



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Psicología

**Experiencia psicosocial de las transformaciones de la
modernización capitalista en el ámbito rural.
Simbolización del pasado, tensiones actuales
e impacto en la organización comunitaria.
Una mirada desde San Pedro Tidaá, Oaxaca.**

Tesis
que para obtener el título de:
Licenciada en Psicología
presenta:
Andrea Calderón García

Director de tesis: Dr. Héctor Díaz Polanco
Revisora: Mtra. Angélica L. Bautista López



México, D. F.

junio de 2008.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la participación de *la gente de Tidaá* que nos permitió acercarnos a su pueblo y a su vida. Las reflexiones aquí expresadas son en buena medida tuyas y admiro su disposición para compartirlas y los esfuerzos que realizaron para hacerlo. Agradezco además de su confianza, su calidez y su hospitalidad.

Agradezco en particular a *Clara, Poli, Aurelio, Amparo, Ismael, Eustolia, Nacho, Virgilia, Pedro Juan y Rosa* por adoptarnos durante nuestras estancias en el pueblo, por la convivencia con ellos que fue enriquecedora en todos los sentidos y por las tantas atenciones y cariño que han tenido con nosotros. Sobre todo a *Juan Valentín* por habernos invitado a conocer su pueblo y a trabajar con su gente. Su participación ha sido fundamental para las actividades que se han desarrollado en Tidaá y es admirable el gran entusiasmo y dedicación con que se ocupa de encontrar formas en las que esta comunidad pueda desarrollarse sin perder en el camino lo valioso de su historia y su cultura.

La oportunidad de participar en el *Proyecto de Conservación, Identidad y Desarrollo Comunitario* me permitió empezar a conocer y a trabajar en el mundo de las comunidades indígenas. Agradezco a *Andrés Moctezuma* por convidarme de este espacio y por su apoyo y comprensión a lo largo de estos años de trabajo y de tesis.

Agradezco a *Héctor Díaz Polanco*, cuyo trabajo he admirado desde tiempo atrás, el permitirme compartir este trabajo con él. Sus comentarios y consejos, críticos pero motivadores, fueron fundamentales, al igual que el que su acompañamiento fuera amigable, sencillo y estimulante.

Federico Navarrete y los participantes en su *seminario de tesis* fueron un gran apoyo a lo largo del proceso de redacción de la tesis. Agradezco a Federico por su interés desde un inicio, cuando apenas empezaba esta investigación y no hallaba su rumbo, y por todos sus comentarios que enriquecieron y ayudaron a asentar este trabajo.

Agradezco a *Angélica Bautista* por la accesibilidad y por los consejos a lo largo del trabajo. A *Paco Pérez Cota* por su disposición, sus comentarios y por la revisión minuciosa de la tesis. A *Adrián Medina* por su apoyo ante las complicaciones de comenzar a plasmar las líneas de este trabajo. A *Pablo Fernández* por *las formas* y por el gusto por la psicología.

Por el ánimo, el interés, el respaldo, las opiniones y los consejos agradezco a *mis padres, hermana* y a *Miki*; también a los *familiares* que se interesaron, con los que pude compartir el proceso de este trabajo o alguna inquietud, algún descubrimiento, algún libro.

A mis colegas *María, Mariana, Lucía, Ana* y *Sarya*, compañeras de alegrías y padecimientos a lo largo de estos años de formación (sobre todo fuera de los salones, pero también en ellos). Por su entusiasmo, sus ocurrencias, su apoyo, sus consejos, por todos los momentos de felicidad que hemos compartido y que espero que continúen a lo largo de la vida.

A los *exeducativos*, a los de acá y a los de allá (y al *Yedra*) por el aprendizaje colectivo, por la esperanza, por el ejemplo, por la lucha.

.... Y a *Vicente*... mi amor, mi cómplice y todo...compañero a lo largo de todos estos años de buscar explicaciones, de tratar de entender el mundo, sus condiciones y posibilidades de otra forma; compañero en el trabajo en Tidaá y en cada idea de esta tesis. Porque juntos hemos descubierto, crecido, entendido, trabajado...

Índice

Introducción	7
I. Panorama general: El capitalismo mundializado	7
II. Panorama específico: San Pedro Tidaá	12
III. Objetivos	14
IV. Cómo y con quiénes se trabajó	15
<i>Primeras aproximaciones</i>	15
<i>Entrevistas a adultos</i>	17
<i>Grupos de discusión</i>	18
<i>Trabajos con niños y jóvenes</i>	19
Tabla: Actividades y características de los participantes	20
V. Análisis y resultados	20
 Primera parte	
Memoria colectiva	25
 Capítulo 1:	
Reflexiones en torno a la memoria	27
I. La perspectiva simbólica	27
II. La memoria de lo social y lo social de la memoria	30
III. Memoria colectiva	33
IV. Narraciones	35
 Capítulo 2:	
La memoria de los tidadeños	39
I. El presente en el pasado y el pasado en el futuro	39
II. La fundación	42
III. Recuerdos de antes de la conquista	47
IV. La construcción de la iglesia y el molino	51
V. Conflictos con los pueblos vecinos	54
<i>Yodocono</i>	54
<i>Revolución</i>	56
<i>Tilantongo y Diuxi</i>	60
VI. Palabras finales: episodios del pasado desde el presente en Tidaá	65
 Capítulo 3:	
Recuerdos de la vida cotidiana	67
I. Un pueblo triste	67
II. Pero organizado	73
III. En el que la gente estaba más unida y se apoyaba más	78
IV. Sentimientos encontrados	83

Segunda parte	
Transformaciones de las últimas décadas	89
Capítulo 4:	
Primeras grandes transformaciones del siglo XX	91
I. Modernización.....	91
II. El papel de la escuela	96
<i>La primera escuela y el entusiasmo por su ampliación.....</i>	<i>98</i>
<i>¿Pero es la escuela que queremos?</i>	<i>102</i>
<i>La pérdida de la lengua propia</i>	<i>106</i>
<i>La figura del maestro.....</i>	<i>108</i>
<i>Escuela y “progreso”</i>	<i>109</i>
III. Migración	113
<i>Las primeras migraciones.....</i>	<i>115</i>
<i>El éxodo de Tidaá.....</i>	<i>118</i>
<i>El regreso</i>	<i>122</i>
<i>Miradas a la migración.....</i>	<i>124</i>
IV. El forcejeo de la hegemonía ideológica.....	127
Capítulo 5:	
Transformaciones en la organización comunitaria	135
I. La división del pueblo	135
II. Transformaciones en la organización política local.....	141
<i>Cambios generados por las dinámicas migratorias.....</i>	<i>144</i>
<i>Impacto de las políticas nacionales.....</i>	<i>151</i>
III. La política nacional en Tidaá	158
Capítulo 6:	
Percepciones, expectativas y perspectivas de los jóvenes	161
Conclusión	175
Referencias.....	191
Anexo 1: Nombre de los participantes por actividad	199
Anexo 2: Encuesta.....	205
Anexo 3: Dibujos de los niños	207
Agradecimientos.....	209

Introducción

A pesar de la tendencia a la insensibilidad y a la indolencia ante la experiencia del otro, a pesar de que se hable de una “atomizada función diaria” que nos lleva a excluir nuestros afectos y conexiones hacia los otros “para pasar por al lado de una persona de la calle tirada en una puerta y seguir caminando, para disfrutar de la cena cuando tantos niños tienen hambre, para descansar por las noches cuando el sufrimiento es incesante” (Kornbluh, citado en Žižek, 2004, p. 63), en realidad hay momentos en que la situación actual duele. Duelen esos otros que no podemos sentir tan “otros”, tan ajenos, y aunque sea sólo por momentos –ya que el sentirlo de manera constante probablemente, como menciona Kornbluh, nos impediría continuar viviendo– algo de ese sentimiento perdura y no deja que olvidemos que el mundo en que vivimos es tremendamente injusto.

Nos sorprendemos, con Bourdieu, de que

el orden establecido con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales. (2003, p. 11)

E inevitablemente nos cruza la mente la cuestión de qué se podría hacer para que no fuera así.

Este trabajo no se piensa como una respuesta, es sólo un acercamiento, una aproximación, a un espacio concreto desde el cual tener más elementos para pensar cómo se puede formular alguna parte de esa pregunta.

I. Panorama general: El capitalismo mundializado

Partimos de la idea de que las condiciones en las que vive actualmente el mundo no se deben a una tendencia irreversible de la historia, a la imposibilidad de evitar o superar un sistema, o a que vivamos en el mejor de los mundos posibles con el máximo desarrollo de la Razón y la Civilización como se nos pretende hacer creer.

La modernidad, en el modo capitalista global en que se ha desarrollado, no ha podido cumplir con sus propias promesas (que siguiendo a Boaventura de Sousa (2003) serían las de igualdad, libertad, paz y dominación de la naturaleza) y más bien ha generado condiciones indignantes. No hace falta mencionar cifras –aunque son bastante tremendas– para darse cuenta de la magnitud de esta decepción, nos basta con reparar 1) en la *igualdad* entre la costurera de la maquila y el dueño, entre los agricultores que venden sus zanahorias a Wal Mart y la señora que las compra para el caldo de pollo de su perro, entre Carlos Slim y “el güero” que barre cada mañana la colonia contento de tener un trabajo, entre la mujer amuzga que dejó su pueblo a los 15 años y la señora que le pide que hoy no le ponga tanta sal a las alcachofas; 2) en la *libertad* del campesino migrante para viajar por el mundo como ciudadano cosmopolita, o en la del niño “de la calle” para producir y vender en *boutiques* desde productos con manufactura artesanal hasta los más sofisticados sistemas electrónicos; 3) en la *paz* que se vive en las comunidades que tienen modos distintos de hacer las cosas, lejos de ejércitos, pefepos y paramilitares, en lugares como Atenco o Oaxaca, por no decir Chiapas y Guerrero (y eso sólo por mencionar los casos más brutales), aunque también podemos mencionar la paz que se respira en los países con los que Estados Unidos negocia de tan amistosa manera por el petróleo; y 4) en la *dominación de la naturaleza* que permite que cada vez se aprovechen mejor los recursos (y en beneficio de todos por igual) y que favorece el sostenimiento de un equilibrio ecológico que asegura la perduración de la vida en el planeta.

La globalización del capitalismo ha generado resultados deplorables. Lo que ha conseguido su propuesta de homogeneización socioeconómica y cultural son desigualdades entre las naciones y dentro de ellas. La expansión sin precedentes del capital y de su lógica social, ha complicado las condiciones de reproducción socioeconómica, ecológica y cultural (Díaz Polanco, 2006). Esto se ha agravado con la puesta en práctica del paradigma neoliberal que ha aumentado las condiciones de injusticia ya que, como explica Alberto Hajar, opera “la más brutal concentración de capitales y de poder en toda la historia” (2001, p. 37): “nunca ha habido ricos tan ricos ni pobres tan pobres” (p. 56). Para el neoliberalismo la desigualdad es un valor positivo e imprescindible pues su doctrina se levanta sobre el principio de la filtración de los ingresos de los ricos a los pobres, la idea es generar más riqueza para que ésta fluya en el mercado y se permee a los menos privilegiados. Pero para este modelo el desempleo y la pobreza no son un defecto pasajero sino un mecanismo esencial para la regulación del mercado laboral y el control

político. Así, millones de personas se han convertido en “innecesarias”, “excedentes”, “prescindibles”. Existe contra ellas una violencia simbólica que se obtiene por el ejercicio de fuerzas coercitivas subyacentes, una violencia que pasa “inadvertida”.

El orden universal de mercado al que lleva la estandarización del capitalismo global amenaza también la variedad. La globalización impone como forma dominante la disolución intencionada y sistemática de los cuerpos sociales persistentes, la desestructuración de las entidades colectivas o la individualización homogeneizante, donde los sujetos sociales son pensados como partes aisladas de un cuerpo de existencia mecánica cuya reproducción es regulada “desde fuera”, por el mercado (Hijar, 2001). La modernidad lleva, no sólo a la individualización, sino a la enajenación, ya que como lo explica Fredric Jameson (en Grüner, 2002), el discurso que tiene su origen en la producción fetichizada de mercancías se ha vuelto constitutivo del mundo de vida de los sujetos sociales.

Estas condiciones promovidas por los grupos económicos y políticos, que usan a los Estados para sostenerse y reproducirse, se nos imponen, para colmo, desde un modelo “democrático” que como lo expresa Eduardo Grüner ha podido identificarse con el mercado

por primera vez en una historia que ha olvidado que los mercados pudieron siempre existir junto con y gracias a instituciones como la esclavitud, la servidumbre, la explotación de la fuerza del trabajo y, cuando fue necesario, el genocidio: y que del mismo modo tiende ahora a olvidar las numerosas maneras bajo las cuales la subordinación al mercado ha corrompido la democracia, vaciándola de contenidos, para fetichizarla en el reino del puro *procedimiento* (2002, p. 54).

Estos grupos hegemónicos logran mantener su dominación no sólo a través de mecanismos económicos y legales, sino que en gran medida utilizan el control ideológico. Como explica Slavoj Žižek (2003), la penetración ideológica, que logra la reproducción y sostenimiento del sistema, no opera simplemente en el espacio burdo de las “doctrinas ideológicas”, su lugar en la regulación del sistema es más intrincado, funciona a través de mecanismos (como la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, e incluso los modos de vivir y valorar la vida cotidiana) que aunque aparentemente no son ideológicos, están en el terreno en que la realidad es indistinguible de la ideología: materializan creencias ideológicas.

A través de estos mecanismos el capitalismo mundializado ocupa el lugar de falsa totalidad. Así los principios particulares del liberalismo, como doctrina o proyecto teórico del

capitalismo, se plantean, por su carácter hegemónico, como si fueran generales. Como explica Héctor Díaz Polanco, los teóricos liberales aseveran que los principios de la democracia liberal (anglosajona y burguesa) se basan en la “razón universal” que ellos no han formulado sino descubierto, y que por ello deben ser adoptados en todas las sociedades. En realidad lo que ha generado la puesta en práctica de estos principios, que parten de la idea de que todos nacemos libres e iguales, son “‘libertades’ que socavan la igualdad y así se oponen a la justicia, y que modelan un planeta atestado de menesterosos y desesperados: la inmensa multitud de los ‘condenados de la tierra’” (2006, p. 130).

Aunque el liberalismo dice aceptar una diversidad de enfoques sobre la vida buena, tiene dificultad para admitir la diferencia cuando ésta pretende reivindicar demandas que tienen consecuencias en el sistema económico y la organización política. Se tolera al Otro, dice Díaz Polanco (2006), en lo referente a costumbres inofensivas en tanto que asuma los principios liberales básicos en lo político, social y económico, pero no es lo mismo cuando se trata de la verdadera *otredad*, de aquella que cuestiona los principios liberales. El liberalismo ha desarrollado diferentes proyectos que, en el caso de México, han ido desde diversos intentos de “integrar” a los pueblos indios a *la civilización*, hasta la desmovilización mediante la guerra de baja intensidad. Desde hace unas décadas el liberalismo ha desarrollado lo que Díaz Polanco ha llamado una estrategia *etnófaga*. Ésta busca abandonar los programas expresamente dedicados a destruir la cultura de los grupos étnicos y apuesta al efecto absorbente; “la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares” (2003, p. 97), se busca la disolución gradual de los distintos modos de hacer a través de la atracción, seducción y transformación, se usan “los imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desplazar y disolver a los grupos diferentes”(p. 97).

Es en este sentido que el despliegue globalizador se halla en conflicto con los modos de vida comunitarios en tanto éstos necesariamente se confrontan con los valores liberales que sustentan la expansión capitalista. Al hablar de comunidad nos referimos, con Díaz Polanco, a una “colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un *lugar*, y en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social.” (2006, p. 152). Este tipo de organización no es conveniente para los fines del poder hegemónico ya que éste requiere de la fluidez como base de su fuerza, necesitan que los grupos

sean incapaces de oponer resistencia ante los embates que muchas veces los perjudican; la precariedad de los vínculos humanos permite a los poderosos actuar sin mayores obstáculos.

El debilitamiento de las comunidades se va dando mediante procesos que simultáneamente transforman las relaciones económicas y sociales. Por una parte las relaciones entre los Estados y dentro de los propios países han llevado al campo, que es donde se ubica una gran parte de estas comunidades, a dejar de ser un medio de vida redituable, a imposibilitar que lo recogido durante las cosechas permita a una familia alimentarse y satisfacer otras necesidades a partir de la venta del excedente. Esto, sumado a la atracción que ejercen sobre la población las mercancías que abundan en el capitalismo, ha llevado a que un gran número de miembros de las comunidades migren para satisfacer sus necesidades y las nuevas expectativas que se van generando a partir de la adopción de prácticas y valores afines a la lógica de producción y consumo de este sistema.

La masiva migración que se ha desatado en las comunidades las obliga a reestructurarse partiendo del hecho de que muchos de los que eran piezas claves para la reproducción de sus relaciones ya no están¹. La importancia de esta forma de organización radica en que es una territorialidad que como unidad de producción está cargada de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos, y que tiene la posibilidad de generar a partir de las prácticas colectivistas y solidarias, que en distintos momentos se desarrollan dentro de ellas –lo que no quiere decir ni que estas prácticas no se desarrollen en otros espacios también, ni que en las comunidades como las conocemos hasta ahora no haya abusos o injusticias–, nuevas formas de organización que permitan generar mejores condiciones de vida para todos. Con su debilitamiento se van socavando ámbitos de organización de prácticas políticas distintas a las establecidas por los poderes globales, lo cual también imposibilita que quienes nos encontramos inmersos en el orden hegemónico recordemos o descubramos que hay otras formas de ser y hacer que no son las que nos impone el capitalismo.

¹ Es importante señalar que la inscripción que logran los migrantes, al igual que tantos otros que no migran, en el orden capitalista es, las más de las veces, a través de formas de participación grotescas –que son las que mantienen este sistema–, es decir, como fuerza de trabajo que no puede aspirar a ser más que mercancía. Y que es, como nos muestra Marx, explotada aún cuando se le paga todo su valor.

II. Panorama específico: San Pedro Tidaá

Para irnos generando una imagen de San Pedro Tidaá vamos a retomar las palabras que Ignacio Santiago, estudioso profesor tidadeco, usa en su tesis de licenciatura (escrita en 1998 pero aún sin presentar) sobre la educación en su pueblo (las citas que presentamos a continuación están tomadas de las páginas 64 a la 72 de un borrador que nos compartió).

San Pedro Tidaá es una comunidad que se encuentra ubicada en la región de la Mixteca Alta, en el área de Nochixtlán, del estado de Oaxaca. [...] El territorio de la comunidad tiene una extensión de 4,542.50 hectáreas y está conformado por un pequeño valle, colinas y montañas accidentadas que se sitúan muy cerca de la Sierra Madre del Sur.

La ciudad más cercana es Nochixtlán que se encuentra a aproximadamente 45 minutos por la carretera, de terracería en su mayor parte.

Tidaá en mixteco significa pájaro y sus habitantes dicen que el pueblo lleva este nombre dado que su territorio tiene esta figura, formada por dos colinas que serían las alas, otra que sería la cabeza, el valle central que sería el cuerpo, y la prolongación de éste que sería la cola.

En general, el territorio de Tidaá está formado por un 20% de tierra laborable, de ésta la mitad es de temporal y la otra porción de “riego eventual”; la mayor parte es “pastizal cerril y un 10% de monte alto” de entre 2,500 a 3,000 metros sobre el nivel del mar.

El clima predominante en esta comunidad, así como en la región, es frío y seco [aunque a diferencia de otros poblados de la zona, Tidaá está atravesada por dos arroyos y no tiene un paisaje árido sino boscoso]. Durante el invierno predominan temperaturas por debajo de cero grados debido a las fuertes heladas que a veces se dejan sentir. Las lluvias existen generalmente en verano, con leves variaciones.

La vegetación que existe en este lugar es algo variada y abundante. [...] Con respecto a la fauna de animales silvestres, cada vez se va reduciendo el número de especies y variedades debido, por un lado, a la cacería local y, por otro, por la reducción de los bosques.

El espacio físico de la familia lo forma un terreno en donde existen, generalmente, dos casas, una mayor y otra menor; la primera se destina para dormitorio y para guardar las semillas y objetos importantes, así como para reuniones, cuando esto sucede; la otra es para la cocina, donde se elaboran los alimentos, se toman y se guardan cosas menores y a veces, algunos animales domésticos; [...] en el patio, o sea al frente de las construcciones, se tienen plantas de ornato, algunos frutales y plantas que se utilizan para condimento o medicina.

Las casas son en su mayoría son de tabicón, con pisos de cemento o tierra, y techos de lámina, aunque todavía hay algunas casas de carrizo con techo de palma. Normalmente los tidadeños tienen además del terreno de su casa “dos o tres parcelas de cultivo que se obtuvieron por herencia de los padres y alguno por compra que la nueva familia hace”.

La vida del hombre de San Pedro Tidaá está basada en los cultivos de maíz, trigo, frijol, alverja, haba, calabaza; cultivos auxiliares como la papa, chilacayota, cebada, alfalfa y algunos frutales: durazno, capulín, tejocote, zapote blanco, aguacate y chayote. La forma de cultivar estos productos es la que por tradición hemos heredado. [...]

Otra de las actividades destacada de los habitantes de este pueblo es la cría de animales domésticos, entre los que se encuentran vacunos, asnos, caballos, puercos, guajolotes y gallinas, chivos, borregos y perros [...] Los tres primeros de la lista se utilizan para el trabajo y la carga respectivamente, los puercos, guajolotes y gallinas son destinados para la venta cuando requieran de alguna suma pequeña de dinero para adquirir vestido, útiles o algunos productos para el consumo directo; los chivos y borregos también son para venderlos y raras veces para el consumo directo; los perros se crían para que sean los guardianes del hogar y algunos para la cacería. [...]

San Pedro Tidaá es, aparentemente, un pueblo pequeño porque los habitantes que residen permanentemente son relativamente pocos [...] Importante es señalar que existe un gran número de habitantes que no residen en la comunidad pero que colaboran y contribuyen al desarrollo de la misma. Este es el caso de los residentes en México, D. F. y zonas aledañas, así como de la ciudad de Oaxaca, quienes se organizan con Mesas Directivas. [...] Además existen también radicados en otras partes de la República (Sonora, Veracruz, Puebla, principalmente), pero no cuentan con un cuerpo organizado por ser grupos relativamente aislados y pequeños.

La población total de Tidaá según el Censo de Población y Vivienda 2005 (INEGI, 2006b) es de 646 personas de las cuales 335 son mujeres y 299 son hombres. De acuerdo con este mismo censo, 455 hablan mixteco, pero probablemente este dato haya sido exagerado para obtener algún apoyo gubernamental ya que probablemente es menos de la mitad de la población la que lo habla. De cualquier forma exceptuando a dos o tres personas, todos hablan español. La gran mayoría de los habitantes son católicos, aunque existen otras –varias– religiones.

La escasez de personas que viven en el pueblo no les ha impedido mantenerse como municipio, organizándose a partir de “usos y costumbres”. Las autoridades municipales funcionan a través del sistema de cargos y son elegidas de entre los ciudadanos sin la participación de partidos políticos; también algunos tidadeños participan en comités que se hacen

cargo de distintas actividades; se toman algunos acuerdos del pueblo a través de asambleas, y algunos de los trabajos que son necesarios como la limpieza y la construcción de algunas obras, se realizan de manera colectiva a través del tequio.

A pesar de que actualmente en el pueblo hay energía eléctrica (alumbrado público y luz en la mayoría de las casas), sistema de agua potable, clínica de salud, escuelas (desde jardín de niños hasta bachillerato), algunas calles pavimentadas y otras de lodo o graba, teléfonos públicos y casetas, Tidaá aparece entre los municipios catalogados por Miguel Berumen (2003) con alto y muy alto grado de marginación. Para entrar en esta clasificación un municipio debe de: tener menos de 2,500 habitantes, suelos poco apropiados para la agricultura, población indígena, dificultad de acceso terrestre e indicadores de vivienda poco favorables.

III. Objetivos

La idea que se persiguió al llevar a cabo esta investigación fue hacer un análisis de la percepción y vivencia que tiene la gente de San Pedro Tidaá de las transformaciones que se han dado en las últimas décadas en su pueblo y del impacto que ellas han tenido en sus formas de organizarse, de relacionarse y en general de vivir. Pensamos que para esto era fundamental conocer de qué manera significaba esta comunidad su pasado, para entender las bases sobre las cuales construían sus concepciones actuales. Nos pareció importante también retomar el contexto en el que se han ido dando todos estos cambios y encontrar las formas en que el sistema mundializado definía el rumbo de las vidas de estas personas.

En un primer momento el análisis de la memoria se planteó en términos amplios. Se buscó hacer una exploración de lo que los tidadeños recuerdan y de cómo han significado el pasado, incluyendo las situaciones que ocurrieron sólo una vez o en un evento particular, así como las que formaban parte de la vida cotidiana de “antes” –tratando de entender este término como lo hacen los propios narradores, es decir, como algo que no tiene una temporalidad estrictamente delimitada, sino que habla de lo que ya no es *ahora* pero tampoco fue *hace mucho*, de momentos que muchos de los que viven conocieron en carne propia y de cuya existencia otros están al tanto a través de las narraciones de sus padres.

Partiendo de nuevo de la memoria, empezamos a analizar la percepción que existe con respecto a aquellas cosas que se narraban como lo que *ya no es*, lo que ha cambiado. Se trata de transformaciones en la vida del pueblo y de la gente que, en muchos casos, han sido impulsadas por ellos mismos. Centramos nuestra atención en cómo empieza esta época de transformaciones y en las dinámicas que se fueron dando con respecto a los cambios que se consideraron más importantes. Hubo un interés especial en aproximarse a las opiniones que existen en cuanto a las implicaciones que estos cambios han tenido y a la evaluación que se hace al respecto.

Se piensa que los resultados de la investigación en Tidaá pueden servir como botón de muestra de un proceso que se está dando a nivel general en el país (con las respectivas especificidades y tiempos de cada pueblo) y que el analizarlo en términos psicosociales nos da la posibilidad de tener mejores herramientas para comprenderlo y buscar alternativas ante condiciones de existencia que consideramos, por decir lo menos, absurdamente injustas.

IV. Cómo y con quiénes se trabajó

Primeras aproximaciones

El trabajo se llevó a cabo en San Pedro Tidaá comenzó como respuesta a la invitación de un grupo de los pobladores para “hacer la historia del pueblo”. Así, las primeras aproximaciones al pueblo y a su gente se desarrollaron, por una parte, buscando y analizando documentos de la comunidad o en los que se hablara de ella en distintos archivos locales y nacionales, y por la otra, platicando con las personas del pueblo sobre su historia.²

Para empezar a trabajar en la comunidad se conformó un grupo con siete personas de Tidaá que llevaban algunos años interesados en recopilar la historia del pueblo y en hacer un libro sobre algunos de los acontecimientos que consideraban importantes. A este equipo le presentamos en un inicio la propuesta de trabajo y nos reunimos con ellos a lo largo de la investigación de la historia del pueblo para discutir las distintas cuestiones que se iban trabajando con respecto, tanto a las actividades que se estaban llevando a cabo en la comunidad o que se

² El trabajo de investigación de la historia del pueblo lo realizamos de manera conjunta Vicente Moctezuma Mendoza y quien escribe este trabajo, como parte del Proyecto de Conservación, Identidad y Desarrollo Comunitario UAM- INAH.

iban a proponer, como a los textos que se encontraban en distintos archivos o libros sobre la historia del pueblo o de la región. En estas reuniones participaron en varias ocasiones diferentes autoridades del pueblo y alguno que otro interesado. Los integrantes de este grupo (particularmente Juan Valentín, que fue quien nos contactó) nos acompañaron en la mayoría de las entrevistas que se hicieron para conocer la historia del pueblo y en algunas de ellas participaron de forma activa.

Lo primero que hicimos para empezarnos a acercar a los tidadeños en general fue realizar una serie de entrevistas colectivas, yendo de casa en casa, preguntando a algunas familias qué pensaban de la historia en general y de la historia del pueblo en particular, si la consideraban importante y por qué, y si sentían que la conocían. Este trabajo se realizó con varios propósitos, entre ellos comenzar a conocer a la gente del pueblo y que nos fueran conociendo, empezarnos a acercar a sus inquietudes y narraciones y probar con esta gente la dinámica de entrevista colectiva como forma de trabajo para poder ir viendo si iba a ser adecuada para utilizarla posteriormente (en este sentido encontramos que no era conveniente trabajar en un mismo grupo con mujeres y hombres, ya que tendía a generarse una dinámica en la que las mujeres casi no hablaban y en general sólo asentían a lo que su marido opinaba). Las entrevistas que de esta manera se realizaron, las cuales incluyeron a 32 personas, se grabaron con la debida autorización, y se transcribieron³.

En esa misma primera visita de trabajo también pedimos a los estudiantes del telebachillerato⁴ que por la tarde platicaran con un conocido suyo que les pudiera hablar sobre algún acontecimiento que formara parte de la historia del pueblo y que, al día siguiente, nos entregaran un escrito donde lo narraran. Recibimos 22 relatos de alumnos de Tidaá y dos de jóvenes de pueblos vecinos que también asistían al bachillerato del pueblo que habían entrevistado a una o dos personas mayores. A través de ellos pudimos reconocer cuáles eran los

³ Con los archivos de audio de todas las entrevistas que se realizaron a lo largo del trabajo se creó un archivo para que permaneciera en el municipio bajo el resguardo de las autoridades municipales.

⁴ Este trabajo no se pudo realizar con los estudiantes de los otros niveles escolares ya que durante la segunda mitad del 2006 y principios de 2007, en el estado de Oaxaca hubo un fuerte movimiento social. Para cuando se propuso llevar a cabo ese trabajo, el magisterio llevaba varios meses de huelga después de un brutal acto represivo contra el movimiento, que en un principio exigía mejoras en las condiciones laborales. En junio de 2006 varias organizaciones populares se solidarizaron con la lucha ampliando las demandas políticas (teniendo como puntal la destitución del gobernador, elegido en unos comicios poco claros y que además era acusado de represor y corrupto) y conformando la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

recuerdos más recurrentemente narrados, lo cual fue fundamental para la planeación de las entrevistas sobre el pasado.

Entrevistas a adultos

Habiendo trabajado sobre los resultados de estos acercamientos iniciales, comenzamos otra serie de entrevistas en las que participaron nuevas personas a través de una dinámica diferente. Las primeras de esta segunda serie se planearon tomando en cuenta los sucesos a los que se referían las tareas que nos entregaron los estudiantes del telebachillerato, y las siguientes se empezaron a plantear a partir de lo que nos iban platicando en las entrevistas que íbamos realizando.

En general éstas fueron pláticas muy extensas y ricas en las que se habló sobre la historia del pueblo, sobre cómo lo veían con respecto a distintos aspectos, cómo habían vivido en él y cómo se percibían ciertos procesos, fueran éstos de cambio o de continuidad. Así lo compartido en estas entrevistas trascendió la dimensión fáctica de la historia. Esto no es de sorprender ya que como lo expresa María del Carmen Collado Herrera, la historia oral es “una metodología creadora o productora de fuentes para el estudio de cómo los individuos (actores, sujetos, protagonistas, observadores) perciben y/o son afectados por los diferentes procesos históricos de su tiempo” (1994, p. 13).

Este trabajo comenzó con las personas de más edad del pueblo, pero con el tiempo también entrevistamos a adultos que aunque eran ya mayores, no estaban entre los más viejos. Algunas de las veces las entrevistas se plantearon de manera libre: simplemente dejando que la gente contara lo que supiera o quisiera compartir sobre la historia del pueblo (lo que no quiere decir que no preguntáramos algunas cosas o pidiéramos algunas precisiones); y otras proponiendo nosotros algunos temas que queríamos conocer. También en ocasiones se planteó la entrevista más bien como una breve historia de vida. En cualquiera de los casos los relatos solían incluir hechos, condiciones de vida, percepciones, sentimientos y reflexiones sobre momentos particulares o sobre periodos más amplios, sobre actitudes de la comunidad y sobre la vivencia del narrador en los momentos relatados.

Estas entrevistas se hicieron, en la mayoría de los casos, en la casa de las personas entrevistadas. En la mayoría de ellas platicamos con un matrimonio promoviendo que ambos

participaran en la entrevista, pero cuando la persona ya había enviudado o no estaba en el pueblo la pareja, era sólo uno el que nos compartía su pensamiento. Solamente en una de las entrevistas necesitamos apoyo de alguien que tradujera del mixteco, ya que todos los demás participantes hablaban español. En todos los casos, se buscó que la entrevista no fuera un interrogatorio sino más bien una plática que grabamos para poder trabajarla después. Con este tipo de aproximación se trabajó con 40 personas.

Grupos de discusión

Pensando en tener más elementos para realizar el análisis que se presenta en este trabajo, se llevaron a cabo ocho grupos de discusión en cada uno de los cuales participaron aproximadamente diez personas –hubo seis en el más reducido y trece en el más grande–, distintas, en casi todos los casos, a las que habían sido entrevistadas. Los grupos se organizaron por barrios (Tidaá está dividida en barrio grande, barrio centro y barrio chico) con la finalidad de hacer la reunión en un lugar cercano a las viviendas de los participantes, pues normalmente se realizaban en la noche cuando terminaban las actividades de un largo día de trabajo en el campo. Estos grupos se reunieron en dos de los tres barrios del pueblo, ya que en el barrio grande, aunque se invitó a la gente a participar casa por casa –del mismo modo que se hizo en los demás barrios– no acudió nadie a la cita. También se organizaron grupos de discusión distintos para hombres y mujeres, dado que, como vimos en las primeras entrevistas colectivas, esto fomentaba la participación del sector femenino.

Los temas que se trataron en el primer encuentro que se tuvo con cada uno de los cinco grupos iniciales fueron los cambios del pueblo en las últimas décadas y el vínculo que existe entre las personas y el pueblo; además de esto, se discutieron otros asuntos dependiendo de los intereses que mostrara el grupo y se continuó sobre ellos en una ocasión posterior con dos de ellos. Se profundizó por ejemplo en lo relativo a la migración, a la educación, a la pérdida del idioma mixteco, al sistema de cargos, a las concepciones sobre los orígenes del pueblo... La idea era que, más que una entrevista colectiva, el grupo de discusión sirviera precisamente para fomentar el diálogo y la discusión entre la gente de la comunidad mientras nos enterábamos de su manera de percibir las cosas. En algunas ocasiones en estos grupos también se hicieron narraciones sobre algún suceso o alguna tradición.

Además de estos cinco grupos con los que se siguió más o menos la misma línea, se promovió otro en el que participaron quienes ocupaban cargos en ese momento como autoridades locales. En este encuentro se habló más sobre su experiencia como autoridades, lo que significaba realizar ese servicio comunitario y sus opiniones sobre la forma de organización política que existe en el pueblo de acuerdo a los *usos y costumbres*.

En total, a través de los grupos de discusión participaron 69 personas de edades que iban de los 21 a los 76 años. Estas reuniones también fueron grabadas en audio para su posterior análisis.

Trabajos con niños y jóvenes

Para conocer cómo se sienten los jóvenes con respecto al pueblo y sus perspectivas de vida, entrevistamos a 16 personas de entre once y veinte años, de manera individual o en pequeños grupos de dos o tres personas. Estas entrevistas se llevaron a cabo en el centro del pueblo –que es donde se reúnen los jóvenes en la noche– o en sus casas.

Con la idea de conocer las expectativas de vida de los todavía más jóvenes, se trabajó con niños de seis a once años a través de dibujos. Se les pidió a todos los niños de 2º y 4º de primaria que se dibujaran a ellos mismos cuando fueran grandes⁵. Y pensando en saber más acerca de cómo es su día, se les pidió otro dibujo sobre las actividades que realizaban en la tarde o los fines de semana. La escuela primaria de Tidaá nos permitió hacer este trabajo, en el que participaron los 23 niños que en ese momento cursaban esos grados, durante horas de clase.

Se buscó conocer también la opinión de los niños un poco más grandes. Para ello se diseñó una encuesta que fue contestada por los jóvenes de los grupos que se encontraban en el último ciclo escolar de cada escuela. A estos alumnos de 6º de primaria, 3º de secundaria y 6º semestre de bachillerato se les pidió que contestaran en una hoja y de forma anónima veinte preguntas (prácticamente todas abiertas) para conocer sus actividades, sus expectativas de vida, sus deseos, la presencia de la migración en su familia y su conocimiento de la historia del pueblo. La encuesta fue respondida por 48 jóvenes (13 de primaria, 18 de secundaria y 17 de bachillerato, de los cuales ocho eran de Tidaá y nueve de otros pueblos vecinos) de once a veinte años. Para

⁵ La copia de algunos de estos dibujos se encuentran como anexo al final de la tesis.

que los jóvenes respondieran esta encuesta también nos dieron un espacio las respectivas escuelas⁶.

Tabla: Actividades y características de los participantes			
Actividad	Tipo de participación	Número de participantes	Edades
Entrevistas sobre la historia	En familias	32	11 - 62 años
Investigación de los jóvenes de bachillerato	Como entrevistadores que entregaron la tarea	22	bachillerato
	Como informantes de los jóvenes	25	52 - 88 años
Entrevistas sobre el pueblo su historia y sus cambios	Individual o en parejas	40	36 - 95 años
Grupos de discusión sobre los cambios del pueblo en las últimas décadas	En grupos por barrio de residencia y por género (además de uno de una zona familiar y otro de autoridades municipales)	69	21 - 76 años
Entrevistas a jóvenes sobre perspectivas de vida y percepción de la vida en el pueblo	Individualmente o en grupos de dos o tres personas en el centro del pueblo o en sus casas	16	11 - 20 años
Dibujos sobre las expectativas de vida y las actividades cotidianas	En el salón de clases, por grados	23	6 - 11 años
Encuesta para jóvenes	Respuesta anónima a la encuesta en su salón de manera individual	48	11 - 20 años

V. Análisis y resultados

Todo este material se analizó para ir conformando un panorama general de cómo se han simbolizado y se perciben actualmente las transformaciones que ha habido en las últimas décadas en el pueblo y cuáles son los cambios sociales que conllevan. Esta parte del trabajo se desarrolló a partir de distintas categorías de análisis con sus respectivas subcategorías que se fueron reestructurando conforme avanzaba el trabajo. Aunque hubo categorías transversales a todas las

⁶ Se puede revisar esta encuesta en la sección de anexos al final de este trabajo.

técnicas de acercamiento, también, dependiendo de con quiénes estábamos trabajando, surgían categorías específicas que, aunque se vinculaban con otras más amplias, nos permitían acercarnos a espacios particulares.

Los resultados obtenidos a partir de cada una de las herramientas se trabajaron por su parte para después conjuntarse permitiendo un horizonte más amplio. Veamos:

El trabajo con los dibujos de los niños sobre su vida futura consistió en ubicar dónde se imaginaba que sería su casa y su trabajo así como los elementos que eran comunes entre los dibujos y los que por alguna razón llamaban la atención. En los dibujos de las actividades vespertinas y de los fines de semana se ubicaron las tareas realizadas de acuerdo al género y a la edad de los niños.

Los resultados de la encuesta se estudiaron partiendo de un análisis estadístico⁷. La intención de esta exploración no fue tener cifras para presentarlas como datos “duros”, sino formar un panorama que guiara el análisis y que permitiera acercarnos a interpretaciones más delicadas a partir de la particularidad de ciertas respuestas.

Las entrevistas en un primer momento se analizaron a partir de su división en fragmentos que fueron organizados de acuerdo a los distintos temas que en ellas se iban desarrollando. Lo mismo sucedió con los grupos de discusión. Y una vez ubicadas las categorías que se podían trabajar a partir de lo que se decía y la importancia que las personas le daban a diferentes asuntos, se reorganizaron en temas que son, finalmente, los que se abordan a lo largo de esta tesis presentados de una forma que busca facilitar el acercamiento a una realidad que es compleja y a la representación que de ella existe que aún lo es más. El análisis que se realizó a partir de las distintas formas de aproximación se presenta a lo largo del texto del cuerpo de esta tesis ilustrado por fragmentos del discurso de personas de Tidaá que permiten acercarse a las voces a partir de las cuales se elaboró este trabajo.

Comenzamos esta exposición por la recuperación de la memoria colectiva de los tidadeños como elemento fundamental para poder comprender la manera en la que sienten, viven y se explican las condiciones presentes, así como los elementos que tienen para mirar hacia el futuro. Esta perspectiva y el análisis que nos permite del pueblo en el que se trabajó se van desarrollando a lo largo de la *primera parte* del trabajo que consta de tres capítulos. En el

⁷ Se elaboraron estadísticas descriptivas, tablas de contingencia y pruebas de hipótesis.

primero de ellos se plantea la perspectiva simbólica como panorama fundamental para comprender los procesos mentales, y con ellos las ideas que tienen las personas con respecto a lo que ha pasado, al presente y a lo que está por venir. Se habla también de los elementos sociales de la memoria y se plantea la distinción entre la memoria social –que siempre lo es– y la memoria colectiva que será el tema que trabajaremos en los siguientes capítulos con relación a la gente de San Pedro Tidaá. Para terminar se bosquejan los mecanismos mediante los cuales se construye esta memoria colectiva, explicando en particular la función de la narración y la interiorización que se va generando a partir de esta forma de comunicación.

El *capítulo segundo* lo abrimos explicando que resulta fundamental conocer la memoria de un pueblo porque nos habla de cómo se reconstruye éste a sí mismo desde el presente, y por las implicaciones que puede tener el qué y cómo se recuerda en las posibilidades de proyectar el futuro. Hablamos de que estas características de la memoria animan a que se generen distintas presiones políticas que buscan que se recuerden ciertas cosas y de cierto modo, y se olviden otras, lo cual finalmente no se pudo lograr por completo, ya que hay narraciones que se siguen transmitiendo por la fuerza e importancia que tienen para algunos grupos. Con esto en mente y buscando encontrar los significados de los recuerdos, abordamos las evocaciones de los tidaños tratando de presentarlas en un orden que respete el significado que les dan. Empezamos hablando de las ideas que existen sobre la fundación del pueblo; presentamos los recuerdos más viejos que se tienen que corresponden al establecimiento de pueblos vecinos en una época anterior a la conquista que, sin embargo, no se reconoce como mixteca; hablamos de la construcción de sus edificios emblemáticos y de los conflictos que han tenido con los pueblos vecinos. Se analiza con respecto a estos recuerdos cuáles son las posibles razones para que se les haya dado la suficiente importancia como para que permanezcan como parte de la memoria colectiva y qué papel juegan dentro del orden simbólico de la comunidad. Vemos también las características que comparten los recuerdos de situaciones que vivieron los que las narran o personas cercanas a ellos, y las diferencias que tienen con aquellos sucesos que ya sólo se conocen por lo que se ha conservado en las narraciones.

El *capítulo tres* se centra en los recuerdos que no narran un suceso sino el diario acontecer de la vida y del pueblo. Se aborda en un inicio el sentimiento de tristeza que se desarrolla partiendo de las carencias materiales de aquel tiempo pero que se extiende a distintas condiciones que las acompañaban. Se trabajan después las ideas de que el pueblo estaba más organizado y de

que la gente estaba más unida. Y se termina señalando las oposiciones que hay entre estas dos formas de recordar el pasado reciente, ya que a la vez que se añoran ciertos aspectos, hay alegría de que otros se hayan podido superar. Se habla también de la contradicción que significa para los tidadeños el estar logrando transformaciones que consideran positivas para su pueblo y para su vida, pero sin poder tener un control de las implicaciones que estos cambios van generando y sin que el pueblo finalmente se esté convirtiendo en lo que ellos quisieran.

Continuando con esa línea de regresar en el tiempo, planteamos la *segunda parte* de este trabajo en la cual reflexionamos en torno a los cambios que ha experimentado San Pedro Tidaá en las décadas más recientes. La primera aproximación a las transformaciones que se presenta es a través de la narración de los tidadeños de cómo se fueron dando éstas, ya que acercarse a este proceso es fundamental para comprenderlas. Con esa base nos acercamos a las situaciones y procesos de cambio de los modos de vida que se han dado en los últimos tiempos así como a la forma en la que se experimentan y perciben. Para el análisis que hacemos es fundamental contextualizar estos cambios y entender que forman parte de una situación nacional y mundial más amplia. Con esta idea en mente presentamos algunas reflexiones acerca de las tensiones que este proceso de transformación genera, de su impacto en la organización comunitaria y en las perspectivas de los tidadeños.

En el *capítulo cuarto* analizamos algunas de las transformaciones que ha tenido el pueblo desde el siglo pasado: hablamos de qué han significado para ellos procesos como la modernización, el establecimiento de la educación oficial y la migración. Se hace esta presentación desde una perspectiva que busca problematizar los efectos que han tenido, para lo cual hablamos brevemente de su historia, de cómo ha sido su proceso de consolidación, de los cambios que han significado para las personas y para la comunidad y de los mecanismos que echan a andar. Se presenta, para concluir el capítulo, un breve análisis del funcionamiento de la ideología, de la hegemonía que existe en este terreno, y de las implicaciones que esto conlleva.

En el *capítulo cinco* se abordan diferentes transformaciones en las formas de organización del pueblo. Para empezar trabajamos el tema del establecimiento en el pueblo de nuevas religiones, la problemática que se desató en torno a la división que provocó, cómo se resolvió y las implicaciones de que esto fuera así. Se habla del impacto que el rompimiento religioso ha tenido en las relaciones sociales y en el desarrollo de la política local. Después nos

enfocamos en los cambios en la política del pueblo presentando las transformaciones que ésta ha tenido por el impacto de la dinámica migratoria y de las políticas nacionales que los tidadeños mencionaron como las fundamentales. Por último se hace una discusión sobre las formas de participación en la política nacional que desarrollan actualmente los habitantes de Tidaá.

El *último capítulo* es una breve aproximación a la mirada que sobre su situación en este panorama tienen los jóvenes. Abordamos en particular el tema del conflicto que existe entre las expectativas que tienen sobre su vida y la posibilidad de cumplirlas en su contexto particular y en un mundo capitalista en general.

Finalmente concluimos planteando que, a pesar de las muchas mejoras que se han logrado en los últimos años en el pueblo a partir de la más intensa participación en el sistema capitalista, hay diversas condiciones que se han impuesto de manera paralela a estas transformaciones que no son del agrado de los tidadeños. Planteamos también las limitaciones que tiene este sistema para generar niveles de vida similares para todos los que en él participan y la muy alta probabilidad de que las apreciaciones positivas que hacen los tidadeños de su participación en él se transformen una vez que el contraste con el pasado de carencia no esté tan presente y que las condiciones materiales de vida no continúen “mejorando”. Exponemos las posibilidades que vemos para Tidaá –aunque el planteamiento que se hace en este sentido no es restringido a este pueblo– de lograr formas de organización que privilegien los valores solidarios y colectivistas como manera de hacer frente a las condiciones que se imponen desde arriba. Se habla de la importancia del conocimiento histórico para caminar con este rumbo e ir fortaleciendo procesos que tiendan a resolver las necesidades de los pueblos y las personas, generando relaciones que no requieran del detrimento de una gran mayoría para lograr el bienestar de unos pocos.

Primera parte

Memoria colectiva

Como hemos anticipado en la introducción, esta primera parte reúne tres capítulos en los que se aborda la memoria –de la memoria colectiva en específico, de la relación de los recuerdos con la construcción del presente y el futuro y de la memoria de la gente de Tidaá. Se presentan los recuerdos colectivos de este pueblo con respecto a distintos sucesos y épocas y se propone un análisis del significado y posibles implicaciones de que sean esos elementos los que se comparten y perduran en esta comunidad.

Capítulo 1:

Reflexiones en torno a la memoria

Una psicología sensible a la cultura (especialmente si otorga un papel fundamental a la psicología popular como factor mediador) está y debe estar basada no sólo en lo que *hace* la gente, sino también en lo que *dicen* que hacen, y en lo que *dicen* que los llevó a hacer lo que hicieron. También se ocupa de lo que la gente *dice* que han hecho los otros y por qué. Y por encima de todo, se ocupa de cómo *dice* la gente que es su mundo.

Jerome Bruner, *Actos de significado*.

I. La perspectiva simbólica

La memoria ha sido un tema muy estudiado desde distintas perspectivas de la psicología⁸, sin embargo la idea de una mente subjetiva e individual que predominó en los enfoques tradicionales, cuando el conductismo⁹ y la psicología experimental rigurosa dominaban el panorama académico, llevó a que la mente humana fuera considerada “un epifenómeno, una anomalía o simplemente un error tanto histórico como teórico-metodológico” (Medina, 1999, p. 1), lo cual evidentemente tuvo repercusiones en los acercamientos a la memoria, siendo ésta una función mental. Aunque, como sucede en muchos casos, algunos investigadores no se apegaron a las corrientes principales, sólo hace algunos años resurgió la revolución cognitiva con su espíritu original¹⁰(de los años 50) que buscaba recuperar la “mente” en las ciencias humanas, que

⁸ Sólo por nombrar las más importantes podemos mencionar los estudios neurológicos, los de los psicólogos cognitivos y los psicoanalíticos.

⁹ El conductismo que buscaba poder entender, predecir y controlar la conducta, promovió el rechazo hacia el estudio de los procesos mentales por no considerarlos dignos del trabajo científico al no ser observables. Los pensadores de esta corriente consideraron la mente humana como una caja negra, dentro de la cual no se podía saber qué pasaba. Así plantearon que ante un estímulo se produce una respuesta, y estudiaron la relación entre estos dos elementos sin tomar en cuenta los procesos que se llevaban a cabo en esta “caja negra” que se encuentra entre la recepción del primero y la realización de la segunda.

¹⁰ La psicología cognitiva que predominó como resultado de los primeros intentos de la revolución cognitiva, aunque se centraba en el estudio de procesos mentales de conocimiento, proponía una equivalencia de la persona con un procesador de información, con una computadora. Así aunque retomaba a la memoria como un tema central de sus reflexiones, la consideraba como la capacidad de almacenar información codificándola, registrándola, buscándola y recuperándola. Este proceso no sólo no toma en cuenta la selección de la información, un rasgo que Todorov (2000) ha señalado como constitutivo de la memoria, sino que, como veremos a lo largo de las páginas que siguen, este tipo

proponía como concepto fundamental de la psicología el del significado y que buscaba centrarse en los procesos que se dan en la construcción de la significación (Bruner, 1998), y en la regulación sociocultural tanto del significado como de la mente misma.

Parece importante mencionar algunos de los puntos sobre los que trabaja esta corriente para comenzar el acercamiento a la memoria que se hará en este capítulo. El considerar el papel fundamental que juega lo simbólico en la conformación de la mente humana servirá como base para después analizar algunos aspectos de cómo es que trabaja la memoria en tanto función mental de hombres que no son Robinsons Crusoes¹¹. Dedicaremos algunas páginas a presentar la perspectiva desde la cual creemos que es apropiado acercarse a la mente y a la memoria ya que es necesario aclarar ciertas concepciones para definir desde qué marco estamos proponiendo la discusión.

Uno de los psicólogos precursores de la aproximación simbólica es Lev Vygotsky¹², quien retomando la idea marxista de que el manejo de herramientas físicas media y define las formas como nos relacionamos con el entorno, planteó que la conciencia o el pensamiento también se regulan por el manejo de utensilios, pero cuyo carácter no es físico sino psicológico: los signos¹³ (en Medina, 1999). Para Vygotsky la materialidad de la conciencia es simbólica: el acto de pensar se realiza mediante signos. Es el signo, como lo menciona Adrián Medina (1999), el que permite la realización del pensamiento; sin éste no hay pensamiento alguno. Las construcciones simbólicas, a pesar de ser creadas por el hombre, se van independizando y, al usarse y ser apropiadas por él, también lo transforman: definen su cosmovisión y con esto la forma en que se relacionará con la naturaleza, con otros hombres y con él mismo.

El significado de un símbolo no es una propiedad intrínseca, sino que emerge como resultado de un acto interpretativo; el significado no puede ser estático ni perenne, ya que la colectividad lo modifica según necesidades, modas, intereses, tendencias, apetencias e ideologías

de aproximación deja de lado muchos otros aspectos esenciales del funcionamiento de la memoria y de su interacción dialéctica con los distintos procesos sociales.

¹¹ Este personaje de Daniel Defoe es el prototipo del hombre hecho a sí mismo. Marx, en su crítica de la noción liberal burguesa del individuo, que lo percibe como un sujeto basto en sí mismo, como un sujeto autónomo y que en última instancia es independiente de la sociedad, ironiza llamando a este sujeto con el nombre del susodicho personaje que habiendo naufragado siendo un niño, consigue, ayudado por un nativo, rehacer su vida en una isla y organizar un orden social y religioso, cual si estuviera en el seno de la sociedad occidental de inicios del siglo XVIII.

¹² Uno de los grandes psicólogos del siglo XX (bielorruso) que nunca recibió una educación formal en psicología.

¹³ Un signo es algo que se puede percibir y que tiene un significado (Weinreich, 1977), es básicamente una cosa o acción que natural o convencionalmente representa a otra cosa o acción.

(Medina, 1999). “En virtud de su actualización en la cultura, el significado adopta una forma que es pública y comunitaria en lugar de privada y autista” (Bruner, 1998, p.47). Como explica Eduardo Grüner, “*todas las prácticas sociales, todas las formas de producción material, implican procesos de significación simbólica y discursiva. Pero ello no significa, al revés, que los procesos de significación sean solamente prácticas textuales, sin sentido económico, social, político*”. (2005, p. 214) Las condiciones sociales y materiales del hombre van consolidando sus formas de pensamiento y los modos de hacer que de éstas dependen¹⁴. O, para usar las palabras del lingüista soviético Mijaíl Bajtín, “*El signo y su situación social se encuentran indisolublemente ligados uno a otro. Un signo no puede ser separado de su situación social sin perder su naturaleza semiótica*” (citado en Medina, 1999, p. 2).

El niño desde que nace (o aún antes) participa en un mundo estructurado a partir de significados y comienza a tomar parte en él y a entender los símbolos para poder comprender e intervenir en la realidad de que forma parte. “La sociabilidad del niño es el punto de partida de sus interacciones sociales con el medio que lo rodea” (Ivic, 1994, p.2). Si no logra estructurar su pensamiento de acuerdo a los signos socialmente compartidos no podrá entender ni comunicarse efectivamente en esa realidad. Uno de los postulados importantes de la teoría de Vygotsky es que los mensajes de la cultura son transmitidos al niño por medio de las interacciones asimétricas que se dan entre este último y alguien mayor que él, portador de los mensajes de la cultura puesto que lleva más tiempo interactuando dentro de ella. En estas interacciones el papel esencial corresponde a los signos, a los distintos sistemas semióticos. Así, el individuo, que contrariamente a lo que postula el mito liberal, no existe sin o antes de la sociedad, se va constituyendo de acuerdo a las condiciones sociales en que vive.

Es importante considerar, particularmente para un análisis de percepciones como el que se plantea en la segunda parte de este estudio, que la elaboración de significados parte de ciertos aspectos de la comunicación que se interiorizan y se convierten en una función personal: los significados que en algún momento fueron compartidos comienzan a ser utilizados como instrumentos de organización y de control del comportamiento individual (Ivic, 1994).

¹⁴ La relación entre las formas de vida (partiendo de los modos de producción) y el pensamiento de los hombres es uno de los asuntos que desarrolla el marxismo en textos como *La ideología alemana* de Marx y Engels (1958).

II. La memoria de lo social y lo social de la memoria

Habiendo encuadrado la forma de pensar la mente que consideramos correcta¹⁵, podemos concentrarnos en el tema de la memoria pensándola como un proceso que se da necesariamente en estos marcos de significación. Así, para hablar de la memoria no sólo diremos que es “la posibilidad que tiene un sujeto o una sociedad de recordar los sucesos de otros tiempos en el pasado lejano y cercano que han vivido los sujetos sociales” (Pérez Taylor, 2002, p. 12)¹⁶, sino que señalaremos la importancia que tiene el que estos sucesos al recordarse se signifiquen y resignifiquen de acuerdo con las condiciones y el contexto en que se rememoran, y el que estas significaciones influyan en cómo se percibirán otros acontecimientos.

Para entrar en la discusión relativa a lo social de la memoria y la memoria colectiva usaremos como guía los argumentos que utiliza Maurice Halbwachs¹⁷, uno de los primeros y principales teóricos de la memoria colectiva, para afirmar que el pasado que la memoria reactualiza es una concepción social, que existen relaciones recíprocas entre éste y los procesos sociales del presente y que hay una memoria colectiva que es fundamental para la existencia de una sociedad como grupo. Los primeros argumentos que mencionaremos nos hablan de la constitución social de la memoria, pero cabe aclarar que no coincidimos con el autor en su planteamiento de que el que la memoria sea social es equivalente al que sea colectiva¹⁸, lo cual no quiere decir que no lo sea, pero habría que dejar claras las características que nos permiten decir que lo es, esto lo haremos un poco más adelante.

La primera razón, y la más obvia, para hablar de que la memoria es social es que no hay recuerdo estricta y aisladamente individual ya que el mundo de la existencia está siempre habitado por otros, y recordarlo es rememorar a esos otros con los que lo compartimos; “es la

¹⁵ Tal vez para algunas disciplinas, descripciones como la anterior puedan parecer triviales, pero en el orden conceptual que rige en psicología, tradicionalmente marcado por la subjetividad, es muy raro que se tomen en cuenta factores culturales como los mencionados (Ivic, 1994).

¹⁶ Retomamos esta definición de Pérez Taylor ya que no limita la memoria a los recuerdos directos, ni al proceso individual, con lo cual resulta adecuada para hablar de la memoria colectiva y para mantener la cohesión entre memoria e historia.

¹⁷ Además de lo escrito por el propio autor, retomaremos algunos de los puntos de la revisión que hace Ramón Ramos (1989) sobre su teoría.

¹⁸ No emprenderemos una discusión con la teoría de este autor, simplemente retomaremos aquellos elementos que nos sean útiles para explicar la memoria como la concebimos.

sociedad donde normalmente el hombre adquiere recuerdos, es ahí donde los evoca, los reconoce y los localiza.” (Halbwachs, 2004, p. 8).

Otra razón para hablar de que la memoria está socialmente organizada es que la fijación de la experiencia (la presente o la pasada) se produce socialmente. Recordemos que como expresó Vygotsky, el ser humano se caracteriza por una sociabilidad primaria que hace que toda experiencia se de en un marco social, ya que aun estando una persona completamente sola, conserva una serie de instrumentos culturales y sistemas semióticos compartidos. Todo lo que nos ocurre y todo lo que recordamos lo fijamos y reconstruimos socialmente (Ramos, 1989); en la selección de lo que será digno de atención y de lo que será conservado en la memoria, así como en su posterior recuperación y reinterpretación, influyen de manera decisiva las características culturales.

Los sistemas semióticos van creando marcos sociales que encuadran y estabilizan lo acontecido y en los que se apoyan las personas para evocar las memoranzas¹⁹. Como menciona Bruner:

La elaboración de marcos proporciona el medio de “construir” el mundo, de caracterizar su curso, de segmentar los acontecimientos que ocurren en él, etc. Si no fuésemos capaces de elaborar esos marcos, estaríamos perdidos en las tinieblas de una experiencia caótica y probablemente nuestra especie nunca hubiera sobrevivido. (1998, p. 66)

Estos marcos son coordenadas espacio-temporales que usamos para guiar nuestro recordar, pero no son construcciones sociales sólo porque las representaciones del espacio y el tiempo lo sean, sino que las diferentes organizaciones sociales o grupos van generando los marcos y los referentes que guían sus recuerdos. Así, los grupos de los que forma parte una persona le ofrecen los medios para poder reconstruir sus memoranzas (Halbwachs, 2004). Los marcos sociales son, como menciona Elizabeth Jelin (2002), culturalmente variables e históricamente contruidos; estos marcos varían de una sociedad a otra, y aún dentro de la misma se van transformando con el tiempo.

“La organización social aporta un marco persistente en el que debe encajar toda evocación, e influye muy poderosamente tanto en la forma como en el fondo del recuerdo”

¹⁹ Este asunto es fundamental para la teoría de Halbwachs, en su libro *Los marcos sociales de la memoria* (2004) abunda sobre él y ejemplifica su funcionamiento con los marcos de las familias, los grupos religiosos y las clases sociales.

(Bartlett, citado en Shotter, 1991, p. 145). El sentido que se da al pasado depende de los marcos interpretativos y de los códigos culturales que permiten descifrarlo de manera racional, pero también de las prácticas simbólicas y preformativas (Jelin, 2002).

Pero estos marcos no sirven solamente para organizar el almacenamiento individual de la memoria, sino que al hacerlo posibilitan que los recuerdos se puedan compartir en una cultura (Shotter, 1992). Así, otra razón para hablar de que la memoria es social, es el que los otros son coparticipes, no sólo porque aparecen en los recuerdos como sujetos socialmente significativos, sino porque también recuerdan. Los recuerdos propios coexisten con los recuerdos de los demás y, cuando las relaciones no son opresivas²⁰, esto lleva a una interpretación comunicativa de la que resulta un recuerdo reconstruido que es producto de todos y ninguno en particular.

Es este “proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad” (Comité editorial de la revista *Cultura Psicológica*, 1991, p.2) a lo que Halbwachs llama memoria colectiva.

Como se puede ver (y se verá con más claridad a continuación) no es lo mismo hablar de la memoria colectiva que decir que la memoria es un proceso social. Darío Páez y Nekane Basabe distinguen entre el término memoria colectiva (cómo los grupos sociales recuerdan, olvidan o se reapropian del conocimiento del pasado social) y memoria social (influencia de ciertos factores sociales en la memoria individual) (en Manero y Soto 2005). Es importante indicar esta diferencia ya que algunos autores, entre ellos Halbwachs, no la hacen. De cualquier modo el uso del término memoria social no es en realidad necesario, siendo que *la* memoria (humana evidentemente), como se ha visto, es en sí misma social. Por el contrario, no toda la memoria es colectiva, y además se ha usado este término para referirse a distintos tipos de colectivización de los recuerdos. Por lo anterior es necesario esbozar algunas ideas sobre esta forma de memoria.

²⁰ Esta situación cambia cuando en las relaciones que se establecen se impone una “verdad” por encima de las demás formas de ver o interpretar las cosas.

III. Memoria colectiva

La memoria colectiva es una conciencia del pasado compartida por un conjunto de individuos, que como tal compone un conjunto de representaciones que son también colectivas (Pereiro, 2004). Aunque la noción de memoria colectiva tiene serios problemas si se entiende como un ente autónomo que existe en un nivel distinto al de los individuos o separada de ellos, si se usa para nombrar un conjunto de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder, resulta un concepto muy útil. Una memoria es colectiva cuando es producto del entretreído de tradiciones y memorias individuales, cuando se forma a partir de la comunicación, en estado de flujo constante, dentro de alguna organización social y con una estructura dada por códigos culturales colectivos (Jelin, 2002).

La memoria colectiva no funciona igual que la memoria individual ni es la simple suma de las memorias individuales. Como lo expresa Halbwachs, “El recuerdo reaparece por el efecto de múltiples series de pensamientos colectivos interrelacionados y no es posible atribuir esto exclusivamente a alguno de ellos. No es independiente y único sino múltiple, como un objeto suspendido en el aire por varios hilos”. (1991, p. 6) Esto hace que las memorias colectivas no sean estáticas, más bien son resultado de dialécticas, tensiones, conflictos, interacciones y negociaciones sociales (Pereiro, 2004).

Como no todos ocupamos los mismos lugares en la sociedad, ni participamos de la misma manera en ella, nuestros recuerdos no son los mismos, lo cual no quiere decir que no haya recuerdos comunes. Halbwachs (1991) lo expresa de la siguiente manera:

La memoria colectiva obtiene su fuerza y su duración de los recuerdos de los individuos que son miembros de un grupo. Los recuerdos comunes se apoyan unos sobre otros, pero no son todos los mismos que aparecerán, con igual intensidad, para todos los miembros del grupo. Cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, este punto de vista se transforma de acuerdo al lugar que ocupa, y este lugar cambia de acuerdo a las relaciones sociales que se establece en otros medios sociales. (pp. 5-6)

De esta manera, cuando se habla de memoria colectiva no se debe de pensar en una visión e interpretación única del pasado compartida por toda una sociedad, sino en una serie de recuerdos, que incluso con diferentes versiones, son conocidos por todos, o casi todos los

miembros de ésta. Como explica Halbwachs, los recuerdos de las distintas personas forman y sostienen la memoria colectiva del grupo, y ésta va transformándose en el mismo sentido en que se van modificando los recuerdos de quienes participan en su conformación. Viendo la otra cara de este proceso, y siguiendo a este mismo autor, hay que señalar que la memoria colectiva también tiene implicaciones para la memoria individual: las personas cuando recuerdan asumen el punto de vista del grupo, la memoria del grupo se manifiesta y realiza en las memorias individuales (Halbwachs, 2004). Incluso en ocasiones, “En el proceso de tejer nuestros propios recuerdos discontinuos hasta hacerlos narraciones, revisamos los componentes personales para que cuadren con el pasado que todos recuerdan, y poco a poco dejamos de distinguir entre ellos.” (Halbwachs, citado en Lowenthal, 1998, p. 287).

Como hemos visto, el individuo participa en dos formas de memoria: una en la que los recuerdos se organizan alrededor de él mismo (memoria individual) y otra en la que se distribuyen al interior de una sociedad (grande o pequeña) de la que sus recuerdos son imágenes parciales. Se puede decir que la primera es una memoria interior o interna, personal, autobiográfica, y la segunda es exterior, social, histórica. (Halbwachs, 1991) Las memorias individuales participan en las múltiples memorias colectivas de los grupos a los que pertenecen las personas.

La forma en que funciona la memoria colectiva en las distintas sociedades varía dependiendo del tipo de organización y lazos que la cohesionan como tal. En las comunidades relativamente pequeñas, en las que las personas conviven de manera cercana, en las que se comparten más experiencias y la gente se comunica más personalmente, el tipo de memoria colectiva que se puede compartir va a estructurarse de manera diferente que en las grandes sociedades. En el caso de San Pedro Tidaá en concreto, siendo una comunidad pequeña, en la que la mayoría de las interacciones de sus miembros se han dado dentro de ella durante siglos (aunque esto ha cambiado en las últimas décadas), podemos hablar de una memoria colectiva bastante fuerte, incluso hay una conciencia de cuáles son los recuerdos compartidos. Y son estos los temas de los que casi todos hablan cuando alguien de fuera les pregunta sobre la historia del pueblo, y los que con en este sentido platican las generaciones de viejos con sus hijos y nietos (aunque, como veremos, en esta última generación no haya –tal vez por lo pronto– tanto interés en estos relatos).

Es justamente este proceso que apenas hemos mencionado, el modo en que se socializan los recuerdos, en que se define qué será lo que pasa del ámbito de lo privado al de lo común. La memoria puede ser colectiva ya que ha sido socializada, y es justamente a través de la plática, de la narración, que esto puede lograrse.

IV. Narraciones

Podría pensarse que la memoria, al tener su origen en lo que han sucedido, se estructura siempre de forma narrativa, ya que, como señala Ricoeur, existe una relación mimética entre el orden de la acción y de la vida, y la “refiguración” de la experiencia temporal (1985, en Peñamarín, 1999). Pero no todos los recuerdos rememoran de manera secuencial lo sucedido. David Lowenthal (1998), por ejemplo, propone que hay cuatro tipos de memorias: una memoria episódica mediante la cual recordamos el pasado como un cúmulo de acontecimientos característicos; una memoria instrumental que abstrae partiendo de los acontecimientos pasados sin evocar sensaciones que los acompañen con lo cual no se recuerdan las escenas y los acontecimientos en sí mismos, sino su orden y localización, sólo se recuerda que pasaron; el ensueño que produce imágenes explícitas que realzan los sentimientos, pero que son incompletas; y la memoria afectiva que genera una reactivación casual de sensaciones pasadas. Los diferentes tipos de memorias permiten tener perspectivas distintas sobre el pasado, pero el proceso del recuerdo hace que todas ellas se mezclen.

Cuando la memoria busca recordar o comunicar las cosas tal como han sucedido, cuando busca re-presentar el pasado, hace uso de los distintos tipos de recuerdos que tiene a mano, y a partir de ellos tiende a organizarse con la misma forma que los acontecimientos de la vida y a estructurarse de forma narrativa. Es a través de la comunicación de los recuerdos, de compartirlos contando historias, haciendo narraciones, que se puede socializar el pasado y conformar una memoria colectiva. En Tidaá esto ha pasado durante años entre pares (miembros de una misma generación) y de una generación a otra. El acercamiento que se hizo para este trabajo buscó reproducir este tipo de contacto para provocar y recoger las memorias, no sólo enmarcadas por la narración, sino dentro de una forma narrativa semejante a la que se genera naturalmente cuando un tidadeño narra a otro la historia de su pueblo.

Esto es importante dada la necesidad de comprender la narrativa para acercarse a la interpretación que construye un grupo de gente del mundo. La narrativa es una forma convencional, transmitida culturalmente; cada cultura tiene distintos modelos narrativos para la descripción de la vida. Las narraciones van conformando acerbos narrativos que llevan a la creación de una cultura, una historia o una tradición. Una vez compartidos culturalmente, los acerbos narrativos adquieren exterioridad y el poder de constreñimiento (Bruner, 1991, 1998). Así, al mismo tiempo que la realidad determina las posibilidades de la narración, las narraciones van dando forma y sentido a la realidad; “nuestra experiencia de los asuntos humanos acaba tomando la forma de las narrativas que usamos para contarlos” (Bruner, 1991, p. 5, traducción propia).

La narración se especializa en la elaboración de vínculos entre lo excepcional y lo corriente. Cualquier narración tiene como base la psicología popular que es

un conjunto de descripciones más o menos normativas y más o menos conexas sobre cómo “funcionan” los seres humanos, cómo son nuestra propia mente y la mente de los demás, cómo cabe esperar que sea la acción situada, qué formas de vida son posibles, cómo se compromete uno a estas últimas, etc., etc.²¹ (Bruner, 1998).

Las características de la psicología popular –que es compartida por los miembros de una sociedad– como lo son el encontrarse investida de canonicidad y el centrarse en lo esperable y/o usual de la condición humana, son también propias de la narración. Esta última, partiendo de la base de lo habitual, puede hacer que lo excepcional o lo inusual adopten una forma comprensible (Bruner, 1998). La forma en que se estructura y lo que cuenta una narración son importantes para acercarse a cómo está comprendiendo algo una persona, y en algunos casos, un grupo. Los modelos narrativos y las narraciones que desarrolla una cultura la van definiendo y van estableciendo los cuadros dentro de los cuáles podrá desarrollarse el pensamiento de sus miembros, los cuales a su vez van a conformar a la propia cultura. Se establece así una relación dialéctica donde la narración es verosímil si cumple con los requisitos culturales, y “la viabilidad de la cultura radica en su capacidad para resolver conflictos, para explicar las diferencias y renegociar los significados comunitarios” (Bruner, 1998, p. 59), lo cual se lleva a cabo a través de las narraciones.

²¹ Este concepto–el de psicología popular–, fundamental en la teoría de Bruner, así como su relación con la narración, se desarrolla ampliamente en su libro *Actos de significado* (1998)

Las narraciones, y el propio recuerdo, pueden modificarse y resignificarse cada vez que se repasan en la memoria o se comparten con alguien más. Así, un recuerdo puede ir cambiando conforme las condiciones en que lo representamos en el presente se transforman. Pero no sólo la memoria se estructura a partir de las exigencias y particularidades del presente, sino que el recuerdo es a su vez transformador de la realidad social, y provee de nuevas pautas para interpretar el aquí y el ahora. La memoria pone en marcha nuevas formas de significación (Manero y Soto, 2005).

Las narraciones, en pueblos que perdieron su escritura pictórica por la opresión colonial y que no se han familiarizado suficientemente con el alfabeto, se transmiten únicamente de manera oral²². Las experiencias e historias se van compartiendo en pláticas de forma que pasan a ser parte del repertorio de quienes antes no las conocían. En ese recorrido van transformándose algunos detalles a partir de lo que, con o sin intención, va modificando cada uno de los narradores de acuerdo con sus propias experiencias y contexto. Algunas de las historias subsisten por muchos años dentro de una familia, otras dejan de transmitirse en algún momento, y otras más, probablemente aquellas más significativas para gran parte del grupo, pasan a formar parte de la memoria colectiva.

A continuación se propone un acercamiento a la memoria colectiva de Tidaá a partir del tejido que se forma entre las diferentes narraciones en las que pudimos participar a lo largo de la investigación que llevamos acabo en el pueblo. Esta aproximación se propone como parte fundamental de una comprensión de las percepciones actuales no sólo de del pasado, sino que con él también del presente y de las perspectivas propias para la cimentación del futuro.

²² Los pueblos indígenas, antes de la conquista española combinaban ambos métodos, el oral y el pictórico.

Capítulo 2:

La memoria de los tidadeños

“‘El que controla el pasado’ decía el slogan del Partido, ‘controla también el futuro. El que controla el presente controla el pasado’”.

Jorge Orwell, *1984*.

I. El presente en el pasado y el pasado en el futuro

El pasado, entendido no como un objeto terminado, sino como algo en un proceso de continua construcción, es un elemento que dota de sentido a la realidad social y que participa en los modos en que los sujetos significan y comprenden al mundo que los rodea (Manero y Soto 2005). Y, al mismo tiempo que la memoria del pasado participa en la construcción de la realidad presente, como menciona Jelin (2002), los procesos históricos, coyunturas y escenarios sociales y políticos del presente producen modificaciones en los marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada. El que estos marcos cambien hace que toda memoria, más que un recuerdo, sea una reconstrucción, y que incluso, presentándolo más crudamente como lo hace David Lowenthal, podamos decir que “La función principal de la memoria, entonces, no es conservar el pasado sino adaptarlo para enriquecer y manipular el presente” (1998, p. 306). En ese sentido, como lo menciona Slavoj Žižek (2006) usando conceptos de Deleuze, la aparición de lo Nuevo²³ cambia el pasado mismo, es decir, retroactivamente cambia, no el pasado real, sino el equilibrio entre la realidad y la virtualidad, es decir lo que se percibe, del pasado.

Los recuerdos son reconstrucciones selectivas y eclécticas basadas en acciones y percepciones anteriores y posteriores y en los códigos según los que delineamos, simbolizamos y clasificamos el mundo. Los recuerdos se alteran cuando se revisan; ya sea individualmente o de manera colectiva, realzamos algunos acontecimientos y hacemos de lado otros a la luz de la experiencia posterior y de las necesidades del presente. El usar y volver a usar el conocimiento que nos aporta la memoria nos obliga a “seleccionar, destilar, tergiversar y transformar el pasado,

²³ Lo Nuevo es un cambio de perspectiva. Para crear algo nuevo es necesario “devenir”, es decir, desprenderse de un conjunto de condiciones históricas (Deleuze, en Žižek, 2006).

acomodando las cosas que se recuerdan a las necesidades del presente.” (Lowenthal, 1998, p. 284). Una de estas necesidades es la de inteligibilidad, esto es, que las cosas que al principio son ambiguas se vuelvan coherentes, claras y sencillas. Es por esto que “la memoria transforma el pasado experimentado en lo que más tarde pensamos que debería haber sido, eliminando las escenas no deseadas y haciendo que las predilectas resulten adecuadas” (p. 301)²⁴.

En este sentido se puede decir, partiendo del pensamiento positivista –pero sólo para transformarlo–, que el efecto escoge su causa, es decir, que el presente, al ver retrospectivamente hacia el pasado, selecciona, a través de procesos simbólicos que no necesariamente son conscientes, cuál será su origen. En palabras de Jorge Mendoza, “Los eventos dejan marcas, pero ésa no es la memoria; la memoria va resignificando a la marca, a la huella cada vez que recurre a ella”. (2005, p.19)

Las relaciones que se establecen a partir del pensamiento humano entre pasado y presente son complejas. Lo que se recuerda, y cómo se recuerda de lo que ha pasado antes (pudiendo ser también que no haya pasado, o no en el modo en que se recuerda) es fundamental para entender y actuar en el presente y proyectar a futuro. Pero como esto va a depender de la elaboración que se haga del pasado desde el presente, podemos decir con Lowenthal que “conforme nosotros lo rehacemos, el pasado nos rehace a nosotros” (1998, p. 20).

Con esto en mente, nos acercamos a aquellos relatos de los tidadeños que forman parte de su memoria colectiva como comunidad, retomando algunos aspectos que nos permiten reflexionar sobre la forma en que ven su pasado, así como aproximarnos a su percepción del presente y el futuro propios.

La presentación de este análisis se va a organizar de un modo que poco tiene que ver con las particularidades de estructura de cada una de las narraciones de donde surge. Aunque en algunos momentos se pasa de un recuerdo a otro respetando su ubicación temporal, en general se han organizado los éstos a partir del significado que expresan los tidadeños sobre ellos.

Es importante tener en cuenta que las memorias que presentaremos constituyen la historia propia del pueblo, la que ellos mismos han construido y mantenido para sí. Lo anterior ha podido lograrse sólo tras una fuerte resistencia a la historia impuesta desde el poder político y

²⁴ Esto sucede más fácilmente cuando no hay recuerdos físicos que desmientan lo que en el presente se quiere o puede recordar de lo que pasó antes.

económico. Esta última promueve que los pueblos pierdan la conciencia y el inconsciente históricos²⁵, lo cual, como menciona Grüner, es una operación ideológica de primera importancia que no sólo atenta contra el recuerdo del pasado sino sobretodo contra toda forma de proyecto histórico que suponga la elaboración de un futuro deseable (2002).

Sin embargo, el monopolio de la información que requieren los vencedores para controlar la memoria y los recuerdos no puede completarse de manera total. Habrá otros que, en la forma de relatos privados de transmisión oral o como prácticas de resistencia al poder, ofrecerán narrativas con sentidos diferentes del pasado, que amenazarán al consenso que se pretende imponer (Jelin, 2002). Las personas, los grupos y las sociedades han vivido una serie de experiencias, y han generado representaciones del pasado, que muchas veces son más reacias a la transformación de lo que quisiera el poder (Baczko, en Manero y Soto, 2005). Como señalan Manero y Soto,

domesticar y administrar el pasado no siempre es una tarea fácil para los sectores en el poder; [...] los complejos procesos sociales no excluyen la posibilidad de que los sujetos interpelen con su participación, organización e imaginación de nuevos proyectos al orden social que impera como la única opción de verdad. (2005, p.175)

Los relatos de los unos y los “otros”, cada uno con sus modos de narrar, de compartirse o imponerse, y con sus distintas formas de explicar y recordar lo acontecido, se topan, en ocasiones chocando y en otras entretrejiéndose, en un espacio simbólico dominado por ideologías que en su mayoría manan del sistema-mundo capitalista. Evidentemente el papel que juegan dentro de éste es absolutamente distinto, no hay que olvidar que a quienes se ha nombrado “los Otros” les toca ser lo que Jacques Rancière ha llamado “la parte que no tiene parte”, esto es, la parte a la que “se le ha rehusado su lugar constitutivo en el todo (identificado con su *parte minoritaria*: Europa occidental/Estados Unidos, y ni siquiera *todo* eso, sino sus clases/etnias/culturas/géneros dominantes)” (Gruner, 2002, p. 48).

De cualquier modo estos “Otros”, que en realidad son la parte mayoritaria del mundo, tienen sus propias historias dentro de ese todo, y aunque éstas casi nunca sean escuchadas o difundidas, sirven a algunos grupos para ir generando un pasado significativo distinto del que buscan imponer los grupos de poder. El reconocerse como parte de una historia que no es la que

²⁵ Hay que recordar que el inconsciente político de la historia es, como lo menciona Grüner (2002), la lucha de clases.

nos dicen que es, da elementos a un pueblo, a un grupo o a una persona para identificarse con otros que tampoco son o han vivido lo que la historia de los dominadores busca imponerles como pasado. Esto permite ir generando un reconocimiento entre los “Otros” frente al poder que puede convertirse en una importante herramienta para pensar el presente y el futuro de una manera propia y más prometedora.

Es tomando en cuenta el papel altamente significativo de la memoria como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades, que resulta fundamental conocer cómo y qué recuerda un pueblo. También es importante saber qué idea de su historia tienen para estar al tanto de cómo se conciben y legitiman ante ellos mismos.

El análisis que se presenta a continuación parte de los relatos de uno de esos “otros” pueblos –San Pedro Tidaá– y los trabaja pensando en su relación con las representaciones del tiempo actual y por lo tanto del que está por venir.

II. La fundación

Empezamos hablando de la memoria de la “fundación” del pueblo por la importancia que tiene en términos simbólicos el reconocimiento de un origen común, por la relevancia que tiene en cuanto a la identidad comunitaria el contar con un origen común conocido. Justo Miguel lo puso en estos términos: “La historia como se sabe pues es muy amplia, y una historia depende de un principio” (entrevista familiar 8/06²⁶).

Casi toda la gente con la que hablamos sobre la historia, ya fuera en pláticas sobre lo que es “la historia”, en entrevistas sobre la historia del pueblo, en pláticas grupales o en alguna charla casual, algo sabía y algo tenía que decir sobre la fundación del pueblo. En general se recuerda el nombre del cacique que “lo fundó” (Tomás Jiménez Ortiz –con sus variantes en el orden de los apellidos–, mejor conocido como “ese de Don Tomás que según vino a fundar el pueblo” (Antonia Pérez, entrevista familiar 8/06)), el de su esposa (Doña Catalina Santa) y en ocasiones el año (1579). Todos hablan de una fundación o de unos primeros pobladores, pero después de esta

²⁶ Para citar lo dicho por la gente de Tidaá pondremos primero su nombre, después en qué tipo de actividad fue que dijo lo que se cita (entrevista, grupo de discusión, reunión del grupo de trabajo) y al final el mes y el año en que se realizó dicha actividad.

afirmación lo que se plantean son más bien dudas: si ¿realmente esa persona vino a fundar?; ¿de dónde vinieron?; ¿por qué se quedaron acá?; ¿cómo le hizo para hacer el pueblo?; si ¿los habitantes son todos sus descendientes? o si ¿vinieron de otros lados?; ¿quién les dio ese terreno?; si ¿vinieron desde Achiutla (de donde era la esposa del “fundador”)?;

¿si fue guiado por alguien, o fueron enviados por alguien o por necesidad?, o no se yo ¿no? [...] Pero eso es para empezar y de ahí ir viendo ¿de dónde surgieron las demás familias?, porque de acuerdo a lo que me comentan, este señor Tomás Jiménez llegó con su esposa, hasta ahí es donde sabemos, posiblemente de ahí surgieron sus hijos, su familias y se fueron, pero no se sabe realmente si fueron ellos solos, o vinieron acompañados de otras personas. (Justo Miguel, entrevista familiar 8/06)

El recuerdo de la “fundación” de Tidaá tiene una ubicación particular en el tiempo. A pesar de que el cronológico no sea el orden propio de la memoria, lo curioso del recuerdo de este suceso en relación con su ubicación temporal es que parece situarse a la vez antes y después del momento en que ocurrió, es a la vez más lejano y más cercano del presente de lo que sería si estuviera ubicado de manera cronológica. Y esto sucede incluso cuando mucha gente conoce el año en que pasó. Lo que ocurre es que tratándose de la memoria de la “fundación” del pueblo, el momento en que sucedió se ubica en los inicios, es lo primero que tuvo que haber pasado, pero al mismo tiempo no aparece como algo tan lejano, tal vez porque ninguno de los otros recuerdos se piensan de esa manera. En realidad en muchos casos no hay claridad en cuanto a la extensión temporal de la vida del pueblo, lo cual genera que pueden darse las dos opciones al mismo tiempo, es decir que se piensa la fundación del pueblo como lo primero, lo más lejano en el tiempo, pero también como algo que no pasó hace tanto. Esto probablemente se deba a que es común la creencia de la que habla Lowenthal (1998) de que no ha pasado mucho entre los comienzos y los últimos tiempos.

Conviene de una vez señalar que para las nuevas generaciones las formas de recordar, de conocer la historia del pueblo, son distintas, en parte por el aprendizaje que han tenido en la escuela y en parte por la fractura en la narración de las tradiciones. En cuanto a la periodización su concepción se transforma en tanto que el esquema de línea de tiempo que predomina en la enseñanza escolarizada hace que un año sea una fecha cronologizable, lo cual no quiere decir que tenga un mayor sentido o que se pueda conocer mejor, sólo que se sabe que 1579 fue hace unos 450 años. Estos 450 años puede ser que para muchos no sean más que eso, un periodo, un lapso

que va del 1579 al 2007, pero en el cual no se ubican otros acontecimientos de la historia del pueblo. ¿Por qué?, porque a nivel escolar se desconocen. Como veremos con más detalle en la segunda parte de este trabajo, la educación oficial olvida la historia de las comunidades para hablar solamente de la que nos “constituye” como “nación”.

Pero regresando al recuerdo de la fundación, el que se sepa en qué año sucedió y el nombre de quienes participaron, es otra de las particularidades de este hecho. Al respecto hay que aclarar que aunque estamos hablando de una memoria colectiva en tanto que se comparte el recuerdo de un suceso que pasó, los nombres de los personajes que participaron y la fecha, el resto de los detalles, necesarios para elaborar una narración que tenga algún sentido, los ha generado la imaginación en distintos momentos, con lo cual son varias las versiones que se han transmitido. Estas variedades son compartidas en grupos o familias, pero no hay alguna que predomine como parte de la memoria colectiva. Algunos partiendo de los datos que conocen forman una narrativa, mientras que otros partiendo de ellos más bien expresan sus dudas,

muchos decimos que somos de San Pedro Tidaá pero no sabemos realmente de dónde vinimos. Según nos cuentan ¿no?, que nuestro fundador vino de San Miguel Achiutla, a según, Tomás Ortiz, parece y así y tengo entendido y doña Catalina Santa, parece que fue, según tengo yo entendido, pero no sabemos realmente si sí realmente esa persona nos vino a fundar o no (Agustín Miguel, entrevista familiar 8/06)

Incluso en algunas de las narraciones se dice con claridad que se tienen pocos datos al respecto y se advierte que lo que se cuenta es una interpretación de cómo podría ser que haya comenzado el pueblo.

El suceso al que hace referencia esta memoria está también relatado en un documento del cual se conservan varias copias en el archivo municipal del pueblo²⁷. Se trata más bien de tres documentos que escribe un gobernante de Tidaá, Tomás Jiménez Ortiz, para legitimarse como cacique del pueblo y para definir la repartición que ha de hacerse de sus bienes tras su muerte.

El que esta remembranza tenga un sustrato escrito quiere decir que el origen y refuerzo del recuerdo de la fundación no radica solamente, en la tradición oral. Por el contrario, tiene un referente físico, que a pesar de ser bastante confuso –por el mal estado de las hojas, la falta de algunos fragmentos, la caligrafía, el lenguaje y redacción antiguos– es conocido.

²⁷ Para un estudio sobre este documento véase Moctezuma (2008).

Pensamos que una razón importante para que se recuerde cierta información de la “fundación”, así como para que se le dé este nombre, tiene que ver con la existencia de este documento y el uso que se le dio a lo largo del tiempo. Desde la colonia y todavía hasta hace algunos años se utilizaba este tipo de escritos como títulos primordiales, es decir que los pueblos podían legitimar su territorio a través de ellos. Siendo que en la mixteca ha habido desde hace cientos de años conflictos entre los pueblos por el territorio²⁸, es muy probable que este documento fuera usado en múltiples ocasiones y que por ello esté tantas veces copiado en el archivo municipal e incluso en casa de uno de los hijos de un principal²⁹ fallecido. De hecho en el archivo municipal hay otros documentos que refieren compromisos en los que se presentó este título.

Conviene aclarar, antes de generar la confusión, que aunque este hecho se conozca como la fundación del pueblo, en realidad en el año 1579, cuando lo que se narra sucedió, había, ya desde hace aproximadamente mil años, grandes construcciones en Tidaá (Balkansky, 1999)³⁰. Así la fundación de la que habla el documento es más bien una refundación del pueblo en el nuevo orden, bajo los estatutos coloniales. Las refundaciones son algo característico de las sociedades que tienen una concepción cíclica de la historia. En ellas se sabe que no se tiene garantizado el derecho a la existencia, así que se produce cada tanto una “crisis de presencia”, y por eso la historia debe, cada tanto, recomenzar (Grüner, 2005). En el caso de Tidaá esta idea se expresa en el mismo documento donde algunos aspectos parecen indicar que se realizó una ceremonia de fuego nuevo. Este evento característico entre los mixtecos, de acuerdo con Marteen Jansen (1982), formaba parte de varios rituales inaugurativos como la fundación de lugares, de nuevas dinastías, el inicio de un nuevo ciclo calendárico, etc. En el caso de la fundación de 1579, este reinicio se da dentro de un nuevo tipo de organización social: el régimen colonial. El documento habla de la construcción de una primera iglesia que, como menciona Kevin Terraciano (2001), dentro de este nuevo orden significaba la autonomía local. El cacique a través de la narración de este hecho busca legitimarse ante las autoridades españolas para poder seguir

²⁸ Fue hasta finales de 1943 que el territorio de Tidaá quedó definido tal y como es hasta la actualidad (Resolución presidencial del 15 de diciembre de 1943, AGA)

²⁹ *Principales* llaman en algunos pueblos a las personas mayores que a lo largo de su vida han ocupado cargos en el gobierno local. Hasta hace poco era generalizada la importancia que se daba a consultar con ellos las decisiones que tenían que tomarse con relación a la comunidad.

³⁰ Este arqueólogo propone que algunos de los edificios prehispánicos datan de entre el año 200 y el 900, y otros de entre el 1200 y el 1521.

manteniendo sus privilegios en un momento de cambios en el régimen. Pero el que se buscara el beneplácito de quienes veían al pueblo desde fuera, no quiere decir que no existiera el reconocimiento de su autoridad desde el interior. Esto se puede notar ya que en el documento hay constancia de la presencia de autoridades de éste y otros pueblos cuando se elaboró.

El recuerdo de este acontecimiento (sin importar las diferencias que existen entre lo que la gente cuenta y lo que dice el documento) es fundamental en tanto que habla de los orígenes, y como explica Luis Villoro (2002), existe una tendencia a pensar que al reconocer los antecedentes temporales de algo, hallamos también los fundamentos que lo explican. El conocimiento de los inicios del pueblo ayuda a la creación de la genealogía que contribuye a explicar el propio lugar en el universo social³¹. En esta construcción el recuerdo es fundamental ya que como apunta Michael Pollak,

La memoria es un elemento constitutivo del sentimiento de identidad, tanto individual como colectivo, en la medida en que es un factor extremadamente importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí mismo. (1992, p.204 citado en Jelin, 2002, p. 25)

La identificación con las etapas anteriores de la vida de uno mismo es crucial para la integridad y para el bienestar de una persona (Lowenthal, 1998). Como lo expresa Wyatt, “la seguridad del ‘yo era’ es un componente necesario de la seguridad del ‘yo soy’” (citado en Lowenthal, 1998, p. 80) Esta necesidad de continuidad, que no significa ser igual que antes, pero sí ser el mismo, es esencial tanto para la identidad de una persona como para la de una colectividad, y en su desarrollo la memoria juega un papel fundamental. Como lo expresa John Gillis,

el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio. Poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad. (citado en Jelin, 2002, pp.24-25)

³¹ El que este hecho, a pesar de ser tan lejano sea mencionado por casi todas las personas del pueblo como algo fundamental de la historia nos recuerda uno de los rasgos que Lowenthal (1998) propone como distintivos del pasado frente al presente y que da cuenta de una de sus ventajas. Este rasgo es el de la antigüedad cuyo uso principal es el de arraigar las identidades en el pasado y que ha sido usado para justificar las exigencias de poder, prestigio y propiedad a través de las ascendencias de los individuos o grupos. De las cualidades que propone el autor como propias de la antigüedad hay dos que son retomadas al considerar la importancia de este momento: se estima la lejanía, el que haya sucedido en un periodo anterior a todos los demás, el que sea inaccesible y el que, por estar tan alejado se libere de las ataduras personales para volverse del dominio de la comunidad; también se aprecia lo primordial, es decir, el que hable de los orígenes, de las raíces, de los comienzos.

Todas estas implicaciones hacen que sea muy importante para los habitantes de Tidaá hablar del origen que tuvo su pueblo. Las identidades comunitarias, a diferencia de otro tipo de maneras de identificarse con un grupo tienen una base que no sólo tiene que ver con los vínculos que se crean por compartir un mismo espacio físico, sino por el haber trabajado por años, de manera colectiva por que ese espacio sea fértil, propicio, habitable. La fundación concebida como el inicio de esta convivencia es fundamental y por eso constantemente se hace referencia a ella, aunque los comentarios partan del limitado panorama que generan unos nombres y una fecha.

La importancia que dan los tidadeños a este acontecimiento se vio reflejada en 1979 con la organización de un festejo del aniversario de la fundación del pueblo por Tomás Jiménez y la construcción de un monumento en su honor. Con esto se reforzaron los puntos básicos de este suceso (fecha y nombres). Pero más allá de ellos, los procesos de olvido que se han dado a causa de la imposición de otras memorias desde la época colonial, aunados al que mucha de la información que se puede obtener de los documentos del pueblo no se conozca, ha hecho que una buena parte de la historia del pueblo sea ajena para sus miembros.

III. Recuerdos de antes de la conquista

Los recuerdos que se han transmitido desde hace siglos, desde la época prehispánica, son relativos al establecimiento de los pueblos vecinos. Por una parte se cuenta cómo los habitantes de lo que ahora es Yodocono –pueblo del que Tidaá fue estancia durante alguna parte del periodo colonial (Gehard, 2000) y agencia municipal de 1938 a 1953– pidieron tierras a los de Tidaá para independizarse de ellos, según una versión, o porque venían de otro lado, según la otra. Sin importar cuál fuera su razón para pedir un territorio, la historia relata que los de Tidaá les dieron una ciénega que aún actualmente sigue inundándose cuando las lluvias son muy duras. La versión más amplia de esta narración cuenta que este terreno tenía un boquerón tapado, y que se los dieron para que dejaran de dar lata y “se ahogaran como sapos” pero que a “un inteligente” de Yodocono se le ocurrió destapar el boquerón y así pudieron poblar ese lugar.

La otra historia que sigue rememorándose es relativa al pueblo de Nuxaño,

Lo que sí me platicaba mi abuela, que decía que ahí se oyó un voz cuando el pueblo de Nuxaño estaba poblándose aquí [en] estos dos lomas que está aquí, enfrente y aquí en

medio. Ahí estaban haciendo pues sus casas que iban a vivir, iban a poblar, y se oyó, este, allá en el cerro, ahí en Yucundadahui, le gritó “wacón yo co ndee Yucundadahui”, o sea que le dijo: “Quítense porque se va a derrumbar el cerro”. Esa voz es la que les dijo. Por eso estos señores corrieron, se fueron hasta este peñascal donde viven ahora, hasta allá se fueron, ahí se poblaron (Aurelio Pérez, entrevista 11/06).

Este recuerdo también tiene otra versión en la cual el grito del cerro lo oye uno de los líderes de Nuxaño en un sueño. Hoy en día la gente que conoce los nombres mixtecos de los parajes del pueblo, sigue llamando *Yucunuxaño* (*yucu* es cerro en mixteco) a la loma donde intentaron establecerse los de Nuxaño en Tidaá antes de irse a donde están ahora.

Estos dos recuerdos se han mantenido exclusivamente por la fuerza de la tradición oral. Se trata de historias que vienen de siglos atrás y que no tienen otro sustento que la narración hablada³².

El que se sigan conservando hasta ahora y el que formen parte de la memoria colectiva, habla de la importancia simbólica que se ha otorgado a estos sucesos, de la relevancia que tiene su reconocimiento en la construcción del presente. Esto por una parte tiene que ver nuevamente con la importancia que se da a la fundación de los pueblos, aunque en este caso no sea la del propio. Pero por otra parte se trata de historias que engrandecen al pueblo, que generan orgullo en tanto que se recuerda a Tidaá como el pueblo generoso y poseedor de un amplio territorio que dio tierras a quienes las necesitaban. Esto tiene particular importancia en el caso de Yodocono ya que forma un sentimiento de haber sido en algún momento superiores a ellos. El que en algún momento les hayan tenido que pedir permiso para conseguir el territorio necesario poder convertirse en un pueblo cobra mayor importancia ya que los recuerdos de la relación con Yodocono en años posteriores en general no son buenos,

en primer lugar lo pegaban lo de acá, lo dominaban porque los de acá del pueblo, hablaba la gente puro idiomas o dialectos, puro mixtecos y ellos creían que son más... este... hablaban pues en español y nos humillaban que hablábamos en dialecto [...] A veces se pegaban, se peleaban, claro pues, a manazos, y como hubo una revolución también con ellos, no recuerdo que año, como... no recuerdo, pero también hubo un problema con asunto de límites. (Ismael Cortés, entrevista 3/07).

³² Las distintas versiones que existen nos permiten saber que por lo menos en los últimos años estas tradiciones no se han transmitido de manera rigurosa, lo cual sucedía con algunos relatos en épocas antiguas –no cualquiera tenían derecho a repetir todas las historias y en algunos casos la narración se guiaba por ciertos lineamientos o incluso tenía que ser memorizada textualmente.

Es importante señalar que este momento de magnanimidad de Tidaá, de dar a quienes después serían tan malos vecinos un terreno propio, no está identificado como algo que sucedió en la época prehispánica, cuando los *yya* y los *toho* (caciques y principales de la nobleza mixteca) gobernaban los pueblos. Estos recuerdos, aunque se cuentan como historias que pasaron hace muchos años, no se reconocen como acontecimientos de una época anterior a la fundación del pueblo por Tomás Jiménez o en la que vivían los mixtecos antiguos. La gente de Tidaá, sobretodo los más grandes y los que no han salido del pueblo, tienen la idea de que los gentiles³³ son “otras generaciones” que vivieron antes del diluvio, que eran fuertes y grandes y vivían 300 o 900 años, que usaban las figuritas de barro como juguetes y que se extinguieron con el diluvio universal, por lo cual no tienen relación con ellos. Esta versión la comprueban viendo que los pedazos de ollas, utensilios, cuentas, osamentas y figurillas que se encuentran bastante frecuentemente en distintos lugares del pueblo, salen de debajo de la tierra. Con esto hasta algunos de los viejos a los que en un principio les costaba creer esta interpretación la han dado por buena, “Yo no creía que existió el diluvio, pero sí quedó bastante abajo” (Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 10/06).

La gente del pueblo ha encontrado muchas piezas prehispánicas y osamentas, pero entre lo que se vendió a coleccionistas extranjeros y lo que se destruyó al encontrarlo, no queda actualmente más que las figuritas o metates que guardan en ciertas casas. En algunas ocasiones se ocupan los utensilios prehispánicos que se han encontrado, pero el saber que usaban utensilios iguales a los que se usan actualmente no es suficiente (para la mayoría de la gente) para poner en duda la idea de que aquellos pobladores no tienen relación con los actuales.

Por otra parte, la gente que considera que la fundación del pueblo de 1579 quiere decir que antes no existía el pueblo, ubica estos acontecimientos como posteriores porque cuando pasaron “ya estaba establecido este pueblo” (Ismael Cortés, entrevista 3/07).

El que en la memoria de un pueblo exista una fragmentación tal con respecto a su pasado prehispánico –que incluso lleva a negarlo como propio, que propone que esas personas que vivieron en el mismo lugar que ellos, murieron antes de que ellos llegaran– impide que se den ciertos procesos que parten del entender que el pueblo ha vivido y se ha organizado, trabajado y

³³ Se daba el nombre de gentil en la época colonial a aquellas personas que no habían sido iniciadas en la fe cristiana.

luchado por siglos para tener una vida buena y que en ese camino se ha enfrentado con diversos tipos de problemas que ha logrado resolver, lo cual es la base para su conformación actual.

Una perspectiva que ofrece la conciencia de un pasado previo a la dominación colonial es, como menciona Bonfil Batalla, que la colonización –incluso la interna– se pueda ver “como un momento de esa historia que tuvo principio y tendrá fin. La colonización adquiere una dimensión histórica (transitoria por tanto) y deja de ser una fatalidad natural irreversible y eterna.” (2002, p. 235). La idea que predomina en Tidaá de que el pasado mixteco no es el suyo imposibilita la construcción amplia de una noción de continuidad histórica, de un pueblo que existía con sus propias formas, y que son ellos mismos. Y con estas bases es complicado que un grupo pueda desarrollar suficiente confianza en su identidad como para poder enfrentarse a los incesantes estímulos que a partir del modelo cultural hegemónico presionan para transformarla.

Lo roto de la identidad étnica se vio claramente cuando en los grupos de discusión mucha gente dijo no tener algo en común con gente de pueblos vecinos o cercanos que también son mixtecos. Sin embargo sí hay una conciencia de ser indígenas, “porque venimos de nuestros antepasados que fueron Cuauhtémoc, Huitzilopochtli” (María Teresa Rodríguez, grupo de discusión barrio centro 10/06) pero ya más en el estilo del proyecto nacionalista mestizo. Algunas mujeres incluso tienen la idea de que vinieron de los apaches que vivieron en el pueblo luego de los gentiles.

Esta manera de pensar la historia es un ejemplo de cómo la ideología –en este caso católica– logra hacer que se suponga que no hay nada más allá del orden en que se vive. En Tidaá no se concibe la existencia del pueblo antes de la fe católica. La implantación de este dogma religioso, para el cual el pasado prehispánico no era sino el tiempo oscuro de la idolatría y del paganismo que antecedió la llegada del momento de desengaño, posible gracias a la conquista espiritual, implicó la resignificación y la reinterpretación del pasado del pueblo como algo ajeno. La referencia que hacen los tidaños al pasado previo a la imposición de este credo –con la idea de los gobernantes y dioses mexicas– es sólo parte del proceso de falsación del pasado histórico que enseña el mito nacional. Esta historia, difundida a través de la educación oficial, habla de la grandeza del pasado indígena pero no está dispuesta a respetar las historias particulares de cada pueblo como colectividad que quiere seguir existiendo de acuerdo a su cosmovisión.

De cualquier forma entre la gente de Tidaá persisten dos maneras de entender los restos de lo antiguo. Si actualmente se curiosear un poco en la punta del cerro de Yucuayuxi, se puede ver enterrado el basamento de un edificio prehispánico con algunas entradas. Esto hay quienes han imaginando que es una iglesia enterrada, en algunos casos incluso se afirma es blanca y con ventanas. Con esta idea podemos ver cómo, más allá de la relación que se ha establecido o se estableció entre las religiones mixteca y católica, en la cual algunos aspectos de la primera lograron sobrevivir incrustándose en los esquemas y prácticas de la segunda, en términos lingüísticos se impuso la visión del conquistador: la palabra que se utiliza para llamar al templo mixteco enterrado es “iglesia” lo cual es importante en tanto que esa palabra evoca la idea de la iglesia cristiana. La otra manera de comprender este vestigio tiene que ver con un proceso en cierta forma inverso al anterior, ya que algunas de las personas que llaman a esta construcción iglesia –los mismos que imaginan que seguramente vivió gente antes de Tomás Ortiz, y de los cuales algunos saben que el pueblo existía desde antes de la llegada de los españoles y que quienes vivían en esa época son sus antepasados– saben que se trata de un edificio que fue construido hace muchísimo tiempo y que servía para otras actividades. Esto hace que se equiparen, a través del uso de la misma palabra, construcciones que desde el punto de vista del conquistador no deberían de tener igual importancia. Y en ocasiones esto va más allá, ya que algunos no reconocen este edificio como una simple ruina sino que le atribuyen un contenido mágico relatando historias de cosas sobrenaturales que han pasado ahí.

IV. La construcción de la iglesia y el molino

Como el recuerdo de la fundación del pueblo y de otros pueblos, el de la edificación del molino y la iglesia, no está acompañado de un contexto histórico o de una época. En algunas de las narraciones la construcción del molino aparece como la primera obra del cacique Tomás Jiménez Ortiz (1579) y en otras como algo que ayudó a la iglesia y al municipio (que es una forma de organización de finales del siglo XIX)³⁴. El que no haya un contexto que acompañe a este

³⁴ Parece adecuado aclarar que en la iglesia hay dos inscripciones de fechas. La más antigua es de 1731, está en lo alto de la cúpula y dice, en idioma mixteco, que el templo se terminó el día sábado 22 de diciembre de ese año. La segunda inscripción está en una piedra en la base de la puerta lateral y refiere el fin de la construcción del templo al año 1775. La que actualmente permanece no es la primera iglesia del pueblo, desde la época del cacique Tomás

recuerdo, se presta para que cada quien construya el suyo de la manera que le haga más sentido ya que como explica David Lowenthal, “El telescopio de las narrativas orales, expande y reordena los segmentos del pasado de acuerdo con el significado que se les atribuye” (1998, p.320). Así algunos se imaginan la construcción de la iglesia y el molino de acuerdo a las imágenes que se han generado de la época en que el cacique fundó el pueblo. Y otros lo imaginan en un contexto muy parecido al que viven actualmente o al que vivían hace algunos años. Estas evocaciones tienen como fundamento los edificios que, en uso como la iglesia o desuso como el molino, permanecen hasta la actualidad. Pero las huellas que deja el pasado, como explica Elizabeth Jelin (2002), no constituyen en sí mismas memoria a menos que sean evocadas y ubicadas dentro de un marco que les dé sentido, y eso es justamente lo que hacen los tidadeños.

Lo que se cuenta es que “pensaron de poner, de hacer una finca. Como había mucha agua, entonces la finca fue un molino de trigo” (Hipólito Cruz, entrevista 9/06); y que

Primero lo que fue su trabajo [del cacique]: el molino de trigo, por eso esas piedras que es del molino existen en la iglesia, el templo, por eso nosotros estamos creyendo, toda la gente está creyendo que sí era cierto que primero el molino, ¿por qué? porque están las piedras que eran del trigo, la molienda pues (Vicente Clemente, 9/06).

Esta referencia, que se hace muy frecuentemente, a la pared de la iglesia donde están incrustadas las piedras del molino nos habla de la importancia que tiene para este recuerdo el referente material. La memoria y la historia, como sugiere Lowenthal (1998), ganan énfasis con las permanencias físicas. Las reliquias son puentes entre el entonces y el ahora que confirman o niegan lo que pensamos del pasado. Pero “el pasado tangible no se sostiene por sí solo. Las reliquias son mudas; les hace falta la interpretación para dar voz a su papel relicario” (p. 353). Así todos saben que se construyó una iglesia en San Pedro Tidaá, y probablemente la mayoría de la gente se ha preguntado cómo fue que la hicieron. El molino, aunque ya no funciona, sigue existiendo físicamente y el que sus piedras estén en la pared de la iglesia hace evidente que debió de haber existido una relación entre ellos. Esto refuerza y fomenta la transmisión de las

Jiménez Ortiz se había edificado ya una (recordemos que el documento en el que se habla de esto es de 1579). Ésta probablemente era mucho más pequeña y fue renovada o reconstruida en los años mencionados en las inscripciones que se pueden ver actualmente.

Con respecto al molino de trigo hay un documento en el Archivo General de la Nación del 15 de julio de 1745 en el cual el virrey concedió licencia para la construcción de un molino de trigo, que la población había solicitado para poder cubrir las necesidades de la cofradía del señor San Pedro patrón del pueblo de Tidaá (AGN, exp. 336, vol. 55, ff. 323-325).

Para un acercamiento a la importancia histórica de la iglesia y el molino ver Moctezuma 2008.

narraciones que existen en torno a estos viejos edificios y la importancia que han tenido para el pueblo. Como explica Lowenthal,

La memoria, la historia y las reliquias ofrecen rutas al pasado que cuando mejor se recorren es cuando están combinadas entre sí. A cada ruta le hacen falta las otras para que el viaje tenga un significado y sea creíble. (1998, p. 361)

El recuerdo más generalizado, sobretodo entre en los más viejos y algunos adultos, es acerca de la grandeza del molino. Se cuenta que molía dos o tres cargas de trigo en una noche, que traían tanto trigo que lo dejaban y se llevaban la harina ya lista para no esperar a que se moliera todo, que “todo el valle de Nochixtlán y más allá, venía con su trigo acá para molerlo pa’ hacerlo harina” (Hipólito Cruz, entrevista 9/06). Incluso unos pocos conocen la historia de cómo en una ocasión trataron de quitarles el molino. Una vez que se los habían quitado se iba a rifar entre los pueblos de la región, pero entraron al sorteo con el nombre de Tototitlan (que es el nombre nahua que se dio al pueblo) y lograron recuperarlo³⁵.

Con respecto a cómo se manejaban las ganancias del molino o a cómo fue que a partir de ellas se logró construir la iglesia no hay recuerdos que formen parte de la memoria colectiva, pero a partir de los objetos físicos, en particular de la existencia de las piedras del molino en la pared de la iglesia, la mayoría de las personas va construyendo una narración que completa aquello que se conoce y se ve todos los días.

En claro contraste con el recuerdo de la grandeza del molino hay un olvido generalizado de lo duro que trabajó el pueblo para construir la iglesia, y probablemente también el molino (que algunos dicen que tardó veintidós años en construirse). Las narraciones que se han transmitido por la vía oral no están muy difundidas, son muy pocos los que recuerdan que “Se hacían tequios a las tres de la mañana para construir la iglesia, al primer canto del gallo. A las seis las señoras tenían que llevar el almuerzo, si llegaban tarde las ataban o les ponían ladrillos para que las demás las vieran: ‘el cepo’” (Virgilia Cruz, reunión del grupo de trabajo 10/06).

³⁵ Muy probablemente esta historia refiere al intento de privatización del molino de trigo en 1857, cuando, de acuerdo con un documento del Archivo Municipal de Tidaá (Número 17, Bienes del molino de 1889 a 1939), el molino se subastó y quedó como propiedad de un tidaño que probablemente funcionó como prestanombres del pueblo, ya que este preciado bien siguió siendo administrado por el municipio y las ganancias que producía siguieron utilizándose para los gastos de la comunidad.

El que en la memoria de los tidadeños esté mucho más presente el recuerdo de la efectividad y la fama del molino que el del esfuerzo brutal que costó a sus antepasados construirlo, lo mismo que la iglesia, vuelve a llamar nuestra atención sobre el que los recuerdos que las narraciones han conservado como parte de la memoria colectiva son aquellos que engrandecen al pueblo. Estas historias son seleccionadas para conformar su pasado, no necesariamente de manera conciente, probablemente por lo positivas que resultan en el mantenimiento de una identidad que sea digna de orgullo, la cual mantenga cohesionada a la comunidad y de alguna manera genere el deber y el deseo de luchar por que algo que fue tan exitoso no deje de serlo.

V. Conflictos con los pueblos vecinos

Los recuerdos que hemos mencionado hasta ahora son sobre hechos que pasaron ya hace bastante tiempo. Forman parte de la memoria colectiva que se conserva solamente mediante la tradición oral que se apoya en algunos casos en referentes materiales, es decir que persisten a pesar de que quienes participaron en los acontecimientos que se rememoran ya no viven. De los recuerdos que se relatan a continuación sólo el primero sigue formando parte de esta variedad, y mantiene también la característica de hablar de momentos positivos del pasado. Pero los tres conflictos que permanecen en la memoria retoman, incluso dentro de enfrentamientos armados o que llevaron a la pérdida de tierras, aquellas anécdotas en las que el pueblo queda bien parado. Conforme nos adentremos en recuerdos de sucesos en los que participaron personas que aún viven, o que tienen descendientes directos que aún lo hacen, podremos ir viendo una transformación en esta dinámica ya que la memoria de las hazañas se mezcla con la del sufrimiento.

Yodocono

El más antiguo de los tres conflictos que se recuerdan es uno de límites territoriales con la Magdalena Yodocono. Según dice uno de los más ancianos, este pueblo había querido “abarcarnos” desde el siglo XVIII. Los demás recuerdan que este conflicto fue anterior a la Revolución pero no saben los años en que sucedió ya que ninguno de los que viven actualmente

había siquiera nacido cuando pasó³⁶. Lo que algunos o pocos recuerdan de este conflicto es que duró dos o tres años y que se tuvieron que vender algunos terrenos de la iglesia para tener dinero para la guerra. Es más común que se sepa que se perdió territorio –en esta ocasión un terreno y un río–, pero lo más recordado son las anécdotas de “héroes”.

Definitivamente lo que más se cuenta y con más entusiasmo sobre ese pleito es la historia de Manuel Santibáñez y Bernabé. La narran a veces aún sin saber en qué conflicto en particular sucedió.

Se vestía [...] de mujer, de mujer se vestía y se iba a la junta [...] que] ha tenido este de Yodocono. Y ahí se agregaba y no se daban cuenta y ahí escuchaba él cómo, [...] quién iba a presionar, de qué punto, de qué día [...] Y hacían su junta ahí y todo lo escuchaba y ya de regreso, [...] venía y ya lo jalaba [...] la yunta. Ahí lo trajo la yunta del toro, y lo mataban aquí y lo sacaron el cuero, lo tendieron, lo secaron todo y entonces lo descuartizaron [...], sacaron [...] la coyunda, y esa correa lo trajeron y lo colgaron en la campana [...] de nuestro campanario y ese todavía lo tiene. (David Miguel, entrevista 9/06)³⁷

El que sea justo ese cuero, del buey de Yodocono, el que se usa para sostener la campana, es algo con un simbolismo importante para los de Tidaá. Cuando, después del temblor, bajaron las campanas del techo de la iglesia al atrio, lo tuvieron que quitar pero lo volvieron a usar para colgar la campana, porque “ese es el recuerdo”.

Ésta es, en la memoria del pueblo, la historia más importante acerca de Manuel Santibáñez y Bernabé, ya que habla de cómo se enteraron del plan que tenía Yodocono para atacarlos, pero de estos señores se cuentan varias cosas más. De pronto de habla de ellos como dos personas, incluso algunos dicen que eran tres, aunque no recuerdan el nombre del tercero, pero cuando se les describe es como si fuera uno sólo. Se dice que “ese señor era mentado”, que tenía su colita, una mancha negra, que era muy astuto y que no le daba miedo. Hay una historia de cómo logró escapar en una ocasión en que lo cacharon robándose un ganado de Yodocono, lo cual era una actividad habitual para él. Se cuenta sobre su fuerza, sobre sus mujeres... Es un personaje que probablemente se ha ido formando con las aportaciones de la imaginación

³⁶ De acuerdo a un documento que se encuentra en el Archivo General del Estado de Oaxaca, en 1867 se trazó la línea que puso final al litigio por límites de tierra entre Tidaá y Yodocono (Fondo documental Conflictos por Límites de Tierras, año 1873, leg. 71, exp. 7, 18 ff.)

³⁷ En algunas citas, para facilitar la lectura, se cambiaron las muletillas (en este caso “casi”) por puntos entre corchetes.

conforme la narración de sus acciones, en el momento previo a la guerra con Yodocono, ha ido pasando de una generación a la siguiente.

De la guerra en concreto se cuenta poco “dicen que ahora [...] peleábamos con él, ahora se peleaba, y al otro día ya vienen a vender pólvora ya vienen a vender...” (Isidro Santiago, entrevista 9/06). Eran las mismas personas de Yodocono las que les vendían el material para que pudieran seguir peleando. Se recuerda también que hubo pérdidas de territorio (un área del pueblo y los terrenos de la iglesia), pero no se habla de la lucha por ellos. No se sabe cómo empezó el conflicto, cómo fue o cómo terminó.

Esta historia, no habla de cómo se tuvieron que vender los terrenos de la iglesia, de la gente que peleó y murió en la guerra, o del desgaste que tuvo el pueblo. Habla solamente de un personaje un tanto mágico, un tanto heroico, que buscaba ayudar a su pueblo. Este tipo de personajes que son comunes en mitos y leyendas a lo largo de todo el mundo, funcionan como ejemplos, ya que son recordados y festejados por usar sus habilidades o esfuerzos por el bien de la colectividad. Los mitos son siempre mediaciones, señala José Manuel Valenzuela (1992), son elaboraciones inacabadas insertas de manera inconsciente en la comprensión global del sentido de la vida de una población.

Revolución

De los conflictos con pueblos vecinos que se desarrollaron durante el siglo pasado es bastante lo que se recuerda. Los adultos en general tienen claro cuáles fueron los territorios que perdieron y una idea de algunos de los eventos que pasaron. Los viejos, a quienes les tocó vivirlo, conservan no sólo lo que se cuenta, lo que ha sido considerado lo más importante por la mayoría de los habitantes, sino que además tienen las remembranzas de cómo lo vivieron.

Ahora que vamos a empezar a hablar de la memoria de acontecimientos en los que participaron algunas personas del pueblo que todavía siguen vivas, hay que tener en cuenta que, como ya hemos dicho, no todo lo que recuerda la gente forma parte de la memoria colectiva; hay remembranzas que permanecen personales y otras que sí se consolidan colectivamente. Con respecto a los conflictos con otros pueblos hay muchos recuerdos específicos que son evocaciones de dónde estaba y qué hacía una persona cuando pasó tal cosa, o del pensamiento o

sentimiento que tuvo en determinado momento³⁸, lo cual con respecto a algunas situaciones y emociones puede ser colectivo y no serlo con respecto a otras.

El que unos hayan vivido y otros no esta serie de conflictos –que se desarrollaron en la primera mitad del siglo XX– marca una diferencia generacional importante en cuanto a la memoria. Por más que se trate de acontecimientos que en muchos casos han trascendido a través de las narraciones, para la cohorte de los adultos estos tienen mucho menos que ver con lo emotivo que para los viejos que los vivieron. Los adultos refieren estos recuerdos más bien en términos de cómo se transformó la extensión del pueblo a partir de los terrenos que se perdieron, de los personajes que se hicieron famosos a partir de su participación en el conflicto y de las historias que se cuentan de ellos.

Algunos años después de que terminara el conflicto con Yodocono llegó la Revolución. Se relata que en esa época en Tidaá, aunque había opiniones divididas, no importaba el ideario de los diferentes grupos que participaron en el conflicto en cuanto a sus proyectos para el país. Tal vez en su momento ésa no era una cuestión irrelevante, pero quienes hoy recuerdan lo que pasaba en el pueblo, que en general son receptores de las narraciones o viejos que eran niños en esa época, consideran que no se tomaba en cuenta.

No, no sabemos, así nomás vivimos nosotros, así nomás. No hay, como que, no hay qué pelea, no hay quién dice, cómo nos vienen... porque allí gritan ahí cuando ya vienen la gente de Amado pues. Y ahí viene, y ahí vienen, unos de por acá y gritan que ya viene, que ya vine, ahí están gritando. Y entonces la gente ya sale, los hombres para ahí, a defender pues. (Perfecta Cruz, entrevista 9/06)

Aunque se conocen algunas de las historias de cómo se vivió ese periodo, pocos lo vivieron. Sólo hay en el pueblo algunos ancianos que cuentan que se iban a cuidar a los animales al monte mientras su papá iba a la guerra, o que hablan sobre el miedo y cómo la gente se escondía en los cerros. Pero más allá de eso, lo que hay en la memoria sobre cómo fueron aquellos años se recuerda por la transmisión de la experiencia de las generaciones que ya eran adultas cuando sucedió lo que se cuenta.

³⁸ Explica Lowenthal, “queremos unir nuestro pasado personal con la memoria colectiva y la historia común. La gente recuerda vivamente sus propios pensamientos y acciones en momentos de crisis pública porque éstos saltan a la primera oportunidad de conectarse a sí mismos con un cosmos significativo”. (1998, p. 288)

El recuerdo más fuerte de estos años es el del miedo: miedo al saqueo que tenían que vivir, miedo a que entraran los de algún bando a hacer destrozos en el pueblo, a que violaran a las mujeres, a que quemaran las casas, miedo a que se llevaran a sus jóvenes como soldados, miedo a que los de un bando pensarán que eran del otro...

Como así se sabía que vienen robando, quemando, matando, se escondían las gentes, se iban hasta por ahí al monte, hasta por ahí. Cualquiera piedra agarraban y molían hacer la tortilla [...] así me contaban que corrían, salían las gentes del pueblo y se iban por ahí. Por ahí hacían su comida, su tortilla, con cualquier piedra, con cualquier molían ahí, y nuestro padre Jesús, que es el padre Jesús que tiene su cruz, lo fueron a esconder por ahí por donde vive tío Agustín, hasta por ahí estuvo nuestro padre Jesús. (Cristina Ruiz, entrevista 9/06)

Venían a robar, por eso es de que nosotros perdimos mucho ganado aquí, porque estos señores se unieron y vinieron a robar de noche. Por eso a veces las mujeres no se quedaba en la casa sino que se quedaba en la milpa, la besana por ahí así. Y nosotros los hombres pues andábamos atrás de la casa, quedábamos. ¿Por qué?, porque de noche entraban (Aniceto José Alvarado, entrevista 9/06)

Aunque los pueblos vecinos (Tilantongo, Diuxi y Nuxaño) eran zapatistas, se narra que los campesinos de Tidaá se juntaban indistintamente con cualquiera de los dos grupos que peleaban en la zona para defenderse de los abusos de los miembros del grupo contrario. “Los de acá mismo eran carrancistas y zapatistas, ‘taba dividido el pueblo pues. Dice que cualquiera que quería hacer escándalo lo mataba luego”. (Modesto Gutiérrez, entrevista 9/06). Esto hacía que en muchos sentidos Tidaá quedara entre dos fuegos. Sufrían los saqueos y tiranías de ambos bandos. Aunque en realidad sí se recuerda que como pueblo apoyaron a los carrancistas.

Tomaron la confianza aquí cuando vino un coronel que lo mató Tilantongo aquí. Entonces, ese año pusieron una bandera aquí arriba de la iglesia y toda la gente andaba en el cerro escondido. Entonces vino el carrancista, ese coronel levantó la constancia de conformidad, que ya no hay nada: aquí Tidaá es el primer punto [...] del paso de las tropas del gobierno. Entonces, por eso ese envidia cargaba todo Yodocono, Nuxaño, este Tilantongo, Diuxi, e, San Miguel. “¿Por qué se vendió Tidaá?, pues hay que echarle [...] balazo” dice, “¿por qué se venció y dio la entrada?”. Por eso es de que nos atacaron todos, eh. Por eso de que dejó, ese coronel que vino, dejó veinte soldados aquí, dejó veinte soldados para vigilar a ver qué pasa. (Aniceto José Alvarado, entrevista 9/06)

Al no adoptar la posición zapatista como los demás pueblos vecinos, y al permitir que en uno de sus cerros se estableciera un paraje carrancista (“Ahí tuvo una casita de hoja, ahí vivían

los soldados y aquí arriba también [...] vigilancia tuvieron aquí.” (Isidro Santiago, entrevista 9/06)) los tidadeños se ganaron la enemistad de los de otros pueblos que les “ echaron balazos” y todavía muchos años después “Yodocono mencionaba todavía ‘Ese pueblo Tidaá voluble, y voltiador y rajones y la chingada, por eso echaban pleito aquí con nosotros en cada fiesta del seis de agosto y venían los de Yodocono” (Aniceto José Alvarado, entrevista 9/06).

Se recuerda que Tidaá como pueblo trató de ser neutral para proteger a su gente. Sin embargo, la gente sabe que hubo durante ocho años un paraje de carrancistas en el cerro. Y a pesar de que Tidaá apoyaba en esto a los carrancistas, también se rememora que en algún momento les mataron a su presidente por no dar apoyo a su ejército.

Había un güelito que era presidente, [...] los carrancistas pasaron por aquí y no les dieron casi gente para que lo ayudaran a conformar parte de soldados que guerreaban. [...] Esos señores mandaron un oficio “que ya esté preparado la gente porque va a pasar” y que le dieran el apoyo para que sigan su ruta [...]. Y llegó aquí, [y estaba] cerrado la puerta [d]el municipio [...] y por eso mandaron a llamar al presidente y lo torturaron, lo amarraron, se lo llevaron, [...] “por qué no cumplió con la...” Inmediatamente reunieron la gente [del pueblo], su corporación, rejuntaron. Pues el presidente nunca nos dijo que llegaba [...] algún oficio de reclutar gente, sino no llegó. [...] el síndico era el que interpretó esos documentos, y por esa razón no lo supo el presidente y no organizó la gente y vino este..., pues en Achiutla creo que lo mataron. [...] Ya estaba la asamblea, casi todo el pueblo ya se había reunido, ya ausentado, ya habían preparado para ir a ver, para pagar qué es lo que se ha cometido. [...] Pues el pueblo se conmovió y tuvo que reunir dinero para salvar al compañero, pero resulta que no, porque [...] en cuanto llegó lo fusilaron. (Pedro Cruz, entrevista 9/06)

Así, lo que queda en la memoria sobre este conflicto es que por lo que se luchaba era por defender el propio pueblo. Se buscaba mantener alejados a quienes pudieran hacerles daño.

aquí el pueblo no le daba lado a nadie. Venía carrancista, “adelante”, viene la gente de zapatista “adelante”, ese es la que estaba aquí Tidaá “yo no voy de ningún lado”. Por eso es que muy pronto, muy pronto se venció [...] la tropa del gobierno también, porque comprendió que Tidaá es comprendido y es muy buen amigo, que nunca se levantó la mano. (Aniceto José Alvarado, entrevista 9/06)

Se recuerda el gran miedo que reinaba en esos momentos y la estrategia que desarrolló el pueblo para salir adelante a pesar de todas las calamidades que pasaban en esos años. En particular se habla sobre una ocasión en la que amarraron una sábana blanca en la iglesia, como bandera de paz, en un momento en que corrían el riesgo de que entrara uno de los ejércitos. Lo

que se ha conservado del periodo de la Revolución nos habla del interés que tienen los tidadeños en transmitir las formas en que su pueblo ha logrado salir adelante: cómo se han enfrentado y sobrepuesto a las dificultades que han vivido. Es importante resaltar el hecho de que parte importante de la narración tiene que ver con que el pueblo como colectivo decidió asumir una postura neutral a pesar de la afinidad que pudieran tener cada una de las familias que lo conformaban en ese momento con alguno de los bandos; con esto se privilegió la unidad y la tranquilidad en la comunidad.

Tilantongo y Diuxi

El conflicto con Tilantongo, al que después se sumó Diuxi, empezó en el la tercera década del siglo pasado. Los recuerdos que de él se tienen son en algunos sentidos parecidos a los de los conflictos anteriores, lo cual nos recuerda que hay ciertos contenidos narrativos que permanecen con mayor facilidad en la memoria. Es importante tener claro cuáles son y el sentido que tiene su subsistencia.

El acontecimiento con el que empieza este conflicto es de los sucesos más recordados entre adultos y ancianos. Algunos de los jóvenes también saben algo al respecto, lo cual no es poca cosa ya que en realidad, hasta ahora, la mayoría no se ha preocupado por sentarse a escuchar lo que narran las generaciones más viejas sobre lo que ha acontecido en su pueblo, aunque tal vez algún día lo hagan. De cualquier manera la narración del suceso que inició la guerra con Tilantongo es de las más extensas y conocidas, si no es que la más, lo cual no impide que existan diferentes versiones.

“Antes”, Tidaá tenía un “apoderado” que era el que arreglaba los asuntos legales del pueblo, iba a México a cuando había algún problema que resolver y cuidaba los papeles del pueblo, los llevaba a todos lados donde iba. En el tiempo que empezó la guerra con Tilantongo el apoderado era Cipiriano Cruz. Antes de él había sido apoderado Bonifacio, que era su familiar (hermano o papá dependiendo de la versión). Él había realizado las gestiones en el anterior conflicto que se tuvo con Tilantongo pero que fue sólo de papeleo. Para la gente que actualmente recuerda este hecho es natural que la familia de Cipiriano tuviera esos documentos. No se cuestionan las razones para que así fuera, pero al preguntarles, algunos dicen que les han contado

que esa familia los tenía porque sabían leer mejor y hablaban dos lenguas, aunque se recuerda que Cipiriano ya no hablaba mixteco y algunos incluso dicen que era de Yodocono.

Ese era de los más ricos del pueblo, era que hablaba en castellano pues [...] todo el llano de la... donde siembra mi difunto compadre David, todo allí era de él pues, todo ahí era de él [...] era muy delicado, se hacía aparte su comida de él, y los mozos lo hacía aparte su comida y lo va a lavar su ropa bien lavado, planchado (Cristina Ruiz, entrevista 9/06)

La historia del hecho que desató el conflicto comienza desde la generación anterior a la de Cipiriano, con su padre o hermano Bonifacio. Se cuenta que a Bonifacio le gustaba tomar trago con unos amigos en Yodocono y en una ocasión se quedó con un documento de Tilantongo. Esta historia se ha transmitido con dos versiones, una dice que una vez el apoderado de Tilantongo le cambió un caballo por el documento del pueblo, la otra versión es que el apoderado de Tilantongo dejó su título con Bonifacio porque estaba lloviendo cuando regresaban de Yodocono, y pensó que se iba a mojar más el documento si se lo llevaba hasta Tilantongo en medio del aguacero, le dijo que luego lo iba a recoger, pero allá en su pueblo dijo que un ratero se lo había quitado.

Cuando murió Bonifacio el título de Tilantongo pasó a manos de Cipiriano. La gente de Tidaá, o por lo menos los principales, ya sabían que lo tenía y le dijeron que estaba bien que lo conservara. Ese documento establecía unos límites en los que la frontera de este pueblo con Tidaá estaba ubicada de tal manera que el territorio de Tilantongo quedaba más grande y el de Tidaá más pequeño. Por su parte el título de Tidaá le establecía un mayor terreno para Tidaá y uno menor para Tilantongo. “Taba encimados, y el gobierno vino a partir las diferencias, la mitad, “ni donde dice este título, ni donde dice este, sino que la mitad”. Por eso se había casi transado.” (David Miguel, entrevista 9/06)

Cipiriano les decía a las personas de Tilantongo que iban a trabajar en un terreno que ellos pensaban que era de su pueblo pero que estaba entre las dos fronteras, la que marcaba el título de Tilantongo y la que marcaba el de Tidaá, que eran unos “pendejos” por ir a trabajar como mozos unos terrenos que eran de la gente de Tidaá. Algo se olieron los de Tilantongo y, conociendo que Cipiriano tenía una fuerte debilidad por la bebida, en una ocasión le invitaron una botella de *Catalán* para que les enseñara los títulos que tenía.

Se sientan a tomar así, ya ya ya punto borrachito, saca el papel y le extiende, le enseña el título. Pues el tilantongueño ya lo vio que ahí está el título, bueno, se acabó y se fue. [...] Ya

con su autoridad reunió al pueblo y “planeen” le dice, “cómo tienen que sacar el título”. Bueno, pues dice que mandaron dos mujeres, dos o tres mujeres, [...] los de Tilantongo mandaron tres mujeres con Cipiriano, de la misma manera su botella de Catalán, pero ese ya vinieron ya las cuatro, las tres, cuatro de la tarde. Dice “denle de tomar y que te vuelva a enseñar el papel, pero ya cuando..., [...] ya cuando veas que ya está tomado, pélate, agarra el papel y te pelas” [...] así fue cuando se llevaron el papel. Pues el otro ya estaba borracho, no pudo seguirla para evitarlo. (Aurelio Pérez, entrevista 9/06)

Otros lo que cuentan es que una vez que estaba Cipiriano en Oaxaca con los de Tilantongo lo emborracharon y que una señora se lo quitó, y también existe la versión de que se “unió” con la cocinera del lugar al que iban a tomar en Oaxaca (que estaba ayudando a los de Tilantongo) y le entregó el documento.

El caso fue que Cipiriano perdió el título del pueblo. Una vez que los de Tilantongo tuvieron el título fueron a tirar la mojonera. Se recuerda muy bien cómo fue que los de Tidaá se enteraron de este suceso y todo lo que pasó después. Ésta es la parte de la historia más difundida. De los sucesos que hemos relatado hasta ahora la gente se enteró por lo que otros contaban ya que no todos acompañaron a Cipiriano a todos estos encuentros, pero sí todos, o casi, participaron en lo que sucedió una vez que se hizo público lo que había perdido el documento del pueblo.

Una señora (en algunas versiones con su hija) iba pasando por donde estaba la mojonera, pero cuando llegaron a donde está la mojonera, ya, ya no estaba la mojonera [...] pero ya de ahí agarró la finada y agarra y se viene al municipio. [...] no sé si el mismo día, [o] el siguiente día, fueron a ver la mojonera. [...] La autoridad llamó a junta, llamó a la asamblea, se reunió el pueblo [...] pero ya sabían que Cipiriano tenía el papel del difunto Bonifacio (Aurelio Pérez, entrevista 9/06)

La asamblea decidió que irían, con machete, rifle y garrote en mano, a la casa de Cipiriano,

que lo empujan a la pobre mujer y que lo truenan encima de su cama, ora sí lo jalaban como perro, lo traían bajando ahí donde vive mi compadre Saúl y abajo como había muchas bajadas así, lo traían como perro jalando, arrastrando (Cristina Ruiz, entrevista 9/06)

Luego lo metieron en un barranco y le echaron piedras encima. Sus hijos lo querían defender pero la autoridad los amenazó con que si denunciaban los hechos se iban a tener que ir del pueblo.

En Tidaá se recuerda a Cipiriano como el culpable del problema. Bonifacio ya había logrado quitarles su título a los de Tilantongo, “pero él fue un pendejo porque se lo devolvió. Darle fuerza para que nos venga a chingar”. (Inocente Ruiz, entrevista 9/06)

Vemos, en el detonar de este conflicto, una historia. El inicio de la guerra no es recordado simplemente como un momento dramático en el que los de Tilantongo decidieron quitarles o recuperar un terreno, sino que tiene todo un preámbulo, una serie de situaciones que son fundamentales para la narración sobre cómo comenzó el conflicto. De alguna manera el pensar que la guerra con Tilantongo comenzó por los enredos e imprudencias personales del apoderado evita pensar en cualquier otro tipo de responsabilidad o incluso en el que los de Tilantongo pudieran tener razones de distinta índole para querer luchar por ese territorio. Esto reduce la tarea explicativa a un relato de amigos, papeles, mujeres y bebida.

Puede ser que otra de las razones por las que se recuerde de este modo lo sucedido tenga que ver con las enseñanzas que encierra una narración. Esta historia habla de los errores que cometieron distintas personas mientras estaban bajo el efecto del alcohol y/o en la compañía de mujeres “fáciles”, de donde no es difícil sacar una moraleja. De cualquier forma el abuso de la bebida ha sido una constante a lo largo de los años en Tidaá, aunque se ha reducido un poco en los últimos tiempos.

Pero el relato del conflicto continúa, se recuerda que cuando comenzó la guerra se hizo una reunión en la escuela en la que decidieron “salirles al paso” a los de Tilantongo. La fecha no es clara, aunque se mencionan los años de 1933 y 34 como momentos de inicio. Tampoco queda claro en qué momento se incorporó Diuxi del lado de Tilantongo o Nuxaño del de Tidaá. Pero se recuerda que los problemas y los trámites para defender el territorio ya habían comenzado hace un tiempo cuando esto sucedió.

Los hechos específicos que más se rememoran, los que han sido más relatados, tienen que ver con algunas de las cosas terribles que hacían los de un pueblo a los del otro cuando los atrapaban, con las tácticas de alguna batalla en específico, con las técnicas de supervivencia que se volvieron habituales y con los sentimientos que abatían a la gente en ese tiempo. Del mismo modo que en los conflictos anteriores, queda la sensación del miedo y las implicaciones de la guerra en la organización de la vida cotidiana. “Antes cuando comenzó nomás, pues le dio miedo ¿no?, le daba miedo, pero ya después macizamos” (Isidro Santiago, entrevista 9/06).

La participación de hombres, mujeres y niños fue diferente y por tanto los recuerdos de las personas son distintas de acuerdo con la edad que tenían, o que tenía quien les contó, durante el conflicto. Se recuerda que desde la avanzada los hombres avisaban a gritos cuando venían los de Tilantongo y Diuxi. Las mujeres y los niños del barrio chico (que es el que está del lado de esa frontera) se iban a quedar en otras zonas, los niños más grandes llevaban a esconder el ganado.

Agarrábamos [...] todo nuestro alimento, [...] nuestra tortilla, comida. Pero ese tiempo que... agarrábamos nuestro tenate y cobija y vámonos. Iba yo a quedar con mi mamá hasta atrás de... donde vivía güelo Nato-Fina, hasta 'llá atrás del mogote, hasta ahí iba yo a quedar. [...] Corría yo con mi mamá, vámonos, y vámonos [...] Tantas gentes que se murieron. Vinieron a robar yunta, vinieron a robar borregos, vinieron a robar muchas cosas [...] Y veníamos [a su casa], pero con tanto miedo veníamos [...] Ni comíamos, ni dormíamos. (Cristina Ruiz, entrevista 9/06)

También las embarazadas corrían al monte, incluso algunos niños nacieron allí. Durante ese periodo no se daba bien la cosecha porque no se podía trabajar el campo en medio de la guerra. Los combates se daban de manera intermitente, en periodos más próximos unos de otros, y por momentos con mayores descansos. Normalmente se peleaba solamente de día y de noche, ya sin luz, se vigilaba tras las trincheras. Todavía se recuerda que los hombres de la avanzada, mientras cuidaban la frontera en la noche, se guiaban por el olor a cigarro para detectar a los oponentes en la oscuridad. Durante la batalla se refugiaban en trincheras hechas de piedra o detrás de lo que podían y les tiraban desde lejos a los que querían entrar, les disparaban de cerro a cerro. Se rememora en particular un combate en el que duro tres días la balacera, y quedó todo lleno de humo por tantos tiros.

Para poder pagar los gastos de la guerra se vendieron varios de los terrenos que tenía la iglesia para las fiestas de las imágenes. También se consiguieron toros o borregos que algunos tidadeños robaban de Diuxi y Tilantongo. Para hacer balas se fundieron algunas partes del órgano de la iglesia.

Los dos primeros años fueron de guerra más intensa. Se dice que fue bajando el ímpetu porque ya no aguantaban, había muertos por todo el contorno. La guerra con Tilantongo continuó otros varios años, unos dicen que tres, otros que ocho. Finalmente se llegó a un acuerdo que le costó a Tidaá una buena franja de su territorio. Cuando se cuenta esto se explica que era necesario defender al pueblo, que no era tan terrible perder un pedazo de terreno como tener que

soportar el horror en que se había convertido su vida en medio de ese conflicto. La guerra con Diuxi continuó por tres años más ya que éste pueblo no aceptaba los acuerdos porque quería más terreno. Y aún cuando terminó la guerra el conflicto continuó y hasta la fecha no existe una buena relación con ese pueblo en lo que respecta a la mojonera.

Vale la pena reparar en que la razón fundamental para iniciar la guerra y para decidir terminarla es en el fondo la misma. Se resuelve “salirle al paso” a los de Tilantongo para defender el pueblo en términos físicos, territoriales, y luego se acepta un límite que perjudica el territorio de Tidaá con tal de defender al pueblo en cuanto a sus posibilidades de producción y reproducción de la vida. Es decir, que a lo largo de la narración se explica con el mismo argumento el que se decidiera tomar decisiones que podrían tener sentidos diferentes.

VI. Palabras finales: episodios del pasado desde el presente en Tidaá

En los recuerdos que hemos presentado de los diferentes conflictos ésta es una constante: Tidaá, se explica, ha buscado mantener su integridad como pueblo. Ya fuera confrontándose o evitando hacerlo, la gente hizo lo que pudo para que Tidaá estuviera lo mejor posible.

Puede ser que las enseñanzas en cuanto a la importancia de proteger al pueblo sean una de las razones para que se conserven estas historias como parte de la memoria colectiva. Son narraciones de lo que otros han hecho por la comunidad, por “nosotros”, y que de alguna manera comprometen a los beneficiarios de ellas a comportarse de modo similar, aún teniendo que hacer una serie de sacrificios.

Esta convicción de defender la comunidad y de buscar y trabajar por el bien del pueblo es clara en cuanto a los ataques físicos que ha resistido. Pero, como veremos en la segunda parte, los embates que ha sufrido en las últimas décadas se basan en una fuerte coerción económica e ideológica que los hace parecer más sutiles que un ejército amenazando con quemar sus casas o unos vecinos que ambicionan un pedazo de su territorio. Ante esto los tidadeños no han reaccionado de la misma manera, no han buscado una solución colectiva que les permita defender la vida en su pueblo.

Mucho tiene que ver en las reacciones frente a las transformaciones recientes la percepción del pasado más cercano, de cómo era la vida antes de los cambios de las últimas décadas. Pero no hay que olvidar que de la misma manera que los recuerdos del pasado pueden influir en las percepciones y decisiones que se toman en el presente, lo que se vive en el presente y las transformaciones en los marcos sociales, pueden modificar los recuerdos y su significado.

Los recuerdos que hemos presentado hasta ahora retratan un pueblo próspero –que tuvo su fundación y fue benevolente con otros pueblos dándole territorio y poseyó un molino muy eficiente– y narran cómo distintos personajes o grupos han luchado por mantener el bienestar de su gente –construyendo edificios importantes, y llevando las relaciones con otros pueblos de acuerdo a lo que ha considerado mejor. Para completar los elementos que forman parte de la memoria colectiva falta mencionar cómo se percibe que era la vida en el pueblo hace algunos años. En las narraciones con respecto a este tema también se hace énfasis en los esfuerzos que se han ido conjuntando a lo largo del tiempo para “mejorarlo”, pero para poder hablar de esto se parte siempre del recuerdo de lo “pobre” y “atrasado” que estaba el pueblo y se da mucha importancia a estas condiciones.

Capítulo 3:

Recuerdos de la vida cotidiana

Hasta ahora hemos hablado de los recuerdos que hay en la memoria colectiva con respecto a eventos particulares; de sucesos, se podría decir. Algunos de ellos duraron tantos años que casi se convirtieron en parte de lo habitual, sin embargo se recuerdan como parte de un episodio y no como fragmentos del “así era antes”.

Al hablar con las personas acerca de cómo era la vida en el pueblo, fueron experiencias otro tipo de las que compartían, ya que se trataba de una época que todos conocían: el “antes”. A pesar de que este periodo se puede pensar como un lapso de tiempo muy amplio, en todas las ocasiones se nos habló de un mismo momento, todos, incluso los jóvenes, ubicaron un punto de fractura entre el pueblo del pasado y el de ahora. Este punto no es una fecha específica, pero sí un momento en que el pueblo cambió; en el que dejó de ser lo que era para convertirse en lo que ahora es.

Casi todos los adultos vivieron ese antes y pueden hablar de él, y los jóvenes lo conocen, independientemente de si los mayores les han contado historias, ya que aparece en las referencias que continuamente hacen estos últimos al pasado para decir algo relativo al presente.

Hay aspectos de ese pueblo de antes que se añoran, pero otros que se considera bueno haber superado. Las mejoras se perciben particularmente en cuanto a los aspectos materiales: en la forma física del pueblo, sus casas, sus calles, sus servicios públicos, la manera en que se viste la gente, lo que come. Las pérdidas las detectan en la forma de relacionarse de las personas y en que antes la naturaleza les proporcionaba mejores condiciones. Dedicaremos las siguientes páginas a hacer un breve análisis de cómo se recuerda la vida cotidiana de “antes”.

I. Un pueblo triste

Muchos hablan del antes como “un tiempo completamente triste” en el que mucho se sufría. La gente menciona lo triste que estaba el pueblo cuando habla de cómo eran sus casas, de cómo vestían, de lo que comían... Uno de los ejemplos más claros de esta forma de ver esa época es la

de Lorenzo González, las frases que citamos a continuación fueron las primeras que nos dijo al pedirle que nos platicara de su vida: “Pues esta vida fue de carencia, fue rutinaria pues, porque aquí somos pobres y mis padres fueron pobres también y crecimos en la pobreza. Ese fue el principio de nuestra vida” (entrevista 9/06). Continuó contando la historia de su vida (usando siempre un tono pausado y monótono),

Cuando nosotros entramos a la escuela pues no había maestros, no había salones, no había... en un salón grande que estaba yo. Ahí estaba dividido primero, segundo, tercero, hasta cuarto, un maestro atendía todo eso. Eso fue en cuanto a conocer las letras, en cuanto a nuestra alimentación, pues todo el tiempo es rutinaria porque somos pobres, no había tanto de comer, no teníamos zapatos, huarachitos nomás teníamos. En cuanto a medicina, ni se sabía de doctor, hablaban de doctor pero quién sabe hasta dónde estaba, curanderos, hierberos, y así veníamos creciendo. Poco estudié yo, estudié hasta el cuarto año, y venimos sufriendo, me integré a la música, ese fue mi arte favorito. Pero después de todo me empezaron a dar empleo [cargo en el gobierno del pueblo], pues no con muchas letras sino que con la práctica nada más. Así ha estado el asunto. [...] Pues eso es lo que pasé yo pues, es lo que ha sido mi vida, en cuanto al pueblo pues, no había carretera, no había luz, no había agua potable, no había... todo era muy rutinario pues. (Lorenzo González, entrevista 9/06)

Este sentimiento de penuria, se refleja en casi todas las narraciones. Muchos hablan de cómo era el pueblo antes, mencionando todo lo que ahora hay y antes no había. “Antes pues había ni luz, ni agua, tenía que ir a traerlo a un pozo o al río [...] La carne pues, no comíamos muy seguido la carne, pues porque no había aquí” (Matilde Santiago, grupo de discusión barrio centro 10/06); “No había puentes, no había primaria, no había molino de nixtamal” (Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06³⁹); “No había transporte, tenía que caminar dos días o tres días para llegar a..., por lo menos a Nochixtlán [...] no había comunicación, no había carro [...] los que salían así a hacer su visita a Oaxaca, México, tenían que caminar muchos días, se sufría mucho” (José Cruz, grupo de discusión barrio chico 5/10/06); “No había comunicación, no había carreteras, no había luz, no había agua potable” (Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06); “No había ni carros, no había ni molino, no había ni este, ora sí, ni pa salir.” (Matilde Santiago, grupo de discusión barrio centro 10/06); “No había molino, no había luz. [...] Íbamos a Nochixtlán, íbamos caminando, nos íbamos así como dicen las otras [...] descalza íbamos, caminábamos descalzo, sin zapatos y así nos íbamos caminando, eso sufrí yo

³⁹ En algunos casos se aclara el día de la entrevista o del grupo de discusión ya que ciertas actividades se realizaron más de una vez en un mes en el mismo barrio o con la misma persona. Se refieren: día/mes/año, para poderlas diferenciar.

también” (Josefa Miguel, grupo de discusión barrio chico 11/06); “Más antes no veíamos [...] casi transportes” (Gloria Pérez, grupo de discusión barrio chico 11/06); “Ahora sí ya tienen sus casitas buenas, antes eran las casas de palma, con así sus maderas alrededor” (Matilde Rivera, grupo de discusión barrio chico 11/06).

Las casas que se describen como las de antes estaban hechas con paredes de carrizo y techos de pasto o rastrojo de trigo o de palma, en caso de que se pudiera comprar. Se habla de unas casas en las que se vivía “antes”, e incluso en uno de los grupos se hizo una descripción de cómo se han ido transformando:

Las casas eran: de pasto el techo, las paredes de cerco; luego el techo de palma, luego vino la teja, luego láminas de cartón con chapopote, luego el techo de asbesto y ya con paredes de material, ahora techo de material colado (Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06)

Pero en realidad todavía hay algunas personas que actualmente viven en ese tipo de casas. Son casas muy resistentes,

Aquí se acostumbraba antes que por ejemplo, si él tenía una casa, vivía por aquel lado, pero él me lo vendía, así se compraban las casas, ya hechas, entonces se echaba un grito, llamaba a las gentes con un grito, entonces iban y cargaban la casa y la llevaban para otro lado, entonces se juntaba la gente y entre todos cargaban la casa (Aurelio Pérez, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

Así como para hacer las casas se usaba lo que se podía conseguir en el pueblo, la base de la alimentación, siendo que se trata de un pueblo que ha sido fundamentalmente campesino, era lo que se cosechaba habitualmente: maíz, trigo y frijol. Ésta se completaba con alguna otra cosa que se sembrara, se consiguiera en el campo o se pudiera comprar, siendo esto último lo menos frecuente. “Comíamos nopales, frijoles, habitas, alverjitas, eso es lo que había antes [...] quintonil, mostacita [...] chayote, calabaza, chayocamote” (Josefina Clemente, entrevista 9/06)

Antes comíamos flor de guía [...] violeta [...] frijol molido. [...] hay frijolito pero lo tostaba yo, y molía yo en el metate y hacen, echan epazote bien sabroso, con frijol molido, habitas. Seco otra vez, con nopal, también, se hace molito, se hace pandito, según quiere uno. Eso [...] era nuestra comida y frijol negro, eso sí rico, rico estaba. (Soledad Valentín, entrevista 9/06)

“Aquí criábamos poyas, guajolotas, pa’ matarlas, marranos pa’ matarlos, pero para comprar carne nunca, no había. Algunos lo matan al conejo, el tlacuache, zorrillo, ardilla, venado, ahí del cerro” (Josefina Clemente, entrevista 9/06). A veces la gente iba al monte a cazar, pero los animalitos silvestres también bajaban al pueblo,

La ardilla se haya en el cerro, pero lo que hay aquí es la comadreja, la comadrita, y ese ingrato [...] tuza, a ese rata blanca, ese había el mes de mayo, junio, va, pero parece pájaro, baja, baja del cerro y lo tenemos aquí, afuera, adentro, ora escarba aquí, y la comadreja cómo escarba (Francisco Rodríguez, entrevista 9/06)

La gente también comía hongos, frutas y varios tipos de insectos que se capturaban de acuerdo con la temporada. Así, entre los granos básicos, los animales que se cazaban o se criaban, las hierbas y verduras que se encontraban en el campo o que se sembraban, y las frutas e insectos que se recolectaban, había bastante variedad en la alimentación. Sin embargo también se recuerda que la comida no era muy abundante, los animales se cazaban sólo si tenían la suerte de encontrarlos, lo cual no era tan frecuente, el pan se hacía sólo para las fiestas y muchas veces para lo que alcanzaba era para una tortilla con sal o salsita.

Parte importante del recuerdo colectivo en torno a la alimentación tiene que ver con épocas de escasez. Hubo períodos en que las plagas acababan con sus cosechas. “Vino el chagüisclé y se acabó nuestro trigo, ¿dónde hay trigo? [...] ese tiempo salieron nuestros señores” (Florinda Ruiz, entrevista 9/06); “Toda la gente se volvieron así... pasaron de la pobreza pues, comían un poco de la espiga de la milpa o un poco de trigo, lo comíamos ese tiempo porque vino una plaga” (Vicente Clemente, entrevista 9/06); “Ese tiempo comieron tortilla de espiga, esa manzanita” (Crecencia Cruz, entrevista 9/06);

Cáscara de trigo, ese comían, de ese eran sus tortillitas [...] me cuenta que tortillas de quintonil, tortillas de manzanita, manzanita del monte, ese va a ser la tortilla y ese comía ella [su madre], tortilla de quintonil, tortilla de manzanita. Más, más allá alcanzó a ver ella que me está contando [...] tortilla de quiote [...] flor de quiote va a ser su comida, flor de quiote va a ser su tortilla. (Margarita Miguel, entrevista 9/06)

Durante los conflictos con otros pueblos o en la revolución también había escasez de alimentos ya que los constantes robos e invasiones no permitían que hubiera seguridad para trabajar en el campo. “Me contaba mi abuelita Delfina que hasta raíz de nopales comían porque

no había comida, no había nada pues, se quedaban unos al monte, otros que ni aparecían, que se los llevaban” (Eulalia Santiago, entrevista 9/06).

El trabajo de antes se recuerda como una actividad del campo, ya fuera el del hombre trabajando en hacer producir a la tierra, el de los niños pastoreando los animalitos o ayudando a sus papás, o el de la mujer haciendo que lo que la tierra dio fuera útil para la familia, lavando en el río y acarreando agua, y llevando de comer a su marido a la milpa. Con esto se lograba la manutención básica de la familia. Pero algunos aprendieron algún oficio como manera de ganarse un extra con el cual poder comprar ciertas cosas que no se conseguían en su campo. Quienes trabajaban la madera fabricaban yugos, timones, arados y cucharas; otros, con hilo de lana hacían en el telar *chimecas* (cobijas) y *chisala* (rebozos). Algunas mujeres hacían pan o tortillas para vender. También se tejían petates, pero tenían que comprar la palma en otros lados.

Todos estos productos se podían vender dentro o fuera del pueblo. Los otros pueblos donde se vendía eran sobretodo Yodocono y Noxichtlán donde ya había mercados que funcionaban como centros de comercio regional. Se recuerda mucho el sufrimiento de tener que ir a la plaza a vender o comprar ya que había que caminar muchas horas, de noche sin luz o de día con el sol intenso y en ocasiones bajo la lluvia. Mucho se narra que para ir a Noxichtlán, que estaba más lejos, pero tenía un mercado más grande, había que salir como a las dos o tres de la mañana caminando, en muchos casos descalzos. Ahí se esperaba hasta que se vendieran los productos fabricados por ellos, o los animales, granos o frutas que también llevaban para comerciar, tratando de no quedarse demasiado tiempo pues aún faltaba otra larga caminata para volver a Tidaá. A las dos de la tarde más o menos emprendían el viaje de regreso y estaban llegando al pueblo a las nueve u once de la noche. Y si alguien quería ir a Oaxaca tenía que caminar tres o cuatro días.

Lo que se ganaba con la venta de los distintos trabajos servía para comprar cosas que no se daban o no se fabricaban en todas las casas o en el pueblo como ollas para cocinar, alguna fruta, cal para el nixtamal, cebolla, ajo, palma, petates, tenates y ropa.. También se recuerda que en veces se intercambiaba maíz, por ejemplo, por alguna cosa que trajeran de otro pueblo como carne.

El recuerdo de la ropa que se usaba también lleva el sentimiento de carencia. La ropa era de manta, calzón para los hombres y un refajo de ocho metros para las mujeres. La mayoría no

usaban zapatos y los que sí, tenían guaraches de gallo –constan de suela y correas para amarrarse. Para cubrirse del frío se usaba la solea de borrego o el capisayo (fibra hecha de tronco de palmera) que servía para cubrirse del agua y para taparse al dormir.

Y luego guarache de gallo, era cruzado [...] Y luego nosotros no ocupábamos pantalones, puro manta, eso del número ochenta, número ochenta es el más grueso [...] Todos usábamos ese estilo. Entonces aquí el pie del calzón tenía una cinta cada lado [...] y se amarraba, también se amarraba. Y guarache de gallo [...] era de frente de toro [...] era un piel grueso, y ahí aujeriaban para poner la correa [...] ¿pero qué pasa? que eso a la hora que estaba seco estaba normal, salíamos en el rocío o en el agua: se estiraba y se doblaba. Sufríamos mucho. (Juan Santiago, entrevista 9/06)

Como se puede ver en las distintas narraciones sobre las condiciones en que se vivía “antes”, hay un sentimiento de carencia, de desconuelo, que acompaña el recuerdo de esa época. Esta concepción es fundamental para entender la manera en que las personas de Tidaá perciben las transformaciones que ha habido en el pueblo en las últimas décadas y que han generado la diferenciación entre cómo *era* el pueblo y cómo *es*. No hay que perder de vista que el recuerdo que se tiene sobre el pasado es fundamental para la forma en que se percibe y reflexiona acerca del presente y por tanto para las acciones que se basan en estas apreciaciones. Pero tampoco hay que olvidar que esta relación no es unidireccional, que al igual que lo recordado influye en cómo se concibe el presente, la forma de entender el presente va transformando algunos recuerdos y en particular los sentimientos que los acompañan. En cuanto a la infelicidad que conlleva el recuerdo del pueblo de “antes” es importante preguntarnos si parte de ese sentimiento no se genera a partir de los marcos sociales del presente. Hay algunas percepciones que nos hacen pensar que ciertos aspectos de esa asociación tienen que ver con concepciones particulares que se imponen desde la cultura dominante.

Pero antes de entrar en esta discusión hace falta ver la otra cara de la moneda, aquellos recuerdos que se conservan en la memoria colectiva de la vida cotidiana que se narran con nostalgia, con la alegría de estarlos reviviendo, pero con la añoranza de lo que ya no es.

II. Pero organizado

Como tantas otras de las emociones humanas, los sentimientos relacionados a la memoria son contradictorios, pero como lo propone Pablo Fernández Christlieb (2000), a pesar de la diferencia que existe entre sentimientos aparentemente opuestos, finalmente se confunden y resultan el mismo. En el caso de Tidaá podemos ver la manera en que se desarrolla esta convivencia de sentimientos enfrentados cuando se habla de cómo era antes el pueblo: aunque en cuanto a su existencia material se recuerda con tristeza y dolor por las incomodidades que tuvieron que sufrir, en lo relativo a las formas de relación entre la gente hay un recuerdo melancólico de unión, de respeto, de trabajo y sacrificio conjunto por el bien colectivo, y de gozo común.

Antes había más respeto, sobretodo más respeto, más unidad [...] Lo que aquí se hacía más: los tequios⁴⁰, se hacía más las guezas⁴¹. El apoyo, pues era, ahora sí que era en producto, no era de dinero ¿no?, sino que era de producto y como que había más armonía, más unidad, a las personas grandes pues se les respetaba ¿no? Ahorita ya no, muy raras los jóvenes o los niños que saludan, si no ya ni adiós te dicen. (Clara Pérez, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06)

El respeto era más notorio en el trato hacia las personas ancianas.

Antes, pues yo veía, cuando yo crecí aquí, veíamos a una señora ya de edad, una anciana, pues con respeto lo saludaba, lo pasaban a donde está mal [...] el paso, porque a veces hay barranquitas, o zanjas, no se cómo le dicen, y lo pasábanos. También los jóvenes también. (Matilde Rivera, grupo de discusión barrio chico 11/06)

Era un respeto que se habían ganado con años de trabajo en y para el pueblo. Los hombres participaban en los trabajos de la comunidad desde niños, como topilillos de la iglesia, y a lo largo de su vida iban tomando otras responsabilidades, como autoridades o miembros de comités. Esto además de participar en los tequios para realizar el trabajo comunitario. La responsabilidad de la mujer era hacer lo necesario para que su esposo e hijos pudieran llevar a cabo las actividades que les correspondían.

⁴⁰ El tequio es trabajo comunitario. Se reúne la gente para trabajar uno o varios días en algo que necesite el pueblo, puede ser deshierbar la orilla de un camino, limpiar el cementerio, construir un edificio para la escuela o para el palacio municipal...

⁴¹ Las guezas son préstamos de cosas, sobretodo de comida, que se hacen entre las familias para los festejos. Así cuando alguien está organizando una fiesta recibe apoyo de otras familias, y cuando una de las otras familias vaya a hacer una fiesta la tendrán que apoyar con lo mismo que ella dio.

Los hombres podían tener un cargo en el gobierno del pueblo desde que se casaban y hasta muy grandes de edad. Prácticamente todos ocupaban a lo largo de su vida algún cargo, y la mayoría más bien varios, ya que en Tidaá había tres instancias con aproximadamente diez miembros cada una, además de veinte o veinticinco topiles⁴² y otros tantos policías municipales. Estos cargos duraban un año, luego normalmente se descansaba el siguiente y al terminar podían volver a ser convocados. Además de esto se conformaban (y aún se sigue haciendo) comités para organizar actividades o proyectos que podían durar poco tiempo o extenderse, y para lo cuales también los cargos eran rotativos. Las personas que participaban activamente en la organización del pueblo salían de un puesto y volvían a entrar rápidamente, pero no todos eran elegidos para todo tipo de cargos.

Los hombres que iniciaron su participación en el sistema de cargos desde jóvenes, recuerdan que fue haciendo esos trabajos para el pueblo que “empezaron a aprender algunas cosas”, que “han ido conociendo”. Esto llevaba a que los hombres al ir envejeciendo, si habían pasado por la presidencia y otros servicios públicos, se convirtieran en *principales*. Los principales eran personas de edad avanzada que conocían bien la comunidad, que habían servido y cuya opinión era muy respetada. Se reunían en ocasiones para platicar sobre asuntos importantes para el pueblo o para aconsejar a algún gobernante.

Los principales también tenían un papel importante en las asambleas de la comunidad. En estas reuniones participaban todos los hombres que ya hubieran formado una familia. Se planteaba un asunto y todos podían opinar e intervenir para definir qué se iba a hacer al respecto. En este participar eran escuchados de diferente manera los más jóvenes y aquellos que ya tenían experiencia en los asuntos del pueblo. Era también en asamblea que se elegía a las personas que participarían como autoridades. Se elegían por voto directo, levantando la mano. Los cargos importantes estaban reservados para personas que ya tuvieran experiencia en el gobierno del pueblo, y que generalmente ya tenían una edad avanzada.

Las autoridades tenían que organizar todo lo relativo a la comunidad: tratar de resolver los conflictos dentro del pueblo y con otros pueblos, organizar y conseguir dinero para las obras públicas e impartir justicia cuando se violaran las reglas establecidas.

⁴² Los topiles eran auxiliares del ayuntamiento que trabajaban de día (la noche les tocaba a los policías), se encargaban, entre otras cosas, de dar los avisos o de convocar a las personas.

Antes de recibir el cargo el presidente, el que salió electo como presidente, reúne a su cabildo en su hogar, en su casa. Entonces ahí entra ahora sí a dialogar haciendo planes, más que nada el presidente, el que salió electo, pues quizá en mente o por escrito ya hizo sus proyectos: qué piensa hacer, qué piensa desarrollar. Y lo plantea entre su corporación ¿no? Eso lo da a conocer entre las recomendaciones y todo, de cómo debemos actuar y todo. Al llegar al municipio, al recibir el cargo, ahí entonces el presidente municipal hace su primer sección de cabildo. En la sala de juntas que anteriormente existía, donde está ahora la autoridad municipal, ahí era la sala de juntas, entonces, [...] el presidente hace su primer sección de cabildo en donde él da a conocer sus proyectos de trabajo: tengo esto, tengo lo otro, hay otro, y su sección entre pueden ser diez o quince o veinte o hasta más[...] Bueno entonces el cabildo analiza, no pues éste está más o menos, a lo mejor sí es una necesidad urgente para la comunidad, el otro pues a lo mejor un poco menos y el tercero pues a lo mejor sí es algo muy útil para la comunidad. [...] Entonces ya posteriormente, una vez que hubo el acuerdo, qué dice el síndico, qué dice el regidor, qué dice el suplente, hasta el último topil tiene derecho de opinar, de sugerir algo.

Bueno entonces una vez llevado el acuerdo, cuál es el proyecto que según el cabildo piensa, lo expone al primer tequio. Por ejemplo, el día primero recibe, el día quince, el día veinte de enero hace su primer tequio de trabajo. Entons ahí lo hace en la asamblea, entonces da a conocer sus proyectos al pueblo. Inclusive pues ya ahí asisten los principales y todo, y es emocionante porque es su primer día de tequio, o su primer día de asamblea y toda la gente acude, o todos los ciudadanos acuden, entonces ahí sí hay mayoría de gente... entusiasmada ¿no?, “¿cuál es el proyecto de la nueva autoridad?”. Entonces [...] pues ahí el pueblo va a decidir: “no pues éste queremos”, el número uno o el número dos o el número tres. [...] ahí arranca, entonces pues una vez definido, pues ahora sí con el pueblo, pues entonces se echa a andar el proyecto⁴³ (Raymundo Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06)

Con respecto a la impartición de justicia hay en la memoria colectiva varias historias. Las más recordadas son las relacionadas con el adulterio y con el robo. Los castigos eran multas, trabajos forzados o cárcel, y todavía hasta principios de los años setenta se podía decidir matar a alguien cuando se consideraba que era grave lo que había hecho.

Antes era la gente más humilde pero más respetuoso. También se perdieron las costumbres, o sea, la gente era más estricta, más... [...] porque los abuelos hacían sus reglamentos más estrictos, pero lo ejecutaban pues [...] Antes no tenían sus leyes así escritos, se puede decir ¿no?, pero sí tenían así sus leyes hablado, personal, entonces decían vamos a hacer esto y la gente tenía que responder a lo que se prometía (Marcelino Clemente, grupo de discusión barrio centro 10/06)

⁴³ Esta narración se hace en presente pero Raymundo Sandoval estaba hablando en ese momento de cómo organizaban su trabajo hace algunos años las autoridades, lo cual ha cambiado en los últimos tiempos.

El recuerdo colectivo de cómo se organizaba el pueblo incluye el agradecimiento hacia las personas que han ocupado cargos. El reconocimiento de que con su trabajo ha ido mejorando el pueblo. “Cada autoridad va dejando, va dejando [...] un recuerdo, cada presidente va dejando su trabajo, qué es lo que trabajó” (Ismael Valentín, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

Estas obras se les reconocían a los presidentes porque las habían propuesto y coordinado, pero en realidad todo el pueblo participaba en su realización a través de los tequios. Antes, un presidente municipal cuando entraba llamaba a un primer tequio que era para juntar dinero. Juntaban zacate o cazaban unos animalitos para venderlos y tener un poco de dinero para hacer algo. Con eso y con los materiales que se pudiera conseguir en el pueblo se echaba a andar el proyecto. En el recuerdo colectivo queda claramente establecido cuáles cosas se construyeron “con puro tequio”. Con tequio se construyó la primera escuela, el palacio municipal, las calles, los puentes, se entubó el agua potable, se hizo la carretera, se electrificó, se construyó el mercado, la clínica... Los niveles de participación de la gente dependían del tipo de obra, por ejemplo en el caso de la luz eléctrica el tequio era sólo para ayudar a los de la Comisión Federal de Electricidad; para otras obras se recibía dinero de los miembros de la comunidad que residían fuera del pueblo o materiales del gobierno, y se organizaban tequios para poner la mano de obra; y para otras construcciones, como la de la primera escuela, la gente del pueblo participó hasta en ir a los cerros por las rocas para hacer las paredes (algunas de las cuales, por cierto, se tomaron – aprovechando que tenían una forma adecuada para la construcción– de los montículos en los que sobre algunos cerros permanecían semiocultos los templos de los mixtecos prehispánicos).

No hay en la memoria colectiva del pueblo el recuerdo de cómo empezó a organizarse de este modo. Este sistema se ha ido estructurando poco a poco durante siglos, incluso varias de sus instituciones tienen su origen en prácticas de los pueblos mixtecos prehispánicos. Se recuerdan más bien los cambios recientes que ha habido: el que algunas de las funciones del síndico se hayan transferido al comisariado de bienes comunales, el que la duración de los cargos haya cambiado de uno a tres años, y el que se haya empezado a recibir dinero del gobierno a través de los ramos. Todas estas transformaciones no se han debido en realidad a acciones concretas del pueblo, pero hay una, la pérdida de la categoría de municipio, que sí se recuerda como ocasionada por los malos manejos de un presidente:

Hubo un señor que se llamaba Eulogio Peralta, es que ese señor dijo al pueblo: vamos a hacernos chiquitos, a volvernos agencia, y mejor para que [...] el gobierno que no nos

cobre muchos impuestos. Entonces fue que el señor ese pues era presidente, entonces cuando fueron a Oaxaca dijeron “no pues el pueblo no puede dar tanto billete porque una cooperación o dos porque mi pueblo es muy chico”. “Ta muy bien”, dice, “sí está muy... ese pueblo que es chico que sea mejor agencia. Y tienes que ir a Yodocono.” (Ismael Valentín, grupo de discusión barrio chico 12/10/06)

Otras versiones dicen que más bien no fue algo que se consultara con el pueblo, sino que ese presidente junto con su cabildo se bebió todo el dinero en el camino a Oaxaca y ya no tuvo con qué pagar al abogado. El caso es que el tiempo en que fueron agencia de Yodocono se recuerda como una época muy mala para el pueblo porque no tenían autonomía para decidir qué hacer sino que les venían órdenes de esa cabecera municipal, además de que tenían que ir a hacer sus tequios allá, en obras que no eran para su pueblo. Pero este recuerdo va acompañado de su continuación relativa a cuando algunos años después se pudo recuperar la categoría de municipio, según se cuenta, a través de unos amigos de Tilantongo (el mismo pueblo con el que habían estado en guerra en décadas pasadas) que estaban trabajando en la policía de Oaxaca.

La gente de Tidaá narra con orgullo las historias de cómo se ha ido construyendo el pueblo. Quienes han participado más directamente en algún trámite u obra, o en su organización, no dejan de mencionarlo. Este sentimiento existe tanto en los hombres, por su trabajo como autoridades o como participantes, como en las mujeres, por haber hecho posible que sus esposos pudieran participar en eso.

Los hombres, a pesar de estar orgullosos de sus aportaciones recuerdan el haber sido elegidos para un cargo diciendo “cuando caí de... presidente [o síndico, comisariado, etc.]”. Explican que

sí afectan, afectan los servicios porque abandonamos en primer lugar en nuestro trabajo del campo, en segundo nuestra familia, en tercero pues no[s] estamos perjudicando, pues ahora sí, físicamente, porque ahí viene la desvelada, quizá hasta sufrimos de hambre, muchas cosas, entonces sí afecta. (Raimundo Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06)

Y siendo que al tener cargo el hombre de la casa se ocupaba en otras actividades distintas a las de costumbre, sobretodo cuando tenía un puesto de los más importantes, era la familia, y en particular la mujer, quien debía hacerse cargo de las responsabilidades de su esposo y adaptarse a las carencias que posiblemente le significara el que no pudiera trabajar el campo normalmente. Las mujeres cuando hablan de sus recuerdos sobre la participación de sus maridos en estas

actividades lo hacen con orgullo por lo que él hizo y por que ella lo pudo apoyar; porque aunque tuvieron que sufrir un poco y sacrificarse, lo pudieron hacer y servir al pueblo. Recuerdan esos momentos como tiempos difíciles en los que tuvieron que trabajar mucho y, al igual que a los hombres, les gusta recordar cómo hicieron para salir adelante.

El recuerdo de la organización del pueblo se forma a partir de la valoración positiva de este sentimiento de sacrificio y de los logros que a partir del esfuerzo colectivo han hecho que el pueblo sea un mejor lugar para vivir. Actualmente la gente añora esa forma de trabajo colectivo, de búsqueda del bienestar común. Son varias las transformaciones que han ido minando este tipo de organización, y en la segunda parte de este trabajo presentaremos las percepciones que existen en torno a estos cambios. Pero la nostalgia de las relaciones del pasado va más allá del recuerdo de la organización del pueblo en términos políticos. Mucho se habla también de las relaciones que existían entre las familias y de los lazos de fraternidad y solidaridad que formaban una red que sujetaba a la comunidad.

III. En el que la gente estaba más unida y se apoyaba más

La unidad en el sentido de la no división es otra de las remembranzas que mencionan con frecuencia los tidadeños cuando hablan de cómo era el pueblo de antes. Se recuerda que eran “un solo pueblo”, que había una sola religión en la que todos participaban. “Antes había muchas personas así que, o sea todo el pueblo eran católicos, y todos vamos a la iglesia, todos unidos ‘tabamos todos’ (Eustolia Gaytán, grupo de discusión barrio centro 10/06); “había más unidad, había más mayordomías, todas las fiestas había mayordomo, en diciembre, en abril, en junio, en agosto, en todas las fiestas” (Clara Pérez, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06)).

De lo relacionado con la religión las fiestas son lo que se recuerda con más añoranza. Se celebraba prácticamente una fiesta en cada mes, y la mayoría duraban más de un día. Cada fiesta tenía sus particularidades y dependiendo de la época del año se fabricaban algunos juguetes o instrumentos musicales para el festejo. “Antes era más divertido, cada cosa tenía su tiempo: las armitas, semana santa; las canicas, los chicotes, carnaval; silbatitos de barro para navidad. Y ahora a puro balón.” (Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06)

Las fiestas se organizaban a partir de mayordomías. Había un mayordomo al que se le encomendaba cuidar a la imagen y organizarle su fiesta. Pero aunque él era el encargado, y el mayor gasto recaía sobre él, se recuerda que recibía bastante apoyo, para preparar la fiesta y para conseguir algunas de las cosas que eran necesarias.

Anteriormente, [...] las personas, los tíos, los abuelos, en fin, los hermanos, venían y... Por ejemplo leña, cada quién traía su burro cargado de leña, y había otros que traían sus bueyes uncidos y traían una rastra, [...] casi es un árbol. [...] eso lo traían nada más como apoyo, y también traían sus tortillas. Aparte las *guezas* que pedíamos, que se pedía pues, a parte las *guezas*. Pero [...] cada pareja: la mujer iba con sus veinticinco tortillas, que era lo que llevaba, y el hombre con su tercio de leña, con el mecapal pues, o ya sea un burro de leña que le llaman, es lo que se hacía antes. Y así se llevaba a cabo la fiesta. También llevaban sus velas, sus cigarros, como hasta ahora, sus velas, sus cigarros y su aguardiente, un litro de aguardiente (Hipólito Valentín, entrevista 11/06)

De cualquier manera las fiestas significaban un gran esfuerzo para el mayordomo. Pero si no le alcanzaba el dinero podía pedir a la caja de la imagen que se iba llenando mediante el trabajo de los “demandantes” en su tierra de cultivo. Cada imagen tenía su terreno y a través de cargos rotativos había personas (los “demandantes”) que los trabajaban. Si con el tiempo el mayordomo podía pagar lo que había necesitado para la fiesta pues pagaba, pero si no, la caja servía para cubrir ese gasto.

De las fiestas no sólo se recuerda que eran muy frecuentes, sino también que eran más sagradas. Se dice que “antes tenía más tradición. Para mí era más bonito, pero ahorita ya se deformó” (Hipólito Valentín, entrevista 11/06).

Por otra parte, se recuerda también que las fiestas no terminaban tan bien para todos. La gente bebía mucho antes:

En cualquier fiesta por grupos se amontonaban así en la calle, a media calle, se sentaban con su litro de medio, y los compadres acá o el sobrino, el familiar traía su litro de medio y tomando, con su cobijotas acá, zarape, con su cobija, ya están tomando. Se acababa, bueno “pues vayan por otro”, “no, pues no me sale”, “pues una maquila de trigo, una maquila de maíz, o de frijol vamos a ver”, “vayan y vamos a tomar”. Le gusta que se pierda la cosecha, “vamos a tomar, vamos a perder nuestra cosecha” A cambio de maíz me dan un litro de aguardiente. (Basilio Santiago, grupo de discusión barrio chico 5/10/06)

“En la fiesta del 6 de agosto antes se emborrachaban más, los señores tiraban a su nene, las señoras perdían su rebozo”. (Soledad Valentín, entrevista 9/06) “Aparte de eso no habían

calles [...] más o menos que estuviera en condiciones como ahora, había mucho lodo, todas las personas que estaban se embriagaban pues se quedaban ahí en el lodo”. (Federico González, grupo de discusión autoridades municipales 10/06)

De cualquier forma, el recuerdo de las fiestas es nostálgico, y esto no sólo por lo que significaba el festejo, sino por la unidad del pueblo en esos momentos. Muchos de los cristianos de Tidaá explican que la desunión del pueblo se generó por el rompimiento que significó la entrada de las “sectas”.

Hubo un señor que vino acá y estaba en el centro [...] ahí entonces empezaron a animar a las personas, ahora sí que se animaban, poco a poco ahí se fueron. Ese año, creo, a los dos tres años yo creo, entonces ya se dieron cuenta que se estaban saliendo aparte que ya estaban desconociendo a las imágenes y todo eso, ya no querían dar la cooperación del templo. Pues hubo una guerra ese tiempo porque pues ahora sí que los sacaron más bien pues, los sacaron. (Juan Ruiz, entrevista, 9/06)

Esto también es recordado por los no católicos,

Empecé a hablarle a los hermanos, pero qué pasó, que el pueblo otra vez se nos vino encima, “no que no queremos esa gente que divide el pueblo” quien sabe qué [...] y bueno, poco a poco empezó el pleito, nos echaron el pueblo, nos llamó la autoridad, nos denunciaron, nos mandaron al jurídico a Huajuapán, ahí entonces nos maltrató el del jurídico [...] Estaba un señor que dice “no, hay que chamuscarlos porque no conviene que hagan división del pueblo”. [...] Nos denunció un señor de acá [...] al jurídico, no, en México con el presidente de la República y al gobernador del estado en Oaxaca (Modesto Gutiérrez, entrevista 14/09/06)

A pesar de que en Tidaá se hable de la entrada de otras religiones como el momento en que comenzó a dividirse el pueblo, tenemos que tomar esta consideración con algunas precauciones. Podemos formular la pregunta en términos simples ¿Por qué ese sector del pueblo, o esas personas, quisieron no ser uno con el resto del pueblo? Y responderla en estos mismos términos: porque no estaban de acuerdo con algunos aspectos de su religión. También podemos aventurarnos a preguntar si no sería más bien una fractura previa en la comunidad⁴⁴ la que permitió que el protestantismo pudiera atraer de ese modo a ciertas personas. Pero conociendo la

⁴⁴ Algunas veces se tiende a idealizar a las comunidades como mundos completamente armónicos. Pero aunque se respete y defienda el modo comunitario de organización, hay que tener claro el hecho de que en las comunidades, como en todo grupo humano, existen fricciones, intereses compartidos y no, y afinidades de distintos tipos, lo cual en la mayoría de las ocasiones hace que la dinámica de convivencia no sea tan sencilla.

manera en que se organiza el pueblo actualmente creemos que la proliferación de nuevas religiones, una vez que se superó el trauma del rompimiento, no ha significado el fraccionamiento del pueblo, a pesar de que sí hay otros factores que han debilitado su funcionamiento como unidad. Ampliaremos la reflexión en torno a este asunto en el capítulo cinco ya que es un tema bastante intrincado. Por lo pronto cabe resaltar el contraste que existe entre la percepción de unidad que se asocia con el pueblo de “antes”, y la de desintegración que se percibe en el de ahora.

Por su parte, el debilitamiento que han sufrido las fiestas con el paso de las últimas décadas es explicado por los tidadeños también como una consecuencia de la entrada de nuevas religiones. Pero el que algunos hayan cambiado de religión, el que haya menos personas en el pueblo, o el que cada vez una mayor proporción de la gente esté cumpliendo con un cargo en el gobierno local, lo cual les genera un desgaste físico y económico –que son las explicaciones más usadas cuando se habla de los cambios en las fiestas–, no basta para entender la pérdida de importancia de las celebraciones. Como se ampliará en la segunda parte de este trabajo, en Tidaá, al igual que en muchos lugares de todas partes del mundo, se ha venido dando un cambio en el tipo de vida. Parte de esta transformación conlleva el que las fiestas pierdan la importancia ritual que solían tener. Éstas, al igual que otros momentos de convivencia, forman parte de lo que podemos llamar *economía moral*⁴⁵, la cual en la sociedad de “antes” tenía un mayor impacto. En el caso de Tidaá esta *economía* (entendiendo esta palabra en su sentido etimológico como manejo o normas de la casa –en este caso el pueblo⁴⁶) incluía una dinámica de reconocimiento social y de relaciones de solidaridad basadas en un capital simbólico, que se daban fundamentalmente en torno a lo sagrado, a la organización y convivencia en las fiestas religiosas. En Tidaá, como en otras comunidades similares, esta lógica incluía lo que James Scott llama la norma de reciprocidad, una lógica que fomentaba que la gente buscara compartir y solidarizarse con los demás (en Thompson, 1995). Pero mientras la comunidad va incrementando su participación en dinámicas propias de la economía capitalista, va dejando de ser tan importante para algunas

⁴⁵ E.P. Thompson fue quien primero utilizó este término para explicar el comportamiento popular en los motines de subsistencias del siglo XVIII en Inglaterra. Sin embargo su uso se ha generalizado para describir o explicar los comportamientos económicos que se definen a partir de valores morales o normas culturales, y que son distintos a los que presupone la ciencia económica. James C. Scout, por ejemplo, aplica la expresión a los conceptos campesinos de justicia social, derechos y obligaciones, y reciprocidad (Thompson, 1995).

⁴⁶ οἶκος- casa, νόμος- ley, ciencia, regla, norma (Mateos, 1995)

personas cumplir con papeles como el del mayordomo, quien destinaba todos sus ahorros e incluso se endeudaba para organizar una fiesta para la comunidad.

Ahora en Tidaá puede ser preferido, gastar los ahorros en cambiar la casa de cercos por una de “material”. No es que la decisión de invertir en un lugar más cómodo para que viva la familia sea reprochable, es más, mucha gente de fuera no puede entender cómo, en comunidades tan pobres, se “desperdicia” el dinero en fiestas tan impresionantes. Lo único que se busca plantear por el momento es que el debilitamiento de las fiestas, es uno de los síntomas del cambio que se vive en Tidaá, donde comienza a optarse por invertir en algo que genere un beneficio personal o familiar, en vez de provocar un gusto colectivo.

Otras formas de la economía moral también son vinculadas al recuerdo del pueblo de “antes”. La organización del pueblo incluía algunos elementos que favorecían una economía colectiva, por ejemplo el tequio, que ya hemos mencionado, y otros trabajos que se realizaban sin goce de sueldo como el cumplimiento de cargos en el gobierno y en los distintos comités del pueblo. También se implementaron molinos por barrio para moler el trigo y el nixtamal a muy bajo costo que son operados por una persona cuyo cargo consiste en eso.

Otra parte de la economía moral que se desarrollaba en Tidaá tenía que ver con el funcionamiento de la familia. Normalmente toda la familia nuclear trabajaba para mantenerse. Este trabajo no excluía a los niños, ni aunque fueran pequeños.

La vivencia de antes era super más bonito, yo cuando estaba chiquito pues de la escuela regresaba y me cambiaba mi ropita y al monte con los chivos, entonces tempranito ir a darle de almorzar y cerrarle y a la escuela y de ahí teníamos un poquito de dinero (Juan Miguel, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06))

Los niños ayudaban a sus papás en el campo o en la casa, “era muy bonito antes porque desde muy pequeños nos enseñaban a trabajar, y trabajar para tu presente y tu futuro, porque en el futuro tú ya llevas con esa misma mentalidad de que tú sabes trabajar” (Zeferino Miguel, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06)) “Todo el campo estaba lleno de niños, de animales, se veía gente pa cá, gente pa llá, gente pa cá.” (Clara Pérez, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06)

Cuando se conformaba una nueva familia, una vez que se casaba la pareja, se iba a vivir a casa de los papás del novio y después de un tiempo se “salían aparte”. Para esto la familia trataba de apoyarlos con lo que pudiera, particularmente en conseguir un terreno para que vivieran y

sembraran, que normalmente era heredado por los padres, y en construir su casa. Para esto el apoyo no era únicamente de los padres hacia los hijos, sino que entre todos los miembros de la familia extensa había cooperación para diferentes diligencias.

IV. Sentimientos encontrados

Como ya veníamos diciendo, estos recuerdos se narran con cierta nostalgia, predomina en ellos, en su contemplación desde el presente, el desánimo ante la disminución en la fraternidad en las relaciones sociales. Algunos trazan ciertas líneas, que encuentran el origen de los cambios de sus formas de organizarse y de ser, en aquellas otras transformaciones a través de las cuales se ha logrado que el pueblo “progrese”. Es por esto que, al hablar del tiempo de antes, existe una comunión entre sentimientos opuestos. Más allá de aquellos recuerdos que poseen cargas emocionales diferentes o contrarias a las de otros, algunas de las narraciones tienen, en una misma remembranza, sentimientos encontrados que afloran dependiendo de la afectividad que haya en el relato particular.

Esto pasa por ejemplo con el recuerdo de que antes se hablaba puro mixteco: mientras en ocasiones llega incluso a recordarse como “lo mejor de nuestro pueblo” (Catalina Miguel, entrevista 10/06), si se está hablando de lo pobre que estaba el pueblo antes se incluye el que se hablaba mixteco como una de las carencias:

Desde que yo tengo uso de razón, desde yo ahora si mis padres me hicieron la luz en este mundo, pues siempre anteriormente puro idioma hablábamos puro idioma, usábamos calzones, calzones y huaraches cruzados, todos jodidos calzones y sombreros tristes, un tiempo completamente triste” (Agustín Miguel, entrevista 8/06)

Podría parecer que se trata de simples diferencias de opinión: que mientras algunas personas opinan que hablar mixteco era una gran cosa, otras opinan que no. Pero no es tan simple, en una misma plática alguien podía decir lo mal que le parecía que los jóvenes de ahora se burlaran de los adultos cuando hablan mixteco y de lo bonito que es ese idioma, luego de haber mencionado el hablarlo como factor de “atraso” del pueblo.

En lo dicho por Agustín Miguel se enlistan en la misma oración varios de los motivos que hacen que ese tiempo fuera “completamente triste”. Unos tienen que ver con lo “jodido” de sus ropas, que puede ser que verdaderamente fueran poco cómodas, resistentes o protectoras, pero otro está relacionado con el que solamente se hablaba mixteco. Lo que vemos en este ejemplo, pero no sólo en él sino en distintos momentos de las conversaciones, es una vinculación entre las condiciones de pobreza y las particularidades culturales. Como veremos con más detalle en la siguiente parte de este trabajo, siglos de menosprecio y humillación hacia las manifestaciones culturales de los grupos distintos a las élites nacionales, han logrado que se dé una interiorización del desprecio hacia lo diferente y que se entienda que el “atraso” en las condiciones materiales de vida, corresponde al “atraso” en las formas culturales –de vestir, de hablar, de relacionarse, de pensar.

Esto se ha visto reflejado en los esfuerzos que hizo la gente del pueblo para que se dejara de hablar el mixteco,

Cuando se vino dando el cambio de lo del español o castellano, castellanización, también igual ponían barreras, “sabes qué, ya no debes hablar tu lengua materna porque...” De eso se encargaban desde los padres, los maestros, todo eso, golpiaban a aquel que seguía hablando. Desde ahí los que lo sufrieron dijeron: saben qué yo ya no voy a enseñarle a mi hijo, mejor voy a enseñar el español. (Zeferino Miguel, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06)

Me encontraba yo con mis hermanitos, me acuerdo, y hablábamos así como hablaba mi papá y se enojaba mi papá. “No debes de hablar así porque te vas a... te vas a... te va a estar hablando así en esa forma”. (Ofelia Cortés, grupo de discusión barrio centro 10/06)

En cuanto a las opiniones con respecto a la forma de combatir las enfermedades sucede algo parecido. Algunos recuerdan con añoranza la manera en que se solía curar. “Antes, por ejemplo todos, ¡qué medicina!, era pura natural, pura medicina natural, puras hierbas, pomadas...y no había tantos enfermos como ahora” (Clara Pérez, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06). Pero por otra parte, poco a poco han ido dejándose de aplicar y transmitir los conocimientos de la medicina tradicional, incluso en los casos en que no hay en la clínica local remedios para ciertas enfermedades que éstos curaban.

Con la alimentación sucede lo mismo, cuando se está contando de lo triste que estaba el pueblo se habla de una alimentación pobre, rutinaria, pero al estar hablando de los cambios que ha habido en su vida que consideran que son para mal, incluyen el tema de la alimentación

diciendo que: “nuestro cuerpo también era muy natural, porque comíamos frijolito, habitas, alverjitas, calabacitas, todo lo que había aquí, guajolotes, así carne de gallina, chivo, todo así era, natural⁴⁷” (Juan Miguel, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06). Y al hablar de lo que se comía antes se hacen descripciones de cómo se preparaba antes la comida y de lo delicioso que sabía.

Este tipo de contradicciones no pasan desapercibidas para los tidadeños:

antes, como decía mi cuñada, pues era más pobre la gente, pero se querían más, había más... estaban mejor, hasta los alimentos pues eran mejores, porque todo era natural. Decimos estamos pobres, pero yo opino que éramos más ricos, comíamos más rico porque todo era puro natural, no como ahorita (Clara Pérez, grupo de discusión familia Miguel 5/10/06)

En términos generales lo que sucede es que en cierto sentido la gente está contenta de que su pueblo vaya “progresando”, pero no está convencida de todas las transformaciones que ha significado ese tipo de desarrollo. La modernización del pueblo y de su gente de acuerdo con los modelos hegemónicos del mundo capitalista se ha hecho de manera rápida y poco planeada. Así los tidadeños han trabajado por lograr cambios dentro de un contexto que no les ha permitido medir sus posibles consecuencias ni planear el modo de encauzarlos por donde más convenga a su comunidad. Y, como las apreciaciones del “antes” lo documentan, no todos los cambios que ha traído el “progreso” son considerados positivos por los tidadeños ya que varios de ellos atentan contra formas culturales fundamentales para ellos.

De cualquier manera las ilusiones de la modernización han deslumbrado y embaucado a la gente de Tidaá: hasta ahora es el único camino que vislumbran como posibilidad para salir de la pobreza material. El entrar en la lógica de la modernización conlleva el que se empiece a ver el paso del tiempo como progreso. Los tidadeños ya no tiene una concepción cíclica de la historia como lo hacían sus antepasados cuando realizaban las ceremonias de fugo nuevo, sino que pueden trazar esa línea ascendente que comienza en el antes y no termina en el ahora, sino que continuará. Esta forma de concebir la diferencia entre el tiempo propio y el pasado, y siguiendo

⁴⁷ Se podría tratar de explicar el aprecio por lo natural en la alimentación a través de la importación de la concepción que existe en la sociedad de consumo con respecto a los alimentos, en la que la postura con respecto a qué es mejor comer, depende de qué tipo de alimentos estén interesados en venderlos. Pero parece que en Tidaá la lógica de lo natural no sólo ha llegado a aquellos que están más expuestos a este tipo de contactos. Aparentemente sí existe un aprecio por ello que trasciende otro tipo de tendencias u opiniones.

esta lógica también del futuro, entre la experiencia precedente y la expectativa del porvenir, afirma Reinhart Koselleck (1993), es característica del sentimiento del tiempo nuevo de la historia, de la modernidad. Para el pensamiento moderno el tiempo en que se vive, se experimenta como ruptura, como el tiempo de transición en el que una y otra vez aparece algo nuevo, algo completamente distinto, incluso mejor, respecto al tiempo anterior.

Con esta idea, los tidadeños, como lo ha explicado Othón Baños con respecto a ciertas comunidades de Yucatán, dirigen “su energía a subirse en la locomotora de la modernización, casi siempre en el último vagón y no se dan cuenta que están menospreciando su vieja carreta que ellos mismos conducían y decidían su rumbo.” (2001, p. 216)

No obstante, la percepción de las contradicciones que se están generando entre lo que aspiran que llegue a ser su pueblo y en lo que se está convirtiendo, se dejan sentir constantemente en las pláticas y se expresan claramente en la voz de algunos. Es decir, esta discusión no es ajena a los miembros de la comunidad, por el contrario, y como es lógico, los cambios que están viviendo son tema de sus reflexiones y conversaciones cotidianas, sobretodo en los momentos y aspectos en que éstos son más visibles. Aunque hasta ahora se ha apostado a participar en el sistema capitalista como forma de mejorar las condiciones materiales individuales y de la vida en el pueblo, la *praxis* histórica de los tidadeños los hace reconocer que ese camino no es el que más les conviene para llegar a lo que se proponen, ya que, aunque de alguna manera sí han mejorado las condiciones materiales, a cambio de esto han abandonado formas de relacionarse y organizarse fundamentales para su reproducción cultural como comunidad. Con eso en mente hay quienes incluso han comenzado a organizarse en grupos (en los que se reúnen personas de varios pueblos de la región) que permiten, de alguna manera, oponer una resistencia ante las condiciones que más claramente ubican como perjudiciales para su pueblo.

De cualquier modo, en la experiencia de Tidaá uno puede reconocer que, como explicó Karl Marx,

La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un “inmenso arsenal de mercancías” y la mercancía como su *forma elemental*. [...] La mercancía es en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas de cualquier clase que ellas sean. (1959, p.3)

La forma mercancía del sistema capitalista logra ocultar las relaciones sociales que la sustentan, es decir, se muestra como si estuviera dissociada del proceso de producción. El sistema capitalista, que se presenta como un mercado, logra generar una fuerte atracción por los objetos que en él circulan, pero pocas veces permite ver las implicaciones que tiene el participar en su mundo.

Segunda parte

Transformaciones de las últimas décadas

Hablamos en los tres primeros capítulos sobre la memoria colectiva de los tidadeños, sobre sucesos que pasaron hace varias generaciones y que aún se recuerdan, y sobre las remembranzas de cómo era el pueblo y la vida de su gente hace algunos años. Mencionamos de qué manera estas construcciones son fundamentales en la formación de percepciones y expectativas actuales. En esta segunda parte hablaremos de los cambios que ha experimentado San Pedro Tidaá en las décadas más recientes, de las opiniones que en torno a cómo han afectado su vida expresan los tidadeños y presentaremos algunas reflexiones acerca de su impacto para la comunidad, tomando en cuenta que forman parte de una situación nacional y mundial más amplia, de una época que Samir Amin ha llamado de *mundialización capitalista* (en Grüner, 2005).

Partimos de la idea de que para comprender el presente no basta con mirar el momento actual, el análisis es mucho más rico y esclarecedor si pensamos también en cómo se llegó a él. Podemos entender las situaciones y procesos que se viven hoy por hoy, así como la forma en la que se experimentan y perciben, si tomamos en cuenta el modo en que se fueron constituyendo y también lo que sobre esto se recuerda y opina.

Hablaremos en los siguientes tres capítulos de las formas en que los tidadeños han transformado sus modos de vida y sus sistemas simbólicos. Para ello partimos del acercamiento que hemos podido tener a la vivencia de la gente de Tidaá y a sus apreciaciones sobre ella a través del trabajo de reflexión que se llevó a cabo con diversas personas de la comunidad, así como de lo que hemos compartido con ellos en el tiempo que hemos podido convivir. Con esta experiencia como base iremos desarrollando una discusión acerca las tensiones de su proceso transformativo, enmarcándolo en características del sistema capitalista que lo determinan.

Capítulo 4:

Primeras grandes transformaciones del siglo XX

I. Modernización

Como hemos visto los tidadeños dan bastante importancia a las transformaciones que ha vivido el pueblo en las últimas décadas. Para tener una mejor aproximación a las formas en que éstas se interpretaban convocamos a la gente a una serie de reuniones en las que pudimos compartir con viejos y adultos las percepciones que tienen sobre cómo se ha transformado su pueblo. Podemos resaltar que fue algo común en los distintos grupos de discusión –al igual que en las entrevistas en las que se trató el tema de las transformaciones– que se comenzara por mencionar los cambios materiales: la electrificación, la posibilidad de que entre el transporte por la construcción de la brecha, el entubado del agua potable, la construcción de la escuela, la compra del molino de nixtamal, la construcción de los puentes, del palacio municipal, del mercado, de la clínica, las transformaciones en el modo de vestir, la comida, los materiales y formas de construcción de las casas... Esto es bastante lógico ya que, como veremos, la vida de los tidadeños se ha vuelto un poco menos pesada a partir de cierto tipo de cambios físicos que han mejorado su calidad de vida en cuanto a las condiciones materiales.

Sin embargo, el buen vivir no implica solamente tener mejores condiciones materiales de existencia –aunque claro que hay ciertos mínimos necesarios–, hay otros elementos de la vida humana, en particular de las relaciones sociales, que son fundamentales para poder hablar de la calidad de vida en su totalidad⁴⁸. Como explica Héctor Díaz Polanco (2006) no podemos asumir que los razonamientos con respecto a ella los hace un ser deontológico, a-histórico, a-social y a-cultural como pretenden los liberales individualistas. Por el contrario ésta es pensada por sujetos situados cultural, social e históricamente.

⁴⁸ Esto es particularmente claro en el pensamiento de algunos grupos indígenas. Por ejemplo, Antonio Paoli (2003) nos explica que para los tzeltales la “vida buena” (*lekil kuxlejal*) implica que haya paz (*slamalil k'inal*), es decir un estado de armonía del ecosistema, una realidad colectiva donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas, bien avenidas, donde las voluntades intersubjetivamente conforman una unidad (*jun nax ko'tantik* - un solo corazón). Si alguien vive en paz interior es porque vive en armonía colectiva. Para los tzeltales es fundamental cuidar la integración de la comunidad, protegerla con rituales. Es impensable la vida sin la comunidad, por eso la generosidad entendida como servicio a la comunidad, se convierte en lo mejor de uno mismo.

La perspectiva particular que a partir de estas condiciones han desarrollado los habitantes de Tidaá no pasaba desapercibida en las conversaciones que se llevaron a cabo: mientras iba avanzando la plática, se comenzaban a mencionar transformaciones que tenían más que ver con la forma de ser y de relacionarse de las personas, cambios relativos a la pérdida de la lengua indígena, la entrada de nuevas religiones, la gran cantidad de gente que se va del pueblo, lo que significa que luego regresen, la “perdida” de costumbres y tradiciones, los cambios en la organización del pueblo y de las fiestas, entre otros.

Así en las discusiones se dejaba ver el conflicto, la tensión interpretativa, que acompaña a las grandes transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales que ha vivido Tidaá en relativamente poco tiempo, sobretodo de la mitad del siglo XX en adelante. Se hablaba de la contradicción, que ya hemos mencionado en términos del recuerdo del “antes”, entre ver un pueblo “más desarrollado” y uno menos respetuoso, unido, trabajador, organizado.

Todas estas transformaciones son en gran medida resultado de la expansión del sistema capitalista que poco a poco ha ido introduciéndose a las comunidades en que anteriormente predominaban otros sistemas⁴⁹. Esto se ha logrado aprovechando la carencia de algunos servicios básicos, pero también generando necesidades y ostentando ilusoriamente que la inscripción en este modelo de “desarrollo” –que implica la participación de los habitantes en el mercado laboral capitalista y en las prácticas de consumo propias de este sistema– generaría las transformaciones materiales y sociales necesarias para lograr que el pueblo “progresara”, lo cual en general se entendía como vivir con menos complicaciones y carencias materiales.

La contradicción que se siente en el proceso de modernización que está viviendo San Pedro Tidaá⁵⁰, al igual que tantos otros pueblos, tiene que ver con el choque que se crea entre las ilusiones que genera la modernización, como posibilidad de mejorar las condiciones materiales de vida, por una parte, y las transformaciones sociales que implica el modelo capitalista por la otra. Al toparse las expectativas de una vida mejor con las condiciones propias de las relaciones

⁴⁹ Como menciona David Harvey, para mantener abiertas oportunidades rentables, es “tan importante el acceso a *inputs* más baratos como el acceso a nuevos mercados, de lo que se desprende la necesidad de obligar a los territorios no capitalistas no sólo a comerciar (lo que efectivamente ayuda), sino también a permitir la inversión del capital en operaciones rentables utilizando fuerza de trabajo, materias primas, tierra, etc., más baratos. La tendencialidad de la lógica capitalista de poder no apunta a mantener determinados territorios al margen del desarrollo capitalista, sino todo lo contrario” (2004, p. 113)

⁵⁰ Hay que señalar que la incorporación de los pueblos indios al desarrollo histórico capitalista y de “La civilización” comienza, hace ya cientos de años por la acción de la colonización española, es decir, mucho antes de la época postrevolucionaria cuando en México se da –en su forma incipiente– la modernización.

capitalistas de producción –de diferenciación entre los dueños de los medios de producción y quienes tiene que tratar de vender su fuerza de trabajo y de no ser expropiados de los bienes que poseen como comunidad– y con la propagación de una ideología que permite que la gente participe de buena gana en estos procesos, adaptándose a las nuevas condiciones e incluso pensando que son el camino del progreso mundial, la única posibilidad existente de organizar la vida o el llamado “fin de la historia”, entran en un conflicto que tiene dos frentes. Por una parte, las condiciones de desigualdad que produce y aprovecha el capitalismo impiden que todos puedan acceder a un nivel de vida, ya no digamos similar, sino simplemente como el que muchos aspiran, el cual no es particularmente ambicioso –es casi siempre sencillamente el de un trabajador pobre de la ciudad. La otra parte, tiene que ver con que el participar en este sistema, aún de una manera aparentemente distante, transforma las relaciones sociales ya que éstas se establecen de acuerdo a las formas de producción, intercambio y consumo.⁵¹

Se trata de un sistema en el que los bienes, la tierra y la mano de obra son controlados por el mercado (Polanyi, 2003), con lo cual todo se convierte en mercancía. Las relaciones que fomenta este modelo, explica David Harvey (2004) basándose en el análisis de la fetichización de la mercancía de Marx, transforman condiciones sociales en las cuales hay una dependencia directa hacia aquellos que se conocen personalmente, y las convierten en relaciones impersonales y objetivas con aquellos a quienes necesitamos para sobrevivir. Es decir, podemos depender objetivamente de otros cuya vida y cuyas aspiraciones permanecen totalmente opacas para nosotros. Esto va disolviendo los lazos que constituyen a las comunidades, por lo cual no es sólo la condición de desigualdad que genera este sistema lo que perturba a los tidadeños, sino la transformación de formas culturales y relaciones comunitarias muy apreciadas que acompaña a los adelantos materiales que se logran siguiendo la lógica capitalista.

Con relación a las desigualdades, a pesar de que esta gente ha sido fuertemente perjudicada por las injusticias que resultan necesarias para un sistema mundial que se construye y propaga sobre la diferencia de clase, actualmente los tidadeños no expresan tanto resentimiento ya que para ellos la modernización ha significado la mejora de sus anteriores condiciones de vida y es a esto a lo que han dado más importancia. Esta percepción puede variar para las nuevas

⁵¹ El sistema capitalista ha promovido y realizado una forma particular de modernización. De acuerdo con Bolívar Echeverría (2007), las dos promesas fundamentales de la modernidad, que son la abundancia y la emancipación, se gestan en el capitalismo, pero siendo éste un modo de producción que somete la reproducción del sujeto social a la valorización del valor –a la acumulación del capital– las convierte en todo lo opuesto.

generaciones que ya no tendrán la vivencia del cambio como un referente inmediato y cuya ilusión de progreso probablemente se enfrentará con los límites de asenso social propios del sistema.

Como vemos, son complejos los procesos psicosociales que ocurren en los pueblos que buscan salir adelante participando en este sistema mundializado que, como ha expuesto David Harvey (2004), va propiciando la destrucción de culturas locales, una gran opresión y distintas formas de dominación capitalista. Por una parte está la atracción que genera la modernización capitalista como forma de solucionar las necesidades, como camino para aspirar a una vida más sencilla, menos escasa. Se percibe la abundancia de todo tipo de mercancías en las sociedades capitalistas y se crea la ilusión de que vivir de acuerdo a esa lógica significa poder aspirar a esos bienes. Esta idea no es del todo quimérica, el salir de la comunidad sí ha significado para varios la posibilidad de acceder a condiciones materiales de vida que no han logrado quienes sobreviven solamente a partir del trabajo en el campo. Pero paralelamente a esta seducción se va dando una transformación ideológica que tiene que ver con la explicación que se da al que estos beneficios sólo se puedan obtener participando en este sistema. Como explica Saurabh Dube los encantamientos de la modernidad dan forma al pasado y al presente ordenando y orquestando estos terrenos; “La noción de modernidad como ruptura con el pasado modela los mundos sociales e históricos en lo tradicional y lo moderno”. (2007, p. 8, traducción propia). Es decir que la perspectiva que predomina es la de la oposición entre dos etapas de un supuesto desarrollo histórico único de *la* civilización, una que se encuentra apenas en su inicio y otra que ha llegado a su consumación. Así, se concibe como parte de la modernización el salir del “atraso” del pasado y “superar” la tradición cultural que se vincula con él. Esta idea tiene para los pueblos indios implicaciones que vienen de siglos de dominación colonial y de colonialismo interno que han logrado que incluso se genere el fenómeno del “opresor interiorizado” del que habla Paulo Freire (2002), lo cual significa que el mismo indio ha aprendido a desvalorar sus formas culturales y a buscar la solución a los problemas que enfrenta tomando como ejemplo las de la sociedad opresora.

Para explicar esta experiencia es útil retomar el análisis que hace Carlos Lenkersdorf sobre el concepto de *vergüenza* ente los tojolabales. Explica este autor,

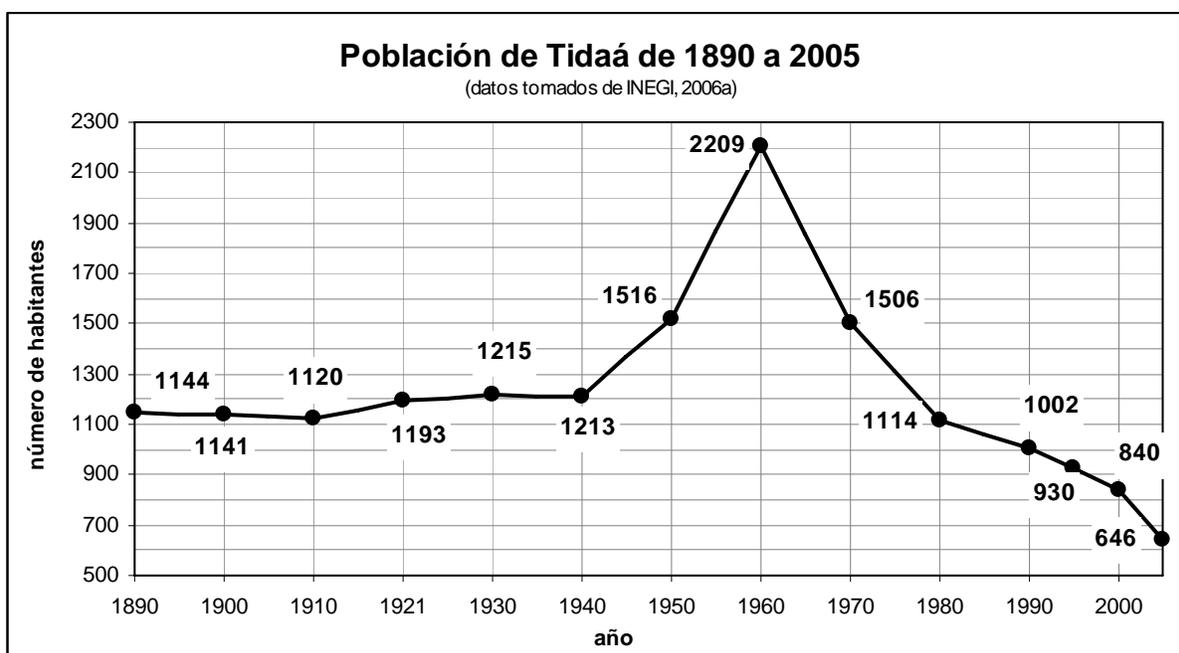
La vergüenza se expresa a menudo por el giro *mi xna'a-wa xana'a*, “no sé-tú sabes”. Es un reflejo de cinco siglos de discriminación y desprecio. Se les dijo que no saben, no saben

leer, tampoco escribir, no tienen lengua que se pueda escribir, y hoy no saben manejar un carro, manipular una máquina y muchas otras habilidades comunes en la sociedad dominante.

Por haberlo oído durante generaciones y siglos, poco a poco las palabras se metieron en su corazón y creyeron lo que se les dijo, aunque no corresponde con la realidad. [...] Pero cierto o no, se aceptó y así produjo la vergüenza. (2004, p. 212)

El resultado de estas condiciones es que la gente comienza a desear a ser como el otro, empieza a pensar el vivir mejor en términos capitalistas, comienza a participar más activamente en el sistema ya que es el modo de acceder a lo que aspira, de transformar su vida para poder superar el trauma histórico que ha significado ser indígena, lo cual ha implicado también vivir en la miseria.

La combinación de la situación del pueblo y los procesos ideológicos genera que cuando se presenta la posibilidad, los tidadeños salgan a trabajar, y en algunos casos a vivir, en otros lados. La migración comenzó en Tidaá hace más de cincuenta años, pero desde la década de los sesenta de este siglo se ha reducido la población de manera estrepitosa. En veinte años, del sesenta al ochenta, la comunidad se redujo a la mitad (de 2,209 habitantes en 1960 a 1,114 en 1980 (INEGI, 2006a)), y en veinticinco años más, para el 2005, a casi una cuarta parte (646 según el Censo del 2005(INEGI, 2006b) con lo cual para 2005 vivían en Tidaá incluso menos personas que a inicios del siglo cuando las condiciones eran mucho más difíciles.



La gente de Tidaá ve la posibilidad de mejorar su vida trabajando en otros lados. Pero algunos regresan con la ilusión de lograr conjuntar lo que se puede obtener de fuera con lo que aprecian de su pueblo. Este es uno de los procesos que se desarrollan actualmente en Tidaá: tanto quienes han regresado como quienes no han salido están resintiéndolo que esta combinación resulte imposible; el que participar en la modernización capitalista tiene implicaciones en los modos de pensar, de relacionarse y de organizarse, y que algunas de las nuevas formas chocan con ciertos modos de vida, costumbres y tradiciones valoradas positivamente por ellos.

II. El papel de la escuela

Pero antes de que se iniciara la diáspora poblacional, en Tidaá ya habían buscado opciones para ir generando una vida mejor ahí mismo. Pensando en transformar la manera en que se vivía, en que se sufría, en el pueblo, las autoridades (con un mayor contacto con las formas políticas nacionales) decidieron que era conveniente hacer una escuela. Consideraron que para poder lograr una transformación en el pueblo era necesario cambiar la forma en la que la gente pensaba: “educarla”.

En el recuerdo de la gente de Tidaá aparece la escuela como una innovación que se logró a mediados de los años veinte del siglo XX, pero hemos encontrado documentos de 1855 en los que ya se menciona que en Tidaá había una escuela de hombres con 35 alumnos en la cual se trabajaba seis horas diarias y que no era gratuita (AGEO, 1843-1886). No podemos saber exactamente qué pasó con la escuela en los 35 años que pasaron entre esa fecha y 1885, ni qué otros espacios de enseñanza de lectura y escritura había, pero en el censo que se realizó en este último año se apunta que de 546 hombres, 58 sabían leer y escribir, 46 sabían leer y 442 no sabían leer ni escribir. Y eran once las mujeres que sabían leer aún cuando en ese tiempo aparentemente no hubo escuela para niñas. Tampoco podemos saber cómo se dio la castellanización en esa época, pero para 1890 el español ya era hablado por 303 personas –eran 811 las que hablaban sólo mixteco (sólo con respecto a 1114 personas (de 1144 que se censaron en ese año) se contestó esta pregunta) (AGEO, 1890).

El último registro que existe de esta época sobre la escuela de Tidaá es de octubre de 1910 por lo que posiblemente se haya suspendido la instrucción durante el periodo revolucionario y

por eso no figure ningún recuerdo de esta escuela que existió antes de la que comenzó en los 20 y de la cual hablan los más viejos del pueblo.

Desde 1922 se hicieron los primeros intentos por tener esta nueva escuela, pero no fue sino hasta 1924 que se logró conseguir un maestro. No era una escuela como las que existen actualmente, pero había un profesor pagado por el pueblo –por la cooperación de las familias– que les enseñaba a leer, escribir y contar a los niños. En aquel momento la escuela era municipal, la educación la controlaban los estados y no la federación (Martínez, 1990).

El proyecto de escuela se basaba (y lo sigue haciendo a pesar de su supuesta multiculturalidad) en la idea, internalizada en los tidadeños a base de humillaciones, de que la cultura dominante –la nacional, la “mestiza”, la capitalista– es la única que vale la pena, ya que es la que permite generar las mejoras materiales en los modos de vida. En la carta que dirige en 1931 el Presidente Municipal, Justino Miguel, al Jefe de Educación Federal en Oaxaca, para que la escuela de Tidaá se vuelva federal, podemos ver de qué manera se conciben los aportes que ésta puede tener. Dicha carta comienza así: “Vengo a pedirle en nombre de una juventud que anhela salir del letargo de la ignorancia en que se encuentra para entrar en el camino del paraíso de la civilización” (Documentos de Basilio Santiago)⁵².

Desde sus inicios la escuela buscaba enseñar los conocimientos y habilidades valorados por los ideólogos de la nación. Sabemos que en las últimas décadas del siglo XIX paralelamente al aprendizaje de otro idioma y de la lecto-escritura, que se enseñaban de acuerdo a *silabarios*, *gramáticas castellanas* y *muestras de escritura inglesa*, y de la realización de cuentas con *aritméticas* y *tablas de contar*, se estudiaban los libros de *moral*, de *principios de buena sociedad* y las *actas de los derechos del hombre*. (AGEO, 1888) Así, mientras se aprendían herramientas útiles para distintas necesidades, se iban adoptando formas de hacer y de pensar impuestas por la cultura dominante. Como explica Silvia Cedrés Lacava en un análisis de la educación como violencia simbólica, “los contenidos y prácticas educativas, no son neutros, sino el resultado de la dominación de unas clases sobre las otras que se expresa a través de la imposición cultural”. (2006)

⁵² Existe bastante similitud entre lo dicho en aquel momento y algunas concepciones actuales: “estoy convencido –dijo en noviembre de 2007 Luis H. Álvarez, responsable de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)– de que un camino integra la gente con la civilización y de que una escuela cumple con el proceso de culturización para elevar la calidad y capacidad y conocimiento de los indígenas” (en Núñez Rodríguez, 2007, p.7)

La escuela a lo largo del proceso de educar, que según se anhelaba generaba a sus alumnos la posibilidad de conseguir mejoras en sus modos de vida, logra otros muchos cambios en las formas de los jóvenes de ser, hacer y ver las cosas que tienen que ver con lo que las élites culturales de la clase dominante piensan que es valioso aprender. Estas nuevas formas muchas veces se confrontan con aquellas de las generaciones anteriores ya que no son ellas quienes deciden qué tipo de educación se va a desarrollar. En Tidaá la contradicción que esto genera es reconocida por la gente, pero eso no quiere decir que se reste importancia a la idea de que es necesario aprender todo lo que se enseña en esa escuela. En este apartado nos acercaremos a este debate, proponemos que para comprenderlo mejor conviene comenzar por conocer lo que recuerda la gente sobre cómo fue consolidándose la escuela en el pueblo para luego acercarnos a las valoraciones que de ella se han construido.

La primera escuela y el entusiasmo por su ampliación

Como decíamos, la escuela municipal comenzó en 1924, pero sólo había un maestro y como era hombre, las clases eran sólo para niños. En 1931 comenzaron las clases para niñas a las cuales eran pocas las que asistían. Era poco común que los niños fueran a la escuela ya que normalmente tenían que cumplir con sus actividades familiares que consistían sobretodo en pastorear algún ganado o en ayudar en los trabajos de campo, pero era todavía más raro que las mujeres salieran de su casa para ir a la escuela.

Las clases eran en español –en un momento en que todavía casi toda la población hablaba mixteco– y había como 80 o 160 niños (dependiendo de la versión) de entre ocho y quince años aproximadamente, que se dividían en tres grados. Aprendían las letras pintando en el suelo con gises que fabricaban con tierra blanca del cerro, algunas clases eran en el carrizal.

Aunque había un comité escolar encargado de ir casa por casa a pedir a los papás que llevaran a sus hijos a la escuela ya que era “obligatorio”, sólo algunos niños asistían a clases, los demás andaban en el campo porque sus familias necesitaban el apoyo. Además los niños se escondían para no ir a la escuela porque los maestros los maltrataban, les iban pegando con una vara a los que no aprendían la lección.

[...] cuando llegó el maestro Pedro de los Ángeles y en el 34 escuela federal, ahí sí mira, ahí sí recuerdo [...] ese maestro nos enseñó muy bonito. Era rígido [...] “a ver niños, a ver su

lección” todos sacaban su lección [...] y tantito que pase yo, punto y coma que no le alcance pues, ¡palos cabrón! [...] El que va adelante ¡palos!, el que va atrás, ¡palos! también, parejito. [...] Pobre mi culito ¡cómo recibía!, y este pobre pelito, la orejita... (Francisco Rodríguez, entrevista 9/06).

Como menciona Francisco Rodríguez, en 1934 la escuela se volvió federal. En un inicio las mujeres seguían sin ir, porque de nuevo sólo había un maestro,

En aquel tiempo los hombres los mandaban a la escuela, pero las mujeres no, muy raro [...]. Los hombres los mandaban a la escuela porque según las creencias va a servir alguno de lo que es el pueblo, y a las mujeres las mandaban al campo a cuidar los animales, chivos. (Gertrudis Cruz, entrevista 09/06, traducción del mixteco de Ismael Cortés)

Pero para los años 40 había cambiado el primer maestro, y el nuevo que llegó venía acompañado por su esposa.

Nos hacían [...] trabajar así en trabajos de ellos [...] primero nos mandaba a lavar trastes a su cocina, después ir a juntar leña en el río, todos los niños nos íbamos a juntar leña porque no [...] había estufa, [...] después nos mandaba a lavar pañales de su bebe [...], y como allá en el salón de actos está un atrio que está en alto ahí, ahí tenía lleno este atrio de gusanos que se llaman los gusanos de seda que les decíamos [...] y nos mandaba cortar hojas de mora, para echarle de comer. Los niños iban y se subían arriba del árbol y cortaban, y las mujeres juntaban todo lo de ramas, y entonces nos íbamos a la escuela. Llegábamos a la escuela [...] le echábamos de comer, deshojábamos las ramitas de mora y le echábamos puras hojitas a los gusanos. Entonces en la tarde o al otro día, hay que limpiarlo uno por uno otra vez los gusanos, sacarlos de la basurita de la hoja de mora. Pues ese era nuestro trabajo, un ratito nomás nos atendían así para aprender. Exactamente no aprendí nada, porque un año, dos años que estuve ahí con ellos, pues no aprendí nada. Y ese era nuestro trabajo diario casi, que si no era para ir a cortar hoja, era para limpiarla, apartar el gusano de las hojitas, y ya dentro de dos, tres días, vuelta otra vez, pues a lavarlo [...] Nos cambiábamos así para lavar los trastes, para lavar los pañales, para... Se acababa la leña, vuelta otra vez a ir a juntar leña, y así... (Amparo Gaytán, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Algunos hombres tienen otra opinión, como Ismael Cortés:

Aquel tiempo los niños, aproximadamente unos 300, 350 niños [...] en cada grupito eran unos 40, 50, y había dos maestros nomás [...] Había el maestro Ermilo Cruz Santillán y su esposa Ofelia, son los que daban clases a todos, hasta el tercer grado que había [...], no había primaria completa. [...] Nos enseñaban, empezando en primer año pues las vocales, al llegar a segundo año lo que es la gramática, es decir a sumar las cuentas, la suma, la resta, la multiplicación, la división, hablaban algo del civismo, algo de geografía, de historia también. [...] era dos clases al día. (entrevista 09/06)

La escuela federal empezó con tres grados, y aunque en algunos años llegó a cuatro, la primaria se logró completar sólo hasta finales de los 60. Para ese momento ya existía una construcción hecha exprofeso para la impartición de clases. La gente del pueblo, impaciente por que comenzaran las clases en Tidaá, había empezado a construir, a mitades de los 50, las paredes de una escuela porque el gobierno no hacía caso a los oficios en los que la solicitaban. A través del tequio habían bajado las piedras de los montes y con dinero, material, diseño y mano de obra propios habían levantado un gran cuarto. Cuando el gobierno se enteró de esto, en un principio quería tirar lo que habían levantado ya que no cumplía con la reglamentación oficial, pero finalmente accedieron y se terminó la primera escuela.

Pero ni la primaria completa, ni la construcción del edificio de la escuela, lograron mejorar el tipo de educación que recibían los niños.

Yo al menos tuve un maestro que tomaba mucho y se iba a la cantina, y ahí lo íbamos siguiendo, y nos veía y regresaba al salón, nos pegaba y nos dejaba un trabajo y otra vez a la cantina. (María Elena Valentín, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Pero las esperanzas de que los jóvenes tuvieran más herramientas y conocimientos para mejorar el pueblo y el nivel de vida de su gente a través de esa educación continuaban. A principios de los 80 se hizo un primer intento por construir una secundaria conjuntamente con Yodocono, justo en la mojonera que divide a los dos pueblos. Finalmente los de Yodocono tuvieron apoyo de su mesa directiva de radicados en México e hicieron la secundaria en su pueblo, lo cual promovió que algunos de Tidaá empezaron a estudiar allá.

La telesecundaria de Tidaá se consiguió hasta principios de los 90, cuando se gestionó a través de un programa del gobierno. Todavía en esa época “no tenían paciencia los maestros, o sea, nos trataban como ignorantes ¿no? como ellos querían” (Antonio Miguel, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

El bachillerato se empezó a gestionar una vez que comenzó a funcionar la secundaria en la primera mitad de la década del 90. Como casi todas las construcciones públicas de Tidaá se hizo con dinero del gobierno y mano de obra del pueblo a través del tequio. Antes de que estuviera terminado se daban clases abajo del quiosco en el centro del pueblo. Se empezó a trabajar con el sistema COBAO (Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca), luego se cambió a TEBAO

(Telebachillerato de Oaxaca) y en el 2007 se optó por otro sistema del IEEPO (Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca) ya que con los anteriores aunque se catalogaba como escuela federal, el municipio tenía que cubrir todos los gastos de la institución excepto el pago de los maestros.

El que exista la posibilidad de estudiar hasta el nivel medio superior en Tidaá, es algo que llena a sus pobladores de orgullo. Además hay una certidumbre de que ha habido amplias mejoras en la educación, veamos algunos de los comentarios más significativos que se hicieron a este respecto:

Ahora tienen mucho apoyo los niños, ahora sí que están mejor en la escuela porque [...] bueno yo no iba a la escuela porque estaban escasos los recursos. [...] Ahora] no estudian los que no quieren estudiar. Anteriormente sí sufrimos bastante porque no había maestros, y así ni luz ni agua teníamos, ni molino, ni nada. (Caritina Pérez, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Ya llegó la primaria completa, ya hay secundaria, Tebao, todo esas escuelas. Los niños están estudiando mejor que nosotros en nuestros tiempos, y ya la gente está cambiando la costumbre, entró la carretera y ya, ya no estamos sufriendo como antes. (Marcelino Miguel, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Los niños ahora asisten obligatoriamente a la escuela, pues los tratos ahora son mejores, porque antes los maestros pegaban mucho. [...] Ya los maestros se dedican a su trabajo, tienen mucha paciencia, mucho tiempo, muchas formas buenas para enseñarle a los niños. Y gracias a esos métodos que ahora hay, ya los niños se sienten contentos de ir a la escuela, ya no hay temor, que diga “no voy porque me pega, o porque no trabaja, o quién sabe si llega o no”. Y por eso los niños se sienten contentos de ir a la escuela, por los buenos tratos, por las buenas formas, porque ahorita hay mucho material, ya no sufren pues. (María Elena Valentín, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Es bastante común, como se ve en las primeras dos citas, que al hablar de las carencias de la escuela anterior se mencionen las penurias del pueblo en general, como recordando que era un tiempo de miseria. Pero la asociación va más allá de las cosas que se han transformado para volver la vida más cómoda, de aquellos cambios que han permitido tener mejores condiciones materiales para la vida. Se habla por ejemplo del cambio en las costumbres como parte de las aportaciones de la escuela que han permitido que ya “no estemos sufriendo como antes”. Esto tiene que ver con la noción ideológica, que ya mencionábamos, de la modernidad como ruptura

con el pasado que promueve que se construya la oposición entre lo “tradicional” y lo “moderno”. La idea de que los esfuerzos transformativos deben seguir el camino moderno que han trazado las sociedades del primer mundo va imponiéndose sutilmente de modo que no se percibe como parte de la dominación cultural sino como un aspecto objetivo de la realidad. De acuerdo con esta perspectiva las costumbres mismas debían ser transformadas por la educación para que un pueblo pudiera “salir adelante”, siempre de acuerdo con el proyecto nacionalista.

Podemos ver un claro ejemplo de cómo se concibe que hay un solo paquete de formas modernas, y del valor que se otorga a la adquisición de cada una de ellas sin importar que generen mejoras reales, en el siguiente comentario relacionado con la vestimenta escolar:

Llegaban todavía [...] con sus zapatitos de plástico, hay unos que llevaban guarachito, unos llevaban el morral que ocupaba uno antes. Y ahora ya hay un cambio, ya no van con sus zapatitos de manta, el uniforme ha cambiado porque ahora ya están presentables, se distinguen. (Julián Rojas, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

La forma de vestir es valorada a partir del aspecto que da a las personas el no verse como campesinos sino como gente de la ciudad, “presentable y distinguida”.

En el pueblo se vivieron –y todavía hoy se viven– épocas difíciles, y los cambios que ha habido, se ven como mejoras en tanto que han permitido superar algunas dificultades. Aunque no lo hagan de manera directa, como el cambiar de ropa, todos los cambios quedan asociados como parte de una época de transición, que ha ido generando “la transformación del pueblo”. Marcelino Miguel expresó este sentir de tránsito hacia una vida menos parca a través a la educación de la siguiente manera:

Eso es lo que yo vi, lo que yo cuento, mi vida, porque en mi época, toda la gente de mi edad sí sufrimos bastante. Ya los hijos que vienen ahora, mis nietos, ya tienen otra vida. Ya tienen otra vida, tienen estudio. (grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

¿Pero es la escuela que queremos?

Pero las percepciones acerca de los efectos de la educación no se expresan solamente en cuanto a las ventajas que ha significado, y ésta es una característica clave del modo en que se aprecian los cambios que ha habido en el pueblo. La percepción de las transformaciones se ve atravesada por la contradicción. Esto lo veíamos expresado ya en los recuerdos del pueblo de

“antes”, en el conflicto al hablar de cómo se vivía y al establecer que la experiencia era a la vez de disfrute y de penuria. Estamos frente a una serie de acontecimientos que no se simbolizan de un único modo, que no permiten un discurso unidireccional, lo cual impide que pueda haber una resolución interpretativa en términos meramente positivos.

Esta condición se manifiesta en lo referente a la educación en tanto que ésta no sólo se ve como una herramienta para que los niños y jóvenes “salgan adelante”, sino que algunos de los aprendizajes que se llevan a cabo en la escuela son vistos de manera crítica en tanto que generan prácticas que se contraponen a formas que han predominado en la comunidad, por ejemplo de respeto y solidaridad, que se consideran importantes. El papel que ha tenido la escuela en las transformaciones del pueblo y de su gente son evaluadas, del mismo modo que otros cambios que ha habido en el último periodo de modernización, como posibilidades que permiten “vivir mejor”, pero que a la vez plantean confrontaciones con las formas en que se ha organizado el pueblo a partir de una lógica comunitaria.

Estas contradicciones se vuelven palpables en los distintos reveses que se dan a las aspiraciones de los tidadeños a partir de la consumación de las oportunidades que brinda esta educación. Por una parte, se percibe que la educación se ha convertido en una preparación para salir. Esto tiene la ventaja de facilitar el acceso a una vida con menos carencias materiales, pero al mismo tiempo significa la pérdida de gente valiosa para el pueblo, y su vaciamiento.

[0][0]Por un lado se mejora, los jóvenes se están cultivando en cuestión de cultura, de lectura. Por otro lado, pues está mal porque también los muchachos que se prepararon, saliendo de Tebao, de Cobao, pues ya no paran aquí en el pueblo, se van. Se van, y para que sirvan aquí al pueblo pus... unos que quedan y otros que se van. Como dice mi comadre, siempre se van a buscar en dónde poner en práctica su enseñanza, su lectura, a la ciudad y en otros lugares donde tienen trabajos, así como dice mi nuera, que hay positivo y negativo, porque tanto se mejora y otros se van. Están sirviendo, pero allá con los ricos, otras gentes. (Marcelino Miguel, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Hay otros temas como la disminución de respeto y obediencia hacia los padres y personas mayores de la comunidad que también participan en esta complicación de las opiniones de los adultos. “Ahora ya hay primaria, secundaria, Telecobao, hasta kinder, pero cuál respeto” (Francisco Rodríguez, entrevista 11/06). Se considera que estos problemas son, por una parte, resultado de la enseñanza de los derechos humanos, que muchas veces impide a los padres educar

a los hijos haciendo uso de castigos físicos como se acostumbraba. Conviene aquí detenernos un momento para plantear la contradicción que supone esta percepción. Seguramente ninguno de los que dicen esto disfrutaba las palizas de sus padres cuando en su momento las recibían, ni estarían dispuestos actualmente a permitir a alguien que lo golpeará, es decir que si ellos fueran los que sufrieran la dolorosa situación probablemente buscarían que se respetara su integridad física y se privilegiara el diálogo. Sin embargo, tratándose de una sociedad que ha usado esos métodos como parte fundamental de la práctica educativa en la escuela y fuera de ella, al verlos restringidos se siente desprovista de mecanismos para educar. Finalmente esto llevará a que se busquen nuevas formas de corregir los comportamientos no deseados, que no molestará a nadie que sean menos agresivas y más comunicativas y que no tienen por qué conducir, por ellas mismas, a la pérdida de respeto.

Otra de las situaciones que se ubica como propiciadora de la falta de respeto de los jóvenes es el que muchas veces éstos sienten que tienen más conocimiento que los mayores lo cual los hace imaginarse como superiores en términos intelectuales a quienes no han tenido ese tipo de educación.

Es que adoptamos cada lenguaje, cada... de otras naciones pues. Y eso a la vez viene a afectar a nuestra comunidad. [...] Antes eran más respetuosos, saludaban a sus maestros, eran más respetuosos con sus mayores, ahora ya los chavos se igualan con las personas grandes. Si quieren te saludan, si no, no. (Rosa Hermelinda Miguel, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06)

Ahí entra la perversidad otra vez porque los hijos se vuelven rebeldes, ya no respetan a sus padres, ya no es esa persona que es sumisa. “Aquí yo con estudio ya se todo y tú no me vas a decir qué voy a hacer, porque la educación me está dando una cosa y eso es lo que voy a llevar”. Pero como que los hijos se están encaminando entre la educación y los rebeldes ¿no?. No se están encaminando directamente a la educación, se están yendo a la educación-rebelde, no a la educación-educación que se busca o se quiere para San Pedro Tidaá. (Juan Valentín, grupo de trabajo 09/06)

Aún sabiendo que los padres al hablar de rebeldía se pueden simplemente referir a conductas que, aunque no tienen mayor implicación de fondo, no son las mismas que las de los adultos y por eso les disgustan, podemos ver en esta actitud soberbia cómo se revierte la posibilidad de utilizar la educación para hacer frente a la opresión y cómo se convierte en motivo para discriminar al que se considera ignorante por no haber ido a la escuela y conservar rasgos y

costumbres propios de la cultura local. Los adultos van perdiendo su autoridad moral que se basaba en que conocían y desarrollaban hábilmente las actividades que los jóvenes veían como parte de su futuro. Los jóvenes, al proyectar como fruto de la educación que están llevando un futuro distinto, ya no admiran o quieren aprender de sus padres y abuelos y más bien piensan que con sus nuevos conocimientos podrán superarlos, pues imaginan su vida como más prometedora. La superioridad que se imagina a partir de esto no rebasa, de cualquier forma, la autoridad de los padres en lo relativo a la obediencia en el espacio familiar –lo cual no significa que no haya fricciones ni que no se busque romper o transformar las reglas. Por otra parte, la pérdida de respeto tampoco implica la falta de cariño, es simplemente una expresión de rebeldía sintomática de este rompimiento generacional.

Algunas de las características de la educación pública nacional, y otras de la escuela rural en específico, son claves para entender cómo surgen algunos de los aspectos negativos que son parte del tipo de formación que se desarrolla en estas instituciones. Hablaremos de ellas a partir de la experiencia de Tidaá, pero cambiando algunas particularidades y tiempos, son compartidas por muchas otras comunidades.

El primer maestro municipal de Tidaá era originario del pueblo, pero de ahí en adelante, según se recuerda, los maestros han venido de fuera. De esta manera un personaje tan importante en la formación simbólica y ejemplar, tenía muy poco que ver con quienes eran antes los facultados para educar a las nuevas generaciones. Los padres y los abuelos se habían encargado, antes de la llegada de la escuela, del proceso de aculturación y capacitación ocupacional de los niños. Éste no se ha abandonado por completo, pero ha perdido poco a poco algunos de sus espacios importantes como el posibilitado por el trabajo familiar en el campo desde temprana edad y el de la convivencia en distintos momentos de calma durante el día que facilitaba la transmisión de la tradición oral.

El profesor fuereño, que conforme pasan las generaciones y aumentan las horas de enseñanza en la escuela comparte cada vez más tiempo con los niños y jóvenes, se encarga ahora de gran parte de la educación (en el sentido amplio de la palabra) de estos. Este maestro, que ha estudiado para serlo, no sólo es distinto a la gente de la comunidad en tanto que sabe leer y escribir, en que usa ropa de la ciudad, o en que habla propiamente el español. Normalmente su formación para maestro, si no es que sus nociones previas también, lo hacen pensar de una forma

muy particular: la difundida idea de integrar al indio, de darle la posibilidad de “superar” la condición de atraso a que lo “condena” su cultura, ha sido la base de la política educativa hegemónica nacional. El proyecto liberal que se impulsó en México desde mitades del siglo XIX promovía una actitud con respecto a los pueblos indios que buscaba acabar con sus particularidades culturales para integrar a sus miembros como ciudadanos con una igualdad formal ante la ley. Aunque esta idea tuvo algunas transformaciones a partir de 1940, el indigenismo integracionista que se empezó a practicar a partir de ellas también proponía que para que los indígenas pudieran acceder a condiciones de vida superiores tendrían que abandonar ciertos aspectos de su cultura que se consideraban incompatibles con la “civilización” y la “modernidad” (Díaz Polanco, 2003). Así el maestro formado o familiarizado con este discurso, llega al pueblo –tal vez en algunos casos con la mejor voluntad– con la idea de transformarlo, de cambiar la manera en la que piensan los niños para que puedan tener mejores oportunidades en el futuro, de enseñarles las cosas maravillosas y valiosas de *la* civilización.

La educación que se desarrolla partiendo del paradigma liberal busca llenar a los educandos de contenidos; trata de depositar, transferir, transmitir sus valores y conocimientos. El problema con este modelo de enseñanza, que Paulo Freire (2002) ha llamado *educación bancaria*, va más allá de lo que implica por sí mismo el tema –que no es de menor importancia– de que es el educador quien educa, quien sabe, quien piensa, quien habla, quien disciplina, quien opta y prescribe su opción, quien elige el contenido programático... En el caso de comunidades como Tidaá esto se remata con que esos contenidos de los que se llena a los jóvenes están pensados para acabar con su cultura.

La pérdida de la lengua propia

El que se esté dejando de hablar el mixteco, de lo cual ya adelantamos algo en el capítulo anterior, es un ejemplo claro de esta situación. Desde que empezó la escuela en Tidaá, las clases eran en español, y era el aprendizaje de este idioma parte fundamental de la formación, tomando en cuenta la idea integracionista en que se basaba el modelo educativo. Pero no sólo era que en la escuela se enseñara el español sino que había una fuerte política en contra del mixteco. “¿Qué pasó niños? ¿qué cosa es, dialecto?, pásense por acá’, palos, palos chingá.” (Francisco Rodríguez, entrevista 11/06). El hablar mixteco era algo completamente indeseable. Por una parte no

permitía la comunicación con personas de fuera de la zona, pero además era considerado un elemento de atraso. Esta idea era reforzada por la gente que salía y era discriminada por hablar este idioma en lugar del español. Parte del poder ser como los otros, como la gente “avanzada” de las ciudades, consistía en hablar su idioma, que era *el* idioma, ya que para la gente de Tidaá, todavía actualmente, el mixteco no es más que un dialecto.

El problema de perder la lengua propia, la lengua materna, va más allá de lo bonito, diverso o tradicional que pueda ser hablar un idioma que suena distinto, de la importancia de conservar las costumbres diferentes por su valor folclórico. El idioma con el que se comunica un pueblo, con el que organiza sus ideas, está íntimamente relacionado con la forma en la que éste percibe y significa el mundo y las relaciones que en él existen. La lengua guarda una serie de relaciones relativas a una cosmovisión particular, y dentro de un proceso de transformación de estas relaciones, es muy significativo el que también se olvide el idioma con el que se representaban. La lengua propia es también una forma de autonomía cultural y política como explica Grüner (2005) retomando una idea de los Grundrisse de Marx, es un elemento fundamental para la conformación de la subjetividad individual y colectiva.

Pero, como se explica en el apartado *Sentimientos encontrados* del capítulo anterior, para los tidadeños, el mixteco era un elemento más de humillación, de discriminación, de esa vergüenza interiorizada de ser indio. Fue por esta razón que los padres apoyaron a los maestros en la tarea de que las nuevas generaciones aprendieran el español. Algunos padres no se conformaron con que sus hijos hablaran español y pusieron particular empeño en que no aprendieran el mixteco ya que había significado tantos problemas para ellos. Para esto ciertos papás prohibían a los niños estar presentes cuando sus abuelos estaban hablando en mixteco e incluso algunos regañaban a los viejos por hablar frente a los niños como si fuera una falta de respeto.

Actualmente ya sólo los viejos hablan en mixteco y la gran mayoría habla también español, algunos adultos entienden este idioma indígena y algunos incluso lo pueden hablar, pero es poco frecuente que lo hagan, y los jóvenes en general ni siquiera reconocen las palabras. Existen distintas opiniones con respecto al mixteco⁵³, están desde los que lamentan que ya no se hable y que con su olvido se estén perdiendo de algún modo sus raíces y tradiciones del pueblo,

⁵³ La discusión acerca de las diferentes ideas que existen actualmente entre los adultos y ancianos del pueblo sobre el que ya no se hable este idioma se presenta en el capítulo 3, en el apartado *Sentimientos encontrados*.

hasta los niños y jóvenes que se burlan de aquellos que lo siguen hablando. Entre los adultos es más común la nostalgia, pero aunque algunos incluso tienen interés en recuperarlo y están intentando que los niños lo vuelvan a aprender (lo cual resulta bastante complicado siendo que en la mayoría de los casos ni siquiera sus padres lo hablan), hay otros que no ven la importancia de conservar un idioma antiguo que ya no les es necesario para comunicarse.

El tema de la pérdida del idioma es fundamental ya que tiene mucho que ver con la falta de apropiación de los tidaños de su origen indígena y de la identidad que de ello derivaría. Como ya hemos mencionado en la primera parte, la memoria colectiva de la gente de Tidaá no sólo no incluye un pasado indígena sino que básicamente lo niega. Entre el abandono del idioma mixteco y la negación de lo indígena se genera una relación circular de causa y efecto. Se deja de hablar mixteco ya que es un factor de humillación –no sólo por parte de los españoles y los mestizos, sino incluso de sus propios “hermanos”, de gente del pueblo vecino de Yodocono que fue castellanizado años antes que Tidaá– al igual que otras expresiones culturales relacionadas con su pasado mixteco, lo cual lleva a que cada vez sea menor el reconocimiento que se hace de éste. Por otro lado se genera una fractura a través de procesos de olvido selectivo e impuesto que vienen desde la época colonial que hace que el pueblo no encuentre en los mixtecos prehispánicos a sus antepasados, esto hace que el enraizamiento y apego identitario a la lengua materna no tenga fuerza al no reconocerse la tradición de la que es originaria ni su riqueza.

La figura del maestro

En la escuela de Tidaá los maestros hacían perdurar esta idea, no sólo porque consideraban este idioma como un factor de atraso, sino que además no lo entendían, por lo que les perturbaba que los niños lo hablaran. Pero el problema no era sólo con los niños, ya que el que el mixteco fuera el idioma que se hablaba en el pueblo, mantenía al maestro un poco distante de la comunidad, de lo que sucedía en ella. Pero otra condición, tal vez más importante para que no se involucrara en los asuntos locales y no los comprendiera, era el que los maestros no sólo eran foráneos, sino “pasajeros”,

[0]El maestro que está en el pueblo viene para nomás unos años nomás y se va [...] No se queda así como ciudadano, como gente del pueblo. [...] Están un tiempo en el pueblo y tiene su cambio y se van y viene otro y así... no son que se queden en la comunidad. (Amparo Gaytán, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06).

Estas condiciones particulares generan que en Tidaá los maestros no participen en las problemáticas del pueblo más que cuando se trata de su trabajo y que muchas veces ni siquiera estén al tanto de ellas.⁵⁴ Esto evidentemente se ve reflejado en el conocimiento que imparten a los niños en el cual asuntos de suma importancia para su comunidad no tienen cabida; no son dignos de reflexión en el espacio en que se “aprende”. El maestro por lo general no puede realmente establecer vínculos entre lo que enseña y la vida cotidiana de los niños fuera de la escuela cuando es ajeno a ella⁵⁵.

Por otra parte, la misma figura del maestro tiene mucho que ver con el proceso de avergonzamiento del que hablábamos anteriormente. Quien se presenta como el que sabe, el que “posee” el conocimiento digno de ser aprendido, no es un adulto de la comunidad, es alguien de fuera que habla, piensa y actúa como de fuera. La influencia de la figura triunfante del maestro, que aunque muchas veces era de otro pueblo, ha logrado acceder a esa posición adoptando las formas “civilizadas”, es muy fuerte. Es el prototipo del “progreso” que se ha logrado sólo gracias al cambio. Podemos ver el impacto que tiene esta figura si tomamos en cuenta que la de maestro es la profesión que más niños quieren desarrollar.

Escuela y “progreso”

El que la escuela genere este tipo de efectos no tiene la suficiente fuerza en las valoraciones que de ella hacen los adultos como para que se dude del beneficio que genera. Aunque se reconoce que tiene efectos indeseables como la pérdida del respeto, la desvaloración del trabajo del campo y de la comunidad, finalmente no se cuestiona el papel que juega como

⁵⁴ Se puede pensar que el hecho de que el gobierno contrate maestros de fuera que no se involucren en los asuntos locales tiene que ver con una precaución para evitar que se vuelvan caciques de su propio pueblo (como sucedió en algunos lugares cuando se puso en práctica el programa de maestros bilingües multiculturales). Pero en realidad el control educativo ha sido un objetivo de la lucha de los pueblos indios, y no es casual que en el modelo de bachillerato que existía todavía hasta el 2007, el gobierno no se hiciera cargo de ningún gasto de la educación media superior exceptuando el pago de las cuotas de los profesores, lo cual le permitía mantener el control sobre esa institución haciendo el menor gasto posible.

⁵⁵ Con esto no se quiere decir que los maestros no puedan tener posturas críticas o incluso participar o generar movimientos sociales, lo cual sería un planteamiento absurdo más después del movimiento en 2006 de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) conformada en gran parte por profesores. Lo que se pretende apuntar es la problemática que genera la forma en que los encargados de organizar las escuelas distribuyen a los maestros que implica que los encargados de parte fundamental de la educación de los niños y jóvenes de una comunidad no puedan comprometerse con sus problemáticas y necesidades, con su futuro, y esto no por falta de voluntad sino por las condiciones establecidas.

posibilitadora de un conocimiento que es “necesario”. Los padres y responsables de la comunidad se esfuerzan por que los jóvenes tengan acceso a esta educación como medio de superarse, incluso algunos piensan que a través de ella podría mejorarse el pueblo. Esto nos habla de que han creído la idea de que sus saberes son inservibles y de que esta educación es la manera de superar la condición de atraso implícita en su cultura, en su ser indios. En la búsqueda de este cambio para los jóvenes se conjunta la acumulación de años de humillación y el que la perspectiva de progreso, de la transformación hacia una vida mejor, ha sido cautivada por los encantos de la modernidad capitalista urbana.

Esta ilusión se corroboraba a través de lo que ocurría en la misma comunidad. Quienes manejaban las herramientas que les permitían un mejor desempeño de acuerdo a las formas de funcionamiento de la cultura dominante eran preferidos para ocupar cargos como autoridades locales ya que tenían mayor facilidad para resolver distintas situaciones. También ellos podían tener más éxito en sus relaciones de intercambio con grupos mestizos.

Por su parte, los niños y jóvenes que continúan estudiando no reconocen las mismas contradicciones que sus padres ya que su experiencia los acerca particularmente a los aspectos prometedores de esta educación. Es interesante revisar las razones que expresaron estos jóvenes, en la encuesta que respondieron en marzo de 2007, para querer seguir estudiando. De los muchachos que fueron encuestados, es decir los que en ese momento se encontraban en sexto de primaria, tercero de secundaria y sexto semestre de bachillerato, prácticamente todos dijeron querer continuar con los estudios, y las razones que expresaron estaban relacionadas con transformar el tipo de vida que tenían, “superarse”. Las respuestas más mencionadas fueron “para tener una profesión”, “para tener un trabajo o un mejor trabajo”, “para mejorar el nivel de vida”, “para superarse”, y “para aprender”.

Hay respuestas que aunque no fueron tan comunes sí se repitieron en algunas ocasiones y que muestran otro de los atributos que se le otorgan a la educación, es el caso de “para ser alguien en la vida”. El rompimiento ideológico con las generaciones anteriores y la manifestación de las ideas de la cultura dominante puede verse en el significado que se otorga a esto de “ser alguien en la vida”. Anteriormente la forma de “ser alguien” en el pueblo tenía que ver con ser alguien en la comunidad y para la comunidad. Ahora para “ser alguien” hay que estudiar, lo cual probablemente tenga que ver con lograr una transformación personal en términos culturales. Esta

respuesta nos habla de una fuerte fractura con respecto a las anteriores generaciones del pueblo, generaciones que en su mayoría no tuvieron un estudio, o no del tipo que se considera el adecuado actualmente. Generaciones que trabajan el campo o que han salido a realizar trabajos poco valorados. Generaciones que no tienen una profesión, ni un “buen trabajo”, ni “son alguien en la vida” de acuerdo con los parámetros de los jóvenes que actualmente usan esta expresión.

Quienes han terminado de estudiar en años recientes no tienen la misma percepción sobre las perspectivas que se pueden abrir a través de ella que los que continúan estudiando. Una vez que terminan los estudios la situación es muy desconsolante ya que esto no les garantiza la entrada a la universidad ni la obtención de un buen trabajo, y en ocasiones ni siquiera la de uno malo. Los jóvenes van a las ciudades a competir por una posibilidad de continuar preparándose o de trabajar que está muy disputada en un momento en el cual, a diferencia del que vivieron sus padres o abuelos, no hay condiciones prósperas en la economía nacional sino más bien una situación crítica de desempleo, y una sobredemanda de ingreso a las universidades públicas que eleva los requisitos de entrada a niveles de “conocimiento” que no se alcanzan en las escuelas de Tidaá. Así, la educación planteada como instrumento de movilidad social no logra completamente sus objetivos. En la siguiente declaración de uno de los maestros del pueblo (que vive en Tidaá pero da clases en otro pueblo, como todos los maestros) se ve reflejada esta idea de la educación como modo de ascender en la escala socioeconómica y la desconexión que estos aspectos tienen en ocasiones.

Porque luego dicen: “come el que estudia y come el que no”, y hasta mejor come el que no estudia [...] apenas iba hablando con un muchacho: “yo tengo mi prima” dice, “apenas empezó con primaria [...] gana más que una licenciada, ella tiene administrando veinte negocios” dice “y ella anda administrando veinte negocios en la ciudad de México, y gana más que un licenciado, más que un doctor, ella gana dos mil pesos diarios”, y no tiene estudio, y el que tiene tanto estudio... (Julián Rojas, grupo de discusión familia Valentín 12/10/06).

Otra idea de los niños y jóvenes –aunque también de algunos adultos de edad no muy avanzada–, que contrasta con los intereses expresados por los más veteranos, es que la educación les servirá para superarse como personas. Podemos ver las diferencias entre estos intereses individuales con lo que algunos viejos han dicho en cuanto a que el objetivo del estudio es “que alguien haga ese cambio” (Amparo Gaytán, grupo de discusión familia Valentín, 12/10/06). O como lo dice con bastante claridad Francisco Rodríguez: “Parece que ya hay primaria,

secundaria, telecobao... que así está bien señor, para mí me da mucho gusto, pero sí que sean... que se obedezcan mi pueblo, que acaben su servicio, un año, dos años” (entrevista 09/06). Tiene sentido que no exista un interés en la comunidad cuando ésta no es ya más que un espacio social de otro más amplio y prometedor, pero de cualquier manera es grave que no se conciba siquiera la posibilidad de generar mejores condiciones de vida en ella aprovechando lo que se aprenda y que se dé preferencia a incorporarse a una sociedad que aunque se presenta prometedora tiene bastantes límites e inconvenientes y en la cual no pueden más que perderse entre la multitud de desposeídos ya que el sistema generador del “paraíso de la civilización moderna” los ha invitado a entrar únicamente por la puerta trasera.

Pero como dicen los adultos y ancianos de Tidaá, el pensamiento de los jóvenes ya es otro y lo que quieren es salir para poner en práctica sus conocimientos, para mejorar su “nivel” de vida. Esto se explica, de acuerdo con Othón Baños (2001), ya que la preparación que ofrece la escuela perfila a los niños y jóvenes como potenciales migrantes, más que como nuevos actores de la comunidad rural; los conocimientos que adquieren buscan que los estudiantes puedan tener más oportunidades en el mercado de trabajo, y no que sean aplicables en su pueblo.

Quienes se quedan en Tidaá, sin poder aspirar a un trabajo como el que se les prometió como resultado de ser buenos estudiantes, serán los encargados de la organización del pueblo. Estas personas aunque no hayan logrado completamente el objetivo que se proponían al acudir a la escuela sí han adquirido ciertas herramientas que les facilitarán un gran número de actividades, aunque tal vez no las necesarias para desarrollar un trabajo como agricultores o pastores que normalmente se adquieren a través de la experiencia en el trabajo en el campo y que tendrán que ir desarrollando si es a eso a lo que van a dedicarse. También ante las difíciles condiciones de vida deberán retomar la práctica colectivista como estrategia de supervivencia, de solidaridad con quienes se comparte, no sólo un espacio de vida, sino también las posibilidades de desarrollarse en él. Es decir que, a pesar de las tendencias individualistas que predominan en la educación que han llevado y en la cultura hegemónica, si quieren “salir adelante” como personas, deberán buscar la posibilidad de hacerlo fortaleciendo la lógica comunitaria –que en algunos sentidos se ha desarrollado en el pueblo (por ejemplo a través de la socialización de los bienes disponibles y el apoyo colectivo) pero también fuera de él– no en el sentido de fomentar una quietud reaccionaria que fomente el tradicionalismo que impide la transformación, sino (¿re?)valorando aquellos ideales sociales que les permitan resolver sus necesidades. Esto será complicado si han

interiorizado, a lo largo de los años de escuela, ciertas formas particulares de pensar y de actuar – que incluyen por ejemplo la competencia entre compañeros–, que los dirijan hacia un camino contrario a partir de las concepciones impuestas desde la cultura dominante de qué es lo que vale la pena y cómo hacer para conseguirlo. De cualquier modo la escuela no es el único espacio de socialización y aprendizaje, hay otros momentos de la vida de los jóvenes en los que están más próximos a prácticas solidarias que se mantienen, aunque un poco disminuidas, en el pueblo.

El impacto de la escuela no es algo nuevo en Tidaá, se ha dado desde su inicio en el siglo XIX, y aunque ahora puede tener más intensidad por el aumento de horas de clases, de maestros y de grados escolares, desde tiempo atrás ha venido fomentando la interiorización de ciertas concepciones propuestas desde una institución nacional manejada por ciertos sectores de élite que, como ya decíamos, en su afán integracionista van terminando con las formas culturales propias de los distintos pueblos sin reparar en su valor y en las posibilidades más benévolas de existencia que tienen implícitos. Esto de todos modos no ha significado que se dejen de valorar ciertas cualidades que ha tenido el pueblo a lo largo de su historia y que pueden servir como líneas programáticas cuando se vaya definiendo su futuro.

III. Migración

La gente de Tidaá ha salido del pueblo desde hace mucho tiempo. Dejaban por periodos, en ocasiones largos, todo lo que era su vida y se iban a otra ciudad cuando “no les alcanzaba”. Migraban algunas personas, en ciertas épocas particularmente malas, pero de cualquier manera hasta hace algunos años la población no había disminuido sino que se mantenía estable e incluso durante las décadas de los 40 y 50 había aumentado considerablemente. Sin embargo a partir de los 60 la disminución de la población ha sido bastante drástica: como ya decíamos al principio del capítulo, según el censo de 1960 vivían en Tidaá 2,209 personas, para 1970 había sólo 1,506 (INEGI, 2006a), lo cual significa una disminución de casi el 32% en diez años, y en la siguiente década habría una disminución similar, del 26%. Desde entonces la población ha seguido disminuyendo, en porcentajes un poco menores, con lo cual en años recientes (la información oficial más actual que conocemos es la del Conteo del INEGI de 2005), había sólo 646 personas, es decir que en 45 años hubo una disminución de casi 70%. Y aunque esta estadística puede

parecer exagerada por estar tomando como punto de partida el mayor pico poblacional de la historia del pueblo, aún si comparamos la cantidad de gente que había en 2005 con la cifra poblacional más baja de las primeras décadas del siglo que es de 1120 personas (es decir sin tomar en cuenta el gran crecimiento que hubo del 40 al 60) la reducción de la población es mayor al 40%⁵⁶. Esta situación nos plantea importantes interrogantes: ¿Qué cambia en los años sesenta que genera esta desbandada, siendo que el pueblo se mantiene como una zona espaciosa donde no falta agua, las tierras son fértiles y hay un clima favorable para la cría de ganado? ¿Por qué familias enteras prefieren comenzar nuevas vidas en otros lados? ¿Qué hace que actualmente en el pueblo vivan casi la mitad de las personas que vivían ahí en periodos tan complicados como los de la revolución o las guerras con los pueblos vecinos? ¿Cómo la percepción de que sólo fuera pueden encontrar lo que necesitan se puede volver tan intensa como para dejar su casa, su familia, sus tierras...?

En el momento en que comienza esta diáspora existían condiciones en la economía nacional que favorecían la fácil contratación en trabajos no tan mal remunerados como el del campo, pero una vez que esa época de bonanza económica mexicana se detuvo la migración no lo hizo. Evidentemente hay una serie de condiciones económicas que orillan a la gente a buscar mejores opciones de vida, pero en la percepción de mejoría hay una transformación importante que como hemos dicho, hace que se considere ésta en términos particulares a partir de la degradación de lo propio y del encantamiento que genera lo moderno. Hemos hablado hasta ahora de las influencias que ejerce la escuela en este sentido, pero son muchas las circunstancias que orillan a los tidadeños a cambiar de esta forma tan radical su vida.

Partiremos y retomaremos en algunos momentos ciertos aspectos de las condiciones económicas que se viven en los distintos momentos, pero el análisis que presentamos no se orienta en esa dirección sino que busca presentar la percepciones que tienen los tidadeños sobre la migración, la percepción de la necesidad de salir, su relación con el pueblo durante la ausencia temporal o permanente, las razones para regresar y las implicaciones que todo esto tiene en el pueblo en general y en la dinámica comunitaria en particular.

⁵⁶ Para completar el panorama ver gráfica sobre la población de Tidaá en el primer apartado del capítulo.

Las primeras migraciones

La gente de Tidaá con mucha frecuencia propone la construcción del camino, y con él la posibilidad de salir, como razón para que la gente haya comenzado a irse del pueblo, a trabajar en otros lados. En realidad, como ya decíamos, la gente de Tidaá salía a trabajar desde hace muchos años. En especial cuando había escasez de alimentos salían a buscar trabajo o a vender cosas. Como no había ninguna vía transitable en algún tipo de vehículo, el camino para salir era largo. Para llegar a cualquier lado había que caminar, lo que hacía que los tiempos de los recorridos fueran bastante largos. Experiencias como la de Herminia Gaytán en su primera salida para buscar trabajo lejos del pueblo fueron vividas por varios antes de que se construyera la brecha:

Y caminando de aquí a Oaxaca, tres días, cuatro días. Mis piecitos, como tenía yo ocho años, así esponjaditos cuando llagaba yo hasta Oaxaca, porque a caminar [...] desde las cinco de la mañana hasta las siete de la noche que llegábamos a algún lugar que nos quedábamos. Ahí me quedaba yo, al otro día, vuelta a madrugar para ir a Oaxaca (entrevista 9/06).

Aunque desde 1892 se terminó de construir el Ferrocarril Mexicano del Sur (Ferrocarril Mexicano del Sur, 2004), para llegar al Parián, que era la estación más cercana, había que caminar dos o tres días y pagar el pasaje, por lo que mucha gente optaba por caminar hasta Oaxaca.

Una vez que se inauguró la parte de la carretera Panamericana que comunica Puebla con Oaxaca a finales de 1943 (Aguirre, 2007) el tiempo de camino se redujo bastante. Para ir hasta la Ciudad de México ya sólo había que ir a pie hasta San Mateo o Zinaxtla –lo cual significaba menos de un día de camino–, y hacer doce horas en camión. De cualquier manera el tener que hacer recorridos tan prolongados significaba un gran gasto en términos materiales y físicos, pero además había que enfrentarse a muchas situaciones desconocidas y correr algunos riesgos como el de ser robado por los bandidos que en ocasiones asaltaban en los caminos. Aún así, cuando se presentaba la necesidad de conseguir dinero para alguna situación extraordinaria o por malos resultados en los cultivos, la gente salía.

Antes de que se hiciera el camino de terracería que se usa hoy para salir o llegar a Tidaá, había una vereda por la que se podía andar o llevar un burro o caballo. Las primeras brechas comenzaron a construirse, cada pueblo en su tramo, a finales de los 50. Luego quedó algún tiempo olvidado el proyecto y se terminó a principios de los 60. Las autoridades crearon un

Comité Pro Camino Vecinal que se encargó de organizar al pueblo para que con picos y palas, y trabajando dos días a la semana, se construyera el camino. Fue una labor lenta y pesada, pero con el trabajo de todos los pueblos de esa ruta se pudo abrir el camino para los primeros jeeps y camiones del gobierno. Esta brecha sirvió también para que pudieran entrar los carros con los postes de luz cuando se electrificó el centro de San Pedro Tidaá. Poco a poco las personas de los pueblos cercanos, y en su momento las de Tidaá, empezaron a comprar camionetas y camiones para su uso personal y para el transporte de pasajeros y mercancías, que viajaban juntos y que se encontraban frecuentemente con complicaciones como el tener que atravesar ríos cuando aumentaba la corriente. Con el paso del tiempo los pueblos fueron construyendo los puentes que les correspondían con lo cual se cuenta actualmente con un camino de terracería que puede transitar cualquier coche⁵⁷.

Pero aún antes de que estuviera el camino el flujo de gente era bastante, salían a resolver todo tipo de necesidades y ya había algunos que se habían ido a vivir a otras partes. De cualquier forma como dice Ignacio Santiago, “las primeras migraciones y las más fundamentales sí se dieron del 40 para acá, otra vez eh, cuando empezaron a irse a Estados Unidos de braceros” (grupo de discusión equipo de trabajo 09/06). La salida de los braceros aunque no fue tan importante en términos cuantitativos en Tidaá, sí fue fundamental como experiencia de migración. En aquel momento con la repentina demanda de mano de obra en Estados Unidos causada por la participación de sus hombres en la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de este país generó las condiciones necesarias para facilitar el traslado de mucha gente. En 1946 salió el primer contingente de tidadeños interesados en ganar algún dinero a cambio de trabajar los campos del país del norte.

No conocíamos pues qué es Estados Unidos, ni dónde, pero como estaba yo pobrecito [...] En eso estaba yo y me nombran de topil al municipio. Entons dice el presidente, “mira Modesto, ven pa’ ‘ca, tú no te das cuenta qué cosa es este papel, [...] está pidiendo gente en Estados Unidos y pa’ la guerra, porque hay guerra, [...] y yo no voy a dejar a nadien que vaya, pues pa’ que se vayan a morir, qué dirá el pueblo de mí”. Y yo como que me picó una espinita el pensamiento, el corazón, “pues yo me voy” dije. [...] Estaba yo con otro muchacho que era muy amigo mío, [...] “espérame mañana y deja que arregle mi papel” [...] Y vamos a ver qué sale. [...] Y así se extendió la razón y ahí nos fuimos, y ya llegamos en

⁵⁷ A finales del 2007 el gobierno de Oaxaca empezó una obra para cumplir finalmente la promesa, que han hecho candidato tras candidato desde que la gente de Tidaá recuerda que empezaron a ir al pueblo interesados por sus votos, de construir una carretera.

Oaxaca, éramos entre doce del pueblo. [...] Los que nos avivamos pudimos pasar y los que se quedaron, se quedaron. Nos fuimos entre seis únicamente.

[...] Llegamos en Guanajuato, ahí fue la última revisión que nos hicieron, de ahí pasamos a Calexico, a Los Ángeles. Entonces mi carnal le tocó a San Joaquín, California, a nuestro carnal le tocó a Sacramento. Sí fuimos a distraernos un rato. [...] Así que no hubo ningún peligro, a mi me gustó, fui como ocho viajecitos, iba y volvía a ir. [...] De aquí me iba por mi cuenta a Monterrey porque ahí estaba la contratación, y ya de Monterrey para allá ya entraba a la cuenta a la compañía, ya nos daba el pasaje, la comida. [...] Estaba yo trabajando la pizca de naranja [...] Y cuando vine, que quise regresar, a ver quien quita y me toca el mismo lugar, no, ya me tocó al castigo, en la pizca del algodón, la sangre cómo se llenaba la mano por los castillos, y ahí sí fui a sufrir. Me vine y dije voy a ir, quien quita una de esas me toca estar en Los Ángeles, y ahí voy otra vez, que me toca en Misuri, al deseche de lechuga. [...] (Modesto Gutiérrez, entrevista 15/09/06)

Como menciona Modesto, el primer año se hizo la contratación en Oaxaca con lo cual se facilitó el traslado. Después los campesinos migrantes tenían que pagar su traslado a Monterrey y ahí esperar a ser contratados. En ocasiones la contratación tardaba días, más de una semana, y otras veces simplemente se cerraba. En esos casos la gente que no había logrado pasar tenía que buscar el modo de ganar el dinero para sobrevivir esos días, y en todo caso regresar. En ocasiones mejor decidían conseguir un trabajo aunque fuera de este lado de la frontera. Luego esto se volvió requisito, algunos para poder conseguir el pase tuvieron que trabajar treinta días en Tamaulipas.

En estas primeras salidas, aunque algunos fueron contratados en campos donde según dicen los trataban muy bien, la mayoría sufrió por la incertidumbre y el maltrato.

Llegábamos a Monterrey, y ahí estábamos haciendo cola, [...] a ver cuándo nos toca porque pasaba primero el de la carta de recomendación, después entraban los libres. ¡Y los libres nos abrazábamos!, cintura a cintura ahí está la filota, lleno el campo ahí, para entrar en el portón, para que nos tomen nuestro nombre, nuestros datos. Pues ahí duré ocho días, diario, todas las mañanas estamos circulando hasta que nos toca suerte. Nos tocó, a los ocho días me tocó suerte. Pasé entonces a la oficina, me tomó los datos [...] y ahí nos estaban registrando y desnudábamos, aquí estaban nuestras cositas que llevábamos, y aquí lo amontonaban pantalón, camisa, así encuerados y nos revisaban, la vista, la boca, y nuestras partes delicadas, todo. Ya ahí nos tomaron: “saben qué, entonces ustedes van a salir mañana, se van a la estación del tren, vienen a recibir su lonche”. Y ya en la estación del tren, ahí llegaba el tren y ahí nos subíamos todos [...]. Llegábamos [...] al paso [...] y ahí nos pasaban los rayos x, si estamos bien o estamos buenos o... [...] Y así temblando andábamos en la fila esperando nuestro nombre [...] Ya llegamos el último, ahí nos dan nuestra hoja, el paso para irse, ahí ya tiene: “tal parte les toca, tal hora se para el autobús de ahí y se van a ir”. Ahí sabrá donde nos toca, ahí nos lleva el autobús. [...] Arriesgando la vida va uno hasta ahí. (Cecilio Pérez, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

Estos viajes del programa bracero fueron las primeras oportunidades de salir de una manera no tan complicada a lugares lejanos donde el trabajo no era tan mal pagado. Sólo se iban los más aventurados o necesitados, pero era poco común hacerlo. Era una forma de migración en la que la cantidad de gente que salía y el tiempo que pasaban fuera estaban controlados.

Tidaá es uno de los pueblos que dejaron de migrar a Estados Unidos después del Programa Bracero (que terminó en 1964), ya que, como describen David Runsten y Michael Kearney (2004), la distancia, las barreras del idioma y la ausencia de los intermediarios que habían facilitado la migración los desanimaron. De cualquier manera, con esta experiencia como antecedente y queriendo algunos mantener el nivel de vida que habían podido alcanzar con los ingresos extras y otros acceder a él, la gente empezó a salir más frecuentemente en busca de trabajo remunerado.⁵⁸

El éxodo de Tidaá

Fueron muchos los factores que se conjugaron y facilitaron que se diera un proceso amplísimo de migración que no incluyó solamente a los que tenían la experiencia del programa bracero, sino a prácticamente todo el pueblo, sobretodo el sector masculino, en migraciones de distintos tipos (temporales, pendulares o permanentes).

Desde los años 40 la economía nacional había seguido un modelo desarrollista de industrialización vía sustitución de importaciones, lo cual había producido un acelerado dinamismo industrial en las grandes urbes del país y principalmente en el Área Metropolitana del Valle de México, generando una gran demanda de mano de obra (Ríos Vásquez, 2000). La gente de Tidaá durante este periodo ya migraba, pero lo hacía de manera temporal. Salía a trabajar a la ciudad o a plantaciones por periodos, incluso largos a veces, pero tenía la idea de juntar un dinerito y volver al pueblo donde estaba su familia esperándolo.

Pero poco a poco esto va cambiando. Por una parte los tidadeños empiezan a conseguir mejores trabajos en la ciudad lo cual significa tener mejores sueldos, algunas prestaciones y la

⁵⁸ Como mencionan Juan Julián Caballero y Manuel Ríos Morales (2004) en su estudio sobre el impacto de la migración transnacional en los mixtecos y zapotecos, fue común entre estos pueblos que se intensificara la migración interna, por ejemplo al corte de caña en el sur de Veracruz, una vez que dejaron de salir mediante el programa bracero, aunque este tipo de migración ya se realizaba desde tiempo atrás en determinadas circunstancias.

exigencia de permanecer en ese lugar prácticamente todo el año⁵⁹. Su buen desempeño como trabajadores les da también la posibilidad de promover que se contrate a más de sus paisanos, con lo cual comienzan a ampliarse las posibilidades para más personas del pueblo. Éstas se conjugaron con las perspectivas de transformación que como decíamos eran abrazadas por los espejismos de la modernización capitalista urbana promovidos a través de las enseñanzas escolares y las experiencias de los migrantes, en particular, y del flujo de personas e ideas en general⁶⁰.

Como explica Othón Baños “necesidad, expectativas y oportunidad suelen ser conjugadas en la acción de migrar” (2001, p.124). Así los tidadeños se acercaron al capitalismo buscando el beneficio de ser explotados y éste se los brindó. Y aunque esta frase pueda sonar irónica, no lo es en todos los sentidos. El dinero que ganaron trabajando fuera, aguantando muchas veces situaciones terribles, y lejos de su familia, les permitió mejorar las condiciones de sus casas, solucionar algunas de sus enfermedades, mejorar su alimentación... “Los que salían a emigrar ya tenían un poco de... o sea, que como quien dice ya venían con vestiditos, con alimento.” (Faustino Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06). Y en ese momento la facilidad que había para lograr estas transformaciones fomentaba que cada vez más gente quisiera salir.

Muchos de nosotros vemos pues los cambios de que pues fulano ya fue, salió y regresó pero pues ya viene más vestido o ahora sí ya se hizo de algo, por decir, de una casita, de muchas cosas, pues... Y decimos “¿por qué fulano sí puede o sí pudo hacerse de algo?, entonces yo también” Y por ahí vemos, “pues yo también me voy”, y muchos de nosotros sí logramos hacer algo. (Vicente Cruz, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

En la década de los 60, cuando empieza la migración más intensa en Tidaá, había varias condiciones que facilitaban la salida como el que se hablara español y se tuvieran algunos conocimientos de matemáticas, lectura y escritura que habían adquirido quienes habían ido a la escuela; ya se había construido la brecha para el transporte, y existía la posibilidad de llegar a la casa de algún paisano o familiar ya que para ese momento los primeros que se quedaron a vivir en la ciudad ya tenían una vivienda establecida. Las primeras dos familias que radicaron en la

⁵⁹ En términos más amplios, éste sería el más grande avance del proyecto político nacional que marcó el siglo XIX y el inicio del XX: la descampesinización de la nación. Esta vez se estaría logrando la incorporación de la población indígena a la lógica de producción capitalista no a través de la venta de su producción campesina como había sucedido hasta ese momento, sino mediante de la venta de su propio ser como fuerza de trabajo.

⁶⁰ Como expone Marielle Pepin (1992, en Baños, 2001), la migración va generando un movimiento de personas, dinero e ideas que contribuyen a difundir un conocimiento concreto y preciso de los modelos modernos de bienestar.

Ciudad de México lo hicieron desde principios del siglo XX, pero se mantuvieron como algo fuera de lo común hasta mitades de los años 40 cuando llegaron algunas otras, y para los 60 eran ya como ocho o diez familias las que residían en México. Esto simplificó para muchos el salir ya que podían llegar a casa de los radicados y permanecer ahí por unas semanas en lo que encontraban un trabajo y un cuarto. Las casas de estas familias también funcionaban como enclaves en el camino de los que querían llegar más lejos, incluso hasta Estados Unidos. Además el tener familiares o amigos migrantes también era útil para, aún estando en el pueblo, averiguar a través de las redes sociales sobre posibles trabajos y lugares para vivir. Estas condiciones fueron aprovechadas cada vez por más y más tidadeños para salir y conseguir un trabajo, que como mencionábamos en muchos casos ya no fue temporal sino permanente, lo cual promovió que fueran familias completas las que salían y se instalaban en las ciudades.

A pesar de que hay procesos que empiezan a operarse desde las primeras migraciones temporales, el cambio en la modalidad de migración es importante ya que el impacto de cada una en la comunidad es distinto. La migración temporal, de retorno, o por relevos, contribuye a la reproducción de la economía campesina subsidiando los gastos productivos o diarios como “muleta” o incluso en algunos casos como fondo para abrir un pequeño comercio (Mestries, 2002). En este sentido el que salga toda la familia promueve que ya no se mande dinero para apoyar a quienes trabajan el campo, ya que deja de haber miembros de la familia que se dediquen a esta actividad.

De cualquier manera gran parte de la gente de Tidaá que vive fuera el pueblo, temporal o definitivamente –aún aquellos que no tienen ahí a su familia nuclear– no se mantiene ajena a lo que en él sucede. Se conserva este vínculo en parte por que siempre existe la ilusión de volver –aunque conforme pasa el tiempo son cada vez más las cosas que los atan a su nuevo lugar de residencia, sobre todo en los casos en que los hijos han crecido ahí. La distancia no disuelve el vínculo afectivo con el lugar del que son originarios y que estando lejos tiende a verse en términos más positivos que viviendo en él.

Este interés por mantener la relación con el pueblo llevó a que desde principios de los años 60 se organizaran en el Distrito Federal y Oaxaca, que son las ciudades donde viven más tidadeños, las Mesas Directivas de residentes. Éstas son organizaciones que se conformaron con la idea de aportar recursos de manera colectiva al pueblo para gastos, en particular de

infraestructura, que pensaban serían útiles. Hablaremos sobre la conformación de las Mesas y la relación de ellas con la organización política del pueblo y sus transformaciones en el capítulo cinco, bástenos por lo pronto apuntar que han sido formas fundamentales para congregar a los tidadeños que viven en estas ciudades y mantener lazos entre ellos y con el pueblo.

Actualmente las familias que salieron de Tidaá residen en varias ciudades del país además del Distrito Federal y Oaxaca, pero en ellas no hay tal concentración como para que se haya conformado algún tipo de organización. En estos casos la forma más visible de mantener el vínculo con el pueblo es asistiendo y participando en la fiesta del seis de agosto que es la más importante.

Además de quienes han migrado dentro del territorio nacional, están los que han decidido emprender un viaje más largo, hasta “el otro lado”. Aunque hay quienes deciden cruzar la frontera, Estados Unidos está lejos de ser uno de los principales destinos de la mano de obra de los tidadeños como sí lo es para muchas otras comunidades de la zona. En general quienes se van al país vecino no son familias completas sino que se mantiene una migración similar a la que hubo en un principio dentro del país, es decir que salen los hombres de la familia o los jóvenes, y en general permanecen allá un tiempo y regresan al pueblo con una cantidad de dinero que les da la posibilidad de resolver algunas necesidades por un tiempo o de invertir en un negocio.

Los jóvenes de las familias que han permanecido en el pueblo migran –de manera temporal por lo menos en un principio– aún antes de conformar una familia propia. Es común que salgan a realizar algún trabajo mal pagado en alguna ciudad del país o en plantaciones también nacionales. Por ejemplo, hay una migración importante a los cultivos de jitomate en Sinaloa. Ahí los jóvenes permanecen prácticamente todo el año realizando distintos trabajos y regresan al pueblo durante unos meses. Pero haciendo esto o realizando trabajos temporales en las ciudades, se mantienen fuera por un tiempo y vuelven al pueblo periódicamente. Sin embargo una vez que conformen su propia familia tendrán que decidir en dónde establecerse.

Poca gente decide quedarse en el pueblo cuando recién acaba de formar su familia ya que éste es uno de los momentos en que más dinero se necesita para ir estableciendo la casa y hacerse de algunos medios para mantener a los nuevos miembros que en sus primeros años de vida requieren de mayores atenciones las cuales significan mayores gastos. Tampoco son muchas las familias que habiendo arreglado las condiciones para desarrollar su vida en la ciudad deciden

dejar todo para regresar al pueblo, en especial cuando ya tienen un empleo fijo y cuando los hijos deciden quedarse en el lugar en que han crecido y continuar con su vida ahí. Como mencionan Caballero y Ríos Morales en su estudio sobre la migración de los mixtecos y zapotecos en general, aunque se dan casos de regresos temporales para cumplir con un cargo, pocas familias regresan definitivamente durante su vida productiva⁶¹. En efecto hay veces que los regresos son temporales, que sólo duran mientras se tiene este compromiso; pero el que se designe a alguien que está viviendo en la ciudad para participar como autoridad municipal, dependiendo de las condiciones de la familia (la edad de los hijos, la cercanía a la edad de jubilación –mientras siga existiendo– de los padres), puede ser el gancho para volver a establecerse en el pueblo. Hay veces en que apenas cumplido el servicio regresan a la ciudad, pero hay ocasiones en que una vez acabando el periodo de servicio la gente se queda en el pueblo.

Ya tengo tanto tiempo navegando fuera del pueblo [...] lo acepté venir porque yo soy de aquí, de aquí son mis padres, cómo voy a renegar [...] aparte de que no he estado nunca sirviendo [...] yo voy a ocupar ese lugar para que descansa aquel [que nunca ha salido del pueblo]. En parte porque ya estaba enfadado de la ciudad, mi trabajo era puro en la calle, entonces claro que en eso también me llamó la atención. Me vine ya, me aplaqué a las costumbres de aquí y aquí estoy (Arturo Santiago, grupo de discusión barrio chico 12/10/06)

El regreso

En ocasiones regresa sólo quien fue nombrado para ocupar el cargo, pero frecuentemente se muda al pueblo con su pareja, dejando a los hijos en la ciudad. Otras veces, sobretodo cuando los hijos todavía no pueden mantenerse solos, regresa la familia completa.

También regresan quienes ya siendo adultos mayores añoran el estilo de vida más tranquilo del pueblo. Últimamente es común que regresen también quienes no lograron conseguir

⁶¹ Se podría pensar que el número de personas que regresa al pueblo aumentaría actualmente siendo que las condiciones laborales en la ciudad son mucho peores que en la época de la industrialización, y sobretodo porque es más incierta la posibilidad de conseguir un trabajo, sin embargo las políticas neoliberales que comenzaron con la privatización del ejido en el periodo de Salinas de Gortari han hecho también la vida en el campo cada vez más difícil, con lo cual, aunque algunos vuelven (o no se van), muchos se mantienen en la ciudad a pesar de que existan peores condiciones de vida que antes. Para los productores de Tidaá probablemente el golpe más duro en este sentido fue el relacionado con la rebaja de las barreras aduanales. Como resultado de esta medida “importaciones baratas provenientes de las grandes empresas agrícolas estadounidenses, eficientes pero también muy subvencionadas (hasta en 20 por 100 del coste), hicieron bajar el precio del maíz y otros productos hasta un nivel en que los pequeños productores agrícolas no podían competir” (Harvey, 2004, p. 126)

un trabajo que pudiera brindarles mejores condiciones de vida fuera del pueblo o que lo tuvieron por algún tiempo pero ya se les terminó esa oportunidad. Regresan así mismo quienes son contratados periódicamente por plazos menores a un año y quienes salieron para realizar un trabajo temporal sin plazo establecido o uno permanente pero que ya terminó.

En general es complicado que alguien regrese –por voluntad y no por la necesidad generada por algún tipo de fracaso– al pueblo si no ha ahorrado lo suficiente para asegurarse, por un tiempo, una vida que no dependa solamente de su trabajo en el campo, y es más difícil aún que vuelva si se ha acostumbrado a vivir con las comodidades que tenía en la ciudad y quiere conservarlas, ya que como explica Amparo Gaytán,

[...] ya tienen trabajo también y tienen dinero, así todos los días pues. Y ahora aquí, pues como no tienen trabajo aquí, pues no tienen dinero para mantenerse. [...] El que sabe comprender comprende y dicen “yo me voy a mi pueblo” [...], pero algunos dicen “qué, para qué me voy a al pueblo, ese pueblo tan triste, que no hay nada para comer o que no hay nada para trabajar o que no hay nada para... (grupo de discusión familia Miguel, 10/06)

De cualquier manera la comunidad no cierra nunca sus puertas a los que en algún momento han salido sino que por el contrario genera distintas formas para que puedan participar en la organización política y religiosa desde sus lugares de residencia y con esto mantiene la posibilidad de conservar vínculos fuertes que son los que en determinados momentos hacen regresar a algunos.

Como pues hay unos [...] salen así varios años, y ya tienen unos su casita y ya se hicieron su terrenito, pero allá se viven [...] es difícil que ellos vengán de ahí para acá. Raras son las personas que sí [...] pues en la conciencia de nación se vino, y aquí nos está echando la mano. [...] Pero hay unos “hay yo no, al fin yo no crecí ahí yo no, pues yo aquí nací y aquí estoy yo no se nada del pueblo”. Hay otros que escuchan su nombre que ya pus “a fulano de tal le tocó este servicio” pero nomás escucharon y pus ya agarraron y “no pues yo agarro mi camino” y se la echan, se fueron y se están quedando. (Arturo Miguel, grupo de discusión barrio chico, 12/10/06)

También hay personas que regresan porque se han mantenido firmes en su idea de salir para “hacerse de algo” y luego regresar, este es el caso de José Cruz:

Yo nunca me consideré de...como parte de la ciudad ¿no? O sea, yo estando ahí yo nunca me consideré que soy de México “ya vine y aquí me quedo”. Siempre mi idea, mi concepto, era regresar, o sea yo era residente ahí, no era nativo de ahí, o sea no pensaba en sí echar raíces allá, sino siempre fue la idea de retornar algún día. Porque como platicaba con Juan

la otra vez, mi idea era “voy a México, quiero estudiar, quiero trabajar, voy a comprar mi terreno, hacer mi casa, comprar mi carro”. Esa era la meta. Y bueno, hice mi casa, compre mi terreno, no compré mi carro, pero regresé aquí, me trajeron, y aquí vine a comprar carro. Y realmente ya estoy aquí, y ya llegando aquí pues uno le busca ¿no? “¿qué hago?” Bueno, pues yo conozco este oficio, lo empiezo a desarrollar, pues no me va muy bien pero tampoco me va muy mal y sobrevivo. Digo: “pues aquí me quedo”, y aquí estoy, llevamos aquí ya once años. Al menos mi idea no es regresar a México, sí está su pobre casa ahí, pero no, no pienso regresar. (grupo de discusión autoridades municipales 10/06)

Este caso no es extraordinario pero tampoco es lo más común que la gente que salió regrese al pueblo para quedarse. De cualquier manera el proceso migratorio, con sus distintos periodos de permanencia en el pueblo y fuera de él, tiene un fuerte impacto en cómo se vive en el pueblo, en sus formas de organización y en algunas de las concepciones de la gente.

Miradas a la migración

La migración genera, como apuntan Silvia Escárcega y Stefano Varese (2004), un flujo constante de ideas, objetos materiales, relaciones sociales y económicas, prácticas políticas y culturales, las cuales son básicas para la recreación del espacio simbólico, significativo, que influye en la vida diaria del migrante y del no migrante. Parte de este proceso tiene que ver con que quienes salen a trabajar tienen que adaptarse la sociedad en la que empiezan a vivir, en este esfuerzo de adecuación, como señala Everardo Graduño Ruiz (2004), existe una tendencia a la mimetización como estrategia de supervivencia que genera que se repriman pautas culturales que se consideran un obstáculo para la integración, adoptando la racionalidad mestiza y los hábitos consumistas como modo de obtener reconocimiento en el mundo no indígena. Se comienza a vivir de otra manera, y poco a poco a ver la vida de otro modo.

Orita mucha gente [...] emigran, entonces ahí vienen las nuevas ideas. Vienen ellos de la emigración, ellos traen otras técnica, otra nueva forma de vida, el cambio total pues, porque ya no nos comparemos con los que emigran los que vivimos aquí, o sea ahí ya es un cambio definitivo totalmente ahí (Faustino Sandoval, grupo de discusión barrio chico, 12/10/06)

La migración genera cambios en la forma de ser y hacer de personas y pueblos que incluyen la manera de mirar los propios efectos de la migración. Es muy común que se perciba ésta como la única vía para lograr el progreso del pueblo partiendo de la idea –que se logra

transmitir a quienes están fuera y dentro— de de que la cultura capitalista y los bienes que ésta genera son lo que posibilita que un pueblo deje de estar atrasado y sea mejor.

Ahora que yo regresé ya vi muchos cambios [...] porque salieron. La mayoría del pueblo salió a aventurar su vida, se puede decir. Unos que les fue bien, otros que les fue mal, pero la mayoría casi siempre cuando regresa [...]. Se regresan y se hacen un cambio en el pueblo, porque ponen su casita más o menos si quiera pues ya de loza, o traen su carrito, o ponen un negocio. Como hay unos que conozco aquí en el pueblo que están un tiempo ahí en el otro lado, que se regresaron y ya pusieron su negocio, ese es el que le está dando cambio al pueblo, ¿sí? Porque si no se hiciera así, que no saliera uno de nuestro origen, de nuestro pueblo, pues nunca vamos a progresar, pero yo creo que tanto de una forma y otra el pueblo va progresando. Eso es lo que yo veo en este tiempo. Ya no es como antes. (Arturo Santiago, grupo de discusión barrio chico, 12/10/06)

De cualquier manera los efectos de la migración en ocasiones se miran, al igual que los de las demás condiciones que han generado transformaciones en el pueblo, desde distintos puntos de vista. La principal desventaja que se percibe que la migración implica para el pueblo está relacionada con el vaciamiento de éste, “más son los que se están yendo de los que se están reproduciendo pues, [...] el pueblo va agotando sus habitantes [...] no se puede reproducir el pueblo, ya no puede crecer.” (Marcelino Clemente, barrio centro 10/06). También frecuentemente se menciona como parte de los aspectos negativos de la migración el cambio en las formas de vestir y arreglarse de los jóvenes que salen y regresan, su manera de hacer banditas y de no relacionarse con las personas mayores del pueblo. Pero la percepción crítica de las transformaciones va más allá de eso. El *look* de los jóvenes es sólo el síntoma —promovido por una más estrecha relación con la mercadotecnia capitalista— de un cambio más fundamental en las costumbres e ideas que no se da solamente a través de la migración, pero que sí es potenciado en gran medida por ésta.

A través de ahí, pues sí, pues la gente ha cambiado, de sus nuevas ideas [...] entonces sí ha habido muchos cambios, y es por eso de la migración, muchos fueron a México, muchos... y se traen cosas. Y pues ahorita a través de la comunicación que hay, los carros y eso, pues sí ya ha habido muchos cambios. (Raymundo Sandoval, grupo de discusión barrio chico, 12/10/06)

Se ubica que esta transformación de las ideas tiene implicaciones —más allá de las individuales— en dos sentidos para el pueblo: uno en términos productivos o de las actividades que en él se desarrollan y el otro en cuanto a la organización comunitaria. Este último se relaciona con los ajustes que necesariamente tiene que hacer una comunidad si la mayor parte de

sus miembros se encuentran fuera, y profundizaremos en ello en el siguiente capítulo ya que será un tema fundamental para entender los cambios en la estructura política del pueblo. Por su parte, los cambios en las actividades productivas que se llevan a cabo en Tidaá tienen que ver con la disminución del trabajo en el campo y el aumento de ocupaciones que permiten obtener un poco más de dinero sin tener que lidiar cada día con las inclemencias de la naturaleza y del mercado. Justo Miguel habla, partiendo de su propia experiencia, sobre cómo cambia la perspectiva en las personas que regresan al pueblo después de vivir años en la ciudad:

Muchos de nosotros a lo mejor tenemos pequeños negocitos, pero es solamente ahí, y ya sustituimos lo que es el campo. Yo, en mi caso, hace... en 1972 tenía mi yunta y sí, a las cinco de la mañana, seis de la mañana, ya soltaba mi yunta y me iba a darles de comer hasta allá, y regresaba y a trabajar, y otra vez, y otra vez al campo, esté lloviendo, esté como esté, no pues cuál bota, cuál zapato, cuál guarache, porque hasta ahí vamos descalzo. Dinero no alcanzaba para comprar los zapatos y después me fui a trabajar a la ciudad también, deseché mi yunta, ya no tengo. Ahora que digan “cómprate una yunta” no, no, no, yo no quiero volverme a meter en el lodo ni en el frío ni estar ahí. Lo que pasa es que [...] es algo a lo que le vas a estar dando de comer diario, diario, y nunca ves ganancia, o sea sí ves tu ganancia cuando se da, pero... (grupo de discusión barrio centro, 10/06)

Se transforma la relación de las personas con el campo, el sistema que se generaba en torno a la milpa y en el cual se articulaban mecanismos y prácticas comunitarias tradicionales. Se deja de ver el cultivar la tierra como parte de la existencia, de acuerdo con viejos conceptos sociales, del espacio para la vida y se comienza a ver como un trabajo cualquiera, como un negocio. Se calcula el costo y el beneficio, y resulta que es una inversión no redituable en términos económicos; el vivir solamente del campo no satisface las necesidades que tienen actualmente los habitantes de Tidaá o de otros pueblos; ni siquiera pueden generar, vendiendo su trigo o su maíz, lo necesario para mantener a su familia con lo elemental.

En el pueblo hay muchos terrenos abandonados, y eso debido al capitalismo, debido a ese problema, de que mucha gente ha abandonado esos terrenos, migran a la ciudad, [porque] es más estarle invirtiendo de lo que se recoge. Le metemos tractor que nos cobran 200, 300 pesos, y luego para otra barbechada, otros 200 pesos, y luego para sembrar el mozo que va con la yunta otros 100, 150, y luego si nosotros solitos no podemos sembrar tenemos que buscar a más mozos, y luego otra vez para recoger, para acarrear zacate y todo eso. Y bueno entonces cuál es mi ganancia, salgo perdiendo, y luego todavía con el clima.

Mejor vamos a Nochixtlán que nos venden los productos. Es más barato para mí, compro mi producto de maíz y me como el que no es saludable porque es transgénico o tiene abono químico, pero preferimos ir ahí. Y la misma gente de aquí no nos quiere comprar el maíz

porque es más caro porque nos sale más caro producir. (Hipólito Valentín, grupo de trabajo 09/06)

Como vemos, la producción campesina tiene que competir actualmente en un mercado donde los bajos precios de la agricultura capitalista cercenan las posibilidades de ingreso que significaba la venta de sus excedentes. Esto vuelve imposible que las familias vivan solamente de su trabajo del campo. Así quienes no logran poner algún “negocito” exitoso en el pueblo, lo cual por lo general no resulta nada sencillo, no ven otra alternativa que no sea la migración.

Finalmente se acepta la fatalidad de este “destino” aunque esto no impide que ante el malestar que genera, los tidadeños se pregunten cómo podrían resolver sus necesidades de otra manera menos ingrata. De este cuestionamiento inicial podría resultar el reconocimiento crítico de la situación social de su comunidad si de él se desprendiera la revaloración de las prácticas solidarias. Éste sería un buen punto de inicio para poder generar una respuesta ante las condiciones que entraña el sistema capitalista. Pero no podemos dejar de ver las condiciones que hacen que este camino resulte bastante complejo.

IV. El forcejeo de la hegemonía ideológica

El opresor más eficaz es el que convence al oprimido de que ame, desee y se identifique con su poder; cualquier práctica de emancipación política implica así la forma de liberación más difícil de todas, liberarnos de nosotros mismos.

Terry Eagleton, *Ideología. Una Introducción*.

Lo que está de fondo en las contrariedades sentidas ante el proceso de transformación es la oposición entre dos ideologías, entre dos culturas y dos conjuntos simbólicos muy distintos. Las formaciones sociales, se conforman a partir del amalgamamiento complejo de lo que Raymond Williams llama formas de conciencia “dominantes”, “residuales” o “emergentes” (Eagleton, 1997b). Lo que sucede con la adopción de nuevas formas de hacer y pensar que son las *dominantes* en la sociedad actual a nivel global es que se oponen en más de una dimensión a las

que prevalecían en la comunidad y, a pesar de que estas últimas tiendan cada vez más a adoptar un carácter *residual*, la convivencia de ambas genera un fuerte corto circuito.

Las representaciones psicológicas que nos permiten explicarnos el mundo y actuar de acuerdo al modo en que lo percibimos se basan, como hemos insistido en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, en construcciones simbólicas. Como explica Slavoj Žižek (2003) la realidad es una simbolización, constitución y estructuración de lo real. Las distintas sociedades o grupos definen positivamente la realidad a partir de sus contextos materiales y sociales de existencia, éstos también van guiando el desarrollo de acciones que a su vez van constituyendo estas condiciones con lo cual se establece una relación dialéctica entre las formas de construcción de la realidad. En las sociedades, que normalmente no son totalmente justas, los grupos en el poder aprovechan esta relación para promover una legitimación racional del orden existente ya que, como explica Terry Eagleton, “ninguna clase dominante interesada en conservar su credibilidad puede permitirse reconocer que estas injusticias podrían rectificarse mediante una transformación política que las erradicase” (1997b, p. 51). Siendo que la forma de comprender el mundo es fundamental para aceptar un orden social, la ideología dominante reproduce la idea de que las condiciones de explotación, humillación y opresión actuales de los diferentes grupos son legítimas y se deben a una serie de razones lógicas; que determinadas formas de relación son universales –es decir las únicas que existen– y que están determinadas por la propia naturaleza – en el sentido amplio del término o por la “naturaleza” de los distintos grupos. Con esto se fomenta el que la experiencia del mundo tienda a ser dóxica, es decir que se dé por sentado que es así y que no tendría por qué ser de otra forma, y que las acciones no busquen orientarse hacia la desestructuración del orden que posibilita este estado de las cosas. La ideología se presenta, de acuerdo con Terry Eagleton (1997b) como una suerte de verdad anónima –“todo mundo sabe eso”– que en ocasiones se universaliza; se va consolidando, explica Ignacio Martín Baró (1986), como un sentido común “engañoso y alienador, pábulo para el mantenimiento de las estructuras de explotación y las actitudes de conformismo”.

La ideología juega un papel fundamental que tiene que ver con cómo piensa una persona su mundo, su vida, las relaciones de su grupo con los demás, su posición en el orden social, sus relaciones personales... Al hablar Ignacio Martín Baró, creador de la psicología de la liberación, de la ideología, menciona que sus funciones son “a) Darle un sentido [a un ordenamiento social] frente a los grandes interrogantes de la existencia humana; b) Justificar su valor para todos los

sectores de la población; c) Permitir su interiorización normativa en los grupos y personas” (1985, p.5). Comúnmente se utiliza este término para designar un cuerpo doctrinal claramente estructurado y limitado como modelo teórico para explicar el mundo, sin embargo el secreto de la ideología es que, como hemos expresado, se constituye en las prácticas más básicas de simbolización de la realidad y no sólo en los procesos intelectuales, y sobre todo no constituye de manera fundamental un cuerpo teórico que podamos nombrar.

Se transmite la ideología mediante los distintos mecanismos que Žižek (2003) ha descrito como de exterioridad interna y externa. La primera se desarrolla a partir del orden simbólico, se trata de mecanismos discursivos descentrados que generan *el Significado*. La segunda, la exterioridad externa, materializa la ideología a partir de las prácticas sociales y los rituales –en donde la ideología emerge “espontáneamente”, “desde abajo” –, y los Aparatos Ideológicos de Estado⁶².

La ideología es determinante en la familiarización con el mundo, que como hemos visto es estructurado simbólicamente. Uno de los mecanismos de dominación ideológica fundamentales, cuyo efecto más claro se da en la construcción de sensaciones y afectividades, se desarrolla a partir de procesos que surgen de los espacios simbólicos propios de la vida cotidiana que se inculcan por el orden de las cosas, pero tiene la particularidad de operar desde el interior de la sensibilidad y de las formas de valorización de una persona. Hablamos de la violencia simbólica que de acuerdo con Pierre Bourdieu se da

cuando los esquemas que [el dominado] pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores [...] son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (2003, p. 51).

De una manera sutil la violencia simbólica permite que la ideología dominante vaya penetrando los esquemas de percepción, de apreciación y de acción, es decir lo que Pierre Bourdieu (2003) ha llamado el *habitus*: las disposiciones inculcadas en una persona por los

⁶² Estos últimos son, de acuerdo con Althusser (2003), realidades que se presentan como instituciones distintas y especializadas. A diferencia del aparato (represivo) de Estado, funcionan mediante la ideología y no mediante la violencia física, esta última la utilizan de forma simbólica y de manera secundaria. Su unidad está asegurada por la ideología de la clase dominante y no por su organización bajo la dirección de representantes de las clases en el poder. Este autor propone una lista de ejemplos empíricos de instituciones que entre sus funciones cumplen con las de Aparatos Ideológicos de Estado: religiosas, escolares, familiares, jurídicas, políticas, sindicales, de información y culturales.

aspectos aparentemente insignificantes de la vida cotidiana, en el comportamiento corporal o en los múltiples modos de ver las cosas o hablar de ellas (Fernández, 2005); estructuras que han sido recreadas por las generaciones anteriores y que, de acuerdo con Bourdieu, encarnan la historia en los cuerpos (Bourdieu 1997, en Germaná, 1999). Es de esta forma como la dimensión simbólica de las relaciones de dominación se encuentra inscrita en la materialidad propia de la persona, el modo en que “cada agente tiene un conocimiento práctico, corporal, de su posición en el espacio social” (Bourdieu 1997, citado en Germaná, 1999).

Al aceptar un conjunto de presupuestos fundamentales, prerreflexivos, implícitos en la práctica, los agentes sociales actúan como si el universo social fuese algo natural, ya que las estructuras cognitivas que aplican para [percibir e] interpretar el mundo nacen de las mismas estructuras de este mundo (Fernández, 2005).

La hegemonía económica y social se logra mantener ya que existe una naturalización de lo que sucede, de lo que se siente y de lo que *es*, que consigue que los dominados acepten como legítima su condición de dominación. Como explica Bourdieu, “Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales.” (2003, p. 50). De este modo se van generado sumisiones que no se perciben como tales a partir de las creencias socialmente inculcadas, pero que generan sentimientos y razonamientos de desvaloración de lo propio, exaltación de la cultura capitalista occidental y naturalización de una serie de injusticias propias de este sistema, así como las formas de actuar de acuerdo a estas creencias. No hay que olvidar que la ideología no es una forma de pensamiento única de quienes en las distintas relaciones son los perjudicados, pero sus implicaciones son más graves cuando favorece la coacción de un grupo sobre otro en sentidos que obstruyen su desarrollo. Es decir que los efectos más siniestros de la ideología se desarrollan cuando lo que está promoviendo es que quienes padecen el sistema sean partícipes de la violencia económica, social y cultural que se ejerce en su contra.

En Tidaá como en otros pueblos, podemos ver que conforme se va experimentando una mayor apertura a través de procesos como la educación escolarizada o la salida masiva, cada vez más masiva, de gente, se van consolidando ciertos efectos de la dominación ideológica: se acepta el capitalismo como una realidad inalterable y se implanta una desvalorización del mundo campesino.

La dominación simbólica del mundo urbano sobre el mundo rural se sirvió de muchos instrumentos, siendo el principal de ellos el sistema de enseñanza. La escuela contribuyó a la conquista de un nuevo mercado para los productos simbólicos urbanos y, aunque no proporcionaba los medios para apropiarse de la cultura dominante, al menos podía inculcar el reconocimiento de su legitimidad y de quienes ostentaban los medios para apropiársela. La universalización de la enseñanza era un aspecto de la unificación de los mercados económico y simbólico que tendía a transformar el sistema de referencia social de los campesinos (Fernández, 2005).

Este proceso de conversión colectiva de la visión del mundo que, como ha explicado Luciano Valle Martínez (2005), parte del convencimiento individual de las ventajas del mundo urbano y la adopción de sus valores, se potenció con las salidas de la gente a la ciudad en donde en general sí lograban mejoras materiales en su modo de vida, con lo cual se confirmaba aquello que habían aprendido y se reforzaba la idea de la vinculación de su forma de vida, de sus distintivos culturales, con las carencias materiales que se vivían en su pueblo.

De esta manera la ideología liberal encuentra una forma de “ratificar” sus postulados: en este caso se parte de la premisa de que si se vive de acuerdo con la cultura indígena se sufre de carencias materiales, ante lo cual los indios, buscando mejorar sus condiciones de vida salen de su pueblo, se adaptan a los modos de vida urbanos, y logran adquirir bienes que antes no poseían, tener acceso a servicios antes impensables, etc. Así, se fortalece la hipótesis inicial. Aquí, retomando a Žižek (1998), lo ideológico reside en que del que se cumpla lo que postula este planteamiento, se deduzca que ese es el modo en que naturalmente funcionan las cosas. Esta confirmación refuerza el que la cultura funcione como una pantalla ideológica que encubre el hecho de que las condiciones económicas son resultado de relaciones sociales específicas⁶³.

Finalmente esto se traduce en que se percibe que las posibilidades de generar mejoras económicas son propias únicamente del modelo capitalista que se desarrolla en las ciudades, y que éste es algo inevitable y que no puede ser superado⁶⁴. Esta creencia se dejó ver en distintos momentos en las pláticas con la gente de Tidaá. Arturo Santiago, por ejemplo, la expresó de la siguiente manera: “[el que salió] es el que le está dando cambio al pueblo, ¿sí? Porque si no se

⁶³ “Hoy la forma ideológica predominante –explica este autor– consiste en poner el acento en la lógica económica ‘objetiva’, despolitizada, puesto que la ideología es siempre autorreferencial” (1998, p. 156)

⁶⁴ Las “pruebas” que se han dado de la necesidad objetiva del capitalismo para la vida económica, apunta Žižek, como el hecho de que si no se obedecen sus límites se desencadena una crisis, no son tales, sino más bien demostraciones “de la posición privilegiada que tiene el capital en la *lucha* económica y política, como ocurre cuando un compañero más fuerte te amenaza con que si haces X, vas a ser castigado por Y, y luego, cuando estás haciendo X, efectivamente resulta Y.” (1998, p. 152)

hiciera así, que no saliera uno de nuestro origen, de nuestro pueblo, pues nunca vamos a progresar” (grupo de discusión barrio chico, 12/10/06). Este reconocimiento excluye de las opciones que se conciben la posibilidad de adoptar aquello que piensan que les puede beneficiar de la modernización que se ha dado en las ciudades y adecuarlo al pueblo, deja fuera del alcance de la imaginación el que se pudieran conjugar de alguna manera ciertas mejoras en la forma de vida y el respeto a las formas culturales propias. Los tidadeños aceptan los “adelantos” que les van llegando o que ellos mismos consiguen, los acogen con todas sus implicaciones; de cierta manera existe la idea de que “nimodo, son cambios que van a ayudar, pero se van a tener que sacrificar algunas cosas”. Finalmente se terminan dejando de lado formas culturales diferentes que podrían funcionar como alternativas al indolente capitalismo.

La diversidad en sí misma tiene la ventaja de proponer distintas formas de vida, de plantear otras formas económicas, sociales y políticas que podrían tomarse en cuenta para construir sociedades más justas. Pero de entre las *otras* formas culturales vemos ventajas particulares en la forma de organización comunitaria, que no necesariamente tienen que ver con la forma en que se ha organizado Tidaá –no se desconocen las complicadas y en ocasiones aberrantes dinámicas que se dan en las comunidades–, pero sí con que a partir de este modelo se puedan pensar y proponer nuevas formas, diferentes, diversas, que se opongan a la lógica actual de injusticia, exclusión y abuso.

Es justamente esta posibilidad de diferencia, de verdadera diversidad, la que el orden liberal no puede tolerar. Como explica Héctor Díaz Polanco (2006), las sociedades pueden mantenerse como diferenciadas, incluso con vistosos rasgos culturales, si asumen los principios liberales básicos (en lo político, social y económico) y no plantean desafíos a esta filosofía ni a su modo de vida. “El liberalismo multiculturalista puede admitir que cada uno sea “diferente” a su modo, pero sin que ello implique el derecho a *ser* Otro” (p.182) en un sentido que pueda alterar el dominio liberal. Es decir que “la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro” (p. 182). La perspectiva liberal ha ubicado a uno de sus Otros en los valores culturales que se plantean metas colectivas para definir la organización de la sociedad. Esto es lo que ha llevado a plantear como incompatibles los valores individuales y los culturales/colectivos, lo cual como veremos en el siguiente capítulo en lo correspondiente a los problemas que ha habido en Tidaá por la entrada de nuevas religiones, no es necesariamente cierto: se puede tener la posibilidad de

individualmente tomar ciertas decisiones, y al mismo tiempo formar parte de una colectividad que permita reproducir algunos aspectos de la vida a través de formas comunitarias.

Ante la posibilidad de sistemas alternativos que pudieran alentar otro modo de organización, las élites en el poder y el Estado neoliberal, que trabaja para el capital, han desarrollado una serie de prácticas, entre las cuales están los Aparatos Ideológicos de Estado, pero también los Aparatos Represivos y las políticas económicas, que han ido socavando estas otras formas de organización. Como lo ha expuesto Díaz Polanco (2003), el indigenismo ha desarrollado diversas técnicas *etnocidas* –liquidacionistas– a lo largo del tiempo para terminar con las diferencias culturales. A éstas se ha sumado, desde mediados del siglo XX, una estrategia *etnófaga* en la cual “mientras se reconoce la vigencia de las identidades se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos, desde la misma comunidad” (Díaz Polanco, 2006, p.162). “Busca socavar la unidad comunal desde adentro, poniendo más activamente en juego las fuerzas individualistas del mercado, y utilizando pautas y mecanismos de atracción y seducción” (p. 163).

El problema al que nos enfrentamos con el debilitamiento de la comunidad no es solamente el relacionado al impedimento de su existencia en un espacio físico determinado, sino que además se está logrando que se piense que no es una alternativa, que no es posible vivir bien o salir adelante dentro de este modelo, que hay que buscar una solución individual de acuerdo al estilo capitalista que domina actualmente.

Así las comunidades entran en una especie de molino sistémico en el que los procesos externos e internos van reforzándose para generar un movimiento circular que va erosionando la identidad de la comunidad y su posibilidad de definir un rumbo particular para el grupo. Los procesos internos, los psicológicos, no se generan en el vacío, sino que ocurren en contextos económicos y sociales particulares. Estos a su vez no ocurren de manera automática, sino que se desarrollan de acuerdo con los comportamientos de personas que actúan a partir de sus formas de entender el mundo y las relaciones en él existentes; a partir de las simbolizaciones que han construido. En el caso de comunidades como Tidaá se conjuntan la atracción hacia la abundancia material y la ideología liberal para cerrar este círculo que resulta en la tendencia a adoptar los modelos capitalistas de vida y a ir abandonando las formas de organización, producción y reproducción propias.

La devastación que este molino posibilita puede ser inmensamente fuerte, sin embargo, como hemos visto y veremos en distintos momentos a lo largo de este trabajo, hay construcciones sociales, culturales, económicas y psicológicas que no han sido trituradas por dicho artefacto. Hay dos procesos que participan en la circularidad del molino que permiten que ciertos rasgos culturales pervivan. Por una parte, como explica David Harvey la acumulación primitiva y la consiguiente acumulación por desposesión suponen “la apropiación e integración de logros culturales y sociales preexistentes además de la confrontación y sustitución” (2004, p. 117). Por la otra, en la búsqueda de imponer un cierto modelo, van quedado algunos espacios que no se logran controlar en esa lucha de la que nos habla el concepto de hegemonía. “‘Hegemonía’ – explican Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004)– hará alusión a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, permitieran dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena” (p. 31). Finalmente las transformaciones en las formas de pensar no son lo suficientemente profundas como para que se dejen fluir los cambios sin reparar en la catástrofe que en términos sociales está sufriendo el pueblo.

Son estos pequeños espacios que permanecen –que se dejan ver en ciertas inconformidades, resistencias, en los brotes de rebeldía, en los intentos de organización...– los que permiten que se pueda vislumbrar alternativas. Se trata de elementos que en cierto modo están aún latentes pero cuya existencia se mantiene a manera de referente que puede servir como inspiración o demostración de que han existido y pueden existir distintas formas de organizar el mundo.

Capítulo 5:

Transformaciones en la organización comunitaria

I. La división del pueblo

El problema que se generó en torno a la conversión de algunas personas a otras religiones probablemente sea el más grave y grande conflicto en que se hayan enfrentado personas del propio pueblo. Los católicos lo refieren como lo que acabó con la unidad del pueblo, lo que lo dividió. Se entiende esta reacción de la gente ya que la religión católica era uno de los ejes fundamentales de la vida del pueblo, un factor estructurador que abarcaba desde la convivencia cotidiana hasta las relaciones políticas. Era algo que determinaba cómo y cuándo se realizaban las actividades del pueblo.

En los años 50 comenzaron a “llegar” otras religiones a Tidaá. La gente recuerda que venía una persona con esa nueva idea y comenzaba a animar a más gente, y poco a poco se iba juntando un grupo. En voz de un evangélico el proceso fue de la siguiente manera:

Antes no creía nadie. Bueno hubo un tiempo, no recuerdo en qué año, creo 1950 o 51, algo así, por aquí pasó una avioneta [...] pasó por allá arriba, allí así, y allí dejó tirar unos folletos de la Biblia, de san Juan, el evangelio de san Juan, san Pedro. [...] Vino a tirar bastantes folletitos de esto. Y de ahí unos empezaron a estudiar, de allí de poco a poco vino unos misioneros hablando de la palabra de dios, y ya se fueron agrupando: uno, dos. Así se fueron agrupando y vieron de que la palabra de dios hablaba bien, y en partes de la palabra de dios dice de que no matarás, no hurtarás, no codiciarás, no este... que haiga amor entre cada uno de nosotros. Y vieron esa parte, entonces mucha gente le gustó eso y ya empezaron a asociarse dos, tres grupitos así. Y de repente venía un misionero y llegaban con él, como ya se empezaban a ubicar, llegaban con tal persona, no, dice “esa persona está...” no, dice, “vaya usted ahí porque con esa persona es el que está hablando de la palabra de dios” [...] Bueno pues ahí lo mandaban y ahí se iba y ahí ya empezaban a hacer su grupito y se fue haciendo grupo..., se fue haciendo grupo. (Mario Rodríguez, entrevista 07/07)

También hay quienes empezaron a acercarse a otras religiones en sus viajes como braceros a Estados Unidos. Uno de ellos, reconocido como de los primeros que trajo el evangelio, nos cuenta:

Me tocó estar en Estados Unidos, me regalaron una Biblia y cuando llegué aquí, como lo leí que dice muy bonito, me juzgué yo solo lo que hacía yo malo y comencé a hablarle a los hermanos, que éramos entre seis. (Modesto Gutiérrez, entrevista 14/09/06)

Estas diferentes aproximaciones a las nuevas religiones –en el territorio propio o fuera de él– sucedían más o menos en la misma época. En un inicio se leía la Biblia a escondidas y no había confrontación con el resto de la gente del pueblo. Pero poco a poco empezaron a ser más los que se reunían y los católicos se fueron dando cuenta de que tenían algunas actitudes que les molestaban como no querer dar la cooperación para el templo, desconocer las imágenes y pensaron que “se estaban apartando”.

Se habla de que los conflictos con los “hermanos” comenzaron en 1969. A partir de ese momento hubo algunos problemas y quejas, pero más bien se fue acumulando la tensión hasta que estalló a principios de los 80 cuando los evangélicos quisieron construir el Templo del Buen Pastor, es decir, en el momento en que se empezó a edificar la primera representación material de la existencia de otra religión.

[En el pueblo] empezaron a hacer asambleas que “qué iban a hacer con esos señores porque ya se están dividiendo, están haciendo su templo, están haciendo... y ¿qué vamos a hacer con ellos?”. Se empezó a hacer la asamblea, “vamos a correrlos o vamos a matarlos” dicen. “Están haciendo... ya hasta templo y ¿qué vamos a hacer con ellos? van a empezar a dividir aquí el pueblo” [...] Bueno, pues eso es lo que hicieron ellos, hicieron asamblea, hicieron... y nos querían correr. (Mario Rodríguez, entrevista 07/07)

La gente empezó a presionar a las autoridades para sacarlos, a buscar la manera de quitarles el terreno del templo que estaban construyendo. Fue una época muy dura para la gente que decidió cambiar de religión porque había algunas personas que estaban realmente molestas con ellos, incluso cuentan que había un señor que los insultaba hasta por el altavoz (que es el medio por el que se dan los avisos oficiales en Tidaá). Según lo que los propios protestantes dicen, fue este rechazo y el miedo a que se generara un enfrentamiento, lo que los hizo no participar en el tequio que se estaba llevando a cabo para reparar el curato de la iglesia, aunque era razonable pensar que quienes ya no pertenecían a esa congregación no tuvieran que trabajar en una obra para arreglar su edificio, siendo que el tequio es un trabajo comunitario y no uno religioso. Pero en ese momento esa división no era clara, hasta entonces ambas instancias permanecían como la misma.

Así la negativa a participar de los protestantes se tradujo en una denuncia ante el ministerio público de Nochixtlán y el de Oaxaca, algunos dicen que hasta ante el de México. Alguno de ellos envió el conflicto a Huajuapán donde finalmente terminó esta serie de pleitos legales.

Pues ya, nos fuimos a Huajuapán y nos pidieron nuestra exigencia, que por qué no dábamos servicio. “Yo de mi cuenta” le digo “sí estoy dando mi servicio”. “¿Tienes tu defensa? [...] Tu defensa, tus papeles [...] Vayan y traigan sus defensas”. Y ya, llevé mis papeles, desde que estuve de topil, policía, secretario del alcalde, tesorero de las aulas que se plantó, luego como regidor, luego como presidente de bienes comunales, y luego como alcalde, y bueno presenté mis papeles. Luego Anselmo pues apenas había salido de presidente, le donaron una diploma. Y entonces [el encargado del ministerio de Huajuapán] empezó a regañar al presidente, “cómo dice que estos señores no dan servicio [...] Tú como presidente por qué te portas así [...] ahorita están en su derecho, la constitución los ayuda, ahora háblale a tu pueblo que se contenga y se retenga y tú ve a que vivan tranquilamente, que no estén con divisiones, con pleito, con esto que lotro, o que éste lo critique al otro, ¡no!, que vivan bonito.” (Modesto Gutiérrez, entrevista 14/09/06)

Todavía después de esto, en una carta que dirigen varios ciudadanos inconformes al presidente municipal a principios de 1986, se solicita que no aprovechen los materiales del pueblo para la edificación de su templo y que muestren su permiso de construcción ya que no quieren cooperar con las cuotas de las obras que se están realizando en el pueblo. Piden que se prohíba que hagan propaganda en las casas argumentando que esto va contra las buenas costumbres y hace que la gente se olvide de sus raíces (Archivo del Juzgado de San Pedro Tidaá, 28 de febrero de 1986).

Antes de que hubiera variedad de cultos, la religión no dejaba espacios para la diferencia, todos eran católicos y por lo tanto tenían que comportarse como tales y cumplir con ciertas obligaciones. La organización del pueblo estaba totalmente permeada por el culto, al igual que gran parte de las relaciones que en él se establecían. Aparentemente había conformidad ante el que las cosas fueran de este modo, pero el que ciertos grupos decidieran aprovechar la posibilidad de cambiar de agrupación religiosa cuando ésta se presentó, nos hace suponer que el tejido social que se establecía con base en la religión católica en realidad estaba corroído y no satisfacía a todos. De otra manera no hubieran tomado varios la fuerte decisión de separarse de la iglesia aún sabiendo el papel que ésta jugaba y lo que este atrevimiento les significaría.

Uno de los motivos más expresados por los tidadeños para haber cambiado de religión es el problema de consumo bárbaro de alcohol que existía en torno a la religión católica. El alcoholismo que prevalecía en el pueblo es probablemente un síntoma de los malestares de las personas y de sus relaciones, pero también formaba parte de un círculo vicioso, que como ya decíamos al hablar de la memoria sobre los excesos que había y sus consecuencias, en gran medida era provocado por las prácticas propias de ésta religión. Para los católicos parte fundamental de las relaciones que se dan en una fiesta o convivio son a través del alcohol, ““tu toma porque vas a tomar conmigo y todos vamos a tomar, y si no pues no eres amigo, ¿cómo quieres ser amigo?, pues vamos a tomar’ [...] ‘Tú, tu esposa y todos, vamos a tomar.’” (Lorenzo González, entrevista 09/06). Ante esta situación, la prohibición de la bebida propuesta por las nuevas religiones fue bien aceptada por quienes fueron inclinándose por las ofertas de establecimiento de nuevos lazos.

La diversificación de perspectivas que genera la conformación de nuevos grupos religiosos va desmitificando la unicidad de la religión impuesta y va generando mecanismos de unidad e identidad alternativos. Pero, como ya decíamos, no fue nada sencillo para estas personas desvincularse de la iglesia. Hemos visto a lo largo de la historia que la religión ha fomentado la intolerancia, en su nombre se han emprendido cruzadas, conquistas, guerras, linchamientos... En Tidaá la persecución que se realizó en contra de los evangélicos no fue menor, había enfrentamientos personales constantes y la voluntad del resto del pueblo de impedir que permanecieran en la comunidad miembros de otras religiones sólo fue frenada por el arbitraje de las autoridades federales.

Una vez que se comprendió que la ley no los apoyaba, los católicos fueron cesando las hostilidades y poco a poco volvió la tranquilidad al pueblo.

Actualmente en Tidaá las diferencias de credos entre los católicos y las distintas iglesias de evangélicos no impiden que en cuestiones de trabajo, gobierno del pueblo o eventos (cuando no hay alcohol de por medio) se pueda convivir de manera respetuosa y solidaria. El trauma del rompimiento religioso pudo superarse conforme los católicos fueron comprendiendo que no iban a poder imponer su voluntad y que, si tenía que permanecer esa gente ahí, era necesario incluirlos ya que finalmente formaban parte de la comunidad. Así, después de algunos años de que se vieron frustrados los intentos por acabar de manera cortante con el problema de la división,

empezaron a calmarse las cosas. Se reestablecieron ciertos vínculos entre las personas teniendo como eje la necesidad de una sociabilidad que no fuera un problema más en sus vidas tomando en cuenta que todos eran miembros del mismo pueblo. Con esto Tidaá logró reorganizarse de manera que no prevaleciera la dinámica, tan conocida en otras comunidades, de grupos eternamente enemistados que se impiden mutuamente el desarrollo y se confrontan constantemente.

Hay una característica de la forma en que se dio la separación que pudo ser importante para el mantenimiento o restablecimiento de vínculos. Al parecer cuando la gente empezó a decidir entrar en otras religiones no fueron grupos de interés o familias completas las que lo hicieron. Dicen que se daba el caso en que sólo uno de los miembros de un matrimonio decidía entrar, y es común que haya padres protestantes con hijos católicos y viceversa. Cambiaron de religión miembros de distintos grupos políticos y económicos, personas respetadas y no respetadas de la comunidad. Esto permitió que no se aprovechara el tema religioso para fortalecer enemistades entre grupos y agravar las confrontaciones y divisiones que existían previamente, aunque claro que existía cierta afinidad entre quienes se acercaban a las distintas congregaciones.

Para el reacercamiento que se fue dando una vez que se comprendió la necesidad de que la comunidad siguiera funcionando de acuerdo con los principios más básicos que necesitaba para hacerlo de respeto y apoyo mutuos, seguramente también jugó un papel importante la actitud de los propios recién conversos que comprendieron que no podían transformar al pueblo para que todos creyeran en lo mismo que ellos o funcionaran de acuerdo a formas diferentes a las tradicionalmente establecidas. Aparentemente moderaron sus iniciativas de divulgación del evangelio (que actualmente tratan de inculcar personas que vienen de fuera) y buscaron la manera de continuar con su vida como parte de la comunidad. Se reincorporaron a los tequios y las asambleas, y con el paso del tiempo volvieron a ocupar cargos de igual importancia que cualquier otro comunero, incluso el de presidente.

De cualquier modo, los evangélicos no dejan de ser los “apartados”. Una de las transformaciones más importantes de las que provocaron es la que los evidencia en este sentido: la censura del consumo de alcohol. La propuesta de los “hermanos” relativa a la prohibición de la bebida no fue tan mal recibida en tanto que el problema del consumo de alcohol era bastante grave en Tidaá. Incluso los católicos señalan la entrada de otras religiones como el momento en

que se dejó de tomar tanto, ya que aparentemente el nuevo comportamiento de los que cambiaban de religión generó cierta reflexión en los católicos que promovió que redujeran su consumo. Pero es justamente la distancia entre la prohibición y la disminución la que hace evidente la distinción entre católicos y protestantes. Aunque se redujo la bebedera, ésta no ha dejado de ser parte central de las fiestas de los católicos, y siendo que los principales eventos del pueblo son las celebraciones de esta religión, los protestantes quedan imposibilitados de participar en estas reuniones de manera íntegra. Los evangélicos son “los apartados” ya que no pueden ir a casa del mayordomo de la imagen porque es idolatría y no pueden convivir de la misma manera que los católicos en las reuniones ya que no toman. Y aunque en las fiestas importantes andan por ahí viendo y participando en las actividades que les son permitidas por su religión, los festejos católicos son momentos fundamentales de convivencia, de socialización, y el que no puedan participar en ellos plenamente sí se impone como una barrera.

Por otra parte, la poca participación en eventos tan importantes como lo son para los católicos las fiestas de sus imágenes, hace que en algunas personas siga existiendo cierto enojo o resentimiento hacia los que profesan otras religiones; que no se haya superado el trauma que significó todo este proceso. Esto se manifiesta sobre todo en la idea bastante difundida de que el pueblo ya no está unido y de que los evangélicos son unos aguafiestas, pero también en los comentarios ofensivos que de vez en cuando les suelta algún borrachito. Este enojo surge sobre todo cuando los católicos hablan de las reuniones de protestantes, éste es el punto que más se critica de su separación: el llevar a cabo eventos en los que no se invita a los católicos. Finalmente podemos entender el resultado del pacto que se estableció entre las distintas religiones en Tidaá como un catolicismo público y militante, y un protestantismo tolerado con la condición de que sea prudente.

La adopción de nuevas religiones ha tenido otras implicaciones en cuanto a la organización del pueblo que tienen más que ver con su funcionamiento político. Antes de la aparición de otras religiones, las autoridades de Tidaá, como eje articulador de la organización comunitaria, tenían un poder de convocatoria y coercitivo que en gran medida dependía de su relación con la iglesia (incluso había una imagen de san Miguel en la alcaldía). El que el sistema político y el religioso se encontraran entremezclados, era común en los pueblos indios en general, como menciona Leticia Reina en su estudio sobre los pueblos indios de Oaxaca,

[...] el sistema civil estaba impregnado por rituales religiosos, y el religioso se encontraba politizado, además de constituir la fuente de apoyo para el ejercicio del gobierno indígena. Ambos sistemas estaban igualmente cruzados por las mayordomías, reducto de las cofradías coloniales y de las cajas de comunidad, que a su vez organizaban el ciclo festivo de los pueblos. (2004, p. 238)

Ante la pérdida de poder de la religión católica por su imposibilidad de continuar como religión única, el gobierno local tuvo que entrar en un proceso de laicización que no se había desarrollado a pesar de que ya hacía tiempo se había dado a nivel nacional y en muchos otros municipios y pueblos. El que una parte de los ciudadanos se separara de la iglesia católica restó fuerza a la autoridad que daba a los gobernantes del pueblo esta unión, ya que al dejar de ser la iglesia una instancia que todos respetaban y tenían que obedecer el apoyo que podía brindar a las autoridades el poder “divino” se fue reduciendo poco a poco. Sin la posibilidad de respaldarse en la iglesia, el poder político tuvo que comenzar a ser menos autoritario y por lo tanto a más plural, proceso en el cual también influyeron fuertemente las restricciones al poder punitivo que fueron imponiendo cada vez más las autoridades federales.

II. Transformaciones en la organización política local

Tidaá, al igual que muchos pueblos de Oaxaca, ha tenido la posibilidad de funcionar conforme a acuerdos comunitarios y legislaciones propias ya que se organiza conforme al sistema que se ha llamado de usos y costumbres. Éste consiste en que pueden, dentro de ciertos límites, gobernarse de acuerdo a la sus formas tradicionales, es decir, mantener cierto tipo de autonomía.

El que sea así tiene que ver con que el modelo de la república de indios, que utilizaron los españoles para organizar a los pueblos indígenas durante la colonia y que les permitió conservar ciertas características y formas de su gobierno, se respetó en la conformación de los municipios, ciudades con ayuntamientos, republicas y comunidades durante los primeros años de la vida independiente (Díaz de Jesús, 2003, Mendoza, 2004), y pudo continuar –con sus adecuaciones– ya que durante el siglo XIX los pueblos resistieron a los diferentes intentos de terminar con sus

formas organizativas⁶⁵. Estos gobiernos locales en un inicio estaban en manos de las élites indígenas, pero durante el siglo XIX se dio un “proceso de macegualización”, probablemente promovido por el nuevo orden político republicano que buscaba establecer la igualdad entre los individuos, a partir del cual se empieza a desarrollar un sistema de cargos en el que los puestos en el gobierno son ocupados por miembros de la comunidad que no tienen que ser nobles ya que los viejos títulos nobiliarios indígenas habían dejado de tener poder –por ley los caciques y principales eran un ciudadano más. Durante el siglo XIX las autoridades locales de los pueblos oaxaqueños fueron armando un sistema de gobierno propio, distinto a la estructura política federal, aunque dentro de su jurisdicción (Reina, 2004).

Esta transformación no se ha detenido. A lo largo de los últimos años estas formas organizativas han ido modificándose en cierta medida a partir de los cambios en los modos de vida de la gente y en otra por las dinámicas externas al pueblo más vinculadas con procesos nacionales.

De cualquier modo, Tidaá, como decíamos, se encuentra desde hace más de un siglo inmerso en este proceso de transformación política. Por el momento se mantiene como un municipio que se rige por usos y costumbres, que tiene un ayuntamiento, una alcaldía simbólica –ya sin el poder que tuvo en el siglo XIX–, un comisariado de bienes comunales, una tesorería, y distintos comités que se encargan de todo tipo de servicios públicos (de operar los molinos, organizar los asuntos escolares en cada una de las escuelas, de la tienda conasupo, del agua potable, de los caños de riego, etc.). Todavía mantiene la gran ventaja de que los partidos políticos no participan en las elecciones locales donde se eligen popularmente estos representantes que cumplen con “su servicio” sin recibir una remuneración por ello. Para la gente de Tidaá no sólo es importante, sino lo normal y lo lógico, que se tengan que hacer de este modo. Se comparte la idea de que la participación y manejo de ellos mismos de la política de su comunidad es fundamental para el pueblo.

⁶⁵ La posibilidad de los pueblos de este estado (que cuenta con 570 municipios) de mantener sus propios gobiernos se ha dado a pesar la tendencia integracionista de la política del gobierno federal, que, como explica Consuelo Sánchez (2003) ha buscado propiciar la disolución de estos gobiernos en el molde municipal y, de esa manera, integrar a los indígenas a las formas de gobierno del conjunto de la población nacional. Sánchez menciona que “Uno de los aspectos de esta política ha consistido, por un lado, en desconocer las formas de gobierno indígena y obstaculizar cualquier pretensión de los pueblos de constituir unidades supracomunales o supramunicipales; y, por otro, en imponer en las comunidades indígenas el “municipio libre” como única forma de gobierno reconocido constitucionalmente.” (Sánchez 2003).

como dice, bueno, decía, mi papá, siempre le tocaba el servicio, “lo que es servicio que dar al pueblo, pues ni modo, acepto el servicio. Porque, ¿quién lo va a servir?, ni modo de que va a venir los de Tilantongo, ni modos que van a venir los de Yodocono. Pues nosotros, porque somos aquí del pueblo, tenemos que servir y no nos queda otra”. Pasa lo mismo pues cuando ahora estamos aquí, los que estamos de planta pues realmente ahora sí que apenas y descansamos un mes, dos meses acaso según, y luego otra vez a dar servicio, dos años, tres años según, apenas y nos dejan descansar unos cinco, seis meses, un año si acaso [...] ni modo, aquí estamos pues. (Arturo Miguel, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

Al ver estos servicios y al estar nosotros cumpliendo los servicios del pueblo, es como se está manteniendo el pueblo. Porque si no hubiera quién cumpliera esos servicios no habrá... no hay pueblo, como que no se siente ser un pueblo. (Faustino Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

Yo creo que sí es muy importante, como lo dijo él, porque si no, no fuera un pueblo. Y como se menciona [...] que un municipio libre y soberano bueno, es muy indispensable los servicios, desde un topil hasta el más alto, porque si no, pues entonces no va a ser un municipio. (Raymundo Sandoval, grupo de discusión barrio chico 12/10/06).

En Tidaá, desde que se recuerda, la forma de organizar la política ha sido mediante asambleas. Asambleas que se llevaban a cabo para elegir a las autoridades, y asambleas convocadas por éstas cuando era necesario discutir y acordar un asunto de manera colectiva. Con esto, se delegaba la responsabilidad del bienestar de la comunidad a una serie de personas que trataban de cumplir con las expectativas que tenía el pueblo de ellos como representantes, y en tanto tales desarrollaban estos espacios para poder escuchar a los miembros de la comunidad como actividad necesaria para poder ser autoridades obedientes (que saben escuchar al otro, Dussel, 2006). De cualquier modo estas reuniones no estaban exentas del ejercicio de relaciones de poder ya que a pesar de que formalmente permitían la participación de todos por igual, podían reproducirse en ellas mecanismos sociales que impidieran la simetría. Más allá de los grupos existentes en un determinado momento había siempre un grupo que no era tomado en cuenta que eran las mujeres, quienes no podían participar en las asambleas más que a través de la voz de sus maridos o padres. También existía un sector cuyas opiniones tenían mayor autoridad en tanto que se les reconocía su experiencia: los principales, hombres viejos de la comunidad que habían ocupado cargos a lo largo de su vida y tenían un gran conocimiento de como funcionaban ciertas cosas, pero que también se desempeñaban como una fuente de poder tradicionalista en contra de las innovaciones.

Muchas veces los acuerdos a los que se llegaba en las asambleas incluían realizar un trabajo para conseguir lo que se proponían. Éste se organizaba a través del tequio (trabajo colectivo para la comunidad), que generaba una responsabilidad y una convivencia particulares en torno a las actividades del pueblo. El tequio, es importante no sólo por lo que se logra mediante el trabajo en común, sino que al igual que las asambleas, es un modo de socialización de los problemas de carácter general del pueblo⁶⁶.

Las modificaciones de las relaciones que se establecían en torno a la organización de la vida comunitaria pueden verse reflejadas en la disminución de la importancia, frecuencia y afluencia a los tequios y asambleas. Esto tiene que ver con la mayor influencia de la política nacional, pero es también efecto de una serie de transformaciones generadas por las dinámicas propias de la gente del pueblo en un marco de condiciones que se imponen desde un sistema político nacional y un sistema-mundo capitalista global que, como habíamos dicho en un principio, van delineando los cambios organizativos de la comunidad.

Cambios generados por las dinámicas migratorias

Buena parte de estas transformaciones en la vida de los tidadeños tiene que ver con las dinámicas migratorias que van modificando las posibilidades que existen de organizar una comunidad en la cual un gran número de sus miembros se han reubicado en otros lados y otros tantos van y vienen.

En este sentido la principal innovación en cuanto a la organización política del pueblo – que incluía a la gente que seguía viviendo ahí y a la que en ese momento ya no lo hacía pero no se había desvinculado– se dio durante los años 60 con la conformación de las *Mesas Directivas*. Éstas son asociaciones de tidadeños residentes en la Ciudad de México y de Oaxaca que se reúnen para realizar distintas actividades, entre ellas la de buscar la manera de apoyar al pueblo. Estas agrupaciones responden a nuevas formas de pertenencia e identidad, que son fundamentales

⁶⁶ Hay que tener presente cuando se habla del tequio que el que los pueblos indios tengan que resolver algunas de las necesidades de la comunidad a través de esta forma de trabajo es otro ejemplo de cómo se han mantenido las desigualdades en el trato hacia la población indígena. El que estas comunidades mantengan dicha forma tradicional de organización permite que el gobierno pueda hacer uso de mano de obra gratuita en trabajos que en otros sectores tienen que ser pagados.

para quienes aunque se fueron del pueblo quieren mantener una relación que retroalimente su sentimiento de pertenencia.

Primero se conformó la Mesa de la Ciudad de México. Antes de que se organizaran como mesa directiva, las familias que empezaron a radicar en el Distrito Federal se reunían para jugar básquetbol, y convivir en su tiempo libre con los paisanos. Entusiasmados con compartir con el pueblo las mejores condiciones de vida que –en términos materiales– tenían, comenzaron a pensar de qué manera podían aportar algo al pueblo, y decidieron mejorar la cancha de básquetbol,

Lo primero que pensamos era el campo deportivo de básquetbol, porque pues nos enfocamos a esa situación porque cada fiesta del seis de agosto [...] antes era pura borrachera. Jóvenes, señores y de toda edad, ora sí que jovencitos, estoy hablando de catorce, quince años, ya probaban la cervecita y el tequila y el aguardiente y así. Entonces por ahí enfocamos que ojalá que haciendo deporte se eliminara eso. Y sí logramos, sí logramos. Pero para esto no éramos nada, o sea que su servidor no era nadie más que un ciudadano común y corriente. Empezamos a trabajar, a controlarnos, a dar nuestras cooperaciones, estamos hablando de diez pesos, quince pesos, para, para los postes del básquetbol, y así. Hasta que logramos todo eso, pero eso ya se vino a hacer hasta que me nombraron presidente de la Mesa Directiva que fue en 1963. (Pedro Cruz, entrevista 11/06)

A partir de ese momento la Mesa del Distrito Federal y, a partir de su conformación, pocos años después, la de la ciudad de Oaxaca, fueron fundamentales para el pueblo. Su actividad consistía principalmente en juntar y enviar recursos que servían para hacer obras de distintos tipos. A la que más importancia dan quienes cooperaron en su momento y ahora están en el pueblo es a la electrificación.

La fuerte contribución de los tidadeños que vivían fuera llevó a que la vinculación de las Mesas con el pueblo dejara de ser solamente económica. Al poco tiempo su participación ya no sólo consistía en enviar recursos sino que pudieron tomar parte, como organización, en las decisiones concernientes al pueblo. Lo anterior no sólo significó que se les consultara con respecto a obras que para realizarse requerían de su cooperación, sino que se les empezó a tomar en cuenta en la elección de las autoridades, para lo cual se comenzó a realizar la votación además de en el pueblo en las dos Mesas. Con esta flexibilización de las formas de participación se consumó una especie de reterritorialización de la comunidad ya que las relaciones políticas internas se extendieron, en ciertos sentidos, hacia otros lugares. Los migrantes organizados

adquirieron derechos y obligaciones formales ante el pueblo lo cual contribuyó a reforzar sus vínculos comunitarios a distancia.

Para incorporar a los miembros de las Mesas Directivas en las elecciones de las autoridades éstas dejaron de hacerse por “voz directa”, sugiriendo a alguien en la asamblea y levantando la mano para elegirlo al principio y con el paso del tiempo escribiendo su nombre en una boleta. Esta modalidad permitía que se fueran dando argumentos y debates en torno a los candidatos que se iban sugiriendo, aunque también podía llevar a que un grupo impusiera a alguien a partir de una argumentación mediada por relaciones de poder. De cualquier manera no era posible desarrollar una discusión de este tipo en tres lugares simultáneamente, por lo que a partir de esta inclusión aunque se presentaban a los candidatos sugeridos, cada sede desarrollaba su dinámica particular para votarlos. Ésta tendió hacia la adopción del modelo electoral nacional del voto “libre” y “secreto” a través del boletaje, lo cual en teoría debería de reducir las presiones de grupos. El voto también se fue convirtiendo en algo individual y no familiar como solía ser originalmente cuando el responsable de la familia –que era el padre a menos de que le fuera imposible asistir– era quien iba a la asamblea y emitía su opinión. Esta transformación, que se acompaña de una larga lucha de las mujeres de muchas partes del mundo por ser tomadas en cuenta, ha permitido que finalmente las tidadeñas voten para elegir a sus autoridades y puedan asistir a las asambleas, aunque normalmente su participación en ellas se limita a escuchar. Actualmente también ocupan cargos comunitarios que se consideran propios para su sexo como los de comités escolares.

Pero la participación política de los radicados en México y Oaxaca no se detuvo en la elección de autoridades. La disminución de la gente que había en el pueblo, según explican los tidadeños, se combinó con el aumento de servicios públicos que se fue logrando con el paso de los años, haciendo que fuera difícil para quienes se quedaban cumplir con todos los cargos que eran necesarios para organizar los distintos servicios.

Empezaron a llegar más programas, ya empezó a haber por ejemplo el comité de la primaria, el kinder, el albergue, ya vino la secundaria, ya con su comité, ya se compraron las máquinas. Todo eso ya fue pidiendo su comité, su comité, su comité, entonces aquí ya no dábamos batería, ya no nos dábamos abasto. Entonces ya bueno pues que se vengan los de México, porque muchas veces, los tíos más allá tenían la maldad “ese viene bien vestido, acá presumiendo, pasando la fiesta, pos que se venga, a sufrir un poco”. Por eso fue que empezaron a [...] jalar los residentes. (Aurelio Pérez, entrevista 11/07)

La primera ocasión en que llegó a la Mesa Directiva de México la noticia en junio de 1989 de que una serie de personas habían sido elegidas para irse al pueblo a ocupar un cargo en septiembre los residentes se negaron ya que en tres meses no podían arreglar las cosas que necesitaban para poder dejar su vida en la ciudad durante tres años. Lo que se acordó con la gente del pueblo, que se empeñaba en que cumplieran, fue que si se les avisaba con nueve o diez meses de anticipación aceptarían. Y tres años después, en las siguientes elecciones así se hizo.

Actualmente el vínculo que se mantiene con el pueblo es lo suficientemente fuerte para que la mayoría de los residentes en México y Oaxaca hagan lo que esté en sus manos para acomodar o suspender su vida en el lugar donde habitan e irse uno o tres años –dependiendo del puesto– al pueblo para cumplir con el cargo para el que los eligieron, al que como hemos dicho no corresponde ningún sueldo. Esto tiene que ver con que se considera una actitud honorable cumplir con un servicio cuando el pueblo lo solicita. Es algo a lo que no puede negarse ninguna persona que quiera ser digna de respeto y mantener una buena relación con la gente del pueblo.

Todos somos servidores, tanto un presidente al último topil o policía, porque todos estamos sirviendo a nuestro querido pueblo, para que así también nosotros demos un ejemplo a nuestros hijos, porque a lo mejor van a la ciudad y se olvidan de todo, pero si nosotros por ejemplo, venimos de nuestros padres o abuelos y nos están recordando cómo nos prometieron hacer esas cosas [en el bautismo], igual que nosotros, por ejemplo, a los hijos que vienen, "no pos tú también así le vas a hacer" vienes también ese seguimiento, por ejemplo, si nace el hijo, "no pos sabes qué, tu vas a ser así, vas a ser respeto a los señores, si te dan un servicio pues ni modo, ahora sí vas a servir a tu pueblo porque eres un ciudadano, y regresas a México pero con cara limpia, regresas, pero 'yo ya serví, ya di un servicio que el pueblo me confió'" (José Rodríguez, tesorero del comisariado de bienes comunales 2004-2006, grupo de discusión autoridades municipales 10/06).

Tenemos un compromiso moral con nuestro pueblo, para mí que eso nos motiva porque tenemos a nuestros padres que pues ellos están de por vida aquí, que no han salido a la ciudad a radicarse totalmente allá, pero pues eso es lo que nos motiva pues a regresar aquí a nuestro pueblo, a servir lo poco que podemos hacer por nuestro pueblo y así nos gusta, por voluntad más que nada. (Federico González, presidente del comisariado de bienes comunales 2004-2006, grupo de discusión autoridades municipales 10/06).

La verdad que yo no quería venir, pero mi finada madre me dijo que si no venía pues era una vergüenza para mí, porque me estaban dando una posición de respeto. [...] Le pregunté a varias personas qué consejo me daban [...] y en todos lados, ahora sí que casi me obligaron que viniera (Saúl Valentín, regidor de hacienda 2005-2007, grupo de discusión autoridades municipales 10/06).

Aquí lo que más vi, es que si no venía a servir repercutía a mis hijos. Porque a lo mejor mis hijos van a venir y les van a decir “oye pues tu padre no, no vino a servir” es por ahí, más que nada, por mis hijos, a eso vine a servir. (Victorino Miguel, síndico municipal 2005-2007, grupo de discusión autoridades municipales 10/06).

La primera vez que ocupó el cargo de presidente un residente en México tardó un año en “ubicarse” porque llevaba treinta años fuera, lo cual no fue una limitante para que a partir de entonces se elija a personas que residen en la ciudad para ocupar cargos como autoridades municipales junto con quienes viven en el pueblo, o vienen y van, que como ya decíamos no sólo cumplen con los cargos de autoridades sino también con los necesarios para que funcionen los servicios públicos del pueblo.

Esta situación de desconocimiento de quienes viven fuera de ciertas condiciones de la comunidad tiene que ver con que aunque los lazos que se establecen entre ellos y el pueblo –ya sea a través de las organizaciones de migrantes o por el vínculo con familiares y amigos que no han migrado– son bastante fuertes, éstos no pueden ser del mismo tipo que cuando vivían en la comunidad dadas las condiciones que impone la distancia entre los núcleos poblacionales. La participación política de estas agrupaciones a través de colaboraciones económicas y en la elección de autoridades refuerza el vínculo con la comunidad de aquellos que están fuera, pero no puede evitarse que la relación que se establece sea lejana, incluso hasta cierto punto ajena: la gente que está fuera puede pensar en el pueblo, hablar sobre él, participar en las fiestas principales, votar en las elecciones de autoridades locales..., pero no vive en el pueblo, no toma parte en las actividades de la vida cotidiana, en la convivencia tan particular que propician, no tienen que lidiar con las labores del campo, con las condiciones del clima, no participa en los tequios, en las asambleas... Es decir, tiene otro tipo de vida, con sus conflictos particulares que debe de resolver en la ciudad, en su barrio o en su trabajo –que normalmente son dos espacios dislocados. Como es lógico no puede participar más que indirectamente en la organización de la vida común del pueblo ya que tiene que resolver su existencia en algún otro lado.

De cualquier manera se considera que es una buena práctica la de elegir a los residentes para ocupar cargos no sólo porque disminuye la frecuencia con que tienen que ocuparlos quienes viven en el pueblo, sino porque se valoran las ideas que pueden aportar como gente que ha “progresado”, que ha cambiado su modo de vida y que ha aprendido otras cosas. Se piensa que la

gente que vive fuera tiene más conocimientos, muchas veces porque han podido estudiar más, pero otras simplemente por estar viviendo en la ciudad.

Pues más que nada las personas que van a ocupar el puesto como presidente municipal, si fue una persona que ya salió, ya emigró, entonces tiene esa idea de mejorar el pueblo. [...] Y eso viene a través de la migración, porque mucha gente trae ya nuevas ideas, y por eso es que ha habido cambios. (Raymundo Sandoval, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Aquí de nuevo podemos ver que la idea de mejorar la vida es empatada con las formas de modernización que se han dado en la urbanización capitalista. La idea de que las soluciones a los problemas con los que tienen que enfrentarse es aplicar los métodos –aunque se haga una copia superficial– que se han implementado en las ciudades que conocen, tiene mucho que ver con el encanto que producen los adelantos de la modernización, por una parte, y con la apropiación de la idea de que las soluciones que se pudieran plantear desde el pensamiento propio de los pueblos indios son poco valiosas por la falta de este contacto, por la otra.

Pero en la percepción de este tema no es –como no lo es generalmente– una sola la dirección de la mirada. Al mismo tiempo que se tiene una preferencia por que gente que ha vivido en la ciudad ocupe los cargos, es común entre quienes permanecen en la comunidad criticar esta manera de proceder ya que, como veremos en el siguiente fragmento de uno de los grupos de discusión, el pueblo está siendo gobernado por personas que aunque son de Tidaá en el sentido de que ahí nacieron, llevan tanto tiempo fuera que no tienen conocimiento sobre cómo funciona la comunidad.

En realidad como que eso ya perjudica porque pues anteriormente se hacía con más delicadeza, con más responsabilidad, ahora sí, con más conocimiento de qué necesidades hay en el pueblo. Ahorita a pesar de que la gente está fuera, pero desconoce mucho, como se habla de usos y costumbres, desconoce porque... (Raymundo Sandoval, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Porque muchos salen joven, ya cuando lo nombran, ya un cargo, supongamos de presidente, de síndico, ya su edad ya está avanzado, ya tiene sus sesenta, o setenta sí puede tener. Entonces, cuando viene al pueblo ignora unas partes también, aunque es nativo de aquí, pero no es igual al que vive de planta aquí. (Arturo Santiago, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

O traen otras ideas (Vicente Cruz, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Y claro que en el otro tienen nuevas ideas, nuevas costumbres. Viene aquí y lo quiere aplicar y claro, no entra porque eso es ahí, aquí es otro. Y por ahí así empiezan... (Raymundo Sandoval, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Pero también a veces el pueblo tiene la culpa, viéndolo bien, también el pueblo tiene la culpa porque, como estábamos diciendo hace un rato, que lo nombran un presidente, pongamos el señor Saúl, yo no lo vi crecer aquí, ese señor vino directamente y se sentó a mandar. Entonces él vino con su idea, que él tiene, de la ciudad, no viendo la necesidad del pueblo. Y el pueblo pues como está tantito más humilde, pues claro que lo vio “no, este sí sirve para que esté al frente” terminó sus tres años, salió y lo vuelven otra vez a reelegir, tres años nuevamente, vuelve otra vez, estuvo seis años, entonces ¿quién tiene la culpa también?, el pueblo⁶⁷. (Arturo Santiago, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Si consideramos que estas opiniones vienen de la misma gente que poco antes había hablado en términos positivos sobre la importancia del conocimiento que tienen las personas que vienen de la ciudad para lograr que haya cambios en el pueblo, vemos de nuevo la contradicción que existe entre el querer y no querer seguir las pautas externas para transformarse. Por una parte se piensa que el pueblo puede salir de su “atraso” a través de los cambios que puede impulsar un grupo de personas que “tiene esa idea de mejorar el pueblo”, pero que por otra parte “desconoce mucho” –sólo por citar lo que dijo una misma persona en momentos diferentes de la plática (Raymundo Sandoval, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)–, que no sabe cómo funciona el pueblo, qué necesidades tiene, cómo se organizan sus grupos, etc., y que va a tratar de organizar sus propuestas a partir de una visión particular del sentido de las transformaciones que no necesariamente respeta las prioridades o prácticas de los habitantes.

Se hace nuevamente presente el deseo de poder transformarse pero conservando ciertos aspectos que se valoran de la cultura propia, lo cual si pudiera lograrse –conducir una transformación que resolviera sus necesidades– sería grandioso, sin embargo el lograrlo no está en sus manos. Sus posibilidades están limitadas estructuralmente al formar parte de una sociedad mayor. Ésta ha atado incluso las más básicas necesidades al marco de reproducción capitalista que implica, para siempre, la marginación de su consumo –como posibilidad de satisfacer ciertas necesidades–, que además de estar limitado por las bajas ganancias que se pueden obtener de la venta de sus productos o de su mano de obra, nunca podrá alcanzar los niveles de vida que son

⁶⁷ Con relación a este último presidente llegó a tal extremo el descontento de un sector del pueblo que intentaron colgarlo, y tuvo que ser rescatado por otro grupo. De cualquier manera el enfrentamiento entre distintos sectores no tiene que ver con que este presidente haya venido de la ciudad sino con los conflictos de intereses propios de la comunidad que como hemos dicho no es monolítica sino heterogénea.

posibles para los capitalistas. Así, aunque la organización política de los tidadeños, en un sentido estrecho, les pudiera permitir mejoras en muchos ámbitos, finalmente no pueden más que definir cómo salir menos perjudicados ante la mundialización de este sistema. De cualquier manera, como hemos dicho, no hay que perder de vista estos deseos que podemos leer como el síntoma de un malestar, de un conflicto latente que oprime nuestra realidad, como el constante martilleo que señala la incompletud, la brecha que divide los deseos de bienestar social de la realidad. No hay que subestimarlos tampoco ya que aunque por el momento no se haya encontrado cómo realizarlos, bien pueden ser potencialidades que logren conformarse como un modo de organización local que pudiera servir como inspiración para futuros cambios más amplios.

Impacto de las políticas nacionales

Gran parte de los cambios en la organización del pueblo se han dado por los nuevos modos de vida de la gente, particularmente por los altos niveles de migración. Pero también ha habido una serie de transformaciones en las políticas nacionales que han sido importantes en este proceso de reestructuración de la política en Tidaá. Éstas son muchas y han tenido diversas implicaciones, pero hablaremos en esta ocasión solamente de aquellas que los propios tidadeños mencionaron como las más importantes durante las conversaciones que sostuvimos con ellos.

Ingresos

Los municipios empezaron a recibir dinero del gobierno a partir de la creación del sistema de participaciones en 1922, pero fue hasta la década de los 90 que cobró mayor impulso el proceso de descentralización de los recursos. En 1998 comenzaron a existir los Fondos de Aportaciones Federales o Ramo 33 con el objetivo de fomentar la equidad entre los estados de la Federación (Barceinas y Monroy Luna, 2006). La diferencia entre estos fondos –el de participaciones y el de aportaciones–, es que el de las participaciones puede ser ejercido de manera discrecional por los estados y municipios, mientras que las aportaciones se encuentran condicionadas de acuerdo a los siete fondos que las regulan de acuerdo con los objetivos de cada uno de ellos. (Cámara de Diputados, 2002) Estos fondos están relacionados con educación, salud, infraestructura social, programas alimentarios y de asistencia social, y seguridad pública, y sólo dos de ellos corresponden directamente a los municipios: el Fondo de Aportaciones para el

Fortalecimiento de los Municipios, y el Fondo de Aportaciones para la Infraestructura Social en su vertiente municipal. (Barceinas y Monroy Luna, 2006).

A pesar de que algunos de estos fondos se dan en razón del número de habitantes –que como hemos visto no son muchos en Tidaá (646 en el Censo de 2005, INEGI, 2006b)–, el contar con este dinero significó grandes transformaciones. Por una parte aumentaron las posibilidades de invertir en determinadas cosas, y por otra, el recibir este ingreso tuvo cierto impacto en las relaciones políticas del pueblo.

El que las autoridades municipales reciban los apoyos del gobierno directamente, ha generado algunas dificultades en la relación del pueblo con sus representantes en cuanto al manejo de fondos. En particular lo que molesta a algunos de los tidadeños es la manera en que se toman las decisiones sobre qué hacer con el dinero, y el que una vez tomadas no haya información acerca de qué y cómo se está haciendo. Esto contrasta con la forma en que se tomaban las decisiones anteriormente, que aunque no era del todo horizontal o libre de relaciones de poder, permitía una mayor participación que es lo que extrañan ciertas personas. Como mencionábamos en el capítulo anterior, antes de que se transformara el sistema, primero las autoridades discutían entre ellas los posibles proyectos, luego los presentaban a la comunidad en una asamblea y una vez que se decidía realizar una obra se llevaban a cabo las cooperaciones y tequios correspondientes. Este sistema no evitaba conflictos, disensos o negociaciones, tampoco lograba que todos estuvieran contentos y deseosos de cooperar, simplemente ocasionaba que se tuviera que llegar a un acuerdo en el que las autoridades tomaran en cuenta las opiniones de las personas –o las convencieran de los que les parecía importante– para que así trabajaran y cooperaran en lo necesario para la construcción de lo que fuera que se decidiera llevar a cabo, y la gente sabía con cuánto dinero se contaba en la medida en que habían sido parte del proceso de reunirlos. Ahora, como las autoridades municipales reciben el dinero del gobierno federal, no hay necesidad de dar razón a la gente sobre la cantidad recibida o su destino, ni sobre ninguno de los manejos de las autoridades en ese sentido. Esto es lo que les genera a algunas personas dudas sobre cómo se está utilizando el dinero. Se habla de que hay un contador y un arquitecto del gobierno, y que entre ellos administran los recursos; de que la gente pide los puestos importantes por interés, que no son honestas las autoridades, que gastan en lo que no deberían, que ven lo suyo y no lo del pueblo... Estas opiniones aparecen en distintos momentos en las entrevistas o grupos de discusión, veamos el que sigue fragmento:

Muchas de las veces hay presidentes que sí saben controlar a su gente y todos están de acuerdo. Muchas de las veces nomás se ponen de acuerdo presidente y síndico, cuatro de ellos nada más saben [...] qué es lo que manejan. [...] Como ellos son la comisión que van, y ellos son los que reciben la participación, total qué sabemos ¿no? [...] Hasta ahí nos dicen que hacen una obra, pero no nos dicen cuánto va a costar o cuánto costó [...] (Ismael Valentín, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Ahí es donde hay choque entre la autoridad y el pueblo, porque no hay información. Claro que de hecho el que está registrado –porque firmaron el convenio del estado– es el presidente, el síndico, su regidor de hacienda y su regidor de obras, son los cuatro que están registrados, que firman el convenio, por eso les va a tocar quincenal, mensual, al año de participaciones. Y como dice el señor, hay muchas autoridades o presidentes que regresan de la comisión o si van a cobrar [...] entonces vienen y informan, “saben qué, se recibió tanto. Y hay un tanto de dinero, y un tanto de caja, ¿cuál es la obra que vamos a emprender?, ¿qué hacemos?” [...] Otros van reciben y tienen por encargo una obra, pero no saben ni los integrantes, menos el pueblo, menos la ciudadanía, y ahí es donde choca. (Aurelio Pérez, grupo de discusión en el barrio chico 12/10/06)

Esta desconfianza tiene mucho que ver con un problema de comunicación que existe entre las autoridades y sus representados en el cual participan dos procesos que se refuerzan mutuamente: uno en el que las autoridades toman decisiones sin consultar al pueblo, y otro en el que la gente deja de participar en las asambleas. El orden en que se enuncian no tiene que ver con su momento de aparición, en realidad no conocemos con claridad la genealogía de ninguno, pero ambos impiden que se logre una mejor representatividad por parte de estas autoridades.

Podría ser que por una parte la falta de apertura de las autoridades generara que en algunas ocasiones la gente ya no quiera participar en lo que organizan: la gente se va alejando cuando se da cuenta de que no la consultan ni toman en cuenta su opinión. Pero también es cierto que las propias autoridades se quejan de la falta de asistencia de la gente a las asambleas, de que es necesario llamar a tequios obligatorios para que, una vez terminado cualquier trabajo, se pueda tener una reunión para tratar de involucrar aunque sea mínimamente a las personas en la toma de decisiones.

Como ciudadanos tenemos que cumplir, pero la mera verdad, [como autoridades] somos unos títeres: nos ponen y se voltean a reír de uno. Si hace uno bien, lo critican, si hace uno mal, lo critican. [...] Sí hay problemas, pero tenemos que aguantar, porque no todos venimos con las mismas ideas, tenemos que tener paciencia para complementar nuestras ideas. (Saúl Valentín, regidor de hacienda 2005-2007, grupo de discusión autoridades 10/06)

La disminución en la participación tiene que ver también con que el espacio de las asambleas ha ido menoscabándose por procesos que van modificando la percepción de la posibilidad de resolver ciertos aspectos de la vida de forma comunitaria. Una parte del cambio en este sentido se relaciona con que lo aprendido en la escuela, algunas experiencias de los migrantes y las ideas propagadas por los medios de comunicación apuntan hacia la movilidad social como solución a las necesidades, lo cual va promoviendo que cada quien se ocupe de sus asuntos personales. La otra parte tiene que ver con que las instancias políticas del pueblo son en cierta medida impotentes –lo que puedan organizar tiene muy pocas repercusiones en la reproducción de la vida diaria de los habitantes– ante lo cual algunos no ven mucho sentido a dedicar su tiempo y esfuerzo en acercarse. El que el dinero de los ramos ya venga destinado a una obra particular también tiene cierto impacto en este sentimiento de falta de respuesta de las autoridades ya que las asignaciones que les hacen del ramo 33, viniendo ya marcadas con cierto fin, en ocasiones no responden a las necesidades que se perciben en el pueblo e incluso a veces pueden obligarlos a gastar un cierto dinero que sí corresponde al municipio administrar en completar una de las obras para las que el gobierno designó ciertos recursos pero que para llevarse a cabo necesita que el pueblo complete los gastos que va a significar.

Por otra parte el mayor acceso de los tidadeños a instancias –particularmente judiciales– de más alta jerarquía ha debilitado el poder de las autoridades locales para dictar sanciones, lo cual posiblemente también haya repercutido en la falta de interés en lo relacionado con esta administración. El problema con el sistema judicial nacional –únicamente en este sentido ya que una lista general de sus opacidades ocuparía páginas y páginas– es que parte de una perspectiva liberal para la cual, como explica Díaz Polanco (2006), los derechos sociales y culturales son una extensión de los derechos individuales y los medios necesarios para su goce, y que los considera sacrificables en pro de estos últimos. Los derechos colectivos, aunque son aprobados por el Estado, quedan subyugados a un lugar marginal y no se persiguen con la misma intensidad que los individuales.

Las condiciones que hemos mencionado se traducen en que los tidadeños ya no ponen tanta atención ni esfuerzo en lo que están haciendo las autoridades del pueblo. Lo cual no quiere decir que no estén al tanto ni que si hay algo que verdaderamente los afecta no puedan emprender alguna acción para intervenir.

La legislación liberal

Otro de los cambios en la organización del pueblo mencionados por los tidadeños que no han dependido de la comunidad sino de disposiciones de fuera tiene que ver con el papel de las autoridades federales en lo relativo a los problemas internos del pueblo.

A continuación presentamos una serie de ejemplos en los que podemos ver la transformación de la injerencia de las autoridades superiores a las tidadeñas en cuanto a la impartición de justicia: 1) Todavía a finales de los años 60 se acostumbraba en Tidaá que si alguien había cometido un delito que se consideraba grave las autoridades organizaban un ajusticiamiento, en estos momentos las autoridades federales no impedían que fuera así. 2) En los 70, aunque ya no se ahorcaba a la gente, todavía se daban casos como en el que en 1975 se le quitó a uno de los primeros protestantes su marrano como castigo por no querer cooperar con la comunidad de acuerdo con la práctica que comúnmente se llevaba a cabo de retener alguna pertenencia de quienes faltaban a algún tequio o no daban una cooperación –la cual también podía incluir el castigo con trabajo físico. Este señor acusó a las autoridades con el procurador de justicia del distrito pero la respuesta que obtuvo fue que no estuviera organizando escándalos, con lo cual se permitía en los hechos que se aplicara este tipo de castigos sobre la propiedad individual. 3) Ya en la década del 80, cuando se llevó el problema de la falta de cooperación de los protestantes en los tequios de la reparación del curato a Huajuapán, el ministerio público le dio la razón a los protestantes y fue a las autoridades a las que se les pidió que no estuvieran organizando escándalos y violando el derecho de estos ciudadanos de elegir libremente una religión. Con esto se limitaba el poder de las autoridades tradicionales para imponer sanciones de acuerdo a sus valoraciones. 4) El último caso es de 2006, ocurrió durante un conflicto que surgió porque el dueño de dos de las camionetas de transporte local (que van y vienen de Nochixtlán) no quería acatar los horarios de circulación que habían definido entre los demás operadores de camionetas como medida para distribuirse los beneficios de una manera más justa que les evitara estar peleando por el pasaje y les posibilitara dar un mejor servicio. Las autoridades de Tidaá decidieron impedir la circulación de sus vehículos hasta que aceptara las regulaciones que se estaban proponiendo, ante lo cual algunos de ellos resultaron demandados por el propietario y estuvieron a punto de ir a la cárcel.

Como se puede ver cada vez va cobrando más importancia la defensa de los derechos individuales. Este cambio ha significado por una parte que exista una protección contra los abusos, privaciones o arbitrariedades que pudiera haber por parte de la comunidad, de alguna otra persona o de las propias autoridades. Por otra parte, y aquí radica el problema, también ha abierto las puertas a condiciones que permiten a una persona, si sólo contempla su interés y ambición privada, actuar de modo que socave la realización del bien común de los miembros de la comunidad que en muchas ocasiones las autoridades han tratado de defender. La solución ante el conflicto entre estos dos sistemas de valores no radicaría en optar por uno de ellos; no existe por principio una oposición entre la defensa de los derechos individuales y los colectivos aunque así lo proponga el liberalismo para el cual los derechos sociales y culturales surgen de los individuales pero en la medida en que se oponen a ellos pueden ser relegados (Díaz Polanco, 2006).

Lo que va sucediendo en Tidaá al cobrar mayor importancia la legislación liberal nacional y con ella los intereses de la clase política, es que esta forma aprovechada por las élites para defender sus privilegios va permeando la organización de la comunidad. Esto aunque promueve la posibilidad de defender ciertos derechos, genera también una serie de exigencias en cuanto a cómo se debe organizar la política, cómo penalizar, qué derechos defender, etc. Éstas se adoptan por la fuerza con la que se imponen, pero también finalmente mediante su apropiación.

La forma comunitaria de tomar decisiones y resolver problemas que prevalecía hace algunas décadas en algunos pueblos no estaba exenta de problemas y abusos, ni de la posibilidad de que hubiera manipulaciones para que fuera un grupo el que decidiera, pero permitía que se ejercitara el poder de una forma más obediencial que fetichizada (utilizando categorías de Enrique Dussel, 2006) como sucede en la política nacional donde el ejercicio delegado del poder, se afirma como la sede, el fundamento, la fuente; donde el poder político propiamente dicho, se separa de su origen, se vuelve sobre sí mismo y se convierte en dominación.

Esta dominación se impone a los pueblos que han mantenido gobiernos de usos y costumbres limitando ciertas características que se consideran intolerables de acuerdo con los intereses nacionales. Y siendo que, como ya decíamos, en muchos casos éstos son los de las élites lo que se termina restringiendo finalmente al no dejar que se sigan desarrollando y explorando las opciones para que su forma organizativa responda a las necesidades del pueblo, es la posibilidad

de encontrar una forma más justa de organización política. El riesgo que entraña para el poder esta posibilidad no es el que un pueblo se organizara de esta manera, sino el que a partir de las experiencias particulares se buscara impulsar una transformación de otro tipo. Para las élites es mejor ir promoviendo que en los pueblos se adopte un modelo como el nacional de manera que no haya conflicto. Este modelo ha actuado contra las comunidades minando desde su reproducción cultural hasta su sustentabilidad material. Como explica Héctor Díaz Polanco (2006), los *derechos humanos* que los Estados liberales plantean defienden de manera abstracta, formal y unilateral una “libertad” que en realidad se refiere a algunos derechos civiles y políticos, y olvida la justicia entendida como igualdad. No toman en cuenta los derechos económicos, sociales y culturales.

¿Oportunidades?

Otra de las políticas públicas federales que se menciona frecuentemente al hablar sobre el impacto de éstas en el pueblo es la relativa a los apoyos económicos que da el gobierno. Actualmente el ejemplo más notable es *Oportunidades*. Este programa busca apoyar a las familias dándoles dinero para gastos particulares como los relacionados con la alimentación, el estudio de los hijos o la manutención de las personas mayores. Esta ayuda es muy bien recibida por los tidadeños ya que les permite comprar algunas cosas que necesita su familia, que les solucionan un problema o les dan una satisfacción.

Pero la problemática implícita en esta forma de repartir el dinero tiene que ver con que no permite que el pueblo pueda desarrollar algún tipo de proyecto que sirva para obtener algunas ganancias o comodidades, allí mismo, para que la gente pueda vivir mejor sin necesidad de estar saliendo para resolver todo tipo de necesidades. Así el programa funciona solamente como un paliativo, como una limosna del gobierno que les permite satisfacer algunas de sus carestías más urgentes pero que no fomenta la implementación de un proyecto colectivo que sería posible si ese dinero se invirtiera en algún medio de producción para el pueblo. Esto podría ser una forma de que ese apoyo pudiera ser algún día sustituido por ingresos propios que permitan a la gente del pueblo (de los pueblos) vivir de manera digna sin estar dependiendo siempre de alguien que les dé un recurso –por el que además muchas veces se piden “favores” electorales a cambio.

Algunos tidadeños fueron claros al hablarnos de esto y explicarnos que la gente se está acostumbrando a recibir esos apoyos y se está haciendo dependiente. Ellos relacionaban este problema con el trabajo del campo en particular.

A veces exigimos al gobierno apoyos, y esos apoyos nos inducen a ya no trabajar como debe de ser en el campo. También [...] yo veo que a veces aquí llega el programa ese de Procampo que el gobierno da. Pues lo da, pero no se sabe si realmente el campesino lo invierte al campo o no. Ahorita tenemos otro apoyo que es Oportunidades, mucha gente ya deja de trabajar como mozo, ¿por qué?, porque está esperanzado de que le va a llegar un apoyo. Que sí, ese apoyo sí está sirviendo mucho, para los padres de familia que impulsan a sus hijos a seguir estudiando hasta pues el máximo para esta gente, pues yo puedo decir, hasta el bachillerato. Para universidad ya la estamos viendo dura, nadie casi tiene universidad por lo mismo que el recurso ya no da. Pero se están dejando otras cosas pues, se están dejando otras cosas. Es ahí donde se pierde el interés al campo. (Justo Miguel, grupo de discusión barrio centro 10/06)

Claro que esta pérdida de interés en el campo tiene que ver con procesos socioeconómicos mucho más amplios, pero como decíamos anteriormente el trabajo campesino no es rentable y el dinero que reciben por tener un terreno o hijos en la escuela puede ser más útil que el trabajo de toda una temporada en la milpa. Lo que sería interesante ver aquí es a la larga qué pasa con un grupo de persona cuyo ingreso depende de lo que les de el gobierno, qué serían capaces de hacer las redes clientelistas organizadas con esas bases y qué pasa con la autopercepción de esas personas.

III. La política nacional en Tidaá

La participación de Tidaá, como la de tantos otros pueblos de México, en la política nacional es bastante mínima. La única forma institucional de participación política de los tidadeños es a través del voto, que durante años estuvo obligado a ser por el PRI.

Este partido, desde que se tiene memoria ha ideado métodos para obtener votos de los tidadeños para elecciones estatales y nacionales. Antes esto era más sencillo ya que el partido era reconocido como una especie de institución oficial, había cosas que las autoridades del pueblo tenían que resolver en las oficinas del “partido único”. Toda la gente de Tidaá votaba por el PRI sin siquiera tener que llenar una boleta. Conforme otros partidos fueron tomando más fuerza, el

PRI como partido en el poder empezó a condicionar las obras públicas del pueblo a que se votara por ellos –por ejemplo unos tanques de agua en la elección del 88. Y cuando perdió la posibilidad de hacer esto –al perder ciertos puestos públicos–, simplemente ofrecía dinero por votos – doscientos pesos en las últimas elecciones del congreso local en el verano de 2007.

De cualquier manera con el paso del tiempo se han diversificado las opciones de elección de la gente, en parte porque ya no es tan riguroso el control sobre un pueblo que cuenta con menos de 450 personas en edad de votar. Aunque ante la falta de coerción y de motivación para votar –por lo poco que relevante que es para un pueblo como Tidaá que gane uno u otro partido, ya que ni siquiera cumplen las promesas que les hacen durante la campaña electoral–, la cantidad de gente que vota actualmente es mínima.

Pero esto no quiere decir que los tidadeños no busquen involucrarse en determinados asuntos que consideran relevantes. Ciertas personas, como representación del pueblo o de manera individual o colectiva, han participado en protestas mediante escritos o manifestaciones. Otros han buscado distintos espacios de organización que también han sido una salida ante la disminución, que ya mencionábamos, del espacio de la política local. Es así que cerca de una tercera parte de la población mayor de edad ha decidido incorporarse a grupos políticos de otro tipo como el Frente Amplio de Lucha Popular (FALP) y el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT). Éstas son organizaciones de distinta índole pero que convergen en la idea de generar una oposición al poder del gobierno fetichizado que les permita luchar por las demandas de los pueblos que en ellos se han agrupado. Ambos movimientos organizan a gente de distintos pueblos de la zona, de distintas edades y religiones, pero los tidadeños que participan son todos de edad madura. La reunión de grupos de distintos pueblos es valiosa en cuanto a que puede romper desde abajo con el sectarismo y localismo de las comunidades que por distintas condiciones –entre ellas los pleitos por territorios con los vecinos– se han ensimismado en la reducida esfera de su comarca.

Estos grupos se reúnen y organizan sus participaciones o protestas de acuerdo a las necesidades que se van ubicando. Algunas veces se trata de situaciones que afectan a todos y en otras se decide apoyar a un pueblo con determinado conflicto o a uno de los miembros. Están vinculados a partidos políticos de oposición, de ahí que puedan sacar fondos –“peleando un monto con el gobierno”– para darle algo a sus miembros como lámina, cemento, molinos,

aparatos eléctricos... Esta condición tiene la desventaja de que fácilmente se puede hacer que estas organizaciones respondan a una lógica clientelar y sirvan a intereses políticos ajenos. La posibilidad de recibir algún “regalo” por pertenecer a estos grupos es una de las razones que anima a ciertas personas a afiliarse, y es también uno de los principales motivos para dejarlos. Si llega algún otro partido con alguna atracción efímera –la más reciente en Tidaá fue un taller de estética de una semana para los que apoyaran a cierto partido– la gente deserta de otros grupos para poder participar. Esto no quiere decir que vaya a apoyar a ese partido en las futuras elecciones, en general la gente recibe los apoyos que se le ofrecen sin comprometerse.

De cualquier manera la tendencia en general es hacia el desinterés político y predomina el acercamiento a opciones en las que se pueda obtener un bien rápidamente. Esta misma apatía la podemos ver a escala nacional ante un sistema de partidos –igualmente inútiles todos– que no responde a las necesidades de la población. Por suerte este sistema todavía no se ha instalado en Tidaá como sí lo ha hecho en otros pueblos de la mixteca. De todos modos el pueblo se encuentra vulnerable a esta penetración puesto que entre la gente empieza a expresarse el desacuerdo en estar dando el servicio al pueblo sin recibir nada a cambio. El que haya dinero de por medio genera más interés en aquellos que es justamente la ventaja económica lo que persiguen, así lo que podría parecer una buena idea en cuanto a darle una compensación a aquellos que tienen que dejar su trabajo para servir al pueblo, podría convertirse en una atracción para estos grupos políticos cuyo interés no está muy relacionado con resolver las necesidades de la gente del pueblo. Ante esta posibilidad no hay que olvidar lo importante que resulta para los tidadeños el que sus autoridades sean originarias de la comunidad, ni el que hasta ahora no haya habido problemas para lograr que así sea a pesar de la falta de recursos.

A pesar de las desventajosas formas políticas que existen actualmente, el que algunos estén buscando la manera de organizarse para encontrar una solución colectiva a sus problemas, o simplemente el que encuentren incorrectas las condiciones actuales, nos permite ver que hay potencialidades y aspiraciones que no se han podido realizar y que están latentes algunas y algunas otras buscando una salida por donde fluir.

Capítulo 6:

Percepciones, expectativas y perspectivas de los jóvenes

Hasta ahora hemos planteado las distintas problemáticas partiendo de cómo experimentan y qué opinan los adultos y viejos del pueblo sobre las transformaciones que han vivido y sobre las condiciones actuales. Hemos partido de su experiencia ya que fueron ellos quienes acudieron a las reuniones que se convocaban para hablar de estos temas. Pero hay otros tidadeños que no han vivido tan ampliamente los cambios y que sólo conocen cómo era hace algunos años el pueblo a través de las narraciones de otros. Tal vez por esta misma razón no acudió más que un joven a las reuniones planteadas, o tal vez por falta de la seguridad para compartir con gente de otros grupos con mayor experiencia, o simplemente por el desinterés. De cualquier modo para intentar hacer un semblante del pueblo es imprescindible tomar en cuenta a las nuevas generaciones, ya que serán ellos quienes definirán tarde o temprano el rumbo del pueblo.

En este capítulo se plantea brevemente, y a través de líneas muy generales, un análisis que parte de los acercamientos intencionales que pudimos tener con algunos niños y jóvenes⁶⁸, y de la observación e información de otro tipo que compartimos en encuentros informales con ellos o con sus familiares y amigos. La manera en que nos aproximamos a los jóvenes fue distinta a la planteada para el resto de las personas⁶⁹. También son distintos los temas que se trabajaron, acercándonos a sus concepciones y reflexiones sobre el presente, pero más aún en torno al futuro.

Los niños y jóvenes de Tidaá han vivido su vida familiar, antes de tomar decisiones propias, básicamente de dos formas diferentes. Hay quienes nacieron en el pueblo y ahí han vivido toda su vida, y hay quienes nacieron en la ciudad –particularmente en las ciudades de México y Oaxaca, pero también en otros lugares del país– y han regresado al pueblo junto con sus padres. Hay, por otra parte, hijos de tidadeños residentes en alguna ciudad que han nacido ahí, y ahí han permanecido toda su vida. También hay los que han nacido en el pueblo, y siendo

⁶⁸ Con “niños y jóvenes” o simplemente “jóvenes” nos estaremos refiriendo a personas de seis a veinte años. Esta delimitación no tiene que ver con que estos límites de edad separen la juventud de la adultez, sino que se relaciona con la selección de personas con las que trabajamos. De cualquier manera lo que se dice de ellos cuando se habla de manera general probablemente se pueda aplicar también para personas un poco más chicas o grandes de edad. Una característica que sí se empleó como excluyente para que alguien formara parte de esta categoría a pesar de la edad fue el ser casado ya que esta condición cambia totalmente las perspectivas de vida de una persona, más en un lugar donde el matrimonio viene acompañado de la procreación de descendencia casi de inmediato.

⁶⁹ Ver el apartado *Trabajos con niños y jóvenes* en la introducción de la tesis.

niños han salido con su familia a la ciudad, normalmente salen siendo chicos que es cuando la familia más necesita de ingresos. Quienes nacieron en la ciudad o se mudaron para allá siendo muy pequeños probablemente no regresarán al pueblo a menos de que una combinación de situaciones los haga volver –por ejemplo que el padre sea elegido para cumplir con un cargo y tenga la posibilidad de hacerlo y la familia tenga la posibilidad de acompañarlo. Algunos de ellos mantienen un vínculo con el pueblo, mediado por los padres, que consiste básicamente en visitarlo durante las fiestas⁷⁰. Éste tal vez sea más fuerte para quienes tengan familiares directos ahí o generen otros lazos afectivos. Pero de cualquier manera lo más probable es que consideren a Tidaá como el pueblo de sus padres o de uno de ellos, y ya no establezcan un vínculo identitario fuerte con él, es decir ya “no son de acá”.

Los niños y jóvenes que viven y crecen actualmente en Tidaá se enfrentan a una situación de constante tensión entre, ciertas aspiraciones o expectativas sobre su vida, alimentadas por un sistema que, respondiendo a intereses económicos particulares, genera una subjetividad y un modo de representaciones sociales específicos, por una parte, y por la otra, el contexto socio-económico en que viven.

Las actividades que hacen los niños tidadeños han cambiado mucho en los últimos años. Esto tiene que ver en particular con que los padres están más convencidos que antes de que ir a la escuela es necesario para sus hijos, y también con que han aumentado las horas de clase y los grados escolares. Todos los niños y niñas del pueblo van a la primaria y casi todos a la secundaria, con lo cual hasta los quince o dieciséis años dedican la mayor parte de su tiempo a ser estudiantes. Esto nos habla de un cambio en la concepción acerca de lo que tiene que hacer y aprender un niño sobretodo por parte de los padres que son quienes se encargan de que el niño vaya a la escuela, pero evidentemente esto lo asimilan también los jóvenes quienes desde muy pequeños aprehenden estas aspiraciones. Claro que para ello hay una fuerte campaña ideológica, extendida no sólo a través de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, mediante las enseñanzas de la propia escuela, etc., sino inculcada a partir del propio estado de las cosas. Ésta responde a los intereses del proyecto político del Estado⁷¹, y a su plan de desarrollo

⁷⁰ Tal vez sus padres apoyen económica u organizativamente alguno de los aspectos de la fiesta o de alguna obra propuesta por la autoridad municipal. Esto probablemente acerque más a los niños que a través del ejemplo van aprendiendo esta relación de lejana cercanía con el pueblo.

⁷¹ Un buen ejemplo de esto es el anuncio que se transmite en el radio actualmente que narra la historia de una niña que abandonó el campo y logró superarse apoyada por una beca del gobierno para estudiar en la ciudad. Este plan de

nacional que es claro que ha abandonado al campo, ignorando la marginación y la situación de miseria en que éste se encuentra, lo cual hace que para sus pobladores sea eminente la necesidad de cambiar de vida. Posibilidad que se piensa que se puede alcanzar mediante el tránsito por la escuela.

De cualquier modo, para algunos padres de Tidaá no deja de ser importante que los niños en los tiempos en que no están en la escuela ayuden en lo que puedan con las labores familiares, como es lógico el nivel de compromiso del niño con las actividades domésticas depende del estilo de crianza de cada casa. Los niños y jóvenes ayudan a sus papás en diversos quehaceres y algunos, los más grandes, trabajan en el campo o vendiendo algo, sobretodo los fines de semana.

El que los niños vayan creciendo en ese ambiente, que privilegia las actividades escolares sobre las agrícolas, no sólo determina las labores que llevarán a cabo, sino que junto con esto va moldeando, a través de contenidos explícitos y de condiciones sutiles, ciertos espacios de su pensamiento y de sus expectativas. Estas ideas que los jóvenes se van haciendo de cómo debe ser su vida, o cómo quieren que sea, que tienen que ver con terminar los estudios y tener un “buen” trabajo –que generalmente significa uno bien pagado–, se estrellan contra el muro de la realidad y en particular de las condiciones del lugar en el que nacieron, tomando en cuenta la geografía en el sentido amplio del término. Los jóvenes esperan cada vez más de un modo particular de vida en un medio –un sistema– que no sólo no responde a esas exigencias, a las ilusiones que él mismo crea, sino que con el tiempo va cerrando las puertas que permitieron a generaciones anteriores tener mejores condiciones materiales de vida trabajando el campo de otros o sus fábricas, o satisfaciendo algunas necesidades de ciudades en expansión. Aquí nos encontramos con la otra cara trágica de la desestructuración del mundo rural que tiene que ver con que del otro lado, en el dejar de hacer las actividades del campo, tampoco se encuentra la tierra prometida.

De cualquier modo, el universo representacional que conforman los símbolos ha sufrido profundas transformaciones en los últimos años, de acuerdo con Eduardo Grüner

la *pregnancia cultural* (lingüístico-semiótica, simbólica, imaginaria, subjetiva) de las “fuerzas” y “medios” de producción básicos del capitalismo tardío mundializado [...] ha hecho de un “discurso” completamente disuelto en la lógica de producción fetichizada de

desarrollo es apoyado mediante programas del gobierno como los albergues escolares [0]–que se encargan de dar alojamiento y alimentación a los hijos de quienes los manden a la escuela– y Oportunidades –que pone como condición para dar cierto apoyo a las familias el que los niños estén en la escuela.

mercancías un resorte constitutivo y decisivo de la propia configuración del “mundo de vida” de los sujetos sociales” (2002, p. 38).

En función de los símbolos e imaginarios creados y adoptados por el hombre, las sociedades, comunidades o personas generan preferencias y realizan ciertas acciones. El tema con los jóvenes de Tidaá es que para conformar su imaginario se combinan las influencias del discurso capitalista y las de la cultura e identidad de sus familias dando como resultado, para casi todos, la creación de anhelos para el futuro que son incompatibles entre sí en su contexto. Los jóvenes tidadeños, crean expectativas dentro de esta lógica, pero viven en un pueblo que por lo pronto no puede satisfacerlas –la insatisfacción es prácticamente lo normal con respecto a las promesas del capitalismo, éstas son, excepto para algunos afortunados, una ilusión⁷². Es pariendo de estas expectativas que las nuevas generaciones participan en la tensión entre cambio y permanencia existente en la comunidad.

El ejemplo más claro de esta situación para los jóvenes de Tidaá tiene que ver con la aspiración de seguir viviendo en su pueblo cuando sean más grandes al mismo tiempo que teniendo un buen trabajo que les permita tener una casa grande. Poco más de tres cuartas partes de los jóvenes de entre once y veinte años (que siguen en la escuela) a los que nos acercamos a través de la encuesta⁷³ quieren vivir en Tidaá cuando sean grandes. Casi todos dicen querer vivir en el pueblo simplemente porque ahí nacieron o crecieron, algunos también hicieron énfasis en que “es bonito”, “la gente es buena”, “conserva las tradiciones”, “hay recursos naturales”, “no está contaminado” y en que “no es peligroso”. Para otros lo importante de permanecer ahí estaba relacionado con poder estar con la familia y ayudarle. De estos mismos jóvenes casi tres cuartas partes quisieran trabajar en una ciudad, algunos mencionan una ciudad en específico, sobretudo el Distrito Federal. La razón que más se menciona para querer trabajar en la ciudad es que hay más o mejores trabajos, también algunos dicen que les gusta por razones como que “es más grande”, “está más desarrollada” o “hay mejor ambiente” o simplemente que quieren conocer.

⁷² El sistema capitalista no puede lograr que se cumplan sus promesas por la distribución desigual de la propiedad que supone. Pero aún suponiendo que lo permitiera, el planeta no soportaría que se generalizara el estilo de vida de la élite con esos niveles de gasto y desperdicio.

⁷³ La forma en que se diseñó y aplicó esta encuesta se puede consultar en la introducción de la tesis en el apartado *Trabajos con niños y jóvenes*, y en el Anexo 2 se puede ver el formato que se les entregó a los jóvenes para que contestaran.

Varios de los jóvenes con los que platicamos en otros momentos tenían, también, expectativas que apuntaban en dos sentidos distintos. Por ejemplo, Jazmín, de dieciséis años quería “trabajar allá, pero casarme acá [...] y que aquí ya estemos todos” (entrevista 11/06).

La antropóloga cultural Margaret Mead (1990) explica que es común entre los niños que viven en escenarios que implican transformaciones aprender a esperar *el cambio dentro de la inmutabilidad*. Esta expectativa se reflejó también en los dibujos que realizaron los niños de segundo y cuarto grado de primaria sobre cómo se imaginaban cuando fueran grandes. En algunos de sus cuadros comparten el mismo espacio imágenes de grandes edificios y coches, con montañas, praderas y pequeñas casas, o castillos de cohetes, toritos y las *monas* de la fiesta del pueblo. También aparecen casas arboladas en la Ciudad de México y Nueva York⁷⁴.

No obstante hay otros dibujos, la mayoría, que representan solamente escenas del campo o de la ciudad. También hay algunos de los jóvenes entrevistados y de los que contestaron la encuesta que al igual que estos niños han fijado sus expectativas en un solo lugar. Algunos quieren trabajar en la ciudad y vivir ahí para tener la posibilidad de continuar estudiando, de tener un buen trabajo, o simplemente porque no les gusta el pueblo. Otros por el contrario quieren desarrollar su vida –y su trabajo (como campesinos o albañiles, siguiendo con el modelo de sus padres)– en el pueblo. Éstos fueron menos conforme era de mayor edad el grupo con el que se trabajaba. Es complicado que los jóvenes deseen este tipo de vida ya que además de las imposibilidades para satisfacer sus necesidades materiales viviendo del campo, están siendo constantemente bombardeados por las imágenes del *american way of life* con sus matices nacionales.

El reconocer como un callejón sin salida la forma de vida que se puede desarrollar en su pueblo llevará a rechazarla como futuro deseable para ellos mismos. Además de esto el persistente ensalzamiento, en distintos ámbitos, a los modelos culturales hegemónicos va generando un desprecio hacia las formas de vida campesinas y a quienes las desarrollan. Esto cobra particular importancia en la relación entre las diferentes generaciones. Antes de que el proceso migratorio fuera tan amplio, el futuro de las nuevas generaciones no se proyectaba como muy alejado del camino ocupacional de sus padres. Sin embargo con la pérdida de capacidad económica, autoridad y jerarquía, los ancianos han perdido también la fuerza del capital

⁷⁴ La copia de algunos de estos dibujos se encuentran en el anexo 3 al final de la tesis.

simbólico que ellos representaban y transmitían (Baños, 2002). El que los niños dejen de ver a los mayores como modelos, el que dejen de aprender de ellos, marca el paso de lo que Margaret Mead llama una cultura postfigurativa a una cofigurativa⁷⁵.

La cultura postfigurativa es aquella en que el cambio es tan lento e imperceptible que los abuelos, que alzan en sus brazos a los nietos recién nacidos, no pueden imaginar para éstos un futuro distinto de sus propias vidas pasadas. (1990, p. 35)

La cultura cofigurativa es aquella en que el modelo prevaleciente para los miembros de la sociedad reside en la conducta de sus contemporáneos. [...De cualquier manera] son escasas las sociedades en que la cofiguración se ha convertido en la única forma de transmisión cultural y no se conoce ninguna donde este modelo exclusivo se haya conservado durante generaciones (1990, p. 65)

En las culturas postfigurativas los niños aprenden primordialmente de sus mayores, mientras que en las cofigurativas tanto niños como adultos aprenden de sus coetáneos. Cuando ésta es la situación, los individuos que corporizan exitosamente un nuevo estilo se convierten en modelos para otros de su generación (Mead, 1990). En Tidaá esto no es algo que sea nuevo, que esté estrenando la generación actual, quienes son adultos actualmente fueron quienes generaron la ruptura del sistema postfigurativo. Esto probablemente se dio, como se sigue haciendo en la actualidad con la complacencia del grupo parental. Como explica Mead, cuando los padres deben ver a sus hijos y nietos experimentar un cambio que ya está ejemplificado por los miembros de otro grupo (una sociedad conquistadora, un grupo religioso o político hegemónico, los viejos habitantes de la ciudad a la que han ingresado como inmigrantes) muchas veces la fuerza externa o la presión de sus propios deseos los llevan a promover la integración de sus hijos al nuevo orden, “a autorizar su alejamiento mediante el aprendizaje del idioma, las nuevas costumbres y los nuevos modales” que pueden implicar incluso una nueva escala de valores. (1990, p. 71)

¿Y dónde encuentran los niños y jóvenes estos modelos? Coincidimos con Othón Baños (2002) quien, en su estudio sobre el imaginario de la niñez rural en Yucatán, marca como mecanismos claves para la recreación de estos prototipos la educación, las nuevas experiencias laborales y la penetración de los medios de comunicación. Claro que no habrá que olvidar la importancia que tiene la familia en la formación de los jóvenes.

⁷⁵ De acuerdo con esta autora las condiciones para que se diera un cambio en dirección a un tipo cofigurativo de cultura empezaron a predominar cuando el acceso a mayores recursos permitió que los miembros de una sociedad “anexaran, subyugaran, incorporaran, esclavizaran o convirtieran a los miembros de otras sociedades, y controlaran o dirigieran el comportamiento de la joven generación” (Mead, 1990, p. 66)

Quizá en Tidaá el menos agudo de estos nuevos elementos es el relativo a los medios de comunicación, lo cual no quiere decir que no tenga fuerza. Es tan mala la señal de televisión que llega al pueblo, que son pocas las casas en las cuales se ha instalado este aparato. Esto no impide que algunos, sobretodo quienes han salido y se han familiarizado con la “convivencia” que se da en torno a la *tele*, lo tengan –en algunos casos ocupando un lugar importante de la casa, incluso compartiéndolo con el altar– con muy mala señal o para ver películas. Hasta el momento solamente hay una casa que cuenta con sistema satelital.

Por otra parte, entre los jóvenes de Tidaá ha cobrado fuerza el internet. Antes había sólo tres máquinas que tenían acceso a la red en el centro comunitario, pero ahora los padres de familia del bachillerato pagan una cooperación para que haya conexión en todas las computadoras de esta escuela que son cerca de diez. El mundo de internet es amplísimo, pero en algunos de sus ciberespacios, al igual que en la televisión hay un fuerte bombardeo simbólico de un estilo de vida estereotipado y reconocido en la jerarquía social que valora a las personas con base en los bienes que poseen.

El otro medio de comunicación que existe en Tidaá es el radio –ningún tipo de periódico llega. En el radio puede suceder lo mismo que en la televisión, aunque en menor medida, por la imposibilidad de presentar imágenes. Además el espectro radial está menos controlado por las élites, por lo cual no todos los programas tienen la misma línea. De cualquier manera todos los medios de comunicación mencionados difunden, en mayor o menor medida, símbolos que influyen en la manera en que se comprende e interpreta el mundo, crean y sostienen creencias, expectativas, formas de actuar. La televisión y ciertos espacios virtuales tienen además la particularidad de acaparar el tiempo de ocio que antes de su aparición se dedicaba a otro tipo de convivencia que incluía la posibilidad de compartir experiencias, historias, preocupaciones, ideas...

Con respecto a las nuevas experiencias laborales hay que señalar que el que la gente de Tidaá esté desarrollando nuevos trabajos no sólo implica una serie de nuevas relaciones laborales, que normalmente significan para el trabajador estar todo el tiempo obedeciendo ordenes y organizando su vida en función de los que otros determinan. El cambio de trabajo conlleva también el cambio de contexto que se requiere para poder estar donde éste se desarrolla. Esto significa una transformación en los modos de vida, y junto con ello en las relaciones personales,

en los modos de consumo y finalmente en ciertas ideas. También es importante recordar que la imitación de quienes se considera que tienen éxito al adoptar este modelo va ampliando su apropiación aún en quienes no han experimentado de manera directa estas nuevas experiencias de trabajo y vida. Para los niños y jóvenes de Tidaá éste es un modelo que está tan extendido que no hace falta que sus papás o sus hermanos hayan migrado para que lo conozcan o adopten, aunque en realidad casi todos los niños tienen un pariente viviendo fuera, sobretodo en la Ciudad de México, pero también en otros estados y en Estados Unidos.

La escuela por su parte, como lo hemos desarrollado en el capítulo cuatro, es un vehículo, quizá de los más privilegiados y poderosos para modificar las percepciones simbólicas (Baños, 2002). El trabajo que realizamos con niños y jóvenes deja ver claramente cómo van cambiando las perspectivas de los niños conforme éstos han pasado más años en la escuela, claro que mientras más tiempo llevan en la escuela también llevan más tiempo conviviendo con los otros reproductores de símbolos y modelos hegemónicos. Pero de cualquier manera estos datos nos hablan de un proceso que por un lado incluye la creación de expectativas de acuerdo a un modelo particular y su posterior adecuación al contexto de los tidaños. Como explica Margaret Mead, “Normalmente la primera ruptura con el estilo parental aflora en el plano de la educación, cuando los padres eligen para sus hijos otro tipo de educación y otra meta profesional”. (1990, p.73)

Los niños de segundo y cuarto de primaria que se dibujan viviendo en el pueblo se dibujan también trabajando ahí. Pero esta perspectiva de vivir y trabajar en el pueblo se va perdiendo conforme los niños son de grados escolares más avanzados. Incluso el deseo de vivir en el pueblo cuando sean grandes va disminuyendo: en sexto de primaria a todos los niños les gustaría vivir en Tidaá en un futuro, pero en tercero de secundaria y sexto semestre de bachillerato ya sólo cerca de la mitad desean hacerlo. En cuanto al lugar en el que les gustaría trabajar, de los niños de en sexto de primaria aproximadamente tres cuartas partes mencionan una ciudad en particular o simplemente que en una ciudad, mientras que para tercero de secundaria y sexto semestre de bachillerato prácticamente todos (excepto uno en cada caso) quieren trabajar en una ciudad. Esto es lógico si pensamos que les gustaría dedicarse a actividades que normalmente no se desarrollan en el pueblo y que la gente que vive ahí no suele hacer. Pero lo que muestra esta situación es que conforme avanzan los jóvenes en los años escolares cada vez menos quieren permanecer en el pueblo y realizar las actividades que ahí se hacen y cada vez más lo que les gustaría es, no sólo realizar otros trabajos asociados a la posibilidad de tener un mayor nivel

económico y mayor prestigio (entendiéndolo de acuerdo a los nuevos modelos, no a los de su comunidad), sino realizarlos en otro lado. Esto parece natural ante la imposibilidad de realizar algunos de los trabajos que desean en el pueblo recibiendo una paga por ello, pero el cambio de perspectivas se puede ver más claramente en el aumento de niños que dicen que preferirían – respondiendo a la pregunta “que *te gustaría* hacer” y no a “que *piensas* que vas a hacer” – no sólo trabajar, sino también vivir, en la ciudad: mientras que en sexto de primaria no hubo ninguno, son una tercera parte de los jóvenes de tercero de secundaria y sexto semestre de bachillerato.

El que los niños desarrollen estas expectativas tiene dos implicaciones. Por una parte, la constante disminución de la gente que quiere estar en el pueblo va aminorando y desmoralizando a la comunidad. Por otro lado está la problemática que generará para estos jóvenes el anhelo para su futuro dos cosas incompatibles. Más de la mitad de los jóvenes encuestados quieren vivir en el pueblo y trabajar en una ciudad. Esta combinación es el resultado de que los deseos de vivir en el pueblo no se abandonan tan fácilmente; es más sencillo que los chicos propongan la opción de trabajar fuera que la de irse de su pueblo ya que hay una fuerte noción de pertenencia, hay un cariño hacia el pueblo, hacia las raíces, “el lugar donde nací y crecí” y donde está su familia –o por lo menos, en la mayoría de los casos, sus padres. Pero el saber que para tener un buen trabajo tienen que irse a la ciudad es bastante imponente. Una de las respuestas que una niña de once años escribió en la encuesta es muy reveladora en este sentido. Dice que le gustaría trabajar “en una ciudad cercana como México” porque “no me gustaría irme muy lejos” (entrevista anónima, 3/07). Lo que quiere decir que de los males necesarios, el menos. Los niños de sexto de primaria encuentran un punto intermedio en este conflicto planteándose como actividad para el futuro la de maestros o doctores, que son algunas de las pocas que se podrían desarrollar en su pueblo. Esto contrasta con la idea de trabajar en una empresa que expresan particularmente los jóvenes de sexto semestre de bachillerato, lo cual nos habla nuevamente de una transformación de las perspectivas hacia un estilo más avaricioso para el cual el mejor trabajo posible es simplemente aquel en el que más se gana.

Como ya habíamos mencionado en el apartado del capítulo cuatro en que se habla de la escuela casi todos los niños y jóvenes que iban a clases en el momento en que se realizó este trabajo, querían seguir estudiando y la mayoría quería hacer una licenciatura. Las razones para ello tenían que ver con mejorar el nivel de vida, yendo las variantes desde “para aprender” o “prepararse para el futuro” hasta “para ser alguien en la vida”, pasando por “para tener una

profesión” y “para que mis papás estén orgullosos”. Algo interesante es que los niños de sexto de primaria dicen que quieren estudiar las licenciaturas que mencionan porque sirven para ayudar de algún modo a la gente, mientras que los del telebachillerato eligen las suyas porque les gustan. Esto nos habla de la percepción que tienen los jóvenes de para qué sirve la actividad a la que dedican su tiempo: al parecer en los más chicos predomina el espíritu solidario –más acorde con las prácticas comunitarias– en el afán de que lo que aprendan sirva a otros, mientras que para los más grandes tiene más importancia el que sea de su agrado, probablemente porque ven en ello una posibilidad de desarrollo individual –más acorde con la lógica capitalista.

Con respecto a la posibilidad de seguir estudiando hasta tener una licenciatura, los jóvenes que puedan terminar el bachillerato (son sólo ocho los que cursaban el sexto semestre cuando se hizo la encuesta) se encontrarán con una primera problemática que tiene que ver con la alta demanda que hay para entrar a las universidades públicas y lo mala que es la preparación que logran las escuelas del pueblo comparada con la de algunos de los muchos estudiantes con los que tendrán que competir por los lugares. Con esto se frustrarán las aspiraciones que se han ido construyendo durante varios años de escuela, esto incluso para aquellos que han cumplido con todo lo que el sistema de educación media superior pide. Pero puede ser que alguno haga un esfuerzo importante, se prepare por su cuenta y logre entrar a una universidad. Con esto se tendrá que enfrentar a un nuevo problema, el relativo a que ante la falta de universidades en el pueblo o cercanas, los que quieran seguir estudiando tendrán que conseguir un lugar donde vivir y la forma de mantenerse para poder continuar sus estudios. Pero bueno, supongamos que superando las difíciles condiciones los jóvenes terminan su licenciatura, esto no facilita el tener un buen trabajo en el pueblo ya que son tremendamente pocas las posibilidades de que se contrate a alguien con sueldo de profesionista para trabajar en un pueblo tan pequeño, alejado, poco turístico... aún habiendo universitarios cuyas aportaciones podrían ser útiles para el pueblo. Con esto no buscamos desanimar a los jóvenes, que tal vez puedan encontrar un mejor trabajo si se han preparado académicamente, sino exponer la complicación de que las expectativas de tener una vida mejor a través del estudio y de vivir en el lugar en que nacieron y crecieron –con la gente a la que quieren–, se realicen conjuntamente.

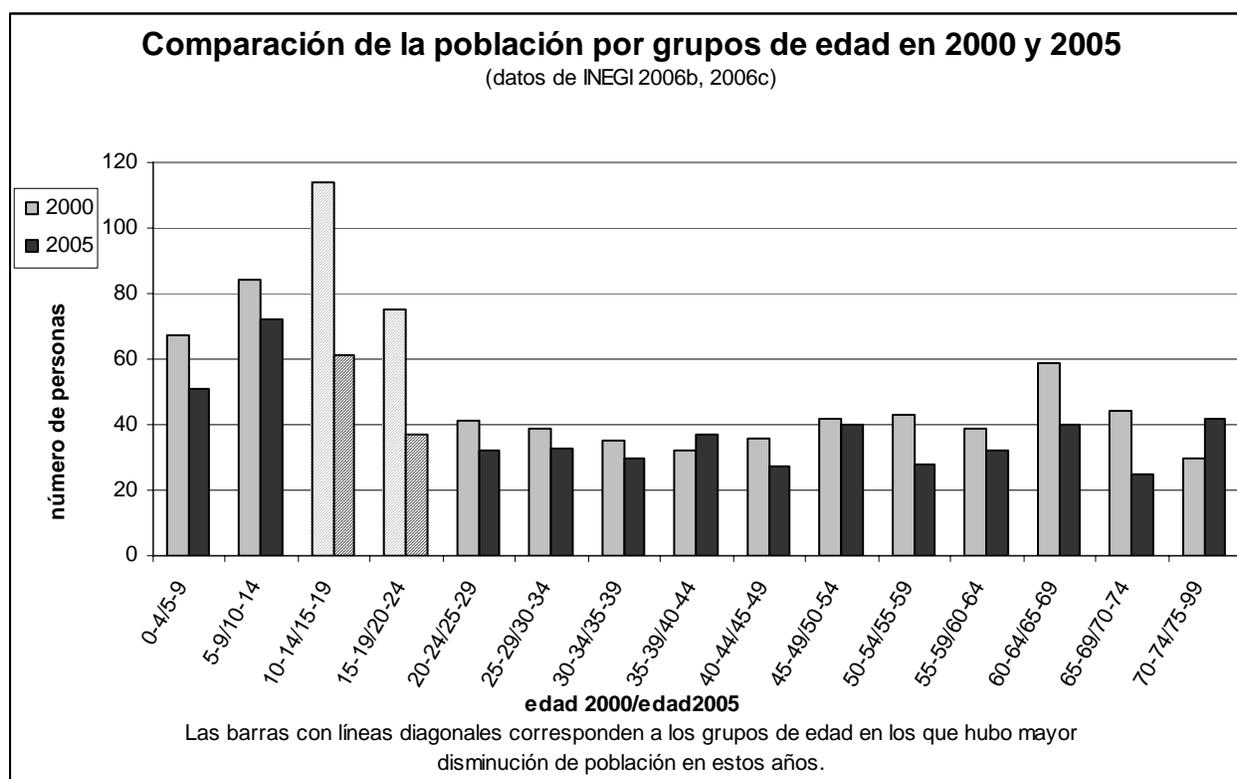
Muchos de los jóvenes son conscientes de que no les será posible dedicarse a la actividad que les gustaría. Más de la mitad de los niños encuestados (sobretudo de tercero de secundaria y sexto semestre de bachillerato) mencionan actividades distintas al hablar de aquello a lo que les

gustaría dedicarse y de en lo que posiblemente van a trabajar. Al preguntarles en qué piensan que van a trabajar cuando sean grandes, muchos chavos contestaron que en algo que se haga en el pueblo, lo cual contrasta con los muy pocos que dieron esa misma respuesta a la pregunta de a qué les gustaría dedicarse. Algunos evitan esta diferencia expresando desde un principio que quisieran dedicarse a “tener un trabajo propio”, a trabajar en cualquier cosa. Esta preocupación de trabajar en algo es más marcada en las respuestas de los hombres que en las de las mujeres cuyo rol tradicional en la familia les permite tener un trabajo en su casa, que incluso a veces puede ser remunerado –el más socorrido es el de tortillera–, sin necesidad de ser contratadas⁷⁶.

Pero como ya decíamos, no todos los jóvenes de Tidaá continúan estudiando por mucho tiempo. Algunos dejan la escuela para realizar algún trabajo en el pueblo, pero la mayoría para realizarlo fuera. La idea de migrar definitivamente, vivir y trabajar fuera, es compartida por una cuarta parte de los jóvenes a los que encuestamos y aparece en algunos de los dibujos de los niños más pequeños, aunque en realidad ésta es una pequeña proporción comparada con la de todos aquéllos muchachos con los que no trabajamos porque ya no estaban en el pueblo. De los jóvenes que salen solos, sin sus familias, algunos van y vienen, se apuntan para hacer trabajos temporales (aún cuando los periodos pueden ser lo suficientemente largos como para pasar más tiempo lejos del pueblo que en él) por ejemplo en cultivos de tomate en Sinaloa –trabajo para el que salen en grupo del pueblo– o en alguna bodega. Pero poco a poco, si consiguen un trabajo que les parezca bueno, se van quedando. De acuerdo con los datos del INEGI (2006b, 2006c) las personas del pueblo que más salieron en el periodo de 2000 a 2005 fueron, a partir de los grupos que maneja este instituto, las que estaban en el bloque que en 2000 tenía entre quince y diecinueve años, y que para 2005 tenía entre veinte y veinticuatro. La población de esta edad se redujo en 50% con el paso de estos años. Le sigue el grupo de población que en 2000 tenía entre

⁷⁶ Esto probablemente se deba a que la visión de los roles sociales por género no ha cambiado en la base de su esencia. Se sigue considerando que es el hombre quien debe cumplir con la función de proveedor y por eso es importante que estudie lo más posible, la mujer tendrá que ocuparse de las labores de la casa y si tiene la posibilidad aportará un dinerito extra. Esto se confirma al ver que son más entre los jóvenes las mujeres que dicen ayudar en su casa que los hombres, lo cual puede estar reflejando que sus actividades no se han modificado tanto, excepto por que ahora además tienen que ir a la escuela para aprender ciertas cosas. Las actividades del hombre se han modificado más, en tanto que su labor de aportar a la casa lo necesario para el sustento se mantiene, sólo que para lograrlo necesitará que su trabajo no sea únicamente en el campo. Para las mujeres de las familias que salen esto será distinto ya que el trabajo que se puede hacer en las casas en las ciudades no es normalmente tan productivo como el que desarrollan las mujeres en el campo que consiste no sólo en hacer la comida y organizar la casa sino en atender ciertas labores del campo, del solar y de los animales. Algunas mujeres en la ciudad buscarán la manera de ser productivas realizando además de los trabajos en la casa, otras labores por las que reciban un ingreso.

diez y catorce años, que disminuyó para 2005, cuando tenían entre quince y diecinueve, en un 46%.



Con estos datos no podemos conocer con exactitud cuántos años tienen quienes migran más jóvenes o de qué edad salen la mayoría, pero podemos ver que hay un rango de edad bastante amplio en el cual cerca de la mitad de los niños y jóvenes se van. Esto seguirá sucediendo en los demás grupos de mayor edad, pero no con la misma intensidad (excepto en el que para 2000 tenía entre 35 y 39, que para 2005, cuando tenían entre 40 y 44 aumentó ligeramente, probablemente debido al regreso de algunas personas que estaban fuera).

No podemos saber si estos jóvenes volverán cuando sean un poco más grandes, o si, como algunos de los que ahora son adultos, regresarán una vez que se hayan jubilado a pasar su vejez en el pueblo, o a cumplir con un cargo. Se podría pensar por algunos de los dibujos en que los niños aparecen en el pueblo con una casa grande, un coche y antena de televisión en su casa, que algunos de los más chicos piensan en volver –una vez habiendo trabajado lo necesario para conseguir esos bienes. También lo podríamos creer si pensamos en el expresado gusto por vivir en el pueblo. Pero por lo pronto no podemos saber si esta generación recorrerá el camino que ha

hecho volver a otros –aunque en realidad la inmensa mayoría no ha vuelto. Se podría pensar que el alejamiento del campo y de los valores comunitarios, que como hemos dicho no se debe solamente a una distancia territorial, vuelven este escenario poco probable. A esto se suma el disgusto por el trabajo rural por lo duro que resulta y por la poca ventaja económica que se puede obtener de él. Además la falta de experiencia hace para este grupo más difícil tanto el trabajo como el obtener una mejor cosecha. De cualquier manera no hay que minimizar el apego que existe respecto al lugar de origen, de pertenencia. No podemos saber aún si conforme vaya transcurriendo el tiempo de vida de estos jóvenes algunos tratarán de volver a *su* pueblo, pero el sentimiento de pertenencia a él fue ampliamente mencionado por aquellos a quienes entrevistamos al pedirles que hablaran de ellos mismos, de quiénes eran.

Finalmente, lo que significará para gran parte de los jóvenes el haber nacido en un pueblo olvidado de un país tercermundista en un sistema capitalista globalizado es la frustración ante la imposibilidad del cumplimiento cabal de sus expectativas de vida a partir de una preparación en términos de aprendizaje formal pero también simbólico, para una vida que no va a ser la suya. Se crea una relación tirante entre un pueblo que no puede satisfacer las necesidades de sus pobladores que quisieran transformarlo de modo que lo anterior fuera posible, pero que tampoco tienen condiciones para hacerlo. Estas expectativas tampoco pueden ser plenamente satisfechas fuera del pueblo, primero porque esto supondría el alejamiento del terruño, de las relaciones familiares o comunitarias, y segundo porque el mundo urbano como se ha desarrollado evidentemente no es capaz de resolver las necesidades de todos.

Esta incapacidad del sistema para darle cabida a la gran mayoría de la población que se refleja en las condiciones de miseria que privan en el ámbito urbano, tal vez logre frenar el proceso de vaciamiento del pueblo al no encontrar alternativas favorables fuera, convirtiendo al campo en el espacio de refugio. Esta dinámica de fracaso de las esperanzas puede generar que quienes se queden estén descontentos y poco optimistas sobre lo que se puede lograr en el futuro; que se rindan, se entreguen, que ya no estén dispuestos a malgastar sus esfuerzos en emprender proyectos para vivir mejor en Tidaá, lo cual contribuiría notablemente a la desestructuración de la comunidad no ya por la ausencia física de las personas sino por la falta de motivación; sería prácticamente como dejarse morir. Pero este fracaso en el intento de vivir de acuerdo a cierto modo de vida no necesariamente lleva a la desmotivación ni a la inmovilidad en la búsqueda de formas para salir de la miseria. Como ya decíamos, todavía está por verse lo que pasará con esta

generación en el futuro, y aunque las condiciones no sean las más afortunadas, no pensamos que un sistema opresor sea capaz de desmovilizar cualquier intento de vivir mejor, de generar formas de vivir bien, en el propio pueblo, con la gente querida. Queda por verse si las nuevas generaciones podrán lograr esto; si con el paso del tiempo, los ahora jóvenes valorarán las prácticas colectivistas –teniendo la ventaja sobre otros sectores de la sociedad de haberlas visto funcionar y vivido en su pueblo, conociendo así algunos ejemplos con sus problemáticas y fortalezas particulares– como elementos para la consolidación de nuevas luchas que se sobrepongan al desencanto del capitalismo como forma de vida y se entusiasmen con nuevos procesos que quizá todavía ni siquiera vislumbramos.⁷⁷

De no ser así seguirán engrosando las filas de desamparados que no cesarán de aumentar en las ciudades hasta que se logre otro tipo de organización de la producción y reproducción de la vida.

⁷⁷ Es el caso por ejemplo de la creación de los caracoles zapatistas en Chiapas, complejo proceso organizativo que se basa en los ideales de democracia, libertad y justicia.

Conclusión

Comenzamos el primer capítulo de esta tesis concordando con la afirmación de Jerome Bruner (1998) respecto a la necesidad de que la psicología se ocupe de cómo dice la gente que es su mundo para así acercarse a la cultura entendiéndola en su sentido amplio como las formas de lo simbólico, lo imaginario y lo subjetivo (Grüner, 2002), y lo que a partir de ellas se materializa. Con esta idea en mente desarrollamos un trabajo que se basó en la aproximación a la experiencia de los habitantes de San Pedro Tidaá en un marco de transformaciones importantes. Teniendo ellos como objetivo el que los apoyáramos en la reconstrucción de su historia, nos permitieron participar de la manera en que ven el mundo que fue el punto de inicio para realizar el análisis que se presentó. En la búsqueda de comprender los conflictos que actualmente sufre esta comunidad, entramos en la complejidad de una serie de procesos sociales que tienen que ver con las condiciones del sistema mundializado y con las particularidades del desarrollo histórico de este pueblo en este contexto. El trabajo que se desarrolló a partir del conocimiento de las experiencias, sentimientos y opiniones de los tidadeños no pretendió solamente convertirse en un relato local de estas problemáticas, sino aportar lo que a partir de fijar la mirada –desde la perspectiva disciplinaria del psicólogo social– en este punto preciso pueda ser valioso para construir una panorámica más amplia de la complejidad de las condiciones actuales.

Planteamos este acercamiento desde el marco de la psicología de las transformaciones culturales en tanto que partiendo de las disputas simbólicas que identificamos analizamos el proceso transformativo que las enmarca y las repercusiones de éste. Con esto procuramos asumir el reto planteado por Angélica Bautista al presentar los objetivos de esta aproximación: “explicar el hoy, considerando el ayer, para contribuir a la apuesta al futuro.” (2007, p. 31). De cualquier manera no podemos hacer esta aproximación sin tomar en cuenta que la complejidad de estos problemas trasciende el análisis psicológico en sentido estricto, por lo cual se incorpora otro tipo de elementos que nos ayudan en este análisis.

El acercamiento a las condiciones y transformaciones del pueblo y a las representaciones, opiniones y perspectivas que sobre ellas existían nos llevó a reflexionar acerca de la importancia que tiene el sentido que se confiere a dichos cambios para la percepción que construye una comunidad sobre sí misma y sobre los procesos que la han conformado como es actualmente. En

este sentido el recuerdo del pasado como una época “completamente triste”, así como la percepción de que las condiciones que no gustan de los cambios actuales son males necesarios, y la idea de que los cambios continuarán y el pueblo estará cada vez mejor, son parte de una forma de significación que está muy apegada a la idea del progreso capitalista. Sin embargo, como hemos visto, la lógica de este sistema no pudo permitir que el progreso genere condiciones de igualdad, ya que es justamente a partir de la conformación de la diferencia de clases que se reproduce el capital. También hemos hablado de que las relaciones que promueve este sistema entran en conflicto con cierto tipo de vínculos solidarios, colectivistas, que eran importantes para el desarrollo de la comunidad y que aunque en alguna medida van imponiéndose sobre ellos en diversos espacios que se generan a partir de las nuevas experiencias, en otros se siguen confrontando con nuevas formas de apoyo mutuo que van desarrollándose. De cualquier manera, aunque es visible la molestia que existe entre los tidaños ante la transformación de sus relaciones, ésta no es suficiente para dejar de buscar participar en este sistema, ya que el sentimiento de progreso, de que han logrado cambiar su vida gracias a esas transformaciones, se impone con más fuerza que el sentimiento de pérdida ante el deterioro de lo social. La adopción de esta perspectiva está muy vinculada con la hegemonía ideológica que ha logrado que prevalezca la idea de que este sistema es la mejor y única forma de producción y reproducción, y que la sociedad en la que se ha generado es la más avanzada y la que ha desarrollado los valores hacia los que todas deben tender, lo cual incluye la idea de que los grupos con formas culturales diferentes (que no puedan ser absorbidas por las formas del capitalismo) deben abandonarlas para poder lograr esta meta. En Tidaá el bombardeo ideológico ha logrado que se adopten en gran medida estas ideas, sin embargo creemos que el descontento ante determinadas condiciones de desigualdad promovidas por el sistema –las cuales además pueden ser más notorias ante la crisis de la economía nacional y mundial– y la persistencia de algunas prácticas colectivistas, pueden ser importantes para definir un nuevo rumbo para esta comunidad –y para otras con características similares– si su reflexión en torno a los procesos de los que forman parte les permite comprender un poco mejor la lógica de este sistema.

La realidad que se vive hoy en Tidaá es resultado de una serie de procesos de transformación que tienen que ver con la decisión de su gente de participar más ampliamente en un sistema capitalista que genera una fuerte seducción ya que se presenta como la posibilidad de resolver

ciertas carencias que la forma de vida que se desarrollaba en el pueblo no podía eliminar. Esto tiene que ver con el gran desarrollo de las fuerzas productivas que se da en el capitalismo y con su posibilidad de generar mercancías que solucionan distintos tipos de necesidades, por una parte. Y por otra, con la necesidad continua de fuerza de trabajo que requirió la acumulación del capital en un momento de mucha inversión que, como explica David Harvey (2004), se pudo solucionar entre otras cosas mediante la incorporación de las “reservas latentes” procedentes del campesinado. Parte importante de los cambios que en este contexto se dieron en el pueblo estuvo relacionada con la adopción de ciertas formas de vida y de pensamiento que, por una parte fueron promovidas con la idea de mejorar el nivel de vida y, por la otra se fueron dando como efecto del propio proceso de transformación material.

Los cambios que se lograron en este periodo son muy apreciados por la gente de Tidaá, ya que los servicios que hay en su pueblo y su posibilidad de acceso a bienes materiales ha mejorado notablemente a partir de ellos. En la percepción de los tidadeños prevalece intensamente el sentimiento de que el pueblo sufrió mucho en el pasado por sus condiciones de vida y también por sucesos particulares; de la misma forma se reconoce que ha habido un gran esfuerzo de parte de sus habitantes para sacarlo adelante y vivir mejor que ha dado buenos resultados, entre ellos la posibilidad de tener luz eléctrica para ver de noche y poder utilizar algunos aparatos eléctricos; de abrir la llave de agua en la casa y no tener que ir a lavar al río o traer en vasijas o cubetas el agua de consumo; de salir en camioneta del pueblo y no caminando, de andar por el pueblo en calles y no en ríos de lodo que se suben hasta las rodillas; de cruzar los ríos sin peligro de ser arrastrados por la corriente; de poder llevar a sus hijos a una clínica cuando se enferman; de tener una educación que les posibilita adquirir ciertas herramientas y conocimientos; de recibir algunos recursos del gobierno...

Parte de estas posibilidades tuvieron que ver con la decisión de aprovechar un momento de gran impulso a la economía nacional en las ciudades para salir en busca del dinero, que no recibían estando en el campo y que era necesario para cubrir las necesidades básicas y otras históricas que se fueron generando como parte de este proceso. Como la modernización que se impulsó en la industria no se fomentó también en el campo, sino que por el contrario se impusieron medidas económicas que no favorecían a los productores nacionales y se permitió que el mercado mundial destruyera los mercados locales y regionales, el campo dejó de ser una opción para vivir de él, ya que además de lo duro que es el trabajo campesino, se volvió

imposible que éste satisficiera las necesidades de una familia vendiendo el excedente de la producción –como solía hacerse– ante los bajos precios que se impusieron a los granos.

Mediante la atracción hacia la abundancia de mercancías que ofrecía el capitalismo y del haberse acostumbrado, al participar en él, al orden de las cosas que impera en este sistema, se intensificó la adopción/imposición de la ideología hegemónica que había comenzado hace algún tiempo a través de los mecanismos integracionistas que partían de la idea de cambiar al indio para que pudiera estar al nivel del resto de la sociedad. De cualquier forma las transformaciones ideológicas no han sido de tal magnitud como para evitar la tensión que han generado los grandes cambios sociales, económicos, políticos y culturales. La alegría de los tidadeños por los logros que han tenido en ciertos aspectos de su vida y de las condiciones del pueblo no pierde de vista la disconformidad con algunas de las condiciones sociales que éstos han generado, por ejemplo, en sus formas de organización, de trato, de solidaridad, de trabajo colectivo, de búsqueda común del bienestar... que, como veíamos, se han reflejado en el debilitamiento de instancias colectivas como las asambleas, el tequio y las guezas.

Los tidadeños empezaron a participar en la actual modernización capitalista de manera rápida y poco planeada. No han tenido la posibilidad de decidir cómo aprovechar las transformaciones a las que pueden tener acceso de manera que convenga a la colectividad y que mantenga aquellas prácticas sociales que les parecen valiosas. Han dirigido sus esfuerzos a modernizarse sin prevenirse contra la pérdida que esto les ha significado en cuanto a su capacidad de definir el rumbo de su comunidad y de sus propias vidas.

La refuncionalización de los pueblos campesinos por el sistema y el mercado, como explica Armando Bartra, los ha hecho responder más “a la lógica de la circulación capitalista que a la racionalidad socioeconómica de la producción comunal, más a las necesidades de acumulación del capital que a los requerimientos de la población campesina” (2006, p. 282). Parte fundamental de este proceso tiene que ver con la migración masiva de la población que obliga a una reconstrucción de la comunidad a un ritmo frenético, que coloca al sistema social en una situación de especial fragilidad ante condiciones difíciles de mantener (Díaz Polanco, 2006).

Estas condiciones también generan que los individuos se sientan menos seguros ante una serie de relaciones sociales en continua transformación y por la ausencia de una localización fija, o cuando ya la hay, de la crisis de presencia en la trama de la existencia social. Las nuevas

relaciones que se establecen en este escenario ya no tienen que ver con una identidad comunitaria, sino que las identidades pueden convertirse en referentes volátiles que pueden ser fácilmente manipulados (Díaz Polanco, 2006). Así se vuelve común que parte del proceso de migración consista en ir adoptando la racionalidad capitalista y los hábitos consumistas –una moderna forma de gastos suntuarios y modas– como modo de obtener reconocimiento en las sociedades en las que se establece la residencia. Estas prácticas, que son parte de la creación de identificaciones en una *sociedad de consumidores*, no son desarrolladas por las personas solamente en los periodos en que están fuera del pueblo sino que llegan a éste donde tienen implicaciones en las formas de vida, las cuales mantienen procesos circulares de implicación mutua con las formas de entender la vida y el mundo.

De cualquier manera los tidaños, migrantes y no migrantes, han mantenido actitudes y valores que respaldan formas comunitarias que han sido importantes para ellos a lo largo de su historia. Estos valores se descubren en la ilusión que se deja ver en los discursos de una gran mayoría de la gente de Tidaá en cuanto a poder transformarse, pero conservando ciertos aspectos que aprecian de su cultura y que les han permitido organizarse para resolver algunas de sus necesidades, de poder conjugar lo mejor del cambio y de la continuidad. Sin embargo esta solución no es posible dentro del modelo de transformación que han adoptado, en el cual las mejoras que se ofrecen se presentan como incompatibles con otras formas de organización y reproducción de la vida. Como explica Héctor Díaz Polanco (2006), tarde o temprano los valores liberales que sustentan la expansión capitalista entran en conflicto con los modos de vida comunitarios, ya que mientras los primeros apuestan por el cumplimiento de la libertad en la esfera económica –lo cual termina por minar la libertad (y la justicia y la igualdad) en muchos otros aspectos de la sociedad (Eagleton, 1997a) –, los segundos fomentan prácticas como la solidaridad y el apoyo mutuo como base para la reproducción de sus miembros, de acuerdo con una lógica que tiene otras prioridades.

El capitalismo es un sistema que condena a la mayoría en beneficio de unos pocos. Se proponía que haría posible un mundo libre de carestía y de fatigas; sin embargo su historia ha sido una de explotación y de violencia, de escasez y de opresión (Eagleton, 1997a) pues se basa en la explotación del hombre por el hombre como mecanismo para la generación de plusvalía. Promueve relaciones sociales que se rigen por la valorización del valor (Echeverría, 2007) como parte de una lógica guiada por la acumulación de capital en la cual, “el derecho de propiedad se

convierte en apropiación de propiedad ajena, el cambio de mercancías en explotación, la igualdad en dominio de clases” (Harvey, 2004, p.111).

Así, los efectos del sistema en el que participan hoy en día activamente los tidadeños tienen otra cara que, hasta ahora, no se ha vuelto evidente como lo ha hecho la del alejamiento de los modelos culturales. Aunque la gente de Tidaá da más importancia a los progresos que han logrado, que a las desventajas que tienen frente a otros grupos, son víctimas de las injusticias, de las desigualdades sustanciales que genera el sistema. El que de su producción campesina y artesanal no puedan ya obtener un excedente con el cual resolver sus necesidades, a partir de la comercialización de éste en un mercado de escala regional manejado, como se hacía anteriormente, por los mismos campesinos, los coloca en una posición en la que la venta de su fuerza de trabajo solamente les permite consumir su salario –el costo de su mísera reproducción–, y en la cual su dependencia del funcionamiento del sistema mundializado, les impide tener control sobre su vida; y de todos modos no los lleva a lograr las ilusiones que genera el capitalismo, a las cuales en realidad sólo tiene acceso una mínima parte de la población.

Se expresa en esta problemática lo que Eduardo Grüner ha llamado el inconsciente político de la historia: la lucha de clases, “en el sentido amplio pero estricto (y ‘clásico’) de la polarización entre los productores y los expropiadores de la materialidad misma del mundo” (2005, p. 185), que es la lógica profunda con la que éste funciona. Ya Walter Benjamin había enunciado esta condición de la siguiente manera: “Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo” (2005, p. 21). El que se desarrolle esta condición a pesar del malestar de una gran mayoría no tiene que ver solamente con el cinismo de quienes se benefician de esta forma de vida tan injusta. Como explica Terry Eagleton (1997b), parte de la función de la ideología dominante es inculcar la creencia de que “estas injusticias están en vías de ser corregidas, o que están compensadas por beneficios mayores, o que son inevitables, o que en realidad no son injusticias” (p. 51). Se puede lograr que se piense esto “falseando la realidad social, suprimiendo ciertos rasgos impresentables de ésta, o sugiriendo que estos rasgos no pueden ser evitados” (p.51). Esto último, en su calidad de enunciado ideológico, continúa Eagleton, puede que sea verdad en relación con el sistema actual, pero es falso en cuanto sirve “para descartar la posibilidad de una situación transformadora” (p. 51).

Evidentemente el planteamiento que se proponga como solución al problema de pertenecer a la clase explotada –a los vencidos diría Benjamin– debe de ir más allá del buscar ocupar los lugares más ventajosos de esta relación, lo cual sería imposible para todos. Sin embargo hay algo que nos incita a plantearnos ésta como la meta a alcanzar, ya que se tiende a pensar que hay que seguir el camino del progreso respetando su lógica la cual nos plantea pocas posibilidades de diferir de los planteamientos básicos del capitalismo. Este algo que guía nuestros pensamientos va permeándose en las relaciones personales que se establecen a partir de las formas de producción y consumo, también se reproduce en el discurso, pero sobre todo tiene que ver con la “violencia inerte” de las estructuras económicas y sociales y los mecanismos por los cuales se producen y con su naturalización. Es así como los intereses particulares de la clase dominante tratan de imponerse como los intereses universales de la sociedad, y de manera paralela a este proceso se van desvalorando y dejando de percibir como solución las formas culturales propias, tomando como ejemplo para salir adelante el modelo de la sociedad capitalista que no se percibe como la opresora, en tanto que el capitalismo pocas veces permite ver las implicaciones que tiene participar en él como características que le son propias. Las formas de dominación ideológica que se desarrollan como parte del sistema hacen parecer que el estado de las cosas –de la desproporción en las formas de vida– es natural e inamovible⁷⁸ y que la escasez de recursos con que vive una gran cantidad de personas se debe a su “atraso” cultural, a la suerte, o a la falta de astucia –o incluso de voluntad– para ascender, y no a las relaciones sociales injustas. Esta perspectiva impide que se desarrollen planteamientos distintos al promover que se vayan dejando las formas culturales propias que podrían ser la base de nuevas ideas. Como explica Frederic Jameson “la estandarización proyectada por la globalización capitalista” deja pocas “esperanzas de variedad cultural en un mundo colonizado por un orden universal de mercado” (citado en Díaz Polanco, 2006, p. 21).

El sentido común, como explica Gramsci, está en el centro de la batalla por la hegemonía ideológica en la cual se pugna por construir y reconstruir las simbolizaciones por las cuales se orienta la conducta y se organiza la vida social, política y económica (en Grüner, 2005). De cualquier manera en épocas más recientes no existe una estrategia de uniformación cultural a la vieja usanza. Como explica Díaz Polanco (2006), el sistema ha aprendido a aprovechar la

⁷⁸ “El poder del capital –explica Terry Eagleton– es ahora tan terriblemente familiar, tan sublimemente omnipotente y omnipresente que incluso vastos sectores de la izquierda han logrado naturalizarlo, tomándolo por garantizado como una estructura tan inmovible que es como si apenas tuvieran coraje para hablar de él.” (1997a, p. 47)

diversidad a favor de su consolidación y la de los grandes negocios corporativos. Ha descubierto que la politización de la cultura provoca la despolitización de la economía y de la política. Pero, aunque se permita conservar ciertos rasgos culturales mientras éstos no se opongan en lo fundamental al liberalismo capitalista, la atracción que genera el sistema fomenta que sean cada vez menos quienes quieren hacerlo, ya que han visto que dejarlos de lado es importante para participar en una forma de vida que se les presenta como única alternativa para mejorar las posibilidades de existencia.

La adopción de formas capitalistas como estrategia para mejorar la vida va dejando de lado la posibilidad de buscar soluciones de manera colectiva a problemas que no son individuales sino compartidos por una gran parte de la población. La forma comunitaria de buscar salir adelante, aunque no había terminado con los problemas de la gente del pueblo, era una alternativa que podía desarrollarse en busca de formas de organización en las cuales la gente se apoyara mutuamente como estrategia para salir adelante, evitando la competencia por el ascenso social o simplemente por las migajas del sistema.

La apuesta por las formas de vida que buscan solucionar las necesidades de manera colectiva y solidaria como estrategia de supervivencia cobra particular importancia en condiciones en que es difícil resolver ciertos problemas, incluso a veces los necesarios para tener lo más básico, situación que actualmente está muy extendida. Esta actitud puede tener la experiencia del pasado como referente para generar una propuesta a partir de una reconstrucción de modelos un tanto interiorizados que les han dado resultado en otros momentos, tanto para salir adelante como para no sentir la intranquilidad de no tener a nadie detrás de ellos. En el caso de la gente de Tidaá –aunque esto no es privativo de la gente de este pueblo– podemos ver la puesta en práctica de estas actitudes de ayuda mutua en nuevas condiciones, por ejemplo en las experiencias migratorias en las cuales, como hemos visto se brindan apoyo entre quienes salen juntos y particularmente lo dan quienes ya tienen cierta estabilidad en un lugar a quienes apenas van llegando, lo cual es fundamental para facilitar el aterrizaje y la adecuación en el nuevo lugar de trabajo o residencia.

Pero aunque en algunas situaciones se estén reproduciendo los valores solidarios, las condiciones laborales y de vida actuales promueven espacios en que no pueden funcionar estas prácticas. En este sentido la molestia expresada por los tidadeños con respecto a algunas de las

características de los cambios que están viviendo es posiblemente un brote de una mayor inconformidad con las condiciones que el sistema que han adoptado va imponiéndoles. El conflicto que genera el sometimiento a pesar de ellos mismos, aunque a la vez fomentado activamente por ellos, a una determinada forma de relaciones –sociales, económicas y políticas– se puede advertir en distintos momentos de la convivencia en Tidaá; también se percibe constantemente en pláticas y se expresa claramente en la voz de algunos, se deja sentir en la narrativa melancólica del pasado y se teje en ciertas prácticas solidarias.

Las controversias sobre los cambios que están viviendo no son ajenas a los miembros de la comunidad. Por el contrario, y como es lógico, estas transformaciones son tema de sus reflexiones, conversaciones y discusiones cotidianas, sobretodo en los momentos y aspectos en que éstas son más visibles. Al proponer en los grupos de discusión hablar sobre los cambios, al mismo tiempo que se mencionaba cómo ha mejorado el pueblo y la vida de los tidadeños, también se hablaba de la pérdida de respeto, del debilitamiento de prácticas de apoyo mutuo como las *guezas*, el trabajo colectivo entre familias o el tequio del pueblo para el pueblo, que son transformaciones que no le agradan a la mayoría de las personas del pueblo. Lo mismo pasaba en distintas entrevistas o charlas informales. Mencionaban este enfado también con respecto a ciertas actitudes de los jóvenes, así como en lo relativo a algunas condiciones de las políticas nacionales que sentían los desfavorecían.

La añoranza de ciertos elementos del pasado es también indicativa del distanciamiento de condiciones valoradas por los tidadeños. Los recuerdos que se conservan de distintas actividades que se realizaban para ayudarse entre familiares o compadres son comunes entre el repertorio que se relata. También lo son las que hablan de las hazañas o sacrificios personales que se hicieron para lograr un bien colectivo. En estas narraciones es muy mencionado también el hecho de que el pueblo estaba lleno de gente, que todos los campos estaban sembrados, que los llanos estaban repletos de niños pastoreando el ganado.

Aunque han perdido presencia, los valores solidarios y comunitarios no se han olvidado, se siguen manteniendo algunas formas de apoyo mutuo así como el servicio al pueblo a través de los cargos, el cual se percibe como un gran sacrificio a favor de la colectividad. Incluso hay quienes han buscado mantener y ampliar estos vínculos participando en organizaciones que se

reúnen para discutir distintos problemas y para ayudar a sus miembros a solucionar algunos, y que permiten oponer una resistencia ante ciertas condiciones que ubican como nocivas.

De cualquier manera, en general, el que exista un desacuerdo con los resultados de algunas prácticas, como habíamos dicho, no ha llevado a los tidadeños a dejar de impulsarlas. Podemos ver esta controversia en la elección de autoridades locales. Aunque hay un reconocimiento de que quienes ocupan los cargos comunitarios, habiendo estado por años fuera del pueblo, no conocen muy bien las problemáticas y necesidades de éste, y a veces aplican prácticas que traen de fuera y que no tienen buenos resultados, esto no ha impedido que se siga eligiendo a quienes residen en las ciudades.

A pesar de que en muchos casos sea el tiempo de antes el referente positivo frente a las molestias provocadas por los cambios, no se debe pensar que la solución para los pueblos sería el regreso al pasado, lo cual supondría una conformidad con la inmutabilidad que promovería el conformismo inmovilizante. Por el contrario lo ideal sería que se pudiera aprovechar, revisándolos críticamente, esta nostalgia, esta molestia y estos primeros pasos en busca de algo distinto, como base para la construcción de un proyecto de futuro que retomara dichos elementos, problematizándolos, para la construcción de nuevas experiencias partiendo de fundamentos distintos a los que rigen la acumulación del capital que se pretenden omnipotentes e infalibles.

Los deseos que están detrás de estos malestares son potenciales propuestas que, aunque han sido frustradas, permanecen latentes en una historia que todavía no llega a su fin. Hasta ahora los tidadeños han soportado las injusticias y las pérdidas que han significado algunas transformaciones, a cambio de lograr ciertas mejoras en su pueblo y en sus vidas. Podemos ver en Tidaá una de las características que, ya desde 1844, Marx (1968) planteaba con respecto al capitalismo como sistema que despoja al tiempo que proporciona placeres.

Pero la percepción de la relación entre los placeres a los que pueden acceder y los despojos de los que son víctimas puede dejar de resultar en un balance positivo como lo ha hecho hasta ahora gracias a la idea de progreso que ha predominado y a la tangibilidad de los cambios. La cercanía de un pasado “completamente triste” permite que haya un fuerte contraste entre las formas de vida actuales y las condiciones materiales de hace algunos años y que tenga mucha fuerza la sensación de mejora. Sin embargo, estas mejoras no son infinitas, y más aún, probablemente el pueblo haya llegado a un momento de relativa estabilidad, expresado esto por

los propios tidadeños al hablar de los logros de los distintos presidentes municipales, diciendo que los más recientes ya no han hecho gran cosa. Esto, es decir la disminución del sentimiento de mejora con respecto a las carencias materiales anteriores, sumado a la dificultades actuales para conseguir un buen trabajo fuera del pueblo (por las condiciones nacionales de desempleo y por las complicaciones que significa el buscarlo del otro lado de la frontera) probablemente lleve a los tidadeños a dejar de percibir su inserción en el sistema capitalista como una oportunidad única. Como se plantea desde la psicología de la liberación, la disconformidad ante la dominación se genera por un alejamiento entre las aspiraciones que la sociedad propugna y las posibilidades que otorga para su alcance, condición que cada vez es más clara en este sistema.

Si la decepción que surja a partir de esto y la identificación con la masa de pobres no se interpreta de una manera fatalista, sino que se decide seguir imaginando y luchando –como sucede casi siempre, aunque sea en espacios reducidos– aquellas formas de relación que se valoran pueden ser retomadas en la construcción de procesos que por lo pronto apenas podemos imaginar. A partir del trabajo que se hizo en Tidaá vemos que lo que narran sobre su experiencia y su pasado bien puede funcionar como inspiración en la búsqueda de conformar relaciones sociales más justas, basadas en el reconocimiento de la importancia del bienestar colectivo, las cuales deberán ser novedosas para poder responder a necesidades materiales y sociales.

Hay también en su memoria elementos que enfatizan que *son* un pueblo que ha luchado por defenderse, lo cual genera posibilidades en torno a que lo hagan de nuevo si se percibe la amenaza que significa su forma de integración a un juego que les juegan con consecuencias desastrosas. Ante esta posibilidad sería importante que tuvieran la mayor cantidad de elementos para que esta lucha fuera caminando hacia la formación de condiciones favorables para cambios sustanciales.

No hay que perder de vista que para encontrar soluciones a las problemáticas que genera este sistema serían necesarias transformaciones de fondo en las estructuras socioeconómicas y en el pensamiento y prácticas sociales entrelazadas con ellas. De cualquier manera, mientras se conjuntan las circunstancias para lograr un cambio de esta magnitud, los desarrollos particulares que se vayan realizando como esferas de resistencia serán muy valiosos. La diversidad que puede generarse en estos espacios, las diferentes propuestas sociales, políticas, económicas, culturales, son muy importantes en tanto que permiten el desarrollo de distintos proyectos alternativos que

desmitifican la exclusividad del modelo capitalista. Aquí, al hablar de diversidad, nos estamos refiriendo a los elementos de verdadera diferencia y no a la variedad aceptada por el multiculturalismo a partir de la cual, como explica Eduardo Grüner, se crea un “efecto de superficie” que encierra una trampa ideológica que se articula en dos momentos: “primero, la *apariencia* de diversidad oculta aquella otra unidad subalterna del poder; segundo, esta diversidad oculta la posibilidad misma de una auténtica (si bien conflictiva, desgarrada, trágica) *diferencia*.” (p. 16, 2005)

Los nichos de resistencia en los que se han mantenido –o desarrollado nuevas– formas de organizar ciertos aspectos de la vida que no son guiadas por las necesidades del capital sino por las de las personas, funcionan como agarraderas ante la circularidad torbellinesca del modelo capitalista, que no permite ver alternativas por la fuerza y velocidad de su imposición. La existencia de una identidad de grupo tiene un papel importante en el que estos espacios se desarrollen con éxito, ya que fortalece los vínculos que permiten que se funcione como colectividad. Éstos quizás son promovidos por la cercanía y la afectividad que esta forma de organización genera entre la gente ante lo personal de las relaciones que en ella se establecen que favorecen una mayor sensibilidad hacia las condiciones de los demás, así como por las difíciles condiciones que normalmente se viven en estos lugares. En cualquier caso, como lo ha dicho Díaz Polanco (2006), la comunidad tiene un gran potencial para articular las demandas de nuevas formas de vida con más sentido humano. “La potencia concreta” de la resistencia política que puede latir en una tradición, explica Jameson,

no deriva de su sistema de creencias sino de de su anclaje en una comunidad realmente existente [...] Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo. (citado en Díaz Polanco, 2006, p. 153)

Lo anterior, como explica Díaz Polanco, “no supone una defensa conservadora de la comunidad” (2006, p. 153). La lucha misma puede ser la que fabrique este sentido de colectividad y las comunidades que se establezcan pueden ser de distintos tipos, que no necesariamente tienen que estar vinculados a las que hasta ahora han existido.

La lucha a favor de las diversas formas de comunidad humana y sus valores solidarios plantea como reto inicial el reconocimiento crítico de las condiciones que predominan actualmente; de la situación social de los individuos y grupos, y de las limitaciones, imposibilidades y determinaciones que les impone el sistema. El conocer la fuerza con que el capitalismo oprime no debe llevar a la inmovilidad sino a una acción más conciente en la búsqueda de mejorar *la vida*.

La construcción de estos elementos simbólicos cobra particular importancia de cara a la decisión de cómo actuar ante los conflictos que genera el capitalismo. La realización de alguna de las opciones que se plantean ante una crisis del campo, por ejemplo, dependerá en gran parte, como señala Pierre Bourdieu, de la posesión de instrumentos simbólicos de autopercepción y de entendimiento del mundo en que se vive. Si ésta no permite organizar una respuesta colectiva, la desmoralización conducirá a una desbandada como suma de figuras individuales que se van, mientras que, por el contrario, si el grupo dispone de elementos simbólicos que le permitan responder con la fuerza de la unidad, se podrá generar una movilización en busca de una solución colectiva (en Valle Martínez, 2005). Para levantarse contra el abatimiento, la desesperanza, el fatalismo, es necesario que se reconozca la condición de vencidos de ciertos grupos, pero entendiendo su situación y las injusticias que ésta implica como algo que puede evitarse. Para la elaboración de un futuro deseable es fundamental la conciencia histórica, la noción de que existe un devenir; una construcción de lo que se es y se será en el estar siendo; un proceso que ha comenzado hace años y años, pero que no está previamente determinado sino que se va constituyendo con las acciones cotidianas. Existe, como menciona Díaz Polanco (2006), un compromiso con la propia historia, cultura e identidad que no puede ser superado, ante el cual es fundamental que el entendimiento de estos aspectos sea crítico.

Como explica Benjamin, “no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (2005, p. 30). Ante este reto es fundamental encaminar la recuperación de la memoria histórica hacia la reconstrucción de modelos de autopercepción que, como propone Ignacio Martín Baró, “en lugar de encadenar y enajenar a los pueblos, les abran el horizonte hacia su liberación y realización” (1986).

El trabajo cuyo resultado se presenta en esta tesis es útil para conocer dónde están parados los tidadeños (y quizás otros pueblos semejantes) en cuanto a la construcción simbólica de su devenir histórico, al igual que para identificar desde una perspectiva externa sus condiciones y potencialidades. Este trabajo, sin embargo, tendrá poco valor a menos de que a partir del análisis que se ha hecho se proponga alguna forma para invitar a los tidadeños a tomar parte más activa en esta reflexión, analizando sus condiciones como pueblo y explorando sus potencialidades. Como ha dicho Sartre “No es tanto cuestión de lo que la historia nos ha hecho, sino de qué vamos a hacer nosotros ahora con eso que nos ha hecho” (citado en Grüner, 2005, p. 68).

La necesidad en este sentido de imaginar o encontrar perspectivas ante esta historia de dominación puede contar con apoyo de la historia local que posibilita formas de significación alternativas a las que buscan imponer los grupos de poder. El entender que las historias particulares forman parte de una historia compartida entre todos aquellos que hoy “yacen en el suelo” puede convertirse en una importante herramienta para buscar alianzas que trasciendan a un pequeño grupo o comunidad; el irse reconociendo con otros grupos que comparten problemáticas similares puede dar fortaleza a aquellos que actualmente se sienten solos y disminuidos.

Por otra parte, a través de la historia se pueden conocer diferentes posibilidades de ser hombre. Esto adquiere un interés particular para un pueblo cuando se trata de las formas en que ellos mismos han vivido como *pueblo* en otros momentos. Así se puede mostrar que las reglas, al haber sido hechas por hombres, pueden modificarse; y que los modos de producción y las relaciones económicas y sociales que se nos pretenden imponer como universales lo son sólo en tanto que es la clase hegemónica en el poder la que las ha impuesto, con sus constricciones culturales, como producto de intereses particulares, y que en cambio son perecederas y transformables. Es en este sentido que la historia puede contribuir a una de las metas de la psicología de la liberación planteada por Ignacio Martín Baró, que es “poner al descubierto lo que de enajenador hay en esos presupuestos en que se enraíza la vida cotidiana y que fundamentan la pasividad, la sumisión y el fatalismo” (1985, p.6). Una comunidad que pueda pensar de manera crítica la realidad tendrá muchas más posibilidades de actuar a favor de su liberación (en el sentido freiriano) y de, reforzando su identidad colectiva como sujeto político, participar en un proceso de cambio social. Coincidimos con Eduardo Grüner en que “hay que estar preparados para el momento en que se pueda hacer que pase este tiempo malo, aunque ese momento no llegue en nuestra vida, pero es la única manera de vivir sin permitir que nos vivan” (2002, p. 30).

Sabemos que el analizar las condiciones propias y del mundo no es suficiente para generar un cambio en los modos de vida ya que para ello sería necesario operar transformaciones en una gran cantidad de planos, algunos de las cuales no dependen de lo que como pueblo puedan hacer. Pero como explica Enrique Dussel, “la mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya manifestación de la crisis del sistema.” (1998, p. 555). Y es en los momentos de crisis cuando el sistema es frágil.

De cualquier manera, mientras se van dando las condiciones para lograr una transformación de fondo en este mundo, no podemos dejar de intentar plantear opciones en busca del camino para lograr formas de vida menos terribles. El trabajo que se ha realizado para esta tesis pretende contribuir, aunque sea muy mínimamente, a las reflexiones que se han hecho en este sentido. Y aunque la intención no es que quede sólo en estas páginas, como explica Eduardo Grüner (2005): aún cuando con el sólo pensamiento se logre poco, es inminente la necesidad de seguir pensando ya que el enemigo no dejará de hacerlo.

Referencias

- Aguirre Botello, Manuel (2007) *Presidentes de México*. Consultado el 24 de septiembre de 2007, en <http://www.mexicomaxico.org/Voto/PresidentesMexico.htm>
- Althusser, Louis (2003) “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (trad. José Sazbón de 1ª ed. 1970) En S. Žižek (comp.) *Ideología un mapa de la cuestión* (pp. 115-155). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Archivo del Juzgado de San Pedro Tidaá, 28 de febrero de 1986.
- Archivo General Agrario (AGA) *Resolución presidencial del 15 de diciembre de 1943*, publicada el 13 de marzo de 1944, expediente 276.1/209 (723.7) número 17 de San Pedro Tidaá.
- Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), Fondo documental Conflictos por Límites de Tierras, año 1873, leg. 71, exp. 7, 18 ff.
- Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), Fondo Documental Instrucción Pública, sección Instrucción de los distritos, serie Nochixtlán, año 1888, legajo 2, 68 exps sin número, 27 ff.
- Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), Fondo Documental Instrucción Pública, sección Instrucción de los distritos, serie Teposcolula, año 1843-1886, legajo 1, 67 exps sin número.
- Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO) *Padrón general del censo de habitantes de Tidaá 1890*. Fondo Documental Censos y padrones, distrito Nochixtlán, año 1890, legajo 2, expediente 13.
- Archivo Municipal de San Pedro Tidaá, Número 17, Bienes del molino de 1889 a 1939.
- Balkansky, Andrew (1999) “Cerro Yucuyuxi”. En INAH *Registro público de monumentos y zonas arqueológicas. Catálogo e inventario de zonas arqueológicas* (clave E14D35-20-051). México: INAH.
- Baños Ramírez Othón (2002) “El imaginario y las luces de la ciudad en la niñez rural mexicana”. *Nueva Antropología Revista de Ciencias Sociales*, 61, 145-168.
- Baños Ramírez, Othón (2001) *La modernización mexicana a fines de milenio: el caso de Yucatán*. México: Universidad de Yucatán.
- Barceinas, César Marcelo y Monroy Luna, Rubén (2006) *Origen y funcionamiento del ramo 33*. Consultado el 26 de septiembre de 2007, en http://www.e-local.gob.mx/work/resources/SPC/analisis_sintetico_ramo33.pdf
- Bartra, Armando (2006) *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural y la Soberanía Alimentaria de la Cámara de Diputados, Editorial Itaca.
- Bautista López, Angélica (2007) “Introducción”. En S. Arciga Bernal (coord.) *Psicología de las transformaciones culturales* (pp. 7-32) México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

- Benjamin, Walter (2005) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría de 1ª ed. 1942). México: Contrahistorias
- Berumen Barbosa, Miguel E. (2003) “Geografía económica de Oaxaca. Los polos de desarrollo y zonas de mayor marginación y pobreza”. En Eumednet, *Enciclopedia y Biblioteca Virtual de las Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas*. España: Universidad de Málaga. Consultado el 24 de enero de 2007, en <http://www.eumed.net/coursecon/librería/mebb/6.htm>
- Bonfil Batalla, Guillermo (2002) “Historias que no son todavía historia”. En C. Pereyra, L. Villoro, J. J. Blanco, E. Florescano, A. Córdova, H. Aguilar Camín, et al., *Historia ¿Para qué?* (19ª ed., pp. 227-245). México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2003) *La dominación masculina* (trad. Joaquín Jordá de 1ª ed. 1998) Barcelona: Anagrama
- Bruner, Jerome (1998) *Actos de significado* (trad. J.C. Gómez Crespo y J. Linaza de 1ª ed. 1990). Madrid: Alianza.
- Bruner, Jerome (1991) “The narrative construction of reality”. *Critical Inquiry*, 18, 1-21.
- Caballero, Juan Julián y Morales Ríos, Manuel (2004) “Impacto de la migración transnacional entre los ñuu savi (mixtecos) y los bene xhon (zapotecos de la Sierra Norte) de Oaxaca”. En S. Escárcega y E. Varese (coords.) *La ruta mixteca* (pp. 137- 201) México: Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.
- Cámara de Diputados Dirección de Servicios de Bibliotecas (2002) *La descentralización del gasto público a través de las participaciones y aportaciones federales a los estados y municipios*. Consultado el 26 de septiembre de 2007, en <http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/se/SIA-DEC-39-2002.pdf>
- Cedrés Lacava, Silvia (2006) “La Educación como violencia simbólica”. Consultado el 2 de febrero de 2008 en <http://www.reeducativa.com/verarticulo.php?id=6>
- Collado Herrera, María del Carmen (1994) “¿Qué es la historia oral?” En G. de Garay (coord.) *La historia con micrófono*. México: Instituto Mora.
- Comité editorial de la revista Cultura Psicológica (1991) “Fragmentos de la memoria colectiva”. *Atenea Digital*, 2. Consultado el 30 de febrero de 2007 en <http://blues.uab.es/athenea/num2/Halbwachs.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura (2003) *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (trad. Joaquín Herrera Flores de 1ª ed. 2000). España: Editorial Descleé de Brouwer.
- Díaz de Jesús, Marcelino (2003) *Acuerdos constructivos, remunicipalización y ciudadanía étnica contra el Plan Puebla Panamá. Estudio de Caso del Alto Balsas, Guerrero, México*. Documento preparado para el Seminario de Expertos sobre Tratados, Convenios y Otros Acuerdos Constructivos entre los Estados y los Pueblos Indígenas, Ginebra, Suiza. Consultado el 10 de febrero de 2007 en http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_2098662104/152.%20ONU%20Estados%20indigenas%20doc4.doc?url=%2FBibliotecaWeb%2FVarios%2FDocumentos%2FBD_2098662104%2F152.+ONU+Estados+indigenas+doc4.doc

- Díaz Polanco, Héctor (2003) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (4ª ed, 1ª ed 1991). México: Siglo XXI Editores.
- Díaz Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.
- Domínguez Santos, Rufino (2004) “Migración y organización de los indígenas oaxaqueños”. En S. Escárcega y E. Varese (coords.) *La ruta mixteca* (pp. 77-94) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dube, Saurabh (2007, en prensa) “Modernity and its enchantments: An introduction”. En S. Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. Routledge: India.
- Dussel, Enrique (2006) *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Dussel, Enrique (1998) *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trota.
- Eagleton, Terry (1997a) *Las ilusiones del posmodernismo* (trad. Marcos Mayer de 1ª ed. 1996). Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, Terry (1997b) *Ideología, una introducción* (trad. Jorge Vigil Rubio de 1ª ed. 1995). España, Paidós.
- Echeverría, Bolívar (2007, octubre) *Definiciones del periodo histórico en el que vivimos. Los conceptos de modernidad, posmodernidad y transmodernidad*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional de Pensamiento Crítico, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Escárcega, Silvia y Varese, Stefano (2004) “Una mirada retrospectiva a la migración transnacional mixteca”. En S. Escárcega y E. Varese (coords.) *La ruta mixteca* (pp. 15- 37) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández Christlieb, Pablo (2000) *La afectividad colectiva*. Ciudad de México: Taurus.
- Fernández, J. Manuel (2005) “La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica”. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 7-31.
- Freire, Paulo (2002) *Pedagogía del oprimido* (trad. Jorge Mellado de 1ª ed. 1970) México: Siglo XXI editores.
- Germaná, César (1999) “Pierre Bourdieu: La sociología del poder y la violencia simbólica”. *Revista de Sociología*, 12 (11). Consultado el 15 de febrero de 2008 en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/publicaciones/sociologia/1999_n12/art011.htm
- Graduño Ruiz, Everardo (2004) “San Quintín, Baja California, en la ruta indígena”. En S. Escárcega y E. Varese (Coords.) *La ruta mixteca* (pp. 203-228) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Grüner, Eduardo (2005) *La cosa política o el acecho de lo Real: entre la filosofía y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

- Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria* (trad. Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica de 1ª ed. 1925). Barcelona: Anthropos.
- Halbwach, Maurice (1991) “Fragmentos de la memoria colectiva”. *Atenea Digital*, 2. Consultado el 30 de febrero de 2007 en <http://blues.uab.es/athenea/num2/Halbwachs.pdf>
- Harvey, David (2004) *El nuevo imperialismo* (trad. Juan Mari Madariaga de 1ª ed. 2003). Madrid: Akal.
- Harvey, David (2004) *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (trad. Martha Eugía de 1ª ed. 1990) Buenos Aires: Amorrortu.
- Hijar Serrano, Alberto (2001) *Introducción al neoliberalismo* (2ª ed., 1ª ed 1998). México: Itaca, Unión de la Clase Trabajadora A.P.N.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2006a) *Censos históricos*. Consultado el 20 de septiembre de 2006, en www.inegi.gob.mx
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2006b) *II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI. Consultado el 29 de septiembre de 2006 en <http://www.inegi.gob.mx>
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2006c) *XII Censo general de Población y Vivienda 2000*. México: INEGI. Consultado el 29 de septiembre de 2006 en <http://www.inegi.gob.mx>
- Ivic, Ivan (1994) “Lev Semionovich Vygotsky”. *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, 3-4 (24), 773-779.
- Jansen, Maarten (1982) *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Países Bajos: Centro de Estudios y Documentación Latino Americanos.
- Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI de España Editores.
- Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (trad. Norberto Smilg de 1ª ed. 1979) Barcelona: Paidós.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (versión española de Ernesto Laclau, 1ª ed. 1985) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lenkersdorf, Carlos (2004) *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdes.
- Lowenthal, David (1998) *El pasado es un país extraño* (trad. Pedro Piedras Monroy de 7ª ed. 1993, 1ª ed. 1985). Madrid: Akal Ediciones.
- Manero Brito, Roberto y Soto Martínez, Maricela Adriana (2005) “Memoria colectiva y procesos sociales”. *Enseñanza e Investigación Psicológica*, 1 (10), 171-189.
- Martín Baró, Ignacio (1986) “Hacia una psicología de la liberación”. *Boletín de Psicología*, 22, 219-231. Consultado el 10 de marzo de 2008 en <http://www.uca.edu.sv/deptos/psicolog/hacia.htm>

- Martín Baró, Ignacio (1985) “La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica”. *Boletín de la AVEPSO*, VIII, (3), 3-9.
- Martínez V., Víctor Raúl (1990) “La educación en Oaxaca del Porfiriato a los primeros gobiernos posrevolucionarios, 1890-1930”. En M. A. Romero Frizzi (coomp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, volumen 4 1977-1930*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Marx, Karl (1968) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (trad. Wenceslao Roces de 1948). México: Grijalbo.
- Marx, Karl (1959) *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I* (trad. Wenceslao Roces de 1ª ed. 1867) México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1958) *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces de 1ª ed. 1846) México: Ediciones de Cultura Popular.
- Mateos Muñoz, Agustín (1995) *Compendio de etimologías grecolatinas del español* (34ª ed., 1ª ed. 1966). México: Esfinge.
- Mead, Margaret (1990) *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional* (trad. Eduardo Goligorsky de 1ª ed. 1970) Ciudad de México: Gedisa.
- Medina Liberty, Adrián (1999) “La naturaleza narrativa de la mente y de la Pedagogía”. *Educación, revista de educación*, 9. Consultado el 26 de marzo de 2007 en <http://educar.jalisco.gob.mx/09/9educar.html>
- Mendoza García, Edgar (2004) “La conformación de municipalidades en Oaxaca: ¿Un pacto republicano entre 1825 y 1857?”. *Cuadernos del Sur*, junio 2004, 91-114.
- Mendoza García, Jorge (2005) “La forma narrativa de la memoria colectiva”. *Polis*, 1(1), 9-30.
- Mestries Benquet, Francis (2002) *El rancho se nos llenó de viejos. Crisis del agro y migración internacional en Zacatecas*. México: Plaza y Valdés.
- Miguel, Justino (1931) *Carta al Jefe de Educación Federal en Oaxaca Guillermo Bonilla*. Manuscrito no publicado. Documentos de Basilio Santiago, ciudadano de Tidaá.
- Moctezuma Mendoza, Vicente (2008) *San Pedro Tidaá, procesos históricos de dominación y resistencia en la Mixteca Alta, 1579-2008*. Borrador de tesis para obtener el grado de licenciado en historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., México.
- Museo del Ferrocarril Mexicano del Sur Oaxaca (2004) *El Ferrocarril Mexicano del Sur*. Consultado el 24 de septiembre de 2007, en http://www.paginasprodigy.com/9515169388/ferrocarril_mexicano_del_sur.htm
- Núñez Rodríguez, Violeta R. (2007, noviembre 13) “¿En qué se gasta el presupuesto destinado a los pueblos originarios?”. *La Jornada del campo*, p. 7.
- Orwell, Jorge (1996) *1984* (trad. Rafael Vázquez Zamora de 1ª ed. 1949) Barcelona: Planeta.
- Paoli, Antonio (2003) *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Peñamarín, Cristina (1999, diciembre) *Ficción televisiva y pensamiento narrativo*. Textos de las I Jornadas sobre Televisión, Instituto de Cultura y Tecnología de la Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, España. Consultado en <http://www.uc3m.es/uc3m/inst/MU/Cristin1.htm>
- Pereiro, Xerardo (2004) “Apuntes de antropología y memoria”. *Revista O fiadeiro-El filandar*, 15. Consultado el 27 de marzo de 2007 en <http://www.bajoduero.org/filandar/index15.htm#>
- Pérez Taylor, Rafael (2002) *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva* (2ª ed). México: UNAM, Plaza y Valdés.
- Polanyi, Karl (2003) *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (trad. Eduardo L. Suárez de 1ª ed. 1957) México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, Ramón (1989). “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”. *Revista Occidente*, 100, 63-81.
- Reina Aoyama, Leticia (2004) *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Ríos Vasquez, Othón (2000) “La Emigración Internacional en Oaxaca”. *Revista Digital de Planificación, Empresas y Desarrollo Regional*, 1. Extraído el 24 de septiembre de 2007, de <http://www.itox.mx/Posgrado/Revista1/art6.html>
- Runsten, David y Kearney, Michael (2004) “Encuesta sobre las redes de los pueblos oaxaqueños en la agricultura de California”. En S. Escárcega y E. Varese (Coords.) *La ruta mixteca* (pp. 41-76) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez, Consuelo (2003) *La participación ciudadana en el gobierno local del Estado de Oaxaca: el caso de los municipios indígenas*. Consultado el 3 de octubre de 2007, en http://www.logolinkla.org/conteudos/documentos/ConsueloSanchez_Mexico.pdf
- Santiago Pérez, Ignacio (1998) *La política educativa del estado mexicano frente a las realidades étnicas: el caso de San Pedro Tidaá, Oaxaca*. Borrador de tesis para optar por el grado de Licenciado en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, México.
- Shotter, John (1992) “La construcción social del recuerdo y el olvido”. En D. Middleton y D. Edwards (comps.) *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido* (trad. Luis Botella García del Cid, pp.137-155). España: Paidós.
- Terraciano, Kevin (2001) *The mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*. California: Stanford University Press.
- Thompson, Edward P. (1995) *Costumbres en común* (trad. Jordi Beltran y Eva Rodríguez de 1ª ed. 1991) España: Crítica.
- Todorov, Tzvetan (2000) *Los abusos de la memoria* (trad. Miguel Salazar de 1ª ed. 1995). España: Paidós.
- Valenzuela Arce, José Manuel (1992) “Introducción”. En J. M. Valenzuela Arce (comp.) *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera* (pp. 13-19). México: Programa Cultural de las fronteras El Colegio de la Frontera Norte.

- Valle Martínez, Luciano (2005) “La desventura de ser soltero: introducción a la sociología rural de Pierre Bourdieu”. *Íconos*, 21, 81-90.
- Villoro, Luis (2002) “El sentido de la historia”. En C. Pereyra, L. Villoro, J. J. Blanco, E. Florescano, A. Córdova, H. Aguilar Camín, et al., *Historia ¿Para qué?* (19ª ed., pp. 33-52). México: Siglo XXI Editores.
- Weinreich, Uriel (1977) “Semántica y semiótica”. En D. L. Sillis, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* (vol. 9). España: Aguilar.
- Žižek, Slavoj (2006) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (trad. Antonio Gimeno Cuspintera de 1ª ed. 2004) Valencia: Pre-textos.
- Žižek, Slavoj (2004) *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío* (trad. Sebastián Waingarten de 1ª ed. 2003). Buenos Aires: Parusía.
- Žižek, Slavoj (2003) “Introducción”. El espectro de la ideología (trad. Mariana Podetti de 1ª ed. 1994). En S. Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 7-42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (1998) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” (trad. Moira Irigoyen de 1997). En F. Jameson y S. Žižek *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

Anexo 1: Nombre de los participantes por actividad

Actividad	Nombre del participante	Edad
Entrevistas sobre la historia	Sergio Villafañe Santiago	18 años
	Juan Ortiz Santiago	15 años
	Agustín Miguel Ruiz	62 años
	María Valentín Villafañe	58 años
	Candelaria Miguel Cortés	53 años
	María Elena Valentín Ruiz	31 años
	Juan Luís Gaytán Ruiz	33 años
	Clara Miguel Valentín	27 años
	Rosa Hermelinda Miguel Valentín	21 años
	Rocío Vásquez Yañes	17 años
	Jazmín Miguel Valentín	11 años
	Galvino Santiago Miguel	48 años
	Ofelia Valentín Ruiz	41 años
	Joel Santiago Valentín	18 años
	Neftalí Josué Ruiz Santiago	21 años
	Armando Filiberto Rodríguez Valentín	17 años
	Francisco Javier Valentín Pérez	15 años
	Ricardo Florentino Valentín Pérez	11 años
	Abigail Valentín Pérez	9 años
	Edith Valentín Pérez	13 años
	Hipólito Valentín Miguel	51 años
	Clara Pérez Gaytán	36 años
	Jesús Pérez Rodríguez	37 años
	Elsa Ruiz Rodríguez	25 años
	Juan Maurilio Santiago Cruz	46 años
	Antonia Pérez Cortes	44 años
	Pedro Adrián Santiago Pérez	16 años
	Justo Miguel Gaytan	52 años
	Herlinda Velasco Jiménez	54 años
	Oscar Miguel Velasco	18 años
Teresa María Rodríguez	46 años	
María del Carmen Rodríguez Rodríguez	12 años	
Investigación de los jóvenes de bachillerato	Jorge Ulises Pedro Luz	Bachillerato (no les preguntamos su edad)
	Drexenia Cortes Castillo	
	Rubén Miguel Clemente	
	María Reyna Villafañe Zacaríaz	
	Estela Miguel Peralta	
	Ruth Nayeli López Rodríguez	
	Marisol Clemente	
	Anaceli Ortiz Valentin	
	Araceli Cruz Miguel	
	Ana Esther Pérez Ruiz	
José Luís		

Esteban Rodríguez Valentín
 David Santiago Reyes
 Reynaldo Rodríguez Ruiz
 José Villafañe Santiago
 Armando Filiberto Rodríguez Valentín
 Angélica Pedro Pablo
 Marina Guzmán Santiago
 Antonia Villafañe Zacarías
 Francisco Javier Valentín Pérez
 Mario García Santiago
 José Isaac Gaytán Ruiz
 Angélica de la Luz Miguel Cruz
 Víctor Rodríguez Valentín

Informantes de los jóvenes del bachillerato	Apolinar Meléndez García y esposa (así nos fue reportado)	84 y 82 años
	José Cortes Altamirano	88 años
	Cristina Ruiz Santiago	87 años
	Macedonio Pérez	87 años
	Pedro Miguel	87 años
	Modesto Gutiérrez Cruz	81 años
	Vicente Clemente Pérez	80 años
	Ismael Villafañe	66 años
	Natalia Cruz Cortez	
	Pedro Pérez Clemente	59 años
	Felícito Rodríguez Santiago	
	Justo Miguel	52 años
	Tranquilino Villafañe Gutiérrez	
	Juan Bautista Miguel y María Guadalupe Pérez Cruz	
	José Valentín Cruz	52 años
	Pedro Miguel Carrera	88 años
	Apolinar Villafañe	71 años
	Amparo Gaytán Rodríguez y Perfecta Cruz Cruz	67 y 81 años
	Pedro Cruz Rodríguez	
	Floriano Ortiz Miguel	
Faustino Cortés José		

Entrevistas sobre el pueblo su historia y sus cambios	Isidro Santiago Julián	91 años
	Perfecta Cruz Cruz	80 años
	Aniceto José Alvarado	94 años
	Florinda Ruiz Pérez	84 años
	Josefina Clemente Cruz	66 años
	Pedro Cruz Sacarías	73 años
	Soledad Valentín Rodríguez	73 años
	Francisco Rodríguez Ruiz	86 años
	Menecia Rodríguez Santiago	
	Modesto Gutiérrez Cruz	81 años

Cristina Cruz Santiago	84 años
Inocente Ruiz Cruz	82 años
Ismael Cortés Zacarías	67 años
Eustolia	
Amalia Santiago Miguel	89 años
David Miguel Cruz	93 años
Juan Ruiz Miguel	67 años
Lorenzo González López	74 años
Herminia Gaytán Cortés	91 años
Vicente Clemente Pérez	78 años
Margarita Miguel Peralta	76 años
Victorino Ruiz Rodríguez	71 años
Gertrudis Cruz Acebedo	95 años
Crecencia Cruz Cruz	72 años
Eulalia Santiago José	45 años
Juan Santiago Gaytán	77 años
Aurelio Pérez Cruz	69 años
Amparo Gaytán	
Hipólito Cruz Gaytán	68 años
Catalina Miguel Gaytán	73 años
Basilio Reinaldo Santiago	55 años
Raúl Rodríguez Santiago	68 años
Pedro Cruz Miguel	78 años
María Guadalupe Cazo Olivares	68 años
Mario Rodríguez	63 años
Ofelia Cortés Zacarías	
Clara Pérez Gaytán	36 años
Hipólito Valentín Miguel	51 años
Abraham Ruiz Rodríguez	55 años
Ignacio Santiago	
Juan Valentín Miguel	

Grupos de discusión sobre los cambios del pueblo en las últimas décadas	Amelia	35 años
	Amparo Gaytán Rodríguez	68 años
	Antonia Pérez Cortés	43 años
	Antonio Gutiérrez	34 años
	Antonio Miguel Valentín	24 años
	Arturo Miguel Ruiz	55 años
	Arturo Santiago Ruiz	58 años
	Aurelio Pérez Cruz	69 años
	Basilio Reynaldo Santiago	68 años
	Caritina Pérez	64 años
	Cecilio Pérez Ruiz	76 años
	Celestino Gutiérrez	
	Clara Pérez Gaytán	36 años
	Delfina Miguel Miguel	70 años
	Efraín	
	Eugenia Santiago	
	Eustolia Gaytán Ruiz	
	Faustino Sandoval	29 años

Federico González Miguel	52 años
Fidel España Ruiz	54 años
Florinda Ruiz Pérez	
Gloria Pérez Cortés	34 años
Hermelinda José Pérez	
Hipólito Valentín Miguel	51 años
Ismael Valentín	66 años
Javier Gaytán Rodríguez	46 años
José Antonio Miguel Rodríguez	38 años
José Cruz Miguel	41 años
José Cruz Valentín	50 años
José Luíz Guzmán	43 años
José Rodríguez Villafañe	44 años
José Valentín	58 años
Josefa Miguel	68 años
Juan Miguel Valentín	32 años
Juan Murillo Santiago	46 años
Julián Rojas Reyes	49 años
Justo Miguel	53 años
Leticia Gutiérrez	
Luís Jiménez	
Marcelino Clemente	51 años
Marcelino Miguel García	63 años
María Cruz Miguel	76 años
Maria Elena Valentín Ruiz	31 años
María Teresa Rodríguez Ruiz	
Mario Rodríguez	63 años
Matilde Rivera Miguel	66 años
Matilde Santiago Ruiz	
Miguel Cruz Ruiz	28 años
Moisés Valentín Cortés	46 años
Octavio Pérez	34 años
Ofelia Cortés Zacarías	
Otilio Villafañe Miguel	42 años
Pedro Miguel Villafañe	69 años
Raúl Rodríguez Santiago	66 años
Raymundo Rodríguez	66 años
Raymundo Sandoval García	41 años
Rogelio Cruz Villafañe	46 años
Rosa Hermelinda Miguel Valentín	21 años
Rosa Miguel Ruiz	57 años
Rosa Valentín Miguel	60 años
Rufina José Cruz	56 años
Saúl Valentín Miguel	65 años
Severiano Rodríguez Lázaro	43 años
Vicente Cruz	38 años
Víctor Antonio Santiago Santiago	23 años
Victoria Santiago Sandoval	27 años
Victorino Miguel Ruiz	53 años
Zeferino Miguel Valentín	29 años

Entrevistas a jóvenes sobre perspectivas de vida y percepción de la vida en el pueblo	Isaías Santiago Morales	19 años
	Verónica Fuentes	14 años
	Diana Elipsa Cruz Ruiz	15 años
	Cesar Rodríguez Gaytán	13 años
	Antonio Miguel Jiménez	15 años
	Cesar Rodríguez Gaytán	13 años
	Gustavo	
	Minerva Santiago Cruz	11 años
	Antonio Pascual Sacarías Quiroz	20 años
	Rosario Sacarías	18 años
	Jazmín Rodríguez	16 años
	Javier Valentín Pérez	15 años
	Ricardo Valentín Pérez	12 años
Edith Valentín Pérez	14 años	
Esteban Rodríguez Valentín	16 años	

Dibujos sobre las expectativas de vida y las actividades cotidianas	Se hicieron de manera anónima (23 niños de 2° y 4° de primaria)	6 a 11 años
---	---	-------------

Encuesta para jóvenes	Se contestaron de manera anónima (48 jóvenes de 6° de primaria, 3° de secundaria y 6° semestre de bachillerato)	11 a 20 años
-----------------------	---	--------------

Anexo 2: Encuesta

Por favor contesta las preguntas o circula si *sí* o *no* según el caso. Contesta lo que sientas, no hay respuestas malas o buenas. Toda la información que escribas en esta encuesta será totalmente anónima.

1. Edad_____
 2. Sexo: Hombre Mujer
 3. Grado que cursas actualmente _____
 4. ¿Te gustaría seguir estudiando cuando termines la primaria⁷⁹? Sí No ¿Por qué?_____
 - _____
 5. ¿A qué te gustaría dedicarte cuando seas grande (si pudieras hacer cualquier cosa que quisieras)? _____
 - _____
 6. ¿Actualmente trabajas? Sí No ¿En qué?_____
 7. ¿Qué haces en la tarde?_____
 - _____
 8. ¿Qué haces los fines de semana?_____
 - _____
 9. ¿En qué piensas que vas a trabajar después?_____
 10. ¿Te gustaría estudiar una licenciatura? Sí No ¿Cuál y por qué?_____
 - _____
 - _____
 11. ¿Dónde te gustaría trabajar (en qué pueblo o ciudad)? _____
 - ¿Por qué?_____
 - _____
 12. ¿Tus papás a qué se dedican?_____
 13. ¿En qué trabajan tus hermanos?_____
 14. ¿Cuántos de tu familia viven o trabajan fuera de Tidaá? _____ ¿Dónde?_____
 - _____
 15. ¿Te gustaría vivir en Tidaá cuando seas más grande? Sí No ¿Por qué?_____
 - _____
 16. ¿Cómo sería la casa de tus sueños?_____
-

⁷⁹ En los cuestionarios para encuesta para secundaria y bachillerato cambiaba esta palabra por la correspondiente.

17. ¿Te gustaría casarte y formar una familia? Sí No ¿Por qué?_____

18. ¿Cómo te gustaría que fuera la persona con la que te cases?_____

19. ¿Cómo era tu pueblo antes?_____

20. ¿Qué sabes de la historia del pueblo?_____

Anexo 3: Dibujos de los niños



Dibujado por una niña de 10 años que cursaba 4º de primaria. La parte de arriba del dibujo muestra una escuela en la Ciudad de México, la parte de abajo una casa con juegos en Nueva York. Ambos edificios están ubicados en un paisaje verde y espacioso poco típico en estas grandes ciudades.



Dibujado por un niño de 7 años que cursaba 2º de primaria. Muestra en la parte de arriba distintos personajes de la fiesta del pueblo y en la de abajo imágenes de la carretera y de la ciudad.



Dibujado por un niño de 7 años que cursaba 2º de primaria. Este niño quiere vivir en el pueblo, y en su dibujo representa elementos que son típicos del pueblo.



Dibujado por un niño de 9 años que cursaba 2º de primaria. El niño se dibuja viviendo en el campo – incluso con una milpa– pero en una casa grande –en la que sobresale la antena de televisión– y con un coche.