



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones

7ª Generación

**El significado de ser mazateco en los habitantes de la comunidad de Rancho
Nuevo, municipio de Santa María Chilchotla, Oaxaca,
¿cómo se piensan, sienten y viven?**

Tesis para optar al grado de

Maestra en Psicología Social de Grupos e Instituciones

Presenta: Rocío Flores Fernández

Asesor: Dr. Hans Robert Saettele Zuend

Lectores:

**Dra. Silvia Radosh Gordiki
(UAM-XOCHIMILCO)**

**Dr. Héctor Muñoz Cruz
(UAM-IZTAPALAPA)**

México, D. F., marzo de 2014

Agradecimientos

A la familia Díaz Tejeda: Don Teodoro Díaz Miranda, Doña Humberta Tejeda y a sus hijos Virginia y el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda; también a la familia Díaz Jiménez: Don Hermenegildo Díaz Miranda, Doña Marcelina Jiménez y su hija Ana Díaz Jiménez; por abrirme las puertas de su casa, por su hospitalidad, su tiempo y por los momentos y charlas que me regalaron. A Vicky y a Ana también por ayudarme en la traducción.

Al señores Heriberto Prado Pereda, Froylán Prado y Eligio Méndez (éstos últimos suplente del síndico y síndico en la Presidencia Municipal de Santa María Chilchotla en el año de 2008) por encaminarme a la comunidad donde se realizó este trabajo y por la primera información sobre ésta.

A las señoras Bernarda Estrada Carrera, María de Lourdes Pereda y Judith Vázquez Martínez también por compartir sus momentos libres y por las entrevistas.

A los antes niños, hoy jóvenes, que nos acompañaron en el recorrido por la comunidad: Irving y Abigail.

Al señor Horacio Victoriano Brito, ex Agente de policía de la comunidad de Santa Herminia, y a su hija la srta. Rosa Victoriano; a la señora Balbina Zúñiga de la comunidad de Liquidámbur, por permitirnos contrastar la información de sus comunidades y las de Rancho Nuevo.

A los Doctores Hans Saettele, Silvia Radosh Gordiki y Héctor Muñoz Cruz por su apoyo, comprensión, paciencia y valiosas observaciones.

A la Mtra. Eugenia Vilar Peyrú, coordinadora de la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, y a la Sra. Patricia Noriega, secretaria de la coordinación, por apoyarnos en los trámites administrativos.

A mis entrañables amigas Elizabeth García, Julia Hernández "La Costeñita", Leticia Castañeda y Rosario Pasalagua por los ánimos que me dieron para seguir adelante. También a mi jefa y amiga Eva María Hamilton por las facilidades y por alentarme para continuar con este trabajo.

A mi familia porque sé que siempre puedo contar con ellos. En especial, a mi hermano José por sus cuidados en los momentos más tensos de este trabajo y a mis sobrinos, Isaac por ayudarme en la transcripción de algunas citas textuales, Alan Israel y a Marquitos por la compañía en dos de las visitas a la comunidad.

A todos ustedes, muchas gracias.

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	5
Justificación	13
Planteamiento del problema	17
Objetivo de la Investigación	19
Preguntas de Investigación	19
Supuestos	20
CAPÍTULO I. APUNTES TEÓRICOS PARA LA INVESTIGACIÓN	21
1.1 Subjetividad y Lenguaje	23
1.2 Lenguaje y Significado	25
1.2.1 Teorías Referenciales	28
1.2.2 Teorías Ideacionales	34
1.2.3 Teorías del significado como usos del lenguaje	36
1.2.3.1 La teoría de la performatividad de Butler	46
1.3 Performatividad y Lenguaje de Odio	48
1.4 Lenguaje de Odio y Poder	56
CAPÍTULO II. A MODO DE REFERENCIA	63
2.1 Los Pueblos Indígenas a través de la historia	64
2.1.1 El pasado indígena: los pueblos mesoamericanos	64
2.1.2 La Conquista	72
2.1.3 La Colonia	76
2.1.4 México Independiente	82
2.1.5 México posrevolucionario	86
2.1.6 México, después de los setenta	90
2.2 El Indigenismo y los significados de ser indio	93
2.3 El pueblo mazateco	99
2.3.1 Ubicación geográfica	99
2.3.2 Origen	100
2.3.3 Etimología del nombre	102
2.3.4 Lengua	103
2.3.5 Historia	104
CAPÍTULO III. LOS SIGNIFICADOS DE SER MAZATECO EN LA COMUNIDAD DE RANCHO NUEVO	131
3.1 La comunidad de Rancho Nuevo	131
3.1.1 Ubicación geográfica	131
3.1.2 Fundación	132
3.1.3 Organización comunitaria	134
3.1.4 Tradiciones y costumbres	135
3.1.5 Servicios	137

3.2	Los significados de ser mazateco	139
3.2.1	Los significados de ser mazateco	140
3.2.1.1	Reconocimiento como mazateco	140
3.2.1.2	Origen común	140
3.2.1.3	Territorialidad	142
3.2.1.4	La lengua mazateca y el uso del español	143
3.2.1.5	Trabajo	146
3.2.1.6	Pobreza	148
3.2.1.7	Valoración de ser mazateco	149
3.2.2	Los significados de ser indio	151
3.2.3	El otro	152
3.2.3.1	Otros mazatecos	152
3.2.3.2	Mestizos	154
3.2.3.3	Extranjeros	156
3.2.3.4	El gobierno y sus instituciones	157
3.2.3.5	Los partidos políticos	159
CAPÍTULO IV. INTERVENCIÓN E IMPLICACIÓN		161
4.1	La Intervención	161
4.1.1	Investigar – intervenir ¿para qué?	161
4.1.2	Demanda de investigación versus Demanda del pueblo mazateco de la comunidad de Rancho Nuevo	162
4.1.3	Dispositivo de Intervención	164
4.1.3.1	Metodología de Investigación	165
4.1.3.2	Recursos y estrategias de investigación	166
4.1.3.3	Etapas del trabajo de campo	167
4.2	La Implicación	168
Conclusiones		172
Bibliografía		175
Anexos		182

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está dirigido a investigar el significado que tiene el ser mazateco, el sentido de pertenencia en sujetos que forman parte de este grupo; es decir, la intención de este estudio es explorar en la subjetividad de los integrantes de la comunidad indígena de Rancho Nuevo, municipio de Santa María Chilchotla, Oaxaca, el significado que le atribuyen al ser mazateco.

De éste, como de otros grupos indígenas desconocemos ¿cómo se miran a sí mismos y, desde ese lugar, cómo miran al otro, al que es diferente?, ¿cómo se piensan, sienten y viven?, ¿cuál es el significado que le otorgan a su identidad?, ¿cómo se juega en la constitución de la misma el discurso de los “otros”, entre éstos, el del Estado mexicano, en torno al “ser indio”? A través de esta investigación se intentará dar respuesta a las anteriores interrogantes.

La investigación surge de un deseo: que la educación que reciban los pueblos indígenas realmente responda a sus necesidades e intereses, en específico, que los contenidos educativos y estrategias de aprendizaje que se contemplen en los planes y programas de estudio de educación para los indígenas, sean significativos, es decir, que estén relacionados con lo que saben y con la forma en que aprenden; pues lo que he observado en los veintiséis años de trabajo en este campo (en diversas instituciones de gobierno en donde se diseñan, elaboran e implementan proyectos, planes, programas de estudio y diversos materiales educativos para los indígenas) es que este tipo de educación, está muy alejada de éstos y más cercana a la consolidación del proyecto de Nación operado por el Estado mexicano. Proyecto en donde no tiene cabida el indígena y en el que a través de todo un dispositivo con distintas leyes, reglamentos, mecanismos y estrategias (entre éstos los educativos), así como de todo un discurso institucional, se trata de alcanzar la homogeneización cultural y étnica de la población, la

Unidad nacional ansiada por los gobiernos y algunos sectores de mexicanos.

De ahí que en un principio esta investigación se enfocaba a querer conocer cómo son “realmente” los pueblos indígenas, es decir, a aprehender su identidad (cómo si esto fuera posible) y; al mismo tiempo, lo que les significa ser mazatecos; al cómo se piensan, al cómo se miran a sí mismos y, desde ese lugar, cómo miran al otro, al que es diferente. De manera paradójica, también pretendía cambiar “la forma en que se miran a sí mismos” para de ahí proyectar su reconocimiento por el otro, por el que es diferente, por el no indígena; es decir, por una parte quería tener un acercamiento a las identidades originarias de los pueblos indígenas, a su esencia, a su ser, y por otra, cambiarlas.

Debo reconocer que en este planteamiento estaba presente, primero, el imaginario colectivo instituido sobre el ser indígena (que tiene su origen desde la Conquista, aunque se ha reconfigurado y resignificado) según el cual los indígenas son desvalidos, pobres, personas sin voluntad, etc.; y segundo, la investidura ofrecida por el discurso indigenista oficial, que abanderó la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) con la educación bilingüe-bicultural desde sus inicios en 1978 y hasta mediados de los noventa y que se había constituido, a lo largo de mi formación profesional y laboral, en gran parte de mi saber y de mis certezas sobre los pueblos indígenas.

Conforme al discurso de la educación bilingüe y bicultural el niño indígena debía ser formado a partir de su realidad sociocultural y lingüística, así como también desde el contexto nacional y universal. Por ello, la educación indígena debía cumplir con dos características: ser bilingüe, es decir, impartida en dos lenguas, la indígena y el español, y bicultural, o sea, que contemplara elementos de la cultura indígena, y de la cultura nacional y

universal como parte de los contenidos educativos (en la práctica se continua con *los contenidos educativos nacionales y universales* -los planes y programas educativos que se revisan en las escuelas de educación indígena son los mismos que se utilizan para todos los niños que cursan este nivel educativo en el país- y con *el uso del español* –aunque la Asignatura de Lengua Indígena ya se considera como una materia o área de estudio sólo ha sido un vehículo para hacer llegar los contenidos nacionales-). Por otra parte, la valoración y conservación de las lenguas y culturas indígenas, que se promovía a través de este discurso, implicaba que, en los casos en que estuvieran “desapareciendo”, se recuperaran, es decir, abanderaba la reconstrucción de la esencia cultural originaria de los pueblos indígenas, el liberarlas de toda transculturación, bajo el sustento de que cada grupo étnico o pueblo indígena posee no sólo una lengua sino también una cultura que lo diferencia de las demás.

En ese tiempo, no alcanzaba a mirar lo anacrónico y vano de ese discurso instituido y como caía, de igual modo en lo que estaba cuestionando, en un etnocentrismo puro y en un racismo excluyente. Tampoco alcanzaba a mirar como apoyándose en esos fundamentos y principios el Estado mexicano legitimaba el proyecto de Nación, ya que bajo el disfraz de impartir una educación acorde a los intereses y necesidades de los pueblos indígenas, dejaba entrever lo utópico de una propuesta educativa, que atendiera las diferencias culturales y lingüísticas de cada uno de los pueblos indígenas. Menos aún alcanzaba a mirar el juego perverso del discurso indigenista oficial que, como lo señala el Doctor Héctor Muñoz, tiene una intención de representatividad de los pueblos indígenas y, desde ahí, trata de converger en su pensamiento.

Con el desarrollo de esta investigación y la formación en la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones me fui percatando de la imposibilidad inherente de la naturaleza misma de este trabajo, porque

¿cómo aprehender la esencia misma de la cosa, lo más puro de una identidad replegada sobre sí misma, lo interior de sí, libre de toda influencia externa?, en palabras de Foucault (1992) “una imagen adecuada de sí misma”. Autores como él y otros, así como las sesiones de los seminarios con los Doctores Hans Saettele, Raymundo Mier, José Luis Barrios y, una plática con el Dr. Héctor Muñoz; me ayudaron a entender que no hay tal esencia, que en la raíz de lo que somos no está el ser, sino una multiplicidad de piezas a partir del cuál se construye, por lo tanto lo que se podría descubrir al final de esta investigación sería el azar, el accidente. Otros autores como Castoriadis y sus conceptos de imaginario, imaginario social e imaginario radical y el del sujeto del deseo de Lacan (sujeto incompleto, siempre en falta), me ayudaron a superar esa idea del mundo indígena estático y siempre igual a sí mismo; entender que el desuso de muchos de los símbolos tradicionales (vestido, lengua, apellidos, que son reveladoras de su identidad en otros contextos, y que tienden a ocultarse para evitar la discriminación), así como de algunas de sus tradiciones y costumbres, no significa la extinción del grupo, de su identidad y cultura, sino que están en constante resignificación.

La inquietud inicial se reformuló, decidí realizar la investigación sobre la identidad étnica del mazateco. Empecé por las preguntas obligadas ¿cómo se llega a ser mazateco?, ¿cuáles son los procesos por medio de los cuáles el mazateco constituye su identidad?, ¿qué define la identidad del mazateco, su condición de mazatequidad? Sin embargo, me enfoqué en la última interrogante persistiendo la idea de que ésta era definible a partir de los rasgos culturales y lingüísticos de este pueblo indígena (como el origen común, la lengua, su forma de organización social, tradiciones y costumbres, etc.), como si se pudiera predecir una correspondencia entre sus características culturales y su identidad étnica. Por ello, el trabajo que realicé en ese periodo se enfocó a la investigación documental y de campo de esos aspectos (observaciones y entrevistas en Santa Herminia,

Liquidámbar, Rancho Nuevo y en la cabecera municipal de Santa María Chilchotla, durante mayo de 2007 y, en este mismo lugar y en la comunidad de Rancho Nuevo en julio de 2008 -por la que opto para llevar a cabo la investigación-).

Lo que obtuve de esta forma de enfocar el trabajo de investigación fue un gran aprendizaje: me puso de frente a mi propia identidad, es decir, voy descubriendo ciertos rasgos culturales de mi identidad, como señala Bajtín (2000) “la contemplación de los otros ayuda a la autodefinición y a entender que son ciertos rasgos y no la totalidad lo que siempre se desvela de la identidad”. En otros términos, me lleva a comprender que la identidad étnica emerge de la diferenciación cultural en el encuentro subjetivo con el otro, que estas diferencias (que se han formado a través de su historia común y que la memoria colectiva del grupo continúa transmitiendo mediante el imaginario social) no son objetivas sino que son determinadas subjetivamente por el mismo pueblo indígena, que las mismas son significativas para ellos en tanto les permite distinguirse a sí mismos y por los otros, y les ofrece todo un marco de autoadscripción. Me deja ver asimismo, que no se trata sólo de hacer un repertorio y compilación de los rasgos o características culturales que definen la identidad del mazateco, porque de esta manera estaba dejando de lado al otro, y estaba concibiendo la identidad sólo como producción o reproducción de significados del ser mazateco al interior de la comunidad. Es evidente que el entramado social comunitario juega un papel determinante en la constitución de la identidad pero ¿y el otro, llámese mestizo, blanco o discurso indigenista institucionalizado? En las representaciones sociales que tiene el grupo de sí mismo también se encuentra el cómo son vistos por los otros, la identidad también es producto de la determinación recíproca de los grupos sociales. En este sentido, se observa la imprescindible necesidad de tomar en cuenta lo que se dice de los mazatecos o pueblos indígenas en los discursos que se hacen llegar a las comunidades (por ejemplo, los materiales que reciben

los profesores -libros, manuales, Plan Nacional de Desarrollo, en las escuelas; los mensajes de la iglesia, etc.).

Me tomó otro tiempo establecer el vínculo entre la identidad y el poder fundador del lenguaje en la constitución de la misma, entender también que las identidades son construidas en el discurso. Esto se permitió al reflexionar sobre las dos interrogantes que estaba dejando de lado: ¿cómo se llega a ser mazateco? y ¿cuáles son los procesos por medio de los cuales el mazateco constituye su identidad? De esta manera, el trabajo de investigación tomó otro rumbo, ahora se privilegia al lenguaje pues a través de éste se llega a ser **chjota naxin' ni** y, también a través de éste se accede a la comprensión de los significados de ser mazateco y al sentido de pertenencia a su grupo a través de su propio discurso.

Otro hecho que también cabe mencionar es que, con el desarrollo de la investigación fui descubriendo que no podía “darle la vuelta” a los significados de ser indio o indígena promovidos por el discurso indigenista que iban surgiendo en el discurso de los entrevistados, para acercarme a los significados del ser mazateco, pues éstos finalmente ya se han instaurado y forman parte de la representación que tienen de sí mismos, tantos siglos de estar como la gota en la piedra que han horadado sus cuerpos y sus conciencias, que han asumido que ser mazateco es también ser indio como lo establece el discurso oficial; éste último ha cumplido con su propósito “realizar el mensaje mismo que comunica”. Este hecho me llevó a plantear la necesidad de hacer una revisión general de los significados de ser indio promovidos por el Indigenismo en México.

Hasta ahora, esta es la historia en que se inscribe este trabajo de investigación, falta mucho por hacer pues éste sólo representa un acercamiento al tema del que se ocupa.

El trabajo está estructurado en cuatro capítulos:

En el Capítulo I. Apuntes teóricos para la investigación se revelan las bases teóricas en las que se sustenta este trabajo: que es el lenguaje, qué se entiende por significado, la teoría de la performatividad, el discurso de odio y la teoría del poder.

En el Capítulo II. A modo de referencia, se expone el marco histórico social en que se insertan los mazatecos comunidad de Rancho Nuevo, por ello, se muestra una breve retrospectiva de la historia de nuestro país y las políticas implementadas para los pueblos indígenas. También incluye un apartado con una breve descripción de los significados de ser indio que se han presentado en las voces de algunos representantes del indigenismo en México. Por último, se muestran algunos de los aspectos que se consideran más relevantes del pueblo mazateco: ubicación geográfica, origen mítico, etimología de su nombre, algunas consideraciones sobre su lengua y su historia. Luego, el trabajo se centra en el Municipio de Santa María Chilchotla, pues representa un lugar importante para la configuración de los significados de ser mazateco por ser el centro político, religioso y económico en donde asisten los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo. De éste se hace referencia de su ubicación geográfica, etimología del nombre, una breve reseña histórica, organización política, tradiciones y costumbres más significativas.

En el Capítulo III. Los significados de ser mazateco en la comunidad de Rancho Nuevo se presentan los resultados de la investigación, antes de ello, se hace mención de una breve descripción de cómo es esta comunidad: Ubicación geográfica, Fundación, Organización Comunitaria, Tradiciones y Costumbres, y Servicios.

En el Capítulo IV. Intervención e implicación, se hace mención de estos dos aspectos y la forma en que guiaron el desarrollo de este trabajo de investigación.

Por último, se presentan las Conclusiones.

Justificación

En nuestro país existen alrededor de 11.9 millones de indígenas, según el XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000, que representan el 10% de la población total. Se encuentran agrupados en 62¹ grupos étnicos: náhuatl, maya, mixteco, zapoteco, otomí, tseltal, tsotsil, totonaco, mazateco, mixe, ch'ol, mazahua, huasteco, chinanteco, purhépecha, tlapaneco, tarahumara, zoque, mayo, tojolabal, chontal de Tabasco, popoluca, chatino, amuzgo, huichol, tepehuano, triqui, popoloca, cora, q'anjob'al, yaqui, cuicateco, mam, huave, tepehua, pame y chontal de Oaxaca y otros veinticinco más.

Esta población está distribuida a lo largo del territorio nacional, aunque es mayor su presencia en el centro y sur del país; generalmente viven en zonas montañosas o regiones inhóspitas (donde fueron obligados a recluirse por el hostigamiento de los colonizadores españoles) en localidades o rancherías dispersas, aisladas e incomunicadas. Muchas de éstas carecen de los servicios públicos básicos como el agua y la luz; pero sobre todo de servicios como la salud o la educación escolarizada. Esto da lugar a que entre esta población se den los mayores índices de mortalidad materna e infantil, de analfabetismo, reprobación y deserción escolar.

Son hablantes de por lo menos una de las 62 lenguas indígenas y del español, aunque en muchas comunidades predomina una situación de monolingüismo, es decir, muchos indígenas (sobre todo las mujeres y los niños) hablan sólo una lengua indígena. Aunque, también se encuentran

¹ En cuanto al número de grupos étnicos y lenguas indígenas que se hablan en nuestro país, no existe un consenso entre las distintas instancias gubernamentales responsables de atender a la población indígena como el Instituto Nacional Indigenista (I.N.I.) y la Dirección General de Educación Indígena (D.G.E.I.), ni las que realizan censos de población como el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI); el número que manejan oscila entre las 56 y las 62 etnias.

hablantes trilingües, que pueden hablar dos lenguas indígenas y el español, o una lengua indígena, español y inglés; así como también los que ya no hablan una lengua indígena pero que se reconocen como tales.

Además de hablar alguna lengua indígena, los indígenas se caracterizan por ser portadores de una forma de entender el mundo y de organizar la vida; por conservar creencias, saberes, tradiciones, costumbres, formas de organización, que tienen su origen en las culturas mesoamericanas; pero sobretodo porque se reconocen como tal. Para Bonfil Batalla:

...el indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente a los ojos de los extraños (indumentaria, lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada... que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco. (Bonfil; 1987: 48).

Estas diferencias culturales y lingüísticas con respecto al resto de la sociedad nacional, así como la pobreza y la miseria en la que viven, los han hecho, históricamente, objeto de la discriminación y estigmatización, se les considera como atrasados, primitivos, sin cultura, incivilizados, etc.. El mismo Estado mexicano ha emprendido una lucha “disfrazada” (en pos de un proyecto de nación donde prevalezca la “unidad nacional” y el “desarrollo económico” está utilizando distintos mecanismos y estrategias - entre éstos los educativos y los de la política económica-), para acabar con los indígenas que hay en el país, pues simbolizan la pobreza y el retraso.

Ser indio es una parte de la nación que muchos quieren olvidar, pues esto lleva a pensar en el pasado y ... el pasado es doloroso, pues nos muestra que tenemos, como Miguel León- Portilla señala, una “Cultura de vencidos”.

Esta situación me llevó a reflexionar sobre la importancia que tiene una investigación que arrojará información sobre cómo se ven ellos mismos, cómo se piensan, cómo viven, cómo ven al otro; es decir, una investigación

sobre la identidad étnica, en la que hablaran ellos mismos de los significados que tiene el ser mazateco pues hasta ahora nuestro conocimiento sobre ellos se reduce a lo que los no indígenas han ofrecido sobre los significados de ser indio o indígena.

Es cierto que numerosas investigaciones han arrojado información de los pueblos indígenas de sus tradiciones, costumbres, formas de organización, de los problemas que enfrentan, de sus lenguas, etc.; sin embargo, falta recuperar la representación que los grupos indígenas tienen de sí mismos de su propia voz.

Además, el estudio de los grupos indígenas ha sido en su mayor parte abordado por la antropología y ramas afines; sin embargo, hace falta verlo desde la mirada del psicólogo ya que puede ser visto con otro enfoque, el de la subjetividad. Ello no quiere decir, que sólo desde la psicología social se pueda dar cuenta de este complejo, cambiante e histórico proceso que es la identidad social del indígena, ya que tiene que ser abordada de forma transdisciplinaria.

La intención de este trabajo es explorar en la subjetividad² de los integrantes de una comunidad indígena el significado que le atribuyen al ser mazateco. Tarea que implica "... la interrogación de los sentidos, las significaciones y los valores, éticos y morales, que produce una determinada cultura, su forma de apropiación por los individuos y la orientación que efectúan sobre sus acciones prácticas" (Galende; 1999: 75).

Investigación por demás pertinente al campo de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones puesto que pretende acercarse al

² Si bien la subjetividad es una construcción singular del sujeto de leer la realidad; responde a una construcción colectiva, histórica y social de interpretar la misma. Es decir, las subjetividades individuales son asimismo, construcciones sociales, producto de subjetividades colectivas; donde el lenguaje cumple una función esencial como productora y reproductora de las mismas.

conocimiento de un proceso de subjetividad que se constituye colectivamente, como lo es la identidad social.

El interés por realizar este estudio se fundamenta en la necesidad de profundizar en el conocimiento de los grupos para los que he venido trabajando desde hace más de veintiséis años: los pueblos indígenas; con los cuales tengo la responsabilidad y el compromiso de conocer porque ¿cómo elaborar propuestas educativas si desconozco cuál es la representación social que tienen de sí mismos?, ¿los significados de ser mazateco o de cualquier otro pueblo indígena?

Planteamiento del Problema

A la llegada de los españoles a América, denominaron a todos los oriundos de este continente como "indios" porque creyeron haber descubierto a "las Indias". Todos los pueblos que en éste se encontraban fueron agrupados en esta categoría, a la que a significaron como inferior.

Y si bien en sus orígenes el concepto de indio fue utilizado para nombrar a la sociedad colonizada; a través de la historia de nuestro país el otro, no ellos mismos, los han significado como inferiores, bárbaros, antropófagos, pobres, incivilizados, etc.; en nuestros días, "el indio" o "indígena", es un término despectivo que se utiliza para referirse a sujetos que forman parte de grupos minoritarios que se siguen resistiendo a la erradicación de sus cosmovisiones, lenguas y culturas de origen mesoamericano, los pueblos indígenas, a los que se sigue significando como pobres e inferiores.

Son grupos que se autodefinen y se identifican como nahuas, purépechas, mazahuas, mazatecos y otros. Grupos que no son reconocidos y a los que se les niega el derecho a la diferencia, el respeto a sus lenguas y culturas. Grupos a los que nos referimos como indios o indígenas.

Grupos que en los últimos años, han alzado su voz a través de diversos movimientos y organizaciones sociales y políticas, como en 1994 lo hizo a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, más actualmente (2006) lo hace por medio de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), para expresar su demanda de reconocimiento y respeto a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y a su autonomía. Lo que ha llevado a una creciente revalorización de una identidad étnica que no se sustenta únicamente en el uso de la lengua indígena, sino también de otros valores relacionados con sus formas de organización social y política. La identidad del indígena adquiere así en

nuestros días nuevos significados, como lo señala Miguel Alberto Bartolomé “se percibe *una nueva dignidad adjudicada a lo étnico que se demuestra capaz de confrontarse con el Estado y propugnar por la autodeterminación de los pueblos que habían llegado a asumir su peculiar inferiorización social*” (Bartolomé, 2004: 4)

Grupos de los que desconocemos ¿cómo se miran a sí mismos?, ¿Cómo miran al otro, al que es diferente?, ¿cómo se piensan, sienten y viven?, ¿cuál es el significado de ser mazateco, maya, náhuatl o purepecha? A través de esta investigación se intentará dar respuesta a las anteriores interrogantes, centrándonos en el pueblo mazateco de la comunidad de Rancho Nuevo.

Además, cabe mencionar que como el tema de la identidad es sumamente complejo y amplio, nos centraremos en un aspecto que da cuenta de ésta: el lenguaje, en específico, el de los significados de ser mazateco y que nos acercaremos a éstos a través del discurso de los mismos integrantes del pueblo mazateco.

Objetivo de la Investigación

Investigar el significado de ser mazateco en los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo, municipio de Santa María Chilchotla, Oaxaca; los procesos a través de los cuales constituyen su identidad social y los rasgos culturales que los definen.

Preguntas de investigación

A través de esta investigación se intenta dar respuesta a las siguientes interrogantes:

- ¿Cuáles son los significados de ser mazateco que se encuentran en el discurso de estos sujetos?
- ¿Cuáles son los significados de ser indio que se encuentran en los representantes del discurso indigenista?
- ¿Cómo se piensan, sienten y viven los mazatecos de la comunidad de Rancho Nuevo?
- En la constitución de los significados de ser mazateco ¿cómo se juega lo discursivo?

Supuestos

1. En el significado de ser mazateco se conjugan los significados propios del pueblo mazateco y los que le ofrece el discurso indigenista sobre el ser indio.
2. En el significado de ser mazateco se revelan los discursos sociales hegemónicos, principalmente el del Indigenismo.
3. Los significados de ser mazateco que ofrece el discurso indigenista realizan el mensaje mismo que comunican.
4. Los significados de ser mazateco que se encuentran presentes en el discurso de los sujetos de la comunidad de Rancho Nuevo, regulan sus cuerpos y comportamientos, e impactan en sus sentimientos, deseos y prácticas.

CAPÍTULO 1. APUNTES TEÓRICOS PARA LA INVESTIGACIÓN

En este trabajo de investigación, como señala Julia Kristeva, “el objeto privilegiado de reflexión es el lenguaje”, y lo es por tres razones. La primera es que por medio de éste, en específico del discurso³, de los propios mazatecos, se pretende acceder al significado que tiene para ellos el ser mazateco y el sentido de pertenencia a su grupo (sin dejar de considerar en esta trama de significación, los significados de ser indio que se instauran desde el discurso indigenista; desde éste ser mazateco -o náhuatl, maya, purépecha, etc.- es también ser indio); pues se comparte con Ricoeur “... *la apuesta por el lenguaje como vehículo privilegiado para acceder a la comprensión de las experiencias fundamentales del ser humano*”, “... *a parcelas de la subjetividad, inexplorables sin su concurso*” (Ricoeur; 2006: 629); pues “*es el lenguaje el que es una de nuestras fuentes principales de conocimiento de la cultura (o sobre ‘el mundo de la significación’) de un pueblo...*” (Z. S. Harris citado en Benveniste; 2004: 14); y es que, por medio de éste se reproduce la realidad:

La lengua re-produce la realidad... la realidad es producida de nuevo por mediación del lenguaje. El que habla hace renacer por su discurso el acontecimiento y su experiencia del acontecimiento. El que oye capta primero el discurso y a través de este discurso el acontecimiento reproducido. Así la situación inherente al ejercicio del lenguaje, que es la del intercambio y del diálogo, confiere al acto del discurso una función doble: para el locutor,

³ En el sistema del lenguaje hay una diferencia sustancial entre lengua, habla y discurso. Kristeva nos ayuda a entender estos tres conceptos. La lengua es un sistema de signos formales que se combinan a partir de unas leyes específicas y que expresan, a través de la imagen acústica, un sentido. La lengua no puede ser modificada por el hablante pues es exterior a él, es <<la parte social del lenguaje>>, parece obedecer a las leyes de un contrato social que es reconocido por todos los miembros de la comunidad o grupo. El habla, en cambio, es un acto individual, es la manera en que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua. En el habla el sujeto pone en juego combinaciones individuales personales. En cambio, el discurso es la expresión de la lengua en la comunicación entre un locutor y un oyente, en el que está en juego el deseo del primero de influir al otro. En el discurso se enlaza la lengua y el habla, pues para poder expresarse, el sujeto recurre a la estructura de la lengua, a un código que es común a todo el grupo, y mediante la cual se transmite un mensaje. (Véase Kristeva, Julia. El lenguaje ese desconocido. Introducción a la lingüística; 1999; págs. 17-19)

representa la realidad; para el oyente, recrea esta realidad. (Benveniste; 2004: 26-27)

Y es que además, se pretende que los mazatecos se escuchen a sí mismos en el acto comunicativo, aludiendo a “... *la capacidad de contar y de contarse y de responder así a la pregunta ¿quién soy?*” (Ricoeur; 1999: 130):

...cada sujeto hablante es tanto destinador como destinatario de su propio mensaje puesto que es capaz de emitir un mensaje descodificándolo al mismo tiempo y puesto que no emite nada que, en un principio, no pueda descodificar. De tal manera que el mensaje destinado al otro está, en cierto sentido, destinado en primer lugar al propio hablante: de lo que deducimos que hablar es hablarse”, “...Asimismo, el destinatario-descodificador descodifica sólo en la medida en que puede decir lo que oye. (Kristeva; 1999: 15)

La segunda razón es porque por medio del lenguaje el hombre se constituye como sujeto y queda integrado a la cultura⁴ y asimila una manera de significarse del grupo al que pertenece; en este caso que nos ocupa, a través del lenguaje el sujeto se constituye como mazateco:

Desde el momento en que nacemos empezamos a construir sentidos con la marca de la cultura que nos acoge. Y desde entonces el sujeto comienza a “sujetarse” en la infinita red de significados cuya expresión es, privilegiadamente, la palabra. Navegando fundamentalmente en el mar de la palabra nos hicimos humanos, nos significaron, nos dieron identidad, pertenencia, límites. Hemos sido marcados simbólicamente por voces y palabras. Con ellas construimos vínculos, necesidades, afectos, nos apropiamos de la herencia cultural toda. Somos seres de palabra, hablados y hablantes. (Jaidar; 1998:15)

⁴ Se comparte con Benveniste la concepción que ofrece de cultura: “Llamo cultura al medio humano, todo lo que, más allá del cumplimiento de las funciones biológicas, da a la vida y a la actividad forma, sentido y contenido.... Consiste en una multitud de nociones y prescripciones, también en prohibiciones específicas; lo que una cultura prohíbe la caracteriza al menos tanto como lo que prescribe... la cultura se define como un conjunto muy complejo de representaciones, organizadas por un código de relaciones y de valores: tradiciones, religión, leyes, política, ética, artes, todo aquello que, nazca donde nazca, impregnará al hombre en su conciencia más honda, y que dirigirá su comportamiento en todas las formas de su actividad -¿qué es pues si no un universo de símbolos integrados en una estructura específica y que el lenguaje manifiesta y transmite?” (Benveniste; 2004: 31-32)

La tercera y última razón, es porque el lenguaje se constituye en un escenario único para indagar los efectos de una política de Estado discriminatoria hacia los pueblos indígenas, que pone el énfasis en la forma lingüística.

De ahí que interesa plantear cómo por medio del lenguaje se constituye la subjetividad, cuál es la concepción del lenguaje y del significado de los que se parte; también cómo se inscriben en la subjetividad de los mazatecos, en este último punto a partir de los soportes que nos ofrecen los planteamientos de Austin, de los teóricos del lenguaje del odio, entre éstos Butler, y las nociones de poder y dispositivo de poder que formula Foucault. Por lo que los puntos centrales de este apartado son: Subjetividad y Lenguaje, Lenguaje y significado, La teoría de la performatividad de Butler, Performatividad y Lenguaje de odio y, por último, Lenguaje de odio y poder.

1.1 Subjetividad y Lenguaje

Entendemos la subjetividad como la aptitud que tiene el ser humano de plantearse como sujeto y que sólo es posible en y por el lenguaje:

Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto, porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto de <<ego>> (...) Pues bien, sostenemos que esta subjetividad... no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es <<ego>> quien dice <<ego>>. Encontramos aquí el fundamento de la <<subjetividad>>, que se determina por el estatuto lingüístico de la persona” (Benveniste; 2004: 180-181)

El sujeto queda así constituido como unidad psíquica, con una conciencia de sí, sólo posible porque se experimenta por contraste entre el yo y el tú:

No empleo yo sino dirigiéndome a alguien, que será en mi alocución un *tú*. Es esta condición de diálogo la que es constitutiva de la persona, pues implica en reciprocidad que me torne *tú* en la alocución de aquel que por su lado se designa por *yo*... El lenguaje no es posible sino porque cada locutor se pone

como sujeto y remite a sí mismo como *yo* en su discurso. En virtud de ello, *yo* plantea otra persona, la que, exterior y todo a <<mi>>, se vuelve mi eco al que digo *tú* y que me dice *tú*. La polaridad de las personas, tal es en el lenguaje la condición fundamental (...) Esta polaridad no significa igualdad ni simetría: <<ego>> tiene siempre una posición de trascendencia con respecto a *tú*; no obstante, ninguno de los dos términos es concebible sin el otro; son complementarios, pero según una oposición <<interior/exterior>>, y al mismo tiempo son reversibles. Única es la condición del hombre en el lenguaje". (Ibídem:181)

El fundamento por tanto de la subjetividad es lingüístico, *yo* y *tú*, pronombres personales, son formas lingüísticas. Ahora bien ni *yo* ni *tú* remiten a otros conceptos ni a otros individuos, con lo que se puede decir que no cumplen con las normas en las que se rigen los demás signos lingüísticos. En el caso de *yo* sólo puede ser referido en el discurso individual:

... *yo* se refiere al acto de discurso individual en que es pronunciado, y cuyo locutor designa. Es un término que no puede ser identificado más que en lo que por otro lado hemos llamado instancia de discurso, y que no tiene otra referencia que la actual. La realidad a la que remite es la realidad del discurso. Es en la instancia de discurso en que *yo* designa el locutor donde éste se enuncia como sujeto. Así, es verdad, (...) que el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua. (Ibídem: 182-183)

Los pronombres personales no son los únicos signos del lenguaje en los que la subjetividad sale a la vista. También están también los demostrativos, los adverbios, adjetivos, etc. éstos *"Tienen por rasgo común definirse solamente por relación a la instancia del discurso en que son producidos, es decir, bajo la dependencia del yo que en aquella se enuncia"* (Ibídem: 183)

En el uso del presente, como tiempo verbal, que se expresa solamente en el tiempo en que se habla y que es interior al discurso, también se manifiesta la subjetividad en el lenguaje.

En conclusión, el lenguaje y el discurso posibilitan la subjetividad:

El lenguaje es pues la posibilidad de la subjetividad, por contener siempre las formas lingüísticas apropiadas a su expresión, y el discurso provoca la emergencia de la subjetividad, en virtud de que consiste en instancias discretas. El lenguaje propone en cierto modo formas “vacías” que cada locutor en ejercicio de discurso se apropia, y que refiere a su “persona” , definiendo al mismo tiempo él mismo como yo y una pareja como tú. La instancia del discurso es así constitutiva de todas las coordenadas que definen el sujeto,...(Ibídem: 184)

1.2 Lenguaje y significado

Para los propósitos de este trabajo, el lenguaje se concibe como un sistema simbólico sumamente complejo mediante el cual se representa la realidad (a través del uso de determinados signos arbitrarios codificados), se nombra, se significa y se comunica.

En palabras de Benveniste y Kristeva:

Entendamos por esto, muy ampliamente, la facultad de *representar* lo real por un <<signo>> y de comprender el <<signo>> como representante de lo real; así, de establecer una relación de <<significación>> entre una cosa y algo otro”... “El lenguaje reproduce el mundo, pero sometiéndolo a su organización propia. Es logos, discurso y razón al tiempo, como vieron los griegos. Lo es por el hecho mismo de ser lenguaje articulado, consistente en una disposición orgánica de partes, en una clasificación formal de los objetos y de los procesos. El contenido por transmitir (o, si se quiere el <<pensamiento>>) es descompuesto así según en un esquema lingüístico. La <<forma>> del pensamiento es configurada por la estructura de la lengua... (Benveniste: 2004: 27);

... el lenguaje simboliza, representa, nombrándolos, los hechos reales. Los elementos de la cadena hablada, digamos las palabras por el momento, están asociados a determinados objetos o hechos que significan (Kristeva; 1999: 20).

Cabe mencionar que el lenguaje en el ser humano solo es posible por la facultad que tiene de simbolizar:

Emplear un símbolo es esta capacidad de retener de un objeto su estructura característica y de identificarla en conjuntos diferentes... La facultad simbolizadora permite en efecto la formación del concepto como distinto del objeto concreto, que no es sino un ejemplar...”, “Esta capacidad simbólica está en el fundamento de las funciones conceptuales. El pensamiento no es otra cosa que este poder de construir representaciones de las cosas y de operar sobre dichas representaciones... El pensamiento no es un simple reflejo del mundo; categoriza la realidad, y en esta función organizadora está tan estrechamente asociado al lenguaje... (Benveniste; 2004: 27-28)

La formación del símbolo es un proceso que se presenta en forma paralela a la adquisición del lenguaje en el hombre desde su niñez. Al nacer y desarrollarse en una sociedad, el ser humano está inmerso en un mundo de palabras. Aprende que todo lo que le rodea es nombrado de alguna forma (incluyéndolo a él mismo) y también sus conceptos:

El niño que, paso a paso, descubre las cosas y los fenómenos que lo rodean, aprende simultáneamente los términos correspondientes a éstos: al aprender las palabras aprende los conceptos... toda forma de percepción y aprehensión incluye cierta dosis de abstracción y clasificación. Pues percibir consiste en la capacidad de elegir, de entre innumerables hechos concretos, el que está en la base del grupo, prescindiendo, al tiempo, de todos los demás. Quien ve y reconoce a un perro como tal perro, excluye cuantos detalles no son característicos del género: tamaño, color, longitud de la cola, grosor de la piel, etc. Solamente procediendo a esta abstracción conocemos el concepto de perro y, lo que es lo mismo, el significado de la palabra perro. El ejemplar individual debe ser captado como representante de una categoría e identificado con ésta. Si así no ocurre, interpretaremos al ejemplar en cuestión como perteneciente a otro grupo... (Malberg; 1981:50)

Regresando a las conceptualizaciones ofrecidas por Benveniste y Kristeva se puede observar que el lenguaje está constituido por dos partes diferenciables que interesa resaltar pues nos llevan al problema que nos interesa, el de la significación:

Por una parte es un hecho físico: aprovecha la mediación del aparato vocal para producirse, de aparato auditivo para ser percibido. Bajo este aspecto material se presta a la observación, a la descripción y al registro. Por otro lado, es estructura inmaterial, comunicación de significados, que reemplaza los acontecimientos o las experiencias por su <evocación>... (Benveniste; 2004: 30)

Agregaríamos apoyándonos en Kristeva (1999) que no sólo es una cadena de sonidos articulados, sino “también es una red de marcas escritas (una escritura), o bien un juego de gestos (una gestualidad)”, “mediante el que se produce y se expresa el pensamiento”,... “Lo cual significa que el lenguaje es la única forma de ser del pensamiento y, al mismo tiempo, su realidad y su realización”.

Es esta comunicación de significados, a la que hace alusión Benveniste, la que nos concierne, esta parte del lenguaje que tiene por función “decir alguna cosa”, “esta cosa en función de la cual el lenguaje es articulado”, “el problema de la significación”, o como lo señala Castoriadis “las significaciones portadas por este lenguaje”, significaciones que están entretejidas e imponen maneras de ser, de pensar y de actuar, que penetran toda la vida social, la dirigen y orientan, que están encarnadas en las instituciones sociales y que dan unidad e identidad a los pueblos.

Ahora bien, ¿qué es el significado?

Esta pregunta ha sido fuente de reflexión desde las fases más tempranas de la historia de la humanidad. Al usarlo cotidianamente “significar” puede equivaler a “querer decir”: a cuál es el sentido de un término referido a una cosa o acontecimiento, la representación, la connotación, la idea, el conjunto de vivencias a las que nos remite, etc.

Al convertirse en objeto de estudio, el significado ha planteado, sobre todo a los filósofos, deliberar sobre dos cuestiones:

1. En cuanto a la esencia del significado (dimensión ontológica): ¿Qué es el significado?, ¿qué clase de entidad es?- consistencia real del significado (que ha sido muy discutida y que es una reflexión que ha ocupado a los filósofos a través de la historia- ; y 2. Uso lógico del mismo (dimensión lógica).
http://www.oposinet.com/filosofia/temas/oposiciones_filosofia_T4_1.php.

Ello ha dado lugar a una serie de teorías que han dado respuesta a estas interrogantes. Teorías que se pueden agrupar en varias corrientes, de las cuales sólo revisaremos tres (referenciales, ideacionales y las de los significados como usos), centrándonos en algunos de sus principales representantes, con el fin de aclarar cuál es concepto de significado del que partiremos en este trabajo de investigación.

1.2.1 Teorías referenciales

En los orígenes de la reflexión, palabra y cosa son idénticas, el significado de una palabra se identifica con la cosa que nombra: *“En el Teeteto Platón identificaba el significado de una palabra con la cosa que designa. La palabra sería una especie de etiqueta fijada en el objeto, ya sea humano (Sócrates), o genérico (mesa), o un proceso (estudiar)”* (file://E:\Sentido y referencia_Teorías del significado.htm; 2009: 2).

Posteriormente, para otros representantes de estas teorías toda palabra con significado es aquella que está en lugar de algo o de alguien a la que nombra o a la que se refiere, no necesariamente se tiene que tratar de algo concreto y observable, sino que pueden ser objetos (perro), cualidades (perseverancia), situaciones (anarquía), relaciones (poseer), etc. *“En realidad lo que se supone es que, en relación con toda expresión significativa, podemos entender qué quiere decir que ésta tenga un cierto significado, sin más que observar que hay algo o alguien a los que se refiere”, “Todas las palabras tienen significado, en el sentido simple de que son símbolos que están en lugar de algo distinto de ellas mismas”* (Ibídem: 3)

Las teorías referenciales tienen como antecedente la teoría semántica de fray Luis de León. Para él, las cosas poseen dos seres reales; uno el que

tienen en sí y en el que reside la verdad; el otro, el que nace de él, la imagen de la verdad, que está en nuestra boca y en el entendimiento cuando corresponde al ser real. En la mente de los hombres, como en los espejos, se hacen imagen las cosas:

La realidad -el ser real en sí- configura su imagen en la mente humana, su "eidos", pero dicta, a la vez, su nombre a la boca. El nombre, entonces, contiene la imagen del ser real en sí. Fray Luis de León define el nombre como aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento. El nombre, pues, es una palabra breve, que se sustituye por aquello de quien se dice y que se toma en lugar del ser verdadero real al que remite o designa" (Ibídem: 4).

Además del nombre que corresponde a la imagen que en alma sustituye al ser real en sí, están los nombres que se fabrican por arte por medio de la palabra:

"Las imágenes *por naturaleza* son los mismos objetos, en cuanto *pensados*, las copias de lo real que los objetos dejan en el espíritu. Estas imágenes por naturaleza son los *verdaderos nombres* en sentido riguroso y exacto. Sin embargo, las voces, las palabras -imágenes *por arte*- son también calificadas y conocidas como "nombres". Pero su adecuación con lo real no está garantizada, pues es cosa puramente humana y, por tanto, sólo aproximativa; son obra del saber, la costumbre, educación y mil influencias artificiales y exteriores" (Ibídem: 4).

Las teorías referenciales se dividen en dos:

1. Teorías de la referencia directa. También conocidas como teorías causales de la referencia. En éstas la referencia ("referirse", "poner en relación con otra cosa o persona") es una relación entre el signo y el objeto. No está mediada por la descripción. Por ello, el significado de una expresión tiene que ver con lo que esa expresión refiere. Para ésta:

El conocimiento del hablante no es suficiente, ni necesario, para explicar la referencia. La expresión lingüística consigue denotar el objeto de la realidad extralingüística directamente. Esta relación directa entre el lenguaje y el

mundo viene posibilitada por las conexiones causales de los hablantes entre sí y con el mundo natural” (Ibídem: 3).

Sus representantes más destacados son Kripke y Putnam.

2. Teorías descriptivas de la referencia. En estas teorías se establece una relación entre el nombre y las descripciones, de tal manera que éstas últimas forman su definición; por lo tanto el significado de una expresión se identifica con la relación entre la expresión y su referente (“lo constitutivo del significado es la conexión referencial): *“De la misma manera que el predicado “soltero” se define como “persona no casada”, el nombre propio “Cleopatra” se podría definir como “última reina egipcia de la dinastía ptolemaica”* (Ibídem: 4). Sus representantes más destacados son el Wittgenstein del *Tractatus* y Russell.

Si bien, todas las teorías de los representantes de esta corriente referencial son relevantes, por cuestiones de tiempo y espacio, únicamente, se revisarán la de Russell y la de Wittgenstein del *Tractatus*.

Bertrand Russell elaboró la teoría denominada “atomismo lógico” cuyos supuestos son:

- a. “A cada categoría lógico-lingüística le corresponde una categoría ontológica”
- b. “La estructura de las frases (su gramática o sintaxis) guarda relación con la estructura de los hechos”. Lenguaje y realidad son descomponibles en unos elementos últimos. El carácter de estos elementos es lógico, no físico.

Según esta teoría hay una relación de correspondencia entre el lenguaje y la realidad que se manifiesta al nombrar y representar: *“Nombrar es la relación propia de los nombres y representar la de los enunciados. Entre los enunciados y el mundo existe una especie de paralelismo o isomorfía: del*

mismo modo que los enunciados se componen de proposiciones atómicas, la realidad se compone también de hechos atómicos” (Ibídem: 5) Esto es, los nombres sólo tienen por función referir a entidades particulares, mientras que los enunciados representan.

Esta teoría de Rusell se basa en su teoría del conocimiento: “*el conocimiento de la realidad es reducible a un conocimiento directo de los componentes de la realidad” (Ibídem: 5)*. Para él se puede conocer por familiaridad y por descripción. El primero “es el conocimiento de los datos sensibles” referido al objeto presente. El segundo se fundamenta en el primero pues a partir de “datos sensoriales” se construye el conocimiento de las cosas “apoyadas en la memoria y en el conocimiento de ciertas verdades”.

Años después Rusell empezó a cuestionar la teoría referencial elemental pues “... dos expresiones pueden tener diferentes significados pero un mismo referente”, dando lugar a la creación de la Teoría de las descripciones.

En esta teoría de las descripciones plantea que es necesario diferenciar entre un nombre y una descripción:

Tomé para mi argumentación el contraste entre el nombre ‘Scott’ y la descripción ‘el autor de Waverley’. El enunciado ‘Scott es el autor de Waverley’ expresa una identidad y no una tautología. Jorge IV quiso saber si Scott fue el autor de Waverley, pero no quería saber si Scott era Scott. Si bien esto es perfectamente inteligible para todo el mundo, aunque no haya estudiado lógica, presenta un conflicto para el lógico. Los lógicos piensan (o solían pensar) que si dos frases denotan el mismo objeto, una proposición que contenga a una de ellas puede ser reemplazada siempre por una proposición que contenga a la otra, sin dejar de ser verdadera, si era cierta, o falsa, si era falsa. Pero, como acabamos de ver, podéis convertir una proposición verdadera en falsa sustituyendo ‘el autor de Waverley’ por ‘Scott’. ... Scott es un nombre, pero ‘el autor de Waverley’ es una descripción (Ibídem: 5).

También indica que, las descripciones señalan una propiedad exclusiva del objeto y que están constituidas por un artículo determinado y un sustantivo o frase que funciona como tal y que corresponde a una propiedad. Por ejemplo, en “Cervantes como autor del Quijote”; “El autor del Quijote” describe la propiedad de haber escrito el Quijote, mientras que el objeto está referido a “Cervantes”.

De igual modo, plantea que una frase puede contribuir al significado de una oración sin tener significado alguno de manera aislada. Por ejemplo:

... si ‘el autor de *Waverley*’ significara cualquier otra cosa en vez de ‘Scott’, ‘Scott es el autor de *Waverley*’ sería falso, que no lo es. Si ‘el autor de *Waverley*’ significa ‘Scott’, ‘Scott es el autor de *Waverley*’ sería una tautología, que no lo es. Por tanto, ‘el autor de *Waverley*’ no significa ‘Scott’ ni cualquier otra cosa; es decir ‘el autor de *Waverley*’ no significa nada, quod erat demonstrandum. (Ibídem: 8).

El punto clave de su teoría es que “... *aunque una expresión sin significado pueda ser gramaticalmente el sujeto de una expresión con significado, tal proposición, cuando se analiza correctamente, deja de tener tal sujeto. Por ejemplo, la proposición ‘la montaña de oro no existe’ se convierte en ‘la función proposicional ‘x es de oro y una montaña’ es falsa para todos los valores de x’* ” (Ibídem: 8).

Por su parte, Wittgenstein dio lugar a la teoría figurativa del significado o el “Tractatus”.

En el Tractatus exhibe una pretensión de isomorfía entre el mundo y el lenguaje; señala que “el mundo está constituido por objetos y cosas que forman parte del ‘estado de cosas’, ‘lo que acaece, es el hecho (la existencia de estados de cosas)’; por último, “un conjunto de hechos constituye la realidad”. Como el lenguaje debe ‘reflejar esto’, usa los

nombres para los objetos, las proposiciones simples para describir los estados de cosas y las proposiciones complejas para los hechos.

Según esta teoría, una proposición es una representación o “figura” de una parte de la realidad, concretamente de una situación real o hipotética. Por lo tanto, si se comprende una proposición se comprende la situación que representa, el hecho que describe, pues el sentido de la misma es la situación que representa.

Las proposiciones, al igual que la realidad, tienen la misma forma lógica. Del mismo modo, proposiciones y realidad están integradas por una serie de elementos, de tal manera que “a cada elemento de la proposición debe corresponder un elemento de la realidad y uno sólo”. Los elementos de la proposición son los nombres (signos simples que representan objetos) y las constantes lógicas: “El que lenguaje y realidad tengan *la misma forma lógica* posibilita la relación de los elementos de la proposición con las cosas de la realidad; y las relaciones entre elementos con relaciones entre las cosas de la situación representada” (Ibídem: 9).

En cuanto a las proposiciones elementales, contienen “afirmaciones básicas acerca de la realidad” y se componen de “signos simples” como nombres de los objetos. Por último, los objetos a los que se refieren los nombres son “los últimos constituyentes del todo”, átomos lógicos, no físicos, “que forman estados de cosas o situaciones”: “*La admisión de los objetos responde al postulado de lo simple, lo fijo, lo existente, requerido como firme por un lenguaje absolutamente preciso. La verdad o falsedad de las proposiciones exige que los nombres tengan una referencia fija e inequívoca*” (Ibídem: 10).

1.2.2 Teorías ideacionales

Para estas teorías, el significado de una palabra es una idea o concepto que son compartidos por el emisor y el receptor, lo que implica que se comprenda y se pueda explicar:

... el significado de una palabra (al menos, de las descriptivas, que constituyen la base de un idioma) es una idea o un concepto, que se encuentra en la mente del que habla y en la del que comprende tras escucharnos”, “Conocemos el significado de una palabra cuando somos capaces de comprender lo que significa y de utilizarla correctamente. Pero esta capacidad del uso correcto implica la existencia de determinados procesos mentales, eidéticos; por ejemplo, la captación de relaciones de semejanza o analogía entre los objetos que pertenecen a un conjunto determinado. E igualmente implica la capacidad de explicar, aunque sea de un modo aproximado, las reglas que gobiernan el uso correcto de esa palabra. Dicho de otro modo, implica la capacidad de dar definiciones de nuestras palabras. (Ibídem: 2-3).

Los teóricos que representan de esta corriente ya no establecen una relación directa entre la palabra y el objeto señalado; además, reconocen la necesidad de un código común entre el emisor y receptor; también dan un lugar prioritario a la comprensión e interpretación de la palabra para que adquiera significado.

Entre los teóricos más conocidos de esta corriente se encuentra el filósofo inglés John Locke. Para él, el conocimiento está basado en la experiencia, es un conocimiento a posteriori. La mente humana es una hoja en blanco, una tabula rasa, en la que se escriben las experiencias que provienen de las impresiones de los sentidos. Por lo tanto, las primeras ideas provienen de las sensaciones y son creadas de manera pasiva (ideas simples); las posteriores (ideas complejas) son establecidas de la combinación de las ideas simples, de la reflexión, de las operaciones mentales. En tanto que el conocimiento de las cosas es una percepción de ideas.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* señala: “*Resulta, pues, que el uso de las palabras consiste en que sean las señales sensibles de las ideas; y las ideas que se significan con las palabras son su propia e inmediata significación*” (Ibídem: 32). Esto es, el lenguaje es el instrumento mediante el cual se comunica el pensamiento entre los seres humanos:

Aun cuando el hombre tenga una gran variedad de pensamientos... esos pensamientos están alojados dentro de su pecho, invisibles y escondidos de la mirada de los otros hombres, y, por otra parte, no pueden manifestarse por sí solos. Y como el consuelo y el beneficio de la sociedad no podía obtenerse sin comunicación de ideas, fue necesario que el hombre encontrara unos signos externos sensibles, por los cuales esas ideas invisibles de que están hechos sus pensamientos pudieran darse a conocer a otros hombres... Es así como podemos llegar a concebir de qué manera las palabras, por naturaleza tan bien adaptadas a aquel fin, vinieron a ser empleadas por los hombres para que sirvieran de signos de sus ideas; no, sin embargo, porque hubiera alguna natural conexión entre sonidos particulares aislados y ciertas ideas, pues en ese caso no habría sino un solo lenguaje entre los hombres, sino por una voluntaria imposición, por la cual un nombre dado se convierte arbitrariamente en señal de una idea determinada (Ibídem: 30)

Los pensamientos están hechos de ideas (que existen y tienen una función independientes del lenguaje) y es mediante la palabra que se dan a conocer a otros hombres. Las palabras son signos de las ideas, no porque exista una “conexión natural” entre éstas sino por una “voluntaria imposición” o carácter convencional que surge de la necesidad de transmitir a los demás nuestros pensamientos. Para que una palabra o expresión lingüística tenga significado debe ser usada frecuentemente como marca de una idea.

A cada idea le corresponde una expresión lingüística con cierto sentido y cuando se hace uso de una expresión lingüística con ese sentido, se usa como una indicación de la presencia de esa idea. Ello implica que, la idea debe estar presente en la mente del hablante, quién debe producir esa expresión para conseguir que el oyente se dé cuenta de que esa idea está en ese momento en su cabeza, y posteriormente la expresión debe producir la misma idea en la mente del oyente.

En la comunicación lingüística, hay dos niveles; en el primero, al expresar una idea simple (como se ha adquirido por las impresiones que los objetos hacen sobre la mente), nos damos cuenta que son indefinibles. En cambio, con las ideas complejas es necesario “enumerar” los elementos simples o ideas (“indefinibles entre sí”) que están ligados a la experiencia para hacer una buena definición. Ello da lugar a la “esencia nominal” o “esencia del nombre general” que se constituye en su contenido significativo a partir de la experiencia que procede del sentido interno o externo, sometida al proceso de abstracción. El segundo nivel, se construye por la conexión o desacuerdo de las ideas, dando lugar a los juicios o proposiciones.

1.2.3 Teorías del significado como usos del lenguaje

Para los representantes de esta teoría, el lenguaje no es un espejo de la realidad; además, el significado de palabras y el sentido de las proposiciones están relacionados con el uso que se haga de los mismos.

Son el Segundo Wittgenstein y Austin sus principales pensadores.

El Segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*, parte de la reflexión de la cita I, 8 de las Confesiones de San Agustín, en la que el obispo hace referencia a la denominación de los objetos mediante palabras-nombre, y supone que el significado de una palabra se obtiene por ostensión. Esto lo lleva a representar una comunicación en la que está presente la denominación y la ostensión:

Supongamos, así, que se está construyendo una casa. Desde el andamio, el albañil grita al peón: "ladrillos". ¿Qué sucede entonces? Sucede que el peón, ante la palabra escuchada, realiza un conjunto de acciones: llena con ciertos objetos su carretilla, los acarrea hasta debajo del andamio y, luego, se los iza a su jefe. Tal sistema comunicativo, cuyos instrumentos son palabras del tipo "ladrillos", "arena", "cemento", "cal", puede ser considerado, por quien lo observa, como completo y cerrado en sí mismo y será útil solamente para la

comunicación en el contexto de la actividad descrita. Para otros contextos, habrá que proceder con distintos y diversos términos, pero de forma análoga (Ibídem: 45).

Wittgenstein discurre que “el aprendizaje de una lengua consiste en un adiestramiento práctico de lo que debe hacerse al escuchar determinada expresión lingüística en un determinado contexto” y que “la configuración de cada contexto de uso se verifica de modo muy similar a lo que acontece en un juego”. En un juego son básicas las reglas, son las que determinan cómo utilizar las piezas. De igual manera, en el lenguaje, el uso de las palabras (que son como las piezas del juego) también está regido por reglas. Como los usos pueden ser muchos, para determinar si una palabra o proposición se está utilizando correctamente se verificará en función del contexto al que pertenezca. En contextos diferentes, una palabra o una oración, puede cobrar distintos significados según sean las reglas que norman su "uso correcto". Por ello, las reglas nos ayudan a aprender, mediante su ejercicio frecuente, a jugar un juego determinado.

A los diversos contextos en los cuales se usa el lenguaje Wittgenstein les llamará juegos del lenguaje o juegos lingüísticos. Para él, un lenguaje es un conglomerado de juegos regidos cada uno de ellos por sus propias reglas. Quien acepte jugarlo deberá seguir en todo momento las reglas que lo rigen.

En cuanto a la teoría del significado Wittgenstein señala:

En una amplia clase de casos -aunque no en todos- en los que empleamos el término significado puede éste definirse así: *el significado de una palabra es el uso que de ella se hace en el lenguaje [...] la oración ha de ser vista como un instrumento, y su sentido como su empleo*” (Investigaciones filosóficas, párrafo 421).

Esto es, el significado de las palabras y el sentido de las proposiciones está en su función, en su uso en el lenguaje. Por ello, “*Fuera del uso un signo en*

sí está muerto. El signo vive únicamente en el uso... El uso es como su respiración" (Ibídem, párrafo 432). El criterio de significación es el uso en el lenguaje.

Esta tesis del Segundo Wittgenstein rechaza la noción de significado como correspondencia entre nombres y objeto y entre estructuras proposicionales y estructuras de la realidad que planteaba en el *Tractatus*, basado en el atomismo lógico. Del mismo modo rechaza la teoría referencial del significado, "el 'uso' tiene prioridad sobre el nombrar, denotar o definir". "En los 'juegos lingüísticos' no se da 'significado referencial' -en este aspecto todos ellos carecen de sentido- sino *usos de hecho*. El criterio de significación es el uso en el lenguaje.

John Langswan Austin, cuestiona el hecho de que lo único en lo que se han interesado los filósofos es en las emisiones que registran hechos o que describen situaciones con verdad o falsedad. Para él, hay otro tipo de emisiones de las que no se han ocupado:

... es un tipo de emisión que parece un enunciado,..., que no es carente de sentido, y sin embargo no es verdadera o falsa", "Serán emisiones perfectamente claras, con verbos corrientes en primera persona del singular del presente de indicativo de la voz activa, y no obstante veremos de inmediato que no tienen la posibilidad de ser verdaderas o falsas. Más aún, si una persona hace una emisión de este tipo, diríamos que está haciendo algo en vez de meramente diciendo algo... He aquí tres o cuatro. Supongamos, por ejemplo, que en el transcurso de una ceremonia nupcial digo, como la gente hace. 'Si quiero' (sc. Tomar a esta mujer por mi esposa legalmente desposada). O también, supongamos que le piso a usted en el pie y le digo "Le pido disculpas'. O también, supongamos que tengo la botella de champán en la mano y digo 'Bautizo este barco el Queen Elizabeth'. O supongamos que digo 'Te apuesto cinco duros que lloverá mañana'. (Austin, 1975: 219)

Estas emisiones más que un registro de acciones (aceptar, disculparse, bautizar o apostar), son emisiones en las que "al decir lo que digo, realizo efectivamente esa acción". A este tipo de emisiones las llamó realizativas

(actos de habla o actos performativos). La emisión de estas expresiones, en las circunstancias apropiadas, no consiste en registrar hechos ni en hacer descripciones de las acciones que se están realizando, sino en ejecutar esa acción.

Las emisiones realizativas no son propiamente evaluables como verdaderas o falsas, ni su significado es especificable en términos de verdad pues con éstas no se representa el mundo (por ello, la cuestión de la verdad o falsedad no surge), de ahí que, como por medio de estas emisiones se llevan a cabo actos, las categorías para evaluarlas sean afortunado y desafortunado, éxito o fracaso:

Si especificar el significado de una preferencia constatativa es especificar sus condiciones de verdad, especificar el significado de las preferencias realizativas requiere especificar las condiciones en que las preferencias realizativas se llevan a cabo de un modo afortunado, y las categorías generales que se necesitan para llevar a cabo esta tarea de un modo general; por tanto, la tesis central de Austin es que algunas preferencias tienen un significado proposicional, especificable en términos de condiciones de verdad, mientras que otras tienen un significado puramente pragmático, especificable en términos de condiciones de feliz ejecución. (file://E:\Sentido y referencia_Teorías del significado.htm; 2009: 31)

Si bien las emisiones realizativas no son verdaderas o falsas, si pueden fracasar, son a lo que Austin denominó infortunios. Un infortunio surge cuando la emisión es desafortunada, cuando se rompen ciertas reglas. Para que la emisión sea exitosa debe existir el procedimiento convencional que se está proponiendo emplear en la emisión. El procedimiento puede ser verbal o no verbal (un procedimiento verbal o no verbal para casarse, bautizar, apostar, etc.).

Entre las reglas que se deben tener en cuenta están:

1. La convención invocada debe existir y ser aceptada.
2. Las circunstancias en las que se propone invocar este procedimiento deben ser apropiadas para su invocación.

Si algunas de estas reglas no se cumple, el acto falla. También habrá un fallo en la acción cuando no se lleva a cabo el procedimiento correcta y completamente y sin ninguna obstrucción:

Si alguna de estas reglas no se observa, decimos que el acto que nos proponíamos realizar es nulo, sin efecto. Sí, por ejemplo, el pretendido acto era u acto de casarse, entonces diríamos que ‘tomamos parte den una formalidad’ de matrimonio, pero que no logramos efectivamente casarnos. (Austin; 1975: 221)

Algunos ejemplos de este tipo de fallo son:

Supongamos que, viviendo en un país como el nuestro, deseamos divorciarnos de nuestra esposa. Podemos intentar colocarla directamente frente a nosotros en la sala y decir, en voz lo bastante alta para que lo oigan todos, ‘Me divorcio de ti’. Ahora bien, este procedimiento no es aceptado. No hemos logrado con él divorciarnos de nuestra esposa, al menos en este país y otros como él. Este es un caso en que la convención, diríamos no existe o no es aceptada... O consideremos el caso en que digo ‘Te nombro cónsul’, y resulta que ya has sido nombrado – o quizá pueda incluso trascender que eres un caballo; aquí de nuevo tenemos el infortunio de circunstancias inapropiadas, o cosas por el estilo. Ejemplos de defectos y obstrucciones tal vez sean necesarios –una parte en la ceremonia de matrimonio dice ‘Si querré’, la otra dice ‘No querré’; yo digo ‘Apuesto cinco duros’, pero nadie ‘Hecho’, nadie acepta la oferta. En todos estos casos y otros similares, el acto que nos proponemos realizar, o que nos ponemos a realizar, no es logrado. (Ibídem: 221)

Hay también otra manera en que la emisión puede ir mal, cuando hay un “abuso de procedimiento”, es cuando “las personas no tienen los pensamientos o sentimientos o intenciones requeridos”, ellas cometen una “insinceridad”. Dos ejemplos a partir de las expresiones “Te felicito” o “Te prometo” son:

...Esta expresión está diseñada para ser usada por personas que se alegran de que la persona aludida haya logrado una determinada hazaña, que creen que ella fue personalmente responsable del éxito, etc. Si digo ‘Te felicito’ cuando no me alegro o cuando no creo que el mérito fuese tuyo, entonces hay una insinceridad. Asimismo si digo que prometo hacer algo, sin tener la menor intención de hacerlo o sin creerlo factible. En estos casos hay algo que

va mal ciertamente, pero no es igual que un fallo. No diríamos que yo no prometí de hecho, sino más bien que prometí pero prometí insinceramente; te felicité pero las felicitaciones fueron huecas. Y puede haber un infortunio de una especie un tanto semejante cuando la emisión realizativa compromete al hablante a conducta futura de determinado tipo y luego en el futuro él no se comporta de hecho de la manera esperada. (Ibídem: 222)

Una manera más en que las emisiones realizativas no funcionan es en lo que se llama “malentendidos”. Por ejemplo, “Puede que no oigas lo que digo, o puede que entiendas que me refiero a algo distinto de aquello a lo que pretendí referirme, etc.” (Ibídem: 223)

Otras formas son, la infelicidad, como cuando se está realizando el acto y se profiere una emisión realizativa pero se está haciendo bajo coerción o en otras circunstancias en que no se es enteramente responsable de lo que se está haciendo. También cuando no hay seriedad en el acto, como cuando se representa un papel, se hace un chiste o un poema: “Si el poeta dice ‘Ve y recoge una estrella candente’ o lo que fuere, no profiere seriamente una orden” (Ibídem: 223).

En cuanto a los criterios para clasificar una emisión como realizativa, Austin llega a la conclusión de que no es propiamente el criterio gramatical, pues si bien todos los ejemplos que menciona, comienzan con el verbo en primera persona del singular del presente de indicativo de la voz activa (forma estándar); hay otras formas de emisiones realizativas (que también son estándar) en las que el verbo está en la voz pasiva (o reflexiva) y en la segunda o tercera personas, no en la primera:

El tipo de caso al que me refiero es el de un aviso que reza ‘Se advierte a los pasajeros de que crucen las vías por el puente solamente’, o de un documento que dice ‘Por la presente está usted autorizado’ a hacer tal y cual. Estos son indudablemente realizativos, y de hecho a menudo se requiere una firma a fin de mostrar quién es el que está haciendo el acto de advertir, o autorizar, o lo que fuere. (Ibídem: 224)

Agrega que, del mismo se puede considerar como una emisión realizativa, cuando se coloca un aviso “Este toro es peligroso”, que “Toro peligroso, “Toro” o “Por la presente se advierte que este toro es peligroso”; pues el más simple de éstos puede cumplir la misma función que el más complejo. Por lo que el criterio gramatical se derrumba.

Otra forma para distinguir las emisiones realizativas de expresiones de otro tipo, es haciendo una lista de todos los verbos que puede aparecer en las formas estándar y clasificarlas por tipos de actos que pueden realizarse con emisiones realizativas. No obstante, hay una enorme ambigüedad y falta de discriminación “pues es la sociedad la que determina los verbos realizativos que se desarrollan y cuáles no”, por ejemplo: “*Si digo ‘Eres un cobarde’ pudiera ser que te estoy censurando o te estoy insultando*”; por lo que tampoco esta estrategia funciona.

Concluye que, la distinción entre realizativos, enunciados y descripciones no es tan clara. Veamos en que caso se puede confundir una emisión realizativa con una descripción:

Supongamos por ejemplo que alguien dice ‘Bravo’. Bien, no es verdadero o falso, está realizando el acto de vitorear. ¿La hace esto una emisión realizativa en nuestro sentido o no?... Sentimos que en cierto sentido si y sin embargo, es bastante diferente. Por otro lado consideremos casos de ‘dicho y hecho’; estos también pueden hacer que nos preguntemos si tal vez la emisión pudiera clasificarse como realizativa. O a veces, si alguien dice ‘Lo siento’, nos preguntamos si esto es justamente lo mismo que ‘Le pido disculpas’ –en cuyo caso, naturalmente, hemos dicho que es una emisión realizativa- o si tal vez ha de ser tomada como una descripción, verdadera o falsa, del estado de sus sentimientos. Si hubiera dicho ‘Me siento profundamente apenado por ello’, entonces pensaríamos que debe entenderse como una descripción del estado de sus sentimientos. Si hubiese dicho ‘Le pido disculpas’, sentiríamos que ésta es claramente una emisión realizativa, que lleva a cabo el ritual de pedir disculpas. Pero si dice ‘Lo siento’ hay un alteo entre las dos”... Frecuentemente encontramos casos en que hay una obvia emisión realizativa pura y otras obvias emisiones conectadas con ella que no son realizativas sino descriptivas, pero por otro lado muchas en el medio de manera que no estamos enteramente seguros de lo que son. (Ibídem: 227)

Por otro lado, otro ejemplo en el que no queda completamente clara la diferencia entre una emisión realizativa y un enunciado es:

... Consideremos el caso del árbitro cuando dice 'Fuera' o 'Cambio', o la emisión del jurado cuando dicen que encuentran al detenido culpable. Naturalmente, decimos, estos son casos de dar veredictos, de realizar el acto de valorar, etc., pero no obstante en cierto modo tienen alguna conexión con los hechos. Parecen tener algo parecido al deber de ser verdaderos o falsos, y parecen no estar por tanto muy alejados de los enunciados. Si el árbitro dice 'Cambio', esto seguramente que tiene al menos algo que ver con el hecho de que se hayan lanzado seis pelotas más bien que siete, etc. De hecho podemos en general acordarnos de que 'Enuncio que...' no parece muy diferente de 'Te advierto que...' o 'Prometo...'. Aclara seguramente que el acto que estamos realizando es un acto de enunciar, y por tanto funciona exactamente como 'Adviento' u 'Ordeno'. Por tanto, ¿no es 'Enuncio que...' una emisión realizativa? Pero entonces uno puede sentir que las emisiones que comienzan con 'Enuncio que...' tienen que ser verdaderas o falsas, que son enunciados. (Austin; 1975: 228)

Entonces, dado que:

- a. Los realizativos al igual que los enunciados son también evaluables como verdaderos o falsos;
- b. Los enunciados pueden estar aquejados de infortunios y,
- c. Enunciar algo también es un acto de habla (lo es igual que dar una orden o hacer una advertencia; 'enuncio que' o 'afirmo que' son frases realizativas; al igual que 'Afirmo que hoy es lunes' es un enunciado);

Austin llega a la conclusión que la distinción entre emisiones realizativas y enunciados y descripciones se derrumba y que los sentidos, "en que decir algo es hacer algo", se pueden distinguir entre tres tipos de actos que son realizados simultáneamente (file://E:\Sentido y referencia_Teorías del significado.htm; 2009: 50-51):

1. Acto locucionario: la emisión de una oración con cierto *significado*.
2. Acto ilocucionario: la realización de un enunciado, orden, promesa, etc., al emitir una expresión con la *fuerza* convencional que asociamos con ella o que le confiere una expresión realizativa explícita.
3. Acto perlocucionario: la producción de ciertos efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones de la audiencia, tales como convencer, sorprender, asustar, etc. por medio de la emisión de la expresión, siendo especiales tales efectos según las circunstancias de la emisión.

Cabe mencionar que los actos ilocucionarios también logran captar la atención de la emisión, tener efecto (como producir cambios sancionados institucionalmente) e invitar a respuestas o secuelas por convención pero sus efectos o consecuencias son acoplados:

La realización con éxito de un acto ilocucionario siempre produce efectos en el oyente. Uno de ellos es entender la misión. Pero, además de este efecto ilocucionario de comprender, hay habitualmente otros efectos sobre los sentimientos, actitudes y conducta subsiguientes del interlocutor. Estos son los efectos perlocucionarios, que pueden lograrse intencionalmente (yo puedo tratar de convencerte) o no intencionalmente (consigo asustarte sin saberlo). (file://E:\Sentido y referencia_Teorías del significado.htm; 2009: 52)..

Por otra parte, cabe señalar que los actos perlocucionarios, no son necesariamente lingüísticos, en comparación con los ilocucionarios. Esto quiere decir, que es posible lograr efectos perlocucionarios sin realizar actos de habla.

Una vez realizado este breve recorrido por las teorías de la significación solo queda hacer mención de por qué no se retoman los planteamientos de dos de éstas y cuál es la que servirá de punto de apoyo en este trabajo de investigación. En conclusión, no se pueden retomar las propuestas de significado que ofrecen las dos primeras corrientes de pensamiento porque no son útiles para los propósitos de este trabajo. Además, la primera

tendencia, la representacional, que identifica la palabra con la cosa designada, tiene serias limitaciones pues puede ser aplicable para los nombres propios, sin embargo, los mismos no tienen un significado, pues su única función es designar a una persona u objeto: *“Quizás valga para los nombres propios, pero estas palabras constituyen un pequeño grupo, cuya principal característica es no tener significado, ya que su única función es designar un objeto o persona individual, pero careciendo de significado ‘per se’* (Ibídem: 2). En cuanto a la teoría ideacional, tiene dos puntos a su favor: no establece una relación directa entre la palabra y el objeto señalado y reconoce la necesidad de la intencionalidad y de la interpretación de la palabra para que adquiriera significado; pero tiene el serio inconveniente de concebir que todas las ideas son “copias” de las impresiones de los sentidos; por lo tanto, una palabra puede tener significado solo si el sujeto logra asociar esa palabra y una idea derivada de la experiencia sensorial; aspecto con el que no se concuerda.

Esta la última teoría de la que se ha hecho mención, la de los actos de habla, en la que se apoya este trabajo de investigación pues se está convencido de que las emisiones realizativas instauran sentidos; mediante éstos se inscriben los significados de ser mazateco en el que concurren también, entretnejidos en una trama, los significados de ser indio que ha ofrecido el indigenismo en distintas etapas y que se les han hecho llegar a través de todo un dispositivo de poder, en especial, por medio del discurso indigenista, discurso racista productor de una violencia privativa hacia los pueblos indígenas, que si bien abanderada la protección y valoración de los mismos y sus culturas, también representa una forma de tratamiento desigual que envía un mensaje de inferioridad (económica, social y hasta racial) e invalidez de estos sujetos sociales, a la vez que institucionaliza la subordinación por la declaración misma. Así pues, mediante el discurso indigenista no solo se comunican ideas de menosprecio, inferioridad, desvalimiento y de pobreza de los pueblos indígenas sino que además

“realiza el mensaje mismo que comunica” o, como diría Butler, “una teoría de lo performativo opera ya en el ejercicio del [discurso indigenista]*”.

Se retoma a Butler porque pone el énfasis en la libertad performativa y en la responsabilidad política del sujeto que actúa con el lenguaje (aspecto que se deja entrever en la teoría de Austin, cuando hace mención de los actos fallidos), y que nos permite pensar en la performatividad no como un acto de habla soberano, con el poder de hacer lo que dice de forma absoluta y eficaz sino como una agencia con reservas; también porque ofrece soporte teórico para pensar el discurso indigenista como un lenguaje racista o lenguaje de odio.

1.2.3.1 La teoría de la performatividad de Butler

Butler piensa el lenguaje:

... sobre todo como agencia - un acto con consecuencias-, un acto prolongado, una representación con efectos”, “Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos. Lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo ‘aquello’ que hacemos (el nombre de la acción que llevamos a cabo de forma característica) y aquello que efectuamos, el acto y sus consecuencias. (Butler; 1997: 24-26)

Cuestiona la supuesta “libertad soberana” o “autonomía” que tiene el sujeto en la utilización del lenguaje. La noción de sujeto soberano emerge en el discurso sobre el lenguaje principalmente de dos formas: “*se imagina a aquel que habla como ejerciendo un poder soberano, que realiza lo que él o ella dice cuando lo dice. Igualmente el ‘habla’ estatal toma a menudo un carácter soberano, de tal modo que las declaraciones son, con frecuencia y literalmente, ‘actos de ley’.*” (Ibídem: 37). Sin embargo, al estar formados en el lenguaje, ese poder constitutivo antecede y condiciona cualquier acción que se pueda realizar con él; no hay sujeto soberano en la utilización del

lenguaje, aquél que actúa con él lo hace dentro de un campo lingüístico que le impone ciertas reservas y al mismo tiempo le ofrece oportunidades:

Desligar el acto de habla del sujeto soberano permite fundar una noción alternativa de agencia y, finalmente, de responsabilidad, una noción que reconozca plenamente el modo en que el sujeto se constituye en el lenguaje, así como el hecho de que aquello que el sujeto crea se deriva también de otras fuentes. A diferencia de algunos críticos que confunden la crítica de la soberanía con la eliminación de la agencia, lo que yo propongo es que la agencia comienza allí donde la soberanía declina. Aquel que actúa (que no es lo mismo que el sujeto soberano) actúa precisamente en la medida en que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades. (Ibídem: 37)

Por lo tanto, la performatividad no implica la utilización soberana del lenguaje, sino que constituye “una intervención comprometida en un proceso interminable de repetición y de citación”. Cuando habla de repetición se refiere a que se presenta en la forma de ritual, que no se limita al momento del enunciado mismo, que se repite en el tiempo: *“El ‘momento’ en un ritual es una historicidad condensada: se excede a sí mismo hacia el pasado y hacia el futuro, es un efecto de invocaciones previas y futuras que al mismo tiempo constituyen y escapan a la enunciación”* (Ibídem: 19).

De esta manera, objeta que el lenguaje performativo funcione siempre y en todos los casos; esto es, no todas las expresiones ilocucionarias o perlocucionarias, que tienen la forma de performativas, actúan realmente, como ya lo señalaba Austin. Por ejemplo, si se emite el acto ilocucionario “Yo te condeno”, pero no se tiene la posición para que estas palabras sean consideradas como obligatorias, el acto fracasará. Del mismo modo, si se emite una orden y nadie la obedece, o se hace una promesa y no hay nadie a quien hacérsela, se realiza un acto de habla pero no es eficaz, es un performativo fallido. Al igual, hay algunos actos perlocucionarios que tienen consecuencias no premeditadas, como en el caso del insulto no intencional. En todos estos casos se deja abierta la posibilidad del fracaso de los actos

ilocucionarios o perlocucionarios. En situaciones en las que la performatividad puede tener efectos totalizadores de daño (como en el de la subordinación social, la discriminación en cualquiera de sus manifestaciones –racial, sexual, de género, etc-), el fracaso de los ilocucionarios o perlocucionarios puede ser una “condición de una respuesta crítica” o una inversión de sus efectos.

1.3 Performatividad y lenguaje de odio

Antes de pasar a revisar cómo se entiende el lenguaje de odio en esta investigación, se revisarán cuáles son los fundamentos psíquico y social del odio.

Para Lacan el sujeto se constituye en la injuria: *“Cuando Lacan habla de la injuria y el insulto plantea que el sujeto se constituye en la injuria, por efecto de la introducción del significante; se trata de una injuria estructural, de una violencia inaugural”* (Muerza: 2) Lo lee en Freud, en el Hombre de las ratas:

La metáfora radical está dada en el acceso de rabia narrado por Freud del niño, aún inerte en groserías, que fue su hombre de las ratas antes de consumarse en neurótico obsesivo, el cual interpela a su padre al ser contrariado por éste: ‘Du Lampe, du Handtuch, du Teller, usw’ (Tú lámpara, Tu servilleta, Tú plato... y qué más). En lo cual el padre titubea en autentificar el crimen o el genio.

Y también nosotros entendemos que no se pierde la dimensión de injuria en que se origina la metáfora. Injuria más grave de lo que se imagina reduciéndola a invectiva de guerra, pues de ella procede la injusticia gratuitamente hecha a todo sujeto con un atributo mediante el cual cualquier otro sujeto es animado a atacarlo. ‘El gato hace guau-guau, el perro hace miau-miau’. He aquí de qué modo deletrea el niño los poderes del discurso e inaugura el pensamiento. (Lacan; 2003: 869).

Así pues, la violencia está fundada en el acto de aprehender la estructura significativa, la estructura de ruptura de la cosa con la palabra: “la

aprehensión del lenguaje le lleva a un primer saber de la violencia y por tanto de la maldad, violencia y maldad ahí se hacen par” (Muerza: 2). De esta manera:

El sujeto queda aherrojado, aprisionado en la injuria; la injuria es el único modo que tiene el sujeto de sujetarse, de agarrarse del lugar y así la injuria aparece como la envoltura que sustenta la imaginarización del sujeto. La manera que tiene el sujeto de hacerse un lugar es la injuria que reactiva el Uno, lo retorna, identifica el sujeto con el yo; por eso de muchos recuerdos se recuerda la parte que tiene de injuria o nos quejamos que no es lo que se nos dijo sino el modo cómo se hizo, es decir que los modos borran la palabra. Por eso el sujeto tiene capacidad de marca más que capacidad de memoria, el sujeto se sorprende y olvida. (Ibídem).

Esta fundación del sujeto en la injuria es la que abre la posibilidad de herir y ser herido por la palabra. El lenguaje tiene el poder de herir y lo puede hacer porque somos seres lingüísticos, seres formados en el lenguaje. Este es el origen de lo que llamamos discurso del odio.

Para Castoriadis el odio tiene dos fuentes: “la tendencia de la psique (raíz psíquica) a rechazar y a odiar todo lo externo a ella” y “la cuasi necesidad de la clausura de la institución social y de las significaciones imaginarias que acarrea” (raíz social).

La primera representa su raíz psíquica que se manifiesta de dos formas: el odio del otro real y el odio de sí mismo. Ambas se originan por la resistencia de la mónada psíquica a aceptar todo lo que no es ella misma, ya sea el individuo socializado que tomó como forma o los individuos sociales que se presentan ante sí y cuya existencia tiene que aceptar.

El odio del otro real:

...no es más que el revés de la investidura positiva de sí mismo, y se mantiene sostenido por un sofismo poderoso y elemental, igualmente presente en las formas colectivas del odio y del desprecio... Soy (el) bien. (El) bien soy Yo. Él no es yo. Por lo tanto, él no es (el) bien (o, por lo menos,

no tanto como yo). Soy francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera) es ser (el) bien. Él no es francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera), por lo tanto, no es (el) bien. (Castoriadis; 2002: 186)

El odio a sí mismo, se constituye *“Porque el Yo es uno de los primeros extranjeros que se le presenta a la psique”* (Ibídem). Este Yo social, este “Yo es otro”, no se diferencia de cualquier otro mortal.

Una parte de estas dos formas de odio logra ser desviada de su tendencia destructiva hacia actividades constructivas; la otra parte se puede ir acumulando en un “reservorio”, lista para utilizarse en actividades destructivas contra otras colectividades, como por ejemplo, en una guerra. Cuando no se movilizan los recursos del “reservorio” se manifiestan como desprecio, xenofobia o racismo.

Y cuando las tendencias destructivas de los individuos se encuentran con la necesidad de la institución social de clausurarse, de reforzar sus leyes, valores, creencias, dioses, costumbres, etc. ante la presencia de otros; tiene la propensión a afirmar que las leyes, valores, creencias, dioses, costumbres, etc. de esos otros son inferiores, malas, diabólicas. Difícilmente va a decir que son superiores pues:

Entrañaría a la vez una contradicción lógica y un suicidio real. La consideración de las instituciones “extranjeras” como superiores por parte de la institución de una sociedad... no tiene cabida: esa institución no haría más que ceder el lugar a la otra...la adopción global y sin reserva esencial de las instituciones centrales de otra sociedad implicaría la disolución, como tal, de la sociedad que toma prestado. (Castoriadis; 1993: 26-27).

Tampoco que son iguales, pues *“Si fuesen iguales, sería simplemente indiferente ser un yanqui o un indio crow, un cristiano en vez de un pagano”* (Castoriadis; 2002: 193)

Ambas posiciones no se pueden tolerar, lo llevarían a renunciar a su propia identidad. De esta manera solo le queda la consideración de que los otros

son inferiores: *“Los otros casi siempre han sido instituidos como inferiores... es la ‘propensión natural’ de las instituciones humanas”* (Castoriadis; 1993: 28).

Sin embargo, no en todos los casos la afirmación de la “inferioridad” de los otros se queda ahí sino que se convierte en discriminación, desprecio, confinamiento, rabia, odio y hasta el deseo de desaparecer al otro. Es porque la característica principal del racismo es que no se puede abjurar, el otro no se puede convertir esencialmente:

Cualquier fanatismo religioso aceptaría con alegría la conversión de los infieles; todo nacionalismo racional debería regocijarse cuando se anexan territorios extranjeros y sus habitantes pueden asimilarse. Los judíos alemanes hubieran celebrado el hecho de permanecer ciudadanos del III Reich; la mayoría de ellos lo hubiera pedido y aceptado. Pero los nazis no querían saber nada al respecto. Precisamente, porque en el caso del racismo, el objeto del odio debe mantenerse inconvertible; el imaginario racista debe invocar o inventar características supuestamente físicas (biológicas), por lo tanto irreversibles, en el seno de los objetos de su odio; el color de la piel, los rasgos del rostro, son el apuntalamiento más apropiado de este odio porque, en conjunto, señalarían la extraña irreductibilidad del objeto y eliminarían cualquier riesgo de confusión entre éste y el sujeto. (Castoriadis; 2002: 196)

Es aquí donde se ve que se conjuga el Rechazo del otro, en tanto que otro, con el odio a sí mismo en su raíz común, la clausura de sentido:

¿La existencia del otro como tal puede poner en peligro al yo?... Puede bajo una condición: que en lo más profundo de la fortaleza egocéntrica una voz repita, suave pero incansablemente: nuestras murallas son de plástico, nuestra acrópolis es de papel mâché. ¿Y quién podría hacer audibles y creíbles esas palabras que se oponen a todos los mecanismos que han permitido al ser humano ser alguien (campesino cristiano francés o poeta árabe musulmán? Por cierto... un factor ubicado en la proximidad inmediata a los orígenes, lo que subsiste de la mónada psíquica y de su negación encarnizada de la realidad, vuelta ahora negación, rechazo y aborrecimiento del individuo en el que ella debió transformarse, y que fantasmáticamente sigue odiando. Lo cual hace que la cara visible, “diurna”, construida, expresiva del sujeto sea siempre el objeto de un investimento doble y contradictorio: positivo en tanto que el sujeto es un sustituto de la mónada psíquica, negativo en tanto que es la huella visible y real de su fragmentación” (Castoriadis; 1993: 31).

En conclusión, para Castoriadis es el odio a sí mismo el que nutre las manifestaciones más cruentas y brutales del odio al otro, como el racismo, que es la expresión más extrema del odio al otro por su carácter de inconvertibilidad:

Desde este punto de vista, se puede decir que las expresiones más agudas del odio al otro –y sociológicamente el racismo es la más aguda por el motivo ya aludido de la inconvertibilidad- constituyen monstruosos desplazamientos psíquicos, a través de los que el sujeto puede guardar el afecto cambiando de objeto. Esa es la razón por la que no quiere encontrarse en el objeto (no quiere que el judío se convierta o conozca la filosofía alemana mejor que él), en tanto que la primera forma de rechazo, la desvalorización del otro, se satisface generalmente con el “reconocimiento” por parte del otro, que se ve determinado a la derrota o a la conversión. (Ibídem: 32)

El problema es que el racismo es inherente a todo ser humano.

Se entiende el discurso del odio como un tipo de discurso que actúa, en tanto acción discriminatoria eficaz en sus efectos. Es un acto de habla que cuenta con poder performativo: *“De ahí que se entienda que el discurso del odio no sólo comunica una idea ofensiva o conjunto de ideas, sino que además realiza el mensaje mismo que comunica: la comunicación en sí es a la vez una forma de conducta”* (<http://www.accpa.org/numero4/index.htm>). Por ejemplo, el discurso racista, pregona la inferioridad de la raza contra la que se dirige efectuando la subordinación de ésta por medio de la declaración misma: *“En otras palabras, los epítetos racistas no solo apoyan un mensaje de inferioridad racial, sino que ese ‘apoyar’ es la institucionalización verbal de esa misma subordinación”* (Ibídem: 1)

En este sentido Parekh y Matsuda (Citados en Gastón I. Cuenca, Andrés; 2012: 3-4) señalan que se debe identificar como discurso de odio aquel mensaje que:

“1) Individualiza a un individuo o a un grupo en razón de alguna de sus características.

2) Comunica inferioridad racial. En este sentido, el lenguaje del odio estigmatiza a aquellas personas a las que se dirige adscribiéndoles unas cualidades que son vistas como altamente indeseables, que normalmente son presentadas como inherentes y no eliminables al grupo y que por lo tanto se perpetuarán con él.

3) Se dirige en contra de un grupo oprimido históricamente. Por lo tanto, deberemos considerar como lenguaje de odio aquel que es utilizado en contra de una minoría social, puesto que esta opresión histórica ha supuesto el surgimiento de unos estigmas en contra de éstos, que son utilizados para apartarlos de la normal integración en la sociedad, circunstancia que no sucede a la inversa. Aquí el lenguaje refuerza particularmente los mecanismos de subordinación, colaborando con las relaciones verticales históricas entre etnias.

4) Es generador de odio, degradante o intenta acosar. En ese sentido, el lenguaje del odio situaría al grupo perseguido fuera de las normales relaciones que mantiene la sociedad. Deberíamos identificarlo como aquel capaz de generar desconfianza al afirmar que estos grupos no pueden observar las reglas de gobierno de la sociedad, ... y que por esto no pueden mostrar lealtad a las instituciones sociales ... y sus prácticas, que deberían ser, en general, vistos como personas hostiles cuya presencia no se debería aceptar”.

El discurso del odio se puede mostrar de distintas formas: hostilidad, desaprobación, rechazo, amenazas, insultos, deseo de destruir (es decir, quitarse de la vista a la persona o al grupo elegido como blanco), una silenciosa o activa declaración de guerra. También puede tomar otras formas como la quema de una bandera o una cruz, la construcción de iglesias o templos cristianos encima de lo que fueron los centros ceremoniales prehispánicos, la prohibición del uso de una lengua que se considera como dialecto, etc.

En cuanto los efectos que puede producir el discurso de odio van a depender del tipo de acto que se realice, ilocucionario o perlocucionario. Mediante un acto de habla insultante que se lleve en un frente a frente, los resultados inmediatos pueden ser: se sufre una pérdida de contexto, es

decir, “no se sabe dónde se está”, “se queda fuera de control”, “abierto a un futuro desconocido”. En otros casos, el lenguaje puede actuar como si causara un daño, dolor físico o una herida, se escuchan frases como “las palabras hieren”, “recibir una bofetada en la cara”, “estuvo dura la pedrada”. En otros más, se ubican las amenazas no sólo contra el bienestar físico, sino de igual modo contra el cuerpo al que de manera alternativa preservan. En todos estos casos la injuria actúa de forma inmediata y automáticamente.

En relación con los actos perlocucionarios los efectos pueden ser a largo plazo: el silencio en la libertad de expresión, la renuncia a los derechos fundamentales, la subordinación y reproducción de una estructura social, entre otros:

Fiss plantea el efecto silenciador (silencing effect) que posee este tipo de lenguaje sobre el derecho a la libertad de expresión de las personas objeto de los discursos de odio. Este efecto silenciador se presenta como obstáculo que limita el derecho a la libertad de expresión de estas personas, puesto que si no se tutela este derecho, el poder que tienen las mayorías puede ahogar el derecho a la libertad de expresión de los otros. (Citado en Gascón; 2012: 9)

Matsuda afirma que ‘las víctimas están restringidas en su libertad personal. Con el objetivo de no recibir mensajes de odio, las víctimas han renunciado a trabajos, abandonan la educación, abandonan su casa, evitan ciertos lugares públicos, restringen su propio derecho de expresión, y otras formas de modificar su comportamiento y actitud... La víctima se convierte en una persona sin Estado (Ibídem: 9)

Para Matsuda, en la medida que ciertos grupos han sido ‘históricamente subordinados’, el discurso de odio dirigido a estos grupos consiste en una ratificación y extensión de aquella <<subordinación estructural>>... parece que ciertas formas históricas de subordinación han asumido un estatus <<estructural>> de manera que esta historia y estructura generalizadas constituye el <<contexto>> en que el discurso del odio se demuestra eficaz. (Butler: 4)

Sin embargo, no en todos los casos el enunciado ofensivo tiene efectos permanentes y en una sola dirección. Butler ejemplifica que, en algunos de éstos puede haber “una reorganización” y “resignificación” del enunciado

ofensivo, en el que al mismo tiempo se expone y contrarresta el ejercicio ofensivo del habla:

La reevaluación de términos como 'queer'⁵ sugiere que el habla puede ser 'devuelto' al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de efectos. De una forma más general, esto sugiere que el efecto cambiante de tales términos marca un tipo de performatividad discursiva que no constituye una serie discreta de actos de habla, sino una cadena ritual de significaciones cuyo origen ni fin ni son fijos ni se pueden fijar. (Butler; 1997: 35)

La posibilidad de un acto de habla para resignificar un contexto previo depende, del carácter abierto de la temporalidad del acto de habla, del espacio que separa el acto de habla de sus efectos futuros, donde se pierde la relación entre acto y herida que abre la posibilidad del contradiscurso, otro tipo de respuesta:

El intervalo entre las distintas ocurrencias de un enunciado no solo hace posible la repetición y la resignificación del enunciado, sino que muestra cómo, con el tiempo, las palabras son capaces de desligarse del poder de herir, y de recontextualizarse de formas más afirmativas. (Ibídem: 36)

Butler, al igual que Austin polemiza la suposición de que el lenguaje de odio funcione en todos los casos; considera que hay que dejar abierta la posibilidad de fracaso, que es la apertura a una respuesta crítica:

Aunque el lenguaje de odio se esfuerza por constituir un sujeto por medios discursivos, ¿es acaso esta constitución su resultado final, necesario y efectivo? ¿Existe una posibilidad de perturbar y subvertir los efectos producidos por tales palabras, un margen de error que llevaría a deshacer el proceso de constitución discursiva? ¿Qué clase de poder se atribuye al lenguaje para que podamos imaginarlo con el poder de constituir al sujeto con tal éxito? (Ibídem; 41-42)

⁵ "‘Queer’ hace referencia a cualquier sexualidad no heterocentrada, y a la propia crítica del sistema heterocentrada. El uso que hacen de este término los militantes ‘queer’ de los años noventa es un ejemplo de reapropiación de un término injurioso por parte de la propia comunidad insultada (maricas, bolleras, trans, etc.). ..." (Véase Butler; 1997: 75)

1.4 Lenguaje de odio y poder

Es el Estado quien produce el lenguaje de odio, el discurso racista, para crear formas de subjetividad, es decir, para constituir a los sujetos trazando en sus cuerpos un modo de ser, y lo hace a través de todo un dispositivo de poder, entendido como:

... un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen, los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En el dispositivo se establece la naturaleza del vínculo que pueda existir entre los elementos heterogéneos. El dispositivo juega un papel estratégico en la sociedad, por ejemplo reabsorber una masa poblacional en una institución porque era conveniente para el tipo de economía y política dominante. Es pues una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, o para utilizarlas. El dispositivo mismo es la red (de poder) y las estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber y soportadas por ellos. (Foucault; Saber y verdad)

Es este dispositivo de poder la instancia productora de la práctica discursiva que da origen a una serie de enunciados, afirmaciones, negaciones, experiencias, teorías, que se presentan como legítimos, es decir, a todo un juego de la verdad y de saber, como lo señala Foucault (2005).

Dispositivo que se vincula, complementa y potencia con otros dispositivos (la familia, la escuela, la iglesia, son dispositivos) y funciona como red de poder-saber en el que también se dan contradicciones en su seno por la especificidad en cuanto al tipo de sujeto que quieren "producir".

Este discurso se hace práctica por:

... la captura o pasaje de los individuos, a lo largo de su vida, por los dispositivos produciendo formas de subjetividad; los dispositivos constituirían a los sujetos inscribiendo en sus cuerpos un modo y una forma de ser. Pero no cualquier manera de ser. Lo que inscriben en el cuerpo son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los

comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos. (García Fanlo, Luis; 2011: 2)

Es este dispositivo que hace necesario que a un determinado discurso se le asigne un sujeto que sea una autoridad y le de veracidad, como en el caso del médico en el discurso clínico:

Se trata del análisis que Foucault realiza en *El nacimiento de la clínica* del caso del médico respecto del discurso clínico cuya validez es garantizada por los ámbitos institucionales que lo constituyen como tal (hospital, laboratorio, facultad de medicina, consultorio, etc.) y en el que sus prácticas son validadas como verdaderas y funcionan produciendo efectos de saber-poder que constituyen, al mismo tiempo, al sujeto enfermo al que atiende (Foucault 2008b, citado en García Fanlo: 4).

Ahora bien, cuando se dice que es el Estado quien produce el lenguaje de odio no es que nos refiramos a que es el responsable de las distintas ofensas y actitudes racistas que se propagan en los ciudadanos, sino en tanto que mantiene el control de lo que puede ser dicho públicamente, es decir, lo decible y lo no decible, lo ratifica. En determinados contextos el lenguaje del Estado es entendido como un acto de habla soberano, con el poder de hacer lo que dice. Sin embargo, el poder no está constreñido al mismo sino que requiere de diversas figuras y formas difusas que continuamente se están reconfigurando por lo tanto produce distintos tipos de subjetividades en cada momento histórico, debidas también a que no todos los individuos circulan por la totalidad de la red durante su existencia ni hacen el mismo recorrido (Ibídem: 6).

Retomando a Foucault diremos que para el control social de los pueblos indígenas, históricamente se ha articulado un dispositivo de poder del que participan leyes⁶, discursos (sobre todo el antropológico, el

⁶ Son varias las leyes, decretos, reglamentos y disposiciones específicas que han regido a los pueblos indígenas en la historia de nuestro país; algunas de éstas son: Decreto Promulgatorio del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (24 enero 1991), Ley Agraria (26 febrero 1992), Ley General de Educación (13 junio 1993), Reglamento Interior de la Secretaría de Educación Pública (24 marzo

lingüístico y el pedagógico), instituciones⁷ de gobierno –como oficinas y escuelas-, medidas administrativas, etc. y que éste se ha implementado con un único propósito: incorporar al indígena a la sociedad nacional y contener todos los movimientos sociales y otras acciones encabezados por éstos que atenten contra el proyecto de nación del Estado mexicano; esto es, el dispositivo de poder ha permitido la manipulación de las relaciones de fuerza, para desarrollarlas en una dirección concreta (principalmente hacia lo educativo y no hacia el deseado etnodesarrollo o libre autodeterminación) y de esta manera bloquear y estabilizar los conflictos o “contradicciones internas” que se podían suscitar.

Así, por ejemplo, cuando, en los años setenta del siglo pasado, los reclamos de promotores educativos y profesionistas indígenas (que formaban parte de representaciones como la Organización de Profesionistas Indígenas Nauas, A.C. –OPINAC- y la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. -ANPIBAC-), aunados a la influencia que ejercieron los

1994), Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (13 diciembre 1996), Reglamento Interior de la Procuraduría Agraria (28 diciembre 1996), Ley Forestal (20 mayo 1997), Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (14 agosto 2001), Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (13 marzo 2003), Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (21 mayo 2003). Véase: ZOLLA, Carlos y ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano. *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, Edición digital, México, UNAM, 2004

⁷ A lo largo del siglo XX el Estado mexicano ha creado diversos organismos para “el estudio y atención a los pueblos indígenas”. Entre éstos están: la Junta para el Mejoramiento y Protección de la Raza Tarahumara (1906), la Sociedad Indianista Mexicana (1910), la Dirección de Antropología, de la Secretaría de Agricultura y Fomento (1917), el Departamento de Educación y Cultura Indígena, de la SEP (1921), La Casa del Estudiante Indígena (1926), el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), la Dirección General de Asuntos Indígenas (1946) y, cuando se consolida el indigenismo como política pública del Estado mexicano, el Instituto Nacional Indigenista (1948) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1951). En la actualidad, entre estos organismos encontramos: la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (que reemplazó al INI en mayo del 2003), la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (antes la Dirección General de Culturales Populares), la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, de la SEP; la Dirección General de Educación Indígena, también de la SEP; la Unidad Especializada para la Atención de Asuntos Indígenas, de la Procuraduría General de la República; la Cuarta Visitaduría General de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (organismo público autónomo). Véase: Zolla, Op. cit

pronunciamientos de la Declaración de Barbados⁸ y la denuncia del etnocidio, así como la realización de diversos congresos (como el Primer Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas"⁹ -realizado en Chiapas, en el año de 1974- y el Congreso Nacional Indígena -1975-) dieron lugar a una fuerte denuncia del indigenismo¹⁰ que se practicaba en nuestro país y proclamaron el respeto de las culturas originales y su derecho de "etnodesarrollo"; el Estado mexicano echa a andar otro instrumento del dispositivo que consiste principalmente en la creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI).

En la institucionalización de la DGEI se utilizó todo un dispositivo de poder: leyes y decisiones reglamentarias, como la creación del artículo 27 del

⁸ En enero de 1971, se realizó el simposio "*Fricción interétnica en América del Sur No-Andina*", que contó con la participación de los profesionales de la antropología interesados en denunciar el genocidio y etnocidio de que eran objeto los grupos originales de las áreas selváticas de América del Sur. El resultado de este simposio fue la declaración "*Por la Liberación del Indígena*" o "*Declaración de Barbados*". En este documento se hace un llamado para que se ponga atención a la situación de los indígenas sudamericanos; además se responsabiliza a los estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos, del etnocidio. Además, se reconoce que los pueblos indígenas de América tienen pleno derecho y capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación. La Declaración de Barbados aceleró la aparición de organizaciones y movimientos indígenas en casi toda América Latina. Véase: Zolla, Op. Cit.

⁹ Este Congreso es considerado uno de los acontecimientos más significativos de la historia del movimiento indígena del siglo XX, es el antecedente de las luchas indígenas que se desarrollarían durante las últimas tres décadas del siglo pasado (sentó las bases para el surgimiento de un gran número de organizaciones -entre las que destacan la Unión de Ejidos Kiptik ta Lecuptesel que más tarde se convertiría en la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones- de las que saldrían importantes dirigentes, algunos de los cuales integrarían años más tarde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Este congreso fue en un principio impulsado y financiado por el gobierno del Estado de Chiapas y la diócesis de San Cristóbal de las Casas (siendo obispo Samuel Ruiz). En el Congreso estuvieron presentes grupos indígenas (tzeltal, tzotzil, tojolabal y chol) de ese estado. En éste se discutieron los problemas locales y regionales relacionados con la tierra, el comercio, la educación y la salud. Aunque los temas políticos habían sido excluidos por el gobierno del estado, su aparición fue inevitable dado el clima de creciente tensión que se vivía en Chiapas en esos años. El gobierno estatal se vio rebasado y ante la imposibilidad de controlar el Congreso terminó por abandonarlo. Ya sin la presencia ni el apoyo del gobierno, las reuniones se convirtieron en un foro de denuncia y crítica de la acción estatal. Véase: Zolla, Op. Cit.

¹⁰ La política indigenista implementada por los gobiernos posrevolucionarios, es cierto que difería en gran parte con la emprendida por los gobiernos anteriores pues atendía la problemática del indígena de manera integral; no obstante tampoco mostraba respeto por el indio (al que consideraban como un infante al que había que decirle cómo hacer las cosas), su lengua y su cultura, ya que sólo pretendían incorporarlo a la nación.

Reglamento Interior de la SEP (donde se establece la creación de la DGEI); discursos, como *“priorizar la atención educativa a la población más marginada del país”, “respeto a las lenguas y culturas indígenas”, “La educación bilingüe-bicultural es lo ideal en un país como el nuestro, donde existen numerosos grupos étnicos. A través de ella, se buscará mantener la identidad de las comunidades y evitar su destrucción y sustitución cultural”*; enunciados científicos, como *“lengua y pensamiento van de la mano, por ello el aprendizaje y la construcción de conocimientos sólo es posible cuando se realizan en la lengua materna de los niños, y ésta es generalmente una lengua indígena”*; medidas administrativas, como la formación de un equipo que soporta unos tipos de saber (antropólogos, lingüistas, pedagogos, sociólogos, psicólogos, etc.) y uno que se encargue de corregir, vigilar y castigar; además de toda una infraestructura (escuelas bilingües, internados indígenas, jefaturas de zona, etc.)

Con la creación de esta institución de gobierno, el Estado orientó las demandas de los pueblos indígenas (de respeto a las culturas originales y de etnodesarrollo) hacia lo educativo, con la falsa idea de que impartiendo una educación bilingüe-bicultural (es decir, una educación en la que se consideraran las lenguas y las culturas indígenas, además de la enseñanza del español y de la cultura nacional) se lograría el desarrollo de los pueblos indígenas. De esta manera, logró estabilizar, por el momento, sus reclamos.

Desafortunadamente, la educación que se impartió desde la DGEI, ni fue bilingüe ni bicultural, pues en las escuelas indígenas la lengua indígena sólo se empleó como lengua de instrucción (es decir, para dar las instrucciones a los alumnos de lo que tenían que hacer) y no como un contenido educativo; en un mayor rezago quedó la cultura indígena, pues los planes y programas de estudio, así como los libros de texto gratuito, continuaron siendo los nacionales. La alternativa para superar esa limitación de los materiales educativos fue entonces la flexibilidad curricular, el fracaso de la misma fue

atribuida (desde el discurso oficial) a los serios problemas de formación que tenían los profesores indígenas.

Los reclamos de los pueblos indígenas de sus derechos (territoriales, políticos, jurisdiccionales, sociales, económicos, educativos y culturales) se vuelven hacer manifiestos públicamente con la irrupción del EZLN¹¹ el primero de enero de 1994, ante los cuales, nuevamente el Estado mexicano, vuelve a dar salida con una serie de medidas entre éstas las reformas constitucionales sobre derechos y cultura indígena (agregó un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, modificó en su totalidad el artículo 2º, derogó el párrafo primero del artículo 4º, adicionó también un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. que eliminaban y condicionaban asuntos clave pactados con el EZLN en los Acuerdos de San Andrés; reformas en las que efectivamente, por fin se reconoce el carácter pluricultural de la nación mexicana, a sus grupos y comunidades indígenas, sin embargo, el reconocimiento es más de dicho que de hecho y de derecho, en donde también se reconoce su derecho a la libre determinación y autonomía pero sólo al interior de sus comunidades y en el marco constitucional donde lo prioritario es la unidad nacional, en

¹¹ El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es una organización político-militar, formada mayoritariamente por indígenas de los grupos tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal y mam del Estado de Chiapas y algunos mestizos como el Subcomandante Marcos. El EZLN se dio a conocer públicamente el primero de enero de 1994 a raíz del levantamiento armado mediante el cual tomó la ciudad de San Cristóbal de las Casas y las poblaciones de Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Ocosingo, Oxchuc, Huixtán, Chalam, Simojovel y San Andrés Larráinzar. Aunque en sus orígenes el programa del EZLN estuvo orientado a la lucha por la liberación nacional y la instauración de un modelo socialista de nación; después del levantamiento del primero de enero, llevó a cabo un replanteamiento de sus objetivos y propósitos que implicó dar un papel central a las demandas indígenas, a la lucha por la autonomía y una nueva democracia que reconozca la pluralidad de las sociedades y el derecho de cada comunidad a elegir su propia forma de gobernarse.. Véase: Zolla, Op. Cit.

donde se reconoce su derecho a acceder a la tierra pero no se garantiza la integridad territorial de éstas, etc. Lo único que se hace evidente con estas reformas es el rechazo que aún existe al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la hegemonía de un Estado construido en una lógica de su propia cultura y renuente a aceptar otras formas de pensar y de ser. Ello explica el rechazo y la indignación de los zapatistas, del Congreso Nacional Indígena y de la sociedad en general ante dichas “reformas”. Otras de las medidas que se toman es la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (con lo que se busca impulsar la educación bilingüe intercultural, una de las demandas de los pueblos indígenas expresadas en los Acuerdos de San Andrés, aunque es cuestionable cómo se está implementando) y de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Estos dos ejemplos nos han servido para reconocer al dispositivo como un aparato de control social que responde a una crisis de los mecanismos de poder, además nos permite observarlo cumpliendo una función estratégica: impulsando disposiciones y medidas para sujetar los intentos de salirse del control social.

CAPÍTULO II. A MODO DE REFERENCIA

El significado que tiene la identidad étnica para el indígena es resultado de un largo proceso que se va construyendo y reconstruyendo a lo largo del devenir histórico de estos pueblos. De ahí que, para comprender cómo se presenta en la actualidad se hace indispensable realizar una breve retrospectiva de la historia de nuestro país y las políticas públicas implementadas para los pueblos indígenas, sin dejar de tomar en cuenta los movimientos sociales de resistencia que éstos han realizado, desde el siglo XIX y hasta nuestros días en las que también se construye un imaginario de la identidad del indio. En este sentido, es importante explorar de manera general cuál es el estado general en que se encontraban las sociedades mesoamericanas que habitaron el territorio nacional antes de la llegada de los españoles; punto de referencia fundamental que permitirá entrever cómo se concebían a sí mismas. Posteriormente, nos centraremos en los significados que ha tenido el “ser indio” en el discurso Indigenista desde sus orígenes ya que continúan perviviendo y proyectando sus sombras en nuestro tiempo.

En este apartado se presenta esa retrospectiva panorámica; aunque cabe señalar que: muestra una visión global y unitaria, es decir, se hace referencia a la historia de los grupos indígenas en general¹² más que del grupo mazateco en particular, debido a las grandes lagunas de información que hay con respecto a los mismos; lo cual no debe ser un obstáculo si se considera que estos grupos se encuentran ligados por una compleja red de

¹² Cabe aclarar que, en lo que respecta al punto donde se trabaja como estaban organizadas las sociedades mesoamericanas antes de la llegada de los españoles, generalmente se retoma la información que hay con respecto a los mexicas o aztecas, ya que sobre este grupo se han realizado más investigaciones y estudios y con respecto a los otros hay grandes vacíos. De todas maneras cuando hay pesquisas de los grupos que habitaron en Oaxaca en el México Antiguo se hace referencia a éstas.

relaciones, formas de organización pluriétnicas, tradiciones e historia compartidas.

También cabe hacer mención que las concepciones del “ser indio” se revelan del discurso de aquellos sujetos o grupos que de ellos se han ocupado (españoles y otros europeos, criollos y mestizos) y no por lo que el indio es “en sí mismo” o se significa a “sí mismo”, ya que la interpretación que se hace del indígena es mostrada, es revelada, por el “no indígena”, por el “yo”, por los indigenistas, por los antropólogos, por los que hacen la política, más que por el indio mismo “el otro”; interpretaciones que parten de marcos conceptuales propios que necesariamente distorsionan la realidad: *“las concepciones indigenistas... describen una realidad parcialmente verdadera con conceptos que la distorsionan. No nos comunican, pues, una historia imaginaria, sino una historia real pero disfrazada”* (Villoro; 1996: 9).

Por último, se presentará información sobre el pueblo mazateco y sobre el municipio de Santa María Chilchotla, misma que nos servirá para contextualizar donde se ubica la comunidad de Rancho Nuevo.

2.1 Los pueblos indígenas a través de la historia

2.1.1 El pasado indígena: los pueblos mesoamericanos

La historia de los antiguos mexicanos se empieza a construir hace aproximadamente 35 000 años con la llegada de los primeros pobladores recolectores-cazadores al continente americano. Paulatinamente y en diferentes épocas fueron arribando pueblos nómadas que hablaban diferentes lenguas.

Es el cultivo del maíz lo que les permite a estos pueblos crear otra forma de vida: el sedentarismo. El establecimiento en un sólo lugar los llevó a la creación y desarrollo de técnicas agrícolas, al dominio de sistemas de control de aguas, a otras formas de organizarse, a concepciones del mundo y del hombre propias...; y con el paso de los siglos a convertirse de grupos de agricultores primitivos, regidos por normas igualitarias, en sociedades complejas, sumamente estratificadas y poderosas, a las que puso fin la invasión europea.

Esta época de esplendor y desarrollo de las sociedades mesoamericanas coincide con la ruina del imperio romano, la consolidación del feudalismo y la extensión del cristianismo en el Viejo Mundo (León-Portilla; 1984: 172-173).

Estos pueblos de origen diverso y hablantes de distintas lenguas crearon una unidad cultural, la unidad mesoamericana; la cual:

... no implica necesariamente la existencia de rasgos culturales comunes, ni deriva de una evolución paralela de formas de organización. Dicha unidad descansa, más bien, en una historia compartida por sociedades de desigual grado de complejidad; en un desarrollo fincado en muy intensas relaciones que convirtieron a este conjunto heterogéneo de pueblos en coproductores de un sustrato cultural. (López Austin; 1996: 62-63).

Esto es, a pesar de que cada pueblo era poseedor de una trayectoria y lengua diferentes llegaron a constituir una identidad común que se asentó en la historia, pero también en la comunicación, en la ascendencia y origen mítico compartidos.

La complejidad de estas sociedades se muestra en todos los órdenes de su vida.

Habitaban unidades en las que se alojaban familias nucleares o extensas. Entre los aztecas estas familias estaban emparentadas entre sí y formaban

parte del *calpulli*: “El *calpulli* fue esencialmente una forma de organización gentilicia que incluía entre sus elementos constitutivos la vecindad territorial de las familias componentes” (Ibídem: 199). En el *calpulli* reconocían como protector común al *calpultéotlu* o dios patrono, quién les había heredado el oficio que transmitían de generación en generación y que los caracterizaba frente a los miembros de otros *calpultin*, es decir, las ciudades-estado estaban divididas en barrios, cada uno de ellos ocupado por un *calpulli*.

En el *calpulli* la posesión de la tierra era común. Algunos predios pertenecían a las familias para su ocupación y explotación, mientras que otros se destinaban al trabajo colectivo para costear los gastos comunales, entre ellos el tributo al gobierno central.

En el *calpulli* había dos órdenes administrativos. Uno era dirigido por el “pariente mayor” (quién tenía cierto linaje y era elegido por sus méritos personales) y un grupo de ancianos de la comunidad. Sus principales funciones eran distribuir las parcelas entre las familias del *calpulli*, vigilar el uso adecuado de la tierra y decidir sobre los predios que no habían sido ocupados, la vigilancia del barrio, la distribución del trabajo comunal, el culto interno y la administración escolar. El otro era dirigido por un funcionario nombrado por el *tlatoani*, a éste correspondían la recaudación de los tributos (que se pagaban en forma comunal), el cuerpo militar del *calpulli* en tiempo de guerra, la justicia y la participación en el culto central (Ibídem: 200).

En la región que hoy corresponde al territorio de Oaxaca, sus pobladores no se encontraban formando parte de un *calpulli* sino de *siquis*. No obstante, existen grandes semejanzas con respecto al *calpulli* ya que los *siquis* eran:

...unidades de parentesco que reconocían un antepasado divino común, gozaban de derechos colectivos sobre el suelo y tenían obligaciones compartidas hacia su señor... el *siqui* era una entidad gentilicia compuesta

por decenas de familias extensas y monogamas, y encabezada por un jefe cuya autoridad se derivaba de su ascendencia. (Ibídem: 232).

Este jefe tenía como atribuciones la organización del culto a la deidad protectora del *siqui* y la dirección militar. En cada uno de los *siquis* se practicaba un oficio artesanal (tejidos de algodón, cerámica, joyería, escultura, entre otros).

Esto es, al igual que el calpulli el *siqui* estaba constituido por familias extensas que tenían cierto parentesco y un oficio artesanal compartido, tenían un dios común de origen divino, la posesión de la tierra era comunal, entre otros, lo que marca la diferencia es que mientras que en el calpulli había dos órdenes administrativos en el *siqui* sólo uno.

Tanto el calpulli como el *siqui* dependían de reinos o señoríos, modelos de organización política (aunque existía una pluralidad de formas y niveles en los pueblos mesoamericanos) que eran independientes debido a su carácter autosuficiente (poseían tierras con ecosistemas diversos). La población que constituía un señorío formaba parte de diversos grupos étnicos y habitaba en la capital o en asentamientos contiguos a ésta, aunque era la capital donde se asentaba el poder político, religioso y comercial, y convivían todas las clases sociales.

En cuanto a la división social, entre los mexicas o aztecas, existían dos clases: los *macehualtin*, gente común o plebeyos, y los *pipiltin* o nobles. Los *macehualtin* eran los responsables de la producción: agricultura, artesanía y comercio; mientras que los *pipiltin* se ocupaban de las funciones públicas directivas como la administración, la judicatura, el ejército y el clero (Ibídem: 200-201). Los *macehualtin* entregaban periódicamente al gobierno central algunos excedentes de su producción y trabajo, en tanto que los *pipiltin* no pagaban ningún tributo sino que se beneficiaban de lo que recaudaban y de las funciones que desempeñaban (recibían premios o estímulos adicionales

-como mantas, penachos, joyas y tierras- concedidos por el tlatoani por hazañas militares o servicios gubernamentales). Sin embargo, algunos *pipiltin* tenían como obligación religiosa la entrega de sus hijas para el sacrificio.

El hecho de que estuviera tan marcada la división social entre los mexicas no impedía que un *pipiltin* se pudiera convertir en un *macehualtin* (si no cumplía adecuadamente con su cargo o cometía algún delito) y la inversa, que un *macehualtin* alcanzara una posición intermedia en la escala, ya que sus hijos, por las hazañas militares de sus padres, nacerían nobles.

También estaba instituida la *tlatlacoliztli*, que ha sido comparada con una forma de esclavitud, aunque entre los mexicas no tenía una intención económica sino más bien moral:

Se adquiría la condición de tlacotli por no pagar deudas o por condena derivada de la comisión de un delito grave. El tlacotli quedaba obligado a trabajar para su acreedor sin más percepción que los alimentos cotidianos. No perdía sus derechos familiares ni los de propiedad; podía incluso tener a otro tlacotli a su servicio. Por lo regular, el trabajo no implicaba un esfuerzo excesivo, y a menudo se especificaba contractualmente el tipo de actividades que el tlacotli debía realizar. El acreedor no podía transferir sus derechos sin el consentimiento del tlacotli... la *tlatlacoliztli* no era hereditaria... se recuperaba la libertad cuando el acreedor condonaba la deuda a su tlacotli, cuando éste la pagaba, cuando ambos habían tenido relaciones sexuales o cuando se cumplían algunos ritos que lavaban la mancha de la *tlatlacoliztli*. (Ibídem: 202)

En caso de que el tlacotli reincidiera se le ponía una collera de madera que impedía sus movimientos, no podía elegir a su dueño y podía ser adquirido por comerciantes, quienes los podía ofrecer en sacrificio.

De manera análoga los señoríos mixtecos también estaban divididos en por lo menos cuatro clases sociales que conformaban un sistema jerárquico. Estas clases son: la del rey (*yaa*) y los principales (*dzayya yya*), la de los hombres libres (*tay ñuu*), la de los terrazgueros (*tay situndayu*) y sirvientes (*tay sinoquachi*), y la de los esclavos (*dahasaha*).

Se creía que los *yaa* tenían un origen divino pues provenían de Quetzalcóatl y en ello residía su legítimo derecho para gobernar. Para dar continuidad a la descendencia divina un *yaa* se veía obligado a unir a sus hijos con los hijos de otros *yaa*:

el varón heredero al trono debía contraer matrimonio con varias mujeres de su misma estirpe, a las cuales llevaba a vivir al señorío de sus padres. Gracias a este sistema de poligamia y patrilocalidad, se lograba tejer una intrincada red de alianzas matrimoniales entre numerosos señoríos, a la vez que se garantizaba la autonomía de cada casa real. (Ibídem: 231).

Los *yaa* también se podían unir con las hijas de los *dzayya yya* sólo para dejarlas embarazadas, pero este hecho tenía un propósito:

Una vez que quedaban embarazadas, estas mujeres regresaban a casa de sus padres y, poco tiempo después eran casadas con hombres de su condición. La razón política de esta práctica era estrechar los vínculos en sentido vertical: el señor compartía con sus 'hijos' su naturaleza semidivina, recibiendo a cambio su lealtad y su auxilio en sus funciones de dirección militar, administrativa, judicial y sacerdotal (Ibídem: 231)

Los *dzayya yya* eran hombres que pertenecían al consejo real o jefes de *siqui*. La pertenencia a esta clase se heredaba o se adquiría por méritos personales en beneficio de la colectividad. Parece ser que al igual que los *yaa*, los *dzayya yya* embarazaban a mujeres plebeyas sólo para estrechar vínculos en sentido vertical con los *tay ñuu*.

Los *tay ñuu* eran hombres libres, vivían en *siquis*, tenían como actividad principal el cultivo de sus tierras y un oficio artesanal.

De los terrazgueros y sirvientes sólo se sabe que no tenían derechos sobre la tierra ya que habían sido despojados de ésta por la guerra y que tenían que servir a los señores.

Por último, de los esclavos también se sabe muy poco, eran hombres sin derechos y podían ser ofrecidos en sacrificio.

En relación a la educación que recibían los aztecas se sabe que los templos eran los centros educativos y los sacerdotes los educadores. Todos los niños y jóvenes tenían la obligación de asistir a éstos. Ingresaban entre los cinco y los ocho años de edad, aunque los nobles lo hacían años después, ya que estaban a cargo de sus ayos. La permanencia en los templos-escuelas se prolongaba hasta el momento del matrimonio.

Hubo dos tipos de templos-escuelas: el *telpochcalli* y el *calmécac*. Al primero asistían los hijos de los macehualtin, al segundo los pipiltin. En ambos centros educativos era prioritario el aprendizaje de bailes y cantos sacros y bélicos; pero mientras en el *telpochcalli* los estudiantes labraban las tierras de la escuela, asistían a la construcción de obras públicas e iban al campo de batalla para familiarizarse con las actividades bélicas; en el *calmécac*, los jóvenes recibían una educación militar más completa, estudiaban el calendario adivinatorio y se ejercitaban en el juego de pelota, eran preparados en retórica, ingeniería y derecho; además, también aprendían oficios con cierto prestigio como la platería o el tallado de la piedra o de la madera. Las niñas y mujeres jóvenes aprendían diversas actividades productivas como el hilado y el tejido.

En cuanto al conocimiento hubo una producción común en todas las sociedades mesoamericanas en el campo de la agricultura, explotación de los recursos naturales, el cómputo del tiempo y el desarrollo de la medicina; conocimientos que viajaban por todo el territorio. Y aunque en relación con otros grupos que habitaron el continente americano, los pueblos mesoamericanos se quedaron atrás en cuanto al uso de la rueda y de las bestias de carga y tiro, así como en introducción de la metalurgia, pudieron salir adelante porque sumaron a sus conocimientos la alta organización del trabajo y la diversificación de fuentes de abastecimiento.

Un aspecto también interesante a mencionar es la visión dual del mundo que tenían los pueblos mesoamericanos. Explicaron su universo a través de una dialéctica presentada en su entorno. Observaron en todo momento pares opuestos que se complementaban y que no podían existir el uno sin el otro. En esta cosmovisión resalta una oposición dual de contrarios que divide el cosmos para explicar su diversidad, su orden y movimiento: cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios (Ibídem: 58-59).

Fue la invasión española en el año de 1519 quién puso fin a este gran desarrollo autónomo alcanzado por los pueblos mesoamericanos. Este hecho fue facilitado por la inestabilidad política generada por el nuevo poder militar impuesto por los aztecas, quienes tenían sometidos a otros pueblos, con el consecuente pago de tributos. Los aztecas impusieron un nuevo orden regional, supraétnico, y justificaban el uso de la fuerza cuando los pueblos más débiles se resistían a ingresar en la esfera de sus dominios (Ibídem: 177)

La ideología militar originó la división y la pugna entre los numerosos reinos, y con el tiempo los mexicas se ganaron el odio de los pueblos a los que dominaron, situación que favoreció a los conquistadores españoles en el sometimiento de los pueblos mesoamericanos, siendo el mexica, por su supremacía, quién padeció mayormente la invasión en aquel encuentro fatal.

2.1.2 La Conquista

Como señala Miguel León-Portilla (1984) *“La Conquista marca el momento en que se enfrentaron dos pueblos muy diferentes entre sí”* (León; 1984: V). Es en el año de 1519 cuando los pueblos mesoamericanos tienen el primer acercamiento con los españoles; primero fueron los otomíes de Tecoaac, luego los tlaxcaltecas, las gentes de Cholula y finalmente tienen lugar el desencuentro con los mexicas.

Es también en esta época cuando surge el concepto de "indio" porque los españoles, creyendo haber descubierto "las Indias", le dieron este calificativo a los oriundos de América. Es pues una categoría social ideológica:

... creada por los dominadores para agrupar de manera indiferenciada a los descendientes de los pobladores anteriores a su llegada y el 'indio' fue una categoría social que se aplicó en todo el ámbito del sistema colonial español con excepción de las colonias europeas (Warman; 1978: 1)

Al ser interpelados como indios (que deriva del *error* en el que incurrieron los primeros exploradores europeos), se les dio una existencia social pero también quedaron sujetos por este nombre. Un nombre insultante, pues la primera connotación, el primer significado que le atribuyen los españoles, es “un ser inferior, del que se tiene duda de su condición humana y si posee un alma trascendente”. Por tanto, “indio” es una alocución insultante, un distintivo que involuntariamente recircula la degradación cada vez que se usa, incluso entonces entre amigos o familiares. Al ser usado contra alguien constituye un acto hiriente, un acto con el que se comunica odio. Aún más, este nombre insultante, injurioso, tiene una historia que se invoca cada que se enuncia, remitiendo al trauma:

Evidentemente, los nombres injuriosos tienen una historia, una historia que se invoca y se consolida en el momento de la enunciación, pero no se dice de una forma explícita. No se trata simplemente de la historia de sus usos, de

los contextos o de los fines con los que han sido utilizados; se trata de la forma en que tales historias son asumidas y detenidas en el tiempo y por el tiempo. Por tanto, el nombre tiene una historicidad, que puede entenderse como la historia que se ha vuelto interna al hombre, para constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, una sedimentación que se solidifica, que concede al hombre su fuerza. Si entendemos la fuerza del nombre como un efecto de su historicidad, entonces la fuerza no es el mero efecto causal de un soplo, sino que funciona en parte a través de una memoria codificada o de un trauma, una memoria que vive en el lenguaje y que el lenguaje transmite. La fuerza del nombre depende no sólo de su iterabilidad, si no también de una forma de repetición que está relacionada con el trauma, repetición de algo que, en un sentido estricto, no se recuerda, sino que se revive a través de una sustitución lingüística en lugar del acontecimiento traumático. (...) El trauma social no tiene la forma de una estructura que se repite mecánicamente, sino más bien de una subyugación constante, la puesta en escena nuevamente de la ofensa a través de los signos que al mismo tiempo obstruyen y recrean la escena. (Butler; 1997:67-68)

De ahí que podemos decir que, una nueva significación de sí mismos de esos pueblos se inicia hace más de quinientos años, con la Conquista de nuestro país; antes de ésta no había indios; como hemos visto anteriormente *"había distintas naciones, diversas clases, varias áreas culturales con diferentes niveles de organización de la producción, de la sociedad y del poder político y varios estados autónomos dentro de las actuales fronteras de México..."* (Warman; 1978: 1)

Además, no se puede dejar de mencionar que desde la Conquista, los pueblos indígenas recibieron desde fuera una brutal red de sentido performativamente (por el poder soberano y sus instituciones pero también por el resto de hablantes que se colocó en un espacio de privilegio en la construcción de su subjetividad) que hizo resignificar su conocimiento, sus construcciones simbólicas e imaginarias, pero también una nueva forma de significarse, de sentir y pensar, de lo que se puede y no decir, lo que se puede y no hacer, es decir, la subjetividad fue configurada desde interacciones discursivas que fueron dando lugar a una nueva manera de significarse, de definir su identidad.

Tampoco se puede dejar de mencionar que, en este encuentro entre dos mundos completamente diferentes, surgen las más brutales manifestaciones del racismo, por la necesidad de la institución social de clausurarse, de reforzar sus leyes, valores, creencias, dioses, costumbres, etc. ante la presencia de otros; odio al otro porque no se puede convertir esencialmente, pero también odio a sí mismo.

Ahora bien ¿cómo se vieron “los indios” y los conquistadores en ese primer encuentro?

Para los indios, en un principio, esos hombres desconocidos venidos de más allá de los mares, que venían sobre las aguas como en unos “cerros”, de pieles blancas y de cabello y bigote de color amarillo largo y crespo, que se montaban en unos como “venados tan grandes como las casas” y que vestían todos de hierro; no eran más que sus dioses que habían regresado: *“Proyectando primero sus viejos mitos, creyeron los indios que Quetzalcóatl y los otros teteo (dioses) habían regresado”* (León Portilla; 1984:XXVII) . Sin embargo, al poco tiempo cambiaron de idea:

... al irlos conociendo más de cerca, al ver su reacción ante los objetos de oro que les envió Motecuhzoma, al tener noticias de la matanza de Cholula y al contemplarlos por fin frente a frente en Tenochtitlán, se desvaneció la idea de que Quetzalcóatl y los dioses hubieran regresado. Cuando asediaron a la ciudad los españoles, con frecuencia se les llama popolocas (bárbaros). Sin embargo, nunca se olvidaban los indios del poder material superior de quienes en un principio tuvieron por dioses. (León Portilla; 1984:XXVII).

Vemos aquí una primera idea de cómo vieron los indios a los conquistadores como codiciosos, bárbaros y superiores.

Por su parte, los españoles, en voz de Hernán Córtes no pueden contener su admiración al descubrir esa “tierra maravillosa”, sus construcciones, sus ciudades, sus mercados, su artesanía, son tan hermosas e impresionantes como las que hay en España, Europa o más: *“No desmerece este mundo de*

la más grande nación de la época; el paralelo es constante” (...).“...su asombro ante la civilización indígena llega a su máximo cuando, atónito y como entre sueños, contempla la gran Tenochtitlán. No acierta a expresarse, no sabe cómo ‘decir su perfección’, hablar ‘de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta tierra” (Villoro, 1999: 26-27)

La opinión que tiene del indio tampoco desmerece su producción:

Es el indio ‘gente de tanta capacidad, que todo lo conocen y entienden muy bien’ (...) “‘mañosos e inteligentes en la batalla’, saben ser de buenas y civilizadas maneras en la paz’...Su celo religioso es grande... Son fieles con sus amigos y aliados aún en la peor de sus desgracias...pero lo que más ensalza es su valor en la guerra...”, “No menor es su encomio de la organización social y política aborigen, ‘que entre ellos, hay toda manera de buen orden y policía, y es gente de toda razón y concierto’... Admirase de la eficacia en el cumplimiento de las leyes ...” (Ibídem: 28-29)

Vemos aquí el primer concepto que tiene el conquistador del indio como ser capaz, inteligente, fiel, valeroso, creativo, apegado al orden y al derecho, razonable; de ninguna manera se le presenta el indio como salvaje e inferior; “...*para él se trata de una gran civilización, comparable en muchos aspectos con la de la propia España”* (ibídem: 30)

Sin embargo, esta idea se viene para abajo cuando Cortés ve al indio con otra mirada, la del hombre medieval.

... en él vive no sólo el humanista renaciente, sino también el hombre medieval con todos sus prejuicios. Él es el cruzado que defiende la fe con la punta de la espada. Brazo de Dios contra el pagano, es portador de una excelsa misión divina: castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo. (Ibídem: 31)

Desde esta visión los indios son:

...criaturas engañadas y dominadas por el demonio y su civilización deberá abandonar el vasallaje a Satanás si no quiere perecer”, visión que se sustenta en las prácticas rituales de éstos “... en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas. (Ibídem: 32).

En esta mirada el indio es visto como antropófago, bárbaro e infiel a Dios.

Obsérvese que en esta nueva visión de Cortés no es contradictoria de la primera, *“No se atribuyen propiamente sus defectos a una naturaleza inferior o corrompida, sino al engaño del demonio y a su pagana civilización...”* (Ibídem: 32).

Es Cortés, como los hombres de su tiempo, producto de una época de transición en donde se juegan todas las contradicciones del feudalismo y del humanismo (del primero todavía quedan sus huellas, el segundo, se está consolidando). En este marco de tendencias contrarias, será su tarea salvar las almas de los indios convirtiéndolos al cristianismo o bien serán exterminados o condenados a la esclavitud si es que se niegan a hacerlo. Tarea paradójica producto de una doble mirada que se verá reflejada en el trato que recibirá el indio durante la Colonia y porque no decirlo es el cimiento de lo que más tarde serán las dos tendencias que se impondrán en el discurso indigenista: inclusión o asimilación.

2.1.3 La Colonia

A partir de la tercera década del siglo XVI se instaura el orden colonial y con éste una sociedad escindida en dos grupos, la de los colonizados y la de los colonizadores¹³. Los pueblos mesoamericanos son aglutinados de manera indiferenciada en la categoría común de “indios”¹⁴ y quedan subordinados al pueblo español que se asume como superior en todos los aspectos de la vida. El “otro” es un ser inferior, tanto que se ponía en duda su condición humana y la posesión de un alma trascendente. Dada esta condición de

¹³ Durante los primeros años de la Colonia la Nueva España estaba integrada por dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles. Cada una de éstas estaba regida por ordenamientos diferentes que regulan la forma en que se relacionarán una con la otra y cómo deben comportarse al interior de la misma.

¹⁴ Parece ser que este hecho llevó a que muchas de las particularidades que caracterizaban a los pueblos mesoamericanos se perdieran, aunque otras se consolidaron, aquéllas que servían a los intereses de los colonizadores.

inferioridad, el orden colonial es excluyente no admite la cultura del colonizado, no le reconoce valor alguno, de ahí que trate de cambiar su forma de vida (religión, formas de organización política y social, idioma, sistema de producción) para ajustarla a sus necesidades e intereses. Situación que, como ya se mencionó surge de la necesidad de la institución de clausurarse, de reforzar sus leyes, creencias, costumbres y demás.

El orden colonial que imponen los conquistadores españoles es una forma de dominación completamente distinta a las que conocían los pueblos mesoamericanos. Es cierto que antes de la Conquista, éstos practicaron la dominación, sin embargo, ésta fue muy diferente. Bonfil (1987) nos habla de estas formas que se conocieron antes de la Conquista. Los pueblos sometidos tenían que pagar un tributo a los pueblos dominadores, no obstante, los bienes o productos que se exigían formaban parte de lo que producían localmente; aunque esto empobrecía a los tributarios no implicaba una alteración de su sistema productivo, ya que seguían produciendo lo mismo y en la misma forma sólo que tenían que entregar una parte. *Esto es, las prácticas productivas no tenían que ser abandonadas ni sustituidas. Por otra parte, los pueblos sometidos no estaban obligados a asumir la religión del grupo vencedor, aún los aztecas eran tan flexibles que incluían a las deidades de los pueblos sometidos en su propio panteón. No perseguían ni prohibían otros cultos ni se negaba la existencia de los mismos. Esto se entiende si se considera que en las concepciones y sistemas religiosos de los pueblos mesoamericanos hay pautas comunes que los hacen compatibles y no excluyentes. Tampoco se imponían gobernantes externos a los pueblos vencidos, sino que se sostenían los locales y la estructura de autoridad interna. De la misma manera, no se persiguió la imposición de la lengua hablada por los pueblos dominantes. Ello se debe a que detrás de estos hechos no se encuentra la idea del "otro" como inferior, sino la aceptación de sus sistemas productivos, creencias religiosas, formas de gobierno e idioma (Bonfil; 1987: 113-119). A lo que se*

podría a agregar que ese otro, no era amenazante para el yo porque era igual en características físicas, por lo tanto no tenía que abjurar.

Con el orden colonial se destruyen las formas superiores de organización política y social mesoamericanas (como los señoríos) y, en muchos casos son eliminados los dirigentes (sacerdotes y sabios, jefes militares y políticos). Sólo en el ámbito de la comunidad pudieron conservarse algunas formas de autoridad local (aquéllas que recolectaban el tributo y organizaban los trabajos colectivos) que fueron puestas al servicio de los intereses colonizadores. Y de aquella estratificación compleja que poseían los pueblos mesoamericanos quedó casi nada:

Poco a poco la antigua estratificación social del mundo indio se fue diluyendo en un universo social emparejado hacia abajo, hacia el nivel que antes ocupaban los macehuales... La tendencia a la igualación social de los indios era inevitable dentro del orden colonial. (Ibídem: 124).

Por lo que respecta al tributo, la forma en que se aplicó en la Colonia se fue modificando durante del tres siglos que duró ésta. En el entendido de que las tierras pertenecían a la Corona española los habitantes “originales”, como súbditos, tenían que compensar con tributo el uso que hacían de ellas. Al principio de la Colonia, los indios debían pagarlo a los encomenderos (conquistadores a los que recompensó la Corona que tenían el derecho de recibir el tributo y el trabajo de cierta cantidad de indios y cuya obligación con ellos era protegerlos e instruirlos en la fe cristiana), a los religiosos que los evangelizaban, a los gobernadores y caciques, además de resguardar una parte para los gastos comunitarios. Cada encomendero fijaba la cantidad del tributo. Éste generalmente se establecía en función de lo que los indios producían y necesitaban para sobrevivir con las mínimas condiciones a lo largo del año, lo que no “necesitaban” constituía el tributo. Años después, se prohibió que se pagara con trabajo o en especie, se debía pagar en moneda, además las tarifas eran uniformes. Para poder pagarlo en

moneda los indios se vieron obligados a trabajar fuera de su comunidad, a vender sus productos y artesanías y a rentar sus tierras. Como, con el paso de los años, se iba percibiendo que los indios eran propiedad de los encomenderos, lo cual representaba un peligro para los derechos de la Corona sobre éstos, ésta decidió abolir las encomiendas. Esto no mejoró la condición de los indios, sino que la empeoró, es cierto que debía hacer un sólo tributo pero éste incluía las mismas cargas anteriores y otras que se fueron incorporando.

Por otra parte, la forma en que llevaban a cabo el trabajo también fue transformado y, de igual manera que el tributo, varió su forma de emplearse con el tiempo. Al inicio de la Colonia el trabajo era un tributo que se debía pagar a los encomenderos. Para mediados del siglo XVI, se pone un límite a los privilegios de los encomenderos y el trabajo indígena se destina a las “obras públicas” como la construcción, minas, ganadería, cultivo en las haciendas, servicio doméstico, obras de drenaje, etc., es decir, más que a las obras públicas atienden las necesidades particulares de los españoles. El trabajo, de igual manera, no fue reconocido ni llevado a cabo como antes de la Conquista, ya que este era un trabajo especializado (recordemos que cada barrio tenía un oficio), mientras que en la Colonia todos los indios hacían lo mismo o lo que se necesitaba que se hiciera.

También su religión padeció la intervención colonizadora, el lenguaje como conducta; sus templos y figuras de sus dioses fueron destruidos, y para mostrar los colonizadores su superioridad, levantaron templos cristianos sobre los templos de los pueblos mesoamericanos. Es cierto que se conservaron danzas y cantos que formaban parte de los rituales mesoamericanos, pero a éstos, los frailes, les cambiaron las letras y los ritmos, convirtiéndose las ceremonias cristianas en “mitotes”. Bajo el argumento de la “salvación de las almas de los indios” se cobijó la Iglesia que tuvo el desempeño colonizador más importante. La participación de

ésta también se modificó con el paso del tiempo. Al inicio de la colonia y hasta aproximadamente 1570, se puede distinguir un primer periodo de actividad misionera que se caracterizó por la presencia de franciscanos, dominicos y agustinos. Éstos se disputan a los indios entre sí y con los encomenderos, los defienden de ellos, los aíslan del contacto con los españoles, fundan colegios cristianos con la intención de dar lugar a una Iglesia nativa con sus propios obispos y sacerdotes de origen indio, sueño también compartido por Cortés “...una Iglesia nativa, sin las lacras de la europea, perfectamente adaptada a la Nueva España. Quiere una Iglesia de franciscanos y dominicos, con pocos obispos y seglares, de amplios poderes, libre y... dirigida por gente de esta tierra” (Villoro, 1996: 36). A final de cuentas, si realizan estas acciones y tienen esos sueños, no es tanto por querer representar otra alternativa de vida para los indios, sino porque detrás de esto está la idea de que éstos son de su propiedad, además de que están también presentes “...otros motivos menos piadosos, como el usufructo de los diezmos y de los diversos servicios personales de los indios” (Bonfil; 1987: 131). Tan de su propiedad los veían que, los jóvenes recién cristianizados eran obligados a delatar a su propia gente en caso de que los vieran realizando prácticas idolatras, los indios en general fueron utilizados para expulsar a misioneros que formaban parte de otras ordenes religiosas, y en muchas ocasiones fueron apresados y azotados por los frailes, teniendo que intervenir la Junta Eclesiástica. Todos estos hechos propiciaron que, hacia el último tercio del siglo XVI, la Iglesia de la Nueva España sea vista como una Iglesia para la dominación. Un segundo periodo es el que se inicia con el desplazamiento de las órdenes regulares (franciscanos, dominicos y agustinos que son enviadas a las provincias del norte) y en su lugar llegan los jesuitas (hacia 1572). Los jesuitas “...traen el espíritu de la contrarreforma y concentran su atención en la población criolla” (Bonfil; 1987: 135). Pronto esta orden de seculares, junto con otras órdenes regulares, se convierten en los principales latifundistas de la Nueva España. La imagen de los misioneros a través de estos siglos se transformó

y si en un principio se ven como protectores del indio, sus relaciones culminan con una hostilidad abierta y con levantamientos para la expulsión de los jesuitas.

En cuanto al uso de las lenguas se privilegió el náhuatl, incluso fue la lengua que propusieron los misioneros que se enseñara de manera generalizada a todos, esto con el fin de facilitar su evangelización. Sin embargo, ante la descomunal tarea que implicaba la “nahuatlización”, pues se tiene entendido que al llegar los españoles se hablaban alrededor de 170 lenguas indígenas, los misioneros aprendieron algunas de éstas para emplearlas en la conversión. Esto les dio incluso, un control exclusivo sobre los mismos.

Tal vez el aspecto que más les pegó a los antiguos pueblos mesoamericanos fue la pérdida de sus tierras, por la relación tan estrecha que guardaban con ellas. Además, de que se las quitan para dar lugar a las haciendas (que son destinadas al cultivo de trigo, caña de azúcar, y para la cría de ganado), también les expropiaron sus cultivos, como el maíz y el maguey, esto con el fin de controlar el mercado de esos productos; las que les dejan tampoco se salvan ya que son frecuentemente usurpadas por los hacendados y caciques.

Los pueblos mesoamericanos se transformaron, pues se vieron invadidos en todos los ámbitos de la vida social y cultural; de los grupos con una fuerte cohesión social quedaron una pluralidad de pueblos con identidades localistas, como resultado de una política de segregación residencial. Muchos pueblos indígenas se vieron obligados a romper con la forma en que concebían y se relacionaban con el universo, a acabar con sus productos espirituales y materiales, cediendo al mestizaje y a la fusión de las culturas. La población en general fue sufriendo un proceso de

desindianización¹⁵. Otros, huyeron a las zonas más inhóspitas para, contradictoriamente, poder sobrevivir, jugando así una particular resistencia cultural, pudieron, de esta manera, conservar aspectos de su cultura, lo que les permitió continuar cohesionados y darle continuidad histórica a la misma y a su identidad hasta la actualidad; por supuesto que las mismas no son iguales a través del tiempo.

En conclusión, la Conquista y la Colonia insertaron a los pueblos mesoamericanos en un caos, en lo individual y en lo colectivo, pero también:

...en el nivel de la experiencia misma de la realidad que había construido la sociedad en su conjunto”, (...) “en su orden significativo históricamente construido”, ...lo que los llevó a “una designificación de la realidad”, (...) a “una crisis de la identidad social e individual de los miembros del grupo...” (Bartolomé; 2004: 131),

Es decir, los llevó a un replanteamiento del “quiénes somos” y “hacia dónde nos dirigimos”, a una crisis de significados que tuvieron que ser replanteados y reconfigurados con el paso del tiempo.

2.1.4 México Independiente

A principios del siglo XVIII la Nueva España era ya una sociedad autosuficiente, próspera, sin embargo, en su seno maduraban grandes

¹⁵ La desindianización... es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a ésta, con todos los cambios consecuentes en su organización y cultura... es el resultado de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada... la desindianización no implica necesariamente la interrupción de una tradición cultural, pero sí la renuncia a identificarse como integrantes de una comunidad india delimitada, que se considera a sí misma heredera de un patrimonio cultural específico... Véase Bonfil, Guillermo. México Profundo. Pp. 42-43.

contradicciones (encabezadas por la inconformidad de los criollos) que culminaron con el movimiento de Independencia.

Los criollos, hijos de españoles nacidos en la Nueva España, habían sido relegados en los más altos cargos de la administración colonial, incluso para ocupar algunos de los puestos de la administración se privilegiaban a los peninsulares recién llegados de España; eran españoles de segunda en su propia tierra, porque al igual que el indio, cargaban con el estigma de ser inferiores por el hecho de haber nacido en esta tierra. Este descontento de los criollos ante el orden impuesto en la Nueva España, junto con el descontento generalizado y permanente de indios, mestizos y las castas, fue lo que llevó a la rebelión armada que culminaría con la Independencia, *“Fueron, de hecho, mestizos y criollos del bajo clero, curas de indios, los que iniciaron la rebelión y mantuvieron viva la flama de la independencia hasta 1821”* (Bonfil; 1987: 148)

La Independencia dio lugar a una nueva entidad sociopolítica, México, cuyos ciudadanos se convertían en poseedores del patrimonio y riquezas del territorio nacional. El problema era definir un proyecto nacional que precisara:

...quiénes eran los ciudadanos mexicanos y qué condiciones debían reunirse para ejercer los derechos correspondientes, así como las modalidades que esos mexicanos adoptarían para controlar y disponer del patrimonio nacional que era de su exclusiva posesión. (Ibidem: 148).

Problema porque, desde entonces y hasta nuestros días, se encuentran diversos grupos que tratan de imponer su propio proyecto priorizando sus intereses de clase y porque es difícil conciliar a dos civilizaciones con distintas cosmovisiones.

Otro problema era definir cuál era el territorio nacional, pues se encuentra desarticulado, dividido en cinco regiones, provincias y estados que buscan

su autonomía, y que de un momento a otro es reducido por la independencia de Centroamérica y por la pérdida de poco más o menos de la mitad del territorio ante los Estados Unidos. Centralistas y federalistas se enfrentan para decidir si la riqueza del país, su territorio es de todos los mexicanos o si corresponde a cada provincia el disfrute de su patrimonio. El mayor problema que tuvieron era la propiedad comunal de las tierras que pertenecían a las comunidades indias. Situación que se cree resolver mediante el derecho, con las Leyes de Reforma que desamortizan las tierras de propiedad comunal en todo el país y que medianamente tiene éxito, pues *“Al estallar la revolución en 1910 más del 40% de los pueblos conservaba su propiedad comunal, en contra de la leyes”* (Ibídem: 153). La política de los liberales del México Independiente tuvo efectos desastrosos para los indios. El número de éstos sin tierra aumentó, viéndose obligados a emplearse como peones en las haciendas, como mano de obra barata y por vida amarrados a las deudas con las mismas. Esta política los desamparó y les arrebató las pocas prerrogativas que se les habían otorgado durante la Colonia como era la posesión comunal de la tierra. Ello dio lugar a una férrea lucha que culminó muchas veces en violentas rebeliones:

Los yaquis y los mayos se levantan en 1825 bajo la dirección juvenil de Juan Banderas y vuelven a hacerlo desde 1885 hasta 1905 comandados primero por Cajeme y después por Tetabiate. A muchos yaquis los manda en cuerda don Porfirio a Yucatán ‘por ser enemigos obstinados de la civilización’; ahí se fugan de las haciendas henequeneras y emprenden a pie el regreso a su tierra escribiendo una de las más portentosas epopeyas de la lucha por la libertad. Es apenas un episodio entre docenas, en el mismo país y durante el mismo siglo. (Ibídem: 151).

En Yucatán, los indios mayas, en la llamada guerra de castas, tratan de recuperar sus tierras y mantienen una lucha sangrienta a lo largo de más de medio siglo.

Problema para los indios, pues el México Independiente no los reconoce como también independientes, su condición de mexicanos es dudosa y, o se

convierten en mexicanos y se aplican a sus leyes o se siguen comportando como rebeldes que ponen en juego la soberanía nacional. Para la nación que querían los liberales (que debía imitar el modelo europeo y/o al norteamericano), el indio era un lastre y como la mayoría de la población era de este origen “no se podía aspirar a la modernidad y al progreso”. Esta sí que era una verdadera desgracia y había que hacer algo para mejorar la raza. Por ello se llevaron a cabo a cabo una serie de medidas, una de éstas fue:

...durante la primera presidencia de Porfirio Díaz se logró importar poco más de 10 mil inmigrantes entre italianos, cubanos, canarios, chinos y mormones. Por más que se hacía [pues se les dieron todas las facilidades]* no llegaban los de cabello rubio y ojos azules” (Ibídem: 155).

Se creía que el blanco era portador de “buenos modales”, del progreso, del espíritu de empresa; algo de lo que carecía el indio, quien era una persona sin voluntad, rencoroso y traicionero. Ante el fracaso de esa medida, se tomó otra: había que “desindianizarlo”, es decir, “civilizarlo”, acabar con su violencia, apaciguarlo, domesticarlo, y la escuela era un buen medio para ello. Sin embargo, la “escuela especial para los indios” no llegó a las comunidades indígenas y cuando lo hizo fue ante la oposición y rechazo de éstas (por ejemplo, los kikapús en Coahuila quemaron la escuela el mismo año en que debía de inaugurarse). En dónde sí alcanzó cierto éxito fue en las zonas rurales, ya que no se les enseñaba en sus lenguas originarias sino en español. Como esta medida también fracasó y el indio no se civilizaba, entonces lo que se hizo fue tratar de ocultarlo, para ello se impulsaron una serie de obligaciones y prohibiciones. En algunos lugares como Tepic y Jalisco los indios son obligados a usar pantalón corte europeo y a dejar el calzón de manta blanca. Las pulquerías son prohibidas o únicamente se permiten en los barrios de indios. El indio se oculta, se refugia en sus comunidades, en las haciendas o en los barrios bajos urbanos.

A finales del siglo XIX, el indio se encuentra en una condición de mayor pobreza, tan grave es su situación que se ordena el reparto de tierras a cultivadores pobres. Por fin, los liberales del México Independiente reconocen la doble esencia del país.

2.1.5 México Posrevolucionario

A finales del siglo XIX y principios del XX, bajo el gobierno de Porfirio Díaz, el país alcanza un notable desarrollo industrial debido al gran impulso que tuvo la inversión extranjera. En el campo educativo se instituye la educación pública gratuita y laica. El problema es que ni el desarrollo económico ni el educativo alcanzan a toda la población. Las mejoras en la industria repercuten en el empobrecimiento del campo y en la explotación cada vez mayor de los obreros, quienes tienen que trabajar largas jornadas por un salario muy bajo. Estos hechos, más el régimen de concentración de la tierra engendrado por la dictadura de Porfirio Díaz, además de permanecer en el poder a lo largo de treinta años, dieron lugar a un movimiento armado que estalló el 20 de noviembre de 1910. Este movimiento estuvo encabezado por un grupo opositor a Díaz, que exigía el respeto al voto popular, al municipio libre, la reforma agraria y leyes que protegieran a los trabajadores de las industrias. Un producto de este movimiento fue la constitución de 1917 (que todavía nos rige) en la que se establecen los artículos 27 y el 123. En el primero, se señalaba que la tierra, el subsuelo y las aguas eran propiedad de la nación; en el segundo, se reglamentaron las cuestiones laborales.

Después de varios años de luchas internas entre las diferentes facciones políticas, éstas logran cierta conciliación y se sujetan a un nuevo orden de poder nacional. Así, en los últimos años del gobierno del general Lázaro Cárdenas, se emprenden una serie de medidas: son desplazados del poder

los grupos que apoyaban a Díaz, se lleva a cabo la reforma agraria a través de la cual se reparten tierras a los campesinos más pobres afectando los bienes de la vieja oligarquía terrateniente; también fueron perjudicados los intereses de las industrias extranjeras tras la expropiación petrolera; además, el grupo de intelectuales (“los científicos”) que orientaban la política del antiguo régimen fue remplazado por otro que tenía el reto de construir el proyecto de la Revolución.

Los grupos que sustituyen en el poder a los porfiristas son los generales y jefes de la revolución, pero también tuvieron cabida diversas corporaciones como sindicatos de obreros, organizaciones campesinas, el sector popular, empresarial y la burocracia, todos éstos controlados por la figura del presidente. Este grupo tenía como metas la distribución democrática de los bienes que conformaban el patrimonio del país y hacer de México una sociedad culturalmente homogénea.

Para algunos intelectuales de la revolución, como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, José Vasconcelos y Moisés Sáenz, la base para lograr la unidad nacional era el mestizaje. México era un país mestizo, producto del encuentro de dos civilizaciones. Sólo el mestizo podía lograr la integración, ni el indio (que todavía se veía como dividido, sin cohesión interna) ni el criollo que sólo formaba parte del pasado, podían hacerlo. En otras palabras, para los intelectuales de la revolución, México debía ser un país de mestizos, donde no tenían cabida ni los indios, ni los criollos; “...*para arribar a la unidad nacional...había que construir una sociedad étnicamente homogénea. Esto implicaba la ‘mexicanización’ del indígena; esto es, su integración en la comunidad mestiza*” (Sánchez; 1999: 29)

Sin embargo, el nacionalismo de la Revolución no puede negar al indio, como lo hizo el nacionalismo de los criollos, porque había dado la lucha por la conquista de un mejor país, porque estaba ahí presente, real. Por lo que

se propuso rescatarlo, librarlo, incorporarlo a la cultura nacional y de ahí proyectarlo a la cultura universal, lanzarlo a la modernización. Para ello era necesario sacarlo de la miseria en la que se encontraba después de más de 400 años de explotación. Y no es que se buscara que su cultura floreciera, como un sector con cultura propia diferente al resto de la sociedad; en el proyecto nacional no tenía cabida la diferencia. Ésta, se pensaba que era resultado de la desigualdad, de un nivel de desarrollo histórico inferior en el que habían sido orillados los indios a quedarse. Si las desigualdades desaparecían también lo harían las diferencias culturales. Por eso había que ofrecerles algunos beneficios, como regresarles sus tierras que les habían sido arrebatadas, llevarles escuelas, para que se pudieran integrar a la sociedad.

De ahí que el gobierno revolucionario creó un proyecto político (desarrollo económico, educativo, social y salud) y una tendencia ideológica (el indigenismo) para atender de manera integral el problema de los indios, lograr su integración a la nación y con ello el anhelado desarrollo.

Originalmente el indigenismo estuvo encabezado por Manuel Gamio, cuya influencia se expresará hasta nuestros días. Este antropólogo reconocía las diferencias culturales en México, pero también creía necesario formar una sociedad homogénea para forjar la patria. Resultado del pensamiento indigenista son las escuelas rurales (1922), las Misiones Culturales (1925), el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), la realización del primer Congreso Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista (1948). Estas instancias estuvieron principalmente dirigidas a llevar educación a los indígenas. Una educación en la que los contenidos educativos son los de la cultura nacional, en que los maestros son hablantes del español, en que los materiales didácticos están escritos en lenguas indígenas, pero es sólo para facilitar la alfabetización y castellanización. En el fondo la acción indigenista pretende que, paulatinamente, los indios

pierdan sus lenguas y culturas. Y esto es precisamente lo que éstos no quieren pues ello les ha permitido sobrevivir durante tantos años.

Finalmente, en 1940 el proyecto de la Revolución Mexicana da un viraje y se define marcando el rumbo que el país sigue hasta este momento, *“Así se transitó, sin grandes conflictos, de una economía nacionalista de base popular (impulsada por Cárdenas) a otra de corte desarrollista (también llamada modernizadora) con base en la burguesía nacional”* (Ibídem: 60-61). Es el presidente Ávila Camacho quién inicia el cambio y Miguel Alemán quien lo consolida, pero quienes también lo sostuvieron durante su mandato fueron Ruiz Cortines, López Mateos y Díaz Ordaz¹⁶ (éstos tres últimos establecieron como norma la represión violenta a toda oposición). El modelo de desarrollo que se impuso es aquél de un México industrial, moderno, progresista, que responde a la expansión del capitalismo. Atrás quedan los sueños del desarrollo agrario y popular. Pasan a segundo término, la agricultura tradicional y el cultivo diversificado para el autoconsumo, se prioriza el monocultivo para la exportación o para la industria, la ganadería, también para su venta al extranjero; se estimulan obras de infraestructura. Se pone freno al reparto agrario, se establecen precios de garantía para los alimentos básicos que, más que beneficiar a los campesinos, lo hacen con las industrias, ya que aseguran que los habitantes de las ciudades puedan comprar productos agrícolas a bajo costo lo que permite abatir los salarios. En general se intenta la modernización tecnológica del campo, con la consecuente utilización de maquinaria, semillas, fertilizantes e insecticidas que los campesinos difícilmente pueden comprar, lo que los lleva a un eterno endeudamiento con los bancos, o a que renuncien a sus tierras. No está ahora, tampoco ausente el despojo de las mismas por ganaderos y

¹⁶ Durante el gobierno de éste se llevó a cabo la más fuerte manifestación de acción ciudadana contra el sistema de dominación y control autoritario impuesto en el país por este expresidente, el movimiento estudiantil y popular del 1968. El gobierno de Gustavo Díaz Ordaz reprimió violentamente a los inconformes dando lugar a uno de los episodios más sangrientos de la historia de México.

latifundistas insaciables; sin embargo, como hace miles de años siguen dando la lucha por su defensa. Atrás quedó también el protagonismo de las organizaciones campesinas y de trabajadores en los procesos nacionales.

Se incrementa la desigualdad entre el campo y la ciudad. Éstas últimas crecen y lo hacen con población mayoritariamente urbana y de clase media, esto muestra que la Revolución está empezando a alcanzar sus objetivos. Como también se muestra por el hecho de que la escuela elemental para indios está llegando a todos los rincones del país con su doble mensaje *“lo que sabes no tiene valor, lo que piensas no tiene sentido; sólo nosotros, los que participamos del México originario, sabemos lo que necesitas aprender para sustituir lo que eres por otra cosa”* (Bonfil; 1987: 184)

2.1.6 México, después de los setenta

Desde el gobierno del expresidente Lic. Luis Echeverría Álvarez hasta el de la fecha, el del Lic. Enrique Peña, han sido una constante la pérdida del poder adquisitivo, mayor desempleo y subempleo, el crecimiento acelerado de la pobreza y de las tasas de analfabetismo, entre otros. Además, aunque en los últimos años se ha anunciado una mayor apertura democrática, con la que se busca incorporar a sectores que hasta este momento se han mantenido al margen, y una reforma política que abre nuevos espacios para los partidos de oposición, éstos son sólo desde el discurso, prueba de ello son los fraudes electorales de 1988 y del 2006, y la represión violenta y sangrienta de los movimientos y protestas sociales (Junio 10 de 1971, Acteal, San Salvador Atenco, la APPO, son sólo unos ejemplos). Estamos viviendo el deterioro de un sistema político y judicial cuya credibilidad se desgaja a grandes pedazos. La paz social también se pone en tela de juicio ante la paulatina militarización del país (Chiapas, Oaxaca, Sinaloa,

Michoacán, Guerrero...) y una mayor intervención de los Estados Unidos en la política nacional, en lo que va de la actual administración.

Es cierto que en los últimos treinta años se han vivido una serie de transformaciones en el ámbito económico, político, social y cultural, pero éstas han sido más producto del reacomodo de las relaciones Estado-Mercado impulsadas por la política neoliberal en el marco de la globalización:

... estas transformaciones han sido producidas a través de redes transnacionales en las cuales los grupos dominantes intervienen como actores centrales, ...esta modalidad de globalización es en gran parte articulada desde el predicamento neoliberal que tiende a consolidar los mercados y el flujo de capital por encima de las intervenciones y regulaciones de gran parte de los Estados-nación, minando de esta forma las modalidades de soberanía que se habían consolidado hasta entonces. (Restrepo; 2004: 8).

En este contexto el Estado-protector-paternalista está instrumentado una serie de acciones que están encaminadas a ceder a la iniciativa privada, a la liberalización de los mercados, la prestación de servicios y de bienes de la nación. Tan sólo en el sexenio de Salinas de Gortari se llevó a cabo la privatización de líneas aéreas, ingenios azucareros, plantas siderúrgicas y minas, Teléfonos de México (TELMEX); del mismo modo se llevó a cabo la Firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá. En los últimos años estas acciones se han dirigido al campo de la salud, con las reformas a las leyes del Seguro Social y del ISSSTE y la creación del Seguro Popular, y al sector educativo para la privatización de la educación superior, pero ésta última ha fracasado ante la resistencia de diversos movimientos sobre todo estudiantiles. El sector energético, como Petróleos Mexicanos (PEMEX) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) también se encuentran en la mira con las supuestas reformas decretadas por el actual presidente de la república en coalición de los tres partidos políticos mayoritarios.

Como respuesta o resistencia se empiezan a consolidar:

... por parte de diferentes poblaciones y grupos a través de disímiles prácticas, redes y modalidades organizativas desde la premisa de que otros mundos son posibles como alternativa indispensable al desastre ecológico e injusticia producida por la globalización neoliberal. (Ibídem: 9)

En este sentido, diversos movimientos sociales¹⁷ y organizaciones no gubernamentales, nacionales e internacionales, han devenido importantes actores ya que han intervenido en la acción del Estado y de las instituciones internacionales. Es así como con la bandera de lo étnico-cultural han logrado incorporar *“en tanto principios constitutivos de la definición de la nación la pluri-culturalidad y multi-etnicidad”* (Ibídem: 9) e introducir en la Constitución Política¹⁸ el reconocimiento de derechos específicos para los grupos étnicos, es decir, *“modificaron el paradigma de Estado-nación monocultural propio del proyecto decimonónico”* (Ibídem: 9)

Sin embargo, hasta el día de hoy, la situación de los indios no ha cambiado podemos decir que, al contrario, la marginación en todos los aspectos los sigue abrazando con mayor fuerza. En mayor medida el fenómeno de la migración hacia los campos agrícolas sobre todo de los estados del norte de la república y hacia los Estados Unidos de América se presenta en cifras alarmantes. En esos campos no necesariamente se encuentran en mejores condiciones porque son explotados de otras formas y por otras figuras. Esto

¹⁷ En nuestro país ha sido relevante la presencia del EZLN, (organización que trasciende los ámbitos comunal y local, y pese a lo que muchos creían, llega al espacio nacional y mundial), prueba de que los pueblos indígenas se han revitalizado, han fortalecido su conciencia étnica y han encontrado en la organización con otras etnias una forma de expresión política.

¹⁸ Hace algunos años, durante el gobierno del expresidente Vicente Fox, el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos fue modificado con el fin de contemplar la existencia de los pueblos indígenas. El primer párrafo del mismo señala *“La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomará en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley”*.

a pesar de los discursos oficiales que hacen pronunciamientos a favor de una política de respeto al pluralismo del país y de que en los últimos años se ha legalizado, éste sólo se ha quedado en palabras vacías. Su atención se sigue instrumentado como en los orígenes del indigenismo a pesar de que *“los resultados no han sido los esperados por sus promotores: ni se resolvieron los problemas socioeconómicos de los indígenas ni éstos fueron disueltos por la acción gubernamental”*. (Sánchez; 1999: 50)

2.2 El indigenismo y los significados de ser indio

Del discurso indigenista, como lo señala el Dr. Héctor Muñoz, “hay una intención de representatividad de los pueblos indígenas, establece una serie de estereotipos sobre el ser indígena, de sus características, de sus necesidades y, en un juego perverso, trata de converger en su pensamiento”.

Villoro (1996), define al indigenismo como:

“Se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (‘revelado’) por el no indígena (la ‘instancia revelante’). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social, en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena. La ‘instancia revelante’ de lo indígena está constituida por clases y grupos sociales concretos que intentan utilizarlo en su beneficio... sujetos históricos que... tratan de juzgar y de utilizar al indio;...” (Villoro; 1996: 8)

El indigenista se caracteriza por: no ser indígena, por la valoración de las culturas indígenas y el cuestionamiento del etnocentrismo occidental, y por

asumirse como protector de las mismas, al mismo tiempo que pretende integrarlas al proyecto de Nación.

Muchos autores reportan el nacimiento del Indigenismo en el gobierno revolucionario, constituyéndose así en un proyecto de Estado; sin embargo, se pueden rastrear sus orígenes desde la misma época de la Conquista.

Veíamos en el apartado anterior como, en el primer encuentro entre los pobladores mesoamericanos con los españoles; los primeros creyeron que eran sus dioses y, como poco a poco cambiaron su forma de pensar para percibirlos como codiciosos, bárbaros y superiores. Por su parte, los españoles, no pueden ocultar su admiración ante el poderío de los mexicas y como en su inicio los concibieron como: capaces, inteligentes, fieles, valerosos, creativos, apegados al orden y al derecho, razonables; para posteriormente verlos como antropófagos, seres endemoniados y bárbaros.

Es esta última manera de significarlos lo que los llevará a su conversión. En esta nueva tarea, aunada a la de trasplantar los sistema de gobierno y cultura española que tenía como objetivo Cortés es que vemos aparecer la figura de Fray Bernardino de Sahagún.

Ante sus ojos aparecen los nativos americanos como una raza satánica, condenada a los peores castigos por su maldad e ignorancia, por ser enemiga de Dios, es un pueblo en pecado. Por tanto, la conversión debía expiarlo del pecado y gracia, además del fin del reinado de Satán y el inicio del de Cristo. Para expiar el pecado se deben castigar todos los horrores cometidos por los naturales, entre éstos la idolatría:

La idolatría, nos dice Sahagún, "fue la causa que todos nuestros antepasados tuvieran grandes trabajos, de continuas guerras, hambres y mortandades, y al fin envió dios contra ellos a sus siervos los cristianos, que los destruyesen a ellos y a todos sus dioses (I:79). La Conquista, instrumento de Dios y vehículo de la conversión, es castigo del indio por su pecado; la purificación

total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses". (Ibídem: 52)

Ésta no es la única visión que tiene Sahagún de los indios pues también se le revelan como iguales a todo hombre; sus conocimientos, habilidades y virtudes (hábiles para las artes mecánicas y para aprender, fuertes y valerosos) dan testimonio de ello. No hay en ellos rasgos de barbarie en cuanto al "oficio de policía", también tenían grandes filósofos y astrólogos. Y si bien tenían tendencia al vicio, la sensualidad y la pereza, estas se debían al clima. La idea que tenía de la religión también empieza a cambiar poco a poco y la ve fuertemente vinculada con la educación y la moral. La religión de los indios tiene muchas similitudes en algunos aspectos con la cristiana. La reflexión sobre estos aspectos lo llevara a dos metas:

...convencer de la necesidad de destruir la religión aborigen y guardarse contra sus insidias. La segunda persigue meta bien distinta: convencer igualmente de la necesidad de una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. (...) En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta con bellos colores, en lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idolátrica que se nos revela perversa y demoníaca. (Ibídem: 82)

Sin embargo, al destruir la religión que sustentaba sus leyes y el orden, destruyeron una magnífica sociedad llevando al indio a caer en el vicio, la sensualidad y la pereza; que constituyen nuevas formas de significarlo.

Consciente de que los españoles habían arrasado con una gran civilización, Sahagún intentará redimir el daño utilizando las formas de educar de los indios antes de la Conquista, pero el contenido será la religión cristiana.

Muy distinta será la visión y la posición que tomará otro misionero, el jesuita Francisco Javier Clavijero, quien fue el primero en defender elaboradamente al indio, de los rudos e injustos dictados del régimen español. Él está en total desacuerdo con las sentencias que han arrojado sobre los hombres del nuevo continente, a los que consideran bestias, aborígenes, bárbaros,

etc.; y contra América misma, a la que consideran defectuosa por los hombres que la habitan, su flora, su fauna, e incluso hasta el clima.

Clavijero usará el mismo elemento que usan los hombres del viejo continente para rebatir sus propios argumentos: la razón. Además, se conducirá por el Principio de Igualdad para hacer notar que el hombre del nuevo continente es igual al del viejo, esto en tanto que ambos son “esencialmente” semejantes. ¿Qué quiere decir esto? Que en tanto que seres humanos, ambos tienen las mismas posibilidades de desarrollo, tanto intelectual como cultural. Si hemos de notar diferencias entre ambos continentes es porque cada uno tiene características muy particulares, elementos intrínsecos y por tanto diferentes a los del otro.

Para Clavijero, basta con echar una mirada profunda hacia todo lo que constituye al indio. Pero, ¿qué es eso que lo constituye? Su obra e ideología mismas dan testimonio: la arquitectura de los pueblos antiguos, sus conocimientos en astronomía, su gran desarrollo artístico, tanto en la escultura como en la orfebrería, e incluso ya se hacía patente una vida con elaboradas normas morales; valores como la lealtad, responsabilidad, honor, entre otros, marcaban la vida de los americanos.

Por tanto, la forma en que concibe Clavijero al indio es como poseedor de una cultura pero distinta a la del viejo continente. Es el indio una persona con las mismas posibilidades de desarrollo que el europeo. Lo único que percibe Clavijero es que el indio tiene un cierto atraso. No posee educación, está equivocado y cegado; en otras palabras no ha evolucionado. Si se habrán de juzgar deberá de ser únicamente teniendo en cuenta su atraso, su involución; no es justo equipararlas con las más desarrolladas o modernas.

Fray Servando Teresa de Mier ofrece una concepción muy breve del indio y ésta gira en torno a la religión. Sus visiones eran similares a las de Clavijero, aunque, si bien éste último habla sobre la religión del indio, no lo hace para demostrar su semejanza con el europeo; lo hace en reducidas ocasiones y sólo con el propósito de mostrar cuan crueles eran los ritos del indio, sus sacrificios, etc. En cambio para Fray Servando: “el mexicano es lo mismo que el cristiano”. En su argumentación la Providencia se hace presente. No es que la religión del indio haya sido totalmente diferente a la europea, sino que, sorprendentemente, tendía a lo mismo pero de diferente manera. Haciendo comparaciones de personajes, el fraile explica que la Providencia nunca dejó de lado a los mexicanos; sus Dioses eran lo mismo que las grandes figuras cristianas, sólo que aquellos estaban deformados por el tiempo.

Manuel Orozco y Berra, postula la objetividad y el uso de la “Ley general” para mostrar la verdadera esencia del indio; y ésta no es más que la de un pueblo que, al tener como principal actividad la guerra, se convirtió en bárbaro y violento, con gobernantes tíranos y déspotas.

Otro grupo de indigenistas está constituido por: Francisco Pimentel, Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez, Alberto María Carreño. Todos ellos ven al indio como un elemento alejado, como el de inferior condición social. A la vez, creen que el mestizo es el único elemento posible para llegar a la “Nacionalidad”; para asumirse y justificarse a sí misma, requiere de la unidad. La unidad sólo se realizará cuando no haya más que un tipo o clase de persona (el mestizo mismo), lo que conlleva a la absorción del indio, pues aniquilarlo supondría la acción de un pueblo bárbaro y poco desarrollado. Es el mestizo liberal quien aspira al ideal de Nación.

Para este grupo de indigenistas, el indio, es el “Otro”. Es algo diferente a mí, al Yo, y por lo tanto es adecuado que el indio olvide sus costumbres, sus

creencias; lo que supondría la desaparición de identidad propia del indio; éste pasaría a ser algo parecido a nada, carente de sentido propio.

Miguel Othón de Mendizábal, Manuel M. Gamio, Carlos Echánove Trujillo, Agustín Yañez y Héctor Pérez Martínez, conforman otro grupo de indigenistas, todos ellos tienen en común una idea: la necesidad de occidentalización del indio teniendo en cuenta que es algo propio. Este grupo ya reconoce que la población indígena tiene necesidades diferentes, que lo que se ha creado hasta entonces no está adaptado a ellos y como están en la búsqueda de algo que sea “auténticamente americano”, el sentido de la “mexicanidad”, ven al indio como ese elemento. En algunos aspectos podrá el indio seguir siendo el mismo, en otros habrá que ayudarlo y modernizarlo. Finalmente, en todas estas ideas se sigue teniendo “esa pinta mestiza” que cree debe “liberarse al indio”. No saben cuál es la opinión del indio, es más, ni siquiera suponen al menos que éste opine. De forma graciosa, pretenden que se debe llegar a un elemento social único, donde ya no existan diferencias entre mestizo e indio, que formen uno sólo, pero es el mestizo mismo quien sigue proponiendo esta transformación.

Un último grupo, está constituido por Salvador Toscano y Ángel María Garibay. Para ellos, el indio es un ente independiente al que se le debe devolver su sentido propio, buscar el principio que le da su peculiaridad. Aquí el indio ya no es Otro, sino que es el Yo mismo. Su pasado es mi pasado. Se pretende negar al indio en tanto que ya no es Otro, deja de ser alguien con cualidades diferentes a las mías. Ahora ya no debe aceptarse el indio con el mestizo, sino que, al contrario, es el mestizo quien se reconoce en el indio.

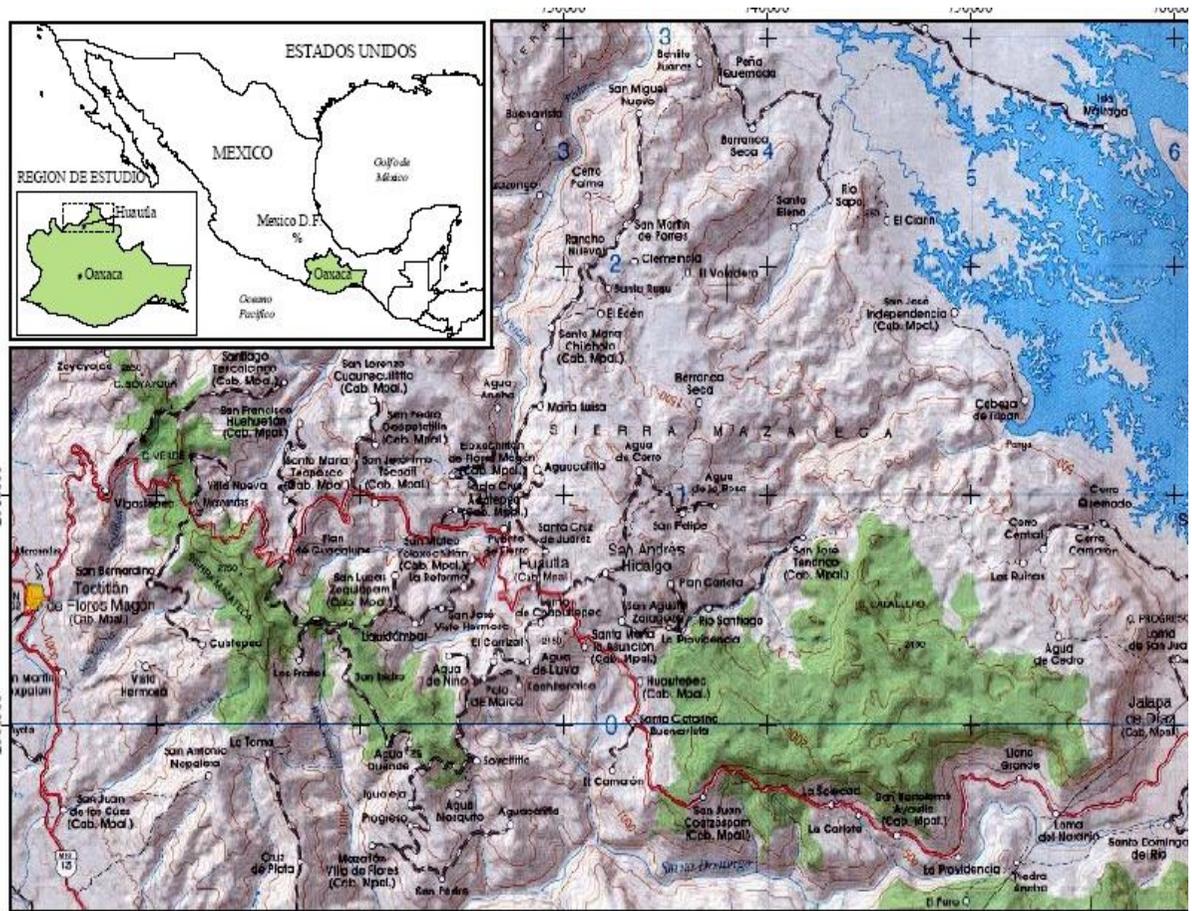
2.3 El Pueblo Mazateco

2.3.1 Ubicación geográfica

El pueblo mazateco se ubica principalmente en territorio oaxaqueño, en el extremo noroeste del estado; también en dos municipios de Puebla y Veracruz. En el estado de Oaxaca ocupa 33 municipios; en 21 de éstos, la lengua mazateca es la mayoritaria; en los 13 restantes su presencia es importante pero minoritaria. En el estado de Puebla, están localizados en el municipio nahua de San Sebastián Tlacotepec, en éste representan aproximadamente la tercera parte de la población total (de 9 431 habitantes, 3 264 son mazatecos). En Veracruz, ocupan también un municipio nahua, Tezonapa, en éste la presencia de los mazatecos también es significativa, de los 15 858 habitantes 1 781 son mazatecos. Los mazatecos de los estados de Puebla y Veracruz se mantienen comunicados con las comunidades de mazatecos oaxaqueñas sobre todo a través del comercio, pues van a hacer sus compras a Santa María Chilchotla (Quintanar y Maldonado, citado en Barabas y Bartolomé; 1999: 11)

De los 62 pueblos indígenas que habitan en el país tiene como vecinos a 4 de éstos: al oeste están los nahuas y al sur los mixtecos, chinantecos y cuicatecos. En las entrevistas realizadas del 13 al 15 de mayo de 2007, como parte del trabajo de campo, cabe mencionar que los entrevistados no hicieron referencia a otros pueblos indígenas a pesar de la contigüidad territorial y a que, como veremos más adelante, fueron conquistados por los nahuas y sostuvieron serios enfrentamientos con los mixtecos.

Mapa de la sierra mazateca



2.3.2 Origen

Sobre el origen mítico de los mazatecos hay una creencia que indica que éstos provienen del bosque tropical **Ampaad** que significa **“Lugar donde nace la gente”**. Según ésta, de los árboles grandes nacieron los gigantes, de los medianos los mazatecos y de los chicos los monos (Benítez, citado en Cerqueda: 5).

En cuanto a la descendencia de este pueblo mazateco y los primeros asentamientos en la Sierra mazateca, hay varias versiones:

Una de éstas indica que los mazatecos son descendientes de los popolocas y que *“entre el 400 y 300 años d.n.e se separa el mazateco del popoloca y los mazatecos se concentran al noreste de Oaxaca en los límites con Veracruz y Puebla”* (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; 06 de julio de 2008)

No obstante, *“en la Mazateca Baja se han encontrado restos de cerámica de procedencia olmeca, parecida a la del complejo de la costa de Veracruz y de la región de Tres Zapotes (500 a.C.) correspondiente al Preclásico medio y a la época de los <olmecas arqueológicos>”, [lo cual quiere decir que] “Posiblemente los mazatecos pertenecen al grupo olmeca-xicalanca, quienes hacia el año 850 ya habían consolidado su área de dominio”* (Íbidem)

Otra explicación es la que se basa en la interpretación de los anales de Quauhtinchan, según ésta los mazatecos *“... descienden de los nonoalcas - chichimecas, quienes emigraron de Tula, a principios del siglo XII fundando pueblos más viejos en la parte alta de Huautla, entre ellos Mazatlán y Chilchotla; Teotitlán y posiblemente Ixcatlán en la parte baja”* (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal; Huautla de Jiménez, 2005).

Por último, otra interpretación a la que también hace referencia el Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal (Huautla de Jiménez, 2005), es:

“... la región se encontraba habitada por los mazatecos desde antes de la llegada de los nonoalcas - chichimecas, habiendo llegado a ella procedentes de oriente después de un largo peregrinaje hacia el año 890 de nuestra era. Según la misma versión durante 280 años los mazatecos vivieron en paz y en forma independiente hasta, que en 1170 arribaron los nonoalcas-chichimecas que los sometieron...”

2.3.3 Etimología del nombre

Muchos de los nombres con los que generalmente se denomina a los pueblos indígenas de nuestro país difieren de los que ellos mismos emplean o han utilizado. Este hecho se inició antes de la conquista española.

Parece ser que entre los primeros nombres con los que son conocidos los mazatecos está el de **chá ndi yó**:

... y se dice que a los antiguos mazatecos en la región se les nombraba originalmente como **chá ndi yó**, cuyo significado pudo haber sido: <<**hombre viejo de los humos**>>; de **chá** <<hombre>>, **ndi** derivado de ni'ndi <<humo>>, **yó** <<arrugado-viejo>>. Esta versión pudo también deformarse de la denominación **chá ndi ngui'ó**, que en lengua mazateca significa: **chá** <<hombre>>, **ndi** derivado de ni'ndi <<humo>>, **ngui'ó** <<cacao>>; <<**el hombre del humo y del cacao**>> o, más bien, <<**el hombre de las ceremonias**>> (Cerqueda: 5).

Según Cerqueda, también fueron conocidos por los nahuas como **guatiniquiname**, **pinome-tenime**¹⁹, según las versiones de los eclesiásticos e historiadores españoles Juan de Torquemada (1557 – 1624) y Fray Bernardino de Sahagún (1500 - 1590).

Se cree que, a raíz de la expansión mexicana o azteca y del dominio de este pueblo sobre el mazateco, durante el siglo XV, éste último es designado como "**mazateco**", que proviene del náhuatl "**mazatécatl**", y quiere decir "**gente del lugar donde abunda el venado**". **Mazateco** es el nombre que se maneja actualmente en la literatura antropológica y en la administración pública para referirse a este pueblo.

¹⁹ De estas palabras busqué su traducción en diccionarios virtuales de la lengua náhuatl, sin embargo, no se encontraron.

Otra versión sobre el origen de la palabra mazateco es que deviene del nombre de la capital del primer señorío mazateco **Mazatlán**, como ésta tuvo tres asentamientos, el primero en las riveras del Río Amapan; posteriormente cerca del Arroyo Tilpan, en donde se da la piña, posible extracción del nombre mazateco: **matzatl** – piña y **tlán** – lugar o tierra, es decir, lugar de piñas (Cerqueda, : 6). Sin embargo, esta versión es puesta en duda “... un sabio cuestionaba ¿Por qué nos dicen mazatecos?, si es por Mazatlán, entonces debemos ser mazatlecos” (Barabas, 1999: 15)

Sean cuales sean los nombres con los que se les han llamado históricamente, en nuestros días muchas de las personas que forman parte de este pueblo se denominan a sí mismos, **ha shuta enima**: “Muchos mazatecos nos llamamos a **ha shuta enima**, que en nuestra lengua quiere decir <los que trabajamos el monte, humildes, gente de costumbre>” (Municipio de Santa María Chilchotla, 2005: 7).

Mientras que, los mazatecos de la región de la Cañada, lugar donde se realiza la investigación, se autodenominan **chjota naxin' ni**, que significa “**gente de venado o temazate**²⁰” (**chjota** – gente o persona, **naxin' ni** – venado o temazate).

2.3.4. Lengua

El mazateco es una lengua que pertenece al tronco lingüístico otomangue²¹, este tronco, a su vez, incluye las siguientes familias lingüísticas²²:

²⁰ El temazate es un animal de la familia de los venados, pero a diferencia de éste, es de color cobrizo y sus cuernos no llegan a ser tan grandes como los del venado. Información proporcionada por el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda.

²¹ Las lenguas indígenas de México pertenecen a tres grupos mayores, a veces llamados 'troncos lingüísticos' (hokano, otomangue y yutonahua), y hay también seis 'familias lingüísticas' (algonquina, huave, maya, mixe-zoque, tarasca y totonaca; en éstas también se

- Familia amuzga [amuzgo]
- Familia chinanteca [chinanteco]
- Familia mixteca [cuicateco, mixteco y triqui]
- Familia otopame [chichimeca jonaz, matlatzinca, mazahua, ocuilteco, otomí y pame]
- Familia popoloca [chocholteco (ngigua), ixcateco, mazateco y popoloca]
- Familia tlapaneca [me'phaa (tlapaneco)]
- Familia zapoteca [chatino y zapoteco] (Instituto Lingüístico de Verano - ILV- <http://www.sil.org/Mexico/otopame/00e-otopame> -, 2008)

Esto quiere decir, que la lengua mazateca pertenece a la familia popoloca y está emparentada con otras lenguas como el popoloca, el chocholteco y el ixcateco.

El mazateco constituye una lengua con varias variantes dialectales. Daniel Agge, un estudioso de la lengua mazateca, asegura que, incluso cada municipio tiene su propia variante, y que las diferencias entre algunos de éstos son mínimas, mientras que entre otros son mayores, de tal manera que no se comprenden entre sí. De esta forma, por ejemplo, en la parte alta de la región mazateca que comprende los municipios de Huautla de Jiménez, Santa María Chilchotla, San Mateo Yoloxochitlán, San José Tenango, Santa María la Asunción y San Miguel Huautepic, las diferencias entre los hablantes del mazateco son pocas, se entienden entre sí, ya que las variantes presentan mayor similitud. En la parte media, que comprende

incluyen dos lenguajes de signos que usan los sordos de México) que no están emparentadas con otras lenguas (<http://www.sil.org/Mexico/otopame/00e-otopame> - Instituto Lingüístico de Verano, 2008).

²² Un tronco lingüístico es un grupo de lenguas que tienen un origen común, es decir, que provienen de una misma lengua; sin embargo, por la dispersión que sufrieron se fueron diferenciando a través del tiempo, lo que dificulta encontrar evidencias para correlacionarlas. En cambio, una familia lingüística, es un grupo de lenguas en las que más fácilmente se puede mostrar que tienen una relación por las evidencias entre éstas.

los municipios de San Lucas Zoquiapam, San Jerónimo Tecoátl, San Antonio Eloxochitlán, San Pedro Acopetadillo y Santa Cruz Acatepec, sucede lo mismo, se entienden más o menos entre sí, aunque existen algunas diferencias. Mientras que los municipios de la parte baja, como San José Independencia, San Miguel Soyaltepec y Jalapa de Díaz, hablan una variante diferente y se entienden muy poco con los mazatecos de la parte alta. La variante del municipio de Mazatlán Villa de Flores no se llega a comprender con el que se habla en otros lugares, al igual que el mazateco de Chiquihuitlán.

El mazateco es una lengua tonal, son los tonos los que hacen una distinción de significado; es decir, en mazateco se pueden encontrar palabras que en su escritura parecieran ser iguales, sin embargo, se diferencian por el tono en el que son emitidas lo cual hace una distinción de significado. Las lenguas que utilizan de esta manera los tonos, son llamadas lenguas tonales.

Otra forma de comunicarse que utilizan es el lenguaje silbado, manera que idearon por la lejanía entre sus casas. Parece ser que los silbados son reducciones y reproducciones de la lengua hablada, es decir, la trasponen. Durante una de las visitas realizadas se llegó a escuchar una comunicación con silbidos que se puede traducir como²³:

- ¿Dónde vas?,
- ¡Abajo!, ¿qué haces?,
- Trabajando,
- Luego nos vemos,
- Sí.

²³ Esta traducción fue realizada el día 22 de julio de 2008, por el niño Irving Díaz Pereda, quién nos acompañó a buscar al señor Alfonso Martínez de la Cruz, que escribe una memoria de las experiencias de los huehuetones. Cada sonido que reproducen los silbidos significan algo distinto y los que no hablamos el mazateco no podemos entender lo que dicen.

2.3.5. Historia

a. Época prehispánica

La historia del pueblo mazateco antes de la conquista de los españoles se puede dividir en las siguientes etapas: La primera es la de los recolectores cazadores (de 9500 o 7000 a 1400 a.C. aproximadamente). En esta etapa vestigios encontrados en el Valle de Tehuacán, cercano a la sierra mazateca, indican que ya había una agricultura incipiente con cultivos de frijol, calabaza y teocintle (Barabas, 1999: 12). La segunda es la etapa de las aldeas (de 1400 a 500 a.C.), se caracteriza por el sedentarismo, la aparición de comunidades nucleadas (facilitados por el cultivo del maíz) y cierto desarrollo de la agricultura (como el almacenamiento y el surgimiento de algunas técnicas agrícolas). La etapa de los centros urbanos es la tercera (de 500 a. C. a 750 d.C.). En las pequeñas ciudades se concentran el poder y las actividades comerciales y ceremoniales; mientras que en las aldeas, habitan los campesinos. Los restos arqueológicos encontrados en Ayautla indican que fue un centro urbano (Winter, citado en Barabas, 1999: 12) En esta etapa aparecen las teocracias gobernantes (régimen político en el que poder se considera procedente directamente de Dios, y es ejercido por sus descendientes²⁴).

²⁴ Por ejemplo, entre los aztecas o mexicas se reconocía como protector común al *Calpultéotlu* o dios patrono, quién les había heredado el oficio que transmitían de generación en generación y que los caracterizaba frente a los miembros de otros *calpultin* (barrios de familias emparentadas entre sí). Entre los mixtecos existieron los *siquis*, unidades de parentesco - compuestas por decenas de familias extensas y monógamas- en éstos se reconocía un antepasado divino común, se gozaba de derechos colectivos sobre el suelo y se tenían obligaciones compartidas hacia su señor. El *siqui* era encabezado por un jefe cuya autoridad se derivaba de su ascendencia. Este jefe tenía como atribuciones la organización del culto a la deidad protectora del *siqui* y la dirección militar. En cada uno de los *siquis* se practicaba un oficio artesanal -tejidos de algodón, cerámica, joyería, escultura, entre otros- (Véase López Austin; 1996).

La cuarta etapa es la de los señoríos²⁵ (de 750 a 1521), para los mazatecos existe el antecedente de que comienza hacia 890 d.C., año en que después de una peregrinación fundan el primer señorío en las tierras bajas, el cual comprendía Ayautla, Tenango, Putlancingo y Tuxtepec, y cuya capital fue un lugar llamado Matza-apatl. Durante este periodo hubo nueve reyes, miembros de la misma dinastía, que según los relatos tuvo su origen en unos troncos de árboles (Ídem: 12)

Parece ser que aproximadamente entre los años 1170 y 1200, se empieza a escribir una historia de guerras entre los mazatecos y diferentes pueblos indígenas. En ese periodo arribaron los nonoalcas-chichimecas que los sometieron; sin embargo, hacia el año 1300 se liberaron del dominio de éstos, surgió la segunda dinastía y fundaron dos señoríos: el de la parte baja o del oriente que abarcaba San Pedro Ixcatlán, San José Independencia, San Miguel Soyaltepec y Jalapa de Díaz, y el de la parte alta o del poniente que comprendía a Huautla de Jiménez y pueblos aledaños.

Hacia el año de 1430 *“Teotitlán del Camino es arrasado y reducido por los aztecas bajo las órdenes de Moctezuma I, emperador de Tenochtitlán”* (Álvarez, citado en Cerqueda: 8); en 1450 el pueblo mazateco es subordinado por los mexicas y en 1455 Moctezuma Ilhuicamina los conquistó y los convirtió en pueblos tributarios del imperio (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, op. cit.)

²⁵ Los señoríos son modelos de organización política, se caracterizaban por ser independientes debido a su carácter autosuficiente (por ejemplo, poseían tierras con ecosistemas diversos), porque su población formaba parte de diversos grupos étnicos y por estar divididos por lo menos en cuatro clases sociales. Por ejemplo, entre los mixtecos, las clases sociales eran: la del rey y los principales, la de los hombres libres, la de los terrazgueros y esclavos, y, por último, la de los esclavos (Véase, López Austin; 1996) Aunque no existe información sobre los señoríos mazatecos, las semejanzas políticas y sociales entre los diversos pueblos mesoamericanos, nos permiten pensar que no había muchas diferencias con éstos.

Cabe señalar que, antes del dominio mexica sobre el pueblo mazateco, éste se enfrentó con el pueblo mixteco (pueblo que sería sometido por los aztecas al igual que los mazatecos), sin embargo, esta guerra no tuvo consecuencias graves:

En la época en que midieron sus armas los guatiniquinames con los pujantes mixtecas, éstos no pudieron penetrar en dicha población, debido a la unión de los gobernantes de Huehuetlán y Mazatlán, y de que tenían que cuidarse de los aztecas, contra quienes a menudo tenían que combatir... Después de esta guerra, tanto los mixtecos, como la nación guatiniquiname, fueron dominados por los aztecas... (Cerqueda: 8)

Con el dominio mexica, y por órdenes de sus reyes, en 1458, se establece en Huautla una colonia de mixtecos encomendados para recoger los tributos. Asimismo, se instalan guarniciones en puntos estratégicos como en Teotitlán. De igual forma, se asientan familias mexicas en Teopoxco (centro militar y después religioso), con lo cual el sometimiento del reino mazateco no sólo es militar sino también religioso (Íbidem).

Se puede decir que, ésta es la última etapa de la historia prehispánica de los mazatecos, que termina con la Conquista.

b. Conquista y Colonia

En el año de 1519 los españoles arribaron a la zona baja; mixtecos, chinantecos y otros señoríos les solicitaron protección contra los mexicas, subordinándose a Hernán Cortés, situación que facilitó a los dominadores españoles el sometimiento de los aztecas y con ello, el de otros pueblos mesoamericanos.

Por su parte, los mazatecos enviaron a Cortés diversos presentes para liberarse no sólo de los mexicas sino también de los mixtecos que ya estaban en su territorio. Los primeros españoles en llegar fueron Hernando

Pizarro y Diego de Ordaz, junto con cuatro soldados y dos indios mexicas. Ellos entraron por Huehuetlán y Huautla, internándose en la Chinantla y Tuxtepec, donde encontraron yacimientos de oro. Posteriormente, el barrio mixteco es desalojado de Huautla y reubicado en San Juan Coatzospan (Ibídem: 10).

En 1531 llegó la primera Real Audiencia a Huautla y se establecieron los corregimientos (delegados reales, oficiales nombrados por el rey de España para que lo representaran en los municipios; su función consistía en fungir como intermediarios entre la Audiencia y los pueblos indígenas y cuidar que éstos cumplieran las ordenanzas reales). Se suscita así la desestabilización más acelerada de la organización social y económica, de los sistemas jurídicos y políticos, y la cosmovisión de los mazatecos. Aunque autores como Bartolomé (1992) aseguran que, si bien es cierto, el orden colonial trajo crisis de identidad y una resignificación de la realidad, no tuvo consecuencias graves *“Sin embargo, las presiones coloniales no fueron tan fuertes, por lo que los mazatecos lograron mantener y reelaborar elementos culturales y mecanismos de identidad”* (Bartolomé; 1992: 13)

El 17 de abril de 1535, es nombrado Antonio de Mendoza como primer virrey, bajo la Cédula Real expedida por el rey Carlos I. El virreinato constituyó para la Corona Española una forma segura de controlar las colonias de América, en forma especial la de México (Bolaños; 1974: 213).

En ese mismo año llegaron los primeros misioneros a la Nueva España: los dominicos, quienes nueve años después, es decir, en 1544 arribaron a la Sierra Mazateca. Estos misioneros sólo estuvieron presentes por un espacio de trece años, ya que en 1548 hicieron acto de presencia los frailes franciscanos en Teotitlán del Camino (Rivas Manzano e Irigoyen Coria, citados en Cerqueda: 121-122). Fueron éstos quienes extendieron la evangelización por la Sierra Mazateca. Ello da lugar a que uno de los

aspectos salvaguardados hasta ese entonces, el religioso, también se viera invadido.

Los misioneros franciscanos fundaron un monasterio en Teotitlán del Camino, donde permanecieron alrededor de veinte años, pues se calcula el abandono de este lugar entre los años 1568 y 1570. Dos siglos más tarde (1776) construyeron otro templo católico, el cual es hoy la catedral de Huautla de Jiménez. Sobre el fin de la estancia de esta orden religiosa en el país, se puede ubicar en la primera mitad del siglo XX, como consecuencia de la guerra de Independencia y los cambios sociales que se suscitaron (Cerqueda: 12-13).

Por otra parte, un aspecto que cabe mencionar como característico de las relaciones que establecieron los mazatecos con los conquistadores durante la Colonia, fue el pago de impuestos o tributos. Éste se fue modificando durante los tres siglos que duró la Colonia. Al principio de ésta, en el entendido de que las tierras pertenecían a la Corona española, los habitantes “originales” tenían que compensar con tributo el uso que hacían de ellas. El pago se hacía a los encomenderos (conquistadores a los que recompensó la Corona, quiénes tenían el derecho de recibir este pago y el trabajo de cierta cantidad de indios y cuya obligación con ellos era protegerlos e instruirlos en la fe cristiana), a los religiosos que los evangelizaban, a los gobernadores y caciques, además de resguardar una parte para los gastos comunitarios. Cada encomendero fijaba la cantidad del tributo, el cual se establecía en función de lo que los indios producían y necesitaban para sobrevivir con las mínimas condiciones a lo largo del año, lo que no “necesitaban” constituía el tributo. Años después, se prohibió que se pagara con trabajo o en especie, se debían pagar en moneda tarifas uniformes. Para poder pagarlas los indios se vieron obligados a trabajar fuera de su comunidad, a vender sus productos y artesanías, y a rentar sus tierras. Con el paso de los años, se fue percibiendo que los indios eran

propiedad de los encomenderos, lo cual representaba un peligro para los derechos de la Corona sobre éstos, la cual decidió abolir las encomiendas. Esto no mejoró la condición de los indios, sino que la empeoró, es cierto que debía hacer un sólo tributo pero éste incluía las mismas cargas anteriores y otras que se fueron incorporando (Bonfil, 1987: 138).

De igual forma, cabe hacer mención que es en la Colonia cuando se introduce la caña de azúcar y el trapiche, la producción de este producto da un giro a la economía de los mazatecos.

c. Independencia

Durante las luchas por la independencia de nuestro país, los mazatecos participaron al lado del movimiento criollo liberal (Martínez, 1978:79), incluso la Sierra Mazateca fue la guarida de muchos guerrilleros, también ahí se fue a refugiar Rayón después de ser derrotado en Oaxaca. (Cerqueda: 16)

En octubre de 1815, los mazatecos participaron en la defensa de la Plaza de Teotitlán en contra del ejército realista (Ibídem).

Una vez concluido el movimiento por la independencia (1821), los mazatecos se ven envueltos en las transformaciones que trajeron las Leyes de Reforma (1857). Introducidas por el régimen liberal de Benito Juárez e impuestas a la conveniencia de la dictadura de Porfirio Díaz. Las Leyes ejercieron su influencia sobre todo en dos aspectos: primero, al promulgar la abolición de los títulos de nobleza, se dio lugar a la desaparición de los linajes nobles, aunque los caciques nativos continuaron un tiempo más (Cline, 1992:19); aparecen los sistemas de cargos (mismos que se mantienen en nuestros días y tienen una importancia fundamental en la normatividad comunitaria) como parte de la reorganización política. Segundo, con la divulgación de la desamortización de las tierras de

propiedad comunal en todo el país, que estaban sobre todo en poder de las comunidades indias, se da lugar a resultados desastrosos para los pueblos indígenas: el número de indios sin tierra aumentó, viéndose obligados a emplearse como peones en las haciendas, como mano de obra barata y, de por vida, amarrados a las deudas. Ello dio lugar a una férrea lucha que culminó muchas veces en violentas rebeliones (Bonfil 1987: 151). Los principales beneficiados fueron muchos nacionales y extranjeros: “... quienes se adjudicaron y repartieron grandes extensiones en Oaxaca; entre 1889 y 1903 la región Cañada-Tuxtepec fue donde se dio el mayor número de latifundios. Hacia 1895 Chilchotla había privatizado sus casi 30 mil hectáreas entre nacionales y extranjeros” (Esparza, 1988).

En la región de la Mazateca Baja “*las tierras fueron acaparadas por hacendados ganaderos y productores de caña de azúcar. Los consejos de ancianos encabezaron la resistencia, pero los hacendados respondieron con violencia*” (Boege, 1988:10). Mientras que en la mazateca Alta y Media “*la tierra quedó en manos de grandes latifundistas extranjeros, quienes establecieron innumerables haciendas dedicadas a la producción de café como cultivo comercial*” (Neiburg, 1988: 40). Otra de las consecuencias que tuvieron estas leyes se manifestó en la introducción de monocultivos (ya sea de la caña de azúcar o de café) y en la inserción en el mercado nacional y mundial de la economía local. Esta forma de producción y comercialización, que se consolida en el siglo XX y que se ha conservado hasta la actualidad, más que beneficiar a las comunidades mazatecas a la larga les ha traído la devaluación de sus productos (por ejemplo, el precio del café sin limpiar tenía un precio de \$1.00 peso por kilo, mientras que el que ya está limpio es vendido a \$14.00 pesos- Entrevista realizada a la señora Bernarda Estrada en la comunidad de Rancho Nuevo, el día 15 de mayo de 2007, como parte del trabajo de campo de esta investigación). Investigadores como Eckart Boege (1988) consideran que la forma de producción, basada en el monocultivo, ha transgredido la identidad del mazateco. Para este autor, el

Estado ha implementado un proyecto en el que la economía de subsistencia que se basaba en las alianzas sociales es sustituida por las relaciones comerciales; en el que se rompe con los cultivos tradicionales y polivalentes (maíz, frijol – o haba – y calabaza) para el autoconsumo, que son cambiados por los monocultivos (caña de azúcar o café) para el consumo industrial de exportación o de las grandes ciudades; en el que el conocimiento y forma de acercarse respetuosa a la naturaleza es modificado dando lugar al saqueo y destrucción de los ecosistemas, todo con la única intención de obtener ganancias (Véase Boege, Op. cit: 20, 21, 286).

En cuanto al comienzo de la producción del café, cabe mencionar que, los primeros finqueros y las primeras matas de café llegan a la zona en el año de 1893, con el matrimonio de origen francés Debutrie. El motivo por el que llegaron posiblemente esté relacionado con el decreto expedido en 1875 por el Congreso Local de Oaxaca, en el que se hace referencia a los premios que recibirían los cafetaleros que produjeran 20 mil matas de café. Este decreto se cree que surgió por la baja en la demanda del cultivo de la grana cochinilla, una de las más importantes actividades económicas en el estado. Las primeras haciendas cafetaleras se crearon en comunidades cercanas a Huautla, después se extendieron a Santa María Chilchotla y San José Tenango. Los dueños de éstas, casi en su totalidad, no eran mazatecos. Entre las principales fincas cafetaleras que surgen en aquellos años están: la finca *Carlota*, *Netzahualcóyotl*, *Agua de Rosa*, *Río Santiago*; en Santa María Chilchotla, se funda *Cafetal Santiago Spíndola*, *Cataluña*, *Esperanza* y *La Soledad* y otras 48 más en este lugar; en Teutila, se establecen *El faro* y *Unión Ibérica* (Cerqueda: 19-21). Con ello se empieza a escribir una nueva historia para la Sierra Mazateca relacionada con la producción y comercialización del café, en donde el indígena mazateco representa la principal fuerza de trabajo.

d. México posrevolucionario

A finales del siglo XIX y principios del XX, bajo el gobierno de Porfirio Díaz, como ya se mencionó, el país alcanza un notable desarrollo industrial debido al gran impulso que tuvo la inversión extranjera. También se instituye la educación pública gratuita y laica. Sin embargo, ni el desarrollo económico ni el educativo alcanzan a toda la población. Las mejoras en la industria repercuten en el empobrecimiento del campo y en la explotación cada vez mayor de los obreros. Estos hechos, más el régimen de concentración de la tierra engendrado por la dictadura de Porfirio Díaz, además de permanecer en el poder a lo largo de treinta años, dieron lugar a un movimiento armado que estalló el 20 de noviembre de 1910.

Los mazatecos también participaron en forma importante en el movimiento revolucionario (Barabas, op. cit.: 14). Por ejemplo, Don Teodoro Flores (mazateco descendiente de guerreros mexicanos, que fueron enviados para vigilar a los mixtecos y padre de Ricardo y Jesús Flores Magón), luchó al lado de Porfirio Díaz contra el imperio de Maximiliano; no obstante, después se convirtió en uno de sus más férreos opositores junto con sus hijos. Ricardo Flores Magón llegó a ser la cabeza de la más importante corriente opositora al Porfiriato a principios de siglo. Aunque salió de Eloxochitlán, lugar donde nació en 1873, desde muy niño y nunca regresó, tenía muy arraigadas las tradiciones y costumbres de su raza e hizo énfasis en la comunidad de bienes, producto de las enseñanzas de su padre: *“Entre nosotros, todo es de todos, la tierra la trabajamos en común, y lo que producen los hombres hábiles se debe distribuir entre todos, según la necesidad de cada familia”* (Cerqueda: 24)

Por otra parte, cabe señalar que, la participación de los mazatecos en la Revolución propició que se desataran rivalidades entre los municipios, enfrentándose los pueblos que eran seguidores de Emiliano Zapata -como

algunas comunidades de Huautla, San Antonio, San Mateo y Huehuetlán- contra los que eran carrancistas -Chilchotla, Tenango y otras comunidades de Huautla- (Martínez, 1978: 97)

Otros hechos dignos de mencionarse son:

El funcionamiento de las oficinas de correos y telégrafos en las poblaciones de Soyaltepec, Ixcatlán, Jalapa de Díaz y Ojitlán, que facilita la comunicación con otros lugares. Fue, el entonces presidente Porfirio Díaz, en 1910, quién las proporcionó como agradecimiento al apoyo recibido en su ascenso al poder.

En 1926, una plaga de langostas africanizadas destruyó todos los sembradíos y flora de la región mazateca, dejando a su paso hambre y la desolación. La plaga fue ahuyentada con sonidos estridentes producidos por el choque entre objetos y quemando copal y leña seca (Cerqueda: 26).

Entre 1934-1936, desaparece la sericultura en la Sierra Mazateca, quizá porque el cultivo y comercialización del café pasaron a ocupar un lugar importante entre la población, motivando el desinterés y abandono de esa práctica (Ibídem: 28-29).

En 1947 se dio inicio a la construcción de la presa Miguel Alemán. Entre ese año y 1954, alrededor de 22 mil mazatecos provenientes del estado de Oaxaca, fueron movilizados de sus comunidades y reubicados en diferentes localidades (como Nuevo San Martín, Nuevo Arroyo del Tigre, Nuevo Pescadito de Arriba, Nuevo Ixcatlán y Nuevo San José, que se encuentran en el estado de Veracruz; mientras que en el estado de Oaxaca, se movilizaron a nuevos poblados como San Felipe Cihualtepec, Profesor Julio de la Fuente, Arroyo Encino, Nuevo Cerro Mojarra, Santa Rosa, María Lombardo de Caso, Candelaria). El argumento del gobierno fue que quería

poner fin al desbordamiento continuo del río Papaloapan para evitar los estragos en los bienes y campos de cultivo de estas poblaciones; sin embargo, también tenía otra finalidad, la generación de energía eléctrica (Rodríguez, 2003: 1-3), la cual benefició principalmente a la Ciudad de México y no a la región en donde se genera. Los efectos sociales y culturales de este desplazamiento poblacional compulsivo fueron los siguientes: Al ser desplazados involuntariamente fueron sometidos a una fuerte presión emocional. Al perder sus tierras, se enfrentaron a nuevos tipos de sistemas interétnicos (pues ahora tienen como vecinos a pobladores de origen mestizo provenientes de todas las regiones del país), al rompimiento de redes parentales y sociales (las familias y parientes fueron separados territorialmente) y a una serie de efectos que desestabilizan la filiación cultural. Además, los pueblos reubicados fueron colocados en una situación de marginación, pues no recibieron todos los beneficios prometidos (empleo, asistencia médica, servicios). Por si fuera poco, *“el entorno les resultó desconocido y desvinculado de sus referentes espaciales y simbólicos, así como de las redes sociales y comerciales que mantenían entre pueblos vecinos en la mazateca oaxaqueña”* (Ibídem: 3). Aunque había cierta semejanza con el hábitat anterior, ahora viven en solares que están ubicados por calles y manzanas –antes se organizaban por barrios y parajes- y, además se encuentran alejados de sus parcelas. Y aunque el cultivo del maíz sigue siendo la actividad predominante, la ganadería y la pesca han ocupado un lugar mucho más importante, no obstante, que se terminó con amplias extensiones de selva. Todo ello dio lugar a que *“muchos mazatecos vendieron sus tierras y se convirtieron en peones o migrantes, mientras que otros regresaron al lugar de origen sin haber logrado la adaptación material -y quizás emocional- al nuevo entorno”* (Ídem: 5). Por su parte, Cerqueda hace mención de un aspecto más que fue dañado por la construcción de la presa:

En el aspecto cultural, la relación de identidad del pueblo con el santuario de Otatitlán quedó colapsado casi en su totalidad, pues los caminos que iban del área cultural mazateca al santuario fueron cubiertos por el agua, esto implicó modificaciones en la cosmovisión y en la organización social mazateca (Ibídem: 29)

En 1959 se funda el Centro Coordinador Indigenista (CCI) de la Sierra Mazateca, por órdenes del expresidente de la república Adolfo López Mateos (Ibídem: 25).

En los últimos años (2003-2006) las lluvias torrenciales han afectado en gran medida la Sierra Mazateca, provocado desgajamientos de cerros, desbordamientos de ríos, inundaciones, deslaves y la muerte de numerosas personas, la pérdida de sus cosechas y de sus bienes materiales, así como la incomunicación por espacio de varios días. En el año de 2003, las lluvias ocurridas el 16 y 17 de julio de 2003 (debidas a la presencia del aire marítimo tropical provocado por una perturbación tropical en el océano pacífico, frente a las costas de Michoacán y por una onda tropical que cruzó el estado de Oaxaca y el sur de Veracruz), afectaron a cinco municipios del estado de Oaxaca, entre éstos el de Santa María Chilchotla. La lluvia provocó deslaves en esta zona y el desbordamiento del río Tonto (Diario Oficial de la Federación, 11 de agosto de 2003). En agosto de 2003, las lluvias dejaron un saldo de nueve personas muertas por el desgajamiento de un cerro, en la comunidad de Pueblo Nuevo, perteneciente al municipio de Santa María Chilchotla. Del 20 al 22 de agosto de 2005, la onda tropical número 29 y la tormenta tropical "José" ocasionaron lluvias intensas en la parte nororiental, oriental y sur del estado de Oaxaca, por lo que algunos municipios que se localizan en esa zona sufrieron daños, se declaró en emergencia 49 municipios del estado. Ese mismo año el ciclón tropical "Stan" provocó lluvias extremas los días 3, 4 y 5 de octubre. Del mismo modo, los municipios afectados fueron declarados en estado de emergencia. En 2006, 11 personas resultaron muertas en la agencia municipal Monte Horet, que pertenece al municipio de Santa María

Chilchotla. 20 familias más quedaron incomunicadas. El suceso tuvo lugar por el desgajamiento de un cerro a causa de las intensas lluvias de la onda tropical número 22. Cuando dejó de llover, cientos de pobladores de Monte Horet y de la cabecera municipal, así como de las comunidades de San Miguel Nuevo, San Martín de Porres, La Trinidad, Pueblo Nuevo, San José Lindavista y Ricardo Flores Magón se organizaron en brigadas para rescatar a las 11 personas sepultadas (La Jornada, 2 de agosto de 2006). Ante estos acontecimientos ha sido evidente la solidaridad mostrada por las personas de otras comunidades mazatecas.

En ese mismo año de 2006, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), constituida por 308 organizaciones sociales y políticas y con una presencia importante de mazatecos, realizó diversas acciones para expresar su demanda de reconocimiento y respeto a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y a su autonomía, como en 1994 lo hizo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Lo que ha llevado a una creciente revalorización de una identidad étnica que no se sustenta únicamente en el uso de la lengua indígena, sino también de otros valores relacionados con sus formas de organización social y política. La identidad del indígena adquiere en nuestros días nuevos significados, como lo señala Miguel Alberto Bartolomé “se percibe *una nueva dignidad adjudicada a lo étnico que se demuestra capaz de confrontarse con el Estado y propugnar por la autodeterminación de los pueblos que habían llegado a asumir su peculiar inferiorización social*” (Bartolomé, 2004: 4)

Por último, un conflicto que ha provocado la división al interior de las comunidades, entre éstas las de Santa María Chilchotla, es el enfrentamiento entre las secciones 22 y la 59 (ésta última no tiene reconocimiento legal) del estado de Oaxaca del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, por las plazas. La Sección 59 “... *con 160 jóvenes, tiene en su poder 60 planteles educativos de preescolar y primaria*

en tanto la Sección 22 imparte clases en domicilios particulares que han prestado los padres de familia” (Frente amplio de comunidades marginadas del edo. de Oaxaca -FACMEO- lunes 18 de febrero de 2008). Desde un punto de vista particular (que también es compartida por el señor Eligio Méndez quién ocupa el cargo de Sindico en el municipio de Santa María Chilchotla, y con quién platicué, sobre este tema y otros, en la visita que realicé durante el mes de julio de 2008) considero que esta situación se generó el ciclo escolar pasado, a raíz de la participación de los profesores de la sección 22 en la APPO y al prolongado paro laboral sostenido por éstos, el gobierno del estado ofreció las plazas de los profesores, a algunos jóvenes que viven en esas comunidades, a cambio de que los cubrieran en sus actividades.

2.4 Santa María Chilchotla

2.4.1 Ubicación geográfica

Santa María Chilchotla pertenece al distrito de Teotitlán de Flores Magón (antes Teotitlán del Camino). Este municipio se localiza a 260 Km. al noreste de la ciudad de Oaxaca, dentro de la región Cuicatlán-Mazateca- Tehuacán-Zongolica, enclavada en la Sierra Madre Oriental; a una altitud que varía de los 1000 a 1400 metros sobre el nivel del mar.

Al norte, el municipio de Santa María Chilchotla, colinda con los municipios de Zacatepec de Bravo y Tlacotepec de Porfirio Díaz, del estado de Puebla; Tezonapa, Veracruz y Acatlán de Pérez Figueroa, Oaxaca. Al sur con los municipios de Huautla de Jiménez y San José Tenango, Oaxaca. Al oeste con el municipio de Eloxochitlán de Flores Magón y al este con localidades de San José Independencia y San Miguel Soyaltepec, en la rivera de la presa Miguel Alemán, todos éstos del estado de Oaxaca.

2.4.2 Etimología del nombre

Anteriormente a este lugar se le conocía con el nombre de Chilchotla, palabra de origen náhuatl que significa “chile picante que hace llorar” (**chil-** significa chile picante y **chotla-** que hace llorar). Posteriormente se le agrega el nombre de la Santa Patrona del lugar: Santa María (Magdalena).

Los antepasados contaban una leyenda de un lugar denominado “Joya Grande”. En éste se encontraban tres imágenes ó esculturas de madera, que dejaron los religiosos españoles a su paso. A estas esculturas le llamaban “santos”, estaban sobre una gran roca que tiene forma de un escritorio, alrededor de ésta se encontraban tres piedras pequeñas en donde supuestamente cada santo estaba sentado. Dichos santos eran San Lorenzo, Santa Ana y María Magdalena quienes a partir de la localización que tenían en la roca definieron el rumbo que iban a tomar. San Lorenzo se ubicó de acuerdo a las coordenadas de origen y quedó en el pueblo vecino que actualmente es Cuaunecuiltitla, de ahí el nombre de San Lorenzo Cuaunecuiltitla; Santa Ana se ubicó en Ateixtlahuaca, por ello el nombre de Santa Ana Ateixtlahuaca; y María Magdalena escogió el rumbo de Chilchotla, así surge el nombre del municipio de Santa María Chilchotla (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal Enciclopedia de los municipios de México, H. Ayuntamiento de Santa Ana Ateixtlahuaca, 2005)

2.4.3 Historia

Anteriormente se hizo referencia a algunos hechos y acontecimientos en los que ha participado el pueblo mazateco, incluyendo los pobladores de Santa María Chilchotla, por lo que en este espacio se hará mención sólo de algunos otros.

En 1972, se descubrieron, en terrenos del municipio, 12 edificaciones de la civilización mazateca, similares en distribución a las construcciones de Monte Albán; se localiza también una muralla que se piensa fungió como panteón de la nobleza mazateca por los esqueletos y restos ahí encontrados (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Enciclopedia de los municipios de México, H. Ayuntamiento de Santa María Chilchotla, 2005)

Cabe señalar que hace falta investigar más sobre la historia de Santa María Chilchotla, sin embargo, para ello es necesario recurrir a la memoria colectiva de sus habitantes, ya que los archivos del municipio fueron saqueados por la administración pasada, según el señor síndico Eligio Méndez y su suplente, el señor Froilán Prado (Entrevista realizada como parte del trabajo de campo, el día 23 de julio de 2008).

2.4.4 Organización política

En el municipio de Santa María Chilchotla existe una gran diversidad de grupos y organizaciones políticas. Autores como Quintanar y Maldonado (citados en Barabas:37) distinguen cuatro tipos: la organización política, la tradicional, la productiva y la gremial. En todos estos casos su órgano máximo de decisión es la Asamblea, aunque sólo en el caso de la organización tradicional participan todos los integrantes de una comunidad; en el resto de organizaciones la asamblea es de socios o miembros.

a) Organización política

Según el H. Ayuntamiento de Santa María Chilchotla (2005), el municipio se rige a través del sistema de “usos y costumbres”²⁶ y la autoridad municipal se constituye por los siguientes integrantes:

- Presidente Municipal (administra y dirige el gobierno municipal, su duración en el cargo es de 3 años)
- Síndico Municipal (auxiliar local del Ministerio Público, duración 3 años)
- 11 Regidores: de Hacienda, Educación, Ecología, Salud, Obras públicas, Mercado municipal, Transporte y vialidad, Agua potable, Panteones, Organización municipal y Agencias y Congregaciones municipales; que realizan las encomiendas específicas del Ayuntamiento (permanecen en su cargo 3 años).

Todos con sus respectivos suplentes (nombrados por cada una de las autoridades), ejecutan su cargo por 1 año. El ayuntamiento se apoya en un Secretario Municipal, un Tesorero Municipal y un Comandante de Policía.

²⁶ Los “usos y costumbres” hacen referencia a formas de regirse por un modo propio de vida (cultural, política y económica). En el caso de la organización política se relaciona con el autogobierno, con un sistema político propio históricamente constituido, en términos de: *la elección de las autoridades del municipio por medio de la asamblea*, ésta se lleva a cabo en forma directa, unánime y pública; *los candidatos que entran en el “nombramiento* (elección), deben cubrir ciertos requisitos como el “prestigio” (la persona se ha caracterizado por ser cumplido y responsable en la comunidad), la “capacidad de servicio” y el “sistema de cargos” (serie de cargos que la persona debe de cumplir, éstos son otorgados por la comunidad y son para el servicio y beneficio de la misma). Los “usos y costumbres” constituye “...una forma de organización sociopolítica consuetudinaria, que se rige por una lógica diferente a la político-partidista, ...que ... implica la elección a través del voto secreto y se constituye en una decisión de carácter individual, ... los candidatos son promovidos más por prebendas e intereses individuales que por un servicio a la comunidad” (Véase en Canedo Vásquez Gabriela. *Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca –México-*. En publicación: La economía política de la pobreza/Alberto Cimadamore (Comp.) Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2008.)

En este tipo de organización participan algunos partidos políticos como: el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a través de la Confederación Nacional Campesina (CNC), las diputaciones y delegaciones de gobierno; el Partido de la Revolución Democrática (PRD) por medio de la Unión Campesina Democrática (UCD); el Partido Ecologista de México (PVEM) y el Partido Popular Socialista (PPS) (Quintanar y Maldonado; : 39).

Según Quintanar y Maldonado otras organizaciones políticas son: el Frente Único de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca (FUPMISM), el Frente Unificado Independiente Mazateco (FUIM), el Consejo Regional Chinanteco y Mazateco del Frente Independiente de Pueblos Indígenas (Corechima-FIPI).

b) Organización tradicional

La organización tradicional está representada por el sistema de cargos, forma de gobierno basado en la tradición del trabajo gratuito y obligatorio mediante el cual se ganan derechos comunitarios y prestigio. El sistema de cargos sigue un patrón ascendente en la prestación de servicios civiles y religiosos, como coordinar y favorecer fiestas y actividades religiosas (Quintanar y Maldonado; 37)

Uno de los principales cargos es la mayordomía, cuya función es la de realizar las fiestas y ferias del pueblo, así como recibir al nuevo alcalde y al saliente en el cambio de autoridades. El día 2 de enero, después de entregar y recibir el bastón de mando y de las oficinas, los alcaldes (él que acaba de recibir el cargo y él que lo deja) se dirigen a la casa del nuevo alcalde junto con ancianos y comuneros, donde son recibidos por los mayordomos con una flor y un abrazo (Ibídem). La mayordomía está compuesta por un presidente, un secretario, un tesorero y varios vocales. Cada mayordomo debe aportar una cantidad para la realización de la fiesta

(Pedro; 41). Este cargo en muchos lugares está siendo sustituido por comités que ahora son los que organizan las fiestas, ello por el empobrecimiento de la población y por la participación de grupos de protestantes. En Santa María Chilchotla los catequistas formaron grupos para realizar algunos trabajos como: el labrado de la cera, el arco de flores, el adorno de la iglesia, para pedir cooperación, etc. pero ya no se da de comer a todo el pueblo. En los lugares en donde no ha sido remplazada las mayordomías han disminuido en cantidad (Quintanar y Maldonado: 37)

Otros cargos son los Comités de Padres de Familia que participan en los centros escolares, sin embargo, éstos no entran dentro del sistema de cargos.

c) Organización productiva

Este tipo de organización está constituido por los grupos locales de productores de café o miel que se unen para trabajar, comercializar colectivamente sus productos o ser sujetos de crédito. Estos grupos se forman por el impulso del gobierno o en forma independiente. Ejemplos de organizaciones independientes del gobierno son: la Asociación Agrícola Local (que agrupa aproximadamente a 2 mil productores de 39 localidades del municipio de Huautla) y la Unión de Comunidades Campesinas Marginadas (constituida por grupos de 5 municipios y con más de 500 socios; este tipo de organización es intermunicipal). Entre las organizaciones corporativas están: el Consejo Regional Solidario de la Confederación Nacional Campesina –CNC- (con más de 1000 socios de varios municipios) y la Coalición de Organizaciones Indígenas de la Mazateca Alta, que se deriva del Fondo Regional de Solidaridad (con más de 15 000 socios en 14 municipios). Por último, algunos de estos grupos forman parte de organizaciones estatales como la Coordinadora Estatal de

Productores de Café de Oaxaca o la Unión Estatal de Consejos Comunitarios de Abasto (Ídem: 38-39).

d) Organización gremial

Esta organización está representada por el magisterio y agrupaciones como la Organización de Investigadores de la Cultura Mazateca A.C. y Médicos Tradicionales A.C. (Ídem: 39)

2.4.5 Tradiciones y costumbres

Una de las tradiciones más importantes de los mazatecos es el tequio o faena. Esta tradición es de origen prehispánico. Se presenta de dos formas: *“primera, ... dar tequio en beneficio del pueblo o de una persona, la segunda obligada a dar tequio o faena en beneficio de todos”* (Pedro: 39). La faena es pues *“... una forma de cooperación social, sistema por el cual los mazatecos sin recibir un salario realizan actividades de carácter público”* (Ibídem). Utilizando esta tradición es que se han construido escuelas, iglesias, sistemas de riego, construcción de caminos, etc.

Tienen la obligación de participar en la faena únicamente los hombres mayores de 18 años. Ésta se realiza los días lunes, da inicio a las 6 de la mañana con el llamado o toque de caracol. Sin embargo, las mujeres también participan llevado y sirviendo alimentos a los que realizan la faena:

De repente hay un este, en la faena a lo mejor hay un convivio entonces las mujeres llevan licor, agua o un lunch, de repente participan. En el caso de, de la techada de una casa particular entonces ahí si porque los hombres van a trabajar, las mujeres dan pues, los alimentos” (Entrevista realizada al señor Heriberto Prado, el día 14 de mayo de 2007, en la cabecera municipal de Santa María Chilchotla, como parte del trabajo de campo)

La faena no está obligada por alguna ley, sólo por la fuerza de la propia tradición y de la comunidad.

Entre las tradiciones y costumbres más importantes para los mazatecos del municipio de Santa María Chilchotla están:

La Fiesta de Patrona del lugar Santa María Magdalena, el día 22 de julio. A esta fiesta asisten personas de diferentes lugares y municipios.

La fiesta de Virgen de la Candelaria y en la que se realiza también la feria del Café, principal producto del que subsisten las familias de la región. Esta celebración se lleva a cabo el 1 y 2 de febrero.

Otra celebración es la de los Fieles Difuntos. Ésta se efectúa del 27 de octubre al 3 de noviembre. El día 27 el estruendo de los cohetes irrumpe el silencio, se prepara el primer atole agrio para los muertos y *“...los huehuetones [viejos danzantes, hombres del ombligo, ombligos boludos] acuden al panteón a pedirle permiso a la madre naturaleza para que salgan las almas de los difuntos a recibir sus ofrendas y a compartir la fiesta con los vivos: sus parientes y amigos”* (www.cdi.gob.mx). Los demás días, los huehuetones acuden a las diversas casas de la comunidad, donde reciben la ofrenda: alimentos y bebidas:

...salen del panteón, recorren todas las casas, en las casas los reciben, los esperan con ofrendas, con altares y... se come y se bebe de lo que hay, se comparte... van casa por casa llevando la alegría y... así todos los días, todas las noches... (Entrevista realizada al señor Heriberto Prado, el día 14 de mayo de 2007, en la cabecera municipal de Santa María Chilchotla, como parte del trabajo de campo)

Para los mazatecos la muerte es el paso a una nueva vida nueva, de la que se tiene permiso de salir cada año para visitar a sus seres queridos. Por eso esperan cada año la visita de sus difuntos, colocando en un altar u ofrenda todo tipo de alimentos para agradecerlos:

...la ofrenda pues significa que este, que llegan ahí los espíritus de los muertos ..., de los que ya murieron si son de la familia, ... llegaron a visitar aquí en la casa, llegan sus espíritus y ... ellos vienen a comer la fruta, todo lo que se les deja en la mesa, el agua, todo eso ¿no? y que si no les hacemos la ofrenda y no le dejamos nada pues se molestan, se molestan y este... y no les parece cuando no se les deja algún familiar bueno algo, eso es lo que pasa,... por eso se les pone la ofrenda a los muertitos para que ellos lleguen a visitar cada año, cada año, como cuando están vivos... (Entrevista realizada a la señorita Rosa Victoriano, el día 14 de mayo de 2007, en la comunidad de Santa Herminia, municipio de Santa María Chilchotla, como parte del trabajo de campo)

El día 3 de noviembre los huehuetones hacen otra presentación en el panteón, para manifestar que cumplieron y que volverán el año próximo. Terminando la danza de los huehuetones, se realiza la "quiebra de piñatas" en el panteón y en algunas casas. Ese mismo día por la tarde, las almas de los niños difuntos se marchan; para ayudarlos, la gente les coloca veladoras a la orilla del camino que anduvieron en vida (www.cdi.gob.mx).

Durante esos días, la gente va a velar a sus muertos a sus tumbas, éstas han sido cubiertas desde el día primero por la madrugada, con gran cantidad de veladoras y velas ceremoniales. En Huautla de Jiménez la gente a todas horas, o en grupos vela por la madrugada; mientras que en Mazatlán de Flores Magón todo el pueblo va al panteón a las tres de la mañana en una procesión que ilumina gran parte de la sierra, para llamar a los que están ya en el ombligo de la tierra (Olivares, Juan José. *Entre huehuetones y veladoras se recuerda a los muertos. En Huautla de Jiménez la fiesta es para los que ya están en el ombligo de la tierra.* La Jornada. Noviembre 2 de 2001).

Los huehuetones son:

... hombres y mujeres disfrazados-encubiertos o transformados en seres del más allá, que bailan y tocan toda la noche por todas las casas y panteones de todas las regiones mazatecas (Eloxochitlán, San Miguel, Mazatlán, Santa Cruz, Santa María, San Lorenzo, San Francisco, San Mateo, San Jerónimo,

entre otras) para recordar a sus antepasados, a sus líderes, a los hombres del ombligo de la tierra que aún están con nosotros y regresan estos días (Ibídem)

La danza de los huehuetones se acompaña con música de violines, guitarra, güiro y tambores que ellos mismos elaboran. Una de las piezas de música más importantes que tocan es la de *Te, te, te nima santo* (www.cdi.gob.mx)

Los huehuetones no sólo representan lo tradicional sino también las experiencias de vida y trabajo que tienen fuera de la comunidad:

De hecho hay concursos de agrupaciones de huehuetones, que en ocasiones están integradas por niños, niñas, jóvenes y adultos, y las que no sólo se enfocan en lo tradicional, sino que se vuelven instrumentos de expresión y denuncia de hechos sociales como la marginación y la pobreza (Juan José Olivares, op. Cit).

2.4.6 Ritos

Dos de los principales rituales que realizan los mazatecos son el bautizo y la boda. En ambos rituales se sincretizan aspectos tradicionales de la cultura mazateca y de la religión católica.

a. Bautizo

Este ritual es muy importante para los mazatecos ya que a través de éste se purifica al niño o niña del pecado original en el que nació y se estrechan las alianzas familiares. Por ello, es muy significativa la elección de las personas que bautizarán al niño.

El día del bautizo los padrinos llegan a vestir al niño y de ahí parten a la iglesia. Durante la ceremonia religiosa padres y padrinos sostienen una vela, que significa que todos ellos cuidarán al niño, le enseñarán una buena

conducta y en el caso de que los padres llegaran a faltar, los padrinos se responsabilizarán de él. Concluida la ceremonia se dirigen a la casa de los padres del niño, ahí los padrinos son recibidos con un arco adornado con flores y con flores blancas, si el bautizado es niño, o rosas si es niña. Con éstas sellan la alianza familiar (Pedro: 48).

Como con el acto del bautizo el niño quedó purificado del pecado, éste pasó a las manos de los padrinos, por lo que se inicia el acto de purificación de los mismos para lavárselas en una palangana con agua con pétalos. Durante la ceremonia se prende el sahumerio con copal, que representa el carácter de la ceremonia. Los abuelos sostienen velas para reconocer a los seres sagrados y bendecir la alianza con los padrinos (Ibídem, 48-49).

Posteriormente se llevan a cabo tres discursos: el primero es el del representante de los ancianos, quién agradece a los padrinos por la responsabilidad asumida, también a los invitados por compartir ese momento; el segundo, es el del padre del bautizado, quién también da las gracias a los padrinos; por último, el padrino, quién manifiesta su complacencia por haber sido elegido (Ibídem, 49).

Para concluir con la ceremonia, el padre del niño entrega a los padrinos una ofrenda: un guajolote vivo que está adornado con flores, una canasta llena de tamales, mole, carne. La ofrenda pasa por las manos de los invitados para que vean lo generoso que son los padres (Ibídem; 50).

Boda

Este ritual al igual que el bautizo sincretiza aspectos de la cultura mazateca tradicionales con aspectos de la religión católica.

Un día antes de la ceremonia religiosa, en la casa de la novia, desde las cuatro de la mañana, los invitados empiezan a desfilan con su apoyo económico y ofrendas (algunos productos como café, azúcar, frijol, aguardiente, etc.), aunque en los últimos años esta tradición se ha cambiado por una aportación económica y obsequios. Ahí se sirve atole agrio. Ese mismo día, la madrina de bautizo de la novia le lava la cabeza, las manos y los pies, con agua con pétalos. Después le hace entrega de las prendas de vestir que lucirá ese día. Al final de este acto de purificación la novia es vigilada por una niña que es enviada de la casa del novio. Esta costumbre se quedó desde aquellos tiempos en que eran los padres quiénes llevaban a cabo el compromiso de matrimonio de sus hijos, elegían a sus parejas sin consultarlos, de ahí que muchas veces los novios se conocieran hasta un día antes de la boda, razón por la que eran vigilados por un niño de su mismo sexo que sus familias elegían. De la casa de la novia parte una comitiva con el atole agrio y el agua con flores. El novio realiza el mismo acto de purificación, pero a éste lo acompaña la madrina de lazo. Al concluirlo es vigilado por un niño que es enviado de la casa de la novia. Al día siguiente se celebra la ceremonia religiosa. La novia llega del brazo de su padre a la iglesia. Van acompañados de la banda de música. En la puerta de la iglesia la espera el novio quién la lleva hasta el altar. Una vez concluida la ceremonia religiosa, se dirigen a la casa de los padres del novio. Ahí los esperan bailando el jarabe mazateco "Flor de naranjo" y portando cántaros. En la entrada de la casa se coloca un arco adornado con flores de gardenia. Los padres reciben primero a los padrinos de la boda, luego regresan por los novios y, por último, reciben a los invitados. Al término del banquete y del baile, se reúnen los padres, padrinos, abuelos y un grupo de ancianos que orientan a los novios y les dan consejos.

CAPÍTULO III. LOS SIGNIFICADOS DE SER MAZATECO EN LA COMUNIDAD DE RANCHO NUEVO

3.1 La comunidad de “Rancho Nuevo”

Se entiende por comunidad al conjunto de personas establecidas en un territorio y que comparten una historia, una lengua, tradiciones, costumbres, valores y normas que rigen su comportamiento, así como un lazo social.

Esta comunidad está integrada por aproximadamente 521 habitantes, aunque cabe mencionar que, en este conteo incluyeron a algunas de las familias o integrantes de las mismas que han migrado a otros lugares, principalmente a la Ciudad de México, pues ellos siguen conservando un lugar y siguen cumpliendo con la comunidad.

3.1.1 Ubicación geográfica

Se encuentra localizada en el municipio de Santa María Chilchotla a una altitud de 1400 metros de altitud, por este hecho, aunado a que se encuentra rodeada de montañas y porque muy temprano la neblina hace acto de presencia, a distancia pareciera que está entre las nubes. Ello me hizo pensar que quizás por esa razón una de las primeras denominaciones que recibieron los mazatecos fue la de **Chá ndj yó** “El señor de los humos”.

Rancho Nuevo, colinda con las siguientes comunidades: al norte con Cerro Potrero; al sur, con Xochitlalpam y Piedra Ancha; al oriente con Santa Rosa de Lima y al poniente con San Julio y La Soledad.

La comunidad, y en general la región, se caracteriza por su rica biodiversidad (hay una gran cantidad de flora y fauna de diversas especies) y por la abundancia de agua; pequeñas corrientes de este líquido corren por

todos los caminos y pareciera que emana de las rocas, lo que ocasiona que sea susceptible de deslaves y el desgajamiento de los cerros. El suelo es pedregoso y arcilloso.

3.1.2 Fundación

La fundación de la comunidad se llevó a cabo aproximadamente en el año de 1946 por el señor Teodoro Díaz Miranda; fue él quien decidió darle ese nombre. Al escuchar en la radio una transmisión de Cosamaloapan, Veracruz, el locutor habló de tres comunidades: Loma Verde, Rancho Alegre y Rancho Nuevo, le gustó más éste último porque la comunidad era nueva, no había nada “sólo puro monte” por ello decidió que se iba a llamar así.

El terreno fue comprado entre él y su primera esposa, la señora Adelaida Ángel, al señor Antolino Avendaño, a un precio de \$7000 pesos. Cuenta Don Teodoro Díaz que, como el pago se hizo en dos partes, y la segunda de éstas se hizo en muy poco tiempo, el antiguo dueño se sorprendió diciéndole “¿dónde robaste para pagar el dinero? Me decías que no tenías, ¿cómo hiciste, lo robaste o a quien se lo fuiste a pedir?” En realidad, Don Teodoro y su esposa si lo tenían. Habían trabajado mucho en la cosecha de café y en la venta de animales domésticos. Don Teodoro le dijo que no tenía a su vendedor para que le bajara el precio del terreno²⁷.

El terreno lo quería para sembrar café y maíz; sin embargo, dice que tuvo limpiarlo, que “abrir camino” dominado por el miedo, pues era “puro monte, “pura selva”, donde abundaban animales peligrosos²⁸. Al principio no vivió

²⁷ Ésta es una anécdota que narran las personas con las que he platicado de ello, don Teodoro, su actual esposa la señora Humberta Tejeda y sus hijos Virginia y el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda.

²⁸ La región donde se encuentra localizada la comunidad de Rancho Nuevo se caracteriza por su gran biodiversidad, abundante en flora y fauna. De esta última, hay una variedad de animales como el jabalí, temazate, tejón, ardillas, conejos, puercoespín, armadillo, zorra,

ahí con su familia. En aquél entonces habitaban en la comunidad de Piedra Ancha. Posteriormente construyó una casita (con tablas de madera, lámina de cartón y zacate) para almacenar sus productos y luego, ya se fueron a residir allá.

Posteriormente, su familia, incluyendo a su señor padre Don José Díaz Carrera y sus hermanos Víctor, Hermenegildo y Librado, se fueron a vivir para allá también con sus familias.

Fue él también quien descubrió, un día sábado o domingo, “El Sótano” una vez que fue en busca de agua, para ello tuvo que compenetrar el monte, también él sólo. El Sótano es una especie de cueva en cuya entrada hay un manantial u ojo de agua al que llegan otras corrientes de este líquido; la bajada al mismo es muy resbaladiza e inclinada. En este lugar, las enredaderas y lianas caen por doquier, al igual que gotas de agua. Las personas de la comunidad rodearon el manantial con una pequeña barda de cemento y piedras, quizás para que sus aguas no se mezclen con las corrientes de agua que llegan o para facilitar el llenado de sus recipientes. A este lugar acuden ellos, así como de otros lugares cercanos a traer el agua que utilizan para beber.

De igual modo, fue él también quién hizo las gestiones para la llegada de los maestros a la escuela primaria (actualmente denominada General Lázaro Cárdenas), que fue construida entre él y sus hermanos.

Don Teodoro Díaz, actualmente con 96 años, abastece de tierra, agua y conocimiento a su comunidad, de ahí el respeto que se le tiene. Él es considerado el fundador de la misma.

changos, gato montés, tuza, tlacuache, tepescuintle, arañas, tarántulas, hormigas y aves; según el Ayuntamiento de Santa María Chilchotla esto es debido a que una parte de la región es bosque y otra selva.

3.1.3 Organización comunitaria

La comunidad se rige por el sistema de usos y costumbres, que como ya se mencionó anteriormente, hace referencia a formas de regirse por el autogobierno, en el que se eligen a sus autoridades por medio de la Asamblea (base de la organización comunitaria en la que se reúnen todos sus integrantes para la toma de decisiones sobre los asuntos que les competen a todos; a diferencia de otras comunidades las mujeres, aquí tienen voz y voto). La forma en que se lleva a cabo es a través de la elección de 3 ó 4 candidatos que son votados, y aunque sean partidarios de algún partido político en ese momento no lo abanderan.

Los candidatos a ser autoridades deben contar con prestigio social (ser una persona cumplida y responsable), la capacidad de servicio y cumplir una serie de cargos (sistema de cargos que el sujeto debe cumplir y que son otorgados por la comunidad para el beneficio de la misma).

Entre los principales cargos se encuentran el de Agente de Policía Rural y el de Policía²⁹. La forma en que son elegidos es a través del voto directo en la Asamblea. En esta comunidad hay un Agente de policía y dos policías. Su cargo dura un año y las funciones que deben de realizar son:

a. Agente de policía. Es la máxima autoridad de la comunidad y tiene una representación en el municipio. Él debe de reunir a las personas y coordinarse con la presidencia (a la que debe de asistir cada domingo) y realizar las gestiones que sean necesarias para el beneficio de la comunidad.

²⁹ La información de los cargos que existen en esta comunidad fue ofrecida por la señora María de Lourdes Pereda, esposa del entonces Agente de policía, Señor Teodoro Díaz hijo, por la ausencia de él. Entrevista realizada el 15 de mayo de 2007 como parte del trabajo de campo. También por el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda.

b. Policías. Son las figuras que apoyan al Agente de policía. Se dedican a avisar, casa por casa, de las actividades que se van a realizar; por ejemplo, qué faena es la que se va a llevar a cabo en una semana, etc.

Para ocupar estos cargos los candidatos también deben ser mayores de edad, es decir, de 18 años.

Otro cargo es el de la mayordomía. Son tres personas, hombres y/o mujeres, quienes son los elegidos para ocuparlo constituyendo la “Hermandad de la Fiesta Patronal”. Ellos deben encargarse de la organización de la fiesta del santo Santuario, La Santa Cruz (pedir la cooperación, estar al pendiente de la fiesta, de la comida, preparar todo junto con la gente de la comunidad). Éste cargo es temporal, sólo dura tres meses, de marzo a mayo. Para concluir deben de entregar su cuenta y ahí termina su cargo.

Además de estos cargos se integran tres Comités:

- Comité de Asociación de Padres de Familia. Está integrado por 4 ó 5 personas ya sean hombres y/o mujeres.
- Comité Vocal de Oportunidades. Formado solo por 4 mujeres.
- Comité de salud. Constituido por 4 o 5 personas sin diferenciación de sexo.

Cada uno de estos comités participa en los asuntos que le competen. Sus integrantes permanecen en su cargo por dos años.

3.1.4 Tradiciones y costumbres

Entre las principales tradiciones y costumbres está la Faena, como ya se mencionó anteriormente, es una forma de organización comunitaria para la

realización de trabajos en beneficio de la comunidad, en la que están obligados a participar todos los hombres y mujeres mayores de 18 años sin recibir ninguna retribución económica. Ésta se realiza todos los lunes a las seis de la mañana, aunque si participan en alguna actividad urgente, por ejemplo, la construcción de la escuela, no sólo deben de trabajar un día, sino que puede ser toda la semana. Entre las actividades que se realizan en la faena están: la limpieza de la carretera, de las veredas, áreas escolares, sala de juntas donde se reúnen las mujeres del Programa Oportunidades, etc.³⁰.

En cuanto a las celebraciones propias de esta comunidad (pues también participan en la de Santa María Magdalena y en la de Santa Candelaria) se encuentran la del Santo Santuario (La Santa Cruz), quién es el patrono de esta colectividad. Ésta es realizada del 1 al 3 de mayo. Durante esta fiesta son invitados los pobladores de nueve comunidades cercanas como: Santa Rosa, Santa Rosita, Zongolica, Vergel, Edén, Piedra Ancha, Xochitlalpam, Emiliano Zapata, Villaseñor y otras si están dispuestas a venir. Los que asisten llevan su arco, flores, un poco de apoyo para la iglesia, en este caso la cooperación es libre y voluntaria³¹. De igual modo, cuando los habitantes de Rancho Nuevo son invitados por estas comunidades llevan lo mismo: la corona, flores y un poco de dinero. Las actividades que se realizan principalmente son la misa de acción de gracias, torneos de basquetbol (en las categorías infantil, femenil y varonil) y carreras de atletismo y se cierra el 3 de mayo con un baile en la noche.

Otra tradición es la del Día de Muertos, la cual se celebra del 27 de octubre al 3 de noviembre. Sobre ésta ya se habló ampliamente en el punto 3.2.5 Traiciones y costumbres en Santa María Chilchotla por lo que sólo se hará

³⁰ Información proporcionada por la señora María de Lourdes Pereda en la Entrevista realizada el 15 de mayo de 2007 y por el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda en la Entrevista realizada a principios del mes de febrero de 2014.

³¹ Información ofrecida por la señora María de Lourdes Pereda en la Entrevista realizada el 15 de mayo de 2007.

mención de algunas especificidades con las que se realiza en Rancho Nuevo. En esta comunidad, pueden ser huehuetones sólo los hombres, incluso los niños, pero pueden vestirse también de mujeres. La organización de los huehuetones está a cargo de Don Alfonso Martínez de la Cruz quién escribe las experiencias que representan en los concursos en los que participan cada año. Entre estas experiencias están la migración, cómo vivieron en México y muchas más:

Los huehuetones son unas personas que se disfrazan de máscaras... pues máscaras de madera, ...de viejitos porque así es en la religión mazateca ... y se visten de calzón de manta como los de antes, de huipil y calzón de manta, son puros hombres, salen a bailar por grupo, hay de veinte, de veinticinco, de diez o sea cada grupo pues si van de diez, quince. Aquí se forman tres grupos... ellos cantan en mazateco, ellos ya se reúnen, ya saben que tienen que salir cada año porque ya es una tradición de cada año, son voluntarios, mayores de edad, niños, pero hombres nada más. (Entrevista realizada a la señora María de Lourdes Pereda, el día 15 de mayo de 2007, como parte del trabajo de campo)

Solo cabe mencionar que esta celebración sirve para la reunión de familiares y amigos, incluyendo los que han migrado temporalmente o de manera permanente, y que regresan en esas fechas para convivir en cada una de las casas, en las que dejan velas o veladoras.

También que el día 1 de noviembre en la tarde y el 2 en la madrugada llevan velas, flores y cruces adornadas con flores de cempasúchil para velar en el panteón.

3.1.5 Servicios

En la comunidad se ofrecen los servicios de educación preescolar, primaria y secundaria en las escuelas: Sor Juana Inés de la Cruz, General Lázaro Cárdenas y en la Telesecundaria 20DTV1337A, respectivamente.

No hay ninguna clínica de salud u hospital cercanos públicos. Estos servicios tienen que ir a recibirlos a la Clínica Unidad Médica rural de Santa Rosa, que está como a 45 minutos caminando a “buen paso”; o al Hospital del Campo No. 43 al que se llega en vehículo en un tiempo de aproximadamente hora y media³².

En la comunidad solo se encuentran pequeñas tienditas que surten de algunos productos básicos como jabón, azúcar, huevo, aceite, y también refrescos, entre otros. La compra de otras mercancías la realizan sobre todo en la cabecera municipal de Santa María Chilchotla, sino encuentran lo que buscan se tienen que dirigir a Huautla de Jiménez o a Tehuacán, Puebla. En el primer lugar mencionado, los domingos se levanta una plaza, a ésta se dirigen para mercar.

Es hasta hace aproximadamente 3 años que se amplió el servicio de energía eléctrica difásica; y hace dos se logró gestionar el agua potable³³. También se está terminando la introducción de la carretera que va de Santa María Chilchotla a Río Sapo.

Otro servicio que se les ofrece es el religioso, en la capilla del Santo Santuario se ofrece una misa los días domingos a las 16:00 hrs. De igual modo, se pudo observar que por el altavoz de la capilla reciben “mensajes religiosos” por parte del Obispado, no supe si el de México o el de Oaxaca, como en la festividad de Día de Muertos, en el que se hablaba de los pueblos indígenas en distintas lenguas indígenas.

³² Información ofrecida por el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda.

³³ Información proporcionada por el Profr. Magdaleno Díaz Tejeda.

3.2 Los significados de ser mazateco

En este apartado se presentan los significados de ser mazateco que se encontraron en el discurso de los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo, y que dan cuenta de su identidad, de la representación social que tienen de sí mismos como pueblo. Los mismos se definieron a partir del análisis de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo y de la identificación y agrupación de los segmentos narrativos (donde comienzan y donde terminan los sedimentos de las diferentes experiencias), apoyándose en las marcaciones lingüísticas y paralingüísticas como: entonces, después, más tarde, y algún día, conjunciones (y, pero), pausas, interrupciones y correcciones que hace el mismo entrevistado.

Como se observará, los significados de ser mazateco se develan en relación con una serie de rasgos culturales, de carácter objetivo y subjetivo, que señalan como propios y como distintivos de su singularidad; la alteridad, la presencia del otro, juega un papel trascendental en su determinación. En este sentido, entre los significados de ser mazateco se hallaron también los que les han sido impuestos performativamente desde el discurso indigenista a todos los pueblos indígenas. Ambos tipos de significados se encuentran imbricados.

Para su presentación, los significados de ser mazateco se agruparon en tres categorías:

1. Los significados de ser mazateco
2. El significado de ser indio
3. El otro

3.2.1 Los significados de ser mazateco

En esta categoría se identificaron significados que tienen que ver con los rasgos culturales, subjetivos y objetivos, como: el reconocimiento o autoidentificación como mazateco, el origen común, la territorialidad, la lengua y el trabajo; también se ubican otros significados que tienen que ver con la pobreza³⁴.

3.2.1.1 Reconocimiento como mazateco

Para los habitantes del pueblo mazateco, se es mazateco porque se reconocen subjetivamente, se autoidentifican como parte de un pueblo con cierta cultura que ya existía antes de nacer; mediante este reconocimiento se traza una frontera con un “afuera”, con el “otro”, con el “pueblo vencedor y dominante”, que responde a una necesidad de definición y de autolimitación:

Ser mazateco es “ser pueblo... es de integrarse, de vivir, de ser, ser lo que eres”, “y, sobre todo es este... identificarse...”

Pero desde la otra visión, de, de pueblo, de pueblo, de cultura, de... pueblo en resistencia, pueblo vencido, pueblo en resistencia, como que yo me identifico con... ese pueblo masacrado pero que resiste, y vive, y lucha, así nosotros, al menos yo trato de...me, me identifico con ese pueblo,

3.2.1.2 Origen común

La pertenencia al pueblo mazateco se funda, para los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo, como lo señala Dimitri (2000), en la

³⁴ Aunque este rubro no pertenece a rasgos culturales, como todos los demás que se han mencionado, sino a una condición de clase, está tan presente en el discurso de los mazatecos de Rancho Nuevo que se decidió considerar en esta categoría; tomando en cuenta que la pobreza contribuye a configurar la identidad y que la condición de indio es sinónimo de ésta.

representación subjetiva de un vínculo de parentesco, es decir, en la convicción de un vínculo de sangre. Sin embargo, la eficacia de la consanguinidad como adhesivo del grupo social no depende de su valor de verdad, constituye más bien una opinión no demostrable.

Ser mazateco significa tener un origen común:

La, la mayoría, la mayoría de acá pues por ejemplo, pues nosotros pues este, de acá, acá, todas estas casas de acá abajo son de familias diferentes [lo dice señalando las casitas de la otra comunidad], de familias de nosotros y la mayoría son familiares, la mayor parte....

... aquí vivimos bien, estamos tranquilos nosotros de acá de Rancho Nuevo,... aquí vivimos bien, si porque, porque el Rancho Nuevo es uno padre pues sí, es uno padre por todo la gente de aquí, fue de un padre sí nada más que ya rindieron ellos (se ríe) son muchos, hermano, son hermano sí, todos somos familia de aquí Rancho Nuevo, si somos familia sí...

Hay...en un libro, no recuerdo ahorita... si de Fernando Benítez, habla de... otros investigadores que hablan de que nosotros procedemos de los árboles y... y este confrontándolo con la, con la idea... entender que si es un tronco común el de nosotros los mazatecos, como un árbol con muchos frutos de ahí viene, es como un pensamiento, no es tanto un cuento, sino una creencia vamos, que provenimos de un tronco o de un árbol.³⁵

El origen común es registrado en la memoria colectiva del pueblo mazateco con el asentamiento de los primeros pobladores:

... nosotros nos consideramos como pueblo, la palabra es naxi nandá, pueblo, nada más. Por un arroyo que está aquí abajo, de ahí este, de ahí viene su nombre porque los primeros pobladores se, se establecieron en torno al pocito de agua. Hay un arroyo que nace allí y el agua como brotaba de arriba dicen que era muy espumosa...³⁶

³⁵ Fragmento de la entrevista realizada al señor Heriberto Prada, en la cabecera municipal, en mayo de 2007. Se retoma por dos motivos; primero, sirve de fundamento a la idea que se está presentando y, segundo, Don Heriberto Prada es reconocido como uno de los personajes autorizados para hablar sobre los mazatecos pues se considera que tiene el conocimiento de los mismos. Con él nos enviaron varias de las personas a las que se entrevistaron, aún las de Rancho Nuevo.

³⁶ Ibídem

3.2.1.3 Territorialidad

Para la comunidad de Rancho Nuevo el territorio se constituye en elemento fundamental en la construcción de su identidad. Ese espacio con el que está vinculado, le da un sentido de pertenencia, ahí transcurre su vida y aconteció la de sus antepasados y, de algún modo, le ofrece la posibilidad de satisfacer sus necesidades para sobrevivir. Es también, como lo refiere Bartolomé (2004), un ámbito sacralizado por la relación que mantienen con las deidades y potencialidades de la naturaleza y que le exige al mazateco un modo de comportamiento. Se puede decir, con este autor, que una parte importante de los significados de ser mazateco se refieren al territorio como un marco físico y simbólico de suma trascendencia en la experiencia grupal.

...pues ser mazateco yo digo que es este, bueno en mi persona, siento que es por vivir en la comunidad...

... mazateco es muchas piedras, muchos montes,... aquí gracias a dios es el mazateca se llama esta tierra, trabajamos con azadón, con hoz, con machete de uso que se llama, con machete, con, así, así se llama así porque se llama mazateco, sierra mazateca,...

Ser mazateco es guardar las costumbres, (...) respetar la naturaleza. Hemos conservado nuestras tierras hasta donde se ha podido, pues nos otorga alimentos, vida... Le tenemos respeto, guardamos tiempo para la cosecha,... tenemos ciertas creencias..., si se siembra en cierta temporada, le llevamos una ofrenda y se vela, se lleva una dieta. El dueño de la siembra no puede mantener relaciones íntimas cuatro días antes y cuatro después... Los que apoyan la siembra guardan cierto tiempo para bañarse, dos días, si se bañan antes, el agua barre todo... La gente antes de ir a sembrar tiene que alimentarse antes de sembrar, antes de iniciar la siembra. A las seis se alimentan y a las siete se inicia para que se tenga una buena cosecha... Al cortar un árbol o tumbarlo se le pide permiso a la madre tierra para hacer un buen uso de este árbol... Cuando se trata de cortar leña pues... antes de empezar a recolectar, también se le pide permiso... se efectúa una oración para que la madera o lo que se está buscando esté bien...

3.2.1.4 La lengua mazateca y el uso del español

Por lo que se pudo apreciar en esta comunidad, y en las cercanas también, se habla más la lengua mazateca que el español, incluso entre los hombres adultos, En las mujeres, es mucho más acentuada esta situación. No así entre los jóvenes (mujeres y hombres) que han realizado estudios de telesecundaria o bachillerato, al igual que los niños, quienes se puede decir, tienen cierto grado de manejo de las dos lenguas.

La lengua constituyó uno de los referentes principales al que hicieron alusión los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo del significado de ser mazateco.

Se es mazateco porque desde el nacimiento se habla én yama (mazateco), lengua materna, lengua de sus antepasados:

Ser mazateco es... por dominar la lengua, ahorita pues en Huautla de Jiménez [que es uno de los municipios con los que colinda el de Santa María Chilchotla] ya casi nadie lo habla y pues mucha gente se avergüenza de su lengua y pues la verdad yo digo que no debemos de avergonzarnos ¿por qué?, porque es la lengua de nuestros abuelitos, de nuestros padres y tíos y ahorita pues yo digo que no debemos perder nuestra lengua, de nacimiento también lo sabemos, desde chiquitos hablamos el mazateco...

Ser mazateco de la comunidad de Rancho Nuevo significa también ser diferente de otros mazatecos, aquí es dónde se expresa la Unidad en la diversidad. Es la lengua mazateca el elemento que, al mismo tiempo que les da identidad, también les sirve para diferenciarse de las comunidades aledañas que hablan la misma lengua pero con algunas variaciones dialectales sobre todo de carácter léxico o fonético. En este sentido, Díaz Couder (Citado en Bartolomé 2004) menciona que la variación dialectal en nuestro país representa una estrategia para responder a la diferenciación comunitaria. Por su parte, Bartolomé (2004) pone el énfasis en que como el mazateco es una lengua tonal es más susceptible de dialectizarse.

...es hablar mi lengua... me siento muy contenta lo hablo y lo entiendo... me siento muy orgullosa de hablar mi lengua, es una lengua, algo que me identifica y me diferencia de otros lugares...

...y aunque son mazatecos la diferencia cambia en que es el tono que no es de acá, no pertenece a Chilchotla, digamos Huautla, digamos San Mateo, pues ya, ya pertenecen a otro, sí es mazateco también pero la forma cambia cómo habla, ese es el tono como hablan el mazateco nada más en eso nos damos cuenta que la persona no es de acá.

... por ejemplo de, los que son de Rancho Nuevo, este Taniaxtepec serían ¿no? supongamos, la diferencia pues es, como hablan ellos, ... nosotros por ejemplo, si le decimos perro es ñaña, ellos le pueden decir nya...³⁷

Ser mazateco, de igual modo, significa hablar esa lengua y el español:

... hablamos el mazateco también y a veces el español y nos distinguimos porque sabe uno el español y sabe uno explicar y decir que quiere decir en mazateco...

... y nosotros aunque no sabemos muy bien el español pero si este sabemos dos lenguas, el español y el mazateco...

La forma en que se habla el español es otra característica de la identidad del mazateco de Rancho Nuevo, pues es una lengua que no se comprende ni se habla bien por ancianos, mujeres y hombres adultos, y aún por jóvenes que no han ido a la escuela y que no han migrado. En cambio, son los niños quienes mejor lo hablan, aunque se reconoce que manejan las dos lenguas pero que hablan más español, lo cual puede ser un indicador del desplazamiento paulatino que puede sufrir la lengua mazateca en un futuro próximo, como lengua materna, por el español, consecuencia del papel que juega la escuela.

... no pueden hablar el español... no se expresan, no se les entiende o no podemos cambiar las palabras luego luego, ... viene alguien pues ellos lo poquito que entienden pues ya lo dicen pero no sabe bien, no capta bien lo

³⁷ Este fragmento fue retomado de una entrevista realizada en la comunidad de Santa Herminia, al señor Horacio Victoriano Brito, en mayo de 2007; se presenta pues permite contrastar la información.

que le están diciendo por, ahora sí por, porque no saben hablar pues, no saben entender bien el español, no sabemos muy bien el español.

... porque acá la mayor parte de los jóvenes pues hablan el mazateco y este, pues muchachas todavía existen pues o hay, mejor dicho, muchachas y jóvenes que poco le entienden pero todavía no captan bien, bien, o no lo sabemos decir, no sé no, dar la diferencia de alguna palabra, expresarse bien.

De los dos, los niños pues la mayoría hablan más en español, en español pero pues si también hablan el mazateco, hablan de los dos.

El fenómeno del desplazamiento es percibido, el referente es el municipio de Huautla de Jiménez, en este sentido se observa una preocupación por la pérdida de la lengua mazateca como lengua materna:

...en Huautla de Jiménez ya casi nadie lo habla y pues mucha gente se avergüenza de su lengua, pues la verdad yo digo que no debemos de avergonzarnos ¿por qué?, porque es la lengua de nuestros abuelitos, de nuestros padres y tíos y ahorita pues yo digo que no debemos perder nuestra lengua...

... hablo la lengua, trato de que se purifique, que se rescate grandes... grandes cosas que se han perdido, trato... llevo años recuperando...

El ser mazateco de igual forma es significado en función de lo que no se sabe, en este caso del manejo del español y el conocimiento de la escritura. El mazateco se concibe como una persona que no sabe nada si no habla y escribe el español. Los contenidos de su cultura no son reconocidos como conocimientos o saberes. En este sentido, como lo señala Bartolomé (2004): no se puede hablar de las lenguas indígenas sin destacar su carácter de lenguas subordinadas, inferiorizadas e incluso reprimidas. La capacidad de competir con la otra lengua, el español, es muy limitada, la lengua indígena se habla en el ámbito comunal y solo se utiliza de manera oral; en cambio, el español, tiene un mercado mucho más amplio, además de que cuenta con una tradición de escritura.

... son... puro mazateco, puro mazateco, hay mucha señora, mucho señor que no entiende nada, nada puro mazateco, puro mazateco y nada que no sabe escribir, no sabe una firma y nada, nada, hay gente de aquí que no sabe nada.

3.2.1.5 Trabajo

Ser mazateco también tiene una estrecha relación con el trabajo. Al reconocer relaciones de parentesco entre los miembros de la comunidad por el origen común, se da lugar a un particular vínculo, solidaridad y cohesión entre ellos, se funciona como una especie de familia ampliada: *“La solidaridad entre los miembros del grupo étnico se modela sobre la de parentesco: posee la misma intensidad e incondicionalidad propias de las relaciones entre consanguíneos. Está ligada a algo irreversible y ofrece los miembros del grupo la percepción de un vínculo solidario más fuerte y estable...”* (Dimitri; 2000: 6) Ello permite ordenar la cooperación de un número mayor de individuos para la realización de ciertos trabajos que beneficien a todos y por los cuales no se recibe ningún pago, como: la construcción de algunas obras públicas (la escuela, clínica u hospital, capilla, un tramo carretero, entre otros), cultivar alguna parcela para que se generen recursos y se puedan cubrir los gastos de la escuela, de la capilla o de las fiestas de la comunidad, cuidar y mantener limpios los espacios de uso común, entre otros.

El beneficio del trabajo comunitario también lo puede recibir alguna familia en particular. En este caso, se coopera con base a la reciprocidad, “hoy por ti, mañana por mí”: se apoya con trabajo, en especie –ya sea con dinero o algún producto- para la cosecha, para la construcción de una casa, para la fiesta de matrimonio, para el velorio y el entierro, para que pueda cumplir con el desempeño de un cargo público en la comunidad, etc.

...desde el pueblo pues hay responsabilidades, cumplir un cargo este, apoyar económicamente a lo que, a las necesidades que tiene el pueblo, asistir a las

faenas, a los tequios, a las... eh, trabajos comunitarios, mano-vuelta, techado de casas, asistir a los velorios, participar en, en las buenas y las malas (...), en las bodas, en los funerales, en todo lo que, lo que el pueblo te pida te... a veces la gente te invita a participar en algo, a dar una palabra en algún evento pues... hasta donde uno puede ¿no? lo hace con gusto, entonces desde allí es donde estamos nosotros...³⁸

Ser mazateco es guardar costumbres, tradiciones, es el lenguaje, la manera de vestir,... el apoyo mutuo, la colaboración en alguna actividad, es hacer la faena con la limpieza de veredas, labores del campo, mantenimiento del tramo carretero, la limpieza de las áreas escolares, salón de juntas donde se reúnen las mujeres de Oportunidades.

Las faenas son, son lo mismo... para avanzar, para mantener el pueblo presentable ya sea limpiar los caminos, ya sea techar una casa, no sé hay muchos, muchos trabajos que, que a veces hay que no sería posible si no se contara con el pueblo, entonces las faenas son un signo también de trabajo comunitario.

En el trabajo comunitario, al que se le denomina comúnmente tequio o faena, participan todos los varones adultos de la comunidad de forma obligatoria. Las mujeres también colaboran, ayudan a preparar y servir los alimentos entre los participantes. De esta manera, se abre un espacio importante para la convivencia social, cuando se llevan a cabo el pueblo se viste de fiesta, estimulan asimismo la participación y la solidaridad: “... *una misma actividad refuerza integra de manera inseparable funciones sociales, simbólicas y lúdicas, además de las propiamente económicas*”. (Bonfil Batalla; 1987: 61)

... faena y tequio son los mismo, generalmente participan puros hombres. De repente hay un este, en la faena a lo mejor hay un convivio entonces las mujeres llevan licor, agua o un lunch, de repente participan. En el caso de, de la techada de una casa particular entonces ahí si porque los hombres van a trabajar, las mujeres dan pues, los alimentos.

Para hacerse de ingresos los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo, pueden hacer trabajos personales o trabajar para otras personas. Este tipo de trabajo, aunque éste es mal pagado y escaso, es el que abre la

³⁸ Entrevista realizada al Señor Heriberto Prada en mayo de 2007.

posibilidad de un cambio de vida y el que permite la obtención de dinero y con ello aliviar un poco el sufrimiento de ser pobre:

...hacía yo costura, vendía yo gallina, vendía yo guajolote, pues así creció mi hijos y él trabajaba, cortaba madera, este... este carreaba piedra para vender todo, así fue que, que así consiguió un poquito dinero antes,...

Venimos de mosto nada más pues, venimos a cortar café y ya luego, luego aquí me casé, vine a cortar café y aquí me conoció mi esposo y me casé y pues tuvimos nuestro hijo, ya somos varios ora, si somos varios...

...somos pobres pues, que no si encuentra uno el dinero pues si no tenemos pues ahí sufre uno, así pasa, hasta que cuando ya trabaja uno encuentra uno un poco dinero, sí ya cuando trabaja uno, sino, si no trabaja uno pues no encuentra dinero, sí, así, pues no se preocupa uno pues...

El problema que hay en muchas de estas comunidades es este, el problema pues que hay en esta comunidad es que no hay trabajo, a veces encuentran las personas pero no pagan como en la ciudad, paga muy poquito y la gente pues, la gente por eso mejor se van a la ciudad...

...un ejemplo, ellos trabajan en el campo pero en el campo ¿cuánto ganan?, a veces le dice una tarea o veinte metros así gana cuarenta pesos o treinta y cinco pesos en el día y con eso no van a vivir no van a comer con eso,

3.2.1.6 Pobreza

La pobreza es un problema ancestral en las comunidades indígenas, resultado de la Conquista, a partir del cual quedaron arraigadas a un estatus colonial servil. Es un modo de vida que se ha transmitido de generación a generación y que ha contribuido a configurar su identidad. Ante la carencia de bienes materiales, bajos ingresos, desempleo o subempleo, las comunidades se han tenido que adaptar y organizar para enfrentar y solucionar los problemas en los que no reciben respuesta por parte de los organismos e instituciones que están obligadas a hacerlo; prueba de ello, es el trabajo comunitario expuesto en el punto anterior que además los integra y los muestra, en cierta manera autosuficientes. Sin embargo, la desesperanza, la impotencia y sensaciones de marginalidad, dependencia e inferioridad que genera su situación de pobreza salen a flote cuando surge

un nuevo problema para el que todavía no están preparados para enfrentar. Estos sentimientos surgieron en todas las entrevistas realizadas.

Ser mazateco es ser pobre, sufrir por serlo y no tener esperanza de cambiar su situación de vida, así nacieron, al igual que sus antepasados, y así van a continuar:

Mi finado abuelito antes pues era muy humilde también, ellos no tenían nada, mi mamá, pues ellos cuando, ellos no usaban mucha ropa, era uno o dos, eso mismo lavaba para que, pues se vieran limpios.

... es claro, es claro lo que nos pasa a los pobres, pobres, es lástima también me callo pero a dónde más voy, es duro, es duro (*al decir esto se le llenan los ojos de lágrimas*), ...es duro ser pobre, nacer así y no tener dónde ir...,

... es sufrir por ser pobres,... ah sí, un poco sufre uno pues, hujum, así pasa, que somos pobres pues, ...pues si no tenemos pues ahí sufre uno, así pasa... somos pobres pues qué hacemos, así nacimos, sí, sí, sí, así”,

Acá llueve bastante pero bastante,... este un año pasa viento, todos los años, sí ¿qué mes?, ¿qué mes pasa el viento? febrero, marzo, abril, mayo pasa el viento y ahora ya pasó y este bueno se cosecho el café pero lo tiró todo, todo y vino una lluvia pero bien fuerte el viento y lo tiró el café todo, no tenemos nada, no tenemos nada...

...y pasó una mi casita ¿que pasó?, es de tabiques, pasó un temblor, pero un temblor bien fuerte ese temblor ¿que pasó? lo tiro todas las piedras abajo... y ya mero este lo levantó y también eso paso a muchísima gente... por eso le digo que este lugar es muy pobre, y mucho se fue la tierra, se rompió la piedra si y se murieron muchas gentes y llego a verla acá este... bueno estaba lleno de lodo acá, todo, todo y pero si estaba lloviendo pero fuerte fuerte...

3.2.1.7 Valoración del ser mazateco

Se observan dos apreciaciones encontradas; una valoración positiva y una negativa.

a. Valoración positiva, el ser mazateco es un orgullo, es importante, es mejor, la gente se siente bien y a gusto. Destacan en esta valoración

positiva del ser mazateco cuatro aspectos: el uso del mazateco y del español, el lugar donde se vive, el trabajo y el vínculo entre ellos. Cabe señalar que la mayoría de las cuatro personas que manifiestan esta valoración positiva del ser mazateco no han salido fuera de la región, a otro estado o país para trabajar o estudiar. Es decir, el contacto que han mantenido con el otro ha sido en su propia región.

... es importante, bueno para mí siento que es importante ser mazateco y dominar la lengua de nuestros abuelitos pues, ellos hablan el mazateco,...

...es mejor ser originario de acá, ... por ejemplo acá en las comunidades no hay tanta contaminación como en la ciudad ¿no? y como dice mi papá pues este, en la ciudad tienen patrón,

... para mí es un orgullo ser mazateco porque trabajamos honestamente, nos dedicamos al trabajo del campo,

...a mí sí me gusta, si me gusta mi tradición,...es un orgullo para nosotros ser... aquí, ora sí que pertenecemos todos a los mazatecos pues, la verdad pues aquí es un lugar indígena, no hay digamos que, aquí hay dinero hay esto y lo otro no, pero pues bien o mal la vamos llevando,

Pues se siente bien, se siente bonito ser mazateca porque pues, como le digo, aquí pues nos, ser mazateco pues estamos unidos, unidos en la comunidad, apoyarnos en cualquier cosa que hay, fiestas o algo, en los tequios, en limpieza de la comunidad, todo eso, nos reunimos igual las mujeres igual los hombres...

b. La valoración negativa, en la que ser mazateco es una vergüenza, no es un honor y no tiene sentido, está relacionada con la forma de hablar el español y con el uso de la escritura; además, se llega a esta apreciación en otro contexto, es decir fuera de la comunidad. Esta valoración la expresan las personas que han salido de su comunidad para trabajar o estudiar.

..por ser mazatecos también mucha gente este se avergüenza porque este, no pueden hablar el español o llegan a algún lugar y este, no los aceptan tan fácil por lo mismo de que no se expresan, no se les entiende o no podemos cambiar las palabras luego luego,

...por lo pronto no es un gran honor, vamos a decir si se diera a nivel de..., a nivel de la gran mayoría que es el poder, el dinero, la comodidad, el lujo, este, de esa ambición no tiene sentido.

3.2.2. Los significados de ser indio

Para los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo la palabra indio es una denominación errónea que se les da desde la Conquista, significa ser pobre o humilde, que no sabe hablar español o que lo habla mal, es también sinónimo de mala suerte.

El color de piel, la forma en que habla el español y la manera de vestir, son los signos que revelan que alguien es indio.

La gente que llega a la comunidad o a la región que no es de ahí y la de la ciudad, a la que los mazatecos de Rancho Nuevo consideran que tiene recursos, son las que utilizan ese concepto para discriminarlos, humillarlos y maltratarlos. El mazateco se siente inferior y se hace a un lado.

Es una denominación errónea desde la Conquista... En lo personal es discriminatorio, ...en ese caso nos vimos señalados por el color a comparación de los españoles. Nos discriminaban... es una palabra errónea en el sentido del señalamiento. No puede existir en el vocabulario. Todos somos seres humanos. Nos deben respeto. La palabra correcta es... nos deben de decir etnia, no indígena. En los libros hay señalamientos de que la Reforma Educativa viene a fortalecer a los pueblos indígenas... habla del EZLN, nos están señalando pero no, debemos respetarnos...

Se equivocaron al dar ese título, es una equivocación de la historia. En la actualidad es discriminación... cuando te hablan de indio se imagina humilde, pobre, que no habla bien español o castellano... aquí en la comunidad no, adonde hay pueblos más civilizados si,... pueblos más grandes, donde hay más comunicación, transporte. Aquí nos respetamos. En la ciudad a las personas que no tienen conocimientos se les llama así. Hay discriminación por la vestimenta, por la lengua indígena, como que se sienten inferiores, que los hacen a un lado.

Te humillan porque no sabes hablar el español, te dicen indio porque vas de la Sierra de Oaxaca, vas de Oax-Oaxaca, te dicen ¡ay oaxaqueño!, es un indio, es un naco porque yo lo he vivido por eso, porque y me imagino ¿no?

que todos somos seres humanos, todos somos hermanos, no debemos de tratarnos así, y es el problema que hay aquí en la Sierra Mazateca, en toda la región la de la zona baja ó aquí también, es el problema que hay que llegas a la ciudad y te maltratan, te humillan, te desprecian mucho y pues para nosotros no está bien, nosotros buscamos un mejor, un mejor, un mejoramiento para tener algo, tener casa...

Señalan a las personas humildes que hablan dialecto. La gente que viene de fuera dice 'indio pata rajada', 'mal agüero'... son gentes con recursos que discriminan y que piensan que saben más que uno...

3.2.3 El otro

La identidad del mazateco se constituye en la intersubjetividad, es decir, el reconocimiento como mazateco se percibe en relación con el otro. Es a través de éste que adquiere conciencia de su identidad. Los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo se relacionan con la alteridad: otros mazatecos, mestizos y personas de otros países; en diferentes momentos y espacios, principalmente cuando se presentan fenómenos naturales que irrumpen la cotidianidad, en las celebraciones sobre todo de tipo religioso y político, en el trabajo, el comercio y en la escuela.

3.2.3.1 Otros mazatecos

Otros mazatecos son reconocidos por las diferencias dialectales que se manifiestan en el tono y en el léxico, como ya se mencionó anteriormente. También se distinguen por los apellidos. Al ser las comunidades indígenas en sus orígenes patrilocales, da lugar a que muchos de los integrantes de la comunidad sean familiares y tengan los mismos apellidos. Así por ejemplo, en la comunidad de Rancho Nuevo, el apellido que predomina es el de Díaz, en Santa Herminia, el de Victoriano Martínez:

Este, bueno por ejemplo, acá en Santa Herminia pues somos este somos un apellido Martínez, Victoriano dijéramos este... pues ya sería una familia entonces este... pues ya hay una gran diferencia ahí...", "La, la mayoría, la

mayoría de acá pues por ejemplo, pues nosotros pues este, de acá, acá, todas estas casas de acá abajo son de familias diferentes [lo dice señalando las casas de otra comunidad], de familias de nosotros y la mayoría son familiares, la mayor parte y este...

El encuentro con otros mazatecos se lleva a cabo fundamentalmente en las celebraciones de tipo religioso. Así por ejemplo, en la fiesta del Santo Santuario, de la Santa Cruz, patrono de Rancho Nuevo, llegan como invitadas nueve comunidades (Santa Rosa, Santa Rosita, Zongolica, Vergel, Edén, Piedra Ancha, Xochitlalpa, Emiliano Zapata y Villaseñor) llevando consigo arcos, flores y un poco de dinero como apoyo para la iglesia. De igual modo, los habitantes de Rancho Nuevo son invitados a las respectivas festividades de esas comunidades, cooperando del mismo modo.

Este apoyo mutuo no sólo se manifiesta en las celebraciones donde todo es fiesta, también se expresa en las situaciones trágicas como consecuencia de desastres naturales: temblores, inundaciones, derrumbes, el más cercano en el tiempo, el de un cerro acontecido en agosto de 2005 en la comunidad de Monte Horet, en el que hubo varios muertos, y al que acudieron en su ayuda gentes de otras comunidades mazatecas.

Una forma más en que se expresa la solidaridad, en particular de los habitantes de Rancho Nuevo, es permitiendo que personas de otras comunidades entierren a sus muertos en el panteón ubicado en su territorio.

Estos eventos fortalecen la convivencia y unión del pueblo mazateco y la ayuda mutua, uno de los pilares que han permitido a las comunidades indígenas subsistir a pesar de las adversidades.

Otros de los espacios en que se pueden encontrar con otros mazatecos es en la Fiesta patronal de Santa María Magdalena, en la de la Virgen de la

Candelaria, donde se lleva a cabo la Feria del café, y la de los Fieles Difuntos, que se realizan en la cabecera municipal; sin embargo, la concurrencia es limitada, se puede decir que en éstas acuden principalmente los equipos deportivos que participan en los torneos deportivos, los grupos de huehuetones que participan en presentaciones de danzas, grupos de jóvenes, entre otros.

Los habitantes de Racho Nuevo también se encuentran con otros mazatecos en la plaza que se levanta los domingos en la cabecera municipal, aunque de igual modo asisten pocos por la falta de recursos.

Sobre los lugares comunes, se puede decir que hay una disputa que no ha tenido mayor repercusión y esta es porque se reconozca de quién es la propiedad de una cascadita que si bien nace en territorio del municipio de San Antonio (tierra de Ricardo Flores Magón), cae en Huautla de Jiménez y sus aguas corren en ese municipio y en el de Santa María Chilchotla.

3.2.3.2 Mestizos

El mestizo es identificado porque habla el español y no sabe el mazateco, y porque no hay entendimiento con éste:

... la diferencia pues de que no le entendemos a ellos, ...no hablan ellos en mazateco y nosotros este, pues no, nos les entienden el español esa sería simplemente la diferencia,

Gente de la ciudad, que viene de fuera, chitijón, ... Puebla, México, pero vienen de fuera, si porque no se entiende, no sabe la lengua, sí,

Para los mazatecos, el mestizo es concebido también como indígena, sin embargo, no se reconoce como tal, tiende a identificarse más con el español de quién ha heredado su pensamiento. Ahora es él el que tiene la razón, el poder y el dinero, el que mantiene sometido al indígena:

La mayoría ya es mestiza la gente y aunque son indígenas, muy poca gente se siente identificada como tal.. Pues los mestizos es lo mismo, se fueron los españoles, se fueron expulsados pero ya la mentalidad, ya todo lo que heredaron los mestizos es la misma, es la misma cosa, la misma mentalidad, se trae de fuera ¿no? ... aunque sean mestizos pero no se identifican con, Calderón es mestizo ¿no?... Calderón apenas empieza pero Fox, todos los gobernantes del PRI, supongo que todos eran mestizos... Se dice gente de razón simplemente y pues es lo que te digo 'gente de razón' quiere decir los que, los mandan, los que pueden, los que dicen, los que hacen, los del poder o también se dice chico 'de fuera' en contraste con la gente humilde.

El contacto con el mestizo se lleva a cabo principalmente en la fiesta patronal, en la feria del café y por relaciones de trabajo. A estas fiestas acuden personas de otras comunidades, de la región, del estado, de otros estados como Puebla y Veracruz, y de la Ciudad de México. Las relaciones que se establecen son principalmente de tipo comercial o de convivencia:

Aquí hay dos fiestas principales, o una es patronal, y otra es este, otra es una fiesta que se llama la feria del café o la fiesta de la Candelaria, primero y dos de febrero, en este tiempo hay un poco de dinero porque recién o en ese tiempo se está cosechando o se está acabado de cosechar el café, entonces se vende y hay un poquito de ingresos, entonces la gente viene a gastar su dinerito a las fiestas, a comprar herramienta, ropa, calzado, este... cosas de cocina, cobijas, cosas, chucherías que vienen a vender, entonces en ese tiempo vienen tanto, vienen comerciantes de fuera como la gente de aquí viene a surtirse de esos objetos... Cercanas, de todo el municipio participan, algunos municipios de la región”,

La gran mayoría [son mazatecos] pero también vienen gente de fuera, te digo que vienen de los alrededores de Tehuacán, de Puebla vienen a, vienen a vender sus productos, pero también vienen a, por ejemplo, vienen a tocar y vienen de fuera, o vienen a jugar, vienen de México, de Oaxaca, de Córdoba vienen a participar en los torneos de básquetbol, sobretodo porque ponen buenos premios... pues se dejan venir las gentes de los alrededores, a veces hay carreras de resistencia, también hay buenos premios y se deja venir la gente.

Una relación más constante es la que el mazateco establece por el trabajo con los mestizos. A falta de fuentes de empleo se ve obligado a trabajar en el campo, en los cafetales o milpa de otras personas, o a prestar sus servicios como sirviente (iniciando a una edad muy temprana). En esta relación el mazateco es explotado, maltratado y discriminado:

Dice que cuando tenía diez y entre los quince dice que fue a trabajar de campesino, fue de este, que trabaja pues de milpa o cafetal de lo que sea... no le pagaban mucho, este cincuenta centavos, le dicen ñoto son cincuenta centavos, (...) a veces no le daban dinero nada más le daban maíz a cambio de que trabajara ... por tarea son treinta metros, ... treinta por cuadrado yo creo trabaja y ... no terminan de trabajar todo el día y ... a veces dos días o tres días y terminan y nada más le pagan eso.. estuvieron dos señores allá en El Edén y ... ellos son los que este más o menos tenían dinero pero no pagaban tanto...³⁹

.. también mi papá pues también él empezó a trabajar con ese señor a los trece años, allí empezó su... se puede decir su juventud trabajando con ese señor, pues era muy malo ese señor pero él si se acostumbró con ese señor...

Los maestros mestizos en la escuela también ejercen la discriminación hacia el mazateco:

Había maestro pero no era maestros, maestros como ahorita en este tiempo, pero esa, esos maestros que habían eran pues eran muy así alterados porque les pegaba con reglas, borrador en su cabeza o en las manos y ellos vivieron así.

3.2.3.3 Extranjeros

De los españoles se dice que desde la Conquista llegaron a imponer su pensamiento sobre los pueblos mesoamericanos, invalidando su universo simbólico, dejándoles la mentalidad de que su lengua, cultura, tradiciones, religión, no tienen ningún valor y que los suyos son superiores:

Yo pienso que es, es una mentalidad que venimos arrastrando de la Conquista, cuando los españoles dijeron 'lo de ustedes no vale, lo nuestro si vale' y no sólo de la lengua, la costumbre, las culturas, la religión, la historia, la autoridad, todo, lo despojaron de todo,..

³⁹ Este fragmento se presenta en la tercera persona del singular pues constituye una traducción. En este caso la Sra. Ana Díaz nos ayudó en la traducción para la realización de la entrevista a su padre, el Sr. Hermenegildo Díaz Miranda.

Sólo sé que ellos llegaron a invadir... a nuestros viejos este y este a imponernos su religión, porque pues dicen que antes no se, no se este, que nuestros antepasados tenían sus costumbres y ya que ellos llegaron pues trajeron su religión y que metieron sus santos... a seguir,... entonces la gente ahora pues más que creería que es, eso vamos a ser, ya no va a creer porque ya tiene eso en la mente.

El español, la lengua española se identifica, se identifica con el poder, con el dinero, con la gente de razón, se dice así la gente de razón, entonces ellos son los protagonistas, ellos son los que tienen, los que pueden, los que hacen y deshacen, son los ricos.

La discriminación se sigue viviendo, hasta hace unos pocos años, por parte de otros extranjeros a los que llaman indistintamente gringos:

...dicen que también hubo gente de fuera, unos gringos... ganaba tres pesos a la semana este, pues como le digo que trabajan por tarea son por metros, es que son diecinueve metros a veces y ... es mucho trabajo,... ellos los humillan, los maltratan porque los dejan a un lado, porque no saben defenderse, no saben hablar el español...

3.2.3.4 El gobierno y sus instituciones

La percepción que tienen los habitantes de la comunidad de Rancho Nuevo sobre el gobierno, es que aunque sean mestizos y tengan una raíz indígena, dirigen con la mentalidad de los europeos:

...es lo mismo que dice el México profundo de Bonfil Batalla ¿no? que todo se mira bajo la lupa de Europa, de fuera, se quiere traer todo de fuera, se gobierna según la mentalidad de fuera, no se gobierna con la mentalidad indígena, con la mentalidad de la gente de acá, se quiere traer todo de fuera, aunque sean mestizos.

Quienes gobiernan no son sensibles a la problemática que están viviendo las comunidades indígenas, en relación al trabajo, la vivienda, los desastres naturales. El mazateco ante ello se siente marginado, discriminado. Al ofrecer sólo una atención de tipo asistencialista limitada, eso es lo que

demandan los habitantes de Rancho Nuevo. No hay una percepción de los derechos con los que cuentan como ciudadanos mexicanos:

A lo mejor el gobierno manda mucha ayuda pero a veces no nos llega a nosotros, como ahorita, un ejemplo, ellos trabajan en el campo pero en el campo ¿cuánto ganan?, a veces le dice una tarea o veinte metros así gana cuarenta pesos o treinta y cinco pesos en el día y con eso no van a vivir, no van a comer con eso, él se refiere a esos problemas que aquí... hay mucha pobreza este y ahora supongamos a veces el gobierno dice mandamos mucha ayuda, mandamos esta mucha vivienda pero para nosotros a veces esto no es este, esto no es vivienda porque un ejemplo, aquí viene el aire muy fuerte a veces le lleva nuestra casa y pues no para nosotros nunca hay ayuda, una lámina nos toca cada de comprar o te manda veinte o quince láminas eh, o pues el gobierno viene desde la ciudad y con eso no nos alcanza para techar una casa, ...

En el campo ahorita no se cultiva mucho, el café se perdió mucho, en este tiempo no hubo mucho café y se perdió porque llovió porque hizo mucho aire y aquí nadie o sea nadie hace caso de eso, ahora sí que debería ver el gobierno pues por todos esos problemas porque pues nos deja a un lado,...

El hecho de no atender a las demandas de los pueblos indígenas, a los problemas que enfrentan es una manera de discriminarlos, de no reconocer su existencia.

Vienen luego las humillaciones de gente que está más allá o luego por... porque tiene cargo, un ejemplo, que el presidente, bueno el gobernador porque nunca... pues a veces... nunca se hace responsable de los problemas que tenemos.

Un espacio político, un espacio en el gobierno, que pudieran tener los indígenas para expresar sus necesidades es en las instituciones que ofrecen servicios a esta población, sin embargo, éstas también están siendo administradas por los no indígenas. Con ello no sólo no se les está reconociendo como sujetos con capacidad para dirigirse sino que las políticas emprendidas por éstas están acabando con la cultura de los pueblos indígenas:

Los que están en el Consejo Indígena, en el Consejo en el, la CDI que hablamos es gente de fuera, es gente de fuera la que viene la que está, la

que propone, la que dice, la que hace, estamos en lo mismo pues. ... la participación que da el gobierno acaba con la, con la cultura, con el saber, con la ayuda mutua...

En el aspecto educativo, la escuela sólo está formando mano de obra barata ya que sólo imparte conocimientos y enseña una lengua que no son acordes con la cosmovisión indígena. Los pocos jóvenes que logran terminar una carrera universitaria, de igual modo son formados para no regresar a sus comunidades:

El gobierno cuando, cuando quería integrar a las naciones indígenas que, que éramos un estorbo, querían que se acabara con el mazateco, se dictó en las escuelas a los maestros, fue una consigna de que no se hablara la lengua indígena, sea cual sea, ahora que se quiere recuperar y ya nos quitó la mentalidad. A muchos de nuestros jóvenes, de nuestros niños que nos la devuelvan, que se den clases, que se den, que se den la apertura en las escuelas, desde preescolar hasta universidad, que se imparta lengua indígena.

Como quiere el gobierno, vamos a decir que, que los indígenas aspiren a la universidad, a una carrera si desde la primaria nos meten libros, sabiduría extranjera, no hablamos el español y nos están metiendo... es como si tú hablaras, fueras a recibir clases a los Estados Unidos, no hablas la lengua y te están poniendo, pues si medio entiendes, medio puedes. No es lo mismo que te enseñen tu cultura en tu lengua que entiendes bien y que sabes bien. Todos los maestros de, de escuelas primarias son maestros bilingües, creo que hasta son biculturales pero, pero a la hora de enseñar se ciñen a lo que, a lo que manda el programa de educación pública y la otra lengua, la otra parte la relegan.

Nos dejaron, nos dejaron inútiles, sin fuentes de trabajo, hicimos mano de obra, o hemos hasta ahora sido mano de obra barata,

¿Cuántos indígenas llegan a sobresalir en las universidades...? es un, tendría que ser un regreso que los, que la oposición llama regresar a, a la ignorancia, a los que, a marginarse, regresar a la cultura. La gran mayoría dice que mejor se acaben los pueblos indígenas, integrarse a la globalización.

3.2.3.5 Los partidos políticos

Lo mismo ocurre con los partidos políticos, únicamente los utiliza para lograr sus fines y tampoco los consideran en sus proyectos:

Nos dicen no, “vas a recibir dinero”, cuando viene campaña cuando viene campaña dice, bien bonito habla, bien bonito, bien dulce hasta te tira los mil, pero no, no, dice ... si va a recibir las monedas, van a recibir dinero, le voy a dar algo para... van a trabajar, nada nos da, nada nada y les damos nosotros voto, pues eso, pensamos nosotros de que sirvió darle la foto y antecedente nosotros... si no tenemos nada,

En conclusión, como se puede observar en los significados de ser mazateco se encuentran entretnejidos los que corresponden a los rasgos culturales distintivos de su singularidad y aquéllos que les han sido impuestos performativamente desde la Conquista y que han sido reforzados con el correr del tiempo por el discurso indigenista a todos los pueblos indígenas, que abandera el Estado mexicano y que implementa a partir de todo un dispositivo de poder, en el que se les envía el mensaje realizativo “tu lengua y tu cultura no sirven, no tienen valor, son inferiores”, “tú eres pobre” frente a una noción de lo no indígena como sinónimo de progreso y modernidad. Los primeros les han permitido sobrevivir y mantenerse como pueblos ante el encarnizado y disfrazado combate discursivo racista que se ha emprendido para que dejen de ser lo que son. Los segundos, si bien han logrado que muchas comunidades y lenguas indígenas desaparezcan o que nieguen su condición ante la presencia del otro, de manera paradójica también los ha llevado a que se mantengan unidos, poniendo en juego la clausura de la institución social y de las significaciones imaginarias que acarrea de la que nos habla Castoriadis.

Por otra parte, el hecho de que el Estado y sus instituciones sean indiferentes a la problemática que viven los pueblos indígenas no sólo representa la forma más burda de discriminación, sino que permite entrever que necesitan que se mantengan en esa posición para soportar la estructura económica que se tiene. El hacer como que no se ve no es más que el reflejo del odio al otro, odio a sí mismo.

CAPÍTULO IV. INTERVENCIÓN E IMPLICACIÓN

4.1 La Intervención

La intervención, en tanto “acto violento”, ajeno o externo, que perturba los vínculos, los marcos normativos, las formas de vida del campo que se investiga, entendido éste como:

...espacio de aconteceres de subjetividades explícitas e implícitas [lo no dicho, lo inconsciente que se juega en los grupos], que se entrecruzan, se anudan, se enredan, se desenredan; en un contexto socio-histórico específico, y por tanto, también institucional; y que dan lugar a una serie de manifestaciones diferentes, a las que podríamos observar a nivel del sujeto singular. (Radosh, 2002: 48)

Exige que se clarifiquen algunos aspectos como: la definición del para qué de la investigación, la relación de la investigación con la demanda del sujeto que se investiga, el dispositivo de intervención que utiliza y la implicación del sujeto que indaga.

4.1.1 Investigar – intervenir ¿para qué?

Investigar sobre algo supone un “deseo de saber” que va más allá de lo ya sabido o conocido:

Implica una actitud de exploración frente a la realidad, un querer entender algo más que lo que se nos presenta ‘como evidente’, bajo la sospecha de que algo se oculta detrás de lo percibido de manera inmediata. Pero también implica una actitud transgresora, un atreverse a ‘pensar de otro modo’... a cuestionar los discursos instituidos sobre la realidad social. (Fernández; 1998: 17);

Agregaría siguiendo esta línea plasmada por la Mtra. Lidia Fernández, “supone también un deseo de transformar, de cambiar lo instituido”, en este caso de la forma en que se significa, en que se piensa el sujeto indígena desde los marcos que le ofrece el discurso institucional. Desde el inicio de la investigación sabía inconscientemente que algo se “ocultaba” en esa forma

de significarse pero no qué ni cuál era la influencia que ejercen los discursos que les llegan de afuera.

4.1.2 Demanda de investigación versus demanda de los pueblos indígenas

El interés y la demanda de realizar esta investigación se topó de entrada con una dificultad: no había una demanda explícita de que ésta se efectuara por parte de la comunidad de Rancho Nuevo. Ocurrió, como dice Mier (2002), “sin un acontecimiento que le diera origen”, “sin un malestar que fuera necesario curar”, “sin la manifestación de la incapacidad de acción colectiva de esta comunidad indígena”, ocurrió “sin otro fundamento que la inclinación a la violencia”, en la “invención imaginaria de la impotencia de los propios colectivos”, “en la expresión colectiva de un deseo de servidumbre”, “en una acción asimétrica que funda la eficacia de la intervención”.

Tres apuntalamientos de este mismo autor sobre la ambigüedad de la intervención y la demanda, la justifican:

1. No hay vínculo ni conocimiento si no hay violencia.
2. No se puede crear algo nuevo si no hay intervención.
3. La demanda hay que pensarla, no sólo como algo propio de todo vínculo humano, sino que solo la condición misma de todo lazo de reciprocidad hace reconocible la experiencia del otro que surge, se hace y se rehace a medida que el vínculo se transforma.

Esto es, en toda interacción, intercambio y vínculo existe una demanda. No se puede seguir considerando la demanda como el inicio, como momento inaugural de un vínculo, ya que es el vínculo el que le da forma y permite su expresión. La demanda sólo es posible cuando hay un vínculo previo. Es en este sentido que se enclavó el interés, demanda y deseo de realizar la

investigación con esa demanda de los grupos indígenas: por el vínculo que he establecido con ellos a lo largo de veintiséis años de trabajo en el campo de la educación indígena.

Sin embargo, para darle un sentido ético a la intervención es necesario que la demanda se juegue como diálogo, responsabilidad y afirmación de la autonomía.

Ello implica el extrañamiento del otro y con el otro, para hacer posible el diálogo. Señala Mier (2002): que debe haber “una suspensión absoluta de la intervención”, “un desdibujamiento de las identidades”, hay que reconocerlo en su cercanía pero también en su diferencia, respetándolo, intentando, como lo señala la Dra. Silvia Radosh, “escuchar al otro, no proyectando lo que uno es, piense o siente en el otro”. Al principio de la investigación fue difícil ese desdibujamiento de las identidades de la que nos habla Mier, porque representaba al otro, al diferente, en mí se veían como mazatecos y a mí me sucedía lo mismo, aunque ya tengo una larga trayectoria de trabajo en comunidades indígenas.

También debe haber un extrañamiento frente al propio saber y su acción para estar en condiciones de construir un saber; en mi caso debía de haber un alejamiento de la investidura ofrecida por el discurso indigenista en el proceso de mi formación laboral a lo largo de estos años, sobre los pueblos indígenas. Ello ha implicado que durante la intervención se cuestionaran permanentemente las verdades y certidumbres del conocimiento que tenía sobre ese discurso institucionalizado. Este extrañamiento en especial, puedo decir, lleva a una sensación de vacío, de no saber nada, lo cual produce mucha ansiedad e inseguridad, como lo señala la Mtra. Lidia Fernández “porque hay una pérdida de las certezas”.

4.1.3 Dispositivo de intervención

La forma en que es definido el dispositivo por Foucault posibilita que sea retomado para pensar la intervención en la investigación que se practica en la psicología social.

Para Foucault el dispositivo es:

...se trata de una cierta manipulación de relaciones de poder, de una intervención racional y enfocada a un objetivo en el campo de estas relaciones de poder, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas con el fin de usarlas como instrumentos. El dispositivo está por lo tanto siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre está ligado a singulares o variados límites del saber, que son su efecto, pero... al mismo tiempo lo co-determinan. Un dispositivo puede ser definido entonces como sigue: estrategias de relaciones de poder, que sostienen tipos de saber y al mismo tiempo son sostenidas por estos saberes. (Foucault; Dits et écrits, vol. II, p. 299, citado en Hans Saettele. Apuntes para las clases de la línea de investigación "La Psicología Social en la intersección de las Ciencias Sociales", Inédito, México, 2007)

Esto es, el dispositivo de intervención son las estrategias de relaciones de poder, que se juegan entre el investigador y la comunidad investigada, en el proceso de investigación. El dispositivo produce un cierto saber, como también lo menciona Deleuze:

Los dispositivos... son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. ... Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella (Deleuze; Michel Foucault, filósofo; 1999)

De igual modo, el dispositivo sostiene tipos de saber: "... *el substrato histórico que se impone como exterior al individuo, por medio de las reglas, de los ritos y de las instituciones que pesan sobre él, substrato que es inherente al sistema de creencias y de los sentimientos.* (Saettele; 2007: 2).

Definición valiosa, en tanto que en esta investigación nos permite reflexionar no sólo en cómo producir el fenómeno que se quiere investigar y en las

formas o estrategias de intervención para la producción de saberes (“dispositivo” de investigación - intervención), sino también cómo estamos sostenidos (determinados) por nuestros propios saberes, en tanto que estamos posicionados por un dispositivo, es decir, formamos parte de éste:

...en la medida en que nos situamos necesariamente en el interior de un dispositivo; somos, para aquél que permite que lo investiguemos, parte del ‘Gestell’ en el sentido de Heidegger. También podríamos decir que somos parte del gestell, querramos o no... (Ibídem)

En tanto que, la intervención que se propone está más dirigida como lo menciona la Mtra. Lidia Fernández “a desocultar lo implícito y a cuestionar lo que está instituido”, y a producir cierto saber sobre los significados de ser mazateco, mediante el uso de una metodología y estrategias de investigación, conviene concebirlo como lo señala Saettele:

“El concepto ‘dispositivo’ en ciencias sociales... remite a un conjunto de prácticas y mecanismos (sean estos discursivos o no-discursivos, jurídicos, técnicos o militares) que todos tienen como meta el remediar alguna necesidad urgente, para desplegar un efecto más o menos inmediato, y convienen que lo mantengamos en ese nivel” (Saettele; 2007: 2)

En este sentido, cabe hacer mención de la metodología de investigación – intervención, los recursos y estrategias que se utilizaron, así como las etapas por las que atravesó el trabajo de campo.

4.1.3.1 Metodología de investigación

Dado que el propósito de esta investigación es aproximarse a los significados de ser mazateco, la metodología que se utilizó fue la cualitativa que es aquella “*que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y [el comportamiento]*” (Taylor, 2000: 20), pues lo que se pretendió es aprehender esos significados que tienen sus

propios actores; la realidad que importa es la que los sujetos perciben y viven. Como lo señala la Dra. Margarita Baz:

La opción por los métodos cualitativos implica un interés por el sentido que los sujetos atribuyen a su experiencia, es decir, supone una intención de realizar una lectura interpretativa de la trama de significaciones construidas socialmente desde un contexto personal e histórico particular (Baz; 12)

4.1.3.2 Recursos y estrategias de investigación

En esta investigación el principal recurso de acercamiento a la comunidad fue la observación participante, que implicó el introducirse como investigadores en la vida cotidiana de la comunidad, dado que los significados de ser mazateco no sólo se ofrece a través de cómo se piensan sino también de cómo se viven, es decir de su forma de vida.

Otro recurso importante fueron las entrevistas a personajes claves de la vida comunitaria, en éste caso a ancianos y autoridades tradicionales (como los representantes de comunidad) y civiles (como el agente de policía, el síndico y su suplente); también se realizaron entrevistas a las mujeres para escuchar su voz, a los jóvenes; de igual modo, se entrevistó a dos personas que tienen experiencias de migración a otros lugares.

Por último, como los significados de ser mazateco se puede expresar también por medio del discurso o narrativa, se recuperaron las historias, cuentos y canciones, que complementaron los significados obtenidos a través de las entrevistas. Los mismos se anexan al final de este trabajo.

4.1.3.3 Etapas del trabajo de campo

Las etapas en que se llevó a cabo el trabajo de campo son básicamente tres:

- Ubicación de y en la comunidad

En la primera etapa se hizo una presentación con las autoridades municipales de Santa María Chilchotla, a donde pertenece la comunidad de Rancho Nuevo, lugar donde se realizó la investigación. Esta presentación tuvo que hacerse en dos ocasiones, ya que hubo un cambio en la administración.

En la comunidad básicamente sucedió lo mismo, me presenté dos veces con las autoridades locales, en la primera y segunda visita porque parece ser que algunos de los integrantes se habían olvidado de mí, pues no me recordaban después de un año de ausencia. En este espacio comunitario he tenido que aclarar el interés de realizar este trabajo de investigación en varias ocasiones a las personas que me lo han solicitado.

En esta etapa también se realizó un reconocimiento de la comunidad, los lugares comunes, las familias que viven ahí, servicios con los que cuenta, etc.

- Trabajo de campo

Se realizaron cuatro visitas a la comunidad, en el mes de mayo de 2007, julio del 2008, noviembre de ese mismo año y a finales del mes de enero de 2014. Las dos últimas ocasiones, pernocté en la casa de la Señora Humberta Tejada y el Señor Teodoro Díaz. La tercera visita, se hizo con la intención de participar en el Día de Muertos y observar el ritual en el que participan los huehuetones.

En estas visitas se hicieron 10 entrevistas a personajes clave de la comunidad de Rancho Nuevo y también del municipio de Santa María Chilchotla. De igual modo se recopilaron cinco narraciones y seis canciones. Las últimas se anexan al final de este trabajo de investigación.

- Cierre del trabajo de investigación

Despedida de la familia que nos ofreció su casa y establecimiento del compromiso de enviar el archivo electrónico al Profesor Magdaleno Díaz Tejada, hijo de la señora Humberta y del Señor Teodoro, para que sea revisado por los jóvenes de la comunidad que se encuentran interesados en sus resultados.

4.2 La Implicación

La tarea de investigación nos muestra que estamos implicados por lo que se investiga, en términos de Ardoino (1992): estamos en relación y como tales salimos afectados; por tanto es necesario aclarar el nivel de implicación que tenemos con el objeto de conocimiento:

En cualquier investigación, pero particularmente en la investigación cualitativa y dialógica, es importante, como rigor de método y prevención contra la sobreinterpretación, asumir y explicitar la carga subjetiva y el nivel de implicación que existe entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento, como un elemento más de la investigación. (De la Peza: 1994:184)

Un posicionamiento crítico de cómo estamos implicados nos obliga a revisar cómo ha sido el acercamiento con nuestro objeto de estudio, en relación al saber que hemos tenido de éste.

Puedo decir que mi interés por realizar una investigación con comunidades indígenas tiene su antecedente en el largo recorrido que he realizado por el campo de la educación indígena, y en los vínculos con personas, lugares y, hasta con cosas, que he creado con éstos durante ese tiempo. Muchos de mis grandes amigos, se reconocen como zapotecos, mixtecos, hñahñú, etc.

Incluso, uno de ellos, quién ya falleció, era un mazateco de Huautla de Jiménez, municipio que colinda con el de Santa María Chilchotla. También ha sido de jefes indígenas, de quien he padecido más la discriminación laboral. Me gusta la sencillez de muchas de estas personas; se me hace difícil de entender que, cuando ocupan un cargo, muchos de ellos ejercen el racismo más latente no sólo con quienes a nos consideran mestizos, sino mayormente con quienes son identificados como indígenas.

Sin embargo, mi primer acercamiento con las comunidades indígenas fue por medio de mi padre, quien a pesar de sus raíces orientales, era un franco admirador de las culturas prehispánicas. Tenía y leía muchos libros de éstas, también gustaba de las esculturas de metal de guerreros aztecas, Siempre nos hablaba con gran orgullo de nuestras raíces indígenas, pero a la vez, discriminaba la otra raíz, la española; mientras que de nuestra tercera raíz nunca hablaba.

Otro acercamiento – enfrentamiento muy significativo (y utilizo esta palabra “enfrentamiento” por lo que me significó: me puso de frente a una realidad hasta entonces desconocida, la de los sujetos indígenas de carne y hueso) lo tuve como parte del Servicio Social de la licenciatura en Pedagogía de la UNAM que realicé en la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), participando en un Curso de Inducción a la Docencia para Promotoras de Educación Preescolar, en Temazcal Oaxaca. Fue una experiencia de vida y profesional muy dura, era la primera vez que salía de mi casa, las condiciones de la casa-escuela donde se llevó el curso eran pésimas y el clima inclemente (alcanzaba los 40 grados), las clases eran difíciles por el calor y por la situación de monolingüismo en alguna lengua indígena de muchas de las chicas (nosotros no hablamos sus lenguas ni ellas el español). Ahí se rompió la idealización y descubrí que el racismo más exacerbado es el que se ejercía entre ellas mismas.

Sin embargo, el curso me ofreció la posibilidad de mirar una realidad que me resultaba incomprensible y ante la cual me cegué y me resistí a mirar durante algún tiempo. Y digo me cegué porque desafortunadamente durante muchos años me quedé atrapada en la idea de que el problema de la educación indígena era la organización de ese curso, o el mal diseño del programa de capacitación, la formación deficiente de los profesores, los planes y programas de estudio, los métodos de enseñanza, etc., según la actividad en la que estaba participando. Estaba convencida de que si lográbamos construir una buena propuesta educativa la problemática que se vive en la educación indígena (altos índices de reprobación, bajo nivel de aprovechamiento, deserción y ausentismo escolar) se resolvería en parte. Me tomó bastante tiempo entender que el problema de la educación que reciben los grupos indígenas no es de métodos de enseñanza, ni de organización escolar, es de otro orden; tiene que ver con el propósito prioritario del Estado Mexicano, la desaparición de éstos como entidades diferenciadas. Por ello, a pesar del discurso de éste de ofrecer una atención diferenciada para esta población, lo que realmente está promoviendo en el espacio educativo es la pérdida de la cultura y lenguas indígenas. Ello es evidente porque los contenidos educativos que están considerados en los programas de estudios de la educación primaria son nacionales y la lengua que se está enseñando es el español; además aunque ahora se da la apertura de incluir como contenidos escolares los que tienen que ver con su cosmovisión ha sido bajo la línea que ofrece la Secretaría de Educación Pública, con lo que la supuesta educación bilingüe intercultural que se está impartiendo, es sólo desde un punto de vista folklórico. También me cegué porque no quise reconocer que estaba situada en el dispositivo, formo parte de la máquina institucional.

Ahora bien, es cierto que he sido testigo y protagonista, del desprecio del Estado y de algunos sectores de la población para con los grupos indígenas; pero también lo es que me descubro como ignorante de su forma de vida y de su forma de significarse, pues el conocimiento que tengo

de éstos es principalmente el que circula en los espacios institucionales; entonces ¿cómo diseñar propuestas educativas si no se tiene conocimiento de estos dos aspectos que resultan fundamentales? De ahí mi interés por realizar esta investigación.

Ahora, al concluir esta parte del proceso, me he puesto a pensar porque no siento rechazo hacia los indígenas, creo que porque me identifico con ellos, sé lo que es la pobreza, aunque no la extrema, como la que viven muchos de ellos. En algún momento de nuestra vida, cuando mis padres construyeron la casa donde vivimos, padecimos de serios problemas económicos, tanto que había días, sobre todo los sábados, que ya no teníamos que comer, aunque fuera por tan sólo unas horas, porque por la tarde mi padre ya nos traía algo. Éramos ocho hermanos y fue difícil para ellos mantenernos, mandarnos a la escuela y construir una casa.

Sé también lo que es ser señalada por tener algunas características físicas. Como la familia de mi papá tiene ascendencia japonesa y algunos de mis hermanos tienen los rasgos muy acentuados, nos han llamado chinos, coreanos u orientales. Esto no me preocupa ahora, quizás de niña un poco por el acoso “curioso”, pero no ofensivo de otros niños, sobre todo hacia mi hermana. A final de cuentas, las culturas orientales no han sido desvaloradas como las indígenas.

Por último, descubro con este trabajo, que yo misma me ubicaba como indigenista, he sido promotora de ese discurso, aunque en los últimos años, lo he cuestionado.

CONCLUSIONES

No quisiera concluir este trabajo sin mencionar algunos aspectos que pude observar con la realización del mismo.

Primero, hay todo un dispositivo de poder en las manos del Estado que se está poniendo en marcha en las comunidades indígenas para, por un lado, vigilar y controlar, y por otro para domesticar los cuerpos y las conciencias. Por ejemplo, los cargos de Agente de policía (representante de la comunidad en el municipio) y de policías y los comités que se forman como parte del Programa de Oportunidades, éstos últimos, si bien son de tipo social y están llevando cierto grado de bienestar y el que mejoren algunos hábitos, por ejemplo, el de limpieza. También sin que sean conscientes de ello, mantienen informados al inmediato superior, son usados como parte del mecanismo de control, pues se reúnen con representantes del municipio un día a la semana y les informan qué es lo que está pasando en la comunidad.

La escuela, de igual modo, representa un espacio muy importante para hacer llegar el mensaje de que sus lenguas, conocimientos y saberes son inferiores, pues en éstas se usa el español como objeto de estudio y medio de instrucción y se usan los contenidos de los libros de texto nacionales.

Segundo, si bien es cierto que hoy se maneja un discurso diferente en torno al ser indígena desde el discurso indigenista, en torno a la interculturalidad, tiene que lidiar con la estructura y el anquilosamiento en que se encuentran las instituciones que manejan este tipo de discurso. Quizás tardará décadas, sino es que más, para que pueda tener impacto. Tal vez ya sea demasiado tarde pues más lenguas indígenas habrán desaparecido de manera significativa, sin que la situación de pobreza deje de existir, pues se necesita de marginados para poder mantener la estructura económica. Además, son

cada día más numerosos los movimientos migratorios sobre todo de comunidades indígenas no sólo a las grandes ciudades sino también a los campos agrícolas más aún a los estados del norte del país, lo que los lleva a la adopción de otras tradiciones y costumbres.

Tercero, la sola denominación de indio es un acto hiriente, es un acto que duele. El hecho mismo de mencionar la palabra en las entrevistas, permitió observar que es un término punzante, dejaba ver que se sentían apelados e incómodos, como si recibieran un golpe o les recordara una experiencia traumática, dolorosa que se quisiera olvidar.

Cuarto, no puedo dejar de mencionar que sentí tristeza y pesar porque a pesar de que algunas personas se preparan (más pesar aún por las pocas mujeres que tienen la posibilidad de estudiar porque es muy difícil hacerlo en las comunidades indígenas) para salir adelante (la educación como sinónimo de progreso) no encuentran trabajo en sus comunidades; por ello muchas de ellas se ven obligadas a migrar hacia las ciudades exponiéndose a ser discriminadas y marginadas y restringiendo su derecho a usar su lenguas. Nada más duro que tener limitada la libertad de palabra, derecho fundamental del ser humano. Pesar también por los jóvenes que se encuentran matando el tiempo en la calle o en sus casas ya que no participan en el trabajo del campo.

El sentimiento de pesar está presente también porque han renunciado a sus derechos como mexicanos y predominan sus demandas de tipo asistencial. Queda la esperanza de lo que Butler llama la posibilidad de fracaso, que es la apertura a una respuesta crítica, a la subversión de los efectos del discurso de odio, a “una reorganización” y “resignificación” del enunciado ofensivo, en el que al mismo tiempo se expone y contrarresta el ejercicio ofensivo del habla, y que ha dado lugar a los movimientos indigenistas, en el

que pueblos indígenas se asumen como indios y luchan por la reivindicación de sus derechos.

Por último, la intervención quedó reducida a propiciar una modesta pero valiosa escucha de las personas entrevistadas y sus familias, que logró que algunos de ellos se perturbaran al escucharse, quizás esto los lleve a una resignificación de algunos de los significados de ser mazateco y de ser indio, pero esto es apresurado decirlo.

BIBLIOGRAFÍA

ARDOINO, Jacques (1992). "La implicación", inédito, Lyon.

ARTEAGA Aguirre, Catalina (1999). "Construcción de identidades laborales de temporeras/os frutícolas en Chile: el caso del Palquí, 1969- 1997", en *Cultura e identidad en el campo latinoamericano. Globalización ¿para quién? ¡Por un desarrollo global incluyente!* Volumen I, UAM-Xochimilco, 1era. Edición, México.

ASSOUN, Paul Laurent y Marcos Zafirooulos (dir.) (1996) *Lógicas del síntoma lógica pluri-disciplinaria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

BARABAS, Alicia M. y Bartolomé, Miguel A. (coords.) (1999) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. II, Colección INI – INAH, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2004). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, 2ª edición, INI - Siglo XXI, México.

BAZ, Margarita. "*Génesis social y teórica de la intervención grupal en México*". Capítulo para el proyecto de libro *Perspectivas de la psicología de los grupos en Iberoamérica y España*, compilado por Cristina Martínez-Taboada, de la Universidad del País Vasco, España.

BAZ, Margarita (1999). "La intervención grupal: finalidades y perspectivas para la investigación", *Anuario de investigación 1999*, UAM-X.

BENVENISTE, ÉMILE (2004). *Problemas de Lingüística general 1*, Siglo XXI editores, México.

BOEGE, Eckart (1988). *Los Mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México

BOLAÑOS Martínez, Raúl (1974). *Historia patria*. Editorial Kapelusz Mexicana, México.

BONFIL Batalla, Guillermo (1987). *México Profundo. Una civilización negada*, CIESAS-SEP, México

BUTLER, Judith (2004). "Lenguaje, poder e identidad", ed. Síntesis, Madrid.

CANEDO Vásquez Gabriela (2008). *Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por "usos y costumbres" en Oaxaca –México*. En publicación: *La economía política de la pobreza*/Alberto Cimadamore (Comp.) Buenos Aires: CLACSO.

CASANOVA Cardiel, M. Patricia et. al. "La psicología social de intervención"

CASTORIADIS, Cornelius. *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*

CERQUEDA García, Maximino. *Efemérides de la Mazateca Alta*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 6 de julio de 2008.

DIMITRI, D'Andrea (2000). "Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política" en Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea. *Identidad y conflictos*. Franco Angelu, Milán, Traducción de Gilberto Giménez.

FERNÁNDEZ, Lidia (1998). "Construyendo el problema de investigación" en *Encrucijadas metodológicas*, UAM- Xochimilco, México, 1998

FIGUEROA Valenzuela, Alejandro (1991). *Identidad y estrategias de persistencia cultural entre los cahitas*, Revista Alteridades, Año 1991, Número 2, UAM-Iztapalapa, México, pp. 53-61

FOUCAULT, Michel (2005). El poder psiquiátrico. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

FOUCAULT, Michel (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. Edit. PRE-TEXTOS. 2ª. Edición España.

FRIEDLANDER, Judith (1977). Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo, FCE, México.

GALENDE, Emilio (1999). De un horizonte incierto, Paidós, Buenos Aires.

GIMÉNEZ, Gilberto. El debate contemporáneo en torno del concepto de etnicidad. Ponencia presentada en el Foro "La cuestión étnica en el México del siglo XXI", Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 29 y 30 de Octubre de 2005

GIMÉNEZ, Gilberto (2000). "*Identidades étnicas: un estado de cuestión*" en: Los retos de la etnicidad, L. Reyna Coord. México: CIESAS-INI-PORRUA, 2000

HERNÁNDEZ López Ramón (1982). La educación indígena en la educación nacional, SEP-INI, Cuadernos de Información y Divulgación para Maestros Bilingües No. 54, México.

IBAÑEZ, Tomás (1994). "*La psicología social contemporánea*" en Psicología Social Constructivista. Textos recientes. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Enciclopedia de los Municipios de México, Gobierno del estado de Oaxaca, 2005

LAPLANCHE-PONTALIS. Diccionario de Psicoanálisis

LEÓN Portilla, Miguel (1984). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1977). *La identidad. Seminario interdisciplinario*. Ediciones Petrel, París

LÉVI-STRAUSS, Claude (1981). *Seminario La identidad*, ediciones Petrel, Barcelona.

LÓPEZ Austin, Alfredo (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA-UNAM, México

LÓPEZ Austin, Alfredo y Leonardo LÓPEZ Luján (1996). *El pasado indígena*, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, México.

MIER, Raymundo. *“El acto antropológico. La intervención como extrañeza”*, en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 18/19, UAM-Xochimilco, México, 2002

MOCTEZUMA Yano, Patricia. (2006). *Los teenek productores de piloncillo de San José Peketzén, Tancanhuitz: La construcción de la identidad en la huasteca potosina*, *Revista Relaciones* 106, Primavera 2006, Vol. XXVII, El Colegio de San Luis A. C. pp. 153-182

PEDRO Castañeda, Alejandrina. *Riqueza ancestral de la cultura mazateca*.

POUTIGNAT, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart. Capítulo VI. El ámbito de la investigación de la etnicidad: cuestiones claves. En *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France. Pp. 154-188

RADOSH, Silvia. *Abordaje grupal en la problemática psicosocial*. ANUARIO 2000 • UAM-X • MÉXICO • 2001 • PP. 47-65

RESTREPO, Eduardo (2004). *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*. México. Universidad de la Ciudad de México

REYGADAS, Rafael y Robles, Mariana. "Sobre la construcción de dispositivos de investigación –intervención", Anuario de investigación 2005, UAM-X, México, 2006

RICOEUR, Paul (1999). *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona.

RICOEUR, Paul. "Respuesta a mis críticos", *Fractal* n°13, abril-junio, 1999, año 3, volumen IV, pp. 129-137

RICOEUR, Paul (2006). *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI editores, 4ª Edición

RODRÍGUEZ Alba Jaime. Aspectos y problemas de la identidad cultural, *Revista Notas Sociológicas* N° 3, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan

RODRÍGUEZ, María Teresa (2003). *En busca de la tradición, memoria y cultura en Nuevo Ixcatlán*. México, CIESAS- IRD-ICANH

SAETTELE, Hans. Apuntes para las clases de la línea de investigación “La Psicología Social en la Intersección de las Ciencias Sociales”, Inédito. México, 2007

SÁNCHEZ, Consuelo (1999). Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía, Siglo XXI editores, México

VELASCO, Juan Carlos. “Pluralidad de identidades e integración cívica”, Arbor. CLXXXI 722 (noviembre-diciembre 2006)

VILLORO, Luis (1996). Los grandes momentos del indigenismo en México, 3ª edición, FCE- COLMEX- El Colegio Nacional, México

WARMAN, Arturo (1978). *Indios y Naciones del Indigenismo*, en Nexos No. 2 México, 23 p.

Páginas de Internet:

ARIEL De Vidas, Anath (2007). *La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana*, Nuevo Mundo Mundos Nuevos, BAC, mis en ligne le 1 février 2007, référence du 8 mars 2007, disponible sur: <http://nuevomundo.revues.org/document3344.html>.

ALEJOS García, José (2004). “Identidad étnica y conflicto agrario en Chiapas”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Numéro 10-2004 - *Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine*, [En ligne], mis en ligne le 21 février 2005. URL : <http://alhim.revues.org/document114.html>. Consulté le 8 mars 2007.

BUTLER, Judith. *Soberanía y actos de habla performativos*
<http://www.acepar.org/numero4/inden.htm>.

Instituto Lingüístico de Verano, 2008 <http://www.sil.org/Mexico/otopame/00e-otopame>

ANEXOS

Cuentos

San Juan Ceniza

Narrado por el señor Hermenegildo Díaz

Julio 21, de 2008.

San Juan Ceniza tenía una tía. Él se calentaba a la orilla de la lumbre, mientras su tía se iba diario a trabajar. Juan Ceniza se quedaba ahí nada más y prendía la lumbre. Un día su tía le dijo que cómo nada más estaba ahí, que si le podía traer leña. Él le dijo “voy mañana tía”.

Su tía tenía muchos guajolotes y, un día, cuando se fue a trabajar, Juan salió a enterrar un guajolote. La tía le dijo “¿dónde fuiste?” y vio que no estaba su guajolote. Le preguntó que si no lo había visto. “No, te dije tía que lo iba a cuidar y ahora no está”. “¿Cómo le vamos a hacer?”, dijo la tía. Juan le dijo que se lo había llevado un ratero (pero era el mismo Juan quién se lo había llevado) y ella lo buscaba y lo buscaba.

Juan le dijo a su tía: “Busca cuatro soldados, cuatro picos y cuatro palas”. La tía los fue a buscar y se seguía preguntando ¿dónde está mi guajolote? Como escuchaba gritar al guajolote, se acostaba en el suelo para ver dónde estaba. Siguieron buscando en un día. Luego lo vieron y le dijeron a los soldados, ellos sacaron al guajolote enterrado. Entonces Juan Ceniza le dijo a su tía que cómo él había encontrado al guajolote iba a comer huevo durante un mes.

Cuando terminó el mes, llevó al ganado de su tío a un monte lejano. Su tío le hablaba y él no contestaba porque había ido a dejar las vacas. El tío dijo “se perdió mi ganado y cómo buscaste al guajolote y lo encontraste quiero que lo vayas a buscar”. Juan Ceniza le dijo a su tío que fuera a buscar cuatro policías. ¿Adónde llevaron al ganado?. El tío se subió a los palos grandes (o árboles) para buscar al ganado y no lo encontró, adónde estaba su rastro, ahí lo buscaba.

Un día estaban buscándolo, Juan Ceniza se subió a un palo y le dijo a su tío “mira ahí está” y lo encontró. Juan Ceniza dijo “ahora que encontré el ganado voy a comer carne durante un mes”.

Juan Quinto

Narrado por el señor Hermenegildo Díaz

Julio 21, de 2008.

La mamá de Juan Quinto estaba enferma. Juan Quinto le dijo a su hermano “¿Cómo le vamos a hacer ahora, nada más está enferma nuestra mamá?”, “Hoy tú vas a cuidar mamá, yo voy a ver la milpa, porque ¿oyes Juan que ya está corriendo⁴⁰ la milpa”. Juan Quinto se fue a la milpa y su hermano se quedó bañándola. La mamá se murió. Cuando Juan Quinto regresó le preguntó a su hermano Juan “¿Qué le hiciste a nuestra mamá?”. “Se está riendo nuestra mamá y la bañé con agua hirviendo”. Con el agua caliente toda la carne se le fue. Juan Quinto le dijo a su hermano Juan “Tú sabes ¿cómo le vamos a hacer a nuestra mamá?”. Vamos a traer al padre para que perdone todos sus pecados, le vamos a decir que está enferma nuestra mamá. La dejó parada en la puerta. Cuando llegó el padre, le dijeron que abriera la puerta y ella se cayó, pues el padre no sabía que estaba ahí parada. “Oye padre mataste a mi madre, ¿cómo le vamos a hacer?”. “ustedes no se preocupen, así la vamos a enterrar, sin dinero, sin nada. Enterraron a su mamá, regresaron solos a su casa porque ya no tenían mamá. Uno de los hermanos dijo: “¿Cómo le vamos a hacer?, tú tu camino y yo el mío”. Le dijo “no digas así, vamos”.

Llegaron a un lugar, en dónde hay un palo grandote (puede ser árbol grande), ahí estaba un hombre malo que estaba comiendo. “Súbete al árbol hermano y espérame ahí, yo voy a traer mi morralito. Fue a traer una puerta de su casa. Su hermano le dijo “¿y ahora qué hiciste?, ¿para qué quieres la puerta?”. “Llevamos esta puerta y subimos el palo” y ahí se sentaron en la

⁴⁰ Parece ser que cuando la milpa ya está muy alta, la despuntan, le quitan la espiga, con el fin de tener que darles de comer a los animales (bueyes, mulas, caballos y burros)

cima del árbol y abajo platica el diablo. Había mucho dinero en la mesa. Uno de los hermanos dijo: “Orínate, cagate”. El hombre malo dijo: “sabrosa está la sopa que nos envió Dios”. Uno de los hermanos dijo: “¿ahora cómo vamos a matar al rey malo que está abajo?”. Su hermano le dijo: “Cuatro sapos vamos a enterrar en cada esquina de la casa”, mientras su hermano sigue cargando la puerta. “Vamos a chupar sangre para que se muera el rey”. El rey los escuchó que estaban arriba y le tiraron la puerta encima. “Yo creo que así hizo nuestro Dios ya terminó todo el mundo”.

Se fueron, están tocando la campana ¿qué está pasando? Llegaron los dos “Está muriendo el rey”. Sabes cómo vamos a hacer. Nosotros sabemos curar a la gente. Está bien váyanse a verlo. ¡Qué vengan los dos! Ellos dijeron: busca cuatro mozos y otros cuatro barretones. Escarbaron los mozos y dicen que está lleno de sangre, que está chupando el rey. Lo quemó el sapo. El rey se curó. Les preguntaron a los hermanos ¿cuánto quieren ahora que sanó el rey? “No, nosotros no queremos dinero”. Les dieron dinero pero no lo quisieron agarrar. Pues ahora ni modo qué le voy a hacer dijo el rey, les voy a dar a mis dos hijas.

Canciones

Traducción: Virginia Díaz Tejeda

Canción 1

Buenos días compañeros,
Buenos días a todos,
Buenos días niños,
Buenos días señores.
Aquí platicamos un rato en este día.
(Se repite 4 veces)
Venimos a visitarlos un rato,
traemos paciencia,
traemos comprensión.
(Se repite 4 veces)

En la Fiesta de Todos Santos,
así estamos en este día,
adondequiera nos encontraremos.
En esta fiesta de por sí,
en cualquier parte nos encontraremos.

Venimos a platicar un rato,
venimos con gusto,
venimos con alegría,
venimos con alegría.
(Se repite cuatro veces)

Canción 2

Qué bonita está la ofrenda,
dicen todos los santos.
Qué bonita está la ofrenda,
dicen todos los santos.

Está muy brillante,
está muy bonito,
en este mundo.
Está muy tiernito,
está muy verdecito
la flor de cempasúchil.
¡Qué bonito arde el copal!
tiene sabor dulce.
¡Qué bonito huele la casa!.

Qué bonita está la ofrenda,
dicen todos los santos.
Qué bonita está la ofrenda,
dicen todos los santos.

Está muy brillante,
está muy bonito,
en este mundo.
Está muy tiernito,
está muy verdecito
la flor de cempasúchil.
¡Qué bonito arde el copal!
tiene sabor dulce.
¡Qué bonito huele la casa!.

Canción 3

Ya llegó la hora de la fiesta.
Ya llegó la hora de la fiesta.
Ya llegó la hora de la fiesta.
Ya llegó la hora de la fiesta.

Ya está llegando la gente que viene de la ciudad,
ya están llegando.
Bailen amigos,
para que la fiesta salga a todo dar.
(Se repite cuatro veces)

Todos nosotros celebramos la fiesta,
¿Quién va a hacer la fiesta si no estamos nosotros?
¿Quiénes van a prender la vela?
Se ve bonito cuando van a prender la vela
Se ve bonito cuando se prende la vela y está todo.

Canción 4

Aquí andan otra vez los huehuetones
Aquí andan otra vez los huehuetones
Aquí andan otra vez los huehuetones
Aquí andan otra vez los huehuetones

Están platicando y están sonriendo
Están platicando y están sonriendo
Están platicando y están sonriendo
Están platicando y están sonriendo

Les da gusto si alguien platica con ellos.
Les da gusto si alguien platica con ellos.
Les da gusto si alguien platica con ellos.
Les da gusto si alguien platica con ellos.

Que si alguien nos dice algo
Nada más sonría ja, ja, ja.

Canción 5

Va a estar muy triste si no participamos
nosotros los huehuetones
porque es la fiesta de los muertitos.
(Se repite cuatro veces)

Se siente uno muy contento
si están tocando los huehuetones.
A nosotros nos da alegría.
Qué bonito tocan sus instrumentos
Qué bonito suena el tambor
(Se repite dos veces)

Otros huehuetones a veces cantan
de los que vienen de la ciudad
y cantan diferente
de que ya no les hacen caso
ya nadie los saluda
ya nadie les hace caso.

Canción 6

Aquí les voy a contar sobre el aguardiente.
El aguardiente los vuelve loquitos,
Ya hablan, ya platican entre ellos.

Dondequiera que hay una fiesta
lo primero que hay es aguardiente.
Esta agua está primero,
donde hay bautizo,
donde hay lavado de manos,
donde están cantando,
están tomando y están comiendo.

En ninguna parte hay aguardiente.
No pasa nada cuando se toma poquito.
Con pensamiento lo tomamos.
Por eso piénsenle muchachos
cuando se encuentren con esa agua.