamente sucede ahí, pero es característico escuchar la diferencia. Tepantlali va a tocar más tranquilo, más suave y Tlahui, a mi parecer, va a imponer un timbre mucho más claro en el sonido. Bueno ahora está cambiando con la introducción de nuevos elementos, pero la banda de la generación pasada sí se escuchaba así.

Andanzas de fiesta, Profesor de nivel Primaria
COMUN, A.C. Agosto de 2003

costumbres y racionalidades. El modo es envoltura que le co-responde a diversas existencias orgánicas de la vida *humánica*, por decirle de algún modo, los sentires.

Sin embargo, los modos materiales que se instituyen de las relaciones humanas y les hacen sociales, como el *habitat* o *habitus* de convivencia no son mas que epifenómenos del poder en los que históricamente se pueden rastrear las estructuras que hoy denominamos parte de los usos y costumbres. El tequio, los cargos pertenecen a ese tejido de relaciones, las sociales como poder del mundo humano. Y los modos de sentir, en lapsos distantes y a veces concordantes, se encuentran con el pensar mítico y racional, con los orígenes y los sueños. que no sólo la identidad.

La identidad es lo que una etnología o una psicología han hecho de la personalidad de un grupo al transformarlo en objeto de saber. El concepto de "identidad" supone que un grupo o individuo puede asimilarse a un objeto representable (un sistema de creencias, prácticas, un sitio dentro de un orden, una lengua) y que por esto se convierte para sí mismo y para otros en objeto de conocimiento. En este concepto, al pie de la letra, podría reconocerse la definición de alienación, pues ahí elimina los movimientos y los reduce a pluralidad de redes, y que sea sujeto de su historia en una reciprocidad de relaciones determinantes⁴⁹.

Aquella envoltura del modo: la cultura, deambula en la sinergia del microcosmos que se mueve en el mundo material, lo crea y salta al sensorial, los comunica a través del ritual, los hace sociales. Ahí los comunitarios gesticulan junto a los *zotks*, los espíritus del mundo, dialogan en cuerpo, mente

⁴⁹ "De este modo la evolución produce una sociedad hiperindividualista para compensar la desaparición de sus jerarquías simbólicas internas mediante una estigmatización acrecentada del extranjero. D Certeau, M., *La toma de la palabra y otros escritos políticos. Historia y grafía*, UIA, México, p.195, 1995.

y espíritu con la tierra (*nāx winyet*), toda inmensidad. Esa personalidad que tiene tiempos límbicos y fálicos (de poder) como la explosión que la interioridad hace en los modos colectivos, como la fiesta, o al revés, como interioriza la inmensidad de existencias en el *kaxp* (pueblo), en todas y cada una de las personas, a través del ritual.

Venta de pulque



Tempos de intercambio, viene el galón, llena la vasija, refresca del calor y aguarda el trapicheo. Ellas lo venden, ellos se empedan, ellas lo disimulan, ellos lo exhiben. Sobre sus rodillas descansa el tambaleo de sus pensamientos, en orgiástica iniciación se convidan los mozos, de trago, en cambio, las jóvenes y las de antaño conviviendo juntas a cinco horas seguidas. Más al frente los primeros tragos, a la altura casi del vientre. Mientras el mercadeo ofrece la prueba de elección. Y el contenido alimenticio se compone de agua miel, pulque, tamales y frutas de intercambio. Venta de pulque en el centro de Tlahuitoltepec, 2007.

Una vez más, no es el alcohol lo que determina la personalidad cultural, sino la metáfora de sus actos más sublimes.

Hacer gente en la fiesta, cuando se come, se baila y se toma, esa también es nuestra cooperación, hacer gente, porque la gente es quien hace la fiesta, dice doña Sofía.

Un danzón popularmente conocido en los años cuarenta y cincuenta: “La Pajarera”, fue mi primer contacto con el pueblo Mixe, 4/4 de tiempos sonoros, 4/8 en vientos filarmónicos, 16/8 hasta que el cuerpo aguante. En los alrededores de Santo Domingo y Nezahualcoyotl -allá *en ca'* la *banda*- me llega el recuerdo infantil de una convivencia familiar a la *deféquense urban style of life*. La vida cotidiana y su ritualización son procesos no lineales en espacio, sino tiempos desterritorializados o reterritorializados. En la comunidad existen espacios concretos y visibles sobre la práctica alcohólica, sin embargo los procesos de desterritorialización y movimientos migratorios heterogenizan las formas de consumo trazadas en el cruce de tiempos desplegados en la fiesta.

El movimiento migratorio obliga a repensar los espacios donde se deconstruyen y construyen las identidades. La migración trastoca un tejido social donde se valorizan elementos que antes no eran tomados en cuenta. Se reconfiguran las relaciones familiares y sociales⁵⁰. Se modifican las relaciones de poder y los roles sociales. Aunque la migración no es algo novedoso, este proceso dimensiona los espacios sociales de lo rural y la idea de comunidad trasladada en su fiesta, sus valores comunales, como la *compartencia*⁵¹,

⁵⁰ Se constituyen nuevas familias: Familia Transnacional, algunos viven en México y otros en Estados Unidos. Familias binacionales, Integradas por mexicanos, y mexicanos nacidos en Estados Unidos con o sin nacionalidad Cfr. Zapata, E., y Suárez, B., *Remesas. Milagros y mucha más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, México, 2004.

⁵¹ “El compartir podría resultar un concepto utópico frente a la imposición, pero también es otra forma de resistencia. Compartir es desprenderse de lo que tú eres: eres más que el otro, que tú mismo. Es por ello una actividad que implica respeto, entrega y concordancia. En esta medida la

diversifica las formas de vida rurales⁵² en el traslado espacial del campo a la urbe, de la urbe al campo y a veces a la macrourbe y macrocampo.

Las *costumbritas* que van del pueblo al pavimento: flores, chile, orégano acompañando el destilado de agave. Tal que fuese alrededor del fogón, la confluencia de manos, ojos, bocados frente a un machucado⁵³, la recuperación del aliento y el gozo conjunto, tres veces repetido, de la tierra, antes de beber a distancia y tiempo mantienen un recuerdo para los muertos.

Fuera de la comunidad se revive la unidad del tejido familiar, a veces extensivo y en ciertos momentos nuclear. disperso pero de apoyo mutuo, conflictivo pero solidario a través de las de madres, hijos, padres, y compadres. Los abuelos proclamando esa unidad, tres copas en mano, tres autoridades parlantes, un compás de antaño para el sabor de agave.

Pero qué hay de la incomunidad en lo desterritorial, ¿cómo se vive lo comunitario *im-personal*? Recuerdo que en algunos ires y venires de las rutas Chapultepec-La Villa y Pino Suárez-Xochimilco conocí a un destacado, aunque desconocido, canta-recompositor *ayuujk*. Dicen que los *ayuujk* llevan la música por dentro, que son pueblos orales y sonoros, por eso cuando hablan se oye cantadito, porque su lengua es tonal⁵⁴. Entre dos y tres recesos diarios en la *nomas no llores*⁵⁵ marcaban el reglamento laboral de aquella carrera artística, frecuentemente le preguntaba si había alguna relación entre la voz agua-

compartencia es lo que hacen todos en una comunidad... compartir la energía, la capacidad y la información. Compartir la vida también es creatividad, es hacer cosas nuevas en cada momento (Luna,2003:38)

⁵² Cfr. Kay, C., *Estrategias de vida y perspectivas del campesinado en América Latina*.

⁵³ Flatillo tradicional para la carestía o después de la fiesta. Una masa de *möjk* (maíz), con chile.

⁵⁴ Mimeos del profesor Adrian Martinez sobre las onomatopeyas en el *ayuujk* de Tlahuitoltepec

⁵⁵ Pulquería distinguida y sumamente concurrida, en las cercanías de Xochimilco, a las afueras del tren ligero

ardientosa de *lira n' roll*⁵⁶ en aquel lamento de soledad, *que le estaba matando, cada día más*, y algún penar personal o a-personal. La respuesta siempre fue no.

La soledad como sentir no es personal ni personalidad. Los de Tlahui no hablan de soledad, al parecer no existe como concepto, ni sentimiento. Una anciana de alguna ranchería muy alejada, afirma que ahí en medio de tanto silencio no puede haber soledad, porque están los árboles, el viento y el bosque. En la casa están las ollas, los comalitos, siempre hay compañía.

Volviendo a la taloneada urbana y la interculturalidad, él no comprendía el razonamiento existencial de sufrir la ausencia que se vive en las cantinas al fondo de un *Torres 10*⁵⁷. La añoranza por lo que no está es un sin sentido, porque si se recuerda quiere decir que está y el ejemplo concreto era que él no necesitaba vivir en Tlahui para *ser* de Tlahui. Fue la primera vez que se me ocurrió pensar en la personalidad... ¿La personalidad? Al cabo que se inventa...

⁵⁶ Grupo de rock urbano, de los variados géneros musicales el rock urbano, es de los más populares entre los jóvenes *ayuuik*

⁵⁷ Bebida destilada comercial tipo brandy



Mural del Sacrificio y ofrenda en el Cempoal, más arriba de las nubes, cigarros, tepache, mezcal y un ave. Fortino Vázquez, antigua Casa Comunal, finales de los 70's, Santa María Tlahuitoltepec.

III. El Escenario

Mientras lame su herida, los personajes le
dicen de cosas,

con las voces sobre sus hombros se
encamina a alimentar a los guajolotes,
les acerca un poco de hierba remojada en
sudor y lágrimas, para después volver
y abrir las piernas en nombre de su propia
historia,

permanecer en la pertenencia;
al fin y al cabo que cuando haya un poco de
ausencia,

calma la angustia, sorbe de un trago y
bajo las cobijas espera el día de mañana,
se cuenta una historia
que con el viento vale la pena
para vivir sólo aquí y ahora.. aconteciendo.

Un breve espacio de silencio, todo en calma y se levanta el polvo, Kuxipijy dice que es inevitable empolvarse, así es aquí, unos dicen que son tantas brechas, por eso la tierra queda suelta, más con el paso de tanto carro y camión, en las inmediaciones del expendio de pulque, los escupitajos salen con terrones. En cambio las labradoras aseguran que la tierra de por si está quebrada, luego se ve y, por supuesto, se respira la sequía; hace falta respetar a la tierra, bendecirla y bendecirse con ella. Luego, en tiempo de lluvia, un trago en falso y la arcilla hace de las suyas, Kupjyum pintado de barro responde desorbitado: “es que llueve mucho en Tlahui”. Pero allí donde el calor ensordece, las partículas se fusionan con los rayos verticales de sol, a caminar y caminar con

los labios pegados y partidos. Un reanime para no desmayar. Y arriba, donde la nube enfría, la bruma cala con su chiflón, se necesitan más que gabanes para aguantar. Barriendo de adentro hacia afuera un poco de agua para no levantar el polvo y con él alborotar a las pulgas, que al cabo don León asegura no haber mejor antídoto que esterilizar el cuerpo desde dentro y ¡jamás se acercarán!

Después de la polvareda, como primer escenografía, se detiene la iluminación para enfocar los puntos donde sucede la *alcoholización*. Nuevamente no es el escenario de la borrachera o la embriaguez, ni siquiera la secuencia de borracheras bajo la iluminación clínica de los alcoholismos¹, aunque va sólo de paso por ellas. Es mucho más estructural y profundo el espacio en el que el proceso de alcoholización² concentra diversas

¹ Eduardo Menéndez afirma “el alcohol, el alcoholismo y la alcoholización son conceptos relacionados, pero no intercambiables” (Menéndez, 1988:13) empezando por el alcohol, es una sustancia cuyos efectos no son propios de la sustancia sino de las normas sociales establecidas como funciones, usos y formas de ingesta social. Uno de esos efectos es el alcoholismo, caracterizado por los desordenes patológicos sobre el organismo por el consumo de alcohol, que van desde la cirrosis hepática, la intoxicación o el *delirium tremens*.

² En el mismo tenor de la antropología sociocultural sobre el proceso de alcoholización, Menéndez señala que éste es básicamente situar a “la ingesta dentro de un proceso que la instituye y le da funcionalidades específicas dentro del juego de relaciones dominantes en una sociedad o cultura determinada” (Menéndez, 1998:14) Los estudios de la antropología en México sitúan el proceso de alcoholización en un paralelo tanto de sus dimensiones negativas como integradoras del entramado socio-cultural. Así la alcoholización básicamente es un entramado de relaciones culturales, económicas y políticas. En los estudios antropológicos de la mitad del siglo XX, la ingesta de alcohol es entendida como relaciones sociales, expresión simbólica y patrones culturales.

El proceso de alcoholización, es un proceso amplio, abarcativo de toda la reproducción social, en la comunidad está presente en todos los niveles de la reproducción social, económica y espiritual, no es que sea un modo exclusivo. Al igual que otros procesos, como el de transitoriedad (la migración sólo es una de sus espacialidades), son procesos no inmersos, sino que ellos mismos son la reproducción social. ¿Qué significa esto? Quiere decir que son procesos que de principio a fin participan en los ciclos vitales, los de vida y los de muerte; que corresponden a la vida social, pero su naturaleza es humana. El proceso de alcoholización tiene una función existencial, no exclusiva de lo *ayuuik*, u otro indígena, en diversas formas de reproducción social llega a cumplir esa función. Pero en lo comunitario se perciben más las solidaridades, la compartencia. Se construye un sentir colectivo de renovación social, por ejemplo, alrededor de la fiesta, los lazos se sienten más estrechos, pero también la crítica, la burla o las envidias son más perceptibles; el amor, odio, el temor o la libertad se liberan de manera peculiar en el proceso vital de alcoholización.

Para conocer algunas referencias etnográficas sobre los usos del alcohol en comunidades indígenas se puede revisar una amplia bibliografía desde Carlos Basauri, quien en 1931 publicó un ensayo sobre los tojolabales, tzeltales y mayas del sureste. En 1939 un trabajo de Azkinasy titulado *México indígena*, en donde se aborda tangencialmente el asunto. En 1940, Ruth Bunzel

territorialidades, desde el cuerpo humano hasta el mercado, y al mismo tiempo interpelados por la tradición, la memoria y el futuro. Poderes, saberes, normas y órdenes relacionándose en las territorialidades de la alcoholización.

Acontecer que no necesariamente es la actuación alcoholizada o etílica, por el contrario, el proceso de alcoholización implica menos tiempos de ingesta que relaciones de poder pugnándose previas y posteriores a la ingesta. En el ciclo de la vida toda, no es tan sólo el festejo de los 20 días después de nacido el ser, sino el poder afirmado de la familia ante las fuerzas naturales, para garantizar su procreación.

No es tan sólo el momento de aligerar la jornada de trabajo en un bar o una cantina, sino el entramado de negociación, acordar diplomáticamente los poderes para alguna función: así después de tres reuniones, presentación de proyectos, ofrecimientos y planeaciones, se prepara Nico para acordar su contrato como director de una banda municipal fuera de Tlahui. "Aunque uno no quiera así tiene que ser, ya después firmamos". Es como una espiral que acuerda en un lapso relativamente breve de una tarde o noche en la cantina,

con su estudio sobre el papel del alcoholismo en dos culturas centroamericanas. En los cincuenta el gobierno del estado de Chiapas formó una comisión para el del alcoholismo que publicó en ocho volúmenes bajo la coordinación de Julio de la Fuente. Fabila en su monografía de los huicholes de Jalisco, publicada en 1959 por el INI. Los trabajos de Cancian, en 1965, en Zinacantán, y Dennis en Oaxaca, en 1975, Favre toca el asunto del homicidio entre los chamulas, en 1964, o Flanet que aborda la violencia en la mixteca, en 1977. También ha de resaltarse el trabajo pionero de Fromm y Maccoby publicado en 1967, que aborda el sociopsicoanálisis del campesino mexicano. Antes, en 1960, apareció el trabajo de Gárate sobre el tema en Tehuantepec que aborda el complejo del tesguino entre los tarahumaras; el de Lafont entre los kickapoo de 1976, y los primeros de antropología urbana de Oscar Lewis, a partir de 1961. En 1939, el famoso ensayo de Mendieta y Núñez sobre el alcoholismo entre las razas indígenas de México; el de Pennington en 1969 entre los tepehuanes de Chihuahua o el de Pozas que analiza el impacto del alcoholismo en la organización social, en 1957, y que se basa en su estudio anterior entre los chamulas, en 1952 (*Juan Pérez Jolote*); Silverts en 1973, en Chiapas; *La cantina como espacio de interacción* de Stross, en 1967; el clásico de Taylor, en 1969, sobre la relación del problema con el homicidio y la rebelión en el México colonial; y el que lo relaciona con la brujería (Viqueira y Palerm, 1954). Otro trabajo pionero que aparece en 1977 se refiere a los patrones de ingestión del alcohol en una comunidad indígena de la Sierra Norte de Puebla (Berruecos y Velasco, 1977). Finalmente, la amplia exploración que inicia Menéndez en los ochenta y noventa, sobre saberes y prácticas medicas y populares.

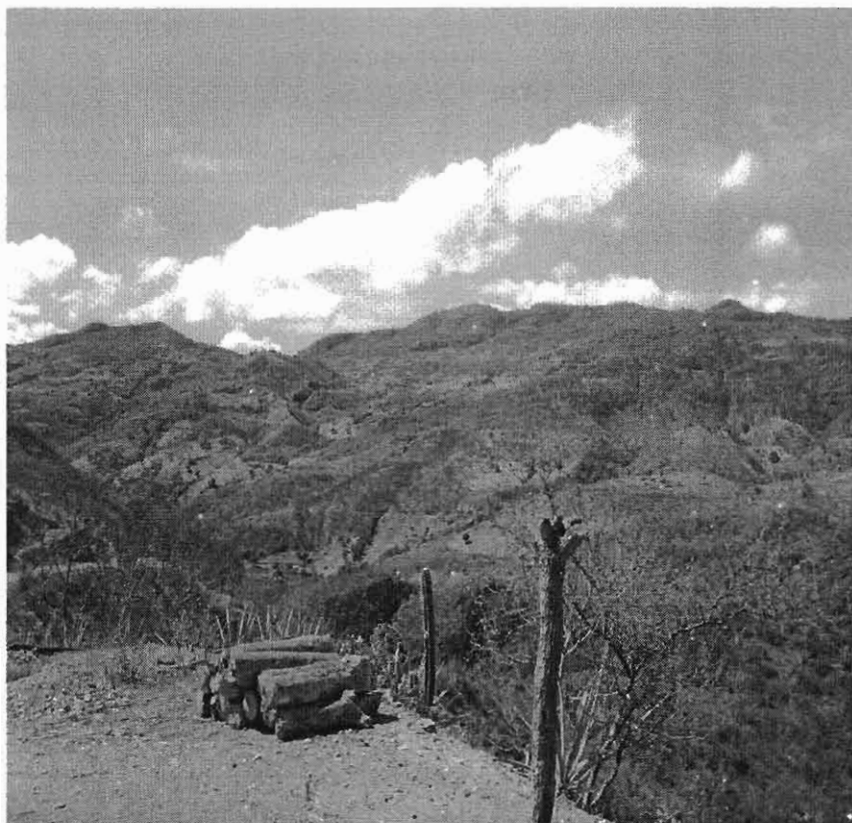
con 16 cervezas y después se retira, pero el tiempo para elegir a un director, llevó sus pasos previos, ¿por qué a él, que es de Tlahui? ¿Cómo se consensuó? ¿Cómo se acordó? Luego, ¿cómo se le propuso?, y lo que respecta a él, ¿cómo lo ponderó? ¿Lo consultó con su familia? ¿Lo evaluó en razón de otro municipio contigo?, así por lo menos cinco meses en lo que se inicia la dirección.

Incluso si se tratará de secuencias o frecuencias de borracheras, el momento de la ingesta no es permanente en el proceso de alcoholización, por el contrario, podríamos decir que es eventual. José a veces se enoja, a veces llora, cuando hay alcohol en su mente y en sus venas, fluye más rápido, funciona como catalizador. Ahora que tiene casi 40 años, regresa una y otra vez a sus 7 años cuando se separó de la madre-madre y la Madre Tierra, detesta al padre, que la maltrato y le reclama a ella su abandono. Nunca falta una voz que le dice: ¿cuánto tiempo?, ya olvídale, eso ya pasó, búscate a una mujer que te quiera. Pero después de esa tarde-noche-madrugada, ya entrada la resaca un halo de conciencia le dicta vergüenza por haber arremetido contra su mujer, recuerda su rostro y se detesta, aunque en el curso de los días, al final se perdona y se otorga razón... “Ella hace 10 años lo negó en frente de sus hermanas, ignórala entonces, un día más”. Ya cuando en su privacidad se mira, teme por sus hijos cuando los mira en 5 años más. “Ojalá que ellos crezcan mejor y no vayan a sufrir”. Después se consuela porque sólo bebe cada tres meses y sus billetes de Sor Juana dicen que le está yendo bien.

De nuevo partículas suspendidas,
en un palmazo, ahora está, ahora ya no está,
como un mago de cuentos y embrujos sociales,
los reflectores interpelan al público,
aparecen si los ven,
se afirma si les dan de comer,
se enferman si les dictan qué hacer
y se cobijan en una aparente transitoriedad;
por eso de vez en vez gritan aquellos.
“Si no nos quieren no nos hostiguen”.

Del otro lado ganas de arrancar
los ojos y después enloquecer...
Llega el turno de evitarle nombre al truco,
tal vez sólo esfumarse de las manos,
ahora está, ahora ya no está
buena suerte y adiós.

Vecinos



Si me ves, te veo, si me miras te reconozco, si me hablas te entiendo, si me huyes te encuentro, si me agrades te mato, si me invades te saco, si me empujas te acorralo, todo es relativo, es cosa de vecinos. Vista de Nejapa, hacia las regiones de Albarradas y en el otro extremo los pueblos zapotecos de los Cajonos. Nejapa, 2008.

Las escenas desbordan el tiempo exclusivo de la ingesta, incluso en el mismo acto de la embriaguez predominan más tiempos sociales: los de la historia personal y familiar, hasta los cosmogónicos de la memoria *ayuujk* o los de permanente disputa con la modernidad. Por eso mismo no son actos o comportamientos en la ingesta, sino prácticas culturales, curiosamente muchas de ellas suscitándose la mayor parte del tiempo fuera del consumo de bebidas alcohólicas.

En el escenario veremos que el proceso de alcoholización dista del simple acto de beber, para situarse, como una serie prácticas y circunstancias que socialmente han sido institucionalizadas para el consumo de alcohol. En ellas no sólo intervienen los actores de la representación, sino también son partícipes sus interlocutores y espectadores, pueden venir como intercambios desiguales, pueden reproducirse en los albores de la memoria y el ritual más ancestral, o bien emerger de la necesidad más profunda de romper y liberar una cierta opresión interna-externa, o bien afirmarse en un cuadro amansado de poder y dominación.

Estas prácticas varían en la naturaleza de su representación, pueden denominarse usos, según las funciones y asignaciones sociales de las bebidas, más que por sus efectos. De ahí que los usos sean también rituales o de querencia³. Pero además, estas prácticas de alcoholización son parte de un todo cultural, pues también son simbolismos de costumbre y tradición al mismo tiempo, que conforman los mecanismos de intercambio comercial y producción

³ La querencia del alcohol no es la afectividad por la sustancia sino el gusto por el disfrute colectivo cuyo arraigo se encuentra en el principio de compartencia comunal: "El compartir podría resultar un concepto utópico frente a la imposición, pero también es otra forma de resistencia. Compartir es desprenderse de lo que tú eres: eres más que el otro, que tú mismo. Es por ello una actividad que implica respeto, entrega y concordancia. En esta medida la compartencia es lo que hacen todos en una comunidad..., compartir la energía, la capacidad y la información. Compartir la vida también es creatividad, es hacer cosas nuevas en cada momento (Luna, 2003:38). En ese momento la querencia es un compartir, pero igual que no hay respeto sin un mezcal de por medio no hay compartencia sin fermento o destilado.

material, es decir, no sólo es la asignación social de los consumos, sino los modos de producción, los intercambios junto con los simbolismos, y la asignación de identidades en los actores.

De igual modo que comparsan diversas territorialidades, se escabullen por diferentes temporalidades que van del maguey y la tierra al expendio y las bebidas más industrializadas. A veces parecen tiempos que se hacen síntesis al sorbo de mezcal, a veces aparecen como ciclos de historias y mitos entreverados en el trabajo de fermentación y destilación. También aparecen como tiempos de choque cultural, en lógicas de pensamiento y ordenamientos del mundo. Por eso aquí en el escenario ya se alcanza a ver su fondo, un telón que engalana las prácticas de alcoholización aparentadas con la memoria y el olvido, los saberes y las normas, la economía y el *Kapital*.

*** **

Por lo pronto empezaremos con lo más tangible del proceso... En algunas regiones de Guerrero se otorga a los invitados un carrizo para el mezcal, esta especie de copa tradicional se puede colgar al cuello, con lo que se garantiza la permanente convivencia. Aquí no es la intención, pero por qué no, una probadita, aunque sea poquito para comenzar. Después de todo decíamos que si algo existe en la sierra mixe es una cava diversa, de destilados y fermentados. En rancho Tejas dicen que el tepache sin muchos días de fermentación, está ligerito, se les puede dar a los niños, y aunque si marea, no es tanto, ya después se pone más fuerte.

En el complejo escénico de Tlahuitoltepec, encontramos bebidas tradicionales por uso y proceso, tenemos el pulque *Këë'tch*, derivado de la

fermentación del maguey, su uso no es ritual sino habitual, dicese nutrimental⁴ y refrescante. Su sabor puede variar según el tiempo de fermentación, la edad de la planta y, ya sabíamos antes, la mano también. El fermentado puede sentirse más dulce o amargo; su cualidad física es que no escurren los hilos de limazo, digamos que no es baboso, es más fluido. La gente lo prefiere en un término intermedio, ni tan dulce, ni tan amargo, por eso antes de comprar se acostumbra pedir la prueba y en cierta forma la decisión se toma desde que se abre el ánfora, que despide un gas producto de la fermentación iniciada en la bebida, pero continuada en el estómago.

El modo de fermentación es de la obtención del quiote, se hace una cavidad en donde se acumula el aguamiel que se fermentará, se recoge con una calabaza y se va poniendo en ollas de barro donde se realizará la fermentación de las floras bacterianas, se coloca una tapa y un plástico como refuerzo. Ahí se comienza su vigilancia, entre el cuidado de los animales, los niños y las tortillas se sabe cuándo suspender. Pocas familias se dedican a hacer pulque, por eso casi no se cultivan magueyales y quienes tienen los rentan.

El tepache *Pääk nää* (agua dulce), se emplea con fines rituales y festivos, es la primer bebida que se ofrece a la Tierra; en un festejo, todos los invitados deben tomar el *vinxach* tepache con axiote y cacao como primer bebida, se sirve tres veces a cada persona; antes tres gotas a la tierra-inmensidad (*nääx*) junto con tres cigarrillos, después la comida de frijol o carne; su obtención es de la fermentación del pulque con panela. Para aquellos

⁴ Según Beatriz Abundis el contenido nutrimental esta pronosticado de la siguiente manera: Nutrimento 47 kcal, Energía 97.7, Humedad 6.1, Hidratos de carbono .4 , Proteínas 3, Alcohol 11, Calcio 34, Fosforo .7, Hierro 5, Ac. Ascórbico .02 , Tiamina Riboflavina .03 , Niacina .40, Parte comestible 100%, p. 15 azúcares, sales minerales, prótidos y vitaminas. Algunas de las vitaminas y nutrientes que contiene son: vitamina C, hierro, fósforo, tiamina, riboflavina, calcio y niacina. Cfr. Abundis, B., *Cadena agroalimentaria del agave pulquero*. Secretaría de Desarrollo rural, Estado de Puebla, 2005-2011, México, 2007.

paladares dulces, es una bebida, digamos sabrosa, por lo dulce no se siente la fermentación con ese sabor amargo, aunque nuevamente depende de la mano y los días; es agradable al paladar incluso abre el apetito y el efecto de relajación es sutil si se está sentado, pero una vez que se levanta la persona puede sentir el vahído.

Estelas de combustión



Un madroño, de su raíz a su base, diámetros de solidez, todas partículas apretujadas, solo su porosidad es ducto del agua, ya tasajeada es condición inmediata, se transforma en fuego para una tercera transofrmación de lo que se come y lo que se bebe. Rancho Flores, Tlahuitoltepec, 2008.

Anterior al pulque y al tepache, tenemos a la planta del maguey *Tsaaj*, una especie natural asociada con la fertilidad, la vitalidad humana y agrícola. En los códigos mexicas y mixtecos se asocia con la divinidad de 400 pechos, los dioses la convierten en maguey por su fertilidad y poder generador en aumento de la vida. A decir de Rossell y Ojeda, aquellas mujeres precedidas bajo el día *Ome Tochtli* serían conmovidas por el líquido fermentado del maguey⁵. En esta escenografía memorística, la relación entre el pulque y la mujer es de origen, ella inventora para obtener el pulque. Aquí al frente del acto yace en la plaza local, en el tiempo del mercado regional, la concurrencia de pulque, mujeres a oficio del intercambio.

Regresa la iluminación al maguey, mientras más cercano a su muerte, más dulce es. Ya desde el tiempo 3000 a.C. se había domesticado el ocote y la calabaza para obtener agua miel y entre 700 y 900 d.C. se *practica* la extracción de savia para producir pulque⁶. Según Taylor los *usos* de la bebida antes de los españoles, distinguía las del consumo exclusivo para la nobleza y altos rangos, las de uso festivo en nacimientos, bodas, iniciaciones, funerales y victorias militares para todos los grupos sociales; las de uso comercial acompañadas del ritual en el expendió del mercado; y aquellas de empleo medicinal⁷. Prácticas que remiten a cada movimiento una técnica o herramienta, de por medio un ritual o de menos un conocimiento, y muchos saberes, jerarquías y usos de poder.

A Tlahui llegó después que un señor fue al Valle de México, allá probó el pulque y le gustó, así que sin más se robó una planta y la vino a sembrar en una de las rancherías más cercanas al Cempoal, las más altas, ahí crecen hasta tres metros. En Santa Cruz, Tejas y Guadalupe Victoria, según la literatura

⁵ Cfr. Rossell y Ojeda, p. 134, 2003.

⁶ Godoy y Ulloa, *Más allá del pulque y el tepache. Las bebidas alcohólicas no destiladas indígenas de México*, IIA- UNAM, México, 2003 p. 14.

⁷ Citado en Op Cit.

geográfica, se encuentran entre los 6 y los 40 grados latitud norte, en pisos arcillosos con bajas temperaturas, propicios para el crecimiento de la especie. Dice la gente que el maguey se está acabando, sólo tiene un periodo de vida, cuando llega a ese tiempo, pasan entre 8 y 12 años para que se raspe y tan pronto uno se voltea ya está ahí el juguito, hasta 6 litros diarios en tres meses, pero cuando se acaba, se acaba, cuando no el gusano o la hormiga aguamielera se beben el jugo.

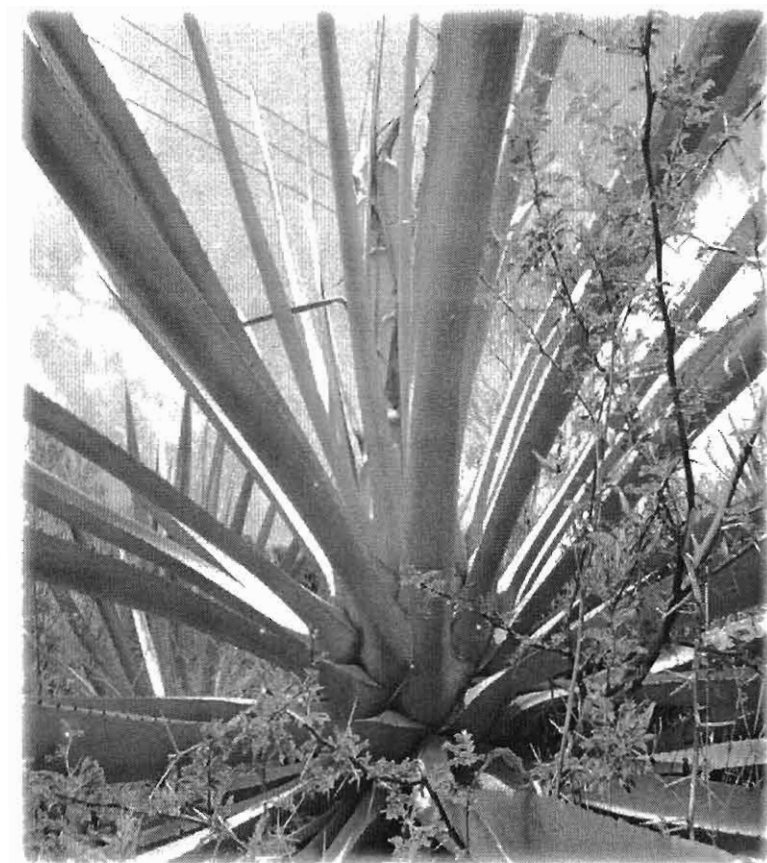
Dice la gente que antes si se conocían los usos del maguey para la producción de telas, como alimento, para medicinales y agrícolas, ahora casi no se sabe, ni se práctica. Después de cinco años mejor rentó sus magueyales y compró un taxi para trabajar, decidió que no es rentable. Luego llegó el bachillerato de la comunidad y trató de activar el cultivo de maguey para sus diferentes usos⁸, pero sin gran eco de financiamiento en las instituciones del Estado. La concentración del agave sólo para la producción de pulque se mira allá atrás, en el auge colonial de la hacienda pulquera⁹, en el desplazamiento de materias primas vegetales por industriales, en el olvido de prácticas productivas y el limitado terreno del mercado, porque el pulque no se puede trasladar por mucho tiempo, no se puede conservar. Pero viéndolo así, más

⁸Algunos usos del maguey han sido ampliamente registrados y clasificados en regiones culturales de México, de acuerdo con sus prácticas y conocimientos, por ejemplo, en los tejidos y vestuarios, desde bolsas, costales, mecapales, sombreros, sogas, reatas, hasta los usos para la construcción, para delimitar terrenos como aditivos para la mezcla en la producción de adobes, también para los usos domésticos como escobas, recipientes. En sus usos alimenticios como jarabe, ahora se comienza a industrializar la miel de maguey para pacientes diabéticos, como saborizantes, vinagres. También hay regiones en donde se ha registrado su uso como alimento para ganado y abono. También se emplea como protección para las terrazas. Cfr. Abundis, B., *Cadena agroalimentaria del agave pulquero*, México, 2007.

⁹ Entre 1590 y 1690 el maguey sustituyó a otros cultivos en los alrededores de la ciudad de México, no sólo proliferaron los vendedores de pulque sino los empresarios con mayor peso sobre el aparato estatal. La producción e inversión en el cultivo de agave para la comercialización de pulque hizo de la hacienda pulquera uno de los mayores atractivos para inversionistas, incluyendo a los jesuitas. Para mayores referencias se puede consultar una bibliografía amplia sobre el periodo, Soberon, A., y Melendez, M., *El consumo de pulque en la ciudad de México, 1750-1800*, Leal, J., y Huacuja, m., *Economía y sistemas de haciendas en México. 1982*. Cuadernos de Investigación Fisac, 1999, año 1, num 2.

atrás es el tiempo de aquellas prácticas, cultivos y usos del maguey, incluso aquel cuando dice doña Eugenia que podía llegar a la plaza y cambiar su pulque por otra cosa necesaria. La apuesta es que retorne más ese tiempo. Cuándo empieza y cuándo termina, no dependen del escenario, sino del juego todo del teatro, sus personajes moviéndose entre el proscenio y el telón de fondo.

Espadin



Tsäj, de sus cenizas crecieron por doquier, luego los cortaron para llenar volteos y volteos, ahora esperar reverdecir. Rancho Nejapa, Tlahuilottepec, 2008.

Ahora bien, el escenario se ubica unos metros del nivel del mar más abajo, donde crece otro tipo de maguey conocido como espadín, por sus pencas más delgadas, se fermenta y se destila una bebida más recia, que a continuación se ofrece a la audiencia.

El mezcal o *Nëë* se obtiene de un proceso de fermentación-destilación, una técnica introducida por los españoles, aunque muchos aseguran que antes ya se destilaba, no en alambiques de cobre, sino con ollas de barro, y todavía hay quienes así lo hacen por la región de Mixistlán, es más tardado, pero su coloración amarilla es más

sabrosa. El mezcal se usa con fines de consagración en el ritual y usual como herramienta de trabajo. Como material en el ritual su función es intermediadora. Al igual que otros elementos como el fuego, los cigarros, son solamente herramientas, y también materiales. El mezcal es una sustancia más que se aloja dentro de la inmensidad la *näx wĩnyët*, para que sea usada o respetada.

En el trabajo, igual que la coa, el

mecapal es una herramienta de trabajo que da poder, en forma de energía, fuerza y resistencia para trabajar. Para aquellos seres con signos más sensibles es fuente de inspiración, los sonidos y las notas solitos llegan, según cuentan los músicos.

Si no se sabe distinguir el mezcal, pareciera que es incoloro y no falta quiénes lo lleguen a confundir con agua, si está embotellado se puede agitar y

El simbolismo religioso del mezcal y el tepache está conectado con la *Näx wĩn Yët* (tierra-inmensidad). Antes de comenzar a beber se retiran los sombreros y se ofrecen tres gotas a la tierra que simboliza permiso, respeto y gratitud; cada gota representa al viento, a la muerte y algún otro elemento de la cosmología mixe: "Tu que eres la tierra donde pisamos y donde se da todo lo que comemos: recibe ahora esta copa como una invitación, pero en este momento rocío estas tres gotas de gratitud, de que aquí, en esta tierra se produce todo lo que comemos y bebemos. Yo te pido, sagrada tierra, que mis labios no se abran para pronunciar malas palabras. Esto es lo que te pido" (Lipp, 1991)

si se ven burbujitas o perlititas de plata quiere decir que es bueno. Al primer trago (después de las tres gotas a la tierra) luego se distingue si no pica, pero de que es fuerte es fuerte, posiblemente porque implica dos procesos juntos. Tan pronto cruza la garganta se siente el vapor etílico que sale de la nariz, es como un buqué que de inmediato cautiva los sentidos, los músculos pesan menos y hay quienes dicen que la mente no se pierde jamás, el mezcal es muy platicador. De acuerdo con una encuesta amistosa entre *aköts*, hay coincidencia con que el mezcal no sólo es *respeto* sino que es de *respeto*, como en pocas bebidas se alcanza aquella lucidez que se aproxima con la alucinación. Si es bueno, no deja un mal sabor en la boca y si el gusto se excede, al día siguiente no duele la cabeza.

En el palenque de don Laurencio dicen que no sólo es aprender a hacer la bebida sino aprender a beber, para distinguir cuál mezcal es bueno y cuál no. A consideración de un secretario municipal, es cosa de educación de los paladares, conocer y distinguir, no sólo si es de tobalá, reposado o lo que sea, sino simplemente que la gente sepa si está tomando un buen mezcal. Luego entre las familias que se ayudan para la fiesta, prevalecen los consejos: “no compres un mezcal feo, porque es para toda la familia, más vale un poquito más caro que malo”.

El cabildo del 2008 lo entendió como una tarea del municipio, primero platicar con los productores, apoyarlos para que vendan, siempre y cuando hagan

Cuentan los abuelos que el maguey es una persona, pero era muy floja y un día le echaron un castigo por no trabajar, lo despedazaron, lo sacrificaron y quemaron su cuerpo. Cuando quemaron el cuerpo quedó todo cenizo, pero en ese lugar donde se quemó el señor flojo, brotaron puros magueyes, ¡cantidad de magueyes! Las primeras personas dijeron: ¿a ver qué se puede preparar? Y de ahí nació el mezcal. Luego la patrona del maguey es la Virgen de Guadalupe, a ella se le venera con el mezcal.

buen

mezcal. Visitaron a todos los productores, otorgaron permisos y retiraron otros, luego pusieron 40 grados de alcohol y un precio, ni más ni menos, para que en las tiendas se vendiera a 60 pesos el litro. Después fueron tendajon por tendajon autorizando y supervisando que se vendiera sólo de los productores de Tlahui, y no faltó aquel clausurado, que ofreció de otro mezcal a la moneda de cinco pesos.

Vayamos al escenario de su producción: rancho Nejapa hace colindancia con Albarradas, y en el camino también se ven los pueblos vecinos, los zapotecas de los Cajonos. Aquí se siente calor, el sol ensordece, no hay un centro, como en el Centro de Tlahui, sólo un camino que baja. Las casas están más distantes, no hay iglesia, sólo una capilla que pusieron los productores de mezcal con el Sagrado Corazón de Jesús. El primer palenque es de don Eugenio, más abajo, Domingo, luego Teófilo y allá, cerca del río, se fue don Laurencio. Hay otros por Piedra Redonda y por el Chilar. Aquí en Nejapa es más hostil la gente, dicen que mucho tienen que ver las iglesias evangélicas, la mitad son católicos y la otra mitad no.

Los productores compran las piñas, porque sus magueyes están pequeños todavía, las traen de la región de Albarradas, unos 5 mil pesos el volteo, se ponen a hornear en la tierra unos 3 días, cuando se saca, los pedazos de piña son dulces, de ahí tiene que pasar al torno o a la canoa para machucarse, el torno es de cemento y se emplean animales, la canoa es un árbol y se usa un mazo. Sólo don Eugenio trabaja el torno, los demás palenqueros machucan con mazo en la canoa, de ahí se llenan las tinas de madera para que comience la fermentación, para eso se utiliza una raíz conocida como tepehuaje, que se emplea como conservador. De esta manera no requieren ningún aditamento industrial. Ahí se tarda unos 8 días y ya que está fermentado se saca el líquido para destilarlo. Se hacen por lo menos dos destiladas, tres días y tres noches,

poniéndole leña. En la primera destilada se evapora cerca de una ánfora y la segunda, es la que se conoce como la refinada.

No todos producen igual, ni la misma cantidad, algunos lo pueden vender más fácil porque tienen forma de transportarlo, otros no, y mejor lo almacenan. La mayoría se vende a granel, no hay marcas registradas, ni normas oficiales de calidad porque cuestan, tampoco se vende en botella de vidrio porque sube el costo; aunque sí hay etiquetas con un distintivo de mezcal “*ayuujk*”, sin embargo en la región mixe es un precio que no se puede pagar.

Entre los telones intermedios, resulta del mezcal una *práctica* comercial que pone a Oaxaca en alto y de manera peculiar a la zona de Mitla y Matatlán, productores de la bebida endémica: “Capital Mundial del Mezcal”, en sus variantes naturales, reposados, de gusano, tobalá, curados o cremas de mezcal, avalados por una norma¹⁰ que otorgue exclusividad como productores, una pequeña cuota que incrementa los costos, pero segmenta y restringe los mercados. En estas regiones mestizo-zapotecas sólo se conoce el torno y el alambique para el proceso, casi no hay personas que manejen la destilación en barro, excepto en la zona de Sola de Vega, Miahutlán, Ejutla y Zimatlán, rumbo a la Sierra Sur, donde aún se comercializa mezcal en destilación de barro y machucado en canoa. Los productores más rudimentarios aparecen aquí, al frente del escenario, con costos de producción más elevados, dicen los otros, incapaces de *practicar* una competencia legal, pues a pesar de todo tienen que bajar precios para regatear a sus consumidores, no los del turismo

¹⁰ Las normas son aplicables a la producción de bebidas alcohólicas que reconocen sólo a ciertos estados y municipios como productores de las bebidas, depende de la capacidad organizativa y adquisitiva de los productores para integrar sus regiones, métodos de producción y especies de maguey dentro de la norma. Actualmente, para la producción de mezcal sólo se reconoce el estado de Guerrero, Oaxaca, San Luis Potosí, Durango y Zacatecas. En lo que se refiere a Oaxaca sólo se encuentran los distritos de Sola de Vega, Miahutlán, Yautepec, Tlacolula, Ocotlán, Ejutla y Zimatlán; aunque los más cercanos son Tlacolula, la zona mixe y especialmente rancho Nejapa, que colinda con Albarradas, municipio dentro del distrito de Tlacolula, no se benefician de esta exclusividad de producción y comercialización.

extranjero, sino los de tierra, sudor y hueso. Un mezcal, un precio, costo y mercado para aquellos, un costo, mezcal y mercado para estos.

En otro telón intermedio se observa un punto botánicamente alarmante: hay magueyales, pero son escasos. Años atrás en el repunte tequilero llegaron los Sauzas de Jalisco a comprar las piñas en 30 pesos, se acabaron los magueyes, ahora a esperar unos 10 años a que crezcan, pero ya no las mismas especies. Sin más, la escenografía divide socialmente los trabajos, mientras unos producen con gangas vegetales y repuntan con procesos industriales, otros se dedican a cultivar para vender piñas, ya no para producir mezcal, no alcanza para eso, a menos que sea, como quien dice, nomás para la banda. O bien para esos que se dedican a un precio bajo, costo bajo pero efectos altos, en los albores de un mercado adulterado.

Don Eugenio insiste que no pretenden exportar, tan sólo abastecer la demanda local a un precio de capacidad. Nuevamente el asunto se postra en el viraje de tiempos, por cierto que cuando en una referida escuela solicitaron productos de la región de trabajo, no faltó quien llevó mezcal Tres oros de Oaxaca.

Hay otro tipo de bebidas: los fermentos de cebada, cada vez más prolíficos en la sierra, por *xuxy* o frías, es como se conoce a las cervezas. El grupo comercial más importante es *Modelo*, con las variedades de *Corona* y *Victoria*, claras y oscuras. Recientemente entra la cerveza *Sol*, con promociones novedosas, pero el paladar *Kamabyë* no tan fácil acepta ese sabor. *Carta blanca* y su *rubia superior* en los ochentas fue la primera cerveza que llegó a Tlahui, paralelamente a la construcción de la planta de Tuxtepec en 1984 y después de la apertura de la carretera a fines de los setenta. Después llegó la *Tecate*, pero esa se fue acostumbrando en la presentación de lata durante los bailes. Finalmente la *Corona* en botellas medias. Difícilmente se encuentra la

presentación familiar, tampoco se verán círculos de conocidos compartiendo todos de una caguama. Es una incógnita para los tenderos saber si la gente no pide caguamas porque el camión sólo trae cartones de media, o el camión trae puras medias porque la gente no pide caguamas.

Horneada



Primera horneada de piñas de maguey, cerca de 72 horas antes de machucar. Palenque Teófilo, Rancho Nejapa, Tlahuitoltepec, 2008.

El uso social de la cerveza no está regulado, pero sí es mediador. No hay alguna norma ritual ni habitual, debido a que tiene menos grados de alcohol, aquellas gargantas esponjosas pueden consumir hasta un cartón en un solo encuentro. No es simbolismo ritual, pero sí hay un mensaje de prestigio en las fiestas y buena vecindad. No falta quien acostumbra servir desde los escritorios municipales y ofrecer al visitante una cervecita surtida de un cajón. Desde luego no a cualquier visitante, sólo a aquellos con los que se puede establecer una alianza política laica: miembros de organizaciones civiles, sociales, investigadores, maestros, etcétera.

La cerveza es la bebida más usual en los restaurantes y bares de Tlahui, y en la ciudad de Oaxaca en las cantinas, aunque con menos grados de alcohol es más costoso su consumo y de algún modo instaura su terreno en aquellos espacios destinados

El flujo de circulante en las fechas de fiesta de Tlahuitoltepec giran en la relación oferta-demanda de bebidas embriagantes. La Sierra Mixe es un mercado del Grupo Modelo (cervecera), y ahora en competencia con el Grupo Sol, se han establecido agencias de depósito entre los municipios más importantes de esta zona alta: Tlahuitoltepec, Tamazulapam y Ayutla. De la misma forma la proliferación de destiladoras de mezcal en la región de Mitla y Matatlán, aquellas que cumplen con una norma de calidad, presionan sobre los precios de comercialización en el mercado, lo que ha incrementando el precio a la venta por litro, propiciando el mercado de mezcales adulterados en la región. A este respecto falta profundizar en estudios más detallado sobre los mecanismos de funcionamiento económico de las comunidades mixes en generación, extracción y transferencias de valor y plusvalor.

al consumo cotidiano. También ahí median las relaciones y acuerdos políticos, en otras ocasiones pelea los puntos de vista y los sarandea.

En menor medida también se consumen brandys y rones de marcas registradas, así como fermentos de caña o aguardientes y etílicos industriales de caña. Los del primer grupo igual como simbolismo de respeto y poder aunque de más caché. Los segundos más recios que casi no se aguantan,

además de que el mezcal cuando no se le da la refinada y sólo se destila una vez, puede ser un perfecto equiparable de aguardiente. Pocos son los señores que piden industriales del 96; dicen que sólo aquellos que su organismo les pide algo más fuerte para que les haga efecto.

*** **

Las prácticas de alcoholización escenifican organización social, ¡quien bebe primero es la tierra!; jerarquías, la trinidad del mezcal pulque o tepache que bendicen la acción, ordenamiento del mundo, del cosmos traspolados a la organización humana. Rituales de vida, encaminados a la renovación de tejido y continuidad de la misma vida a partir de la muerte, el *jotmey* o festejo que incita el nacimiento, la vida y la muerte. El apersonamiento de los santos ritualizando la vida cotidiana en los ciclos agrícolas. O la impronta emancipadora y fugitiva de una realidad dominante que excluye, estigmatiza y se vuelve pesada. Ante la levedad de una realidad abrupta y de repente una embriaguez que detenta el imaginario y olvida el ramalazo. En breve digamos que se trata de prácticas de un tiempo y espacio: lo cotidiano.

Las prácticas de convivencia requieren de un ton en el ciclo vital: si es bautizo se sube al cerro para hacer el ritual, si es enfermedad se requiere para la sanación de la persona, si un hijo estudia para la realización de una celebración; si es trabajo de tequio comunal o familiar para la compartencia; si se recibe un cargo y luego se termina el servicio es agradecimiento comunal y familiar. En las bebidas yace una práctica simbólica, una botella como embajador si se recibe un cargo, dicen que dependiendo del cargo el *pomo* es mayor. En la pedida de una hija simboliza entrega de poder, aceptación y compromiso por parte de los padres, aunque aquellas se arrepientan. Si se pide dinero y se acepta el mezcal, dice Genaro, “ese ya se chingó”.

Vemos prácticas que hacen transitar lo que se denominaría como cultura, por un lado todo aquello que se repite, desde un ritual correspondiente al calendario hasta una pauta de movimiento o discurso subjetivo; y por otro lado tenemos todo aquello que es normalizado y sancionado en el ámbito de lo cotidiano¹¹; así tenemos normas y espacios para beber. Más aún, encontramos todos aquellos dispositivos que permiten el desacato oficial, o para esta representación, los tiempos de disrupción, como la fiesta misma. y ahí, en el fondo de la alcoholización, la transgresión.

El *para qué* está permitido, beber *para*, es la norma comunitaria, beber con una justificación de por medio, es el modo; pero no así, el beber por una razón, no sobre una causa auestas, no hay un por qué. No toman porque tengan un problema, estén tristes o se sientan solos. Ese modo de beber no está justificado, lo que sí es que ante circunstancias adversas se hace un convivio o fiesta con el propósito del *para*: para que todo esté bien, si hay un enfermo para que sane, si hay alguien estudiando, para que le vaya bien fuera de la comunidad, para agradecer el ejercicio del servicio, para que les vaya bien iniciando el año. En lo colectivo también se hace fiesta para librar algún mal, para que no caiga ninguna desgracia. En esas circunstancias la ingesta de alcohol es regulada. Y cuando se hacen estos eventos simbólicos del *bien estar* también existe una norma, los tragos sagrados, de respeto y por lo tanto tres

Propiamente empezaba la gestión, mero los días en que la autoridad hace fiesta para el pueblo, pero ya lo dice la tradición, quien no cumple con fe y es sólo por compromiso, algo sale mal; de nada sirve pedir que todo esté bien... En la segunda noche dos topiles de menos de 20 años lían el petate por congestión alcohólica, uno se ahogó con su propio vómito. (Acta de hechos cabildo 2004)

¹¹ Cfr. Reguilla, R., *La clandestina centralidad de la vida cotidiana*. UNAM, CRIM, 2000.

son suficientes: para la naturaleza, para todos¹².

El proceso de alcoholización, como pocos, logra aglutinar diversas relaciones de poder, voluntades, espirituales e incluso relaciones sexuales y de género engarzadas detrás de estas prácticas. Por eso en los albores de la alcoholización no sólo se establece una relación lineal de prácticas que intervienen en el ciclo de vida-muerte, sino en los ciclos de producción-comercialización y consumo, ocupando territorialidades que van del cuerpo-mercado a la intimidad-privado-público.

En el escenario tenemos por un lado la imagen de un carguero, él no quiere tomar, pero sabe que es parte de la bendición, (sólo las tres normadas para ofrendar, convivir y pedir). Lo primero es en el ritual, ofrendar tres gotas a la tierra y probar tres veces para que se ampare la petición. Luego en el convivio (aunque no tomes, se dice) pero participar en el acto, solo, sin las voces de los demás.

Enfrente de esta escena aparece una *xemabyë*, curando y limpiando con tres buches de mezcal, lo necesita para curar, sólo así puede conocer el mensaje, qué deberes de una familia; con el mezcal puede ver e interpretar lo que se necesita. Una suerte de sentidos alterados, más sensibles, dispuestos a viajar a otro espacio, no humano, sino donde los dioses y los muertos, dice López Austin¹³. El mezcal ya no sólo es simbolismo, sino poder mismo de conocer y estar más allá para después regresar, o mejor dicho y más poderoso aún: para estar al mismo tiempo en diferentes espacios¹⁴.

¹² Las normas y pautas sociales establecen, definen quiénes y cuándo pueden tomar bebidas alcohólicas, el lugar, las circunstancias, los acompañantes y cómo. Estas normas y pautas restringen algunos efectos fisiológicos del alcohol, e institucionalizan el consumo de bebidas estrictamente para el desempeño de la cohesión y sanación social.

¹³ López, A., *Los mitos del Tlacuache*, IIAUNAM

¹⁴ Diversos curiosos han destinado su vida a investigar sobre los usos del tepache, el ollilugio, los hongos, el peyote y otras yerbas como herramientas de poder. Para los *ayuijk* de la zona baja, no es tan complicado, afirman que es el poder de los angelitos.

alque es para convivir, quitarse el cansancio, el pulque uno puede ir, hasta dormir ahí. No es el tepache, si es su regla, no hay de se encuentre a la e tomando tepache a os que sea fiesta. t, casi todos los de la ad estudian ¿verdad?, solo algunos, yo me té en la primaria, ue somos muchos, ya hubo para seguir diando. Yo trabajo en cho, para Yacochi y Santa Cruz, por eso familia sabe hacer ue, pero no nos camos a eso. Ahora me toca el servicio, o que gastarme un al, cada semana que go a dar servicio y así e va acabando. se casan a los 14 años no, nomás tienen hijos, nosotros no nos emos casar, yo tengo ños. nos regañan que mos tomando, nos n que hay reglas y yo por eso nos metieron piles. si, luego venimos por tro *refresco*... endio de pulque, uitoltepec, 2008)

Dicen que toman, porque tienen adentro un parásito que es el que les pide alcohol, que son bichos de mezcal. Apenas se oye hablar de alcoholismo, pero la gente que toma, dice que no está enferma, si no estuviera en cama y no bebiendo. Yo creo que para la mujer es el rival más fuerte que puede tener. Uno les dice y siempre se defienden, que por los amigos, que no es de siempre. De plano es el rival más fuerte con el que no podemos combatir. A veces uno piensa que va a dejar de tomar, pero con que vaya a un lugar lo primero que le dan es la regla; un cumpleaños ahí te va la botellita. Y eso causa separación de parejas. Luego uno dice, pues ya es su vida, nomás que no se lamenta. Si eres así feliz, está bien pero no afectes a la familia. Pero creo que es la debilidad de los hombres, cómo la mujer soporta todo, si algunas caen también. Pero lejos de que entienda todavía llega borracho y empieza a cantar. Antes nomás era la regla, tres y ya, pero ahora que sigue la cerveza y se acaba, y lo que sigue. (Regiduría de Salud, Tlahuitoltepec, 2008)

Llegamos a las 10 y nos vamos a las 2. Yo vengo de Santa Cruz, mi mamá me enseñó, ella hacían pulque, pero ya está grande. Hay poca gente que lo hace. Los hombres si lo saben hacer, pero más se lo toman. El agua miel cuando se saca es dulcecito y es natural porque no lleva nada de alcohol, nomás se le pone el palo y ya solito se pone blanco. El litro cuesta 10 pesos y el medio 5 pesos. El pulque es muy nutritivo y familiar, llegan los abuelos, el señor, la mujer, hacen descanso y se refrescan. Yo acabo de regresar, estuve un tiempo en México, luego en Tijuana, pero me gusta más vivir acá, me levanto a la luz del sol, hago mis tortillas o tamales y después me pongo a sacar agua miel. Acá vengo a comprar verduras y arroz, antes se cambiaban las cosas, ahora se venden. Traemos garrafones de 20 litros, diario se acaban 2 o 3 garrafas. Todos los días se vende menos, la semana santa o los días de asamblea por disposición de la autoridad (Expendio de pulque, Tlahuitoltepec, 2008)

El problema que enfrentamos es el del mercado, en este año 2008, la autoridad nos está echando la mano para que vendamos aquí en la comunidad, porque si se vende mucho mezcal, porque somos muy fiesteros, pero se produce mucho allá en San Juan del Río. Ellos son los que viene a ofrecer su producto, como sólo le dan la primer destilada lo pueden vender a menos precio, eso nos afecta. Aquí como acuerdo con la autoridad lo estamos dando a 800 pesos, el ánfora de 20 litros. Este año la autoridad nos apoya cerrando el paso del mezcal de fuera, pero nuestro compromiso es destilar para atender la demanda del producto. Lo manejamos por horneadas, con una se llenan tres tinas de madera que son 35 o 40 ánforas de 20 litros. De 10, salen como 200 litros, en total por cada horneada se sacan 800 litros. Yo tengo mi camioneta, lo vendemos en las tiendas del centro, misceláneas y también en las rancherías. (Palenque Don Eugenio, Nejapa, 2008)

Una tercera secuencia intermedia, una silueta sale temprano a trabajar, antes del medio día ya es otra silueta; regresa por las veredas, a su paso rutinario, se encuentra con un segundo contorno sobre el piso de medio día, entre las herramientas saca una botella de *sprite*, sirve en copitas de plástico, por el gusto de encontrarse ahí en la tierra, hacen ofrenda, tres gotas que

humedecen sus propias sombras y cada cual de manera personal hace su petición, para no emborracharse, para llegar con bien a casa, para que no les pase nada; cada quien en un diálogo consigo mismo y la naturaleza, un espacio de luz y las aureolas se vuelven a la interacción¹⁵.

La escenografía de la alcoholización, estará ambientada por una simultaneidad de procesos que se afirman como reproducción social; el primero es todo tiempo de *disrupción* y *transgresión* como momentos simultáneos espacialmente, es decir un *acontecer*, no un hecho sino lo que no está hecho, que aun cuando es repetición, también es una ruptura lo que des-hace la vida cotidiana. Por eso ahí se da un acercamiento mayor a la temporalidad de actos simultáneos del transcurrir cotidiano de la alcoholización, comer, trabajar, hacer el ritual, participar en la fiesta y su tiempo de ocio. El segundo es una puesta de escena tratando de enfocar diversas territorialidades que se arraigan en el cuerpo, habitan en la casa, se congregan y socializan en la comunidad y se disputan en el mercado.

A continuación miremos la coreografía que apunta a los tiempos y territorios detrás de la ingesta de bebidas.

*** *** ***

Este momento de la representación sucede ahí en el espacio del *acontecer*. Tan pronto se abre el telón, aparece ante nosotros un fragmento de totalidad, una amalgama de acontecimientos. Es el espacio del relato, lo que ahí sucede, para algunos más, es lo que se produce y reproduce, incluyendo sus excesos: acumulación y explotación. Son fuerzas vivas, fuerzas naturales, humanas y sociales, implicándose unas con otras, quién o qué predomina y por

¹⁵ Relatos de comunero que vende mezcal en el centro de Tlahui, mayo 2007

qué, la mayoría de las veces es incierto, sólo aparecen y ahí están todas puestas para *acontecer*, vale decir, para ser realidad. Mejor nombre no pudo encontrarse: tiempos abigarrados escenificándose en los territorios de la alcoholización¹⁶.

Todo este escenario, está postrado sobre una ingeniería, la estructura sobre la que se sostiene el escenario es un orden de poderes; donde las voluntades no son neutrales ni iguales, por el contrario, se disputan dando paso a estructuras de dominación, resistencia. Se materializa entre la tarima, los telones intermedios, las parrillas superiores e incluso la iluminación de los reflectores, además de la escenografía propiamente. Este orden se instala en el

¹⁶ La idea de tiempos abigarrados que se manifiestan en distintos niveles del territorio sugiere más que una metáfora de la noción de lo comunitario: "El abigarramiento es la desarticulada y densa coexistencia de diversas estructuras productivas, sociales y políticas, así como diversas concepciones del mundo, porque existen diferentes formas de civilización, la agraria y la nómada, junto a la forma de civilización moderna y capitalista. El abigarramiento es, generalmente, la densidad subyacente a realidades coloniales". (Cfr. Tapia, L., *La condición multisocietal*, p. 59). Más aún, señala una dosis de esquizofrenia, un guiñapo de fragmentos y la densidad de lo desarticulado. En este sentido, el concepto de la imagen corresponde al espacio/tiempo, donde el escenario puede ser *atmósfera de las fuerzas vivas* convocando a la naturaleza; *ambiente comunal o comunitario* mediante el trabajo colectivo; *cotidianidad* en los encuentros circunstanciales del sí mismo con los otros, y *habitat de reproducción* en las tensiones humanas con el *capital*. El espacio/tiempo elige distinta o indistintamente la escenografía de su acontecer, más que por formas métricas, es bajo dimensiones territoriales, que logra eslabonar la duración del espacio: esto es, que lo local perdura en tanto lo engrana una dimensión social de mayor transversalidad, regional o incluso transnacional. Las dimensiones sociales que implican cierta territorialidad se configuran a partir de sus estructurantes históricos y de pensamiento que les otorgan cabida en la realidad, por ejemplo, la configuración de América Latina como región es concomitante de su colonialidad, como lo han referido Walter Mignolo, y al mismo tiempo de su descolonialidad que intenta pensarla en una identidad de América que no es toda, sino es Latina, (Cfr. Rodó, E., y Martí, J., etcétera, cada uno con sus variantes). Otro ejemplo es el de la región mixe, cuya denotación histórica nos remite al llamado del proyecto modernizador que encabezaron los caciques Daniel Martínez y Luis Rodríguez, de unificar la Región en un Distrito jurídico, de poderes. En otros tiempos de organización comunitaria, la región mixe, es reivindicada como territorialidad de poder y derechos de los indígenas frente a la figura del Estado. De tal manera que lo local-regional-nacional-global, no son secuencias aditivas de espacio, sino dimensiones temporales de una realidad. Así pues, la circunscripción local del trabajo colectivo, como paradigma discursivo en el municipio, irradia en la territorialidad transnacional de organización para los derechos laborales como migrantes; aunque el cambio de escenografía no es tan mecánica, depende del *telón de fondo* donde se sostenga y del ímpetu del *acto*.

mundo de la vigencia social, crea instituciones, modos y valores que se asumen o desestructuran en la cotidianidad, se hacen costumbres, tradiciones o se desacatan. Además es político, porque siempre es un campo de fuerzas y voluntades en pugna. En algunos momentos esta estructura escénica adquiere formas de organización comunitaria, ya sea a través de la fiesta, los cargos comunitarios o la asamblea, digamos que sostiene el escenario a la comunidad y lo comunitario. Su materialidad adquiere forma en las prácticas culturales, el deber ser, un cada tiempo, un ritual, lo permitido y lo no permitido.

Los escenarios de la alcoholización que se nos descubren en la proximidad, son aquellos intersticios de *disrupción* y *transgresión* de un orden aconteciendo simultáneamente; eso es lo que da pauta para la continuidad. Este espacio se puede mirar como un continuo de rituales, costumbres, ritos, normas e instituciones que le reproducen; pero en los albores del tiempo sólo pueden tener garantía de continuidad en la medida, no que se reproducen, sino que se contradicen y cambian a un nuevo tiempo.

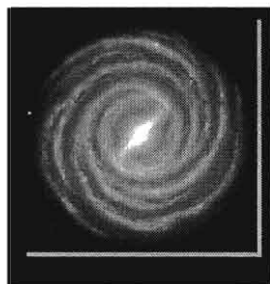
Curiosamente el punto de continuidad no radica en el orden, sino en su transgresión y disrupción. Por eso la estructura comunitaria de cargos, servicios y fiestas se fortalece una vez que se ve amenazada y no cuando va transcurriendo en el diario vivir. Aquí la alcoholización es un tiempo y a la vez territorio de relaciones sociales contradictorias que irrumpen y transgreden lo comunitario, pero justo por eso le otorgan un curso de continuidad, de repente más cercano a la *colonialidad*, de repente hacia la *comunalidad*¹⁷.

¹⁷ De acuerdo con la visión de la comunalidad, la perspectiva de Floriberto como de Jaime, la comunalidad ha sido lo inmanente a la comunidad, que resiste a través del tiempo. Si la comunalidad es la esencia del ser indio y los indios han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la comunalidad ha sido el cimiento de la resistencia. Miguel Bartolomé propone el concepto de "cultura de resistencia" para caracterizar a ese proceso como una dinámica social interna de las sociedades colonizadas: "A pesar de los procesos de transfiguración étnica y cultural, muchos de los rasgos culturales provenientes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana se manifiestan en el presente de los pueblos indios, adquiriendo en algunos casos

Así pues, no es el punto en el que se presenta la borrachera, ni las formas normadas y permitidas de la ingesta de bebidas, sino el diario vivir que precede y sucede a la alegría y compatibilidad de la *Fiesta* (por ejemplo), el estado anímico de los personajes todos los días desde que se despiertan, hasta que descansan a la espera del día siguiente. Por eso en ese espacio cotidiano se engarza el sentido profundo de contrariedad, inconformidad, interrupción o irrupción del orden que se expresa no sólo en la borrachera, sino en el conjunto todo de la alcoholización.

el carácter de emblemas de sus definiciones étnicas. No se trata de apelaciones a un pasado sino de la expresión de un presente, cuyas tradiciones culturales debieron refugiarse en una cuasi clandestinidad durante cinco siglos. Por ello el concepto de “cultura de resistencia” no debe ser confundido con el de resistencia cultural, término que suele designar a manifestaciones culturales contestatarias, y menos a aquella “resistencia al cambio” acuñada por una antropología cómplice de las prácticas neocoloniales del indigenismo integracionista. El mantenimiento durante siglos de lenguas, tradiciones y específicos procesos de producción de significados, aun en el marco de las compulsiones coloniales, sugiere la presencia de lo que podríamos denominar un espacio interior de las sociedades colonizadas. Espacio que han tratado de mantener al margen de la presencia del dominador y dentro del cual se reproducen tradiciones milenarias... No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa –a veces silenciosa y cotidiana–, desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices culturales e ideológicas consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica”. (Bartolomé, 1997:79–80). Desde ella se resiste y aquí es donde la diferenciación de sus elementos centrales, auxiliares y complementarios cobra toda su importancia: la resistencia se da desde los elementos centrales, lo que significa que la alteración o incluso pérdida de elementos no centrales (como el vestido, la comida, incluso la cosmovisión o la lengua) no rompen forzosamente la lógica india. A su vez, la agresión a los elementos centrales lesiona directamente a esta lógica. La agresión más común es el individualismo, la fractura de la comunidad, impulsada por algunas sectas religiosas y por los partidos políticos. No es casual, por tanto, que la Sierra Norte sea un lugar donde se han recrudecido las expulsiones de protestantes individualistas y se rechaza al sistema de partidos políticos, siendo una zona eminentemente de usos y costumbres (Cfr. Maldonado, B., *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y perspectivas desde Oaxaca*). Pero si es verdad que la comunalidad es la esencia y sólo desde ella resisten, cuál es el hallazgo y la ubicación de la alcoholización. Es tan sólo un hecho incomodo, o una cifra extraviada en los legajos clínicos.

Veamos el primer momento, la disrupción. Todo aquello que irrumpe,



pero no de manera drástica o irreconciliable, sino sutil.

Es un tiempo que aparentemente experimenta un revés para volver y dar continuidad, en mucho se parece su imagen al polvo interestelar, cuyo sentido fluye hacia un sentido, pero en realidad es contrario o relativo al centro de mayor atracción o gravedad.

Figura 2. Nebulosa estelar.
Instituto de Astronomía, UNAM

Casi como axioma, los curiosos de la vida indígena aseguran que el tiempo en las comunidades es otro, al parecer un tiempo más lento. Su medida no se determina en cuanto a productividad, sino en jornadas de luz a luz y aunque se diga de una terciarización económica, permanece el vínculo con las actividades paralelas a la naturaleza y de ciclos amplios: la agricultura y ganadería. Este vínculo no automatizado otorga impresión de un tiempo lento, pausado, y a veces eternamente igual. Diríamos que es un tiempo más largo porque es ordinario y el tiempo casi no se emplea en razón numérica, es todos los días, cuando la recién alborada confunde su neblina con la leña prendida y el peine cepilla la trenza, enreda el tocado en la cabeza, para luego regresar al ensombrecer. Cuando no, agarra el taxi, aún es de noche, con su herramienta y olor de tizne se emprende para la ciudad, de nuevo vuelve en 8 días y 7 noches más. En otro rumbo, donde el reloj no mide el tiempo, ni el día es para trabajar, ni la noche para dormir, a media luz del día descansa la familia entera en el palenque de don Laurencio. 12 horas atrás estaba lo bueno del destilado, a meterle leños y leños, mientras los hijos que estudian el bachillerato dimensionan el asunto del tiempo frente al monitor de red inalámbrica. En el *acontecer* hay parte de una vida corriente sostenida por una especie de informe

minucioso de la experiencia humana en correspondencia tanto con lo material, como con el cuerpo, los objetos y las costumbres¹⁸.

Luego el espacio donde poner cada actividad, es igual diverso, no hay mapa, no hay croquis, sino un recorrer, donde están las cuevas o manantiales sagrados, donde se encuentra la parcela, donde la letrina, donde la intimidad. Todos estos espacios corredizos de la reiteración, la casa, el espacio de trabajo y el de descanso. Entre ese transcurrir sus notas son reiteradas, pero también usurpadas, aunque suceda lo mismo todos los días no hay garantía de que así sea al día siguiente, algo puede pasar de manera espontánea incomprensible e incalculable, una ruptura algo novedoso.

Heriberto y su amigo se enfadan de lo mismo todos los días en la ranchería, así que se encaminan al centro, para distraerse, dicen ellos, toman descanso en una banca del municipio, miran hacia la cancha, ven pasar de un lado a otro, se percatan que hay gente nueva, que llegaron de una organización, luego la gente de los programas del gobierno, los niños de la primaria federal saliendo a su descanso y ellos ahí, mirando pasar... Posiblemente más tarde en medio de este acontecer sin novedad en el centro, se apresten a un depósito de cerveza en búsqueda de un hacer diferente. Unos centavos hay por ahora, vendieron unos trabajos de cuetería en Ayutla, municipio contiguo. En Tlahui se oyen rumores que por disposición de la autoridad los castillos estarán prohibidos en las fiestas, no más dinero quemado, dicen, de todos modos esos no eran de acá y de lo que se trata es de volver a lo *tradicional*... Mientras tanto Heriberto y su amigo, siguen sentados en la banca municipal, ahora, ¿qué pensaran?, ¿qué hacen?, Y dicen ellos: "aquí nomás viendo pasar".

En este escenario las lógicas y los espacios temporales de la reiteración se muestran distantes, ¿qué hay de común entre el diario vivir de Heriberto y

¹⁸ Taylor, C., en relación con la vida corriente en *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.

su amigo, con la calendarización del tiempo arraigado en el saber mesoamericano?

Pareciera obra del mago de embrujos sociales, ahora está, ahora ya no está.

Aquel tiempo ordinario cuyos registros se asentaban en el llamado Tonalpoualli, dicen que fue prohibido fehacientemente en la mitad del siglo XX, por el cacique Daniel Martínez¹⁹. Los argumentos consideraban un saber racional y moderno del tiempo, la vida y la actividad. De por sí no todos tienen el don de leer el calendario, los que pueden ampararlo, *Xamabýes*, se llaman. Ellos saben cuál es el tiempo que es de sacrificio a la tierra, al aire, al rayo, cuando es momento de la abstinencia sexual y cuando el culto a la montaña. Algunos vestigios quedan del tiempo organizado en

Calendario ritual de 18 meses y 20 días, el tonalpoualli de 260 días		
Cotzocón	Mazatlán	Mexicano
Jugu: Juez, dueño	Jugwiin Especie de avispa	Xochitl, flor
Jukpiu Urdir, semilla	recoger Jukpy Raíz de bejuco	Cipactli Espardarte
Shau viento	Xa'a Viento del norte	Echecatli Viento
Jou mosca	Jof Palma para sombrero	Calli Casa
Ju:n duro	Ju:un Duro, escaldar	Cuetzpalin Lagartija
Tza'ñ culebra	Tsa'ñ culebra	Coatl Culebra
Ju' Calina, amarillo	zapote 'uj el mundo	Miquiztli Muerte
Koy conejo	Koy conejo	Mazatl Venado
Un:un El que reparte El dueño de los animales silvestres	Na:n venado	Techtli Conejo
Ningún El que chupa, muerte	Ni'in Río, morder un poco	Atl Agua
Jo'ov Desintegración, quebrazón	Jo'o	Itzuintli Ferro
Ja:m	jaimy	Ozomatli Mono
Tetz diente	Ti'ts diente	Tantili diente Malinatli, verba
Kap carrizo	Kapy carrizo	Acatl Carrizo
Ka: león	Kaw tigre	Ocelotl Tigre
Ji'ik tabaco	Juuiiky tabaco	Cuauhtli Ágila
Pa:y	Pa: Palo levantado, palo enhiesto	Cozcacuatli Buitre
'u'sh temblor	'ujx temblor	Olin temblor
Tap hollín	Tap Un palo	Tecpatl Federnal
Muy zacate	Miy zacate	Quiauitl lluvia

Tonalpoualli mixe de Cotzocón, Mazatlán (zona baja mixe) y mexicana. Retomado de Carrasco y Miller p.166- 170

¹⁹ Cfr. Carrasco y Miller *El Calendario Mixe*, sobretiro de El México Antiguo, Tomo IX, México, 1959.

18 meses y 20 días; lluvias y sequías, siembras y cosechas, días buenos y días malos.

PRINCIPALES RITUALES

Rituales para el trabajo de montaña: éxito en la caza (caza)

De viento cuadrantín: protege el espíritu guardián de una persona (protección)

Trabajo de Río: éxito y protección en los lugares de pesca (pesca)

Trabajo de inicio: en el momento de una muerte

Trabajo de casa: una casa recién construida (protección)

Trabajo de campo: para los campos de maíz (agricultura)

Trabajo por los perros: poder a los perros de caza (caza)

Trabajo de animales: protección o curación de animales de carga (ganado y animales)

Trabajo por las peleas: retorno del equilibrio social y convivencia comunitaria (socialización y de perdón a la tierra)

Carga del camino: antes de la jornada

Cuadro a partir de Castro Rodríguez, 2000, p.71, 72

Sin duda hay tiempos y calendarios vigentes para hacer. Uno es el de la siembra por pisos ecológicos: la selección de semillas desde amarillas, rojas, azules, pintas y blancas; primer barbecho para octubre, diciembre: segundo barbecho para enero, febrero y tiempo de siembra, seis semillas de maíz, una de frijol y una de chilacayote, cada metro y medio recorre la parcela completa. Yiedyj dice que es de conocimiento general que la siembra es el recordatorio de la creación divina, las semillas purificadas con sangre de ave,

mezcal y cigarro²⁰.

Ante nosotros tenemos un tipo de *ritual*²¹, aquel que por acepción antropológica es la propia de la raigambre indígena en relación con la sacralidad cosmológica. El *ritual* entendido como una coordenada de tiempo disruptivo sobre el ciclo cotidiano, implica un discurso que se dirige a aquellos

²⁰ Cfr. Vázquez, S., *La cosmovisión ayuijk entorno a la naturaleza*, Boletín IFP <http://boletin.fundacionequitas.org/esp2/PD.3.htm>

²¹ Mircea Eliade supone que "la significación del ritual es más compleja y si se tienen en cuenta todas sus articulaciones, se comprende el por qué la consagración de un territorio equivale a su cosmización. En efecto, la erección de un altar a Agni no es sino la reproducción a escala microcósmica, de la Creación" (Eliade, 1994: 33), en este sentido nos referimos al ritual, como aquel acto sagrado del tiempo total.

elementos terrenales y sobrenaturales. Los simbolismos entrelazados con la cruz, la virgen, el trueno, el viento, la tierra, las culebras, el rayo, e incluso con los espíritus malignos. Todos como interlocutores de la existencia misma y cuya ofrenda se encamina a la solicitud de un deseo, bienestar, protección. Posiblemente las actualizaciones de una cosmovisión mesoamericana de continuidad cíclica, en espiral de muerte y renovación constante a cada acto de la vida, en cada nuevo acontecer, aunque aparentemente sea el mismo.

Calendario Mixe utilizado en Chichicaxtepec

Los nombres de los días son 20, la numeración corrida es de 13 días y empieza de nuevo los 20 nombres y su significado:

1. Na'	Nombre de animal doméstico (día bueno si sale par)
2. Bipch	Avienta o aventar
3. Non	Mastica
4. Jo'	Difícil, peligroso
5. Jeem	Tizón, grueso (día bueno si sale par)
6. Tots	Muelas o diente
7. Kep	Carrizo débil (día bueno si sale par)
8. Ka'	Ganado, ganancia (día bueno si sale par)
9. Ju'uk	Cigarro, fumar
10. Paub	Nombre de un encino
11. Hopx	Temblor, movimiento (día bueno si sale par)
12. Tap	Hollín, ahumado
13. Mooy	Zacate
14. Jogoon	Virtuoso, inteligente (día bueno si sale par)
15. Tojk	Casa, habitación (día bueno si sale par)
16. ka' ab	Cascado, peasco (día bueno si sale par)
17. Jo'b	Magullado
18. Joon	Macizo, resistente (día bueno si sale par)
19. Tzan	Culebra, vivo (día bueno si sale par)
20. Hoj	Tigre, embarre

Cuadro de Ballesteros 1974 p.62 Calendario de comunidad cercana a Tlahuitoltepec.

Nuestro mago nos interpela,
imperativamente espolvorea entre nosotros
la duda del ritual como reiteración cosmológica,
los pasos, los materiales, los tiempos
posiblemente constituyen un método,
pero cada quien les asigna un lugar y sentido;

permanecen, se repiten son momentos de disrupción, de continuación del orden cotidiano, y, ¿son continuidad del orden cosmológico?

Hasta aquí las costumbres son la garantía de reproducción, lo que se acostumbra es un mecanismo de adaptarse al medio para crecer, camuflarse. En biología son formas de simbiosis, es una homeostasis de sistemas entre las personas y la estructuración de la vida social, en cierta manera, es adaptar las emociones, los sentimientos y el acontecer personal a la estructuración de la comunidad, a esa cohesión comunitaria, la costumbre es una forma de saltar en el imaginario de la biografía a la historia y viceversa.

En cada ritual se hacen ofrecimientos, cada elemento que conforma la ofrenda se refiere a una solicitud o un deseo:

La *vela* (ser) se coloca al frente de todos los materiales luz, guía el camino durante la ceremonia, a su lado las flores (*píjy*) silvestres y los cigarros (*ju'uky*) tres, que indican protección contra el mal (*jénteepy*). El maíz molido (*wey*) se coloca en tres puñados pegados a las velas, flores y cigarros, y después cuatro hojas de encino. Cada hoja se coloca junto a lo demás. Al inicio de la ceremonia se lanzan tres puñados de maíz sobre los objetos en un orden de derecha a izquierda. Esto indica que la ofrenda corresponde a una solicitud y así por cada ofrenda. Los *tamalitos* de masa cocida son envueltos en hoja de encino, de milpa o totemostle, se colocan junto a los elementos, cuatro tamalitos indican una ofrenda, se colocan de derecha a izquierda y se le ofrecen a algún ser o dios que acude a escuchar la petición solicitada: después *trece rodillitos de masa cocida* simbolizando el número del calendario religioso. Cuando son varias ofrendas se utiliza una masa cocida en forma de "S" para completar los rodillitos, *palitos de ocote* de siete a nueve. *Trece tortillitas* embarradas con frijol molido, se coloca un pedazo junto a cada material y el resto se come al finalizar y representan el trece del hombre y de la mujer. El *huevo* representa poder y salud, se ocupan cuatro que se depositan sobre las demás ofrendas gotitas de la clara del huevo el resto se recoge al terminar la ceremonia. El *ave* que se sacrifica es degollada y se ofrecen gotitas de sangre al SER; de acuerdo con la dirección que salte indica el perdón o desprecio del ser ante la petición. El *tepache* (*pājk nēē*) tres gotas sobre la ofrenda de derecha a izquierda, y el *mezcal* (*nēē*), a través de agradecimientos por conceder el permiso, simboliza la bendición. Al terminar la ceremonia se distribuyen los cigarros, las tortillitas, el tepache y el mezcal, y se emprende la marcha de regreso, en el trayecto se convive con otras familias. Después se prepara el almuerzo con las aves sacrificadas y se continúa el festejo.

Horneada 2



Por el camino que baja cerca del río se refresca la caminata, arto calor, sol ensordecedor , solo una chicharra de sudor la compañía, un grito bronco de aquí y allá, parece nadie estar, seco es todo, sólo pequeñas proximidades verdosas, una música que rebota en eco decibeles de una o dos casas, sorbos de mezcal, todo empieza en esta horneada. Palenque de Don Laurencio, horno para la piñas de maguey. Nejapa, Tlahuitoltepec, 2008.

Otro tiempo vigente es aquel de las ceremonias, los festejos y las fiestas. La primera tiene lugar en el interior del hogar, tempranito antes del amanecer, luego en otros lugares sagrados (*ēneepataajk*) como la montaña. Así se considera que es el doble destino familiar y de comunidad. El *jotmëy* es una celebración en el espacio de la casa, el cuerpo y la comunidad, es equivalente a

una boda, un bautizo o cumpleaños dirigidos a la *naax wéen*²². Después se convierte en una fiesta (*xëëw*) donde todos bailan al compás de la música de cuerdas, de flauta o música grabada, se bebe tepache y/o mezcal y los alimentos sagrados: caldo, tamales, carne, quelite. Las celebraciones familiares subyacen en el nacimiento, destino de los hijos, la habitación, las labores cotidianas, las bodas y la muerte²³. De algún modo estas festividades vitales son la reasignación de lugares, un nuevo ordenamiento de lo social, ahora se sabe quién está casado, quién sólo tiene hijos, quién está estudiando, quién adquiere una nueva propiedad y así.

Otro movimiento paralelo de disrupción, es aquel que se postra sobre el tiempo cotidiano colectivo, no es propiamente el de la reproducción de la comida y el trabajo, sino el de la convivencia y fuga colectiva. Abandera un ciclo anual de santos onomásticos. La festividad religiosa en gran medida es parte de la disrupción cotidiana, no sólo porque es el tiempo de la liberación o incluso inversión del orden, sino porque permite una continuidad más estructural, cuando asigna deberes festivos. Don Alcalde dice: nosotros ya nos conocemos y sabemos a quién le toca participar, desde ser capitán de festejo, el padrino de castillo, los del jaripeo, los mayordomos y padrinos de los santos en las ermitas. Incluso los jóvenes que participan en las bandas municipales ofrecen un servicio a la comunidad, los payasos, los maromeros, deportistas y los voluntarios del teatro de los arrieros.

Xëëw significa Fiesta, Nombre y Sol. La fiesta como un tiempo, el nombre como un territorio de la persona y el sol como un ente totalizador. De acuerdo

²² Dicen que ahí se garantiza la buena relación hombre-naturaleza y el vínculo de unidad entre los habitantes, como resultado de una actividad ceremonial. Cfr. Galindo, M.

²³ El padre Leopoldo Ballesteros, es uno de los curas Salesianos que mayor tiempo ha permanecido en la región mixe, con diferentes acercamientos sobre la cosmología *ayrujk*, y dice: "entre los mixes los muertos están vivos; no sólo espiritualmente, a través del ejemplo y del recuerdo o de la oración, sino físicamente. Están vivos que hasta se les puede asignar su lugar en las reuniones familiares y se les invita a participar de la comida" (Ballesteros, 1994:116)

con la literatura *mixeana* este tiempo es un momento permitido para la expresión de los sentires, Munch dice que es la licencia para la explosión de la crisis²⁴, curiosamente no el orden sino el desorden y hasta la locura, en breve, una catarsis necesaria para sobrevivir. Para el padre Leopoldo es una euforia y plena comunicatividad, integración social dentro del pueblo y con otros vecinos, en otras palabras, es como la comunión sólo que ensanchada con fuerza vital²⁵.

Al son de las bandas, del tocadiscos o de la flauta de carrizo, se ejecuta el baile entre parejas o separados. El baile y las danzas como catarsis liberan, pero además acumulan energía vital para acompañar la monotonía subsecuente del tiempo ordinario²⁶. Si la gente baila, los músicos se inspiran y así recíprocamente. La *Měj Xëëw* (Fiesta Grande) en la cosmovisión *ayuujk* es la ocupación del tiempo en la festividad, conlleva dos nociones: la transformación material y al mismo tiempo la permanencia espiritual. En el transcurso de 5 días los principios del orden se anulan para dar cabida a otra personalidad, pero más aún dar espacio para la instauración de un nuevo orden, aunque sea más por sentido, que por estructura.

²⁴ "En la fiesta se presenta una forma de liberación, un tiempo destinado a la licencia, en la que se pueden expresar sentimientos, estados de ánimo, valores y su reajuste existencial. Incluso la explosión de la crisis, el desorden, la agresión y la locura. Ejercitada así es un rito de purificación que garantiza el nuevo orden. Funciona como catarsis de la alienación propia y colectiva. (Munch, 1996:115). Más aún, considera que el momento permitido para la euforia y una suerte de vacío mental del comportamiento (Op cit. p. 115).

²⁵ "En las casas y el municipio los grandes beben tepache y mezcal, porque la euforia y la plena comunicatividad son parte integrante de la fiesta (...) la integración social dentro del pueblo y también con los pueblos circunvecinos (...) el carácter de la fiesta es crear una plataforma ensanchada de comunión mutua, seguridad, fuerza y vitalidad" (Ballesteros 1974:113)-

²⁶ Cfr. Eliade, M, 1994, en las acepciones de los tiempos ordinarios, en su estudio sobre el tiempo sagrado y el tiempo profano.

Entre 35 y 45 festividades anuales se registran en el calendario, incluyendo Las fiestas religiosas de Todos Santos, y Semana Santa, aunque ésta es más solemne dice el maestro Erasmo. Son culto a las deidades y entes naturales que se ensamblan con las mayordomías católicas. Las fiestas de santos sobre todo en las rancherías, ranchos y agencias, ahí los santos acogen una festividad más reconocida que aquellos referidos a héroes nacionales, los más populares son La Asunción, la Candelaria, el Rosario, el Hábeas, San Pedro y San Pablo, San Antonio, San Sebastián, Santiago Apóstol, San Juan Bautista, San Lucas, San Cristóbal y Santo Domingo.

La fiesta es un intercambio inverso, su imagen más cercana cuando el clero llevó a los santos y el día del santo se volvió un festejo, pero nunca más los santos volvieron a ser del clero sino del pueblo. Y del festejo del santo se hizo una *kajp xëew* (fiesta del pueblo) con su día de Calenda, cuando se reciben a las bandas de otras comunidades, el día de Víspera con sus mañanitas, la quema del castillo y los trapevistas, el mero día con torneos de basquetbol y su noche de baile, el segundo día y para terminar, despidiendo a las bandas; el Machucado, cuando se agradece a las familias y de algún modo se preparan para la carestía.

Don Alcalde resume esto como un cambio en que la gente va haciendo ciertas modificaciones y así la cultura va cambiando. Antes la fiesta era más tradicional, las bandas recorrían el pueblo y tocaban en las estaciones, la gente acompañaba con palos de ocote, porque no había luz, las bandas no eran de viento, sino música de carrizo, luego con los sacerdotes llegaron los payasos y los cuetes, después en los 80's empezó lo de los grupos, todo por unos muchachos, *los Chatos*, que empezaron a tocar, después otras personas que estaban en México se agruparon, las contrataban y después empezaron a traer otros grupos de fuera, de la Costa y la Sierra Sur que cobran verdaderas recompensas.

Lenin es un joven basquetbolista, de los más destacados del municipio, con cierto humor e ironía que le hacen entenderse a la par con los *aköts*, en un día a día atiende la verdulería, y no falta que en ese transcurso le lleguen conocidos, algunos le piden fiadas unas cervezas, otras veces él las invita, luego entre espacio y espacio ensaya y toca su acordeón, por las tardes se reúne con los demás en la cancha municipal, una reta o más, hasta que quede la estrategia. De nueva cuenta a la espera de la siguiente fiesta. La primera vez que ganaron un torneo recuerda que regresaron con un toro como premio, después iba por un orgullo, año tras año nuevas revanchas, a veces muy simbólicas, contra equipos de otra localidad

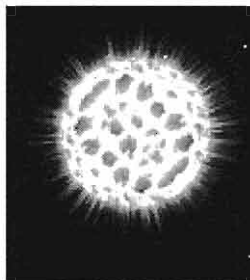
El japonés, como lo apodaron en aquellos días, llegó con dos antropólogas, lo que le atrajo como a muchos foráneos es la cantidad de bebidas y su accesibilidad. Llegó por el puritito gusto de conocer. Lo que no imaginaba es que antes otros han llegado con otras pretensiones. El suplente del síndico tenía numerosas anécdotas de transportistas, albañiles, comerciantes y narcotraficantes que llegan suponiendo que bajo el régimen comunitario se encuentran exentos de la ley, más aún creen que es como en la ciudad donde se pueden aprovechar de la gente, arman desmanes, toman y no quieren pagar o se pelean. Lo que no esperan es que arriba la cosa es diferente, la gente está en su territorio. Todavía no empezaba la fiesta si no los preparativos, las familias recién habían subido al corte de leña, todos yacían en la casa de los capitanes, instalando lonas, pelando pollos, fermentando el pulque. Desde la mañana *el Japonés* se fue a conocer, pasó por el expendio de pulque, comió en el *Six pak*, se fue a una tienda cercana a una ermita y cuando regresó al centro ya estaba más rojo de lo normal y sus ojos más empuñados. Ni cuenta se dio cuando perdió a sus guías, sin querer oyó música, gente y se acercó. Tan pronto le descubrieron su pelo largo, güero y sus ojos rasgados, como quien dice, lo batearon. Salió por la puerta de enfrente y miró una rendija abierta que daba a la cocina, cometió la osadía de asomarse por la ventana y pedir a las señoras, con un lenguaje muy chilango, un tabaco... En el primer intento le estamparon el doble en la frente, pero insistió, disculpándose y solicitando un tabaco, al tercer intento los gritos se oían por doquier y salieron dos jóvenes, subidos de tono también. Sin más uno lo tomó por detrás y el otro le acomodó un puñetazo cerca de la sien. Llegaron los topiles para poner orden, le expusieron que había humillado gravemente al jefe de la casa y de primera instancia tendría que entrar a pedir una disculpa. Pero en vista del agravio, ya era demasiado tarde, no habría otra forma de salvarlo que llevarlo a la cárcel, el jefe de la casa no quería verlo; las señoras lloraban y gritaban, aseguraban que les había expuesto su miembro viril.

rival, jugando en la fiesta de una tercera rival. Mejor que nadie conoce el calendario festivo de la región y de la Sierra Norte; recorre de enero 20 Totontepec, en febrero Juquila, en marzo Quetzáltepec, en mayo Tlahui, Ayutla, Alotepec, Mixistlán y Tamazulaan, en julio y agosto Tlahui, Zacatepec, en septiembre Tepantlali, Metaltepec, en octubre Jayacxtepec, y en diciembre Tlahui y así²⁷. De vez en vez regresan con sus 12, 13 mil pesos, de vez en vez, después del torneo, la comida, la bebida y el baile no recuerda bien a bien su regreso.

Hay un sentido distinto de la fiesta como renacer²⁸, para Lenin la fiesta es un recurso de vida, un oficio, un quehacer; de algún modo, para él, significa el festejo de la victoria: se gana o se pierde un torneo en la *xëëw* (fiesta). Para el sentido mesoamericano, la Fiesta como escena de disrupción simboliza el ciclo de muerte y nacimiento de un nuevo orden: el cotidiano. Ambos sentidos, distantes, pero nuevamente, ¿cuál es su punto en común?, que son tiempos, distintos, contradictorios, pero permiten estar ahí juntos y por lo tanto hacer continuidad.

Figura 2. Explosión de una pila alcalina.

Ahora veamos más de cerca el escenario de disrupción, en cuyas entrañas yace la transgresión. La transgresión es un momento de explosión, cuyos restos bien a bien se desconoce en qué términos se absorberán. Es un momento más caótico, sin dirección alguna, o no definida ni potenciada hacia la



²⁷ Para mayores referencias sobre las festividades en la región mixe, se puede consultar Maldonado, R., *Calendario de fiestas tradicionales en la Sierra Juárez* URO-GADE, Dirección General de Culturas Populares, unidad regional Oaxaca. Grupo de apoyo al desarrollo étnico, A.C: Oaxaca. 1986, 39 p.

²⁸ Mircea Eliade nos remite a la Fiesta como el momento en que “El hombre religioso siente la necesidad de sumergirse periódicamente en ese Tiempo sagrado e indestructible. Para él es el Tiempo sagrado lo que hace posible el otro tiempo ordinario, la duración profana en la cual se desarrolla toda existencia humana. Es el eterno presente del acontecimiento mítico lo que hace posible la duración profana de los acontecimientos históricos” (Eliade, 1994:79)

disrupción aún. Su imagen es muy similar a las partículas atómicas con tal fricción que chocan unas contra otras. De momentos parece que se enajenan en el caudal mercantil, de momentos parece que se declaran en liberación de su actuación. Este momento de transgresión es sumamente confuso, pues no siempre los discursos o las prácticas colocadas de una u otra tendencia resultan ser las paladinas.

Si bien toda existencia cotidiana de la colectividad requiere prácticas, también requiere de discursos que las fundamenten, no precisamente saberes, sino posiciones, en especial aquellos que corean la recuperación sin mediación alguna al tiempo pasado, suelen contribuir más a las tendencias de alienación, y viceversa aquellas prohibitivas o descalificadas del buen vivir, gritan una necesaria renovación.

Sin duda toda representación busca exaltar a su público. Si alguno asaltará el escenario por arrebató gritando el fin de la simulación, buscando decir y no tan solo insinuar.

Retornemos nuevamente al escenario de la Fiesta, no con el sentido de disrupción, sino en busca de la transgresión; no quiere decir que sólo en la

En la calenda, después de recibir a la bandas, es la noche, por ahí de las 9, las primeras dianas, un desfile de personalidades y poderes al centro de la cancha, cámaras y flashes, ya se preparan los capitanes de festejo para iniciar formalmente el tiempo de fiesta. Yiedijy, con entonación ejemplar, asegura que las fiestas del pueblo son para convivir, bailar y beber, pero cada cosa en su tiempo, modo y lugar... antes que nadie yace una abuela, bailando sola al ritmo de las *dianas*, un acto, por demás reprobado. Es típico de los tepos (teporochines), se ríen y mofan, aunque me dijeron que los abuelos son de respeto. Luego llega el mero día, un gran escenario *Tecate* con luces y sonido se resguarda detrás de un alambrado, 150 pesos para estar en *el baile*, no importa de todos modos se oye y ya que viajaron desde las rancherías, aunque mal se vean, los abuelos bailan y beben mezcal después de la cerca.

fiesta se aguarden sino que ahí es más fácil descubrirlos, para después ir más atrás.

En la fiesta se adhieren una gama de materiales concatenados hacia el centro de gravedad. En la fiesta nunca dejan de estar los dolores y la incertidumbre personal, a la expectativa de ¿qué seguirá al terminar?²⁹. Esto significa que nunca el aquí y ahora de la fiesta se vive en el momento, sino en el acontecer de la disrupción y transgresión.

Annaw dice, con llanto de impotencia, que nadie sabe cómo se vive la verdadera fiesta, la familia endeudada y peleada tratando de cumplir el deber comunitario, que se dé de comer, que se dé de beber, que se atienda a la banda, que Tlahui se mire, así, mero en lo Alto de la comunalidad, en la Fiesta, manifestando el trabajo o tequio colectivo y afirmando la buena vecindad con los pueblos; atendiendo bien a la banda y, ¿por qué no?, invitando sorbitos de vida comunitaria a todos aquellos curiosos de la vida indígena, bailando sones de Betaza y bebiendo mezcal de Mitla.

Mientras tanto, qué ironía, ver pasar la fiesta, todos bailando, comiendo y bebiendo y el capitán en medio de la convivencia con cierta sudoración, no acostumbra tomar cerveza, sólo mezcal de uno que traen de Albarradas, el cuartito sale a 8 pesos, lo compra por el santuario cuando sale a trabajar al

²⁹ De acuerdo con Menéndez, gran parte de las dificultades antropológicas sobre los procesos de alcoholización, es que implícitamente señalan las funciones socializadoras del alcohol, como un acto colectivo de integración, mientras que el acto de beber en lo individual implícitamente se asocia con un acto patológico del individuo. Lo que consideramos en esta representación, es que la integración y desintegración no dependen exclusivamente del acto colectivo o individual, sino de los territorios y tiempos en los que las relaciones de poder dominan más unas que otras. Por eso no es sólo el acto de beber buscando la integración en una fiesta comunal, sino la exclusión y el endeudamiento permanente que se genera a través del mercado de alcoholes. El espacio más tangible donde el alcohol adquiere su estatus de mediador hacia la disrupción de un orden es en la fiesta. Por sí mismo ese espacio representa la disrupción e irrupción de los órdenes simbólicos, del tiempo y cotidianidad comunitaria; sin embargo no necesariamente significa disrupción del orden político hegemónico, aquel de colonialidad. O por lo menos las fronteras sutiles donde tienen lugar aparecen contradictorias.

ranchos, como quiera es más barato que la promoción de cerveza, cada botella a 10 pesos, aun así, en un cálculo por 150 cartones, unos 20 mil pesos. Luego los cercanos, ya de vez en vez, bailan, brincan y gritan con alegría y casi de inmediato se acercan a un alguien, entre *ayuujk* y castellano otra copita de mezcal, relatan el tiempo cómo era antes la fiesta, cuando construyeron el puente, las veces que fueron a México. Y el sentimiento les pega tan pronto se acuerdan dónde andarán sus hijos, los nietos y sus animales...Nunca falta alguien que salta al escenario y los lleva a otro lugar, pues el sentimiento no está bien visto en plena fiesta, ni hablar de más.

Aquel día, el segundo de los cinco de fiesta, las autoridades no estaban en el municipio, andaban en los asuntos comunitarios, sólo estaban los secretarios, los suplentes, los vocales y ni modo, se hizo una coperacha, mientras daban de tomar y comer al pueblo, faltaba leche o café para los más pequeños. Los últimos centavos van y vienen en el pago a las familias que ayudan, porque cada vez menos quieren hacer el trabajo de tequio entre familias. Después de ruegos en la Alcaldía, han tenido que pasar dos o tres cabildos más para que la autoridad instituya los no-excesos a los capitanes o mayordomos de festejo; más aún, se inicia un diagnóstico comunitario y preguntan ranchería por ranchería ¿qué problemas tienen en la comunidad?³⁰. Así, aunque se les elige de manera unilateral, se les solicita que, de preferencia, no gasten en cartones de cerveza.

³⁰ En el cabildo de 2008 se lanzó una convocatoria para elaborar los estatutos municipales, entre otras cosas había que reconsiderar y ordenar las funciones del sistema de cargos y servicios, pero parte de éste proceso tenía que ver con los problemas y dificultades que la población sentía, para entonces apostar a formular soluciones colectivas, respaldadas por la autoridad municipal.

Posiblemente en la forma imperiosa de beber, más allá de la norma, está implícita y contrariada por el poder de prestigio social no de quien bebe sino de quien ofrece, al final no deja de aludir a una posibilidad adquisitiva que se afirma en el mercado, una suerte de poder-exceso-acumulación³¹, que ahora se vislumbra hacia el fondo del escenario, un telón de fondo llamado colonialidad...

Otro modo de disrupción-transgresión es la ocurrencia de un cruce tiempo/espacio en la alcoholización de poderes-saberes, instituciones-colectividad. Los actores establecen diálogos paralelos, movimientos entrecruzados o espacios yuxtapuestos. Esto es la transgresión, un campo de contrasentidos permanente y no precisamente de aquello que delinque, peca, o se inculpa; no es batalla entre lo bueno y lo malo del hecho, sino contrasentidos del des-hecho.

Desde el público recuerda alguien una fiesta familiar, los anfitriones buscaron y buscaron 2x1 en licores, con antelación y en pagos fueron comprando los sorbos para el festejo, suficiente contra la escases; pero una vez pasado el brindis oficial, no faltó aquel y aquel que en juicio comenzaron a desvariar, provocando la molestia de los anfitriones, quienes sostenían fehacientemente: ¡si no es necesario que tomen!

Del Vaticano a la Sierra Mixe llega un comunicado sobre la existencia de pecados sociales, este saber considera que el individuo es parte de una cadena social en la que sus actos afectan a todos³². En el ejercicio sacerdotal, parte de la confesión y profesión religiosa, considera al alcoholismo como un pecado social. Los dominicos, según relata Antonio Gay, encontraron a los mixes borrachos; los salesianos, según sus registros, encontraban que todo el tiempo estaban bebiendo³³, pero de acuerdo con el sentido de disrupción, ahora vemos que no es todo el tiempo, sino sólo en la continuidad de la cotidianidad, donde el

³¹ Bajo la lectura de Marx, la acumulación no deja de ser una relación social vinculada al trabajo, excedente y sus apropiaciones a través del plusvalor. Cfr. Marx, K., *El capital*. Tomo I.

³² Cfr. *Sobre los 7 pecados sociales*, que dictamina el vaticano en 2008.

³³ Cfr. Gay, A., *Historia de Oaxaca y Los Caminos de los Salesianos*. 1990.

principio de las bebidas es su origen sacro y su empleo en los rituales, por cierto, no todo el tiempo hay rituales, ni de ellos las personas salen ebrias; la cualidad poderosa de la bebidas, por el contrario, es algo de respeto y así se entrega, como símbolo de Respeto, una botella de mezcal, para pedir un favor, un dinero.

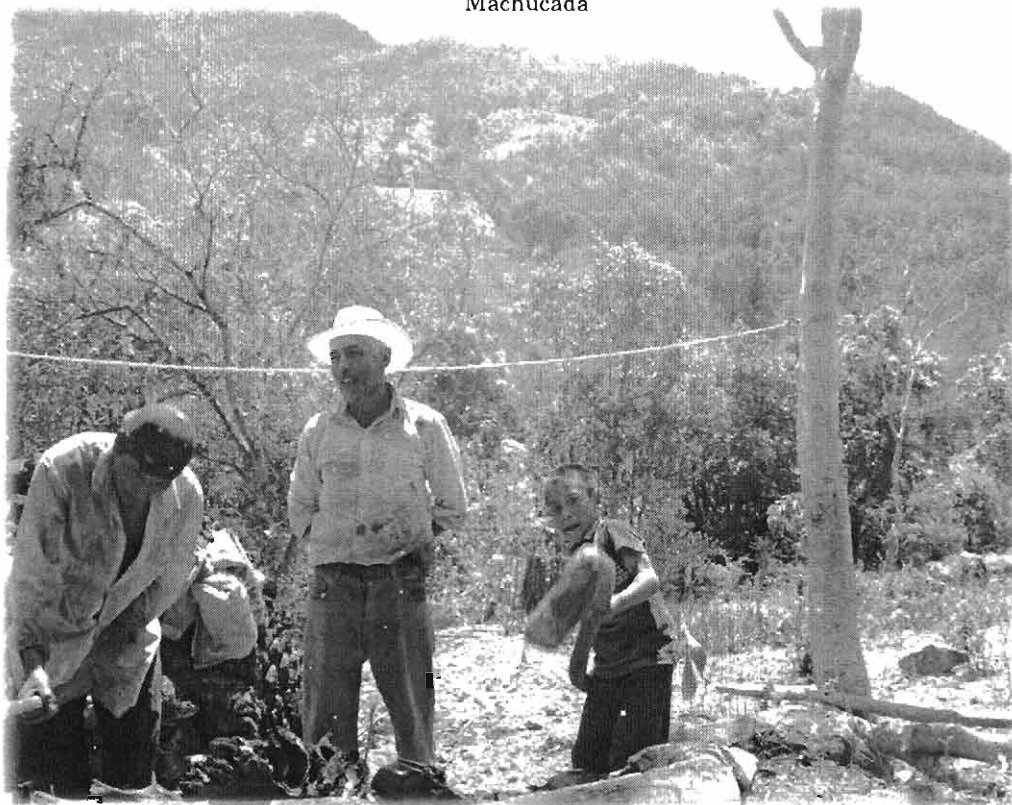
Sin embargo, el padre Bajío³⁴ afirma que “la obstinación por conservar las costumbres favorece el alcoholismo. sólo que ahora la iglesia se encarga de no poner límites a los *pecados sociales*, sino de crear conciencia. No se puede prohibir, como lo hacen otras sectas evangélicas, ni se puede condenar, ni satanizar como antes. sino que se debe hacer una conciencia, dar un consejo y responsabilizar sobre el cuidado de la familia”. Por eso es necesario integrarse a la comunidad a través de la fiesta. Cuando llegó el padre a Tlahui se hizo una fiesta en grande, con cuetes, carpa y hasta jaripeo.

En algunos intersticios de disrupción dentro de la fiesta y fuera de ella, el pliegue de las relaciones de poder-dominación y colonialidad irrumpen sobre el orden comunitario. Las miradas sobre el escenario no son homogéneas, depende el ángulo de perspectiva en que se ubique el espectador, si es que aún no ha saltado al escenario. Ahí mismo en la fiesta las *disrupciones* se tornan *transgresiones* de cotidianidad, de comunalidad y de orden; mientras que en una fiesta del pueblo se rompe con tiempo ordinario durante cinco días, resulta que en las tramas políticas se reproducen ordenes de poder-dominación; mientras que el gasto económico por bebidas alcohólicas preservan la acumulación sobre una de las ramas comerciales más rentables en la Sierra Juárez, los estados de embriaguez irrumpen en la transformación de relaciones colonizadas.

³⁴ Charlas con el Padre Bajío, febrero de 2008, parroquia de Santa María Tlahuitoltepec.

Las prácticas, más que los actos o comportamientos, no son unívocas, ni inamovibles en el tiempo; el sentido de estas puede distinguirse entre el revelamiento del orden comunitario y la subsunción al mercado del capital. Así entonces se percibe una *transgresión* ahí en medio de la continuidad comunitaria. En otras palabras la reproducción de prácticas no garantiza por sí misma la recreación cultural del sentido comunitario. ¿En qué momentos es la reproducción hegemónica de la subordinación?

Machucada



Después de la horneada, se machucan las piñas de maguey, entre chiflidos y canciones, a mazó y canoa se muelen las piñas antes de fermentar. Palenque Don Laurencio, Nejapa, 2008.

Cuando nos referimos al *acontecer* que yace en el escenario, parte de su disrupción y transgresión sucede detrás de lo que se denomina un *hecho*³⁵, sólo que el proceso de alcoholización no es el fenómeno anómico dentro de la comunalidad, sino algo previo y permanente, es un *des-hecho*, justo porque no está hecho, sino ocurriendo. El hecho se presenta independientemente del tiempo en que suceda, se conoce como un resultado, un desenlace que se eslabona uno tras otro, y así, en el mejor de los casos se puede escenificar como una secuencia de escenas engarzadas por tiempos, aunque no hayan sido unas después de otras, sino al mismo tiempo, y no siempre implicadas, pero se hace una cronología de evidencias, que pocas veces se sabe cómo *ocurrieron*.

Lo que se cuenta de la alcoholización es el resultado, pero quién sabe, a través de la experiencia crear un puente de comprensión con lo *ocurrido*, aquello que se siente mientras todo sucede y se llora, mientras el tiempo transcurre y el alma agoniza o el cuerpo se desangra... Nadie o pocos quieren y pueden asomarse a ese *des-hecho* que se encuentra fracturado, desintegrado, sin forma alguna, desvanecido. A momentos parecería que nadie quiere ver sobrevivir, sino ver pasar. En este escenario, la puerta queda abierta, justo en el estribillo del dolor y la angustia que acontece con la trama, eso es una suerte de *close up* a la disrupción/transgresión.

*** **

La simultaneidad del des-hecho sólo puede ser escenificada sobre espacios tangibles, puede ser una tarima, la misma escenografía o el cuerpo mismo de los personajes, digamos territorialidades. Los espacios de la ingesta

³⁵ Gran parte de los abordajes interpretativos y representativos, tratan el asunto de la alcoholización bajo aquel paradigma fundante *durkhemiano* del hecho social, como una situación externa al sujeto, cuyas características y regularidades pueden devenir en una normalidad o una patología social, como lo señaló Durkheim en sus disertaciones sobre el suicidio.

nos diversifican otro tipo de prácticas en la alcoholización, tal como la ingesta se vincula a un orden de disrupción-transgresión temporal de la cotidianidad. En las territorialidades nos encontramos con geografías de la alcoholización cuyos espacios implican los del consumo, la producción y la comercialización. Pero además grafican espacios en los que se reinventan, se prohíben o se arrebatan las permisiones de la alcoholización, aun cuando no suceda el consumo.

Machucada de torno



Torno de piedra, jalado por un animal para la machucada de las piñas. Palenque de Don Eugenio, Nejapa, Tlahuitoltepec, 2008.

El *cuerpo* posiblemente es el territorio más inmediato que tenemos y sin duda también es inmediato para la alcoholización. En primera instancia es el espacio poblado por los personajes, puede ser decorado según la convicción o la ocasión, a mitad de la plaza los capitanes bailan con su traje tradicional. A diario vemos tantas territorialidades en el interior de la casa: al medio del fogón, la madre con su tocado estilo Tlahui, el hijo con su tocado estilo punk, y la hija estilo Shakira. Más que un territorio es por sí mismo un escenario donde se manifiestan las relaciones de poder, la asignación de feminidades y masculinidades, incluso sobre el cuerpo mismo se tipifica no sólo la alcoholización, sino la embriaguez.

El cuerpo también sale a crear territorio, en aquello cotidiano donde el cuerpo come y duerme, donde cosecha y donde defeca. Lo primero observado es el cuerpo: de dónde salió, a qué hora regresó y casi con la poca intimidad con que Pedro Páramo buscaba sus sueños en la letrina, el cuerpo se esmera por pasar desapercibido en el escenario. Laura estudia en la ciudad de Oaxaca, y como bien dice, allá no tiene que cuidarse de la gente, nadie la conoce, puede fumar, echarse sus *chelas*, bailar con diferentes muchachos y sabe que no será criticada. A decir verdad nunca ha tomado en público en Tlahui, porque lo anticipa desde la familia, la escuela y el acontecer de la comunidad³⁶.

Kuxipyjy sabe que es fuerte la palabra en *ayuujk*, carece de insultos y groserías como el castellano, pero es más penetrante para la persona, entra por lo poros, que no sólo por los oídos, quizá por eso don Leoncio, supone que la acción de los grupos de AA, es más difícil en la rehabilitación, importa mucho

³⁶ En los espacios del cuerpo, la casa, la comunidad, a través del sistema de cargos, la clínica y la iglesia, se estructuran formas y procesos que hacen funcionar a la comunidad en el largo plazo. Aunque no son los únicos, ahí se toman decisiones y se realizan prácticas relacionadas con la alcoholización. Independientemente de que los sujetos en particular establezcan una normatividad de vida para ellos, estas prácticas permean las decisiones que cohesionan el funcionamiento de la comunidad, son lugares que operan como instituciones de enseñanza, aprendizaje y apropiación, reconocidos por la comunidad, además de que mediatizan relaciones de la alcoholización con el exterior.

más que en otro espacio lo que dice la gente. Y aunque Sofía supone que se cansaran de hablar, ese tiempo no llega, tal parece que se hereda.

Otra condición del *cuerpo* es su debilidad como ser vivo, es perecedero, se degradada a cada momento, irreversible, no tan sólo se arruga, sino que se descompone y poco a poco se echa a perder, antes o después le llega su padecer. En los escenarios de la alcoholización las miradas médicas y punitivas son presagios de muerte, en ocasiones le precede un pecado tal como la gula o la borrachez y saltan las advertencias sin engaño, un te lo dije, te lo advertí, a cada calambre intestinal, tú te lo buscaste y la voz divina que nadie se va de esta tierra sin pagar sus pecados. Don León afirma que “de todos modos se lo va a cargar la chingada, de algo habrá que morir”. Antes el *cuerpo social* cobra un anticipo, asocia al cuerpo un pecado y un delito, otorga tu cabello como castigo ejemplar para aquellos borrachos, resguardar al cuerpo como mecanismo de control, meterlo a la cárcel cuando ya no entiende. Luego hacia la década de los noventa, las actas de defunción en Tlahui, por primera vez comenzaban a utilizar la terminología médica como cirrosis del hígado, sangrado del tubo digestivo, desnutrición y alcoholismo como causas de muerte: un *cuerpo* correspondiente a un hombre de 67 años y mujer de 38.

Pero Remi insiste que en Viena, Alemania y Europa en general no se *empedan* igual, tiene que ver con su corporeidad, en sus disertaciones mezcólatras, concluye que están mejor alimentados y son más altos, en proporción con un mixe, toman más por litros y en cada comida. Lo cierto es que de sus hijos se burlan por tener un padre *tepo*, a él en el fondo le resulta un consuelo, puede hacer o no hacer, aunque no siempre esté ebrio, su

condición generalizada los exime y le disculpa en cualquier momento de sus actos: no le hagan caso, porque está borracho³⁷.

Fermentación



Los trozos de maguey se ponen en barricas de madera para fermentarse con ayuda de una corteza de árbol, conocida como tepehuaje. Palenque Teofilo, Nejapa, Tlahuitoltepec, 2008.

³⁷ Veamos que dice Menéndez: “La bebida se puede usar como medida que evite problemas, pues emborracharse implica dejar de ser responsable de sus actos y evitar conflictos. En estado de emborracharse se pueden hacer acusaciones graves que en otro estado pueden implicar peligros. La embriaguez permite decir la verdad (la verdad del embriagado) y al mismo tiempo disculpar al que habla, el alcohol se constituye en el otro cultural que controla, que tiene la verdad, que evita la responsabilidad”. (Menéndez, 1988:24). Más aún, es un aprendizaje social para vivir en la cotidianidad “beber y embriagarse suponen dos importantes posibilidades sociales: hablar y actuar no responsablemente y esto ha sido señalado para la casi totalidad de los grupos y sectores sociales analizados, así se asume el borracho, dice la verdad y que su conducta sea disculpada” Menéndez, 1988:23.

En este territorio corporal, la alcoholización es justo la intermediación entre la norma y su transgresión. Enfoquemos el momento de la embriaguez, territorializando a través del cuerpo. Enciendan la luz que permita verlos como escena entre lo que se quiere ser y lo que no, pero lo que se es.

La *transgresión* en el ámbito más común es el de la embriaguez cuyo territorio toma cuerpo. Menéndez dice que es una máscara que permite la transgresión³⁸ ahí donde el *borracho* critica a las instituciones y lo expresa a la colectividad, lo expresa porque puede hablar aunque esto le signifique una consecuencia, no importa porque al mismo tiempo está disculpado, pero una vez que le llegue la conciencia tendrá que responder. La borrachez también es una perturbación, una seducción, sorpresa o desasosiego ante la personalidad, pero en aquel momento circunscribe el cuestionamiento a un modo de vida, de ser, de pensar o de organización ya dado a los personajes, les invade en su personalidad. Erik, cuando está borracho, encuentra a alguien que le representa un *chilango*, le dice y le dice hasta que logra pelearse.

Según el mismo Menéndez, la primer trasgresión es la posibilidad de hablar³⁹. La desobediencia y quebrantamiento es posible incluso contra lo social y los valores comunitarios. La embriaguez que impugna, dice y expresa una suerte de *verdad*, que bajo las normas y reglas de lo comunitario no siempre puede ser, ni son reconocidas como tal. Atenta contra las instituciones y sus miembros, como la familia, el trabajo de tequio, el servicio o el sistema de justicia (de los topiles a la sindicatura). Ahí la embriaguez simboliza, reafirma e infringe aquellas relaciones y rutinas de la masculinidad y la feminidad.

Así llegamos a un espacio más de la disrupción/transgresión: la casa-*tējk*. Si bien hemos mirado antes cómo en la *casa* hay una cierta intimidad de los

³⁸ Menéndez, E., *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930- 1979*.

³⁹ Op cit, p. 23

deseos, también podemos decodificar las asignaciones más primigenias de la alcoholización⁴⁰. Ahí en la cocina se oye decir de los demás, un comportamiento adecuado y uno desvirtuado. Al mismo tiempo se ejecuta el patrón ejemplar que en lo siguiente se reanuda, hacer lo que se ve. En la casa tienen lugar las relaciones familiares asociadas con la feminidad y la masculinidad, ejercicio de identidades determinadas. Isauro recuerda en la Sindicatura sólo un caso en que la mujer maltrataba a su esposo, varios más en que el hombre empezaba bebiendo y después le seguía la mujer. Acudían ante el síndico a pagar su multa, ella zangoloteada y él rasguñado. Afortunadamente, el maestro Hernández, dice que en la sindicatura no llegan muchos problemas por alcoholismo, sino por separación de las parejas.

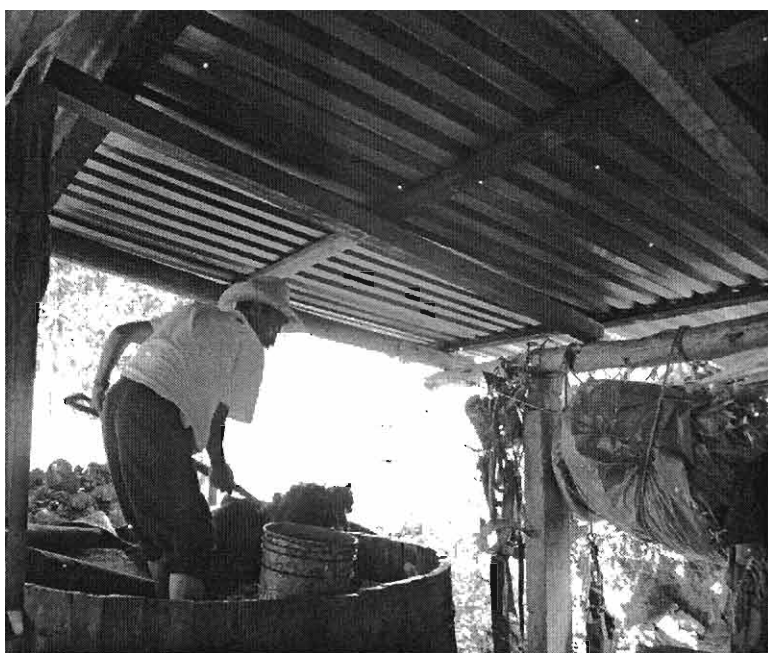
Un espacio intermedio entre la casa y la comunidad organizada es la que define los comportamientos y espacios aceptados, uno de ellos es la embriaguez. A diferencia de los hombres, es fuertemente cuestionado si se exhibe públicamente la mujer, lo mismo sea en la fiesta que en la cotidianidad de la no-fiesta. Parece que sólo es permitido colectivamente en la humareda de la cocina con todo y los secretos más profundos de la intimidad personal y social detrás de aquella fumarola.

Se ponen en juego la determinación e indeterminación de identidades que los comunitarios ocupan dentro de la colectividad. Para los hombres, claro que hay espacios permitidos, donde el uso del alcohol no requiere de la comunidad ni su fiesta para irrumpir sobre un orden enajenante o indigesto; un lugar donde acuden cuando se enojan y luego se contentan, o simplemente acuden para platicar. Estos espacios, colectivos suponen la legitimación de

⁴⁰ Menéndez dice: "Uno de los principales escenarios de la alcoholización, posiblemente el más recurrente es el espacio de las relaciones familiares y sobre todo de la triada esposo, esposa, hijos, donde se verifica en numerosos contextos étnicos y sociales la permisividad diferencial en el uso del alcohol. El alcohol dentro de estas relaciones simboliza no sólo status de masculinidad y femineidad, sino sobre todo el ejercicio de determinadas identidades" (Menéndez, 1988:25).

esferas destinadas exclusivamente a la borrachez, y por lo tanto son amparo de toda transgresión de poder, política, social e incluso sexual⁴¹. Esa dimensión del escenario va del bar o la cantina, a las veredas, se va de vuelta a la ciudad y regresa al espacio privado de la casa, para acurrucarse en su regazo. Sabe que estará acompañado por varios más que harán eco de su sentir, cantarán, llorarán, gritarán o pelearán. Aunque después se retire por un momento, extraviado, tal vez sin ganas de vivir, pero al final retornará al espacio primigenio.

Tiempo de destilación



Una vez terminado el proceso de fermentación, se separa el bagazo del maguey y el jugo de su fermentación, para iniciar la destilación. Palenque Don Eugenio, Nejapa, Tlahuitoltepec, 2008.

⁴¹ Por si fuera poco son los espacios de la construcción de la realidad social en cada circunstancia suscitándose al mismo tiempo de un encuentro cara a cara, coloreado de subjetividades, imaginarios, deberes y deseos personales, colectivos o institucionales. Cfr. Berger y Luckhuman, *La construcción de la realidad social*.

En cambio Ella es más directa, no hay intermediaciones, un de repente sale un niño a comprar por cuartitos el mezcal, un de repente aprovecha la fiesta en la cocina, o excusa de las compras al centro, para escapar. El paso siguiente conmociona a la comunidad, sin cuidado resbala por una vereda, a sus 91 años deja de respirar, entonces determinan regular la calidad del mezcal. Ella en un de repente no tiene con quien hablar, su pecho le duele, pero acá arriba dicen que se vive en comunidad y por antonomasia no existe la soledad. Dicen que no existe ni siquiera como palabra. Una abuela que vive “sola” en el cerro no se siente sola, porque en el recuerdo tiene a los hijos, a sus nietos y porque vive en el bosque, entonces convive con el viento, los árboles, el río y los animales. Además tiene sus cosas de la casa: sus ollas, el comal y con ellas platica. Después en el archivo municipal se declara la muerte de una persona del sexo femenino, soltera de Guadalupe Victoria, 69 años, por inanición de 8 días, alcoholismo crónico de 20 años, desnutrición por senilidad natural y artritis reumatoide. Luego, muy cerca de ahí, digamos Santa Cruz, a sus 39 años, muere un 8 de marzo, mujer por choque hipovolémico, sangrado de tubo digestivo alto, varices esofágicas, insuficiencia hepática y alcoholismo natural⁴².

⁴² Archivo de actas de defunción correspondientes al año 2004. En 2007 y 2005 no se registraron muertes femeninas asociadas con el consumo de alcohol. La carpeta de defunciones 2006, no se encontraron en el archivo municipal.

Mientras tanto si platica con sus cosas diluye su alejamiento, y en cierta forma su soliloquio, pero qué ironía mientras descansa su viudez, el andurrial clínico determina diversos casos de esquizofrenia en las rancherías⁴³.

Mujer de 46 años, soltera de Guadalupe Victoria, Choque hipovolémico, sangrado de tubo digestivo alto, por 4 horas, insuficiencia hepática de 1 años y 15 años de alcoholismo crónico.
Mujer de 44 años, casada del centro de Tlahui, muerte por varices esofágicas 1 semana, cirrosis hepática de 6 meses, alcoholismo crónico de 6 años y desnutrición.
Mujer de 50 años, soltera del centro de Tlahui, muerte por bronconeumonía aguda de 7 días, asma bronquial 2 años, alcoholismo crónico de 20 años
Mujer de 70 años soltera del centro de Tlahui, muerte por paro cardiorrespiratorio, bronconeumonía, alcoholismo crónico de 15 años.
Mujer de 75 años soltera de Flores, muerte por broncoaspiración aguada de 10 minutos, intoxicación etílica 1 hora, alcoholismo crónico de 12 años y desnutrición severa de 1 año
Mujer de 91 años, soltera de Santa Cruz, muerte violenta, por probable alcoholismo crónico por antecedentes
Mujer de 45 años, casada, de Arroyo Frijol, muerte por paro cardiorrespiratorio 10 min, alcoholismo crónico de 10 años y desnutrición de 1 año
Mujer de 62 años, soltera del centro, muerte por choque hipovolémico durante 4 horas, sangrado de tubo digestivo 3 días, cirrosis hepática de 2 años, probable cáncer hepático 5 años
Mujer de 77 años, casada del Centro, muerte por falla orgánica, múltiple, vejez, desnutrición, astenia, dinamia, anorexia y alcoholismo crónico
Mujer de 85 años, soltera de Nejapa, muerte por e.v.c. alcoholismo crónicos, desnutrición severa.
Mujer de 41 años, soltera de Tlahui, muerte por shock hipovolémico, ruptura de varices esofágicas, cirrosis, alcoholismo crónico aguado y desnutrición crónica.
Mujer de 42 años, soltera de Tejas, muerte por sangrado de tubo digestivo alto 4 horas, choque hipovolémico, hipertensión portal, alcoholismo crónico de 15 años.
Mujer de 70 años, soltera, de Flores, muerte por encefalopatía 2 días, coma hepática, 3 días, cirrosis 4 años, alcoholismo de 18 años.
Mujer de 72 años, soltera de El chilar, muerte por asfixia por broncoaspiración de contenido gástrico en persona alcoholizada.
Mujer de 48 años, casada de Nejapa, muerte por hemorragia interna por laceración de masa encefálica y vísceras torácicas, por fractura de cráneo y arcos costales causada por golpes contusos, homicidio
Mujer de 60 años, soltera de Nejapa, muerte por edema agudo pulmonar, por cirrosis hepática.
Mujer de 75 años, casada del Centro, muerte por cirrosis 1 mes, alcoholismo crónico de 50 años.
Mujer de 67 años, casada del Centro, muerte por cirrosis hepática 2 años, alcoholismo crónico 5 años.
Mujer de 51 años, soltera del Centro, muerte por asfixia por ahorcamiento, suicidio.
Mujer de 72 años, soltera de Santa Cruz, muerte por cirrosis hepática alcohólica de 5 días, edema pulmonar agudo.

Actas de defunción, archivo municipal, de 2004 en retrospectiva a 1997, con registros de muertes femeninas asociadas con el alcohol. Consulta febrero de 2008.

⁴³ El doctor de la clínica afirma: "Hay muchos pacientes con trastornos bipolares, pero alcoholizados no los he visto. En algunos casos sí se les canaliza a Oaxaca. Hay familias en las rancherías, que dos o tres miembros tienen un perfil de esquizofrénica, hay familias que todos sus miembros son esquizofrénicos. Nosotros los valoramos y los llevamos al hospital, claro, si la persona y la familia quiere. Porque aquí la atención es de tercer nivel, y por eso las mandamos a Oaxaca, básicamente nuestro nivel de intervención es para la prevención, pero resulta completamente al revés; nuestro trabajo es el 70% atención de urgencias, y el 30% es de educación. A la mayoría de los pacientes no se les puede atender internamente, no hay condiciones, ni material" (Clínica del IMSS, 2008).

De cualquier modo prefiere así que dar de qué hablar a la gente. Resulta acaso que la transgresión al orden comunitario es justo la antiolectividad, o más aún, la falta de un principio comunal, digámosle, ausencia de compañía. De cualquier modo se encaminó al monte, deshirió la parcela, trajo quelites, calabaza y leña, le dolía mucho la cabeza. Entre que se durmió dicen que un coagulo se le fue al cerebro, de repente despertó, quiso hablar, gritar, pero como un sueño, no pudo y de ahí siguió lo demás. Vario tiempo después dieron aviso a los tóviles y luego los secretarios, a asentar los términos forenses.

Vayamos de nueva cuenta a tres espacios más, intermedios de la casa y la comunidad. El primero es el de la cantina en la ciudad de Oaxaca, los bares y restaurantes de Tlahui y los tendajones que sirven como expendios de mezcal.

¿Que encontramos ahí en ese escenario

intermedio?, ¿sólo hombres al punto de la embriaguez? No. Escuchemos la actuación intermedia entre el bar "El orgullo" y la tienda-expendio de don Teófilo. En un tiempo aparentemente monótono, lineal, pausado e irrompible, Apolonio va de regreso a la ranchería, se encuentra a don Juan, no es tiempo de fiesta ni de baile, no hay risas ni música. En su pensamiento emerge una necesidad de revertir el orden, regresar así nada más ¡como que no! Primero se

Santa María yo no quería
pero Padre Nuestro, que bueno está
esto
así que ¿Santo Tomás ya no habrá
más?
-No seas malo, San Isidro, échame
otro traguito,
nomás San José hasta ver que todo
lo sé
y así San Antonio, me quito el
insomnio
ya despuecito, me encomiendo a
San Pedro
y con San Pablo, empiezo de nuevo.

Juego de rimas, maestro mixe-zapoteco de
primaria ironizando la enseñanza del
catecismo en el expendio de mezcal detrás
de la iglesia, Tlahuitoltepec, mayo de 2003

cuentan su andurrial, al primer trago se quejan de la autoridad, al tercero comienzan los cuentos, el chiste y la burla, la magnificencia de la oralidad⁴⁴.

⁴⁴ "El habla es inseparable de nuestra conciencia, ha fascinado a los seres humanos y provocado reflexión seria acerca de sí misma desde las fases más remotas de la conciencia, mucho antes de que la escritura llegara a existir. Los proverbios procedentes de todo el mundo son ricos en

Gracias a ella es posible trasladar cualquier lugar, experiencia y emoción al presente. Su medio: la conversación⁴⁵ explota cualquier espacio de ocio y tiempo libre que dé lugar al gesto... Un tercero pasa por ahí cerca, sin tanteo alguno, se le invita, si no quiere, no importa, de un chiste no se salva. Hace constatación de las veredas, los sitios o las personas, una materia prima para el relato, su anécdota es su liberación.

Machucado



Día del machucado, la maza con salsa de chile, todos comen del mismo, caldo de quelite y trozitos de carne enrollada, sal, limón, mezcal y cerveza.

observaciones acerca de este fenómeno abrumadoramente humano del habla en su forma oral” (Ong W, 2004:18)

⁴⁵ Revisemos la impronta social de la conversación, Canales dice: “El concepto de hablar sigue su etimología fantástica y lúdica: hablar es siempre en fábula. No remarca ni el hacer (comprometerse en serio) ni el saber (ver la realidad verdadera)” (Canales, 2001:13). Más aún, podemos suponer que es un vestigio de memoria: “La memoria colectiva se alimenta y pervive en las traiciones orales, lúdicas y estéticas, en los rituales colectivos, en los recuerdos individuales, en los archivos de baúl, en el territorio, en los objetos, en las fotografías y en el propio cuerpo; se activa y actualiza en las bregas de la vida cotidiana” (Alfonso Torres...)

Ese punto, dícese del más lúcido y propositivo, alcanza la aceptación organizacional, la planeación o el cierre de un trato. Así fue como invitaron al Pancho, recién terminó su carrera se definía por una participación política a mitad de cantina⁴⁶. “Los que somos de mero Tlahui” y un acento de copa en la mesa se escuchó, las

En Tlahui hay expendios de mezcal, restaurantes, bares y el pulque que se vende en la plaza central. Hay un bar en el rumbo a San Lucas; otro que se llama la “Última batalla”, un centro de billar y máquinas. Hay los expendios de mezcal atrás de la escuela, el que está cerca de la carnicería, varios más cercanos a las ermitas, uno rumbo a el calvario; la cantina debajo de donde se encuentra la cárcel, donde inicia una barda de adobe. El restaurante Six-pack, el rincón de la sierra, la curva y cerca de unos 25 lugares más en el centro. En las rancherías encontramos comedores caseros y tendajones. El expendio de pulque en el centro, lo mismo que se puede encontrar en Mosca, Tejas y Flores. Desde luego para algunos seguidores de la convivencia etílica, es desplazamiento geográfico es continuo hacia los depósitos de cerveza en Tamazulapán y Ayutla. Luego el trayecto Tlahui- Oaxaca o viceversa en sí mismo representa una consecución de posibles descansos para el pulque, mezcal y cervezas. En la ciudad de Oaxaca, la diversidad es mayor, pero digamos de un gusto tradicional, se encuentra en los confines del centro, sin duda la calle de Armenta y López junto con la calle J.P. García y sus inmediaciones; el Dos de Oros, La Perla, la Red, son los más recorridos sobre todo en lo que se refiere a la vacilación política y cultural, frecuentemente hay mesas diversas con lo mejor de las sierras, entre autoridades municipales, músicos y pintores.

gargantas inundadas de espuma y gargajo consintieron la demostración y con los ojos enrojecidos volvió su mirada hacia él; en un movimiento brusco retornó la cabeza al tiempo que *Cuauhtémoc* se asentó en la ampollita oscura: “los de Tlahuiiii...” Así le dijeron un día después de la tercer ronda y seguía la barulla: “estás entre puros mixes”. El Pancho entre risa y su acostumbrado “¡ayayay, eh!” preguntó si era tan auténtico aquel modo *made in kamabyë*. Sin chistar, tan sólo asentó la cabeza el primero de la izquierda, el segundo y así hasta llegar al primero de la derecha. Poco a poco el Pancho fue encontrando su aceptación política. Estos lugares contenidos de embriaguez, también dibujan posibles escenarios para la creación y producción. Espacios para la difusión de

⁴⁶ La cantina, la pulquería, son espacios donde se representan las transgresiones, pues se puede hablar, y se está acompañado, se pueden desatar conductas amistosas, aunque también agresivas, Cfr. Menéndez, E., p.23.

la cultura popular⁴⁷. En algunos hay cabida para la difusión de bandas sinaloenses y grupos de rock locales, pueden ser espacios para la planeación de proyectos sociales o políticos. Invariablemente son lugar de encuentro entre poetas innatos, narradores, cuentistas líricos y profesionales del arte. También son los lugares propicios para iniciar, continuar o culminar acuerdos políticos o proyectos culturales; los comunes idean y los diferentes acuerdan. Es un espacio fiel para la creatividad. Por lo tanto también sirven como escenario para la reproducción de ciertos discursos en relación con lo comunitario o la comunidad. De vez en vez se oyen exaltaciones de resistencia e identidad, también una especie de embriaguez discursiva alrededor de la identidad y la lengua, a veces trasladada del discurso político a la cantina, sin la intermediación de la pregunta.

Normativamente permiten otro tipo de rituales y ritos de paso en los que se constata la ciudadanía, por ejemplo, la primera borrachera como sinónimo de adultez y hombría. Curiosamente, estos espacios son de intimidad, incluso más que la casa misma, se aceptan los llantos y nostalgias masculinas, parte de las infidelidades o los deseos, se abren confesiones y en realidad varios relatos más nos dejan asomar una masculinidad secreta, privada y separada de lo público, comunitaria y desde luego de la familia⁴⁸.

⁴⁷ Cultura popular, en el sentido de la generación contrahegemónica y de contrapoder inmersos en las expresiones más profundas de la cultura en la noción Gramsciana.

⁴⁸Una línea de investigación algo atractiva es la Sergio Lerín, en relación con la cantina como ámbito de ciudadanización. Cfr. Lerín, S., *Alcoholismo, alcoholización y consumo de alcohol en un contexto intercultural*, CDI- Conadic.

Por otro lado, la cualidad de tales espacios se vuelve ordinaria, pues son el lugar de la comida, no es lo mismo ir a la casa de alguien con la reserva de no encontrarle o que esté ocupado; la opción del comedor, es una posibilidad de anidar simpatías en el momento, sin la sugerencia familiar de un tope. Por el contrario, ahí está Mateo en su mesa, recargado en un muro de cerveza, tal cual su condición compulsiva y exagerada, su único impedimento para el exceso, puede ser el dinero. Don Juan y los suplentes ahora comen en la curva, porque hay presupuesto para ello, todos los días y algunas noches están ahí, el cargo de por sí es un gasto continuo sin remuneración, el único ofrecimiento es la comida y las salidas de aquí por allá, por una u otra razón, a Oaxaca con el gobierno federal. A veces buenas aventuras, otras verdaderas purgas.

De ahí pasamos a un territorio mayor, el de la comunidad, algunos de sus cargos y servicios son territorio en el trasfondo de la alcoholización. Roberta es una mujer joven, menos de 25 años, con dos niños de 3 y 4 años. En horario

Cada 15 de mayo es lo mismo pero en un lugar diferente, esta vez le tocó a *Los compadres*¹, un día que de por sí "no es de fiesta, sino de lucha y de protesta". La sede se inauguró pasadas las 15 horas con un sol todavía ensordeciente y después de la tensión policial en las calles, cualquier sombra era buen tono para respirar. Cerca de cinco horas se habían paralizado las calles principales de la ciudad, cada contingente salido de un punto cardinal, organizados por regiones, (dicen que así de por sí se debe mover el tiempo y la protesta, por si alguno cabe la duda de la cosmovisión mesoamericana). Pero eso sí, cada sierra con su cada cual. Los primeros asistentes, maestros de Tlahui, Ayutla y Tama, comenzaron a llegar recién terminó la concentración y su figura quedó atestiguada en las listas de asistencia. En cambio, las maestras de Alotepec, Cerro Monedas y Juquila todavía tuvieron que pasar al edificio de la sección. A la voz de receso y refresco se nutren las calles del *centro al periférico*, y no es teoría, son los *legionarios jamás vencidos* que al final de la protesta se apoderan de esas conspirativas, sublevadas y desbordadas ermitas taberneras: "¡Si Armenta y López vivieran, con los mixes estuvieran!" Dicen que durante los años de la Independencia, los caudillos Armenta y López llegaron a las costas de Jamiltepec a invitar a los negros de este lugar para que se levantaran en armas contra los españoles. Armenta y López son los héroes barriales de la calle anfitriona a las cantinas más cercanas de la sección 22, en la ciudad de Oaxaca.

Ahora sí, la primera ronda la paga el maestro...

de la comida barre la clínica de la comunidad, mientras el doctor y las enfermeras recorren las rancherías. Su gesto es simpático, muy peculiar de esa generación de mujeres que domina el castellano, dice y habla según lo que piensa. Mientras sacude recuerda que en algún momento intentó vivir con el papá de los niños, pero peleaban mucho y a diferencia de otras mujeres, se encontró con el apoyo de su papá y sus hermanos, después de todo es la menor, la resguardaron en casa con los niños. Un cargo anterior estuvo en la mayordomía de la iglesia, pero no le gustó, peleaba mucho con el cura; ahora cumple con su cargo en el comité de salud, irónicamente afirma que es ama de casa y como la vieron de ociosa la eligieron para el comité. Sólo las madres solteras y las viudas participan de este cargo.



Caminos de maguey, Rancho Guadalupe Victoria, Tlahuitoltepec, 2008.

Roberta no tiene el trayecto escalafonado de sus hermanos; al que le sigue lo eligieron de topil, la gente lo vio tomando y sin querer estudiar, peor siendo hijo del maestro; el mayor se casó y pasó a la comisión de festejo, siendo capitán pudo saltar los cargos menores. De repente les dio por hacerse de méritos a través de la fiesta, más cerveza mayor el prestigio, de capitán de festejo a mayor de vara, hasta ahí no habrá más mayordomías, ni vocales, ni secretarios, digamos, de suplentes hacia arriba. Sólo los estudiados entran como secretarios. Cargos mayores sólo estando casados; así que cuando se oyeron rumores de que el tío iba para mayor de vara, se decidió por el matrimonio, por aquello de la dualidad, pues el cargo es para los dos: hombre y mujer.

Fulque y Aguamiel



Venta de pulque y agua miel, de Santa Cruz, Tejas y Guadalupe Victoria. Centro de Tlahuitoltepec, 2008.

Pero ese es un nivel, digamos, el escalafonado, de representación, cargos y autoridad; hay un segundo, que se establece por el tejido familiar y el compadrazgo entre comuneros. tanto como el lugar de los adivinadores, las

Año con año se renueva la autoridad, para algunos todavía representa el ordenamiento cósmico de las deidades y los elementos sobrenaturales en el ordenamiento terrenal sociopolítico.

Otros consideran que por cuestiones de gestión se debe prologar a tres años. El nombramiento en su mayoría se decide el día de Todos Santos, en asamblea, el 1 de noviembre. Antes de concluir el año y previo al cambio de autoridades el alcalde ofrece una fiesta para todo el pueblo con la finalidad de compartir comida, música y bebida durante cinco días, además de realizar el rito señalado por los ancianos para agradecer y pedir que no haya problemas, que priven la armonía, que la comunidad quede libre de enfermedades, plagas o desastres y los conflictos tengan cause pacífico. Este ritual tiene lugar en el Cempoaltepetl residencia del rey *Konk Öy*. Cuando inicia el año, tiene lugar la ceremonia en la cancha municipal, todas las autoridades bailan en forma de caracol.

parteras, los danzantes, los músicos y los enterradores. Por cierto que a Julio le preocupa cómo se entiende el servicio que ofrecen los músicos, él es un joven de 23 años, estudia en el CECAM y ha tocado con varias filarmónicas de Oaxaca. Su padre fue músico y su abuelo también, cada cual con sus diferentes ritmos e instrumentos. Ahora se profesionaliza el talento musical, pero se quedó una asociación muy fuerte entre los músicos y el alcohol, cuando alguien quería ser músico, se le presuponía una carrera larga de fiestas y borracheras. Aunque Mitsy asegura que sobre todo los instrumentos de viento son como un ejercicio muy pesado no hay tiempo para sentirse abotagado. En cambio Livorio es un músico joven, como pocos, puede presentarse en plena cruda a la audición de un concurso, los mejores músicos en composición e interpretación junto a él, sin más gana el premio y en cuestión de una semana se lo despacha con su grupo.

Personalidades hay, y sus historias también, dentro del municipio gestiona la autoridad, la asamblea elige a la autoridad, sin

duda no todos se piensan igual, ya los maestros son unos, los simpatizantes de

partidos son otros. los profesionistas cercanos a las instituciones del Estado también, los intelectuales comunistas por otro lado, los comuneros sin estudios, los grupos organizados y los que no están representados. En medio de la asamblea las elecciones son tramas de poder y una vez en funciones de autoridad cualquier situación se embona en el juego de poder. Ahí viene el señor Vargas, un personaje sin duda con gran lucidez y claridad política, dígame un propio intelectual, de momento le toca la sindicatura, sale del municipio en compañía de un joven abogado, hijo de otro personaje en vida con gran actividad; hay cercanía familiar e intelectual, de regreso varias copas de más, cerca de Matagallinas sale con otro rumbo la camioneta y es pérdida total, no importa que sean autoridad, a la cárcel van a dar; mientras tanto los aparatos del Estado entran a Tlahui para confiscar equipos radiofónicos. Lección política 1 y 2..., después de una deuda regresa con más lucidez, más delgado que antes y más tiempo encima que antes. Le sigue la presidencia, su ocupación ahora le atañe otorgar de estatutos a la comunidad, apoyar la producción de bebidas tradicionales, diagnosticar y solventar las problemáticas más sentidas de la comunidad, para ello en asamblea habrán de sesionar, con lista de asistencia y sin distractores a la mano, ¡a cerrar todas las borracherías!... Su amigo se definió por las elecciones a diputados locales en plena gestión de Ulises Ruíz.

Así pues, nuestros escenarios abigarrados nos llevan a dos composiciones socioculturales más, diversas, pero fundantes de la alcoholización. Por un lado la mirada clínica-punitiva y por otro su escenario sobre el mercado.

El primer escenario es de carácter ilustrativo, y considero, básicamente iconográfico; en su sentido metafórico como tangencial, enseñar con el ejemplo. La acción preventiva en la clínica de salud, incluso en el municipio, sus programas y talleres se sobre-ilustra con carteles prohibitivos. Pero además, figurativamente resulta más fácil hacer la representación de un proceso más complejo a través de sus íconos asociativos, tal como en la lotería, salta el

borracho y la botella. De frente tenemos el segundo escenario, también iconográfico, que ya de por sí tiempo atrás y en otra realidad propuso un equivalente general para el intercambio de procesos y trabajos humanos, les asigno un precio y en un devenir histórico llegó a la sierra, un poco antes de los arrieros como marchantes. Este escenario no es propiamente el de los intercambios sino el de la acumulación mercantil y por cierto no es prohibitivo sino seductor.

Ya, hacia el fondo, podemos ir distinguiendo sus extremos icónicos. De un lado el exceso denominado alcoholismo y del otro acumulación llamado mercado. ¿Cuál será la relación escénica entre un borracho y el símbolo del dinero?. Fácilmente se podría confundir con una pastorela, donde el diablo toma y decide acciones sobre la voluntad de los hombres, los envilece por sus debilidades, les promete y luego les traiciona⁴⁹.

Pero a decir verdad, la representación diabólica en tanto simulación, mucho se asemeja con estas escenas. ¡Acerquémonos! En la primera se consiente una preocupación ataviante por procurar mejores condiciones sobre la población indígena, tenemos a una situada representante pública, digamos, que tiene a bien cuantificar el alcoholismo en zonas indígenas y después determinar la ubicación de clínicas urgentes, una acción por demás innecesaria para el doctor de la clínica en Tlahui, quien, tiempo atrás, había resuelto el enigma: sí, el problema es el alcoholismo, a su vez, el problema del alcoholismo es la cultura. Pero más atrás también había sido resuelto el enigma, por lo menos unos 400 años antes la sugerencia era, evangelizar, blanquear, meztisizar, alfabetizar y, por qué no, ahora rehabilitar. En segunda secuencia se publica una deducción aparentemente obvia: mayores muertes por cirrosis hepática=mayores índices de alcoholismo.

⁴⁹ Cfr. *Los Disfraces del diablo*.

Y como juego retórico de palabras, las declaraciones forenses de muerte determinan cirrosis y alcoholismo como causas de muerte. Incrustando más aún nuestra mirada, por casualidad alcanzamos a observar que la clasificación clínica se discursa en las defunciones a partir de 1990, 20 años después del *boom* en los estudios sociales sobre la alcoholización, poco más de 10 años de la apertura de la carretera hasta Tlahui, menos de 7 años de la circulación masiva de cervezas, y antes de la proliferación de venta de mezcales.

Don Filemón recuerda los sesenta y setentas, cuando les llamaban para ser maestros. En los primeros argumentos de la capacitación les indicaban líneas rojas, que simbolizaban a todos aquellos que no sabían leer ni escribir, nuevamente una representación de símbolos e iconos.

Don Eugenio constata que ni antes ni ahora había tal capacidad para atender a la demanda actual. Curiosamente, antes había más productores que consumidores tan demandantes. Confirma que en un sentido de mercado, la producción industrial le gana a la producción artesanal.

Entre el público ya alguien recuerda que un tiempo se volvió souvenir para el turismo: mezcal en ollitas de barro negro de Coyotepec. Después vinieron los reposados, curados, las cremas y cuanta diversidad sea posible encontrar en la Feria del Mezcal.

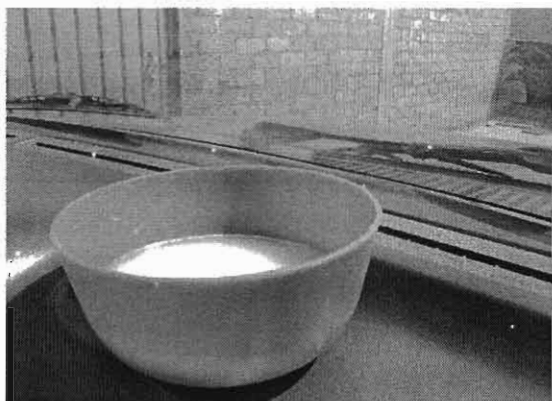
A principios del 2000, parece que la comunidad tenía más pistas, por lo menos en esta escena. Cuando le hicieron la autopsia a una abuela que caminando cayó a una zanja, iba en estado de ebriedad, siguieron la pista del expendio anterior por el que pasó y se encontraron con un mezcal tipo metanol. Casi intuitivamente se asociaron las implicaciones de muertes hepáticas con la calidad de las bebidas y los juegos del mercado entre precios, monopolios y obtención de ganancias. Isauro afirma que los abuelos podían tomar toda la

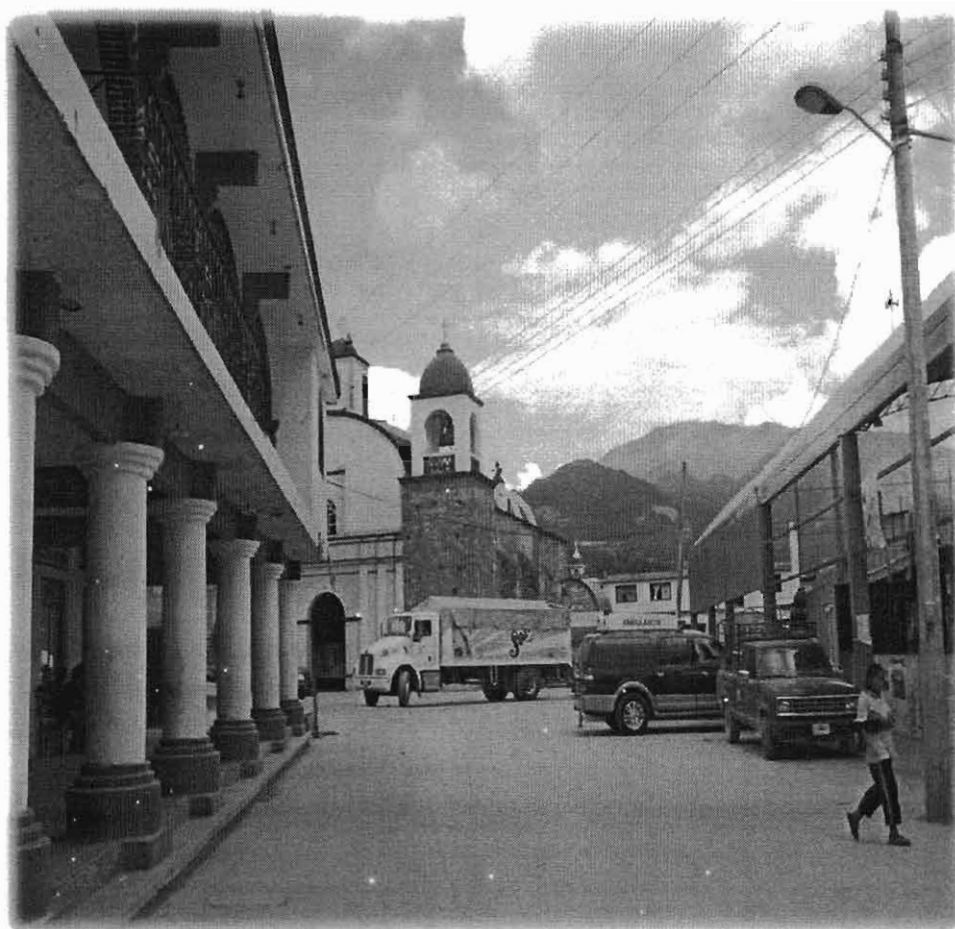
vida y ahora los jóvenes se mueren más rápido, se enloquecen más rápido y ya se pelean o lo que toman les cae mal.

De cualquier modo, frente a un caso de supuesta necesidad, llega aquel de vez en vez con un poco de diarrea, de vez en vez cantando, si le dicen algo, llora, si se lo repiten canta, si le insisten se enferma. Pareciera que en esta escena la enfermedad también es una enseñanza y herramienta social para la vida diaria. Luego Deo le advierte que si no entiende lo llevara al grupo de los alcohólicos anónimos, suponiendo que sólo depende de su voluntad. Pero no es sólo su voluntad ni la de la mano invisible, ya de antes relaciones sociales y humanas que culpan, enferman y seducen. Hasta aquí nuestros escenarios adquieren luminosidad, dimensión y terreno en concordancia con el telón de fondo, cuya función no exclusivamente llana, sino con color, a veces por sí misma es una escenografía, es un pasado o un futuro representados, básicamente con iconografías de pecado, de delito, de enfermedad y de compulsión mercantil. Esos son los matices que adquiere al fondo, la colonialidad.

Refresco

Cinco pesos la medida refrescante.
Expendio de Pulque, Sta. Maria
Tlahuitoltepec, 2008





Tres planos, atemporales. Al frente el edificio municipal, dividido en departamentos, dicen que antes era un solo salón y todos discutían ahí. Enfrente la cacha con su techo, simulo de progreso, de paseo el mercado reciente, cruzando el grupo *so/* y al fondo la iglesia, la misma que se erigió en el lugar de la campana donde Tlahui se debía asentar, al fondo dominando vista de todo las divinidades y el Kojp Kexpete .

iv. Telón de fondo

El empacho en Tlahui es un malestar frecuente entre los infantes y no infantes, la semiótica del achaque se presenta con diarreas, pedos, vomito, fiebre, pérdida de peso, ojos hundidos y chillones. Para curar el empacho se acostumbra sobar el abdomen, sacudir al *malestuoso* de pies y manos, jalarle el lomo, desde el cuello hasta la cadera, con los dedos avanzar sobre la espalda tirando del pellejo y después se le acompaña de su respectiva purga, limpia de huevo y un tecito de zacate, o *japonés* para los visitantes. Dicen que ocurre porque la comida se pego a las tripas. La medicina clínica le llama indigestión, infección gastrointestinal, cuya sintomatología presenta acidez estomacal, distensión abdominal, fiebre e ictericia; las causas más comunes son porque los *pa-de-sientes* comieron alimentos grasos, demasiado rápido, por tomar café, fumar, ingerir alcohol, estrés o ansiedad y se cura con antiácidos y antiespasmódicos. El empacho puede ser un *mal-estar* y no precisamente una enfermedad porque no todo está maleado, algunas partes han sido alcanzadas, pero no todo el cuerpo, ni alma, ni espíritu, según dice una *xemabyë* de Tlahui. El empacho es de esos malestares frecuentes, que se acompañan de un momento anímico y físico donde se siente *algo* que estorba, una dificultad o agobio que impide bien-estar. También es un estado de vergüenza, timidez, exceso de recato y pudor ante una moral cuya representación es imagen de un orden que adjetiva el *bienestar*, las buenas y malas costumbres que, incluso, denominan *otra*-edad. Aquello que indigesta es el exceso después de la saciedad, hartazgo; lo que empalaga al punto de provocar náusea. Según el diccionario de la lengua española, en su vigésima segunda edición, lo relaciona con la borrachez y la hinchazón por el exceso. Una suerte de sintomatología de la colonialidad.

El telón de fondo es una malla que otorga dimensión y tono al proceso de alcoholización, mucho depende de ello que el escenario luzca más cercano o distante, que adquiriera un color dramático o utópico. En las representaciones teatrales, el telón esconde la intimidad de los bastidores, en otras ocasiones se

encuentra dibujada la escenografía y frecuentemente es un espacio que se vuelve metafóricamente un tiempo. A modo de pantalla transparente permite ser un doble escenario del pasado o de un acontecer oculto pero invariablemente devalado por sus personajes, se nos presenta como una doble mentalidad, un doble imaginario, el del escenario y el de fondo.

Este tercer concepto es básicamente visual, gráfico, icónico, de repente paisajístico cuando se muestra un horizonte pasado o futuro. Simbólicamente es fundante pues en él se cuelgan tantos significados y mensajes sublimes. Más que en cualquier otro espacio arquitectónico y escénico del teatro, la función de la imagen aquí engloba una complejidad de saberes, discursos, memoria, imaginarios e intercambios.

Fundantemente lo que veremos aquí no es un telón permanente ni llano, sino cambiante, matizado y permanentemente en simulación. ¿Qué nombre le pondremos? Le pondremos colonialidad, en alusión a aquellas experiencias y subjetividades que se han ido construyendo en los albores de la dominación y el poder, podríamos decir que la colonialidad es una forma de ser del poder-dominación¹. Este modo de ser, se alcanza a ver allá en un momento histórico de conquista y colonización. ¿Qué tipo de colonización? Especialmente visual y

¹ La vastedad de reflexiones teóricas a este concepto de colonialidad en América Latina es sumamente fructífera, con fines referenciales y genéricos podemos situar las acepciones de colonialidad sobre los saberes de Anibal Quijano y Walter Dignolo. En estas concepciones, la colonialidad es de manera importante una colonialidad sobre el saber, o una especie de modernidad del saber. Estas formas de conocimiento fueron desprestigiadas como nociones de totalidad para dar cabida a la fundación de experiencias y subjetividades. Tal colonialidad tiene una geopolítica que es justo la colonialidad del poder, y de otros más, como la misma familia y el ser. Esa colonialidad es el resultado de la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo, como punta del patrón de poder que funciona en todos los planos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social, desde lo cotidiano hasta esa escala amplia societal. Su origen y despliegue es a partir de la conquista y colonización de América.

Cfr. Dignolo, W., *La Colonialidad a lo largo y ancho*. Quijano, A., *Colonialidad del poder y clasificación social*.

de imágenes². Con ellas se ponen de indigesto los saberes e imaginarios sobre los que crece la figura de la modernidad.

En los albores de la modernidad, el proceso de alcoholización es particularmente un trozo arqueológico de colonialidad. Por lo menos encontramos tres matices diferentes, uno que es iconografía del pecado, la iconografía del delito, y la iconografía de la sanidad. Curiosamente todas ellas apostándose a las sombras de la mercantilización.

*** **

Comenzaremos por aquella imagen dibujada en el telón de fondo, casi instantánea, si hablamos de alcoholización, la imagen más usual que evoca el espectador será aquella que se represente con una botella. Aun sin que haya sido montada físicamente tal imagen, está grabada en la mente del espectador y de entre sombras y trazos ahí en el fondo la coloca. Es una botella ladeada, está abierta, con líquido a la mitad, todavía sin llegar a la imagen más grotesca de los confesionarios modernos para la rehabilitación, ahí en los grupos de autoayuda, donde la botella aparece como un grillete que inmoviliza a un hombre³, quizás una actualización monstruosa de la hidra de 7 cabezas de la Europa Medieval. Pero aquí todavía encontramos sólo una botella con líquido que se entiende es puro, no hay combinación con otra sustancia, es de alto

² Serger Grusinsky en este sentido considera que incluso aquel conocimiento anterior a la Conquista, no obstante sus informantes indígenas, es ya una mirada determinada por los entrevistadores, frailes o funcionarios que no dejan de leer bajo la óptica cristiana; la misma mirada, por cierto indisociable del capitalismo y la modernidad como estrategia.

³ La iconográfica de los grupos de Alcohólicos Anónimos es escasa, pero selectiva. No es muy barroca, pero esta imagen, en donde el "alcohólico" no puede escapar de la botella, pues se encuentra encadenado, es común encontrarla en los tallados de las llamadas tribunas, en donde el "enfermo alcohólico" habla de sí mismo, sus actos y lo que le rodea.

grado. No es una copa *blue* eléctrico-espectacular, no es vino de uva, tampoco es whisky, pues no estaría a punto de ser derramada, tiene que ser otro tipo de bebida, digamos, más *rasposa*, de menor precio como para ser empinada en exceso, algo aguardientoso, una bebida que suponemos quema, de otra manera no se asociaría con la alcoholización y probablemente nos remitiría a socialidades elegantes, con estilo de frescura y juventud publicitadas en el mercado de bebidas. Pero, ¿por qué si sabe fea esa sustancia se bebe?, ¿qué tipo de ser inmundo puede ser capaz de ingerirla? Más aún, ¿hasta el exceso?

Esto nos lleva a una segunda imagen que por antonomasia acompañará a la botella. Encontramos a una persona, frecuentemente hombre, desorbitado, con los ojos enrojecidos, despeinado, mejillas encendidas, moreno, desalineado, que podemos suponer está en demasía bajo el influjo etílico. Puede jugar y fanfarronear porque la botella aún se encuentra a la mitad. Pero tan pronto siga bajando su contenido, nos encontraremos con su subsecuente imagen: aquello que encontrará al fondo del botellón; de entrada el vacío, pues se ha acabado. Luego una suerte de destino que yace en los retablos de la condena-salvación-rehabilitación moderna de los alcoholismos. El hombre aparece hincado, solo, encadenado a su botella, con un fuerte dolor, casi suplicio, en su rostro, los ojos salidos, sus cabellos erizados y la boca entre abierta. Sus manos y rostro se encuentran en posición ascendente, simbolizando una imploración, pero hasta este momento sigue solo.

Don León
asegura que el
exceso es algo de
cada quien,
pongámosle,
subjetivo, una
persona no puede
saber cuándo es
demasiado, hasta
beber más allá de
lo de lo
demasiado. El
punto no es
tomar con
medida, sino
saber cuál es la
medida.



Veamos cómo en este telón de fondo aparece un halo que viene de atrás, constantemente nos inunda la memoria visual. Por asociación, en todo aquello que se escucha con el prefijo alcohol (puede ser *ico*, *ismo* o *ización*), a través de una imagen pueden llegar saberes, poderes y discursos que por lo menos podemos rastrear poco más del año 1551. Insinuemos que no es tan nuevo...

Los confesores novohispanos enunciaban su preocupación por los indios, como seres de poca lucidez y grandes debilidades hacia la embriaguez⁴. Luego una política del Estado Vaticano que dictamina nuevo modo de catequesis: la confesión para evitar caer en los pecados. Cerca de 1700 con un tono más serrano las campañas contra la idolatría devienen en una nueva ordenación fiscal, moral y de mercado en la Sierra Norte. Pero más aún expropiar el anecdotario de prácticas y subjetividades del saber ancestral, imaginarios sobrepuestos de cuadros induciendo a una nueva moral para los *borrachos*: confesión, culpa y perdón; luego sus vestigios arraigados en el saber clínico.

Observemos pues nuestras imágenes, notaremos que es la primera dimensión la que nos otorga el telón colonial. Una imagen es el poder sobre la memoria para evocarla, para narrar un suceso a partir de un cuadro, es un

⁴ Sonia Corcuera dice: "Llama la atención el consenso de los confesores novohispanos al afirmar que la borrachez es el mayor de los males entre los indios y la causa de todas sus desgracias (...) la embriaguez es una combinación que afecta a la totalidad de la persona y tiene repercusiones familiares y sociales (...) (Corcuera, 1994:15). Por otro lado, la imagen de los 7 pecados como una hidra de 7 cabezas, se trasladó como imagen a la nueva España, no en el entendimiento de que llegaban todas pero si por lo menos la hidra llegaba con tres cabezas que pesaban fuertemente sobre los indios: "Primero la pereza que es muy propia de ellos, por ser de natural tan blandos y remisos (...) van dejando sus asuntos para mañana, en lugar de resolverlos hoy (...) Palafox iguala las últimas dos cabezas del dragón con la sensualidad y la embriaguez. Pero las dos van juntas, las dos se reducen a una porque son muy templados en la sensualidad cuando no se hayan ocupados los sentidos y emborrachan unas bebidas fuertes que acostumbraban de pulque, tepache, bingui y otras del género" Cfr. Corcuera, S., *Del amor al temor: Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, FCE.

medio de enseñanza incluso cuando es reducido a signos y símbolos acompañados de un significado textual, por ejemplo, la prohibición



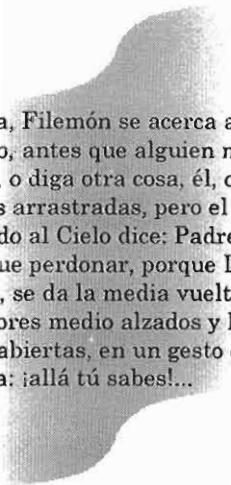
que precisamente será el mensaje enseñado; arqueológicamente podemos encontrar que la imagen ha sido un recurso del emblema en las formas de enseñanza moral; en este lado del mundo podemos decir que la unión entre un texto y una imagen como representación de una acción, por ejemplo, la alcoholización datan de los 1500.

La imagen fue el uso reiterativo para la enseñanza religiosa en las pinturas franciscanas en 1579, sobre la enseñanza religiosa a través de éstas. Dehouve inquiriere sobre la construcción de sitios mentales a través de la imagen, todo aquello abstracto y complejo, sean sucesos y conceptos reelaborados en un cuadro físicamente tangible y real, en ellos hay un *saber* de cómo es el cielo y cómo el infierno⁵, que sin duda transmutarán varios siglos después entre la cantina y el infierno, más profundo aún, conduciendo el trazo de la civilización y la barbarie.

Vayamos pues a dos antecelas icónicas de la alcoholización en los siglos XVI y XVII. Los *exempla* fueron relatos emblemáticos (imagen y texto) con una moraleja que servía como ilustración para los sermones; pero no pensemos sólo en el esténsil o monografía de indicaciones educativas que ahora portan los programas de prevención. Más bien pensemos en relatos, cuya adecuación de la edad media a la Nueva España sólo podía transmutar al más acá en la medida

⁵ "La imagen fija la memoria de un concepto enteramente abstracto contenido en moraleja. Se trata de la misma preocupación presente en las artes de la memoria y los Ejercicios de San Ignacio. Para memorizar los conceptos abstractos hay que darles una forma física, real, tangible. También se desprende de esa concepción la organización de la fiesta barroca con sus máscaras, sus autos de fe y sus carros triunfales. Sean figurativo como los diablos o la pasión de Cristo, sean alegóricos como la herejía, las virtudes o los pecados, los temas así representados eran puras abstracciones vueltas imágenes" Cfr. Dehouve, D., *Rundingero el Borracho y otros exempla medievales en el México Virreinal*, 2000, p. 19

que lograra impregnar de emociones al auditorio, que un concepto no sólo evocara la imagen sino una emoción. Para ello, dice Dehouve, era ineludible la construcción de sitios y lugares del miedo, pues el miedo era medio⁶, una advertencia, y posiblemente aquello que Corcuera distingue en el mensaje de la catequización: portarse bien porque Dios quiere, o no portarse mal porque Dios va a castigar⁷. A propósito, la catequesis después del Concilio de Trento priorizó la ejecución de los sacramentos de la confesión y la penitencia, de tal modo que el fin último de estos relatos era preparar al auditorio para la confesión.



Sin duda, Filemón se acerca al padre Leopoldo, antes que alguien más se acerque, o diga otra cosa, él, con palabras arrastradas, pero el índice señalando al Cielo dice: Padre, tú me tienes que perdonar, porque Dios perdona, se da la media vuelta con los hombres medio alzados y las palmas abiertas, en un gesto cultural que diría: ¡allá tú sabes!...

Como recursos lingüísticos para el texto, los franciscanos, dominicos y jesuitas construyeron sinónimos, paralelismos o disfracismos retomados de los saberes cosmogónicos, en especial de aquellos que aludían a las enfermedades del alma, del *tonalli* o del *tzók*. Con estos recursos se amplió el vocabulario del susto, el miedo y la tristeza⁸, particularmente en náhuatl.

En la Sierra, escuchamos que la tristeza

⁶ Estos sitios o lugares espantosos eran los de la muerte, los tormentos infernales y los castigos divinos Cfr. Op cit.

⁷ Cfr. Corcuera, S., *Del Amor a l temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1551- 1771)*, FCE, 1994.

⁸ "En una primera etapa seleccionaron un vocabulario de base. Desde el principio desdeñaron los términos que habían sido estrechamente asociados a la guerra prehispánica o de contendio demasiado crudo (como de "recular en la batalla o cagarse miedo"). "En el siglo XVIII abandonaron unos términos que habían sido utilizados en sus primeras traducciones y aprovecharon nuevas palabras. Además, a su vocabulario del miedo añadieron uno de la tristeza, siendo la costumbre española. Ya realizada esa tarea, disponían de buen número de palabras sinónimas" y diez pares distintos asociando términos de miedo. 7 pares con términos de tristeza, 4 pares con términos que asocian el miedo y la tristeza (Dehouve,2000: 34).

es *ayoojk*; podríamos suponer que los modos de catequización fueron más agrestes, tanto por los terrenos, como por las lenguas. Pero según los relatos de Burgoa, el segundo fraile que entró en Villa Alta fue Fray Gonzálo Lucero, el único que aprendió el *ayuujk*, a través del náhuatl⁹; su segundo medio de comunicación, las imágenes. En algún momento la *Corona* recomendó al obispo de Oaxaca que los indígenas aprendieran náhuatl, para que los clérigos pudieran catequizar¹⁰. Y hasta antes del siglo XVIII los documentos mixes estaban escritos en náhuatl¹¹, pues básicamente era la lengua de negociación que dominaban caciques y principales.

Ahora bien, nuestra imagen hace recorrido por el tiempo, y se instala en la catequesis. De entre el telón la Orden Dominica llega con sus misioneros al paisaje de la Sierra en 1555¹². Sonia Corcuera, curiosa de la borrachez, supone que hasta los 1771, en el orden colonial se eslabona la catequesis, la borrachez y el control social como relación contenida en los actos de irreverencia frente al orden y la evangelización, o por lo menos se trataba de la simulación de un estado de embriaguez permanente que detonó en un simultáneo otro orden: la culpa, el del castigo y la nueva educación¹³. 420 años después, el salesiano

⁹ Referido en Chance, J., *La conquista de la Sierra*. Españoles e indígenas en la época de la colonia, Ciesas, IOC, 1998.

¹⁰ Cfr. Op Cit.

¹¹ Archivo eclesial, parroquia de Sta. Maria Tlahuitoltepec.

¹² La conquista militar de los españoles se dificultó por la localización geográfica borrascosa de la serranía, además de la ausencia de minerales en la región y terrenos propicios para el cultivo o la ganadería sustrajeron a la región mixe de la conquista y evangelización militar. Sin embargo, hacia 1555, la Orden Dominica, a través de los misioneros, se estableció en los centros estratégicos de la región: Juquila y Totontepec entre 1555 y 1589, Quetzaltepec hacia 1603 y Ayutla y Alotepec posteriores.

¹³ "Una institución como la iglesia a través de delegados preparados (catequistas) intervenía en la vida de los miembros de la comunidad con el objeto de controlarlos con eficacia para mantenerlos sobrios y con la voluntad de castigarlos si no respetaban las normas (...) los indios son considerados cada vez menos hijos del amor (de Dios) hasta llegar el momento en que los confesores se refieren a ellos como los hijos del miedo (...) la catequesis se deslizaba del amor al temor" (Corcuera, 1994: 15).

Leopoldo Ballesteros contempla en ese cuadro, que aquél catolicismo de los siglos XVI y XVIII, inmerso en las luchas antiprotestantes, empeñado en fuertes formulaciones teológicas de la raza, la no inteligencia y uno más, la borrachez, consentía visiones de mundo, verdad y error, en mucho distantes de la cosmovisión indígena¹⁴. Valga decir, detrás de la imagen una totalidad civilizatoria que desconoce y estigmatiza.

Para aquellos curiosos de la colonialidad, no es la primera vez que se tipifica a los indígenas como borrachos, ni a sus culturas alcoholizadas. Profundicemos más sobre el vestigio iconográfico que estos conceptos nos heredan a la mente. Hay dos imágenes del borracho popularmente difundidas como examplas, pero sólo una de ellas ha alcanzado vigencia con cierta fidelidad hasta la actualidad.

Tenemos en la primera imagen a Rundingero, con su pichel en la mano, que después de muerto regresa como aparición ante su hija tomando una bebida hirviente que es su suplicio, se lamenta ante ella y le conmueve el corazón al punto de querer quitarle a su padre tal dolor, si es posible con su vida misma, pero él ya está muerto. La segunda es la que según Dehouve ha predominando hasta nuestros días; un peregrino que se duerme y despierta en el extravío de su borrachez, maltrata a su mujer y un día se encamina a hacer oración, en el camino, desviación de una cúspide, el demonio lo convence, una vez más, de emborracharse, vende su manta y baja al infierno, donde los diablos lo hacen beber, por la fuerza, una mezcla hedionda e hirviente, encuentra a otros de su calaña, sólo que al punto de ser arrojado contra las

¹⁴ "Sería simplista el pensar que los mixes recibieron el cristianismo a secas, como una religión químicamente pura: el contacto de los mixes no fue ni siquiera con la religión cristiana coloreada de elementos de la cultura española, sino más bien un contacto con la cultura española renacentista, teñida con ciertos elementos de la religión cristiana" (Ballesteros, 1974:28).

brasas pide auxilio a Santa María y al regresar de ese viaje, promete no beber más.



Siguiendo la argumentación de Dehouve, en la primer imagen se muestra un borracho activo, pues decide sobre su propio sufrimiento; en la segunda el borracho es pasivo pues básicamente es obligado por los demonios¹⁵.

¹⁵ Cfr. Dehouve, *ibídem*.

Ambas examplas asocian nuestros primeros cuadros de la bebida y el borracho. En cuanto a la bebida, se puede deducir que aquello propio de los borrachos es repugnante y tan caliente, que quema como el infierno, una bebida mezcla de metal con chapopote¹⁶. El borracho entonces constata que el suplicio es su estado anímico, llora, sufre, implora. Sin embargo ese será su destino de aquí y más allá de la vida, a menos que se arrepienta y entonces encuentre su salvación. Por eso el peregrino regresó de su viaje al infierno, no murió sino recobró la conciencia, a diferencia de Rundingero: el peregrino tan pronto volvió de su borrachera se propuso no ser más un borracho activo sino arrepentido.

Ahora bien, qué demasía es la que puede originar un aluciné del tamaño del infierno, o qué temporalidad pudo llevar a Rundingero a la muerte. ¿Una o dos copitas? Desde luego que no, de otro modo Jesús o, más aún, los curas predicarían en las sesiones de autoayuda, sin eludir sus honrosas excepciones. Pongámonos serios y digamos que se trata de una suficiente cantidad y frecuencia, que calculadas con una chi cuadrada, determinadas con una desviación estándar y subdivididas entre varias tasas de crecimiento, nos arrojarían un estimado de... 52 % de mujeres entre 40 y 50 años que consumen hasta diez vasos diarios de alcohol, con una frecuencia de 2 días consecutivos, un 40% de la población indígena, 20% durante 7 días consecutivos; 10% en un lapso de 3 días y 18 % de la población sólo en un día¹⁷.

¹⁶ Cfr. Dehouve, *ibidem*.

¹⁷ De acuerdo con la última encuesta nacional sobre adicciones en los pueblos indígenas, la Sierra Juárez de Oaxaca es una de las regiones con los índices más altos de alcoholismo en México. Esta encuesta fue realizada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) sobre consumo de alcohol en estas regiones; participaron 96 indígenas de 51 grupos etnolingüísticos y fue dada a conocer a principios de 2006. El patrón de consumo revela que las preferencias son de 89% en cerveza, el 39% de aguardiente, el tequila con 25%, mezcal con 24% y alcohol puro con 21%. El 44% de lugares en que se adquieren las bebidas son principalmente tiendas y expendios locales, 30% se consume en cantinas y un 20% son bebidas elaboradas en las propias comunidades. 75% de la población acostumbra beber durante las fiestas familiares, 74% de los consumidores lo hace en fiestas religiosas, un 61% de la población bebe con motivo de un

No es cualquier ingesta, sino una realmente exagerada, que en otro extremo iconográfico sería algo así como “hasta no verte, Dios mío”, “beber como marrano”, “beber hasta perder”, “beber hasta el olvido” y otras más de uso popular. Entendemos pues, que la borrachera profunda es la que en estas imágenes condena al infierno por la eternidad. Un elemento importante en la colonialidad de la Colonia es distinguir entre la bebida ligera o la pérdida de conciencia, el consumo diario y la embriaguez o borrachera profunda. En los manuales de interrogatorio para los confesionarios, Molina sugería que se preguntara: ¿te emborrachaste frecuentemente?, ¿hasta perder el sentido?¹⁸ Más aún, nos dice Corcuera, dado que la imagen del hombre borracho no es de un ser pleno, sino de facultades y sentidos subyugados a causa de la bebida, no sólo se trataba de confesar las faltas, sino de su medida, su frecuencia y cantidad¹⁹. Para Fray Manuel Pérez, esto era muy importante, tanto para el confesor como para el indio, porque sólo se declaraban las borracheras profundas²⁰.

De ahí una siguiente implicación, lo que determina la condenación es la ingesta en cantidad y temporalidad, a partir de tal iconografía se entiende que tanto Rundingero como el peregrino son borrachos, porque “todo el tiempo” están ebrios, digamos, en la ociosidad, el peregrino se duerme y despierta en medio de la ebriedad. Pero como vimos, delante del telón, ahí a mitad del escenario, no es “todo el tiempo”, sólo que desde el telón de fondo, una vez magnificando la borrachez por tiempo y frecuencia, dice Dehouve, dejan de ser importantes las circunstancias de la bebida, pasan a un segundo plano, lo que

matrimonio; 47% de los entrevistados declara que es por costumbre y 43% lo acostumbra en el cambio de autoridades. Cfr. Secretaría de Salud, CONADIC, *Retos para la atención del alcoholismo en pueblos indígenas*, 2005, p.32.

¹⁸ Cfr. Dehouve, *ibidem*.

¹⁹ “El confesor pregunta si las faltas se cometen cada día, cada semana y cuántas veces en total” (Corcuera, 1994:162).

²⁰ Referido en Dehouve, 2000: 42

se iconografía es que el borracho se pasa “todo el tiempo” ebrio y eso es lo reprehensible²¹. Esta descripción paisajística ha vuelto una y otra vez con los dominicos y diocesanos, luego con los salesianos²² y también con algunos académicos sociólogos²³ al referir determinado cuadro de Tlahuitoltepec, que ya vemos, no es exclusivo de los Tlahui.

La implicación sobre el tiempo “todo” o sea “todo el tiempo” vuelve a ser una estadística más, alarmante para la CDI, cuando aparece entre las primeras causas de muerte en población económicamente activa²⁴.

Una imagen más es la de la compañía y la soledad. En la exampla de Rundingero persiste un tercer espectador, entre el borracho y el infierno siempre hay alguien terrenal que mira con espanto y sufrimiento la condena del borracho, una mujer, su hija en este caso. El borracho siempre “andaré causando lástima”. Pero más aún, buscará presentarse a un ser compasivo que disponga de su propia vida a cambio de su dolor; al final será en vano, pues el borracho ha decidido tomar su “porquería” y ante esa condición de muerto, no se sabe bien a bien. ¿A qué regresó Rundingero?, Roberta diría que nomás vino

²¹ La borrachera se determina en razón de una borrachera profunda y dejan de tener importancia las circunstancias sociales de ésta, no importa si es en medio de la fiesta. De ahí en adelante las circunstancias de la bebida importan menos que el consumo excesivo de alcohol” (Dehouve, 2000: 43).

²² Relata el padre Pedro González Villanueva en sus primeras impresiones de Tlahuitoltepec en 1962: “El alcoholismo domina fuertemente a la comunidad. En este tiempo el hombre mixe bebe hasta emborracharse y en algunos pueblos también la mujer acompaña a su esposo. Hay varios argumentos que justifican la borrachera, tanto de tipo religioso, como de la costumbre, a esto se añade su pobreza y la inseguridad en que viven” (González Villanueva, 2004:17).

²³ Angelica Castro, en su tesis sobre la cultura política hace variadas referencias de rituales y festejos, en los que frecuentemente utiliza la idea de borrachez, se emborrachan o hasta emborracharse, en sus descripciones Cfr. Castro, *La cultura política en Santa María Tlahuitoltepec, Mixe*, 2000.

²⁴ Cfr. Galvés, X., *El alcoholismo en las poblaciones indígenas de México, en Retos para la atención del alcoholismo en pueblos indígenas*, 2005 p.13. Dehouve en las examplas medievales nos dice: “Se asume que la borrachera profunda es reprehensible, y de ahí se condena el desperdicio del tiempo, p. 49-50.

a enfadar y alguien entre el público susurrará que Rundingero no quería irse, ni regresar solo... pero se fue, es parte del suplicio. Y si no, por lo menos la condición para retomar su salvación, si aún no ha muerto, como lo hizo el peregrino. En los grupos de rehabilitación conocidos como Alcohólicos Anónimos en México, es un "fondo de sufrimiento" que el alcohólico tiene que tocar, para aceptar que "es impotente ante el alcohol", de ahí que sólo él y otros solos como él puedan ser partícipes de la rehabilitación. Los no alcohólicos, por más que quieran no podrán hacer nada.

Por otro lado, el diagnóstico social contraargumenta tal interpretación y estima que los efectos del consumo excesivo de alcohol son graves en el plano individual, familiar y social; entre otras cosas el sufrimiento moral del propio bebedor y de terceras personas²⁵, porque el borracho no está solo, ni sufre, ni padece y a veces tampoco se muere solo, la soledad es su simulación. Sin embargo tampoco está del todo acompañado, por eso vuelve una y otra vez sobre su sentimiento de orfandad en el mundo, sentirse incomprendido y desterrado de su propia vida.

Como vemos, ya en el siglo XVII se hablaba de la embriaguez en tres niveles. 1) Como pérdida de juicio. 2) Como falta individual del sujeto. 3) Falta social en cuanto afectación, influencia o agravio a los demás²⁶. En la exampa del peregrino se sobreentiende otro modo de hacer sufrir, a través del maltrato, pero más aún, si el peregrino vende su manta a cambio de bebida, es porque es capaz de gastar y vender todo a cambio de "la cochinada". Palafox y Mendoza en *La naturaleza del indio* (1762)²⁷ describían cómo el indio solía emborracharse en las cantinas, gastar lo que juntaba en una semana o un mes

²⁵ Cfr. La presentación del libro *Retos para la atención de alcoholismos en pueblos indígenas*, CDI, 2005

²⁶ Cfr. Corcuera, S., 1994.

²⁷ Citado en Op. Cit.

sin dejar dinero alguno a la mujer e hijos. Los confesores de 1700 ya señalaban a la mujer como "víctima natural del borracho", no sólo del marido sino de otros parientes²⁸. Así la borrachez no sólo es padecida por terceros, sino causante de otros efectos. Sigüenza y Góngora no dudaron en señalar que los indios a causa de sus borracheras han cometido robos, muertes, sacrilegios, sodomías, incestos y demás abominaciones. Por eso los párrocos de las iglesias condenaban la embriaguez, porque ese pecado conllevaba a otros; ya desde 1713 los borrachos acostumbraban incendiar sus casas durante la borrachera, otro por allá mataba a un compañero de parranda y otro más era señalado como culpable de cometer incesto con su hija²⁹. Nuevamente los rehabilitacionistas dicen: si no has matado, si no has robado, si no has perdido una pata, te lo puedes ahorrar.

Pero continuemos con el asunto de la compañía y la soledad. En la exampla del peregrino, cuando se emborracha es seducido por el demonio, es decir alguien más, una compañía de "mala fama", una "mala influencia", alguien ya conocido por su perversidad o simplemente los demás, los que dicen nomás tomate una, o aquellos que como Juan gritan al balcón de AA ¡No te arrepientas amigo! Aunque también podría ser una doble conciencia, un otro yo atrapado en los deseos mundanos, la necesidad de un empujoncito para "darse valor", incluso algo tan seductor y atemorizante como la misma libertad. Esta supuesta seducción, nos conducirá más adelante a un principio de simulación, no es el caso de Rundingero, que dice ¡ésta boca es mía!, sino esconde la mano, las circunstancias, la vida, la historia, su mamá, un qué se yo, que lo llevaron. Ahí la condición de compañía es evasión sobre la acción, de ahí una imagen del borracho pasivo, que es a medias, que no puede solo, en cierta forma víctima y victimario.

²⁸ Op. cit.

²⁹ Cfr. Fray Manuel Perez, citado en Op. Cit , también ver Dehouve, D., 2000 y Chance, J., 1998.

De ahí, pasamos a otra imagen más de compañía y soledad; el peregrino fue llevado al infierno, ¿pero qué es el infierno? Según la interpretación de Corcuera, el infierno mismo puede ser antes una gloria, el espacio donde ocurre la borrachera puede ser: la cantina, la pulquería o la fiesta. Cuando el borracho y su botella aún no terminan, se entiende contento, eufórico, grita, se comunica con otros semejantes, todos al mismo tono; puede comunicar, acompañarse y parrandear, pero después su apología es la del infierno y la soledad, cuando el peregrino llega ahí, ve a otros padecer lo que a él no ha venido, pero hacia allá va, si “sigue como va”, su propia destrucción, sólo que inducida por los demonios, por eso uno de ellos le sugiere, que si tiene más sed beba de la hediondez. Y así la congruencia más circular de la exampla, se enseña con el ejemplo, aprender en cabeza ajena, pasar la experiencia.

Esta paradoja entre el cielo y el infierno, la compañía y la soledad, a consideración de Menéndez³⁰, es un límite de la reflexión antropológica sobre el proceso de alcoholización. Frecuentemente se posicionan los estudios entre las consecuencias positivas y negativas. Del lado de las primeras, las condiciones de sociabilidad, de integración, incluso las posibles válvulas de escape, en otras palabras, diríamos la fiesta y sus disrupciones oficiales, permisibles. Del lado negativo, la manera individual, la condición patológica, la desintegración y el aislamiento, el momento de la cruda y sus subsecuentes estados, segregación, exclusión o marginación, ahí cuando todos rehúyen del borracho, “nadie lo entiende”, “nadie lo quiere”, “nadie sabe” y “nadie lo comprende”. Así, que luego debido a sus actos se queda solo en el mundo.

Finalmente veamos la imagen del infierno. En la exampla de Rundingero no se describe, pero habremos de suponer que la aparición que mira su hija no

³⁰ Menéndez, 1988

fue nada agradable. En cambio en la del peregrino es mucho más explícita. En el infierno arden las llamas, el sufrimiento es sentir la quemadura, entre ardor y agonía que no termina pero consume³¹. Luego la literatura clínica no es menos detallada en la sintomatología de las várices esofágicas, cirrosis hepática, esteatosis o sus manifestaciones terminales como el sangrado de tubo digestivo.

Sigamos, el infierno está lleno de pecadores, en este caso de borrachos sin arrepentimiento ni penitencia, ni perdón, ni retorno a la vida. Además de ellos, se encuentran los demonios, una especie de jueces y verdugos, los mismísimos que atormentan a los pecadores. les aplican los castigos divinos: para que sientan, para que sufran, para que sepan. Ese saber, es la aventura cíclica de la que goza el peregrino, lo vivió, lo sintió, lo supo, pero tuvo a bien arrepentirse antes de ser lanzado a las brasas y nunca más volver; luego entonces gritó, imploró a la Madre de Dios y se salvó, por eso regresó y prometió no volver a beber más... Se entiende que la exampla más que un relato de imagen, guarda la posibilidad de convertirse en un viaje a las profundidades del infierno.

En una parte de la sierra, en el pueblo Cajono de Tabaa³², un sacerdote zapoteco se suicidó, mejor que aceptar otra religión, antes pidió al pueblo que lo

³¹ "Elcastigo divino se muestra en cada una de sus etapas: enfermedad mortal mandatada por Dios, padecimientos infernales bien detallados, con sus verdugos, sus condenados, carentes de esperanza y sus espectadores espantados" (Dehouve, 2000:49-50).

³²En la sierra, la conquista espiritual fue de especial renuencia pero también a lo largo del siglo XVI los españoles tuvieron que lidiar con varios levantamientos indígenas, ya en 1550 los mixes junto con chontales atacaron el poblado de Villa Alta, luego en 1570, la rebelión de los mixes en contra de los zapotecos, una de las partes centrales de esta rebelión tenía lugar en los pueblos de los Cajonos, de hecho había una mutua demanda de pertenencia con los pueblos mixes. En donde los españoles presenciaron las formas aguerridas y la resistencia de los pueblos serranos. Cfr. Chance, J., *La conquista de la sierra*. Luego además de los rumores en ciertas zonas mixes, de que la gente se comía a los extraños, particularmente curas o sacerdotes. Cfr. Miller, W., *Cuentos Mixes* y Munch, G., *Historia y cultura de los mixes*.

siguiera, pero el entonces corregidor del pueblo, Fray Pedro Guerrero, por cierto, uno de los dominicos que llegó a dominar la lengua mixe, mando quemar el cuerpo enfrente de todos; un ejemplo de cómo los pecadores arden en el infierno. Relata Chance que la gente se quedó perpleja, y después mandó tasajear el cuerpo, cuyos trozos fueron exhibidos en las veredas. Esta posibilidad de la exampla, como un viaje alrededor, sin duda tenía como fin fijar la memoria a través de los sentidos, como un temor al infierno. La moraleja de conocer cómo se siente, cómo huele y cómo es el infierno, encontró un mecanismo en la fiscalización y persecución exasperante de las prácticas cotidianas de los pobladores. La forma de remontar al infierno fue justo a través de azotes, encarcelamiento, torturas y exhibición de pedazos de cuerpo, dependiendo la disposición del condenado, igual que el peregrino, regresaba o no volvía más.

Por su parte, los condenados, dispuestos a la penitencia, o más profundo aún, ya que se trata de amar a Dios en una tierra que le es ajena, pretender, aparentar, simular que así es.

*** **

Detrás de todo aquello que puede estar representando en estas imágenes encontramos un eslabón profundo de la colonialidad: la sobreposición de la imagen en el imaginario. Hemos visto que la imagen, en primera instancia logra evocar memoria de un lugar en el que sintetiza una situación, pero tal evocación no sólo es mental sino sensorial, emotiva; es profunda porque es introspectiva, una mirada de dentro y de fuera, por eso alcanza a construir más que una stampa externa. Pero los mecanismos de representación visual son selectivos sobre aquellos elementos que serán recordados y los que no. Por lo tanto podemos empezar a suponer que la colonización del imaginario es una

composición entre mecanismos de recuerdo y formas de olvido. Recuerdo y olvido, son mecanismos a los que continuamente recurrimos para orientar toda actuación, en referencia con el telón de fondo, los actores toman dimensión de su escenario, los juegos, direcciones y desplazamientos con otros actores y el público. Y es mecanismo para recordarse ¿quién soy?, ¿en dónde estoy?, y ¿qué estoy haciendo?

Desde luego estas coordenadas son menos geográficas y más bien subjetivas, de conciencia, de pensamiento, cosmovisión y filosofía. Es un imaginario que si bien rastrea sus productos míticos, los renueva y los reproduce culturalmente en formas anímicas y materiales, podemos decir, conocimientos y tecnologías. saberes médicos, astrológicos, que permanentemente buscan y encuentran nuevos sentidos de existencia humana y natural, y por supuesto, de ordenamiento social.

Alrededor de estas fuerzas creadoras se crea un cerco mental, que arresta toda expresión de filosofía. En el principio impone fronteras marcadas por la ortodoxia católica sobre la oralidad, la música incluso sobre la imagen y la pintura misma. Leopoldo Zea le llama la amputación humana de los americanos³³. La colonización del imaginario más que un modo de pensar, es aquello que limita los cauces creadores del sentir.

Hasta ahora, lo que el telón nos ha develado a partir de las examplas, en especial la del peregrino, son algunos indicios de la colonización de los imaginarios, por ejemplo, el mecanismo del recuerdo cuyo medio es el miedo y el de la simulación como forma de olvido. Recordarse débil, observado e inherente todo el tiempo ante sus pecados, ¿quién soy?, un pecador ¿En dónde estoy?, en el límite del cielo y el infierno. ¿Qué estoy haciendo?, pecar, confesar y

³³ Leopoldo Zea *América como conciencia* UNAM, FFy L. México, 1983, 133 p.

arrepentirse, que es olvidar o sentir el suplicio del dolor interminable. Luego entonces olvidar, para ello recurrir al mecanismo teatral por excelencia: la simulación, fingir, aparentar que se ha olvidado.

La aplicación serrana de la exampla del peregrino, aquel pecador que en vida puede probar el mismísimo infierno, se traduce en una campaña contra la idolatría. Si bien la intención de las examplas era una preparación para la confesión, Grusinsky le llamaría una pedagogía a gran escala de la confesión³⁴ en donde el castigo ejemplar alcanzó algunos resultados. Hacia 1972, Maldonado inicia la persecución de prácticas religiosas en la Sierra Norte³⁵, en esta campaña se lograron reunir confesiones detalladas de los oficiales, incluso algunos chamanes. Especialmente importaban aquellas prácticas dirigidas por los curanderos, incluyendo las que hacían uso de sustancias alucinógenas; dentro de las confiscaciones se obtuvieron figurillas, procedimientos exhaustivamente detallados y 99 calendarios de uso ritual, algunos de ellos, según Miller y Carrasco, con vigencia en 1945, en la mixe media³⁶.

Lo mismo que en las examplas, la confesión voluntaria implicaba el perdón y la gracia de Dios, no en cambio aquellos que eran descubiertos sin arrepentimiento alguno. Quizá por eso la figura de los fiscales es tan importante en la organización social de la sierra.

³⁴ Grusinsky, *La colonización del imaginario. Sociedad indígena y occidentalización en el México españoles, siglos XVI- XVIII*. FCE, 2007.

³⁵ John Chance encuentra gran parte de los detalles de estas campañas en el Archivo General de la Nación entre los legajos de la Corona sobre delitos, Cfr. Chance, J., *La conquista de la sierra*.

³⁶ Cfr. Carrasco y Miller, *El calendario Mixe*, 1959.



Desde diferentes puntos, la exampla que hemos referido y sus múltiples imágenes son lo suficientemente compuestas, constituyen todo un entramado de órdenes, pecados, suplicios y delitos, que a simple vista son capaces de ocupar atención exclusiva del espectador, difícilmente la mente puede recrear situaciones creativas, sueños o nuevas composiciones ante el pasmo del miedo. Sin embargo lo hace, digamos, lo ha hecho, y hay herencias varias, que por desgracia no alcanzan para esta representación, pero se burlan y mofan de los diablos, los retan y salen vencedores. Aun en aquello impuesto hubo fuga para

el espíritu creador; la burla y la evasión también hicieron uso del barroco³⁷. Entonces el borracho se pone las pilas, juega y cotorrea con los diablos, mofa a la muerte. En la imaginación de la oralidad y la gesticulación se encontró escaparate a la realidad donde el orden colonial aparecía como un superpuesto político y religioso. Pero como pudo llegar a ser esto, tuvo que haber un mecanismo apropiado para que esto sucediera... En esta representación tiene que ver con la simulación, aquella que se abrazó a la permanencia, incluso a costa de ser indios, aunque esa simulación no dejara de atarse a un cabo muy delgado entre la expresión, digamos, subalterna y la colonizada.

Por eso la sobreposición de la imagen al imaginario, ni es vertical, ni unidireccional, ni mera imposición. Hasta aquí hemos visto algunos referentes coercitivos, pero en realidad, ¿por qué la mayoría de ellos han perdurado hasta nuestro tiempo? Hoy podemos decir que los mecanismos coercitivos del miedo no nos persiguen so pena de tortura, por lo menos no en los niveles de la alcoholización, aunque habría que repensarlo en los términos más profundos que ha representado la alcoholización como amenaza transgresora y revelación ante un orden.

Pero por ahora nos concentraremos con más detalle en las formas de olvido, una que hemos señalado es la simulación. Pero para que exista una simulación debe ser construido un nuevo relato, no una nueva memoria, porque esa es la que se pretende borrar, pero sí construir un recordatorio. Tal recordatorio buscará un antecedente fuerte, cuyo lugar, según Cassigoli, lo encontrara en la congregación³⁸. Su ser gregario lo devuelve a sus semejantes

³⁷ Cfr. Susynsky, *La imágenes, de Guadalupe a Blade Runner*.

³⁸ "Una sociedad requiere de antecedentes, pues el alcance, la lógica y la autoridad de la propia voz vienen de atrás. Cuando estos antecedentes no están naturalmente presentes en una comunidad nueva o reunida después de un prolongado intervalo de dispersión o sometimiento. Los lugares de la memoria se encuentran en la congregación, no precisamente en la socialización,

como principio de sobrevivencia. Después de que el borracho ha sido ninguneado por sus actos, despreciado y se ha quedado solo, acto subsecuente al arrepentimiento y penitencia es su re-integración, su vuelta al mundo. ¿Pero a cuál mundo?, si aquellos de su semejanza yacen en las penurias del infierno, andan ocultos o desvergonzados. ¿A dónde llegará si prometió jamás volver a beber? prometió olvidar, jamás volver a decir, ni sentir.

La congregación será en un espacio de nuevos hombres como él, pongámosle los rehabilitados, entre los que encontrará o recreará su pertenencia después del extravío. La primer congregación fue obligatoria³⁹, en 1572, se desmontó la campana y se dio de latigazos a quienes se resistían. Pero ahora cómo convive con aquellas congregaciones que ofrecen nueva pertenencia al reincorporado, si en exterior no hay una fuerza coercitiva que se imponga, sino aparentemente se muestra como deseo voluntario, ya no volver a beber y pertenecer a otra congregación donde le quieran y le entiendan, otros modos de congregación con la esperanza del amor, no indígena, ni católica, sino evangélica y con ellas sus parientes rehabilitacionistas. En esta congregación el perdonado buscará hacerse de una nueva historia, un nombre y, desde luego,

sino en la congregación, pues la esencia de la memoria reside primaria, originalmente en la congregación” Cassigoli, *La memoria y sus relatos*, 2003, p.5.

³⁹Jonh Chance dice que después de una prolongada y sangrienta conquista y de un periodo de leve dominio español que duró treinta y cinco años, a mediados del siglo XVI el campo de acción no se concentró en Villa Alta, sino la mayor parte de las actividades económicas, políticas y religiosas se ubicaron en la comunidades. Por orden de Fray Jordan de Santa Catalina por iniciativa de los dominicos y con apoyo de los alcaldes mayores, pero durante 4 años sólo se había mudado veinte personas. Entonces desde Totontepec se hizo presión para que se transfirieran todos los bienes a la nueva locación en la parte baja. Desmontaron la campana y los decorados de la iglesia y dieron latigazo a la gente que se resistía, pero la población logró obtener un permiso del virrey para mantenerse en la locación original. Entre los pueblos con mayor prioridad para 1598 se encontraba Tlahitolttepec. La idea era hacer de Tlahui un centro de congregación para restablecer pueblos de Tamazulapan, Ayutla, Tepuxtpec y Tepantlali, sin duda estos objetivos de la congregación atendían a los asuntos administrativos y territoriales. Ya antes Corcuera mencionaba la importancia de la familia nuclear en torno de la catequesis, pues implicaba una concepción de tributarios y de organización social. Una de los resultados de la congregación fue justo la dimensión de los asentamientos por familias concentradas en territorios compactos.

procurar no olvidar el recuerdo, que no es lo mismo que recordar el pasado, pues inevitablemente le despertará el deseo, la tentación de volver a ese estado.



Nuevamente el recurso del recuerdo se instala en lo emotivo, en lo sensorial, en el cuerpo. La condena de la borrachea fue una apología a la ausencia de suerte o de signo astrólogo o tonalli, es decir, una ausencia de entidad anímica, que invariablemente conduce a la muerte del hombre, una enfermedad peligrosa en el entendimiento cosmológico mesoamericano, en las prácticas *ayuujk*, es objeto de diversos tratamientos para su recuperación, dependiendo la gravedad, condición o ausencia en la que se encuentre el *tz'ok*. Por eso la traducción vulgar de esta preocupación demerita el saber médico y supone que las limpias son saberes populares rebasados por la enfermedad del alcoholismo⁴⁰.

En los términos originarios que se presentó la borrachez, la ausencia de entidad anímica se fue traduciendo como una falta de voluntad; el borracho no es un hombre completo pues carece de voluntad, luego entonces no puede salir solo del infierno, por eso grita a Santa María, pide auxilio a ella. Sin embargo, su primer salvación es aceptar que es un ser inmundo, por eso ha llegado al interior de la tierra, ya no donde habitan los antecesores, sino donde radican los malos. Aceptar su condición des-humánica, aceptar que ha vivido en el error y en otra versión se dirá que aquel ser faltó de voluntad fue dominado por el alcohol. Tales apologistas modernos sugieren en sus 12 pasos de rehabilitación⁴¹, que el primero será aceptar que el ser inmundo se tiene que derrotar... ¿derrotar?, ¿para los kamabyes? No en vano tienen poco éxito los grupos de alcohólicos anónimos entre los *ayuujk*.

Evitar el pasado, es un mecanismo del olvido, olvidar significa no detenerse en aquello que despierta una suerte de naturaleza, la pecadora. Otorgar otro sentido, significado y signifiante a los objetos, escuchar su

⁴⁰ Entrevista a miembro de AA, 2005, ciudad de México.

⁴¹ Cfr. Central Mexicana de Alcohólicos Anónimos, *El libro de los 12 pasos*, 2004.

nombre sin sentir palpar, sin ese hueco de ir inevitablemente al encuentro de ese pasado, desear estar ahí, soñarlo, nombrarlo en silencio; desacralizar los objetos y lugares, quitarles su entidad anímica, dejar de quererlos y respetarlos. Resignificar su posición en el mundo, olvidar es decir no lo conozco, que no perdure conocimiento, es la negación sin más del pasado. Corcuera nos pregunta: ¿Cómo dejar pasar la embriaguez, si el pulque invariablemente tiene una carga simbólica que devuelve a los indios a su tiempo de idolatría? Por eso Alva se refiere al pulque como una infernal bebida⁴². Ahora entendemos por qué aquella primer botella que miramos, cuyo contenido desconocíamos se mostró hirviente y asquerosa después. En su momento, fueron prohibidos⁴³ no sólo el pulque, sino el tepache y una especie de mezcal. Olvidar el objeto con todo y sus usos, formas, variedades y estilos es abandonar el modo de entender la imagen y vida corporal, de entender la salud y la enfermedad, incluso las facultades de llorar y reír.

Peor aún es cuando por la bebida el borracho es capaz de vender algo más sacro que su alma, como lo hizo el peregrino, una borrachera más le llevo al sacrilegio de vender su manta de peregrino a cambio de bebida.

Lo que no logra el olvido tan fácilmente es negar lo que ahí está, digamos la *nääxwinyet*, donde el hombre se sienta y se para y aunque recurre al relato sobrepuesto en que el peregrino camino a la oración encuentra al diablo en

⁴² "La borrachez provocada por la infernal bebida del pulque, es la puerta o entrada de todo género de vicios y pecados. Estos son mortales, infinitos, sin cuento ni número, gravísimos y enormes... Advertid que no tenéis ante Dios excusa ninguna para cometer todo tipo de pecados, aunque digas que el vino, el pulque lo hacen", Alva citado en Corcuera, 2004 p. 116.

⁴³ "El tepache es pulque blanco mezcaldo con miel de panocha hervida con anís, con ciruelas pasa, con una hoja de maíz o con distintas frutas. *Vinguie* era la bebida preparada con cabezas de magueyes viejos martajados puestos a fermentar en una vasija de pulque. Se extraía calentándolo después en un alambique. Lista de bebidas prohibidas publicada por el Virrey don José de Gálvez el 2 de julio de 1784, a consecuencia de la real orden expedida el 20 de agosto de 1782, citado en Corcuera, p. 127.

desviación de una cumbre, aunque coloca otro lugar del infierno camino a la *Kojp Kexpet* (montaña), la montaña siempre será sagrada. Luego al padre Tlahui (Leopoldo Ballesteros) se le ocurre exponer en 1974, que el sentir mixe es noble y humano, cuya morada de fe se encuentra con Dios y con el Cerro⁴⁴, pues no hubo más que mandarlo a recorrer otros poblados, 4 horas de terracería y 6 horas de las localidades de Matías Romero y Tuxtepec.

Por eso el olvido tiene que valerse de un mecanismo más terrenal, jurídico de orden moral y legal. El pecado no sólo puede ser pecado sino delito.

*** **

La borrachez como pecado es la que condena al borracho, lo hace despreciado de la tierra y maldito en el infierno, así, su única salvación será renunciar a todo su pasado. De antemano sabemos que es un ser débil, con poca, escasa o nula voluntad, que siempre estará tentado a caer una vez más en el pecado. Para ayudarse en esa debilidad, deberá recurrir a una nueva educación que dictamine que el problema del pecado no es el hecho sino su ocultamiento. Así la confesión es otro modo de su salvación, siempre y cuando se muestre una disposición. El peregrino, antes de ser lanzado a las brasas pidió ayuda, se mostró arrepentido y alguna promesa previa tuvo que dejar ver para poder regresar. Se sobreentiende que él por propia voluntad, se fue a

⁴⁴ Para Ballesteros, la religiosidad mixe estaba basada en la personificación y culto de las fuerzas de la naturaleza, en su contacto con el cristianismo y sus contenidos éticos de cooperación y amor, permitieron la asimilación de tales valores religiosos y culturales en la concepción naturalista de los mixes. El culto a los santos y misterios cristianos se convirtieron en prácticas profundamente arraigadas entre los mixes, principalmente La Asunción, La Encarnación y La Trinidad: "encontraron en el cristianismo valores absolutos: algo que no era español ni europeo, ni occidental, sino humano. Su religión naturalista se prestaba a ser una plataforma: podría ofrecer una simbología flexible; constaba de arquetipos más que de dogmas y de tradiciones históricas" (Ballesteros, 1974:33).

confesar, bajo la promesa de no volver a tomar, un ¡no lo vuelvo a hacer!, ¡está es la última!, la despedida, de la del estribo. la ¡ya no más!.

Pero no sólo el diablo es fuerte y la voluntad débil, sino lo que tenemos es un acto de simulación; una vez que el peregrino, digamos, fue a jurar a la iglesia, también pudo regresar y hacer un permiso por si las dudas, o la fiesta o el bautizo. Hasta aquí, todo más o menos bien, el problema es cuando aquel hallé el modo y al principio se confiense, pero si una, dos, tres y más deja de hacerlo es porque habrá vuelto a su inmundo pasado. Y con eso de que después de tres ya es costumbre, no puede caber el riesgo de que alguien diga que es buena la costumbre.

El pecado moral⁴⁵, necesita su fuerza judicial, así ejercieron los demonios sobre el peregrino. Estaban en el infierno cumpliendo mandato divino, pero estaban frente a él haciendo acción de juicio en la cárcel como infierno. En la sierra hacia finales del periodo colonial, los fiscales o topiles de la iglesia solían aplicar castigos que consistían básicamente en 16 latigazos por cometer las siguientes infracciones: 1) no asistir a misa, a la doctrina o no rezar. 2) Por ebriedad. 3) Por golpear a sus esposas. 4) Faltas de respeto a los padres. 5) Faltas de respeto al cura⁴⁶. Los fiscales son una figura importante en la sierra, hacen justicia, median entre pleitos, asisten a los curas en las liturgias y catecismos y son los principales vigilantes de toda actividad pagana.

Pero digamos que un hecho bastante sonado hasta nuestros días abre una puerta importante para institucionalizar el pecado como un delito. La

⁴⁵ La acción evangelizadora de la iglesia, instituyó un orden donde el pecado, el delito y el castigo fungían como mediadores y sancionadores del fin último que era otorgar el perdón al alma. En el debate de si los indios tenían alma o no, la función evangelizadora argumentaba la instrumentación de un orden donde el otro es colocado en una posición subalterna, en tanto se alude a su condición humana, sin embargo cuando interviene la relación del pecado y el delito se instrumentan nociones de orden moral y de normatividad jurídica y convivencia social.

⁴⁶ Chance, J., *La conquista de la sierra*, p. 252.

diferencia explícita entre el pecado y el delito, es que el pecado es perseguido y cobrado, pero el delito sin mediación alguna, una vez que es juzgado, es castigado. Unos fiscales en San Francisco Cajonos denunciaron ante los frailes una ceremonia "pagana" en la que participarían principales, caciques y toda la comunidad, los pobladores arremetieron contra los fiscales, pero tan pronto los frailes castigaron y exhibieron por las veredas a aquellos pecadores, desde la real audiencia española se instituye una ley que tipifica los rituales y cultos al rayo y demás divinidades como delitos⁴⁷. La tipificación de delitos y entonces la apertura de instancias paralelas de justicia tiene una repercusión importante jurídica en la destitución de los poderes indígenas.

El recuerdo, el no recuerdo y la no memoria son las principales negaciones para efectuar la conquista y crecer un mundo colonizado. De esta condena fácilmente emergen el pecado y el delito; el pecado que radica en el origen, implícito y natural de esta región del mundo.



⁴⁷ Cfr. Op. Cit.

Colonialidad de la alcoholización

Pero la idea del demonio⁴⁸ y su creación terrenal, en el fondo, lo que permitió fue escapar de la acción cosificadora del mundo occidental y justo ahí en lo oscuro, mágico, y tal vez demoníaco, se aguardó un misterio, un saber ancestral, que ahora don Alcalde dice, "son nuestros secretos". El asunto es que ese misterio, así logró pervivir, en los primeros tiempos de la persecución idolátrica, pero tal vez no logró actualizar sus formas de protección. Los *xemabyës* son los únicos que al parecer aguardan ese misterio, que en realidad es un saber, y hay quienes dicen que en los vestigios ancestrales de la lengua, que por cierto cada vez parece más distante de los modismos joviales.

*** *** ***

Hasta ahora hemos visto en nuestro telón algunos mecanismos de recuerdo y olvido actuando sobre esta especie de conciencia, la del imaginario. Pero su apuesta principal decíamos es olvidar la práctica y más antes lo que origina esa práctica, que es un saber. Ya varias lumbreras reflexionan incansablemente sobre el asunto de los saberes. En esta representación

Matriz y geografía colonial predicantes de la abyecta alteridad: la América indígena, descubierta por la extrañeza occidental: un mundo con cierto origen demoníaco, la obra del demonio descubierta. Como fin último la encomienda providencial de la salvación. Socorrer de las fauces del demonio a tales seres abandonados por la mano de Dios. Aquel mesianismo de la conquista mira en esta cultura un fruto diabólico: una cultura reducida, negada como cultura y como humanidad. ¿Qué clase de hombres eran? ¿Con alma o sin alma? ¿Hijos de Dios o del demonio? (porque la chingada todavía era muy pequeña). Ahí, las controversias entre el padre Las casas y Sepúlveda. Las casas defendiendo la calidad humana y el alma de los habitantes (humanos) primeros de estas tierras, y Sepúlveda negándola. Pero en aquella controversia había un tercero... el enjuiciado que se volvió indio. El enjuiciamiento que pervive como amuleto moderno en el diagnóstico de cualquier estado de mal y del mal; desde la conquista sirve el enjuiciamiento para negar la condición primaria del conquistado, y si bien sale reconocido hombre de aquel juicio, no dejaría de pagar un costo por esa absolución.

⁴⁸ El diablo para los mineros de Bolivia no es una entidad maligna, sino protectora, la atribución maligna fue producto de la invención evangélica en América del Sur.

podemos decir que es más que un modo de pensamiento o artilugio intelectual, decíamos. se empata con la memoria y un imaginario que pone en juego tecnologías materiales y corporales, son modos de concebir el cuerpo, el poder, el tiempo, mas aún, son conocimientos de lo externo y lo interno, por ejemplo, aquella explosión de los estados anímicos o emocionales. Por eso frente a la alcoholización, los principales saberes son aquellos que giran en las nociones de salud-enfermedad, los saberes clínicos y los rehabilitacionistas.

Aquella pretensión catequista de incitar la confesión, no es una huella menor sobre los escenarios de la alcoholización. Desde aquí, en el telón de fondo distinguimos que la confesión ha influido predominantemente sobre otros saberes y bajo diferentes miradas paradigmáticas, incluso científicas, estructura modos de “sanación”.

Por curiosidad, miremos que en los 1642, con miras a unificar la catequesis, se elaboran manuales de los santos sacramentos⁴⁹, algo así como manuales de procedimiento, tanto para la confesión, como para la penitencia; el énfasis especial se pone en la descripción de las faltas y los pecados. En este detalle tan minucioso se instaure un poderoso método de análisis clínico, que echa a andar una maquinaria muy profunda, primero que nada sobre “un individual”, en el que interviene el diagnóstico, a partir de un auto-examen de conciencia, para la sanación. Le Goff nos ayuda a sintetizar ese nuevo lugar colonial de la memoria, que ya venía de atrás con Sócrates, pero que entrado el siglo XX se vuelca sobre ese mundo tan descomunadamente complejo y contradictorio que es el yo interno, luego el núcleo duro, pero científico de la confesión, sin duda, es la morbosidad del psicoanálisis⁵⁰. Dice Corcuera que la originalidad de la

⁴⁹ Cfr. Corcuera, 1994.

⁵⁰ El nuevo lugar colonial para la memoria tuvo hondura en la confesión. “La memoria se sumergió profundamente en el hombre interior, en el corazón de aquella dialéctica cristiana del

confesión es más que una práctica religiosa original, aquella búsqueda sobre el sí mismo ha encontrado objeto justo en los sentimientos de culpa y miedos de la persona⁵¹.

Una importante determinación clínica y social dimensiona la bebida en razón de la cantidad y frecuencia, pero otra se ocupa de aquellos detalles en la confesión, desde ¿quiénes estaban?, y ¿qué hora era?, que comparten con la judicial, hasta ese sentir profundo de ¿qué pensaba?, ¿qué sentía?, más aún ¿cómo lo pensaba?, ¿cómo lo veía y sentía? Nuevamente las imágenes y su descripción en esas visiones y sentires profundos son significativas para suponer otro tipo de perversidad humana, quizá aquella que los confesionarios ponían de la mano con la borrachez: la sensualidad y perversiones ocultas.

Este ejercicio profundo no es aquel señalado por alguien más, no es lo que se dice y se puede escuchar o ignorar, en realidad es la interiorización de una imagen, un supuesto de sí mismo, que difícilmente puede permanecer por mucho tiempo en la simulación, sin ser realmente creído. El impacto profundo sobre el indio que se declara pecador puede ser dicho una vez, como quien dice, de dientes hacia afuera, ¿pero en el mecanismo de la reiteración?, decirlo varias veces: he vuelto a pecar, he vuelto a pecar. No es lo mismo que alguien más señale a un borracho y se lo diga, que ese alguien se diga a sí mismo soy un borracho.

interior y del exterior de la cual saldrá el examen de conciencia, la introspección y quizá también el psicoanálisis (Le Goff, *El orden la memoria*).

⁵¹ "La confesión es el resultado de una doctrina y de una práctica religiosa profundamente originales y contribuyó al discernimiento del yo interior por medio de la declaración detallada y repetida de las faltas. Sócrates había recomendado el conocimiento de sí mismo y en el siglo XX el psicoanálisis ha centrado su atención en los sentimientos de culpa, de miedo y de inseguridad del hombre. Entre estos extremos de la temporalidad que representan 2500 años de indagación, surgió en Occidente la figura del sacerdote que otorga el perdón divino. La iglesia lo presentó como padre, como médico y como juez". (Corcuera, 2004: 151.)

Pero si hablamos de una sanación⁵², el método empleado por Wil y Bob, autores del método de Alcohólicos Anónimos, que surge en la década de los treinta en Estados Unidos, además de la influencia en ciertas corrientes de la psiquiatría e iglesias protestantes⁵³, su método no abandona el de la confesión, sólo que ésta debe tener lugar frente a un igual que comprende y sabe aquellos deseos. Entonces, como el mago de nuestro escenario, una vez que se verbaliza el fantasma desaparece. Igual que en la penitencia, la permanente confesión evita una recaída. Después de medio siglo de funcionamiento en un entramado cultural como el mexicano, digamos que el ejercicio de confesión tiene lugar en una tribuna frente a un auditorio. La finalidad de esta confesión no sólo es que la persona individual diga o verbalice, sino que alcance una especie de trance a partir de la catarsis. No faltaran aquellos curiosos de las sustancias cerebrales que se inclinan por estos otros modos alterados de la conciencia y los sentidos. La catarsis es la puerta de la sanación, liberación de angustia, verbalización de frustraciones. Luego, bajo terminologías del psicoanálisis se populariza la confesión como algo más inmediato de la sanación, una curación, y dicen: súbete a curar.

El impacto profundo que tiene el mecanismo de la reiteración no es sobre la persona que se declara pecador, una, dos, tres y más veces, tampoco son los otros que le dicen, o recuerdan ¿quién es?, ¿qué es lo que está haciendo ahí? Es

⁵² Frecuentemente la respuesta social ante las consecuencias negativas del alcoholismo se encuentra asociada a métodos clínicos o psicoterapéuticos para tratar la enfermedad en las personas. De hecho el alcoholismo se declara como una enfermedad por la Organización Mundial de la Salud. En términos de políticas públicas y programas de atención a la salud en México es una tarea que el Estado ha delegado, en el mejor de los casos, a grupos de autoayuda como la Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos, junto con otras varias modalidades gratuitas y privadas: de 24 horas, granjas, de puertas abiertas, de puertas cerradas, y de tercer nivel...

⁵³ Cfr. *Alcoholismos y grupos de Alcohólicos Anónimos*, Revista Desacatos, num 29. Enero-marzo, 2009.

un sí mismo, el que sube a confesión frente a un auditorio y se declara: Yo soy un enfermo alcohólico.

Vayamos al asunto de la enfermedad. Antes de rastrear la confesión como método clínico, la confesión colonial logró hacer recuento y anecdótico de aquellos saberes y prácticas, digamos mesoamericanas, relacionadas con la salud y la enfermedad. Aunque dice Gruzinsky que bajo el encargo temeroso de confesar, seguramente gran parte de aquellos testimonios, algún sesgo guardan de aquellos verdaderos saberes, sin embargo son la fuente más cercana que señala el origen de las enfermedades con la influencia de malos aires provenientes de los cuatro puntos cardinales. La afectación principal es sobre tres fuerzas vitales concentradas en la cabeza, el corazón y el hígado. Siguiendo a Gruzinsky, en el eje vertical y horizontal subdivididos en planos y regiones es donde se sitúan las mutaciones del estado físico, sensorial y, digamos, de la psique. Justo en esas transformaciones tiene lugar el paso de la sobriedad a la embriaguez, en el eje vertical ascendente-descendente, tanto de influjos divinos como de temporalidades cíclicas y conducentes al

Se creía que las enfermedades eran provocadas por espíritus malos o por promesas que la gente no cumplía en los cerros o con los santos, entonces para eso le recomendaban guardar y respetar las costumbres y a la Madre Tierra, a veces no eran buenos con quien estaban casados y se les recomendaba separarse, recoger animales en lugares donde dicen los *xemabyës*, cuidarse de la mirada de la gente negativa. Había lugares donde se recomendaba no pasar estando borracho, cuidar el sueño. A veces, si una familia tenía pleito con otra, podía hacerle daño con la comida o la bebida, podía enfermarla o emborracharla. También las enfermedades son de todo el pueblo, algo que la gente estaba haciendo mal. No todos pueden curar, nosotros sabemos de pomadas, hierbas y luego nos capacitan con promotores de medicina tradicional, pero no podemos curar, porque no conocemos el uso de las palabras, las plantas, ni el calendario
Sobadora de Chichicastepec,
2008.

Dicen que toman porque tienen adentro un parásito que es el que les pide alcohol, que son bichos de mezcal.

El haba cruda, molida, tomada como purga les hace vomitar todo lo que se tomaron.

También la ruda y el te poleo, se machuca y el jugo que sale es lo que se toman.

Para los crudos la hierba mora o cualquier otra guía les ayuda por su sabor amargo.

Contra el alcoholismo, dicen que es buena la leche de marrana.

O si no de la misma orina de uno, un poquito ayuda.

Si es angustia lo que traen, sienten un nudo en el pecho, se toma la hierba Santa María.

El pulque bien fermentado sirve para la calentura junto con la chilacayota y agua de nixtamal, también fermentados.

Regiduría de Salud, 2008.

destino⁵⁴.

Por cierto, diferentes aplicaciones terapéuticas complementarias en la rehabilitación de “los alcoholismos” ahora comienzan a recuperar saberes de diferentes culturas en la búsqueda de un equilibrio: corporal, psíquico y espiritual en la persona.

Ahora bien, en las prácticas cotidianas de sanación, para los *ayuujk* existen tres tipos de enfermedades: las de origen “natural”, como empacho y estreñimiento; las de origen espiritual causadas por el desequilibrio del hombre con la naturaleza y con la sociedad, por ejemplo, el mal de ojo, la tristeza y las adquiridas a través de los sueños. Para estos casos las personas acuden con los *xamabyës*. El tercer tipo de padecimientos no tienen un origen causal identificado, el “alcoholismo crónico” o la “drogadicción” son ejemplos de ello. Posiblemente porque veíamos que la incorporación del alcoholismo como enfermedad

⁵⁴ “Un espacio doble al que ordenan los conjuros según el eje vertical y un plano horizontal. El eje vertical une dos polos, lo alto y lo bajo, o si se prefiere el reino de las alturas y el país de los muertos. Este eje se subdivide a su vez en una serie de planos: los 9 más allá de donde viene Tezcatlipoca, las 9 regiones de los muertos donde envía a sus víctimas. En ese eje vertical se manifiestan las transmutaciones esenciales, las transformaciones de estado, el paso de la vigilia al sueño, de la vida a la muerte, de la sensibilidad a la insensibilidad, de la sobriedad a la embriaguez, de la ilusión a lo vivido o de lo vivido a la ilusión. El eje es el lugar del principio y del fin de las cosas, es el conducto ascendente y descendente que toma las influencias divinas, el fuego del destino, los ciclos del tiempo.” (Grusinsky, 2007:166).

en lo comunitario, es relativamente reciente. Se conoce a los borrachos, pero recientemente se conoce a los "alcohólicos".

Este saber hace uso específico de palabras, plantas, granos de maíz y como antes lo vimos, de sustancias como el mezcal. Doña Aurelia, asegura que sí ha escuchado últimamente en la radio que el alcoholismo es una enfermedad, también aparece en los carteles de la clínica de salud y en las reuniones del programa Oportunidades y Progreso, también les dan pláticas de los efectos que puede provocar y en ocasiones contestan cuestionarios. Sin embargo, considera que es una enfermedad nueva, probablemente las enfermedades han ido cambiando, o tal vez lo que ha cambiado es el nombre de las enfermedades. Un cambio no menor que ya hemos visto en este telón hasta donde nos remite.

Los médicos, digamos que son de más reciente incursión en la región, en cierta forma llegan con la carretera. En la década de los sesenta llega a vivir cotidianamente a la región mixe la primera orden de salesianos, entre otras cosas, en Tlahui abren un dispensario médico con el apoyo de las monjas de la orden de María Auxiliadora. Pero no es sino posterior a la apertura de la carretera a finales de los setenta cuando se inician los primeros recorridos de promotores de salud. De manera permanente los médicos llegan a Tlahui una vez que se construye la clínica de salud por parte de la comunidad en los noventa. Antes de eso, sólo eran visitas periódicas. Según Aurelia, cuando llegaron los médicos, ellos empezaron a decir cuál era y cómo se llamaba la enfermedad. Para la medicina, el alcoholismo es una enfermedad biopsicosocial

Ahora, viajemos más en el tiempo y vayamos a la clínica de salud en Tlahui; aunque no hay un registro sistemático de muertes y causas de muerte, el médico considera que no son una cifra importante las relacionadas con el alcohol, pero considera que sí es un problema resumido de la siguiente manera:

en Tlahui sí hay un problema que es el alcoholismo, y a su vez el problema del alcoholismo es la cultura, porque en ella “todo el tiempo se bebe”, para “todo” se bebe y donde quiera se bebe. Sin embargo el ejercicio de la medicina es un tratamiento no precisamente preventivo ni de rehabilitación, sino fundamentalmente sobre la atención de las patologías orgánicas, los casos de cirrosis, esteatosis y demás. El trabajo preventivo tiene lugar en otras prácticas de tipo educativo, con la psicología y el trabajo social. En cambio, en el proceso de rehabilitación sólo si los pacientes quieren son canalizados a los grupos de Alcohólicos Anónimos.

Por otro lado, de acuerdo con los programas de atención a los alcoholismos promovidos por el Consejo Nacional contra las Adicciones y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la educación preventiva sobre los alcoholismos básicamente contempla tres ejes de acción : elaboración de materiales didácticos que serán difundidos a través de promotores, clínicas, programas sociales, y escuelas primarias y secundarias. El contenido básico es la prevención del abuso de bebidas alcohólicas y de alcoholismos, señalando los factores de riesgo, efectos nocivos y alternativas de rehabilitación, generalmente gratuitas, como los grupos de Alcohólicos Anónimos⁵⁵.

⁵⁵ Cfr. *Retos para la atención de los alcoholismos en pueblos indígenas*, CDI, 2005. Recientemente se llegó a considerar la creación de un hospital para indígenas con problemas de alcoholismo. En mayo de 2004, Xochitl Gálvez, entonces titular de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, propuso el funcionamiento de la primera clínica en México para atender a indígenas alcohólicos, con una inversión inicial de 4 millones de pesos para la construcción del centro de atención en una comunidad Nā-ñü de Querétaro. El proyecto no se llevó a cabo ante la falta de presupuesto y las dudas sobre si era el mejor mecanismo para atacar el alcoholismo.

En el estado de Oaxaca se aprobó un proyecto con presupuesto federal para la apertura de Centros para la Atención y Prevención de los Alcoholismos, que funcionarían como centros de internamiento con el apoyo de médicos, psiquiatras y enfermeras. La capacidad de internamiento sería de 20 personas, canalizadas de los distintos centros de salud, hospitales e incluso de la procuraduría por aquellas personas que hayan cometido algún delito. La construcción de estos centros se inició en 2008, aunque muchos de ellos serían adaptados en algunos hospitales psiquiátricos. 2 están considerados para los Valles Centrales, 1 en Tehuantepec, 1 en Tuxtepec, 1

En Tlahuitoltepec, sólo existe un grupo de AA en todo el municipio, aunque hay otros tres en los municipios contiguos de Tamazulapan y Ayutla. Este grupo, aunque se orienta bajo las 12 tradiciones y los 12 pasos de los grupos de AA, tiene adaptaciones muy singulares tanto en práctica como en concepción. Sus asistentes son variables, en temporadas han llegado a ser hasta 10 personas y en ocasiones son 4, las mujeres son menos aún. Sin embargo a consideración de uno de sus iniciadores, ha sido difícil mantenerse sin beber por ese medio. El grupo tiene cerca de 8 años en funcionamiento y actualmente tienen un programa radiofónico en la estación *jēnpōj*. En su experiencia no se tiene que romper con la tradición, él sigue poniendo su tepache, sólo que ya no lo bebe. En sus remembranzas recuerda algunos cambios que han influido en el acontecer y modo de ser en la gente de la comunidad. Él le dice “la civilización”, cuando la gente empezó a trabajar y a recibir un pago, empezaron a construir sus casas de material, unos compraron carros, televisiones y dice que algo pasó en el modo de pensar de la gente y dice: tal vez fue la ambición, la gente empezó a gastar su dinero en la bebida en vez de comer...⁵⁶

Huahuapan y 2 en la costa de Puerto Escondido y Pinotepa, ninguno en la Sierra Norte. (Secretaría de Salud Oaxaca. Departamento del Programa de Adicciones, 2008).

Lo cierto es que el estado no cuenta con una política de salud pública para los pueblos indígenas, mucho menos implementa programas de salud enfocados a la prevención y rehabilitación del alcoholismo. Las acciones preventivas, las deja a cargo de otros programas sociales como Oportunidades, cuyas estrategias de sensibilización parten de realidades y diagnósticos ajenos al acontecer comunitario, además de que se activan en espacios donde el pago de un apoyo monetario compromete la asistencia a talleres y pláticas de prevención. En cuanto a las estrategias de rehabilitación, estas quedan a responsabilidad de grupos de autoayuda de Alcohólicos Anónimos que enfrentan grandes dificultades para atraer a la población en contextos comunitarios, donde la cohesión, la crítica y la burla son particularmente incisivos en la persona. Este método terapéutico es de manera individualizada, cuyo objetivo principal es que la persona deje de beber para entonces reintegrarlo a su entorno social. Si bien estos grupos son efectivos en cuanto a la abstinencia, son tratamientos cuyo éxito se dificulta en contextos comunitarios. En el estado se registran cerca de 700 grupos de la Central Mexicana de Alcohólicos Anónimos; de 24 horas y terapia intensiva se registran entre 12 y 18 grupos, según el directorio de la Secretaría de Salud del Estado.

⁵⁶ Grupo de AA, Sta. María Tlahuitoltepec, 2008.

*** **

Sin menospreciar esta hipótesis retrocedamos nuevamente sobre el telón de fondo para encontrarnos en los supuestos que don L. supone: un principio de abundancia y otro de escases para regresar al tiempo de Rundingero. Según un informe de 1784, se estimaban poco más de 194 pulquerías en los valles de la ciudad de México, 158 dentro y 36 en las afueras, su telón de fondo concentraba un fuerte ímpetu no tan sólo por el consumo de pulque, sino por la producción y sobre todo su comercialización⁵⁷.

Entre 1590 y 1690 el maguey fue uno de los cultivos que fue sustituyendo la producción en las inmediaciones del valle de México, junto con esta sustitución productiva vino la proliferación comercial, cuyos principales inversores fueron empresarios españoles con el apoyo de la Corona⁵⁸. A través de las mercedes reales, pudieron crear las grandes haciendas pulqueras que paulatinamente fueron desplazando a productores indígenas del mercado del pulque.

Por otro lado, a mediados del siglo XVII, cuando este desplazamiento era claro, los salarios de la población indígena se registraban entre dos y tres reales diarios. En los expendios de pulque se podían adquirir 3 cuartos o medio litro por medio real⁵⁹, lo que digamos hacía un mercado de pulque con precios suficientemente accesibles para su demanda; los economistas nos explicarían claramente que todo mercado es un cruce entre las leyes de la oferta, la demanda y sus puntos de equilibrio.

⁵⁷ Cfr. Dehouve, D.

⁵⁸ Cfr. Leal, J., y Huacuja, M., *Economía y sistemas de haciendas en México. La hacienda pulquera en el cambio, siglos, XVIII, XIX y XX*, ERA, México, 1982.

⁵⁹ Soberon Mora, A., y Vázquez Meléndez, M., *El consumo de pulque en la ciudad de México, 1750-1800*, Tesis de licenciatura licenciado en historia, FFy L- UNAM, México, 1992.



Ahora veamos un tejido de relaciones sociales tras ese mercado. En 1692 se suscita un motín en la ciudad de México; eran aquellos días de tianguis que habían coincidido con días de fiesta, pero escasas de maíz. Digamos días con poco maíz y altos precios, mucho pulque y bajos precios; la gente que esperaba comprar maíz, especialmente las tortilleras, no alcanzaron, pero la situación caótica alcanzó la muerte de mujeres a mitad del tumulto. Así que la gente comenzó a buscar a las autoridades entre gritos y destrozos contra la Corona. Según el informe del virrey comunicaba que el amotinamiento se había debido a un estado de embriaguez colectiva, a causa del pulque los indios borrachos se

habían volcado a la destrucción⁶⁰. De ahí en adelante se prohibió la venta de pulque en un lapso de 4 años, pero el intercambio continuaba de manera clandestina, sólo que exentos del pago de impuesto y, por parte de la Corona, sin la recaudación de este caudal, para llegar al siglo XVIII como una de las actividades más rentables.

La pregunta que salta en este telón de fondo es: ¿qué relación podía existir entre Rundingero y el Peregrino pecadores, con un mercado inundado de ciertas bebidas? ⁶¹. Sólo para completar, podemos insinuar que este nuevo campo denominado mercado, comparte con las anteriores una fuerte abstracción iconográfica sobre las relaciones sociales.

Miremos ahora qué sucedió propiamente en la sierra, en palabras de algunos avispados, diríamos, ¿qué fue de esa herencia colonial?⁶² Resulta que ya hemos caminado por estas tierras y aunque ha cambiado el paisaje, el terreno como quiera ha sido inclinado, decíamos con capas muy delgadas de suelo para sostener una agricultura extensivo-intensiva. Por lo general al ganado le gustan climas más cálidos y senderos más llanos. Antes había más bosques y selvas que atraían a la explotación forestal en otras regiones, pero claro que ahora se han encontrado nuevas fuentes de explotación natural, tanto en los árboles, como en las plantas, yacimientos minerales y manantiales. Pero en ese entonces, incluso la explotación minera que se intentó fue de pocos años,

⁶⁰ Taylor, W., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, FCE. Se pregunta Corcuera: "¿Fue la borrachera causa o efecto de la violencia? Fue causa en la medida que el pulque dio a las clases populares ánimos para motinarse. Fue efecto por si no hubiera existido un malestar real provocado por la escasez coyotal del maíz y por corruptelas de la autoridad, la euforia había tomado un giro menos trágico" (Taylor, 1987:204).

⁶¹ Y de algún modo nos llevan a un estado no de embriaguez, sino de simulación con el que se argumenta un estado de descontento, transgresión, o como se le quiera llamar.

⁶² Cfr. Bagú, S., y Mariategui, J.

porque, eso sí, los *kambyës* son recios, no tan fácilmente aguantan sistemas de explotación sobre el trabajo, por lo menos no acá arriba.

Tenemos pues, un paisaje con pocos ranchos, donde ni la minería, ni la agricultura tuvieron éxito como actividad económica en la región. entonces ¿qué ejercicio ocioso tiene este rastreo por ubicar el sistema de mercado regional, colonial y mundial al que se adhirieron los pueblos mixes como Tlahuitoltepec? Primero habremos de decir que aunque no tenemos casos de grandes haciendas pulqueras en la Sierra Norte, sí hubo un incremento en los cultivos para la obtención de grana cochinilla y del lado mixe en los cultivos de maguey. Por eso a finales del siglo XX con el repunte tequilero, algunos pueblos mixes le apostaron a vender toneladas de piñas de maguey a los productores de Jalisco, 30 pesos cada piña, después de 7 años de crecimiento. En Tlahui las zonas bajas como Nejapa también vendieron, bajo la lógica de que era más fácil vender las piñas que producir y luego vender el mezcal... Ahora esperan que vuelvan a crecer, mientras tanto los que siguen produciendo compran las piñas a otros vecinos, que a su vez se dedican a cultivar para vender a otros que se dedican a producir, y así.

No faltará aquel religioso que vea en este juego de las fuerzas del mercado, una tendencia natural por ubicar a cada quien, según sus ventajas y desplazar a cada cual, según sus fortalezas; división social internacional del trabajo, que como quiera tiene sus mecanismos actualizados funcionando y otros que ya no, ¡ay de aquellos que insisten en seguir cultivando, produciendo y comercializando a la vez!

Bueno pues, con este laberinto de compras y ventas, podemos imaginarnos a los emprendedores del siglo XVIII (porque aunque viene de antes, en este momento, según Chance, se formaliza esa integración a los

sistemas comerciales⁶³), ahí sentados en una piedra, pensando, imaginando qué “negocio” poner, si sólo hay gente, indomable por cierto..., y al grito de ¡Eureka! dicen, ¡pues ahí está el pan!, y la sal, y el aguardiente, y el pulque, y todos los objetos para la santificación, velas, flores. Después de todo resulta que el principio básico de la economía moderna sugiere que el mercado empieza con una persona que tiene algo y otra que lo necesita. En otras palabras el modo de inserción al sistema colonial fue a partir del mercado, fundamentalmente la sierra representó un mercado para los españoles.

Luego con eso de que por la actitud idólatra de los pueblos se hacía necesario incrementar las celebraciones de misas y fiestas, pues mayor gasto en alimento, bebida, fuegos artificiales y demás. Pero, ¿cómo se podía comprar tanta cosa?, ¿con qué ojos?, si hoy don Eugenio insiste que acá la gente sí tiene qué comer, lo que no tiene es dinero, por eso se salen a otro lado. La pregunta irónica es: ¿puede un mercado ser rentable donde la gente no tiene dinero? Entre el público alguien querrá dar su testimonio actual, pero antes de que hable, vayamos a esos tiempos de Tlahuitoltepec, a los principales del pueblo, aunque no tenían dinero, les sobraban las deudas, porque resulta que además de encontrar en la sierra un buen mercado para vender cosas o, alguien más diría mercancías, que sean compradas con dinero, pero en ausencia de éste, entonces vender dinero, para comprar las mercancías, y nos encontramos con intereses de 25%⁶⁴ por préstamos de dinero.

⁶³ En algún momento los principales comerciantes españoles eran marinos y desertores que entraban por Alvarado, Veracruz y se dedicaban a vender artículos de contrabando, entre ellos nuevamente licor, juegos de cartas, pólvora. Otra situación era en la que se establecían los comerciantes en la Antequera y contrataban a gentes para que les manejaran sus negocios. Cfr. Chance, *Ibidem*.

⁶⁴ John Chance refiere la acción de los mayordomos y alcaldes que en la Sierra, además de funciones catequistas se volvieron intermediarios en este ciclo de economía mundial, “muchos de ellos estaban en negocios de préstamo de dinero a los habitantes con tasas de interés de 25 por ciento o más (en el pueblo mixe de Tlahuitoltepec, el cura señaló que “la mayoría de los

Ahora entendemos por qué después de 1790 que se prohíbe financiamiento alguno por parte de la iglesia para las fiestas y los mayordomos, comienzan a hacerse cargo de los gastos con su propio dinero. Podemos llegar al siglo XVIII con una inserción plena a la condición de economía colonial, a través del comercio de diversas mercancías, entre ellas las bebidas y el dinero.

Entre otros mecanismos, el crédito y el sistema de repartimientos lograban vender no sólo a un punto de equilibrio con la demanda, sino a precios más elevados, y con pagos en diferentes especies, en efectivo, con materia prima, telares o cosechas a precios menores en el mercado. Diríamos un intercambio desigual, en el que el negocio era redondo, pues dado que este tipo de comercio se inició de manera itinerante por toda la sierra, resultó un mercado cautivo, al mismo tiempo que eran consumidores, eran proveedores y productores y deudores⁶⁵.

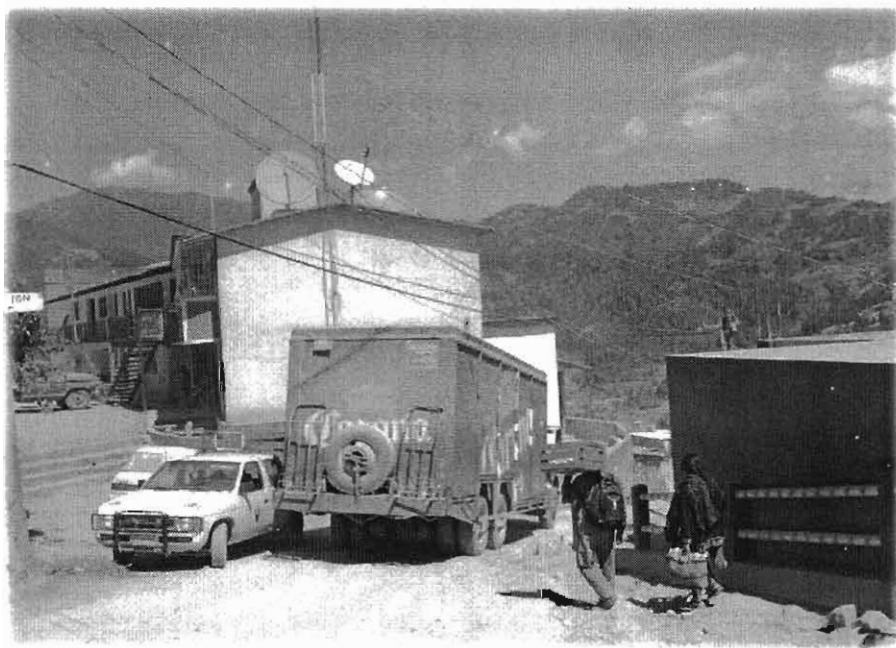
Sin embargo, actualmente no hay un desarrollo propiamente artesanal en Tlahui, sólo recientemente se empieza a hacer énfasis en los textiles con bordados tradicionales, los gabanes y un poco la alfarería, no obstante, parece que en el mercado turístico o antropológico no es de gran éxito. No falta antropólogo o visitante que diga que lo suyo, lo suyo, es ese pulque y desde luego, la música, aunque músicos sí se exportan.

principales están en completo poder de los mayordomos) y que muchos otros no eran solventes y estaban muy endudados" (Chance, 1997: 271).

⁶⁵ Esta fue por excelencia la determinación de su integración al mercado colonial y mundial. De acuerdo con Chance, el sistema de mercado moderno se puede identificar propiamente después del siglo XVII, pero que antes jugó un papel importante en el abastecimiento de las familias indígenas. "La economía centralizada, casi autosuficiente, de las épocas prehispánica y del siglo XVI, había desaparecido hacía tiempo, dando lugar a un intercambio de mercado mucho más activo conforme aumentaron las cargas de los repartimientos de efectos (...) El monopolio a través de los repartimientos fue la integración de los indígenas al proceso de expansión de la Colonia y al mercado mundial, a través de la coerción política (...) la integración en el mercado más amplio se dio a partir de la intervención directa sobre las comunidades y de la coerción por parte de los alcaldes mayores, los lugartenientes y aviadores comerciales de la Antequera y de la Ciudad de México" (Chance, 1997: 193)

Desde 1550 hay registro de los arrieros o comerciantes viajeros que hacían sus recorridos por diferentes mercados del distrito, vendían sal, jabón, platos, vajillas, huaraches, chile, algodón, a veces cobraban con otros productos que también los incluían para venderlos. Este tipo de intercambio ha cambiado, pero todavía se encuentran comerciantes que van de fiesta en fiesta, ponen sus carpas e inundan de plásticos, envases, peltres, cepillos, peines, pasadores, agujas, morrales, blusas, rebosos, antes cassettes de música, ahora discos y películas piratas.

En Tlahui también hay una buena cantidad de tendajones, de abarrotes, ciberespacios, restaurantes y papelerías. La mayoría de sus dueños han tenido empleos en la ciudad, pero la experiencia es que en la sierra es más rentable un comercio que cualquier empleo en la ciudad.



v. Desenlace

Como desenlace propiamente, no tenemos, curiosamente los elementos del teatro que expusimos endenantes son más bien un des-enlace de ciertos procesos de alcoholización en Tlahuitoltepec. Lo que a continuación intentaremos dejar al auditorio, será lo contrario: un enlace de nuevas preguntas a la alcoholización con la finalidad de ir montando una puesta en escena.

Ahora que nos encontramos por cerrar el telón principal, que sería el lugar ocupante de este último cortinón, nuestras inquietudes son mayores que al principio, ahora más que antes o durante las escenas repasamos una y otra vez en segundos, alguno de los aconteceres que nos impactaron más, un personaje con el que nos identificamos o al que odiamos, esos espasmos en que hubiéramos deseado se prolongara la escena, insatisfacciones y complacencias, claridades y aún opacidades.

Dicen que los finales nunca son fáciles; alguno de los implicados lo siente más y cuando menos nos damos cuenta ahí están, de nueva cuenta, finales repetidos, ya anticipados, pantanos por los que volvemos a cruzar, a sabiendas que nos volveremos a ensuciar. Pero entonces tendremos la certeza de volver a estar vivos, ya después podremos ufanarnos de tener historia y cuenta vivida. A toda costa, el final pretende ser un volver a empezar, concluimos porque hay necesidad de un nuevo partir.

Este nuevo partir nos sugiere ver en panorámica que el proceso de alcoholización es un acontecer traslapado de tiempos, espacios y formas, que

Desenlace

reflejan gran parte de la complejidad social, en un ámbito cultural como es Tlahuitoltepec. Por eso nos encontramos en el proscenio, como aquel nodo de relaciones que van y vienen en el tiempo dibujando el crisol de aquella comunidad, como un fragmento de modernidad e incluso posmodernidad. Esto es lo que hace figurar que el proceso no sea uno definido, sino procesos en aparición. Son procesos que no siempre tienen una dirección y un espacio definido, aunque se pueden delinear en ciertas territorialidades y propiamente pueden construir tiempos y espacios de reproducción y transgresión, como los vimos en el escenario. Pero su eje articulador no es la alcoholización misma sino su fondo fuerte y profundo es la colonialidad. Y aunque la colonialidad, deviene en una primera estructura histórica, que le da origen: la colonia; este periodo nos sirve como un referente de pretexto que le otorga dimensión al resto. En ese telón de fondo encontramos una adaptación irónica de un periodo histórico a otros tiempos y espacios contemporáneos de aquella gran modernidad.

*** **

Antes de enunciar algunas preguntas sobre las que se podría montar la trama escénica, en lo futuro, miremos el Teatro de los Arrieros en Tlahui, una escena con la que podría iniciar la puesta en escena de la alcoholización.

El especialista:

De acuerdo con el diccionario del español usual en México, se dice que el arriero es una persona que se dedica a transportar mercancías sobre bestias de carga y dice: "pobrecitos arrieros/ tirados en el camino/ y la mujeres allá/ tomando café con vino"

Desenlace

Sube con una cierta dificultad, proveniente de la audiencia, para encontrar equilibrio en la orilla del proscenio.

Escenografía:

Es el tiempo en que el polvo se vuelve lodo, una mezcla especial de arcilla para el tiempo de lluvias festejando a la Santa María Asunción, en su interior precedente el culto al Rayo alagado en los manantiales del monte, oráculo de bondad y prosperidad.

En vigencia de ahora, las bandas del pueblo e invitadas deleitan con sonidos viento a mitad de la cancha, un programa lúdico de reafirmación y ruptura normada. Aquí es la segunda fiesta Grande del año, a mitad del ciclo anual y su cambio de autoridades, otra renovación de orden.

Trama:

Se muestra ante nosotros una suerte de carnaval, una plena inversión del orden que le otorga garantía de vida, sí y sólo sí acumula descontento, crítica y cuestionamiento, lo hace permisible, institucionalidad de la disrupción y subsecuente transgresión. Una válvula de escape a la condición de poder humana y social, la emergencia de lo subalterno.

Escena:

Se abre el telón, suspendidos todos los personajes a mitad de la risa, sólo la música de fondo y el bullicio. Aún no hay movimiento.

Desenlace

Narrador:

Los arrieros, se llaman, un teatro popular improvisado por comuneros, de mayor a menor los más excluidos: niños, jóvenes y ancianos cada uno personifica una crítica al orden sea comunal o hegemónico.

Escena: se inicia el movimiento de los personajes

Los arrieros, iniciaron el trazo comercial de estilos, objetos, palabras, adjetivos, imágenes e imaginarios. Como herencia de los abuelos, se asentó el uso de expresar los desacuerdos, criticar a la autoridad, el poder de decir lo malo, señalar conductas reprobadas; luego veladamente, detrás de un disfraz criticar al gobierno. Esta ejecución paródica refiere la necesidad de permanencia pero también de pertenencia, continuar la pertenencia en ese orden que se cuestiona y por instantes se invierte. Quienes participan también hacen un servicio, por eso hay un comisionado que le toca atender a los arrieros¹.

Escenario:

Cada espacio de la plaza central puede ser un escenario diferente, representación o presentación de la realidad y su crítica. La gente se apuesta sobre las azoteas, ahí la iglesia, el municipio y las escuelas sirven de tarima a la vez que de escenografía. Estimula la espontaneidad de actitudes, crítica al orden, cualquiera que éste sea; el gesto árido y la mirada severa de todos los días, ahora

¹ “ para mi como joven es algo que se debe mantener porque ahí nos podemos expresar libremente” Entrevista con Arriero, Fiesta de la Santa María Asunción, Tlahuitoltepec, agosto de 2005

Desenlace

asoman chimuelas carcajadas, tantas se oyen salir de gestos exagerados que las risotadas adquieren semblantes de otros seres, casi demonios². En otro extremo sale aquel con mirada de horror, camina desorbitadamente grita y manotea un par de cosas y se retira, mientras todos descoyuntan su risa -¿qué influjo es aquel casi orgiástico a través del bullicio que al mismo tiempo seduce, agrade y libera?.

La mofa y la burla son desfogue de un sentir profundo, quizás inconformidad colectiva y personal que difícilmente pueden ser cooptadas por aquellas estructuras vigilantes, tampoco pueden ser censuradas por los mecanismos del orden o el deber, justo porque ahí está permitido reír de más, sin nombre, sin objeto ni sujeto concreto, libera tensión.

Personajes:

Entre la personalidad ajena, la que confronta, la deseada y todas al mismo tiempo tiene lugar el desfile de máscaras: grupos espontáneos que se mueven de un lugar a otro personificando aquello incomodo de la comunidad y detestable para ella.

Los que registran el “hecho” y lo traducen en una realidad mediática: “los medios sólo miran a los indígenas en la desgracia” (arriero en Tlahuitoltepec, 2005). Directo a las planas de ¡Alerta!

² Por cierto los cuentos de Walter Miller refieren a los seres demoniacos con formas humanas distinguidos por la peculiaridad de reír. En la forma masculina, su presencia anuncia fanfarronería, habla en volumen alto, se mueve enderezado habla fuerte, grita y ríe; frecuentemente se viste de ladino; si es mujer sonríe mucho especialmente a hombres, y se rodea de ellos, su risa es su seducción y también es aköts; se distingue por su capacidad de sonreír y platicar. Cfr Walter Miller “Cuentos Mixes”. Las mujeres no participan de ésta representación teatral.

Enfilados los de verde, tal vez emblemático color del dominante monopolio *canábico*; hacen su aparición y *desaparición*. ¡Asústame panteón! Que el que se lleva no se aguanta... y

por lo menos año con año, en el teatro de los arrieros, aquellos terminan cesando en la plaza central

Unos trajeados salen de por allá, brillosos y descoloridos, como ya entrado el desuso que les sostiene de antaño, con botas dispares al ropaje; una mezcla entre tradición caciquil y su respectiva aspiración neo; algo que oculte el canibalismo a lo "*ciudadano*"

Los monstruos, venidos de *tepis company* renguean por el escenario llenos de poder, dinero, ambición. Los estragos de una larga y pirata globalización. Alguna que otra personalidad macabra *Bush* cuando asilo en los brazos de una dama lengua larga, que jure por Dios y cuando se vaya no olvide despedirse de la virgen, no le vaya a quedar el maleficio del chupa-cabras.

Escenario:

Niños y jóvenes aparecen sin mascara, algunos abuelos así nomas. Parecen los indistinguidos, aquello que les hace popular, que no deciden y a veces no opinan pero ahí corren y gritan, son aquellos que todo el tiempo se apersonan entre la realidad y su representación.

De un extremo de la explanada a otro se miran dos fosas, la cava de los vencidos y el gozo de los vencedores. Al fondo tierra y agua; de lodo la mancha de aquellos juzgados por los soberanos del

Desenlace

pueblo. La disputa en la arena es poder arriero. La burla repite sentencia en eco de edificio a edificio, donde el pueblo se apuesta a reír de la realidad. Quién gana por la fuerza, quien pierde por descuido, de cualquier modo su cerveza o tepache le esperan al terminar la refriega.

Trama:

El teatro de los arrieros ejemplifica una determinada vigencia de lo comunitario dentro de la festividad. No todo orden puede ser continuo e inamovible. La crítica es límite de la vigencia social. En momentos se dimensiona la vida comunitaria como conciencia de existencia, además de los rituales de agradecimiento a la tierra, al creador, al viento³ y otros, la reanimación satírica de un orden social renueva el sentido de pertenencia. Aquellos que no son partícipes de la decisión política se insertan en la representación porque estas prácticas surgen como una necesidad de testimoniar en cuentos, música, bailes y en el mismo teatro la experiencia de vida cotidiana que los sujetos aprehenden y recrean aun cuando no sea consentida por ellos mismos. Un espacio permitido para la inconformidad, cuya válvula de escape surge de la comunidad. La irrupción del orden tiene mecanismos lúdicos para la crítica y saneamiento.

Escena:

En esta representación suele confundirse la realidad con el drama.

La ironía, lo absurdo y lo inconcebible se miran en un solo espacio.

³“El creador y dador de vida es el otro yo que es macho y hembra de la Madre tierra, que es como espejo de la gente” Díaz Gómez, Floriberto *Comunidad y comunalidad*, documento inédito, fotocopiado Santa María Tlahuitoltepec

Desenlace

Dos realidades que pueden ser ficticias o reales: en un lado de la plaza un puntapié bajo el abdomen de un perro hace estremecer la razón ¿es real o representación?

Pasos adelante, cuatro adolescentes, entre los 12 y 14 años, avanzan desorbitadamente personificando el más principiante acto de borrachez. Sorpresivamente salen del escenario real y penetran en la dramatización.

*** **

En un sentido estricto este desenlace no nos conduce a una conclusión sobre la alcoholización. Su finalidad no buscó la explicación conceptual del proceso, sino la ubicación estructural del teatro, para iniciar una puesta en escena. ¿Por qué una puesta en escena? Supongamos que atendiendo a los principios del desarrollo en ayuujk el Wejën- Kajën, es un binomio que significa algo así como despertar o despabilamiento, y desenrollo o desenredo. Su principio básico como muchos otros inicia no por el núcleo conceptual de su definición, sino por un nombre que se aproxime al sentido de lo que se vive.

En ese sentido, el modo concreto para que este escrito encontrara interlocutores de reflexión, fue delimitado por las autoridades del municipio en el cabildo 2008, cuando debatían sobre la pertinencia de que los *aköts* siguieran haciendo interpretaciones sobre la vida comunitaria ayuujk, de formas de vida que no conocen ni han vivido y según estos testimonios, el mejor aporte de tales documentos terminaba en una sistematización conceptual inaccesible para los meros interesados, escritos en castellano, con conceptos occidentales.

La pregunta no sólo fue sobre la pertinencia, sino el devenir de la investigación ¿por qué tendría que derivar forzosamente en un cuerpo teórico

coherente? ¿acaso han dado mayores referentes de comprensión? ¿hasta qué punto esa coherencia se ha vuelto una necedad por explicar realidades que poco se alcanzan a comprender? ¿aquella indagación al final de cuentas no resulta ser una búsqueda de las inquietudes colectivas, sólo que despejadas en el umbral de realidades distintas?

En estas inquietudes, la alcoholización es por excelencia un proceso cuya explicación conceptual necesita de un refuerzo para ser traducido; digamos en términos pragmáticos para que tenga una utilidad social. Ese refuerzo, que aquí se propone no podría ser ciertamente una sistematización de la vida comunitaria, sino tan solo una humilde interpretación teatral de la alcoholización en Tlahuitoltepec, por cierto, no con finalidad exclusiva de dar cuenta de ellos, sino de Unos, Otros y Nosotros.

Para quienes se han sumergido en la actividad del teatro, aseguran que nunca y jamás será posible captar esa historia y esa vida toda, para otros más abstractos pareciera la siempre y casi eterna búsqueda del concepto detrás de su realidad. Y para este relato, es apenas un boceto de espacios y tiempos, bajo los que se podría montar una obra teatral sobre la alcoholización en Tlahuitoltepec.

1. La alcoholización es un proceso de reproducción social, no es en sí mismo un problema, sino las formas de colonialidad inmiscuidas en él.

Es su problema porque le recuerda que aquello que se propuso como modernidad y como progreso, desde el principio lo condeno a su anti-desarrollo. No pensemos ya si se trataba de referentes endógenos o exógenos, digamos que la primera contradicción de todo el discurso de la modernidad como un asunto civilizatorio, es que gran parte del tiempo

buscó cimentar ese modo, definiendo desde ahí a lo *otro*. El asunto es que estas miradas fueron una ausencia propia, más profunda, un modo muy cultural de encontrar “culpables” y “chivos expiatorios”.

Es su problema porque en esa búsqueda de “culpables”, no sólo logra una descarga moral sino avala su modo profundo de pensar, donde algo o alguien siempre será una causa o una consecuencia. Una propia condena, en tanto no aprenda a mirar al otro lado o desde otro lado, podrá usar, vestir, cambiar y renovar las mascararas que quiera, pero no logrará acuñarse de una propia personalidad, no dejará de ver culpables y razonables.

Es su problema porque puede tener diagnósticos muy elaborados de la alcoholización, pero curiosamente, la modernidad que se ha jactado de ser pragmática, lógica e instrumental, no guarda ningún antidoto eficaz para resolver, ni en lo superfluo ni en lo profundo, las relaciones coloniales.

Es su problema porque ahí dónde su visión, fue dibujar al hombre en el centro del universo, terminó por olvidarlo en cualquiera de sus pronombres, el de hombre, el de humano, el de sujeto, el de ser social, natural, originario. Lo olvido por completo y aquella incertidumbre de recién moderno parece vaciarse más.

Es su problema porque el sentido que le impuso a la modernidad entre civilización y barbarie, los hereda a todas sus pretensiones de desarrollo, más aún se vuelven un dilema para aquellas que se adjetivan comunitarias: ¿la alcoholización es un obstáculo?, ¿qué saberes, qué

conocimientos y qué imaginarios son los que se buscan desarrollar?
¿cuál es su parámetro? , en breve ¿cómo le hace?

2. De la alcoholización

Tenemos que es un asunto abigarrado, ambiguo, extremadamente complejo, circunstancial no sólo de tiempo sino territorial. Cuyos espacios no son exclusivos de las bebidas ni del momento de su ingesta, sino de aquellos espacios donde se construyen sus representaciones y relaciones sociales.

Esta naturaleza del proceso sólo pude encontrar modo de presentación en el recurso teatral. Pues permite escuchar de forma más cercana cuáles son tales representaciones sociales, y vislumbrar las territorialidades simultáneas en que se da la alcoholización.

Una exposición más minuciosa conceptualmente podría clarificar el nombre y posiblemente sistematizaría el proceso en este escenario ayuujk. Pero la pregunta de escenificación no buscó definir qué es la alcoholización, qué es el uso, el rito y la querencia, tampoco qué es la colonialidad ni qué la comunalidad. Más bien la pregunta que guió esta representación fue ¿cómo es todo este menjurje en una representación escénica?

Ante la pregunta ¿cómo? tenemos que en la alcoholización además de tiempos y visiones abigarradas, dibuja un campo de poder donde los modos considerados tradicionales y socialmente positivos para la reproducción comunitaria no lo resultan tanto, y viceversa aquellos con mayor juicio y carga negativa, mucho tienen que decir en la

reconstrucción de nuevas relaciones. Justo por eso la alcoholización, nuevamente se presenta como un dilema para los propósitos del desarrollo comunitario.

3. De la comunalidad

Encontramos que un espacio tan representativo del “desarrollo comunitario” como es Tlahuitoltepec, se encuentra inmerso en toda esa gama de ambivalencias y contradicciones. Donde la comunalidad es otro modo peculiar de modernidad, entre otros rasgos compartidos, es que no termino de ser y hoy se expresa en las territorialidades, los mercados, los imaginarios, saberes y conocimientos. El asunto de la alcoholización es más que un asunto incómodo para los procesos de desarrollo comunitario, pues frecuentemente no ha habido una respuesta o dirección decisiva, por lo menos no en éste asunto, y en el curso histórico más han sido trazos espontáneos de adaptación, adecuación, incluso intentos de solución. Para aquellos que política y socialmente se proponen este desarrollo comunitario les inquieta profundamente en un ¿qué hacer? Cuya ocupación, hasta ahora ha parecido más preocupado por gestionar y financiar aquellos núcleos de modernidad de “nueva edad”, por no contradecir la tendencia a los neologismos.

4. Del teatro

El recurso escénico nos permite encontrar más que una forma metodológica de exposición, nos acerca de tal manera a ese umbral que algunos supuestos de tratamiento teórico conceptual y metodológico

puede esbozarse de éste. En primer lugar logra articular tres prácticas comunes de la alcoholización (el uso, rito y querencia) dentro de procesos complejos de reproducción social en lo comunitario, bajo formas comunales y coloniales. Aquí sin querer se abren nuevos modos de abordaje conceptual.

Su lectura puede ser cronológica, de principio a fin, por partes o del final hacia el principio. Siempre se encontrarán puntos de hilvane y comprensión

Al mismo tiempo permite hacer diferentes lecturas simultáneas, lo mismo que en el teatro los interlocutores son múltiples y se pueden encontrar referencias técnicas, de luz, sonido, escenografía, parlamentos y guión de la obra. En esta representación, se puede llevar una lectura visual a través de imágenes textuales y gráficas. Se puede seguir una lectura conceptual en los intermedios de la presentación y frecuentemente en las notas al pie de página. Finalmente puede llevar una lectura hacia ejes paralelos, ventanas que informan, que cierran y abren otros segundos eslabones de la alcoholización, aún más complejos.

5. Del ensayo

Es propiamente un ensayo, en el que apenas hemos puesto y diseñado la posición de cada cual en sus posibles lugares, sin embargo aún la obra, propiamente está por venir. Curiosamente tal como los recursos escénicos permitieron saltar del análisis conceptual a la representación social, diríamos del qué al cómo, ahora el saltó del cómo a la presentación teatral. Esa representación se estructuraría posiblemente

en episodios, que inicien no desde el proscenio, sino del telón de fondo que salgan los personajes para llegar al proscenio. Y como problemáticas de escena, no se montaría sobre las claridades que tenemos hasta ahora, sino sobre las opacidades.

Aquello que no está claro, es lo que sin duda deja un halo de intriga para el espectador, la pregunta directa. Que no podría estar planteada sin todo este recorrido

Opacidades:

Sobre la colonialidad y la comunalidad, no es tan claro descubrir cuáles son los límites territoriales y temporales de la alcoholización en uno y otro extremo, ni bien a bien todos sus matices.

Los momentos de transgresión y disrupción como procesos simultáneos que enfatizan lo abigarrado y ambiguo de la alcoholización, pero en cada territorialidad cómo se van determinando las prácticas culturales.

Sobre el ensayo, cuál escena se podría elegir, lo suficientemente abigarrada pero perenne, no tan efímera que nos permita desarrollar una historia eslabonada por episodios. Estos episodios podrían ser tres, bajo las siguientes interrogantes:

¿cómo entender el desarrollo rural desde la alcoholización? Una pregunta inversa de la que originalmente partimos. Ya no es cómo el desarrollo rural ve a la alcoholización, pues vimos que no tiene muchas respuestas, por eso tendría que ser al revés.

¿la alcoholización no tendría que ser un elemento al que abone el desarrollo rural?, incluso como categoría en un contexto particular, tal cual toma forma la

noción de crecimiento, educación, derecho y demás. Pensemos ahora que el proceso de alcoholización pudiera adquirir tintes de ciudadanía, ¿qué implicarían los derechos de alcoholización? Entre nuestro ensayo alguien ya decía que es importante saber que tomamos una bebida sabrosa y de calidad, pero además que podemos acceder a ella, no sólo por sus precios bajos, sino por el mismo entramado del mercado. No es acaso una implicación fuerte para descolonizar los saberes productivos y curativos, más aún un referente de relaciones sociales a descolonizar.

Finalmente sería una puesta de episodios hipotéticos en los que el auditorio podrá participar: en cada escena de la alcoholización ¿Qué harían los interlocutores?

Aceves Lozano, Jorge (comp.), (1993) **Historia oral**, CIESAS, México.

Ardao Arturo (1993) **500 años después, América Latina y la latinidad**
CELA, UNAM, México

Arfuch, Leonor, (2000) "Cronotopías de la intimidad" en *Pensar este tiempo.*
espacios, afectos, pertenencias, Paidós, Buenos Aires.

Ballesteros, Leopoldo (1992) **Con Dios y con el cerro; semillas de la
palabra en el pueblo mixe, pasos hacia una nueva evangelización**
Ediciones Don Bosco, México D.F.

_____ y Rodríguez Mauro, (1974) **Cultura Mixe. Simbología
de un Humanismo**. Editorial Jus, México, 126p.

Baruch Maldonado Rodolfo (1986) **Calendario de fiestas tradicionales en
la sierra Juárez** URO- GADE direccional general de culturas populares
unidad regional Oaxaca. Grupo de apoyo al desarrollo étnico. A.C: Oaxaca

Beatriz Abundis Vargas (2007) **Cadena agroalimentaria del agave pulquero.**
Secretaría de Desarrollo rural, estado de Puebla, 2005- 2011, México

Bicap (1992) **Modelo educativo Bachillerato Integral Comunitario
Ayuujk Polivalente (BICAP)** Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca,

Bicap, (1992) **Modelo educativo Bachillerato Integral Comunitario
Ayuujk Polivalente (BICAP)** Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca.

Carrasco Pedro, (1996) **Ceremonias públicas paganas entre los mixes de
Tamazulapan**, Pompa, pompa Antonio homenaje a Roberto J. Weitlaner,
Suma Antropológica INAH, SEP, México.

_____, Miller, Walter (1959) **"El Calendario Mixe"** sobretiro de El
México Antiguo, Tomo IX, México,

Cassigoli, Rossana (2003) **La memoria y sus relatos** mimeo, México.

Castro Rodríguez, Angelica (2000) **La cultura política en Santa María
Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca.**, Tesis para obtener el título de ingeniera
Agrónoma. Universidad Autónoma de Chapingo, México

Chance, Jonh k. (1998) *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CIESAS, Oaxaca México

Chatelet Francois, (1990) *Historia de las ideologías Romo III Saber y poder (del siglo XVIII al XX)* La Red de Jonas, México, 427 p.

López, Chuhurra, Osvaldo, (2002) *Las máscaras y rostros de Luigi Pirandello*, Buenos Aries, mimeo.

Kraemer, G., (2000) *El proceso de transformación del poder, las luchas por la autonomía y los procesos de regionalización política en la región mixe*. Plaza y Valdez, UACH, Conacyt, México.

Comisariado de Bienes Comunales (1999) *Plan de reordenamiento territorial de la comunidad de Santa Maraia Tlahuitoltepec* Memoria de Taller, Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca.

Concheiro y Diego "La madrecita tierra. Entre el corazón campesino y el infierno neoliberal" en Memoria, 2002, no. 160, Cemos, México.

Corcuera De mancera Sonia (1994) *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555- 1771)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Dalton Margarita (comp) (1997) *Oaxaca, textos de su historia*, Instituto Mora, México,

Dalton Margarita (2004) *Breve historia de Oaxaca*, FCE, México.

De Oto, Alejandro J. *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial* en Historicidad y Contigencia.

Dehouve, Danièle (2000) *Rundingero el borracho y otros exampla medievales en el México Verreinal*, Ciesas, UIA, Porrúa,

Díaz Montes, Fausto (1980) *La producción de mezcal en Oaxaca*, Raúl Benitez Centeno (comp.) Sociedad y política en Oaxaca, 15 esutdios de caso. IISUABJO, Oaxaca,

Eliade, Mircea (1994) *Lo sagrado y lo profano* Ed. Labor. Colección Nueva serie 21, Colombia, 185p

Encuesta nacional de alcoholismo en zonas indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Consejo Nacional Contra las Adicciones, México, 2005

Florescano, Enrique (2003) ***"Memoria mexicana"*** FCE, México,

Guerrero, Osorio, Arturo (2005) ***De Tierra Espiral*** tesis para obtener el grado de Maestro en Desarrollo Rural, UAM- X. México.

Godoy Augusto, Ulloa Miguel (2003) ***"Más allá del pulque y el tepache. Las bebidas alcohólicas no destiladas indígenas de México"*** Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 107 p.

González Villanueva, Pedro (2004) ***Presencia Salesiana entre los mixes. Crónica salesiana 1962- 1970***, Prelatura de Mixes de María Auxiliadora, Estado de Oaxaca

Gruzinski, Serge (1994) ***La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a Blade Runner (1492- 2019)*** FCE, México

_____ (2007) ***La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI- XVIII***. 6 edición, Fondo de Cultura Económica, México

Hoogshagen Searle (1996) ***A sketch of the earth's supernatural functions in Coatlán Mixe***, Pompa, pompa Antonio homenaje a Roberto J. Weitlaner, Suma Antropológica INAH, SEP, México

Horacio Cerutti "La latinidad: ¿discurso utópico o discurso mítico?, en *La latinidad y su sentido en América Latina*. Cap III ¿qué sentido tiene la disyuntiva "latinismo frente a sajónismo" en Europa y América? Revista Nuestra América, no. 15 UNAM, México, 1986

Infusiones curativas del ***"Recetario Mixe. Cocina indígena popular"*** Cdi

Kuroda Etzuko (1984) ***Bajo el zempoaltepetl: la sociedad Mixe de las tierras altas y sus rituales*** CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las culturas, Oaxaca, México.

Lara, María Asuncion y Salgado de Snyder Nelly (comps) ***"cálmese, son sus nervios, tómese un tecito... La salud mental de las mexicanas"*** editorial Pax México

Leal, Juan Felipe y Mario Huacuja (1982) ***"Economía y sistemas de haciendas en México. La hacienda ulquera en el cambio, siglos, XVIII, XIX y XX"***, México, ERA,

Leopoldo Zea ***América como conciencia*** Universidad Nacional Autónoma de México, FFy L. México 1983, 133 p.

Lipp Frank (1991) ***The mixe of Oaxaca; religion, ritual and healing***. University of Texas press, Austin,

López Austin, Alfredo ***"Tomoanchan y Tlallocan"*** FCE, México

Luis Villoro "El pensamiento moderno" FCE

Luis Villoro, (1996) ***Los grandes momentos del indigenismo en México*** FCE.

Madsen William (1989) ***The cultural structure of mexican drinking behavior*** en Beliefs, behaviors, alcoholic beverages; A cross- cultural survey. Ed, Mac Marshall. The university of Michigan press, USA,

Manuel Canales (2002) ***Conversaciones para el entendimiento***, texto presentado en la CEPAL, 2002

Menéndez Eduardo (edt) (1988) ***Aportes metodológicos y bibliográficos para la investigación del proceso de alcoholización en América Latina*** CIESAS, México,

_____ y Di pardo Renée (1996) ***De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primario y proceso de alcoholización*** CIESAS, Colección Miguel Otón de Mendizábal México.

_____ (1991) ***Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930- 1979*** Ciesas, Ediciones de la casa chata 36, México, 398p.

_____ (1992) ***Prácticas e ideologías científica y populares respecto del alcoholismo en México*** CIESAS Colección Otón de Mendizábal, México.

_____ ***Alcoholismo, alcoholización y grupos étnicos: algunas reflexiones***, en INI-PNUD, p.274.

Mignolo, Walter D. (2002) "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". *En libro: Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc>

Mignolo, Walter ***La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.***

Miller Walter (1952) ***Cuentos Mixes***, INI, México.

Münch Galindo, Guido (1996) ***Historia y Cultura de los Mixes***, UNAM- IIA, México

Paz Octavio ***El laberinto de la soledad. Los hijos de la malinche*** FCE

Pérez Edelmira, (2000) ***Hacia una nueva visión de lo rural***, Mimeo

Reguillo Rossana, (2000) "La clandestina centralidad de la vida Cotidiana" en Alicia Lindón (coord.) *La vida cotidiana y su espacio- temporalidad*, Anthropos, CRIM, UNAM, México

Rossell Cecilia y Ojeda Díaz María de los Angeles (2003) ***Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*** Ciesas, Porrúa, México, 186p.

Secretaría de Salud, CONADIC (2005) ***Retos para la atención del alcoholismo en pueblos indígenas***, CDI, México

Soberon Mora, Arturo y Vázquez Melendez Miguel Angel (1992) ***El consumo de pulque en la ciudad de México, 1750- 1800*** tesis de licenciatura licenciado en historia, FFy L- UNAM, México,

Sócrates Vázquez García ***La cosmovisión ayuujk entorno a la naturaleza***, Boletín IFP | Especial N°2 | LSJ 11 · Oaxaca | Año 3, Número Especial 2 Junio 2006 <http://boletin.fundacionequitas.org/esp2/PD.3.htm>

Taylor, William B (1987) ***Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*** FCE,

Varios (1998) ***Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México***, Fundación Juan Rulfo, Fundación de Investigaciones Sociales A.C, México,